

M a r i a M . P r z e c i s z e w s k a

## **Andrzej Walicki jako badacz i krytyk inteligencji**

**Słowa kluczowe:** *emancypacja społeczna, inteligencja, liberalizm, modernizacja, transformacja ustrojowa*

Przez cały XIX i XX wiek refleksja nad znaczeniem i powołaniem inteligencji zajmowała miejsce centralne zarówno w polskich, jak i rosyjskich sporach światopoglądowych. Określenie jej miejsca w historii, ustosunkowanie się do jej relacji z jednej strony z państwem, z drugiej zaś z niższymi warstwami społeczeństwa, a także – w wieku XX – odniesienie się do obowiązującej w różnym stopniu w Polsce i ZSRR totalitarnej ideologii wyznaczało podstawowe ramy, w jakich inteligencja musiała odnaleźć sens własnej działalności: zarówno aktywnej (politycznej), jak i intelektualnej. Po 1991 roku, gdy iluzja komunistyczna ostatecznie przysła, a dotychczasowy „Wschód” dołączył do „Zachodu”, traktowanego jako uniwersalna cywilizacja zapewniająca połączenie gospodarki rynkowej z globalnym rozpowszechnianiem praw człowieka, pojawiła się pokusa, by inteligencję traktować jako warstwę niepotrzebną, skompromitowaną nadmiernym idealizmem i anachronicznym poczuciem własnej misji dziejowej.

Nastrój taki towarzyszył w Polsce wielu intelektualistom, którzy jako remedium głosili konieczność wejścia w szereg „normalnej” klasy średniej, urynkowienia oświaty i korzystania z efektów globalizacji nauki (Kołakowski 2009, s. 7; Domański 2008). Obrony inteligentckiego „etosu”, której towarzyszył równocześnie krytyczny rozrachunek z jej przeszłością, podjął się wówczas Andrzej Walicki – wybitny znawca rosyjskiej i polskiej historii intelek-

tualnej, dla którego równoległe studia nad dziejami obu tych tradycji miały na celu zapoznanie się Polaków i Rosjan, wyzbycie się wzajemnych krzywdzących uprzedzeń, a zarazem ukazanie sztuczności konstrukcji odrębnych (i skazanych na wrogość wobec siebie) cywilizacji, w jakich mieli oni rzekomo funkcjonować (Walicki 2010, s. 52–53). Na postrzeganie inteligencji jedynie jako „klasy ludzi wykształconych” odpowiadał:

Brakuje mi w tym ważnego elementu solidarności ze słabszymi. Bliską mi była bowiem rosyjska tradycja „normatywnego” (aksjologicznego) rozumienia inteligencji, zakładająca, że inteligent nie może skoncentrować się na korzyściach własnych, pełni bowiem rolę służebną i musi czuć się odpowiedzialny za dobro „ludu” (Walicki 2010, s. 399–400).

Przyjęcie normatywnego rozumienia inteligencji sprawia, jak trafnie ujął to Michał Bohun, że Andrzeja Walickiego należy traktować nie tylko jako „historyka i znawcę inteligenckich światopoglądów”, lecz również jako „polskiego inteligenta, w najbardziej szlachetnym tego słowa znaczeniu” (Bohun 2009, s. 141). Problematyka inteligencka była bowiem dla niego kwestią „wewnętrzną”, w której szukał on swojego własnego samookreślenia i programu życiowego. Refleksja na temat tej warstwy społecznej była zatem zarówno podstawą do formułowania zarzutów w stronę inteligencji, jak i próbą reinterpretacji jej znaczenia w warunkach współczesnych.

W swojej intelektualnej biografii Walicki podkreślał znaczenie środowiska inteligenckiego, w którym dorastał. Opisując, jak wyglądało w czasach okupacji i wczesnym okresie powojennym, zwracał uwagę na inteligencki patriotyzm, rozumiany równocześnie jako służba na rzecz państwa polskiego, jak i moralne zobowiązanie do działania na rzecz warstw niższych. Do „władzy ludowej” po 1945 r. miał zatem ambiwalentny stosunek: z jednej strony towarzyszył mu nakaz oporu, z drugiej zaś konieczność jej zaakceptowania z powodu grzechów i zaniechań elit II RP, które nie rozwiązały fundamentalnych problemów wyzysku i ubóstwa chłopów i robotników w przedwojennej Polsce. Znamienna była w tym kontekście postawa mistrza i przyjaciela Walickiego – rosyjskiego emigranta Sergiusza Hessena, który mimo świadomości tragizmu rewolucji rosyjskiej, uważał, że objęcie rządów przez bolszewików nie było dziełem przypadku i może być „historiozoficznie” usprawiedliwione, a także (w okresie późniejszym) jego dalekiego krewnego Juliusza Poniatowskiego, który nosił w sobie poczucie społecznej „winy” za historyczną obojętność warstw uprzywilejowanych wobec ludu i konieczność jej „odkupienia” (Walicki 2010, s. 15, 23, 85).

## Pluralizm postaw inteligencji

Okres stalinizmu niósł ze sobą nowe dylematy moralne. Jako syn „wroga ludu” (więzionego na podstawie sfingowanych donosów) Walicki miał ograniczone możliwości wyboru kierunku studiów. Znalazłszy się na rusycystyce, najbardziej „czerwonym” kierunku Uniwersytetu Łódzkiego, zdał sobie sprawę, że mimo wymuszonego na sobie (i podpartego autorytetem Hegla) „pojednania z rzeczywistością” nie był w stanie zaakceptować zniewolenia umysłu partyjną sztafpą ideologiczną określaną jako marksizm-leninizm, w rzeczywistości jednak będącą odzwierciedleniem lęku władzy państwowej przed jakąkolwiek niezależną myślą (z marksizmem i leninizmem włącznie). Reakcją na tę atmosferę była jego rozprawa doktorska, wydana następnie jako książka *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej* (Walicki 1959). Praca ta była ostatecznym pożegnaniem się jej autora z myślą o konieczności pogodzenia się z istniejącym ustrojem przy jednoczesnym wezwaniu nie tyle do obalenia władzy państwowej, co do „przewyciężenia” (hegłowskie *Aufhebung*) istniejącej sytuacji politycznej – prosty powrót do przeszłości nie był już bowiem możliwy.

Na łamach tej rozprawy inteligencja rosyjska była opisywana dwojako. Z jednej strony Walicki korzystał z dorobku analizy socjologicznej, w której zwracało się uwagę na umiejscowienie tej warstwy w warunkach typowych dla „krajów zacofanych, o przedkapitalistycznej strukturze społecznej, wkraczających na drogę rozwoju kapitalistycznego przy istnieniu krajów bardziej zaawansowanych, których gotowym wzorem i doświadczeniem można się posłużyć” (Walicki 1959, s. 14). Inteligencja była zatem grupą korzystającą z przywileju pewnej niezależności związanej z zapotrzebowaniem na ich wiedzę i umiejętności w kraju, który doświadczał modernizacji jako europeizacji. Z drugiej strony Walicki podkreślał, że taka sytuacja skutkowałą boleśnie odczuwaną alienacją warstwy wykształconej od warstw niższych. Sprawilo to, że właśnie przedstawiciele inteligencji zaczęli tworzyć ideologie społeczne wykraczające poza wąsko rozumiane interesy grupowe. Ich główne pytania dotyczyły „stosunku inteligencji do siebie samej i do państwa, do szeroko pojętego «ludu» i do własnej klasy. Inteligencja bardzo intensywnie przeżywała własne wyobcowanie społeczne i ustosunkowywała się do niego bardzo rozmaicie – od bolesnego poczucia, że jest sztucznym narostem na społeczeństwie, że winna wtopić się w życie organizmu historycznego («narodu») – do poczucia ważności własnej roli jako głównego czynnika, wnoszącego świadomość do procesów dziejowych” (Walicki 2010, s. 15–16).

Wśród najważniejszych przedstawicieli tak rozumianej inteligencji badacz umieścił zarówno okcydentalistów, jak i słowianofilów, następnie narodników i ich konserwatywnych przeciwników. Oznacza to, że już wówczas Andrzej

Walicki unikał zawężania pojęcia inteligencji do grup opozycyjnych wobec władzy i ukierunkowanych na działalność rewolucyjną. W przeciwieństwie do koncepcji o „progresywnym” charakterze rosyjskiej inteligencji, która została sformułowana przez rosyjskich socjologów na przełomie XIX i XX wieku, a następnie upowszechniona przez amerykańskich i brytyjskich badaczy Rosji (Iwanow-Razumnik 1908; Owsianiko-Kulikowski 1906–1911; Riasanowski 1976; Berlin 2003; Besançon 1977; Pipes 2006), Walicki opisywał tę grupę nie tyle poprzez ideową autodeklarację poszczególnych twórców, co poprzez ich wspólne doświadczenia i wrażliwość na „przekłete pytania” dotyczące własnej misji życiowej i moralnych zobowiązań wobec społeczeństwa, ciągłości rosyjskiej tradycji, a także „roli państwa i jednostek w kształtowaniu przyszłości” (Walicki 1959, s. 15).

Z tego właśnie powodu, z pełnym przekonaniem, do inteligencji zaliczał słowianofilów, zwykle traktowanych wówczas jako przedstawiciele konserwatywnego ziemiaństwa, lub całkowicie pomijanych w antologiach rosyjskiej myśli społecznej. W jego opinii, którą potwierdził w swojej kolejnej książce *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* (Walicki 1964), słowianofile, w równym stopniu co okcydentaliści „bardzo intensywnie” przeżywali „własne wyobcowanie społeczne” (Walicki 1959, s. 15–16; Walicki 1964, s. 88–208). Ich odpowiedzią był, podobnie jak w przypadku europejskich romantyków, zwrot ku idealizowanej przeszłości i „odkrycie” własnej tradycji, która (ich zdaniem) przetrwała niemal nietknięta w rosyjskim ludzie. Słowianofile, głosząc ideę „stopienia” się inteligencji z ludem, nie negowali jednak potrzeby istnienia warstwy wykształconej. Wręcz przeciwnie, jak twierdzili, jedynie pod warunkiem akceptacji samoistności kulturowej Rosji i ideału prawosławnej *sobornosti* miała ona szansę zyskać żywotność i możliwość oddziaływania na warstwy niższe. Słowem, miała szansę „odzyskać” swoją ojczyznę i przywrócić jej „pełnię życia duchowego” (Walicki 1959, s. 58–59; Walicki 1964, s. 88–208).

Analogiczne poglądy formułowali również ideowi przeciwnicy słowianofilów – okcydentaliści. Zgadzała się oni, że wyobcowanie inteligencji od ludu skazywało ją – jak stwierdzał Wissarion Bieliński – „na iluzoryczną egzystencję człowieka wykorzonego” (Walicki 1964, s. 294). W przeciwieństwie jednak do zwolenników powrotu do tradycji Rosji przed-Piotrowej, postulowali przekształcenie ludu w naród, a więc lud „ujednostkowiony przez myśl” (Walicki 1964, s. 329). Inteligencja miała stać się warstwą przywódczą, pociągającą za sobą niższe warstwy społeczne, wpajając im wartości europejskiego Oświecenia i wyzwolenia z patriarchalnej i despotycznej tradycji rosyjskiego samodzierżawia. Sednem rosyjskiego okcydentalizmu była bowiem sformułowana przez Hercena „zasada osobowości”, oznaczająca niezgodę na podporządkowanie jednostki zarówno „zastygłym” obyczajom, jak i abstrakcyjnym ideałom (Walicki 2013, s. 123–135). Inteligencja, będąca jedyną warstwą

społeczną „oderwaną zarówno od rządu, jak i od ludu”, dawała zatem nadzieję na stworzenie „zarodka i centrum [...] przyszłej rewolucji”, będącej syntezą ludowej wspólnotowości z „wyzwoleniem jednostki”. Miała zatem przyczynić się do powstania ustroju społecznego, który „zlikwiduje tragiczny konflikt jednostki i społeczeństwa”, łącząc ze sobą ideał liberalny z demokratycznym (Walicki 1959, s. 167).

Niezależnie od nadziei rewolucyjnych intelektualistów lat 40. XIX wieku, dla Walickiego ich najważniejszym wkładem w historię myśli społecznej było umieszczenie jednostki w centrum ich filozofii dziejów, obrona jej prawa do niezależności i spontanicznej twórczości, oraz absolutny brak zgody na jej instrumentalne wykorzystanie w imię jakiegokolwiek „wyższej konieczności” (bez względu, czy stało za nią autorytarne państwo, czy też nakaz poświęcenia się dla społecznego „postępu”). Silne poczucie inteligenckiej „misji” wobec warstw nieuprzywilejowanych łączyło się z obroną przyrodzonych praw każdego człowieka (niezależnie od jego statusu społecznego). Myśl ta została sformułowana jeszcze wyraźniej w rozdziale poświęconym myśli społecznej Dostojewskiego. Zdaniem badacza, pisarz ten dokonał swego rodzaju syntezy myśli słowiańskiej z okcydentalistyczną. Zasadą tej pierwszej była dla niego krytyka „wykorzenienia” rosyjskiej inteligencji i jej odejścia od „gleby”, którą stanowił prawosławny lud. Natomiast zasadą „zapadników” była idea „podniesienia ludu do inteligencji, uczynienie go dziedzicem i kontynuatorem stworzonych przez nią wartości kulturalnych”. Z tej syntezy wyłaniało się docenienie kultury europejskiej „z ideą głębokiej socjalizacji stosunków międzyludzkich”, zakładającej powstanie społeczeństwa, w którym „każdy poczuwa się do odpowiedzialności za losy wszystkich i [...] poświęca się bez reszty dla dobra ogólnego” (Walicki 1959, s. 437). Przy tych podstawowych założeniach, najważniejszą zasługą rosyjskiego pisarza była krytyka postaw pozwalających na traktowanie człowieka jako środka do (najszlachetniej nawet pojmowanego) celu.

Jak widać na podstawie powyższych przykładów, Walicki interesował się jak najszerszym zarysowaniem ujęć problematyki inteligenckiej wśród myślicieli rosyjskich XIX wieku. Mimo różnic między poszczególnymi „etosami” inteligencji, ich cechą wspólną było bowiem pragnienie przełamania izolacji dzielącej elitę intelektualną od „ludu” oraz poczucie odpowiedzialności za społeczny i kulturalny rozwój warstw niższych. Przede wszystkim jednak analiza ich poglądów stawała się dla polskiego badacza przeżyciem „wyzwolenia” od jakichkolwiek wizji kolektywistycznego porządku społecznego osiąganego kosztem utraty wolności przez jednostki. Przyczyniła się tym samym do odrzucenia stalinizmu (traktowanego dotąd jako tragiczna konieczność historyczna) i znalezienia jasnych granic, w jakich mógł zgodzić się na tolerancję nowego ustroju społecznego w Polsce.

## Hamlet i Don Kichot

Pierwsza książka Walickiego okazała się niezwykle istotna ze względu na sformułowany na jej kartach ideał intelektualisty-klerka, łączący krytykę stosunków społecznych z postulatem niezależności umysłowej. W rozdziale dotyczącym Iwana Turgieniewa dużo uwagi poświęcone zostało krytyce „idealistów lat czterdziestych” ze strony kształtującej się w latach 60. inteligencji „razno-czyńskiej”, odcinającej się od wykształconej szlachty. Ich głównym zarzutem do „zbędnych ludzi”, jak określano starsze pokolenie inteligencji, była niezdolność do rzeczywistego działania – „wszyscy bowiem wychowani zostali w demoralizującej atmosferze uprzywilejowania, nieróbstwa i braku odpowiedzialności”. Odpowiedzią Turgieniewa, z niepokojem obserwującego młodych radykałów, było opublikowanie artykułu *Hamlet i Don Kichot* (styczeń 1861). W oparciu o schopenhauerowską koncepcję „fundamentalnego prawa ludzkiego życia”, która miała przejawiać się w zakorzenionej w przyrodzie walce między siłą „dośrodkową” i „odśrodkową”, Turgieniew zarysował możliwość konfliktu między zasadą „egocentryczną”, reprezentowaną przez Hamleta – sceptyka i indywidualistę, który dzięki zdobytej samowiedzy czuje się sparaliżowany i niezdolny do czynu, i „heroiczną”, której uosobieniem był spontaniczny i gotowy do samopoświęcenia Don Kichot. Choć, jak zaznaczał Walicki, rosyjski pisarz surowo oceniał ludzi pokroju Hamleta, znajdował dla nich „niepodważalne usprawiedliwienie”, którym był sceptycyzm nie dla „jedynego dobra”, lecz dla „dobra fałszywego, pod którego maską kryje się zło i kłamstwo”. Uważał bowiem, że walka o Prawdę realnych „Don Kichotów” prowadzi do „dogmatycznego zaślepienia i bezwzględного fanatyzmu”. Obrona Hamleta była zatem obroną zasady pluralizmu wartości, które w różnym stopniu mogą prowadzić do celów częściowych, przed dogmatyczną nietolerancją i absolutyzowaniem własnych racji, charakteryzujących – zdaniem rosyjskiego pisarza – demokratycznych radykałów (Walicki 1959, s. 279; Walicki 1973, s. 305; Walicki 2005, s. 299).

Obraz Hamleta i Don Kichota, ilustrujący dwie postawy rosyjskiej inteligencji, okazał się szczególnie bliski Andrzejowi Walickiemu w momencie podejmowania przez niego trudnych wyborów politycznych i życiowych. Jedną z takich decyzji był niewątpliwie wyjazd do Canberry w Australii, do którego doszło z powodu „wybuchu” pierwszej „Solidarności”, nie zaś jej stłumienia. Jak wielokrotnie podkreślał, entuzjazm spowodowany pójściem inteligencji na pełną konfrontację z istniejącym reżimem politycznym i pchanie w tym kierunku warstwy robotniczej miały wiele wspólnego z nierozważnym działaniem rosyjskiej inteligencji w trakcie rewolucji 1905 i 1917 roku. Ich wspólną cechą była wiara w całkowitą niemoralność, a przy tym niezmienną władzę państwowej. Tymczasem, zdaniem Walickiego, zarówno w Rosji podczas pierwszej rewolucji, jak i w Polsce w 1980 roku inteligencja miała do

czynienia z władzą gotową do wielu ustępstw i reform politycznych. Z tego powodu absurdem było ocenianie tą samą miarą państwa rosyjskiego epoki Mikołaja I z Rosją, w której działała Duma Państwowa i Prawa Fundamentalne, będące *de facto* konstytucją, podobnie jak zrównywanie polskiej PRL jako państwa stalinowskiego lat 50. z późniejszym państwem, które wraz z „odwilżą” przestało być totalitarne, stając się autorytarne, a zatem (pomimo oczywistych ograniczeń) respektujące podstawowe ludzkie prawa – prawo do wolności sumienia i niezależnej twórczości.

W tym miejscu należy przedstawić stosunek Walickiego do przemian związanych z polskim Październikiem 1956 roku. Jak stwierdzał po latach, nieporozumienia w ocenie „odwilży” brały się z pomylenia demokratyzacji politycznej i liberalizacji systemu. Tymczasem brak „podzielenia się władzą nie wykluczał ograniczenia zakresu władzy”, której efektem było „zyskanie podmiotowości w życiu prywatnym”, a przede wszystkim sporego zakresu wolności w życiu umysłowym i kulturze, dzięki któremu pojawiła się niezależna publicystyka, rozkwitła poezja, kinematografia, a także filozofia, socjologia i historiografia (Walicki 2010, s. 56–57). Nie ulega wątpliwości, że za beneficjenta zmian związanych z przemianami roku 1956 uważał się również sam Walicki, mający odtąd możliwość swobodnej pracy umysłowej. Jej rezultatem było powstanie tak wybitnych prac, jak wspomniane już książki: *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* (Walicki 1964), a następnie *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego* (Walicki 1970) oraz *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu* (Walicki 1973). Możliwość niezależności od oficjalnie wyznawanej ideologii (która zresztą uległa daleko idącej deutopizacji) oraz pluralizm kierunków filozoficznych i socjologicznych sprawiły, że Walicki wraz z powstaniem „Solidarności” obawiał się radykalizacji roszczeń politycznej opozycji i bronił osiągnięć Października (Walicki 2010, s. 59–63).

Tymczasem, jak wspominał, „obowiązująca w kręgu inteligenckich doradców «Solidarności» doktryna tzw. nowego ewolucjonizmu odrzucała zakładanie dobrej woli władz i reformowalności systemu jako «rewizjonistyczną iluzję». I choć formalnie „przeciwstawiała się stosowaniu fizycznej przemocy, [...] zalecała [...] wywieranie nieustającej presji na władze – nie w celu reformowania «realnego socjalizmu», lecz w celu totalnego skompromitowania go i pozbawienia wszelkiej legitymizacji. Wraz z naciskiem na władze szła w parze presja psychiczna na wszystkich, którzy nie byli skłonni do jednoznacznego opowiedzenia się po stronie opozycji, co zaowocowało swego rodzaju «moralnym terrorem środowiska» inteligenckiego i (jak sformułował to Tadeusz Konwicki) «ścisłą wzajemną kontrolą», którą można było porównać do ideału politycznego Rousseau oraz «konformizmu nie tylko zewnętrznego, lecz również wewnętrznego»” (Walicki 2010, s. 159, 196).

Ucieczka od takiej presji i podjęcie pracy w Zakładzie Historii Idei (*History of Ideas Unit*) Narodowego Uniwersytetu Australii zwróciła zainteresowania Walickiego w kierunku rosyjskiego liberalizmu. Ich rezultatem okazała się książka wydana po polsku jako *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu* (wydanie angielskie – 1987, polskie – 1995). Książka ta, jak przyznawał autor, odzwierciedlała zainteresowanie postawami rosyjskich liberałów zarówno wobec państwa, jak i nacisków ich własnego środowiska inteligenckiego. Zaslugą tych Rosjan było bowiem „mocne akcentowanie autonomii prawa wobec polityki, logicznego i aksjologicznego pierwszeństwa rządów prawa w stosunku do zawsze upartyjnionej i konfliktogennej wolności politycznej” (Walicki 2010, s. 209). Autorowi zależało więc na tym, by wyraźnie podkreślić prymat praw jednostki przed jakimikolwiek prawami politycznymi, w tym prawem do demokratycznych rządów. Obrona ta łączyła bohaterów jego książki – krytyków inteligenckiego radykalizmu w Rosji przełomu XIX i XX wieku – z samym Walickim. Zarówno polski badacz, jak i przedstawiciele rosyjskiego liberalizmu wybierali, by posłużyć się metaforą Turgieniewa, ideał refleksyjnego i sceptycznego Hamleta, nie zaś aktywnego, lecz nadmiernie impulsywnego i emocjonalnego Don Kichota.

Jak zaznaczał polski badacz, największy wkład w zrozumienie znaczenia rządów prawa jako gwarancji zabezpieczenia dla praw jednostki, przy jednoczesnej świadomości konfliktu między prawem i polityką, mieli członkowie Partii Konstytucyjno-Demokratycznej, opowiadający się po 1905 r. za pojednaniem z „władzą historyczną”. Pomimo przynależności do jej komitetu centralnego, byli oni w nim marginalizowani, pozycję dominującą zdobyli tam bowiem zwolennicy walki z samodzierżawiem aż do „pełnego zwycięstwa”, a więc do pełnej realizacji zasad demokratycznych. Konsekwencje takiej strategii były oczywiste dla jednego z bohaterów książki – Bogdana Kistiakowskiego, rosyjsko-ukraińskiego socjologa i filozofa prawa. Jego zdaniem, inteligencja postrzegała prawo formalnie, nie jako „imperatyw”, lecz zbiór zakazów i nakazów (Walicki 1995, s. 398). Tymczasem – z czym zgodni byli pozostali krytycy inteligenckiego radykalizmu, który sformułowany został na łamach almanachu *Drogowskazy (Wiechi, 1909)* – każdy instrumentalny stosunek do prawa prowadzi do hegemonii polityki nad wolnością jednostki, skrajnego dualizmu dzielącego społeczeństwo na „nas” i „ich”, a w końcu braku poczucia odpowiedzialności za państwo, które staje się swego rodzaju łupem zdobywanym przez jedną ze stron. Rozwiązaniem, które zostało tu zaproponowane, była zgoda na ewolucyjne zmiany ustrojowe przy jednoczesnym nacisku na obie strony w celu przestrzegania istniejącego prawa. Przede wszystkim jednak bohaterowie *Filozofii prawa* wzywali inteligencję do „zaprzestania krucjaty przeciw rządowi” i „zastąpienia walki rewolucyjnej konstruktywnymi formami działalności” (Walicki 1995, s. 396–398).



## Inteligencja i naród

Refleksja nad pogodzeniem praw jednostki z logiką funkcjonowania ideologii kolektywistycznych (które nakazywały jednostkom podporządkowanie się zbiorowości) była podstawą do zajęcia się przez Walickiego problematyką narodu. W odróżnieniu od podejmowanych w latach 90. sporów między „konstruktywistami” i epigonami „prymordializmu” (Walicki 1999, s. 258), Walicki interesował się nie tyle genezą narodu i procesami narodotwórczymi, co znaczeniem i ewolucją pojęcia „naród” i kształtowaniem relacji między jednostką i społeczeństwem.

Zarówno w publicystyce, jak i w pracach naukowych badacz zwracał uwagę, że idealizowana wówczas tradycja demokracji szlacheckiej była typowym przykładem „wolności pozytywnej”, a więc odnoszącej się do praw politycznych zbiorowości, ignorując zarazem prawa jednostki do wolności „od polityki”, a więc do podejmowania wyborów niezgodnych z wolą większości. Jednostka w ramach społeczeństwa staropolskiego była bowiem całkowicie przypisana większej całości, którą stanowił stan (szlachecki, mieszczański lub chłopski) lub grupa religijna (w przypadku Żydów). Naród był natomiast wspólnotą polityczną wyrażającą się w zbiorowym sprawowaniu władzy przez wszystkich przedstawicieli stanu szlacheckiego. Była to grupa ekskluzywna, broniąca się przed napływem „plebejuszy”, a przy tym zróżnicowana etnicznie, religijnie i kulturowo. Konieczność jednomyślności przy podejmowaniu decyzji politycznych wynikała z konieczności zachowania jedności całego stanu szlacheckiego. Mechanizm *liberum veto* miał zatem, w zamierzeniu, chronić przed zagrożeniem ze strony zarówno silnej władzy królewskiej (która na Zachodzie miała wówczas najczęściej charakter monarchii absolutnej), magnackiej oligarchii, jak i (potencjalnie) mieszczańskiej plutokracji (Walicki 2009, s. 16–33).

Zmiany w postrzeganiu narodu miały miejsce od schyłku istnienia Rzeczypospolitej i wiązały się z programem reform epoki stanisławowskiej. Paradoksalnie jednak nie wychodziły one z kręgu monarchistów skupionych wokół Stanisława Augusta, lecz wywodziły się z opozycyjnego środowiska szlacheckiego republikanizmu, odwołującego się do tradycji własnych praw i politycznej podmiotowości. Przyjmując ideały Oświecenia (zwłaszcza koncepcję „woli powszechnej” Rousseau), nie zgadzali się jednak na profesjonalizację aparatu państwowego i dziedziczość tronu, lecz głosili konieczność rozszerzenia „staroszlacheckiej” wolności na inne warstwy społeczne. Naród był dla nich wspólnotą polityczną obejmującą (w założeniu) wszystkich mieszkańców państwa polsko-litewskiego. Myślenie o narodzie, które ukształtowało się u schyłku XVIII wieku, okazało się niezwykle inspirujące dla „ideologii narodowych” Stanisława Staszica, Hugona Kołłątaja i Tadeusza Kościuszki. Ich wspólnym

mianownikiem było odwołanie się do tradycji państwowej, uznanie przynależności narodowej za sprawę lojalności politycznej, niezależnie od języka i religii swoich członków, oraz zastępowanie więzi i lojalności partykularnych więziami i lojalnością ogólnonarodową. Ten „obywatelski” sposób rozumienia narodu nie został również drastycznie podważony przez romantyzm. Pomimo „spirytualizacji” narodu i nadania mu cech mesjańskich (u Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego), a także ściślejszego powiązania ideału „staropolskiego” z francuskim (który mógł być wyrażony zarówno przez rewolucję, jak i Napoleona) pozostał on bowiem ideałem republikańskim i *par excellence* politycznym. Zmianą, która dokonała się w epoce romantyzmu, było jednak coraz większe zbliżenie między koncepcją narodu i liberalizmem, oznaczającym wówczas wyraźniejsze docenienie wartości „wolności negatywnej”, a więc możliwości zachowania przez jednostkę własnych, niezależnych od zbiorowości praw i autonomii sumienia (Walicki 2009, s. 35–66, 133, 183–238).

W artykule *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?* (1997) Walicki zwrócił uwagę na ideową bliskość nacjonalizmu romantycznego z podstawowymi zasadami liberalizmu. Polegał on nie tylko na jednoczesnym dążeniu do prawnego zagwarantowania zarówno praw jednostki, jak i praw narodów (w rozumieniu historycznym i cywilizacyjnym, nie zaś etnicznym), lecz również na podkreśleniu prawa do „samoistności”, oznaczającej możliwość własnej, nonkonformistycznej postawy wobec świata i społeczeństwa. Zarówno jednostki, jak i narody stawały się w tym ujęciu podmiotami dziejów, których nie można było ujarzmić w imię jakiegokolwiek wyższej racji politycznej i społecznej. Z tego powodu:

Romantycy polityczni, szczególnie romantycy polscy, potępiali polityczny immoralizm i egoizm państwowy z pozycji nacjonalizmu właśnie; nacjonalizmu romantycznego, wierzącego w narody jako „kreatcje Boże”, zbuntowane przeciw immoralizmowi ponadnarodowych, a więc „sztucznych”, monarchii legitymistycznych. Mesjaniści polscy definiowali naród jako „gromadę duchów o wspólnym przeznaczeniu” (Walicki 1997, s. 35).

Takie rozumienie nacjonalizmu w naturalny sposób dawało się pogodzić z rewolucyjną ideą międzynarodowej solidarności ludów, wymierzoną w „tyranię” monarchów połączonych więziami Świętego Przymierza, przyczyniając się do powiązania „sprawy polskiej” z ideą „obalenia porządku starej Europy”. Inną konsekwencją liberalnej koncepcji narodu, która zrodziła się w środowisku Wielkiej Emigracji, był nacisk na „prawa człowieka”, przysługujące „naturalnie” każdej jednostce niezależnie od jej pochodzenia, abstrahowanie od etniczno-językowych wyznaczników narodowości, a przede wszystkim uzasadnienie „maksymalnie wieloetnicznej, wielojęzykowej i wielowyznaniowej koncepcji wspólnoty narodowej”, w której prawo obywatelstwa mieliby wszyscy niezależnie nie tylko od pochodzenia, ale i wyznawanych wartości (Walicki 2009, s. 454–456).

Niezależnie od dalszej ewolucji romantycznego nacjonalizmu, z którym coraz silniej się splatał sarmacki ideał Polaka-katolika, nie ulegało wątpliwości, że kształtująca się polska inteligencja powstawała pod przemożnym wpływem liberalnie rozumianej idei narodowej. W przeciwieństwie zatem do inteligencji w Rosji, miała ona charakter obywatelski i polityczny. Dla Karola Libelta, intelektualisty i społecznika działającego w Wielkim Księstwie Poznańskim, inteligencja miała być przede wszystkim grupą łączącą w sobie tych wszystkich, którzy „wskutek wyższej swojej oświaty stoją na czele narodu jako uczeni, urzędnicy, nauczyciele, duchowni i przemysłowcy”. Punktem odniesienia tak pojętej inteligencji był zaś pogrążony w ciemnocie „lud”, w stosunku do którego inteligencja miała spełniać misję emancypacyjną: walczyć o zniesienie barier stanowych warstw niższych i dążyć do nadania im pełni praw obywatelskich. Nie ulegało przy tym wątpliwości, że wykształcenie nie jest wystarczającym kryterium do uznania kogokolwiek za inteligenta, podstawowym warunkiem było tu bowiem bezinteresowne zaangażowanie w „uobywatelnienie” warstw upośledzonych. Takie rozumienie inteligencji przejęte zostało przez Augusta Cieszkowskiego, twórcy poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Postępu. W jego przekonaniu nowa warstwa miała być „elitą wykształcenia”, dążącą do pracy organizacyjnej mającej na celu „świadome sterowanie procesami społecznymi”. Ostatecznym zaś celem ich wysiłków miało być odrodzenie się państwa polskiego, łączącego w sobie ideał liberalny z demokratycznym (Walicki 2007, s. 48–49, 51).

Analogicznie, zdaniem Walickiego, inteligencję postrzegał Cyprian Norwid oraz Stanisław Brzozowski, bohaterowie pracy *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu* (1983). Dla Norwida inteligencja była przede wszystkim elitą kulturalną, „organem narodowej samowiedzy i krytycznej myśli”. Jednocześnie jednak była ona organicznie powiązana z ludem, tj. „dolną strefą” narodu. Ten dualizm społeczny sprzyjał podziałowi narodu i mógł doprowadzić nawet do jego rozpadu. Działo się tak, ponieważ warstwie wykształconej towarzyszyła pokusa, aby oderwać się od grup gorzej sytuowanych i „połączyć się z elitami kulturalnymi innych krajów”. Tymczasem, zdaniem poety, warunkiem istnienia narodu było zasypanie przepaści między inteligencją a ludem. Ten ostatni musiał stopniowo nabywać świadomość obywatelską i poczucie własnej wartości należne pełnoprawnym Polakom. Inteligencji natomiast została powierzona misja polegająca na kształtowaniu tej świadomości wśród ludu, a także integracja i umocnienie wspólnoty narodowej. Narzędziem tej integracji miała być sztuka narodowa, będąca jednak nie tyle odzwierciedleniem kultury warstw niższych, co sposobem wciągnięcia ludu w „obcowanie z moralną całością Europy”. Ostatecznym celem misji inteligenckiej miało być bowiem zespolenie „słowa ludu i słowa społeczeństwa” polskiego z dorobkiem cywilizacyjnym innych narodów Europy (Walicki 1983, s. 217–219).

Nieco inaczej do warstwy wykształconej odnosił się inny bohater książki Walickiego – Stanisław Brzozowski. Zgadzał się on z romantycznymi apologetami inteligencji (i rosyjskimi okcydentalistami), że grupa ta powstała na skutek procesów emancypacji myśli spod władzy Kościoła i dziedzictwa feudalizmu, wskutek czego była ona zdolna do niezwyklej empatii dla różnorodnych postaw i interesów (nawet sprzecznych z interesami samej inteligencji). Odwrotną stroną tej emancypacji była jednak alienacja od własnego społeczeństwa i własnej kultury. Wyzwolenie inteligencji zostało zatem osiągnięte przez „oderwanie psychiki od jej biologiczno-społecznych podstaw”, co niweczyło poczucie sprawczości i odpowiedzialności inteligencji wobec warstw niższych. Zdaniem Brzozowskiego, aby przywrócić znaczenie inteligencji, należało zjednoczyć się z celami klasy robotniczej jako warstwy decydującej o rzeczywistej potędze narodu. W dobie wzrostu znaczenia proletariatu inteligencja pozostająca w świecie „widm i cieniów” nie miała już bowiem racji bytu. Dopiero wraz z reintegracją w życie swojego narodu mogła ona „pociągnąć za sobą tłumy” i świadomie pokierować „sterem ogólnoludzkich dziejów” (Walicki 1983, s. 247–250, 263; Walicki 2007, s. 64; Walicki 2011, s. 158–172).

W przekonaniu Andrzeja Walickiego zasługą polskiej inteligencji romantycznej i jej późniejszych następców było zaakcentowanie praw jednostki i tworzonej przez nią kultury. Emancypacja środowiska inteligenckiego miała jednak swoją ciemną stronę, którą było „oddzielenie” od własnego społeczeństwa. Jedyнным sposobem, by podział ten przezwyciężyć, dokonując zarazem syntezy wartości liberalnych (których rdzeniem jest wolność jednostki) i demokratycznych (oznaczających partycypację „ludu” w życiu politycznym), było powstanie nowoczesnej koncepcji narodu, pojmowanego jako wspólnota pluralistyczna, gwarantująca wszystkim jego członkom autonomię sumienia i prawo do swobodnych decyzji. Warunkiem powstania tak rozumianego narodu było jednak wzięcie odpowiedzialności przez warstwę wykształconą za klasy nieuprzywilejowane, troska o ich dobrobyt materialny, rozpowszechnianie oświaty i kultury wyższej, a wreszcie dążenie do ich pełnego „uobywatelnienia”. Sednem misji inteligenckiej była zatem działalność w imię solidarności międzystanowej i międzyklasowej, która miała wynikać z umiejętności empatycznego zrozumienia racji warstw niższych i potrzeby „wstawienia się” za nimi.

## **Czym nie powinna być inteligencja liberalna?**

Zaangażowanie inteligencji w zryw „Solidarnościowy” wymierzony w PRL-owską klasę rządzącą oznaczał, w przekonaniu Walickiego, nie tylko przyjęcie zgubnej dla społeczeństwa postawy konfrontacyjnej wobec państwa, lecz również instrumentalne potraktowanie robotniczego „ludu”. Maksymalizując

żądania strajkowe, tak by stały się w zasadzie niemożliwe do praktycznej realizacji, inteligencja stawała się więc odpowiedzialna za klęskę całego ruchu, w tym również za wprowadzenie stanu wojennego. Szczególna zaś odpowiedzialność ciążyła na jej stosunku do niższych warstw społecznych, wśród których – na potrzeby „pokojoywej rewolucji” – rozbudzone zostały potrzeby konsumenckie i socjalne. Niestety, potrzeby te, nie mogąc zostać zaspokojone przy nieefektywnej gospodarce planowanej, zostały całkowicie pominięte u progu III RP, współtworzonej przez postsolidarnościową inteligencję.

Zarzut porzucenia ludzi ubogich przez inteligencję był przez polskiego badacza formułowany bardzo surowo, jako „zdrada powołania” tej ostatniej. Świadczyła ona przede wszystkim, jak stwierdzał, o „wyjątkowo łatwym zapomnieniu o swej «społecznikowskiej» genezie, wyjątkowo łatwym wyparciu się swego tradycyjnego obowiązku wspierania słabszych, a nie silnych” oraz „wyjątkowo łatwym zaakceptowaniu dyskursu politycznego, w którym liberalna wolność oznacza głównie (jeśli nie wyłącznie) wolność rynku” (Walicki 2007, s. 123). Tymczasem, jak podkreślał Walicki, liberalizm nie zrodził się jako apoteoza wolnego rynku, lecz przede wszystkim jako program ochrony wartości każdej jednostki jako celu samego w sobie. Oznaczało to, że liberalizm był ideą skoncentrowaną na obronie wolności jednostki zarówno przed „obiektywną” koniecznością historyczną, jak i roszczeniami do jej podporządkowania interesom kolektywu. Odrodzenie liberalizmu gospodarczego przez amerykańskich neokonserwatystów, było zatem, w przekonaniu Walickiego, odrodzeniem tylko jednego z nurtów liberalnych, najbliższego skompromitowanemu w XIX wieku liberalizmowi „manchesterskiemu”, dla którego liczyła się wyłącznie efektywność ekonomiczna, nie zaś emancypacja jednostki i zagwarantowanie jej praw, w tym praw pracowniczych. Liberalizm bowiem – jak stwierdzał – „w odróżnieniu od libertarianizmu, w pełni akceptuje «socjalny» pakiet praw człowieka, wymaga wręcz «przyzwoitej dystrybucji dochodu i bogactwa», w celu zapewnienia wszystkim obywatelom niezbędnych środków do korzystania z wolności” (Walicki 2007, s. 128). Akceptując liberalizm, inteligencja powinna była sobie zatem zdawać sprawę, że – w przeciwieństwie do komunizmu – nie była to ideologia dogmatyczna, dysponująca „światopoglądowym *credo*”, obowiązującym jako nowe wyznanie wiary. Przyjęcie zawężonej liberalnej „doktryny” liberalizmu sprowadzającego się do skrajnie uproszczonych (i nierzadko błędnie rozumianych) poglądów F.A. Hayeka było dla Walickiego „irracjonalnym przejawem «antykomunistycznej» alergii”. Jedy- nym sposobem, aby zaradzić tej aberracji, był powrót do tradycyjnego rozumienia inteligencji, wedle którego grupa ta określała się przez posłannictwo i służbę względem niższych warstw społecznych. Jej zadanie polegało bowiem z jednej strony na „opowiadaniu się po stronie słabszych”, z drugiej zaś na „obronie sumień i umysłów przed ideologiczną apologetyką” (Walicki 2007, s. 130, 133). Zamiast służby na rzecz „imperiów kapitałowych” i absurdałnego

oskarżania osób ubogich o „roszczeniowość”, inteligencja powinna zatem bezwarunkowo: (1) uznać „nieodwracalność podstawowych zdobyczy państwa opiekuńczego”, (2) tworzyć prawo w oparciu o zasadę solidarności, zarówno pokoleniowej (gwarantującej brak osądzania indywidualnej pamięci), jak i horyzontalnej (odnoszącej się do różnych grup społecznych, a więc zarówno „wygranych”, jak i „przegranych” w procesie transformacji ustrojowej), (3) wyrazić protest wobec „świętości” i aksjologicznej nadrzędności prawa własności i nienaruszalności kontraktu, (4) uznać prawo do socjalnego minimum, a więc dopuścić możliwość redystrybucji dochodu narodowego; zgoda na wzrost nierówności może być bowiem uzasadniona tylko wtedy, gdy poprawia to również sytuację najbiedniejszych; a wreszcie (5) zgodzić się na pluralizm wartości i niezależność opinii (Walicki 2010, s. 402; Walicki 2007, s. 123–136).

Krytyka inteligencji, która w przełomowych momentach historycznych wołała podążyć drogą „instinktu stadnego” zamiast wykazać się dystansem i podejrzliwością do wielkich zbiorowych emocji, stała na gruncie liberalnym, broniącym jednostki jako wartości autotelicznej. Liberalizm Walickiego nie miał zatem wiele wspólnego z dominującym na przełomie XX i XXI wieku rozumieniem liberalizmu jako idei akcentującej znaczenie wolności gospodarczej, broniącej się przed jakimkolwiek interwencjonizmem państwa. Był to liberalizm personalistyczny, w świetle którego podstawowe znaczenie miała wolność myśli i sumienia, autonomia samostanowienia każdego człowieka oraz możliwość podejmowania niezależnych decyzji (nawet jeśli stały one w sprzeczności z poglądami większości społeczeństwa). Takie rozumienie liberalizmu narodziło się niewątpliwie wraz z porzuceniem przez badacza determinizmu historycznego, wyrażającego się w idei, że wolność jednostki musiała być podporządkowana celom „wyższej konieczności”. Fakt, że odejście od tego poglądu nastąpiło poprzez lekturę ojców-założycieli rosyjskiej inteligencji (Bielińskiego, Hercena i Turgieniewa), wywarł ogromny wpływ na dalszą twórczość Walickiego. Podobnie jak dla wielkiego przyjaciela polskiego badacza – Isaiaha Berlina, główną zasługą tych myślicieli było odrzucenie heglowskiego racjonalizmu, a zarazem świadoma działalność na rzecz emancypacji warstw niższych. Ich spadkobiercami okazali się niewątpliwie niektórzy przedstawiciele rosyjskiego narodnictwa (zwłaszcza Piotr Ławrow i Mikołaj Michajłowski), których główną motywacją do pracy na rzecz ludu była idea służby, mającej na celu „odkupienie” historycznej winy warstw uprzywilejowanych. W przeciwieństwie do Berlina, Walicki postrzegał jednak inteligencję znacznie szerzej i nie wahał się włączać do niej również myślicieli religijnych i konserwatywnych. Jego największą zasługą było jednak uwzględnienie w światowych badaniach nad warstwami wykształconymi refleksji na temat polskiej inteligencji. Odwrotnie bowiem niż jej rosyjska odpowiedniczka, inteligencja polska wywodziła się z tradycji politycznej ukształtowanej u schyłku istnienia dawnej Rzeczypospolitej. Jej główną zasługą, oprócz dzia-

łałości społecznej i oświatowej, była idea „uobywatelnienia” ludu i włączenia go na równych prawach do pluralistycznie rozumianej wspólnoty narodowej. Idea ta, zdaniem Walickiego, pozostawała aktualna w pierwszych dekadach XXI wieku i należało ją przypominać współczesnej inteligencji, przywracając jej tym samym poczucie odpowiedzialności wobec warstw niższych i sprawczość w kształtowaniu stosunków społecznych.

## Bibliografia

- Berlin I. (2003), *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Besançon A. (1977), *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paryż: Calmann-Lévy.
- Bohun M. (2009), *Inteligencja. Rosyjskie przestrogi i polskie nadzieje*, w: J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun (red.), *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Domański H. (2008), *Inteligencja w Polsce: specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Iwanow-Razumnik R. (1908), *Istorija ruszskoj obszczestwiennoj mysli. Individualizm i mieszczaństwo w ruszskoj literaturie i żyzni XIX w.*, t. 1–2, Sankt-Pietierburg: Tipografija M.M. Stasiulewicz.
- Kołąkowski L. (2009), *Hendekatalog inteligenta*, „Tygodnik Powszechny” 30.
- Owsianiko-Kulikowskij D. (1906–1911), *Istorija ruszskoj intelliżenci, cz. 1–3*, Moskwa: Promietiej.
- Pipes R. (2006), *Rewolucja rosyjska*, przeł. T. Szafar, Warszawa: Magnum.
- Riasanowski N. (1976), *A Parting of Ways: Government and the Educated Public in Russia, 1801–1855*, Oxford: Oxford University Press.
- Walicki A. (1959), *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki A. (1964), *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Walicki A. (1970), *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki A. (1973), *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Walicki A. (1983), *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki A. (1995), *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Walicki A. (1997), *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?*, „Znak” 3.
- Walicki A. (1999), *Nacjonalizm i społeczeństwo obywatelskie w teorii Ernesta Gellnera*, w: E. Nowicka, M. Chałubiński (red.), *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Walicki A. (2005), *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Walicki A. (2007), *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków: Universitas.
- Walicki A. (2009), *Prace wybrane*, red. A. Mencwel, t. 1: *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków: Universitas.
- Walicki A. (2010), *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Warszawa: Aspra JR.
- Walicki A. (2011), *Prace wybrane*, red. A. Mencwel, t. 3: *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Kraków: Universitas.
- Walicki A. (2013), *Dwa oblicza Hercena: filozofia wolności i „rosyjska idea”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3.

M a r i a   M .   P r z e c i s z e w s k a

### **Andrzej Walicki as an expert on and a critic of the intelligentsia**

**Keywords:** *intelligentsia, liberalism, modernisation, political transformation, social emancipation*

The aim of the article is to present the views of Andrzej Walicki on the heritage of the Russian and Polish intelligentsia. His interest in the history of this social group resulted not only from the need for empathic understanding of its worldview(s), but above all from his pursuit of his own self-definition and the desire to outline his life program. He believed that the main merit of the Russian intelligentsia was the ethos of sacrifice for the lower classes and the experienced imperative to ‘redeem’ the historical blame of the privileged classes. The main contribution of the Polish intelligentsia was the desire to include the lower classes in the modern political community – with the view to creating a civil nation. According to Walicki, the political breakthrough after 1989, along with the ‘shock therapy’, regrettably supported by a majority of the Polish intelligentsia, resulted for many people from the working class in a real pauperization and a major loss of life stability. The necessity to return to the traditional ethos of intelligentsia was (and is) the only way to restore in the social upper strata a sense of responsibility for the lower classes and a willingness to empower them to shape future social relationships.