

**Judt, T., 2012, *Historia niedokończona. Francuscy intelektualiści 1944-1956*, Marczewski, P., (przekł.), Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa, ss. 342.**

Mając na myśli czasy IV Republiki we Francji, widz i uczestnik tej epoki, Raymond Aron, pisał:

Istniał wtedy we Francji ruch intelektualny, nieomal nie mający odpowiednika gdzie indziej. Składali się nań ci, których do tego stopnia przyciągał proletariąt, socjalizm, historia, rewolucja, lewica, że nie chcieli zaakceptować zerwania z komunizmem [Aron 1984, s. 111].

Historia francuskich intelektualistów, spisana przez Tony'ego Judta, może dziś obudzić, zwłaszcza w czytelniku naszego obszaru, poczucie satysfakcji. Napisana z werwą i nie bez nuty cierpkiej ironii, prezentuje bowiem losy francuskich goszystów, którzy jak chyba żadna inna grupa intelektualna w powojennej Europie zaprzęgli swe umysły do służby mitom lewicy: marksizmu, stalinizmu, proletariatu, rewolucji, przemocy i terroru w imię koniecznych praw Historii itp. A uczynili to z wielkim oddaniem, choć bez żadnego ryzyka, jeśli nie liczyć pułapki zakłamania i hipokryzji, która w tym akurat przypadku bywała tak bezwstydną, że nie oddawała nawet hołdu cnocie. Satysfakcja nasza, ludzi z tej strony dawnej Żelaznej Kurtyny, pochodzi stąd, iż jest to głęboko erudycyjne i przemyślane dzieło człowieka Zachodu, które nader wątpliwe dokonania paryskich intelektualistów stawia przed trybunałem tym razem prawdziwej, nie zaś wyimaginowanej historii, jaka rozegrała się na naszych oczach, zadając kłam ich perwersyjnym ideałom i nieodpowiedzialnym *rêveries*. W tym sensie oddaje ono sprawiedliwość faktom i tym, którzy cierpieli z przyczyny komunizmu wówczas, gdy przy paryskich stolikach kawiarnianych na Boulevard Saint-Germain, przy kawie i w oparach dymu, ludzie pokroju Jean-Paul Sartre'a, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty'ego obmyślali, jak urobić światową opinię publiczną na rzecz wsparcia sowieckiego Brata.

To jednak nie wszystko. Książka Tony'ego Judta, anglo-amerykańskiego historyka pochodzenia żydowskiego, byłego syjonisty, *quasi*-marksisty, który w konsekwencji wydarzeń i przemyśleń przeszedł na drugą stronę barykady, może być także uznana za rodzaj

samokrytyki (we wstępie pisze o tym *expressis verbis* Marci Shore). Ta jej ukryta intencja, wszak niewyrażona przez samego Autora, nadaje książce szczególny charakter dzieła rozliczeniowego, na czym bynajmniej nie ucierpiał ani jej styl, ani też rzetelność badawcza. W istocie, *Historia niedokończona* jest nie tylko rozliczeniem i osądem postaw lewicowej inteligencji francuskiej w niedługim okresie, którego analizę zakłada w samym podtytule. Roztacza bowiem szeroką panoramę myśli goszyzmu od czasów rewolucji francuskiej, nie szczędząc również przemyśleń na temat jej wpływu na rewolucję kontrkulturową lat 60., a w ostatnich swych partiach analizuje głębokie (intelektualne, polityczne i geopolityczne) przyczyny dzisiejszego upadku znaczenia kultury francuskiej w ogóle. Jak można się domyślić, Autor nie żywi złudzeń co do jakości dokonań intelektualnych nie tylko intelektualistów powojennych związanych z lewicą, ale także ich współczesnych następców (destrukcjonistów, postmodernistów, strukturalistów).

Poza wymiarem czysto analitycznym książka reanimuje duchy i potwory rewolucji; konsekwentnie i z wielką swadą draży toczone przez lewicę dyskusje o *marxismes imaginaires* (*Marksizmy wymyślone* – tytuł książki Raymonda Arona), o ich holistycznych i koniecznych związkach z boginią Historią, o wybranej kaście intelektualistów mających być jej ekskluzywnym i oddanym ślepo narzędziem. Autor sięga ponadto do historycznych źródeł goszystowskiej mentalności intelektualistów paryskich. Odkrywa, co nie dziwi, jej zasadnicze przesłanie w rewolucji francuskiej; stąd prowadzi swoją narrację poprzez meandry lewicowego myślenia we Francji, natrafiając na kolejne jego toposy: aferę Dreyfusa, upadek III Republiki, rządy Vichy i kolaborację, mit *Résistance*, powojenną sowietofilię, zachwyty nad stalinizmem, poparcie dla procesów pokazowych w Europie Wschodniej, zwrot antysyjonistyczny w polityce sowieckiej, antyamerykanizm, antyliberalizm i wreszcie ideologiczny wątek antykolonializmu, podjęty skwapliwie przez francuską lewicę w związku z wojną w Algierii. Dodać należy, że ten ostatni już etap przygód zniewolonego umysłu poczytnych na całym świecie jakobinów z Saint-Germain stał się dla nich nad wyraz wygodnym pretekstem do porzucenia spraw wschodnich na rzecz nowego *engagement*: tym razem swoje moce intelektualne zaprzęgli do globalnej walki przeciw wyzyskowi kolonialnemu, nędzy Trzeciego Świata

i wojnie w Wietnamie, wspierając jednocześnie kubański komunizm i latynoamerykańskie *guerrillas*, z ich mitycznym wodzem Che Guevarą na czele, jakby w nich odnaleźć chcieli resztki swej ideologicznie zafałszowanej świadomości z czasów powojennego *Sturm und Drang*. Nie dziwi więc ich starczy zapal dla kontrkulturowych ruchów lat 60. Można by rzec, iż powojenni goszyści francuscy odegrali rolę wampirów wobec młodych animatorów nihilistycznych ideologii Roku 68, zaszczepiając im własną truciznę.

Jednym z najciekawszych wątków analiz Judta wydaje się kwestia nieustającej potrzeby buntu, mającego wszelako wymowę czysto estetyczną. Pomimo nieustannego majaczenia o politycznym zaangażowaniu po stronie komunizmu, uwiedzione jego nieznanym czarem intelektualne elity dawały mu wyraz jedynie w swym piarstwie i sztuce. Komunista Picasso mógłby tu podać rękę kryptokomuniście Sartre'owi. Rewolucja staje się w tym środowisku tematem zasadniczym. Oddajmy raz jeszcze głos Raymondowi Aronowi:

Francja uchodzi za raj intelektualistów, a intelektualiści francuscy uchodzą za rewolucjonistów: oto dwa fakty, których powiązanie wydaje się paradoksalne [Aron 1955, s. 242].

Paradoks? Wydaje się, że wyjaśnił go już niegdyś Joseph Alois Schumpeter, odkrywając i rozwijając poniekąd nową dyscyplinę, zwaną „socjologią intelektualisty”. Przypomnijmy, że to właśnie jemu zawdzięczamy wgląd w pokretną duszę lewicowego intelektualisty zachodniego, może zwłaszcza francuskiego, który w ciepłarnianych warunkach, jakie zapewnia mu dobrotliwe państwo, oddaje się na usługi destrukcyjnych doktryn, aby konsekwentnie podkopywać i niszczyć fundamenty zachodnich wolności. W tym kontekście Judt dostrzega całą przewrotność myślenia paryskich intelektualistów, którzy, uwikłani w pajęczynę własnych konceptów, nie wzbraniają się przed wiązaniem egzystencjalnej filozofii „autentyczności” i całkowitej wolności z najbardziej nikczemną uległością wobec rzekomych praw Historii i ich egzekutorów pokroju Stalina, Mao Tse-tunga czy Pol Pota. Bez trudu przychodzi im także stawianie na jednej płaszczyźnie prześladowań stalinowskich i maccartyzmu. Szczególną obłudę tych zabiegów podkreśla znów Raymond Aron, mówiąc o ogólnym typie lewicowego intelektualisty:

W każdej epoce czynił swymi wrogami już to możnych, już to Kościół, arystokrację czy burżuazję. Jednak w obliczu biurokratów-dialektyków okazuje natychmiastową pobłażliwość, jakby rozpoznawał w nich samego siebie [Aron 1955, s. 318].

Mit rewolucji, oddania sprawie, choćby czysto werbalnie, stawał się jeszcze bardziej groteskowy w konfrontacji z wysławianym przez intelektualistów lewicy terrorem stalinizmu, który, jak wiadomo, uchodził w ich oczach za konieczny etap skoku do królestwa wolności. Ale nawet wówczas, gdy zaczęto żywić pewne wątpliwości co do roli samego stalinizmu w tym zbawczym przedsięwzięciu, rewolucyjne zaślepienie sięgało już najgłębszych pokładów ich zbałamuconych umysłów. Świadczą o tym choćby słowa jednego z paryskich luminarzy lewicy, Jean-Marie Domenacha z 1953 roku:

Nieszczęściem naszego społeczeństwa jest to, że nikt się już przeciw niemu nie buntuje. Jedyni, którzy robią to skutecznie, komuniści, czynią to w imię społeczeństwa obarczonego, mimo wszystkich swoich osiągnięć [sic!], wszystkimi wadami ustalonego porządku (s. 139).

*Quasi*-chrześcijańskie środowisko pisma Emmanuela Mouniera, pisze Judt, dawało wyraz podobnym odczuciom, co świadczyć może jedynie o głębokiej infiltracji przekonań goszystowskich także i w tym kręgu intelektualnym. Można by zapewne przeprowadzić nie całkiem bezzasadną linię rozumowania, szukając toposów lewicowej myśli o inspiracjach chrześcijańskich właśnie we Francji, poczynając od francuskiego gallikanizmu, toksycznych skłonności antyklerykalnych III Republiki, oporu francuskich kardynałów wobec dogmatu o nieomyślności Papieża, modernizmu, księży robotników do tego właśnie momentu, w którym pismo tak opiniotwórcze jak wspomniane „Esprit” przyjęło opcję „na lewo”. O tym, jak daleko zapuściło się to środowisko w chaszczę dialektyki marksistowskiej, świadczy choćby niejednoznaczna postawa Mouniera w sprawie stalinowskich procesów pokazowych. Wydawać by się mogło, że obawy filozofa personalisty i chrześcijanina związane były nie tyle z kwestią sądowych mordów, ile z uszczerbkiem, jakiego mógłby doznać w ich rezultacie autorytet socjalizmu (por. s. 141).

Mówiąc o historycznych zaszczościach myśli goszystowskiej we Francji, należałoby też wspomnieć o jej arcyciekawym tropie, który

tym razem wiedzie ku krytyce liberalizmu. O tym także traktuje książka Tony'ego Judta. Przyjmując opcję kolektywistyczną, w której intelektualista chce być odpowiedzialny za Historię i ludzkość w jej koniecznym pochodzie do millenarystycznego raju, każdy jej akolita musiał siłą rzeczy spoglądać złym okiem na liberalizm, zarówno w jego wymiarze społecznym, jak i ekonomicznym. Niejeden też łączył go ze zniechodowanym burżuazyjnym „fasyzmem”, który po dziś dzień jest, jak wiadomo, słowem-wytrychem każdej lewicy pragnącej odwrócić uwagę od swoich własnych zbrodni. Liberalizm zawsze kojarzył się goszystem z burżuazyjnym wyzyskiem i dekadentyzmem kapitalistów sybarytów, sytych krwią proletariatu. Spekulatywna krytyka tych kapitalistycznych darmozjadów i wyzyskiwaczy nie mogła jednak wydać żadnych owoców poza dyletantyzmem i wiarą w marksistowskie majaki. Prawdziwa empiryczna ekonomia była dla paryskich intelektualistów czymś w rodzaju Nietzscheańskiej „gołoledzi dla oślątek”. Z lubością przeto oddawali się abstrakcyjnym spekulacjom na temat praw człowieka, uciekając w te pędy przed bardziej skomplikowaną problematyką gospodarczą. Mówiąc o liberalizmie, piętnowali go jako swego wroga ideologicznego, przeciwstawiając jego społeczny indywidualizm własnej idei kolektywnego sumienia i odpowiedzialności za całą ludzkość. Mrzonki te, zauważmy, wydały ciekawy owoc. Otóż, paradoksalnie, lewicowi intelektualiści rytu francuskiego stosowali krytykę liberalizmu do złudzenia przypominającą podobne krytyki tradycjonalistów i reakcjonistów XIX wieku. Tak jak i oni argumentowali bowiem, że liberalizm wypali się (czy nawet już się wypalił), ponieważ nie stworzył żadnej atrakcyjnej koncepcji państwa i politycznego przeznaczenia człowieka, alternatywnej wobec propozycji prawicy (zapewne chodziło im o prawicę *L'Action Française* Charleśa Maurrasa). Podobieństwo, można sądzić, polega w tym przypadku na uznaniu słabości liberalizmu w walce z przeciwnikiem, dysponującym silnym arsenałem argumentów państwowotwórczych. Na tym jednak się kończy. O ile bowiem intelektualistom paryskim spędzały sen z powiek wyimaginowane zagrożenia ze strony fasyzmu czy też prawicy w ogóle, o tyle dawni myśliciele ultramontańscy i reakcyjni ostrzegali, że upadek bezsilnego liberalizmu wykorzysta, wręcz przeciwnie, socjalizm, zapełniając powstałą po tamtym pustkę swym nowym millenarystycznym i rewolucyjnym

terrorem. Jak widać, argumenty krytyczne były zbieżne, jednakże intencje krytyczne – całkowicie przeciwstawne.

Jak się wydaje, Autor zupełnie zasadnie zwraca uwagę na słabość tradycji liberalnych we Francji (por. s. 234). Dodajmy, że emblematem francuskiej myśli politycznej, od czasów rewolucji XVIII wieku, pozostaje demokratyzm i wynikający zeń instytucjonalnie socjalizm. Inaczej niż w krajach anglosaskich, gdzie nacisk kładziono zawsze na ewolucyjne poszerzanie swobód osobistych i gospodarczych, Francja wybrała drogę abstrakcyjnych uprawnień człowieka (*droits de l'homme*) jako takiego, co siłą rzeczy musiało zaowocować zwiększonym naciskiem na sprawy socjalne i demokratyczne procedury wyborcze. Różnice te są zresztą dobrze znane historykom myśli politycznej, atoli nazbyt często pomija się fakt, że drogi liberalizmu i demokracji, wolności i równości, ewolucjonizmu i demokratycznego radykalizmu, rozeszły się już bardzo wcześnie. Warto przy tym zauważyć, że ten aspekt myślenia elit francuskich, który prowadzi nas wprost do Paryża lat powojennych, nie został zbyt wyraźnie podkreślony w książce Tony'ego Judta. Być może pochodzi to stąd, iż Autor, co jest poniekąd powszechną skłonnością dzisiejszych debat i publikacji politycznych, nie chciał poddawać krytycznej analizie samego pojęcia demokracji w konfrontacji z tradycją autentycznie wolnościową. Tak czy inaczej, pisząc o ułomnościach III Republiki, która „umarła niekochana” (s. 25), podkreśla, że ów radykalizm demokratyczny, którego nie wymienia z nazwy, przekazał całkowitą władzę ustawodawcy, działającemu wyłącznie w oparciu o prawo pozytywne:

Pomimo faktu, że III Republika miała się stać ze wszystkich francuskich ustrojów tym, który najbardziej respektował wolności osobiste i polityczne, jej konstytucja podporządkowywała wszystkie indywidualne dążenia i interesy absolutnej władzy parlamentu (s. 241).

Ale czy którakolwiek z wcześniejszych konstytucji francuskich gwarantowała swobody typu anglosaskiego? Czy aby nie było tak, że Republika, pomimo swej liberalno-burżuazyjnej retoryki, od początku przyjęła formę demokracji, kładąc szczególny nacisk na prawo pozytywne i prymat parlamentu? Wszak już Montesquieu powiedział, że sędzia, będący w Anglii strażnikiem wolności osobistej poddanych, to tylko „ożywione usta prawodawcy”. Oczywiście,

tradycja odrzucająca wszelkie normy prawne poza spisanyymi normami prawa pozytywnego sięga ducha pierwszej francuskiej rewolucji. To właśnie jej dziedzicem była upolityczniona bohema paryska lat powojennych; ukierunkowanie na suwerenność ustawodawcy i prawa pozytywnego, pogłębiane konsekwentnie przez dwa stulecia, wytworzyło osobliwy klimat i typ intelektualisty, skłonnego poświęcić swoje dzieła literackie i artystyczne w służbie buntu i radykalnej polityki. Doszło tym samym do zaprzędania się intelektualistów konkretnym i przyziemnym interesom brudnej z natury rzeczy polityki, nad czym już wcześniej ubolewał w swej *Zdradzie klerków* Julien Benda. Nawiasem mówiąc, nawet i on nie zdołał uniknąć zaangażowania po stronie „sił postępu”, przekonany, iż usprawiedliwiając procesy pokazowe, czyni zadość spójności moralnej swojego stanowiska, polegającego na obronie abstrakcyjnych i nieskażonych przyziemnymi interesami norm życia intelektualnego (por. s. 150).

Innymi słowy, kontrowersyjne wydaje się twierdzenie (s. 240), że w ewolucji konstytucjonalizmu francuskiego w XIX wieku zrezygnowano świadomie ze stylistyki indywidualistycznie pojętych praw człowieka na rzecz określonych kategorii praw obywatelskich, przez co jakoby przemilczano wcześniejsze założenie, w którego myśl jednostka (*l'homme*) posiada uprawnienia z natury, nie zaś z nadania ustawodawcy jako „obywatel” (*citoyen*). Być może, jak chce Autor, należy w tym widzieć istotny krok w kierunku demokratycznej wszechwładzy parlamentu. Tym niemniej, ważniejsze wydaje się to, iż niezależnie od tej przemiany człowieka jako takiego w obywatela, mamy tu do czynienia ze znacznie wcześniejszym porzuceniem przez rewolucję francuską XVIII wieku standardów prawa naturalnego i zwyczajowego związanych z tradycją pogrzebanej monarchii. Każda próba legitymizowania działań rewolucyjnych jest nadużyciem i z pewnością nie pozostało to bez wpływu na legitymizacyjne zabiegi i wykręty intelektualistów paryskich, wspierających rewolucyjny terror na Wschodzie. Można więc sądzić, że istnieje związek między absurdalnymi próbami legitymizacji nowego porządku, powstałego za sprawą przemocy rewolucyjnej, a kłamstwami i psychologicznymi manewrami intelektualistów lewicy, którzy po klęsce ich sprawy z czystym sumieniem wyrzekli się swoich wcześniejszych zaangażowań bądź, jak

wielu z nich, usiłowali je wytłumaczyć za pomocą „dialektycznego” kręactwa i mamienia opinii. Przemocy nie można usprawiedliwić w imię jakichś celów rzutowanych w nieznaną przyszłość, lecz co najwyżej wówczas, gdy broni przed zamętem, służąc przywróceniu legitymistycznego *status quo ante*. Słowem, mniej karkołomne byłoby wykazanie prawomocności poczynań rzymskiego dyktatora Sulli niż rewolucjonistów pokroju Robespierre’a czy Lenina.

Historia intelektualnych błędów i werbalnych zaangażowań francuskiej lewicy poucza nas o tym, że zatrucie polityką przypomina poniekąd każdy inny nałóg. Alkoholik trafia do ryszotaka lub poddaje się detoksykacji i zawsze wątpliwej w skutkach terapii. Zatruty polityką goszystowski pisarz i intelektualista trafia dziś – jak zwykło się mówić – na śmietnik historii (któż dzisiaj czyta Merleau-Ponty’ego, Aragona, Althussera, Simone de Beauvoir, Domenacha, a nawet Sartre’a?), ponieważ uwierzył, że jest nieodzownym narzędziem w zaprowadzaniu nowego ładu na świecie. Skoro ład ten nie nastął, po zmianie okoliczności odkrywa swoje błędy, a nieczyste sumienie każe mu nienawidzić siebie i swoich dawnych ról; tym niemniej zawsze może się uderzyć w piersi i publicznie wyznać swoje winy. Człowiek ma jednak taką naturę, że nie ścierpi całkowitego potępienia własnych dokonań, toteż szuka raczej takich argumentów, które pozwolą mu przynajmniej zachować twarz przed samym sobą, a także, co ważne, część uniwersalnych racji – i zawsze je znajduje!

Jeśli rację miał Raymond Aron, że żyjemy dziś w epoce kresu ideologii, to chyba tylko w tym sensie, iż współczesny mdły profetyzm demokratyczny nie ma już tej siły przyciągania co pożegnany pół wieku temu millenaryzm komunistyczny. Czy upadek komunizmu uleczył francuską lewicę z marzenia o tysiącletnim królestwie bezklasowym? Nie mamy na to żadnych dowodów i można się spodziewać, że odwieczny sen goszystów znów zamrozi umysły i serca przyszłych pokoleń, ponieważ choroby ideologiczne trwają przez wieki w swych rozmaitych mutacjach.

Historia francuskiej lewicy intelektualnej może być szczególnie pouczająca dla młodego pokolenia, które *en bloc* daje dziś świadectwo całkowitej odporności na wyimaginowane podróże w świat jątrzących idei. Czy jednak książka Judta odkrywa nowe rzeczy także przed tymi spośród nas, którzy część swojego życia przeżyli

w epoce zakłamań i realnego socjalizmu? Wydaje się, że jedynie w niewielkim stopniu. Może jednak przypomnieć nam o zaangażowaniach ówczesnej polskiej inteligencji lat 60. Pamiętamy, że polscy intelektualiści i studenci domagali się wtedy chociażby cienia tych wolności, które gwarantowały zachodnie rządy, krytykowane i napiętnowane przez animatorów zachodniej rewolucji kontrkulturowej. Paradoksalnie jednak, czytali z wypiekami na twarzy Sartre'a i Merleau-Ponty'ego, a nierzadko z oślim zachwytem obserwowali intelektualną, prokomunistyczną scenę paryską. Rozmyślając dzisiaj nad tym egzotycznym już fragmentem naszej historii, można się zastanawiać, czy aby opozycyjna inteligencja rozpoznawała właściwie istotne treści ideologiczne tej walki, czy też po prostu przyjmowała z Zachodu formę buntu jako takiego, skierowanego wszakże w zupełnie inną stronę. Wydaje się, że zadowalał ją ówczesnie jakiegokolwiek powiew wolności z Zachodu, natomiast mniejsze znaczenie miał racjonalny namysł nad niesionym przezeń przesłaniem. Książka Judta może być przeto jeszcze jednym lustrem, w którym weterani ówczesnej polskiej inteligencji o proweniencji lewicowej powinni się ponownie przegłądać. Wolno nam także przypuszczać, że sam jej Autor – pomijając jej oczywiste merytoryczne walory – napisał ją również i z tym autoterapeutycznym zamysłem.

Wojciech Buchner

Akademia Ignatianum w Krakowie

Instytut Politologii

### BIBLIOGRAFIA

- Aron, R., 1984, *Widz i uczestnik*, przeł. A. Zagajewski, Polonia, Londyn.  
Aron, R., 1955, *L'Opium des intellectuels*, Calmann Lévy, Paris.