

Piotr Koprowski

Wolność, ale jaka? : Janusz Stanisław Pasierb o polskiej rzeczywistości po 1989 roku

Forum Teologiczne 9, 145-157

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PIOTR KOPROWSKI
Instytut Historii UG
Gdańsk

WOLNOŚĆ, ALE JAKA?
JANUSZ STANISŁAW PASIERB O POLSKIEJ RZECZYWISTOŚCI
PO 1989 ROKU

Słowa kluczowe: pluralizm, społeczeństwo pluralistyczne, wolność, cywilizacja śmierci, realny socjalizm, człowieczeństwo, polskość.

Schlüsselworte: Pluralismus, pluralistische Gesellschaft, Freiheit, Zivilisation des Todes, Realsozialismus, Menschlichkeit, Polnischtum.

I

W 1989 r. Polska – jako pierwszy kraj bloku wschodniego – stała się w pełni niepodległa¹. Wkroczyła na drogę transformacji polityczno-ustrojowej i społeczno-gospodarczej. Na gruzach demokracji ludowej i realnego socjalizmu zaczęła budować państwo prawa i gospodarkę wolnorynkową. Nie sposób nie wspomnieć w pierwszej kolejności o zmianach w Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) z 1952 r., konstytucji uchwalonej jeszcze w czasach stalinowskich. Zmiany te² nie były kolejną, zwykłą nowelizacją w wielokrotnie przecież przeredagowywanym tekście. Wiązały się ściśle z procesem gruntownego przekształcania naszego kraju, upodobniania go do

¹ Przed rokiem 1989 państwo polskie, noszące od 1952 r. nazwę Polska Rzeczpospolita Ludowa (PRL), nie było w pełni suwerenne. Chcąc uzasadnić to stwierdzenie, wystarczy przywołać doktrynę sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego Leonida Breżniewa z 1968 r. o „ograniczonej suwerenności” państw członkowskich Układu Warszawskiego. Część suwerenności tych ostatnich – w tym i Polski – miała być – według tej koncepcji – przeniesiona na wspólnotę ponadnarodową, jaką był cały obóz socjalistyczny. Doktryna zezwalała, w imię „bratniej pomocy”, na interwencję państw – członków Układu Warszawskiego w wypadku zagrożenia danego kraju socjalistycznego „kontrewolucją”. W istocie stanowiła – z jednej strony – uzasadnienie imperialnej polityki Związku Radzieckiego, z drugiej zaś – zaprzeczenie nadziei na reformy pod hasłem „socjalizmu z ludzką twarzą”. L. Breżniew, *Doktryna Breżniewa*, w: *Wielkie mowy historii*, t. 4, Warszawa 2006, s. 99–103; K. Zernack, *Polska i Rosja. Dwie drogi w dziejach Europy*, Warszawa 2000, s. 605, 621–623.

² Pisząc o zmianach w Konstytucji PRL z 1952 r., mamy na myśli uchwalone w grudniu 1989 r. teksty jej nowych artykułów. Szerzej na ten temat zob. A. Ajnenkiel, *Polskie konstytucje*, Warszawa 1991, s. 491–493.

zachodnioeuropejskich państw demokracji parlamentarnej. Przekształcenia te znalazły swój wyraz m.in. w przywróceniu mu historycznej nazwy (Rzeczpospolita Polska) i tradycyjnego godła (orła w koronie). Dawne podstawy ustrojowe uległy załamaniu. Do konstytucji wprowadzono nowe sformułowania o prawie i praworządności, o własności, działalności gospodarczej, partiach politycznych i samorządzie. Zniesiono wiernopoddańcze sformułowania dotyczące wzajemnych relacji polsko-radzieckich. Powstały w wyniku nowelizacji tekst ustawy zasadniczej miał stanowić nie tylko podstawę reorganizacji aparatu państwowego i tworzenia nowych instytucji, lecz również nowego systemu prawnego, regulującego m.in. stosunki między państwem a obywatelem. Rzeczpospolita Polska stała się – jak stanowił artykuł pierwszy konstytucji – demokratycznym państwem prawnym, realizującym zasady sprawiedliwości społecznej. Tego niezmiernie ważnego postanowienia ustrojowego nie można bagatelizować, zwłaszcza gdy uświadomimy sobie, że w czasach realnego socjalizmu nastąpiła degradacja prawa i zanik kultury prawnej³.

Po okresie PRL, Rzeczpospolita przejęła również problemy natury społeczno-gospodarczej, m.in.: zacofanie technologiczne, niedorozwój infrastruktury, wadliwą strukturę przemysłu, inflację, małą mobilność siły roboczej, niskie umiejętności kadry kierowniczej. Wyprowadzenie kraju z zapaści ekonomicznej stało się jednym z najważniejszych zadań, przed którymi stanął pierwszy od zakończenia II wojny światowej niekomunistyczny rząd Tadeusza Mazowieckiego. Umożliwić miał to program reform gospodarczych, przygotowany przez wicepremiera do spraw gospodarczych i ministra finansów Leszka Balcerowicza. Wydaje się, że tzw. plan Balcerowicza, polegający przede wszystkim na ustabilizowaniu sytuacji finansowej Polski (przez zahamowanie inflacji i zrównoważenie budżetu) i stworzeniu podstaw gospodarki wolnorynkowej (wskutek prywatyzacji oraz liberalizacji i racjonalizacji zasad działalności na niwie ekonomicznej), spełnił swoje zasadnicze zadania. Wiele wskazuje na to, że w dziedzinie gospodarczej stał się odpowiednikiem wspomnianego artykułu pierwszego konstytucji⁴.

Równolegle z transformacją ustrojową i ekonomiczną dokonywały się – począwszy od 1989 r. – zmiany w sferze mentalności społecznej. Społeczeń-

³ Szerzej o polskiej transformacji polityczno-ustrojowej po upadku realnego socjalizmu zob. m.in. A. Dudek, *Pierwsze lata III Rzeczypospolitej 1989–2001*, Kraków 2004; S. Kowalski, *Narodziny III Rzeczypospolitej*, Warszawa 1996; J. Karpiński, *Trzecia niepodległość. Najnowsza historia Polski*, Warszawa 2001.

⁴ Na temat przebudowy polskiej gospodarki i uwarunkowań tego procesu zob. J. Mujzel, *Analiza przekształceń systemowo-instytucjonalnych w gospodarce polskiej w I i II roku jej przebudowy*, Warszawa 1992; K. Doktor, H. Świątkiewicz-Zych, E. Strojna, *Ekonomiczna i społeczna kondycja przedsiębiorstw przemysłowych w I połowie 1991 r.*, Warszawa 1991; M. Jarosz, P. Płoszajski, *Społeczne problemy prywatyzacji*, Warszawa 1991.

stwo polskie, przyzwyczajone do rozbudowanych świadczeń socjalnych, bezpłatnej edukacji, mało aktywne, nierzadko hołdujące różnego rodzaju mitom, stereotypom, demoralizującym zasadom („Czy się stoi, czy się leży, tysiąc złotych się należy!”), rozwiązaniom pozbawionym sensownego ładu i rytmu⁵, nagle znalazło się w sytuacji załamania się pewników otaczającego świata. System realnego socjalizmu, z którym było związane, w ramach którego egzystowało – upadł. Zdezaktualizowały się „dobre rady”, zawierające syntetyczną ocenę i podsumowanie dotychczasowych doświadczeń życiowych, straciły sens funkcjonujące w codziennej rzeczywistości dowcipy, porzekadła.

W następstwie owych procesów destrukcji, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. nie zdołał się jeszcze wyłonić, jak się wydaje, nowy system wartości, podzielany przez zdecydowaną większość Polaków. Trudno zgodzić się również z dość popularną w niektórych kręgach naszego społeczeństwa (m.in. wśród reprezentantów tzw. wolnych zawodów) opinią, że pojawiła się wówczas aksjologiczna pustka, wolna przestrzeń, której nie byliśmy w stanie wypełnić konstruktywną treścią. Wiele wskazuje na to, że w tym okresie bardzo szybko krystalizowały się swego rodzaju getta, lokalne „porządki” zróżnicowane według różnych kryteriów – m.in. środowiskowych, ekonomicznych, moralno-religijnych, pokoleniowych. Rodziły się nowe etosy, ujawniały się aspiracje polityczne danych „lokalności”, wyłaniały mniej lub bardziej oryginalne sposoby korzystania z dorobku szeroko rozumianej kultury i uczestnictwa w niej. Nie bez znaczenia był również wpływ – w znacznym stopniu zmitologizowanego – obrazu mieszkańca Zachodu na postawy i zachowania Polaków⁶.

II

Codziennosc Polaków początkowego okresu transformacji, niezmiernie frapująca dla socjologów i historyków idei, stała się również przedmiotem zainteresowania polskiego myśliciela, poety, ks. Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993)⁷. Przedstawienie całokształtu myśli, spostrzeżeń i refleksji autora

⁵ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994; J. Kuroń, *Wiara i wina. Do i od komunizmu*, Warszawa 1990; M. Kula, *Narodowe i rewolucyjne*, Londyn–Warszawa 1991.

⁶ E. Wnuk-Lipiński, *Standard życia a postawy obywatelskie*, w: R. Gortat (red.), *Spoleczeństwo uczestniczące*, Warszawa 1991, s. 91.

⁷ Szerzej na temat życia i poglądów Janusza Stanisława Pasierba zob. m.in. B. Wiśniewski (red.), *Pomorskie drogi ks. Janusza Pasierba*, Pelplin 1994; *Ksiądz Janusz St. Pasierb – kapłan, poeta, człowiek nauki. Materiały z sesji w pierwszą rocznicę śmierci*, Pelplin 1995; A. Pethe, *Poeta czasu otwartego. O wierszach ks. Janusza Stanisława Pasierba*, Katowice 2000; B. Kuczera-Chachulska, M. Łukaszuk, M. Prussak (red.), *Janusz St. Pasierb – poeta*, Warszawa 2003; T. Tomasiak, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004; *Ksiądz Janusz Stanisław Pasierb. Kapłan – poeta – humanista*, Pelplin 2004.

Obrotu rzeczy na temat uwarunkowań i specyfiki przeobrażeń, zmian dokonujących się w Polsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego stulecia jawi się jako ogromne przedsięwzięcie badawcze. W niniejszym artykule podejmiemy jedynie kilka problemów z tego zakresu. Dokonamy analizy sądów, opinii Pasierba o polskim, pluralistycznym społeczeństwie, ukażemy przejawy kryzysu, z jakim, jego zdaniem, wówczas się ono borykało. Zwrócimy ponadto uwagę na genezę i istotę dokonujących się po 1989 r. podziałów wśród Polaków oraz na dylematy związane z właściwym, racjonalnym zagospodarowaniem otrzymanej – w następstwie upadku socjalistycznej formacji społeczno-politycznej w naszym kraju – wolności. Na zakończenie rozważań przedstawimy „receptę” księdza profesora na zmianę oblicza Polski gett, na to, by zachować jedność, spójność i zarazem różnorodność społeczeństwa polskiego, wzajemną harmonię, zgodę, tolerancję między jego poszczególnymi segmentami.

Idea społeczeństwa pluralistycznego zrodziła się w dobie oświecenia. Społeczeństwo pluralistyczne było wówczas raczej pewnym wzorem, modelem, a nie realną jakością wpisaną w rzeczywistość społeczno-polityczną. Niektórzy myśliciele, pisarze polityczni, ludzie pióra podkreślali, że wszystkim ludziom – niezależnie od pochodzenia społecznego, wyznawanej religii czy posiadanego majątku – przysługują z natury określone, niezbywalne prawa, m.in. prawo do życia, wolności, własności. Na straży tych praw miały stać instytucje prawne i państwowo-konstytucyjne. Rzetelna i sprawna działalność tychże instytucji przyczyni się, jak sądzono, do stworzenia warunków umożliwiających jednostce aktywne uczestnictwo i zaangażowanie w sprawy społeczeństwa. Wierzano, że osoby o różnych poglądach będą harmonijnie współzysztować, respektując zasady tolerancji i braterstwa międzyludzkiego. Każdy znajdzie odpowiednie dla siebie miejsce pracy i forum do wyrażania przekonań. Te postępowe, bez wątpienia, idee nigdy w pełni w XVIII w. nie zostały zrealizowane. Ich ówczesni zwolennicy i propagatorzy, hołdujący religii rozumu⁸, wytyczyli jednak kierunek działania, określone cele przyszłym pokoleniom. W XIX w. – oprócz ugruntowania wolności osobistych – ustanowiono prawa polityczne, wprowadzono czynne i bierne prawo wyborcze. Prawa te wespół z prawami społecznymi, których ustanowienie przyniósł wiek XX, wyznaczyły zakres współczesnego pluralizmu.

Po II wojnie światowej w Polsce, podobnie jak w pozostałych krajach demokracji ludowej, działania społeczne i obywatelskie, mające na celu budo-

⁸ Szerzej o istocie oświeceniowej religii rozumu i specyfice ówczesnych społeczeństw zob. zwłaszcza C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995; U. Im Hof, *Europa oświecenia*, Warszawa 1995; N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, Warszawa 2001.

wę zrębów społeczeństwa pluralistycznego były ograniczane istniejącym monopolem władzy. Sposób sprawowania władzy przez ówczesnych dygnitarzy partyjno-państwowych ulegał zmianie w zależności od różnego rodzaju warunkowań wewnętrznych i międzynarodowych (bardzo istotna była m.in. jakość relacji danego państwa socjalistycznego ze Związkiem Radzieckim), jej istota pozostawała jednak taka sama. Zarówno reprezentanci demokratycznej opozycji, jak i znaczna część „szeregowych” obywateli zdawała sobie sprawę z tego, że w tej sytuacji urzędnicy i mechanizmy konstytuujące społeczeństwo pluralistyczne muszą być planowo, systematycznie wywalczone, a następnie dobrze zabezpieczone przed zakusami rządzących. Spisywanie i kodyfikowanie postulatów społecznych uważali za formę obrony przed autorytarną władzą⁹.

Po 1989 r. idea społeczeństwa pluralistycznego związała się w Polsce jeszcze ściślej z pozycją prawną obywatela. W preferowanej wówczas przez Polaków hierarchii wartości szczególnie eksponowana była równość. Podkreślali oni, że każdy powinien być równy w obliczu prawa i korzystać ze wszystkich uprawnień, przywilejów, jakie dotychczas były udziałem jedynie grupy rządzących. Podległość wszystkich obywateli mądrym prawom i ich stanowienie uważali za kwestię zasadniczą, niepodlegającą dyskusji. Prawo nie miało być, podobnie jak w okresie PRL, sprawnym narzędziem sterowania ludzkimi zachowaniami. Zaczęto wyraźnie akcentować jego rolę kulturowo-cywilizacyjną – obrońcy i nośnika tego, co jawiło się wówczas jako społecznie pożądane. Twórcy nowego porządku prawnego nie zawsze byli w stanie w dostatecznej mierze uwzględnić owe postulaty, sugestie płynące ze strony społeczeństwa. Stanowione prawo musiało bowiem umożliwiać przede wszystkim sprawne rozwiązywanie bieżących problemów okresu transformacji, wspierać niektóre, stosunkowo słabe, jej elementy. Jego doraźna skuteczność była w wielu przypadkach ważniejsza niż „wpisanie się” w fundamentalne reguły, oparcie się na trwałych zasadach. W sytuacji, kiedy nie można było mówić o stabilizacji politycznej i pomyślności gospodarczej państwa, te ostatnie siłą rzeczy musiały zejść na drugi plan¹⁰.

Oprócz powyższych uwag, odnoszących się do specyfiki polskiego prawa po 1989 r., niezmiernie istotne wydają się również refleksje natury ogólnej, koncentrujące się wokół prawnego charakteru społeczeństw pluralistycznych. Te ostatnie negują moralno-etyczne kryteria oceny ludzkiego postępowania, ludzkiej aktywności, działalności. Podkreślają, że prawo odwołujące się do transcendentnych przekazów i treści jest anachronizmem. Sankcjonuje bo-

⁹ Szerzej na temat miejsca i roli gwarancji prawnych w procesie kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1981, s. 117 i n.; L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, s. 521.

¹⁰ P. Winczorek, *Instrumentalne podejście do prawa*, Rzeczpospolita 1992, z 6 V.

wiem podział społeczeństwa na mniej i bardziej uprzywilejowane grupy. Wy różnieni, nagrodzeni za swoje rzekome cnoty zostają przede wszystkim ci, którzy bronią opierającego się na takim prawie ładu społeczno-politycznego. Pozostali, niedeklarujący często wierności uosabiającym dany system rządów elitom czy wręcz zajmujący wobec nich stanowisko opozycyjne, są zepchnięci na margines. Należy przeto – w imię głębokiego przekonania o wyjątkowości każdej jednostki ludzkiej – zerwać z ową niesprawiedliwością.

Refleksje te stały się również udziałem polskiego społeczeństwa, które po upadku realnego socjalizmu weszło w nowy etap rozwoju, w fazę „sztucznie [...] przyspieszonego pluralizmu”¹¹. Fakt ten miał doniosłe konsekwencje. W ciągu kilku lat formalnie znikły przywileje, każdy obywatel, nawet jeśli nie należał do grona tzw. zasłużonych, mógł odtań korzystać z dobrodziejstw nowego ładu. Zaczęto wskazywać na konieczność wyrównania szans, a nie nagrodzenia określonych cnót. Potencjalnie wszyscy mogli stać się członkami elit i otrzymywać „nagrody”. W centrum życia społecznego i politycznego ukonstytuowała się zasada równości. Ta ostatnia tylko w minimalnym stopniu łączyła się jednak z wymogiem sumiennego, „równego” wypełniania przez wszystkich określonych obowiązków, np. obywatelskich. Równość, w warunkach braku właściwych relacji między prawem a obowiązkiem, niejednokrotnie przeobrażała się w manipulację praworządnością, w działania wyzyskujące instytucje prawne w celu realizacji własnych, partykularnych interesów. Polacy mieli również problemy z zagospodarowaniem otrzymanej w 1989 r. wolności, z naznaczeniem jej trwałością i stabilnością. Nie zawsze to się udawało. Liczne były przypadki, kiedy wolność przybierała charakter destrukcyjnego żywiołu, wyradzała się w swoje przeciwieństwo – w niewolę. Wspomnieć można w tym kontekście chociażby o nadużywaniu wolności słowa, prasy, w rezultacie czego pod adresem niektórych polityków, ludzi nauki, kultury formułowano bezpodstawne oskarżenia, zarzuty, rzucano oszczerstwa, obelgi. Można było znieważać, upokorzyć, skrzywdzić prawą, szlachetną osobę, nie ponosząc przy tym moralnej i prawnej odpowiedzialności, ani żadnych sankcji karnych. Pasierb, bystry obserwator, ze smutkiem i goryczą konstatował owe – współtworzące polską rzeczywistość – fakty, stwierdzając: „Kłeska. Wielka moralna kłeska. Wstydlive, parszywe potomstwo wolności: warcholstwo, podłość. To potworne, że wolność nikczemnieje bodaj szybciej niż niewola, która często zmusza do szlachetności, wyzwala poczucie godności jako ostatnią obronę. Co się z nami stało? Nie upłynęły jeszcze dwa lata [od momentu, kiedy wkroczyliśmy na drogę transformacji – P.K.], a wszystko już zostało ośmieszona, zużyte i oplute, ideały, ludzie. Nie ma już autorytetów: zdegrado-

¹¹ J. S. Pasierb, *Obrót rzeczy. Rok 1991*, Pelplin 2002, s. 158.

wały się same lub zostały zlikwidowane przez polityczną konkurencję. [...] Na początku nie było tak: byliśmy nad stan dojrzałości i mądrzy politycznie: żadnego fałszywego kroku, zbyt swobodnego oddechu, głośniejszego krzyku. Zbiorowe szlachetne gesty, sympatie – na rzecz pierwszego niekomunistycznego premiera [tj. T. Mazowieckiego – P.K.]. Gdy zasłabł w sejmie, wygłaszając pierwsze historyczne expose, wszystkim nam zatrzymało się na chwilę serce. A potem się zaczęło. Pycha i żądza władzy. Niepojęta żądza władzy, gdy jeszcze nie ma czym władać, nie ma dobrego pieniądza, nie ma gospodarki. Pogrzebano sławę prekursorów wolności, inicjatorów reformy w tej olbrzymiej połaci Europy”¹².

III

Autor *Obrotu rzeczy* wskazywał na konieczność właściwego, racjonalnego zagospodarowania odzyskanej wolności. Opowiadał się za rozpoczęciem – w nowych już realiach ustrojowych – intensywnej pracy nad przywróceniem odpowiedniej pozycji, rangi słowa, nad odbudową jego więzi z prawdą i odpowiedzialnością. „Słowo zwielokrotnione dziś przez środki masowego przekazu ma [...] siłę ogromną, tym większa – podkreślał Pasierb – jest też odpowiedzialność za każde publicznie wypowiedane słowo”¹³. Polacy stoją przed egzaminem z wolności słowa, który zadecyduje nie tylko o kształcie polskości, lecz również naszej europejskości i – co najważniejsze – naszego człowieczeństwa. Motyw „dobrego używania [...] wolności” nie bez powodu pojawił się, zdaniem myśliciela, w niektórych przemówieniach i homiliach Jana Pawła II podczas jego pielgrzymki do Ojczyzny w czerwcu 1991 r. Papież Polak, z uwagą i zainteresowaniem śledzący zmiany dokonujące się w kraju nad Wisłą, doszedł bowiem do wniosku, że „wolność, [...] dar niebios, bywa [tam] lekceważona. [...] Przyjechał, żeby nas ostrzec przed banalizacją wolności, przed jej rozmiękaniem na drobne, przed takim jej używaniem, które obraca się przeciw niej samej”. Pragnął przypomnieć swoim rodakom, że „wszystko, co dane, jest również zadane. [...] Wolność nie jest faktem dokonanym, lecz czymś, co się dokonuje i staje. Wolność trzeba uprawiać, tak jak się uprawia rolę, wolność trzeba nieustannie zdobywać – przez jej dobre używanie”¹⁴.

Pasierb dostrzegł również inne aspekty polskiej wolności. A ideologiczne państwo, unikające odwołań do sankcji religijnych, uznawało wielość celów mieszkających w nim osób i będącą następstwem tego stanu rzeczy rywaliza-

¹² Ibidem, s. 183.

¹³ Ibidem, s. 70–71.

¹⁴ Ibidem, s. 70, 78. Zob. także *Dekalog. Przemówienia i homilie Jana Pawła II, IV pielgrzymka do Ojczyzny*, Pelplin 1991. Tytułem uzupełnienia – Jan Paweł II już w okresie młodości opowiadał się za krytycznym, rachunkowym podejściem do złożonego w istocie problemu wolności, zob. np. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 1983, s. 47–48.

cję za zjawisko ze wszech miar naturalne. Mogliśmy więc obserwować powstawanie i „ścieranie się” różnych stylów życia, przekonań, idei. Nikt nikomu nie narzucał określonego, jedynie obowiązującego światopoglądu, wzoru kultury, zasad obyczajowych czy też rad dotyczących działalności na niwie publicznej. Po „klęsce teoretycznego i abstrakcyjnego marksizmu” Polacy zaczęli bardzo szybko zmierzać „w kierunku społeczeństwa neoburżuazyjnego, [...] do [...] laickiego, technokratycznego, globalnego”¹⁵ liberalizmu. W realiach tego ostatniego miarą wartości człowieka stały się odniesione sukcesy, a jedynym ograniczeniem gwarantowanej mu szeroko rozumianej swobody stało się prawo do niczym nieskrępowanej egzystencji innych osób. „Z jakim nabożeństwem – podkreślał Pasierb – wymawia się słowa »kapitalizm«, »biznes«, jaką czcią otaczany jest »człowiek interesu«, którym to mianem obdarza się także mniejszych czy większych aferzystów”. Niepokój, obawy myśliciela budziła również sekularyzacja transcendentnego ładu, sprowadzenie go do wymiaru wpisującej się coraz wyraźniej w naszą codzienność „interesowności”. Oddajmy mu głos: „Interes... Stojąc przed kościołem mały chłopczyk pyta ojca: »Tata, co to jest?«, na co ojciec: »To dom Bozi«. Na to malec, oburzony: »Przecież mówiłeś, że Bozia mieszka w niebie«, »No, mieszka – odpowiada rodzic – ale tutaj ma swój interes«. Miałżeby to być – ironizował ksiądz – przykład nowego języka religijnego?”¹⁶. Pozornie porządek ten, zdający się znosić wszelkie bariery i ograniczenia, jawi się jako najbardziej optymalny. Znajdowanie się w kręgu oddziaływania kapitalizmu, głoszonego z istic religijnym uniesieniem, pieniądza, dorobkiewiczostwa nie owocuje bowiem zagrożeniem nieskrępowanej, indywidualnej swobody. Wydaje się, że owa „atmosfera” nie tylko, że nie narusza prawa do dokonywania własnych wyborów, lecz promuje i uwypukla egzystencję jedynie na własny rachunek. Ta ostatnia zaś jest – w przekonaniu Pasierba – stawiana w społeczeństwie pluralistycznym na piedestale.

Autor *Obrotu rzeczy* nie negował kapitalistycznego porządku społeczno-ekonomicznego, opierającego się na określonych zasadach, ewoluującego w myśl specyficznych praw. Podkreślał jednak, że powinien on funkcjonować „w sytuacji określonego etosu”, którego wyznacznikami miały być m.in.: uczciwość, wzajemna życzliwość, jawność wszelkich działań, właściwy dystans do materialnego aspektu naszej rzeczywistości. „Pieniądz – pisał uczony – jest dobry, ale w przemyśle, w portfelu, w banku, w handlu, ale nie w środku mózgu i serca”¹⁷. Pasierb stał na stanowisku, że sposób życia i myślenia Polaków nie powinien być zdeterminowany przez kategorie materialne, gdyż to nie

¹⁵ J.S. Pasierb, *Obrót rzeczy*, s. 164.

¹⁶ Ibidem, s. 73.

¹⁷ Ibidem, s. 191.

one stanowią najcenniejszą część ich własnej tożsamości, część tego, co umożliwia im określanie siebie mianem ludzi. Do najistotniejszych zadań stojących przed nimi należy ustosunkowanie się do fundamentalnych kategorii i pojęć moralnych, przeniesienie na grunt własnego życia płynącej z nich mądrości. Gdy będziemy zwlekać z wykonaniem tego zadania lub gdy wykonamy je niewłaściwie, szybko przekonamy się, jak „straszni są chrześcijanie bez miłosierdzia, interesowni lekarze i sędziowie czy bezideowi księża, [jak] potwornym zjawiskiem jest Polak, który świadomie zaprzeczył polskości pojętej jako piękność, jako moralny obowiązek »powiększania swojej duszy«, »życia bosko i szlachetnie«”¹⁸.

Pasierb z całą stanowczością twierdził, że gloryfikacja przez znaczną część Polaków całkowitej swobody, wolności od ograniczeń, zrywającej z autorytetami moralnymi, negującej sacrum, zaowocuje tym, że każdy stanie się w nieodległej przyszłości „łupem samego siebie, [...] własną zdobyczą, [...] wdrażony sam w siebie i sam dla siebie zagadką”¹⁹. Zatraci umiejętność obrony człowieczeństwa, przestanie interesować się losem drugiego „ja”. Może to być początek końca polskiego społeczeństwa pluralistycznego. W kontekście takim należy bowiem, zdaniem myśliciela, rozpatrywać wyraźnie obecne odtrącenie, spychanie na margines nie tylko jednostek, lecz nawet grup społecznych. Te ostatnie tworzą osoby hołdujące precyzyjnie określonym zasadom, przekonaniom, zakorzenionym zazwyczaj w etyce i moralności chrześcijańskiej. „Nowoczesna” część społeczeństwa, uważająca dany czyn czy też zjawisko wpisujące się w tzw. cywilizację śmierci za jedno z „[...] praw człowieka, kryterium postępowości i dojrzałości do Europy”, sukcesywnie wyłącza je z narodowej wspólnoty, skazując na życie w gettach. Owi „postępowcy” – stwierdził z ubolewaniem Pasierb – wychodzą, podobnie jak Stanisław Tymiński, „czarny koń” wyborów prezydenckich w 1990 r., z założenia, że „na [dekalogu – P.K.] daleko się nie zajędzie”, a wszelkie formy sacrum wyzyskują m.in. w walce o władzę i wpływy. Nierzadko idą w ślady biznesmena z Peru, który, chcąc osiągnąć sukces, „przed wyborami prezydenckimi do Częstochowy zajechał i się filmował w kaplicy cudownego obrazu, [a nawet – P.K.] zaczął mówić, że jego peruwiańska żona ma cerę podobną do Matki Boskiej”²⁰.

¹⁸ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 2002, s. 116–117.

¹⁹ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 49.

²⁰ J.S. Pasierb, *Obrót rzeczy*, s. 194. Stanisław Tymiński, który obiecywał wszystko wszystkim, w pierwszej turze wyborów prezydenckich w 1990 r. zdobył niespodziewanie ponad 23% głosów (o 5% głosów więcej od Tadeusza Mazowieckiego). Wynik ten umożliwił mu przejście do drugiej tury. Zwycięstwo odniósł w niej Lech Wałęsa, otrzymując ponad 74% głosów. Nieznany zaś Tymiński utrzymał poziom poparcia z pierwszej tury. Socjologowie, badając fenomen „czarnoksiężnika z Peru”, wskazują, że swój sukces zawdzięczał m.in. odcięciu się od ówczesnych polskich elit politycznych.

Pasierb podkreślał, że marginalizacja określonych segmentów społecznych stoi w sprzeczności z duchem i literą pluralizmu. Nie sposób budować konstruktywnej wolności w sytuacji, kiedy dochodzi do podziału społeczeństwa na lepsze i gorsze części. Wbrew różnego rodzaju deklaracjom, zapewnieniom, nie potrafimy zaakceptować inności, odrębnych przekonań, postaw, idei. Coraz częściej zamykamy się na głos osób, które uważamy za „niepraktyczne”. Naszej aprobaty nie zyskuje zwłaszcza podniesiony i prowadzony przez nie dyskurs o prawdzie jako kategorii transcendentnej i wartości ogólnej, wpisanej w strukturę życia społecznego. Obawiamy się, że może on naruszyć delikatną strukturę naszej codziennej egzystencji, odsłonić nasze prawdziwe oblicze. Oddajmy głos kapłanowi: „Wolność związana jest z prawdą; prawda wyzwala. »Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli«, powiedział Chrystus. Nasze wyzwalenie odbywało się przez prawdę. Upominaliśmy się i walczyliśmy o prawdę o naszej historii i teraźniejszości. Nasze wyzwalenie zaczęło się od tego dnia, kiedy w 1979 roku na placu Zwycięstwa w Warszawie [podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny – Jan Paweł II – P.K.] powiedział, w obliczu całego świata, publicznie, co z nami po II wojnie światowej zrobiono. Ta prawda okazała się wyzwolicielska. Teraz przyszedł czas na prawdę o nas samych, prawdę, jaką sami sobie musimy powiedzieć. Inaczej nie zrozumiemy nic z tego, co się wydarzyło. Potrzebna jest autodemistyfikacja. Szlachetny kostium opozycjonisty narzucał wzniosłą stylizację, po jego zdjęciu ukazała się nieświeża bielizna, spod błyszczącego hełmu wyjrzał kołtun. Upominaliśmy się o prawdę, póki mówiła o naszych wrogach czy zdradliwych przyjaciotach, ale brakuje nam odwagi na zobaczenie nas samych w świetle prawdy”²¹.

IV

Pasierb zdaje się wskazywać na to, że polskie pluralistyczne społeczeństwo, niechcące otworzyć się na prawdę o sobie, zdjąć oblekającej je quasi-patriotycznej maski, zaczyna powoli tracić wpisaną w nie *ex definitione* otwartość. Nie spaja go określony porządek aksjologiczny, konstruktywna idea, zasada, cel. „Solidarność – co się stało z tym słowem, które uczyniliśmy natchnieniem Europy, co zostało – pytał myśliciel – z tej cnoty?”. Pluralizm w polskim wydaniu przerodził się niemal od razu w ostre spory, kłótnie, w kłębowisko sprzecznych interesów. „Skoro zabrakło (oficjalnie przynajmniej) wspólnego wroga, zajęliśmy się sobą, skwapliwie węsząc różnice, rozdając nominacje na wrogów. Dlaczego w naszym wydaniu pluralizm oznacza walkę, a prywatyzacja – prywatę?”²². Pasierb uważał, że działo się tak, a nie

²¹ J.S. Pasierb, *Obrót rzeczy*, s. 78.

²² *Ibidem*, s. 79.

inaczej, bo Polacy nie radzili sobie z problemami, trudnościami różnej natury, których liczba wzrastała w szybkim tempie.

Społeczeństwo, które nie umie znaleźć skutecznego lekarstwa na trapiące je choroby, broni się, wyłączając ze swoich ram coraz to nowe, „chore” grupy. Pozbawione wiary w to, że ojczyzna oznacza rzecz wspólną, toleruje istnienie gett. Nie dostrzega tego, że obecność tych ostatnich świadczy o poważnym kryzysie polskiego domu. Zepchnięte na margines „mniejszości” manifestują sprzeciw wobec wolności, w obrębie której nie można dostrzec uczciwości, życzliwości, rzetelności i nie wypada odwoływać się do chrześcijańskiej hierarchii wartości. Podkreślają, że żyjąc poza strukturami społeczeństwa, hołdującego tak rozumianej swobodzie, mogą kultywować własne tradycje, obyczajowość. Swój status uznają za konsekwencję upadku ideałów moralnych w realiach rodzimego „pluralizmu”. Są przeświadczeni, że to nie oni – jak twierdzi „większość” – są chorzy, lecz chore jest społeczeństwo, niewłaściwie rozumiejące pojęcie „pluralizm”. Pasierb, zdecydowany przeciwnik podziału Polski na getta, uniemożliwiającego budowę trwałych struktur społecznych, naznaczonych miłością relacji międzyludzkich i pozytywnego wizerunku kraju za granicą, uważał, że nie może powstać nowa jakość bez uprzedniej rezygnacji z tego, co prowadzi do katastrofy społeczeństwa pluralistycznego. „Żeby zmartwychwstać, musimy uprzytomnić sobie, co w nas umarło, jak dalece przestaliśmy naprawdę żyć. Co w nas zostało zabite [...], jakie wartości, jakie obywatelskie i indywidualne cnoty? Trzeba też zapytać, co w nas powinno umrzeć, żebyśmy mogli odżyć”²³.

Pytanie: co można uczynić, aby część społeczeństwa polskiego, żyjąca w gettach chciała – i mogła – je opuścić nie należało w okresie będącym przedmiotem naszego zainteresowania do łatwych. Wiązało się ono ściśle ze zrozumieniem istoty ówczesnego polskiego pluralizmu. Pasierb doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że ów liberalny w swej zewnętrznej szacie pluralizm, umożliwiający głoszenie różnorodnych poglądów, wypowiedanie opinii, sądów, w gruncie rzeczy nie godził się – w obawie przed naruszeniem równowagi między poszczególnymi grupami społeczeństwa – na głośne, wyraziste artykułowanie dzielących Polaków różnic światopoglądowych, ideowych, moralnych²⁴. W imię zachowania istniejącego systemu starano się różnice te neutralizować, nad sprzecznościami umiejętnie przechodzić do porządku dziennego, a także podkreślać względność, zmienność wszelkich wartości etycznych, norm religijnych. Gdy skonstatujemy ów fakt, najbardziej prawdopodobny wydaje się następujący scenariusz: getta mogą zniknąć, a ich członkowie zostać w pełni

²³ Ibidem, s. 77.

²⁴ Problematyka ta – w szerszym kontekście – była również przedmiotem zainteresowania Jana Pawła II. Zob. m.in. Jan Paweł II, *Ewangelium vitae*, Częstochowa 1995.

zaaprobowani przez dominującą większość i włączyć się w struktury społeczeństwa pluralistycznego wówczas, kiedy zrezygnują ze swych wyrażenie zarysowanych poglądów, przede wszystkim religijnych, oraz stracą zapał, chęci do mówienia innym o konieczności kierowania się nimi w życiu indywidualnym i zbiorowym. Jeśli tak by się stało, to enklawy „niepokornych” przestałyby – co prawda – istnieć, lecz Polacy, pozbawieni głosu sumienia nadal „wlekliby za sobą upiorny całun egoizmu, nieuczciwości, gnuśności płynącej z niewiary, bezsensu, nienawiści, mściwości...”²⁵. Nie na takie zmiany należy przeto – w przekonaniu Pasierba – oczekiwać, nie taką drogą winno się iść.

Profesor uważał, że przezwyciężenie kryzysu społeczeństwa polskiego, zlikwidowanie powstających w jego „ciele” gett będzie możliwe tylko wówczas, kiedy włączy się doń chrześcijańskie kategorie moralno-religijne. Tylko w nie wpisane są bowiem takie wartości, jak: równość, godność, sprawiedliwość, tolerancja, życzliwość i miłość. Umożliwiają one każdej jednostce, niezależnie od jej statusu społecznego i materialnego, stopnia partycypacji w obszarach władzy, swobodne, niczym nieskrępowane wypowiadanie własnych poglądów. W opartym na nich porządku społeczno-politycznym nikt nie jest odrzucony, zepchnięty na margines. Wszyscy członkowie społeczeństwa współtworzą różnorodną i zarazem harmonijną strukturę. Wolność odwołująca się do boskich źródeł moralności, ujęta w karby przez mające metafizyczny charakter prawo nigdy nie wyrodi się, zdaniem Pasierba, w teorie budujące „cywilizację śmierci”, negujące niepodważalną wartość życia ludzkiego. Wprost przeciwnie: przyczyni się do odrodzenia kraju i społeczeństwa. To ostatnie, jeśli nie upora się z coraz bardziej dla niego charakterystyczną sekularyzacją i relatywizacją zasad moralnych, może podzielić los formacji, w ramach której żyło przed rokiem 1989 – realnego socjalizmu. Wiara w Boga, wprowadzenie w życie polskiej wspólnoty religii jako najważniejszego spoiwa to – w przekonaniu myśliciela – jedyny sposób ocalenia tożsamości Polaków i uratowania ich pluralistycznej konstrukcji społecznej.

Janusz Stanisław Pasierb był optymistą, wierzył, że kryzys społeczeństwa polskiego po upadku realnego socjalizmu uda się przezwyciężyć. To – w jego przekonaniu – wielkie wyzwanie dla Polaków. Sprostanie mu bądź też nie zadecyduje o jakości naszego życia indywidualnego i zbiorowego, o tym, czy będziemy mieli prawdziwą wolność i tolerancję, czy też nadal pozostaniemy przeciwnikami, a nawet wrogami wszelkich form, przejawów inności, odmienności. Jak na wielkiego humanistę przystało, Pasierb opowiadał się za zachowaniem jedności w różnorodności, za takim przeobrażeniem polskiej kultury

²⁵ J.S. Pasierb, *Obrót rzeczy*, s. 77. Interesująco na temat relacji społeczeństwo pluralistyczne – tolerancja zob. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 177.

pluralistycznej, by skutecznie przeciwdziałała tworzeniu się gett. Celu tego nie osiągnie się, jego zdaniem, inaczej niż poprzez przywołanie w ramy naszego społeczeństwa religii, przez zdecydowane odrzucenie zasady relatywizacji wszystkiego i negowania istnienia Absolutu. Myśliciel wskazywał z całą mocą i stanowczością, że dążenie do niczym nieograniczonej wolności, w tym i wolności od Boga, charakterystyczne dla znacznej części Polaków, zakończy się prędzej czy później zniewoleniem, samounicestwieniem²⁶.

FREIHEIT, ABER WELCHE?
JANUSZ STANISŁAW PASIERB
ÜBER DIE POLNISCHE WIRKLICHKEIT NACH 1989
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel will ein Beitrag zur Analyse des gängigen Menschenbildes in den Anfängen des Transformationsprozesses in Polen liefern. Es geht um die Bedingungen und spezifische Veränderungen und Umwälzungen, die an der Schwelle der achtziger und neunziger Jahre des 20. Jh. in Polen stattfanden. Es werden hier vor allem die Ansichten eines scharfen Denkers dieser Zeit, des katholischen Geistlichen Janusz Stanisław Pasierb (1929–1993), analysiert. Er unterzieht die pluralistische polnische Gesellschaft einer gewissenhaften Prüfung. Pasierb legt einen besonderen Augenmerk auf die ideologischen und religiösen Dilemmata dieser Zeit, die mit der Ausgestaltung der im Zuge des Zerfalls vom Realsozialismus wieder gewonnenen Freiheit zusammenhängen. Er verweist darauf, dass eine unreife und falsche Gestaltung der Freiheit zu einer Verflachung der Existenz führt, indem der Mensch zu sehr auf die Gewinnung der materiellen Ziele konzentriert wird. Die Säkularisierung und Relativierung der moralischen Maßstäbe schafft einen Raum für die „Zivilisation des Todes“. Somit wird die Identität der Einwohner des an der Weichsel liegenden Landes sowie die friedliche Gesellschaftsstruktur gefährdet. Die Überwindung der Krise der polnischen Gesellschaft, die Abschaffung der in ihr entstehenden „Gettos“ wird, so Pasierb, nur dann möglich, wenn in diesen Prozess christliche sittlich-religiöse Kategorien einbezogen werden. Dies ist eine bleibende Herausforderung für Polen. Ihr Erfolg oder Scheitern wird über die Qualität des individuellen und gesellschaftlichen Lebens entscheiden.

²⁶ O konsekwencjach wyboru przez współczesnych drogi, na której nie sposób spotkać Boga zob. J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, s. 47–49; A. Fossard, *36 dowodów na istnienie diabła*, Poznań 1996, s. 63.