„Ostatni Żydzi Polski” czy ostatnia lewica po polsku?

Wokół książki Davida Kowalskiego *Polens letzte Juden. Herkunft und Dissidenz um 1968*

Katrin Stoll

Abstrakt: W pracy doktorskiej pt. *Polens letzte Juden. Herkunft und Dissidenz um 1968* [Ostatni Żydzi Polski. Pochodzenie i postawa dysydencka związane z rokiem 1968], która ukazała się w 2018 roku, jej autor David Kowalski analizuje „związek między środowiskiem pochodzenia” – w sensie socjologicznym – „i działalnością opozycyjną”. O jakie środowisko chodzi? O żyjących w powojennej Polsce studentów, którzy byli członkami i członkiniami Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, w tym Jana Tomasza Grossa i Adama Michnika jako współzałożycieli tego klubu, o rodziców autora książki, o Irenę Grudzińską-Gross oraz innych. Od początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku członkowie Klubu spotykali się regularnie na dyskusjach i debatach politycznych. Kategoria „środowiska” jest dla Kowalskiego kluczem do odpowiedzi na pytanie, dlaczego w ruch protestu ‘68 roku w Polsce zaangażowało się wyjątkowo wielu studentów żydowskiego pochodzenia. W konkluzji książki czytamy, że polityczna aktywność studentów wskazuje na „ostatni zryw żydowskiej nadziei na komunizm”. Praca Kowalskiego opiera się na źródłach archiwalnych (zbiorach Instytutu Pamięci Narodowej i Archiwum Akt Nowych) oraz na dwudziestu rozmowach z dysydentami ‘68 roku. Autor przeprowadził też rozmowę ze swoimi rodzicami (23 grudnia 2014 roku). Z większością wymienionych rozmawiał raz, tylko z Janem Grossem dwa razy, a z Ireną Grudzińską-Gross – trzy razy (w czerwcu 2010 roku, 30 września 2012 roku i 11 września 2014 roku). Aby zrozumieć, jak autor doszedł do sformułowanych przez siebie konkluzji, przedstawię analizę jego tekstu przeprowadzoną za pomocą instrumentarium analitycznego, którego nauczyłam się od Ingrid Gilcher-Holtey, promotorki mojego doktoratu i badaczki roku 1968. Jak twierdzi Gilcher-Holtey, rekonstrukcja zdarzeń powinna poprzedzać ich dekonstrukcję – taką też perspektywę przyjmuję w tym artykule.

Slowa kluczowe: antysemityzm; Klub Poszukiwaczy Sprzeczności; komunizm; 1968; polska kultura; Zagłada

Jeżeli chce się zmieniać świat, trzeba zmieniać sposób,
w jaki „robi” się świat.
Pierre Bourdieu (1992, s. 152)

I. Spotkanie Adama Michnika i Henriego Kowalskiego w 1965 roku: różnice w ocenie miejsca Żydów w przestrzeni społecznej i kulturze dominującej w Polsce

W 1965 roku Adam Michnik i Henri Kowalski, bliscy przyjaciele z nieistniejącego już wówczas Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, półformalnej grupy towarzyskiej i dyskusyjnej, spotkali się w Łazienkach Królewskich w Warszawie. Podczas spotkania Michnik szeptem przedstawił Kowalskiemu plan, który wymyślił: chciał założyć „tajną organizację polityczną” (Kowalski, 2018, s. 195)[1]. Począwszy od kręgu ich wspólnych warszaw-

1 O ile nie podano inaczej, wszyskie cytaty w tłumaczeniu Katrin Stoll.

skich przyjaciół, organizacja miała stać się „ruchem masowym" i zmieniać politykę Polski (Kowalski, 2018, s. 195). Kowalski nie był przekonany do pomysłu. Przeciwnie. Zwracał uwagę na to, że taka organizacja, jeśli zostanie zainicjowana przez nich, nigdy nie będzie skuteczna. Uważał, że duża część ludności w Polsce w żadnym wypadku nie zaakceptowałaby Żydów w roli liderów politycznych. Michnik sprzeciwił się Kowalskiemu, uważał bowiem, że całkowicie bez znaczenia jest to, że pochodzili z rodzin żydowskich. O tym spotkaniu Kowalski opowiadał synowi Davidowi Kowalskiemu, który pisze o nim w swojej książce *Polens letzte Juden. Herkunft und Dissidenz um 1968* [Ostatni Żydzi Polski. Pochodzenie i postawa dysydencka związane z rokiem 1968]. Praca traktuje o związku między „środowiskiem pochodzenia" – w sensie socjologicznym – a „działalnością opozycyjną" grupy, do której należeli jego rodzice (Kowalski, 2018, s. 32).

David Kowalski tłumaczy odmienność przedstawionych przez Michnika i Henriego Kowalskiego ocen znaczenia antysemityzmu dla społeczeństwa polskiego odmiennym wychowaniem i doświadczeniem ich rodziców. Rodzice Henriego Kowalskiego, czyli dziadkowie Davida ze strony ojca, walczyli w hiszpańskiej wojnie domowej przeciw faszystom, a potem we francuskiej Résistance. W 1950 roku wrócili do Polski, gdzie Artur Kowalski, ojciec Henriego, został korespondentem zagranicznym dziennika „Trybuna Ludu". Miał bliski kontakt z przywództwem partii. „Tak jak rodzice innych opozycjonistów" ojciec Henriego nie mówił o politycznych sprawach w obecności dzieci (autor pisze, że w ich całym środowisku jedynie rodzice Jana Tomasza Grossa otwarcie rozmawiali z nim o polityce) (Kowalski, 2018, s. 194). Żona Artura Kowalskiego, Irena, przeciwnie – mówiła nie tylko o polityce, mówiła też cały czas o antysemityzmie. Po powrocie do Polski cierpiała na depresję i napady lęku. Do końca życia – umarła w 1965 roku – bała się Polaków i ataków antysemickich. O ile Henri Kowalski nie podzielał strachu matki przed Polakami, o tyle był świadomy polskiego antysemityzmu. Według autora wrażliwość Henriego Kowalskiego na miejsce Żydów w polskiej przestrzeni społecznej i kulturze dominującej oraz na stosunek większości do mniejszości była wynikiem wychowania przez matkę (Kowalski, 2018, s. 194).

Aby zrozumieć wymianę myśli między Michnikiem i Kowalskim, potrzebne są analityczne kategorie. Wraz z wieloma innymi zdarzeniami Marca 1968 roku została ona po raz pierwszy opisana przez Davida Kowalskiego, który wychował się w Niemczech jako dziecko imigrantów – Żydów z Polski, co ukształtowało jego własną perspektywę historii Polski. Do dziś jego praca istnieje wyłącznie w języku niemieckim. Fakt ten stanowi barierę, jeżeli chodzi o odbiór i dyskusję na temat książki w Polsce. Celem mojego tekstu jest przełamanie tej bariery w nadziei na przyszłą debatę z udziałem autora książki i jej bohaterów.

Wydaje mi się, że w rozmowie pomiędzy Henrim Kowalskim a Adamem Michnikiem u ojca Davida Kowalskiego widzimy „niestandardowy osąd", który według Theodora Adorna jest „subiektywną przesłanką opozycji" (Adorno, 2007, s. 248). Nie chcąc w przyszłości doświadczyć przemocy antysemickiej ze strony grupy dominującej, Henri Kowalski

świadomie czy nieświadomie zrezygnował z *libido dominandi*, czyli „pragnienia dominacji". Plan Michnika z kolei nie świadczy tylko o „męskiej dominacji" według definicji Pierre'a Bourdieu (Bourdieu, 2004, s. 97)[2], lecz również o tym, że Michnik myślał wtedy jeszcze kategoriami starej lewicy, opartymi na klasycznych wyobrażeniach[3] na temat drogi do rewolucji[4]. W odróżnieniu od starej lewicy Nowa Lewica[5] (Gilcher-Holtey, 1998), która powstała na Zachodzie w latach sześćdziesiątych XX wieku, miała, jak podkreśla Ingrid Gilcher-Holtey, badaczka roku 1968 (Gilcher-Holtey, 2008a; 2008b), „koncepcję socjalizmu, która różniła ją i od panujących partii komunistycznych, i od komunizmu" (Gilcher-Holtey, 2018b)[6]. Nowa Lewica proponowała nową strategię transformacji społeczeństwa, która „była oparta na redefinicji tego, co «polityczne» (*the political*), na propozycji oderwania się od państwa i jego instytucji. To, co «polityczne», przesuwa się na publiczne miejsca, ulice, place" (Gilcher-Holtey, 2018c, s. 264). W Klubie Poszukiwaczy Sprzeczności, zwanym też „Klubem Michnika" albo „grupą komandosów", będącym formą samoorganizacji, nie było hierarchii. Liczył się tam nie status, lecz jedynie praca intelek-

2 „Męska dominacja jest więc nieustannie podtrzymywana przez nieświadomość przyzwalającą na stosowanie wobec grup zdominowanych kategorii myślenia wytworzonych przez samą relację dominacji, co w efekcie prowadzi do *amor fati* – zgody na dominację (*libido dominantis* – pragnienie podlegania dominacji) zakładającej rezygnacją z *libido dominandi* (pragnienia dominacji)" (Bourdieu, 2004, s. 97).

3 Chodzi o koncepcję dwóch kroków polegających na tym, że trzeba najpierw zdobyć polityczną władzę, potem zaś zmieniać społeczeństwo. O ile stara lewica składa się z różnych nurtów i nie jest homogeniczna, o tyle jej historia pokazuje, że pierwszeństwo zasady organizacji prowadziło do oddzielenia teorii i praktyki. Karol Marks krytykował „teorię absolutnej akcji", ponieważ widział brak teoretycznego myślenia w różnych nurtach anarchistycznych (Adorno, 2007, s. 74). Według Theodora Adorna „myślenie jako takie zawsze jest też sposobem postępowania" (Adorno, 2007, s. 83). Innymi słowy, myślenie jest już „aktem praktycznym" (Adorno, 2007, s. 74).

4 Rewolucja wymaga pisania historii na nowo: „Sama rewolucja, owa «nowoczesna» idea, również stanowi piśmienny projekt obejmujący całe społeczeństwo, mające zamiar ukonstytuować się jak czysta kartka wobec przeszłości, napisać siebie (to znaczy stworzyć siebie jako odrębny system) oraz przerobić historię według wzoru tego, co społeczeństwa wytwarza (to właśnie byłby «postęp»)" (Certeau, 2008, s. 137).

5 Na temat „kognitywnej orientacji" Nowej Lewicy Ingrid Gilcher-Holtey pisze, że składa się ona z pięciu elementów: „Po pierwsze, w centrum uwagi nowej orientacji była reinterpretacja teorii marksistowskiej. Nawiązując do wcześniejszych prac Marksa, Nowa Lewica akcentowała aspekt alienacji bardziej niż eksploatacji. Próbowała stworzyć interpretację teoretyczną przez połączenie marksizmu z egzystencjalizmem i psychoanalizą, aby wyzwolić marksizm ze sklerotycznego paraliżu i identyfikacji z zinstytucjonalizowanym marksizmem. Po drugie, Nowa Lewica miała wizję nowego modelu społeczeństwa, które nie byłoby ograniczone do politycznej i społecznej rewolucji, przejęcia władzy i nacjonalizacji środków produkcji. Miało raczej eliminować alienację odczuwaną przez jednostki w codziennym życiu, podczas rekreacji i w rodzinie oraz w relacjach seksualnych i społecznych. Po trzecie, zwolennicy Nowej Lewicy przyjęli nową strategię transformacji. Wierzyli, że jednostka powinna być wolna od subordynacji w stosunku do kolektywu. Zgodnie z przesłanką zmiany w sferze kultury muszą poprzedzić transformację społeczną i polityczną. Nowe style życia i sposoby komunikacji musiały być przewidziane i rozwijane na podstawie eksperymentu poprzez tworzenie nowych ideałów kultury, dostosowując je do subkultur i testując jako alternatywne w ramach istniejących już instytucji. Po czwarte, nowa orientacja kognitywna zakładała nową koncepcję organizacyjną. Nowa Lewica uznawała siebie za ruch, a nie partię. Starała się tworzyć nową świadomość przez działanie, aby zmienić jednostki w niej uczestniczące. Ponadto Nowa Lewica też domagała się redefinicji podmiotu historycznego zmiany społecznej. Proletariat nie był już widziany jako lider zmian społecznych i kulturalnych. Zamiast tego Nowa Lewica wierzyła, że impet do transformacji społecznej przyjdzie od innych grup: nowej (wykwalifikowanej) klasy pracującej, młodej inteligencji i społecznie marginalizowanych grup" (Gilcher-Holtey, 2018c, s. 264).

6 Jeżeli chodzi o strategię politycznej realizacji projektu socjalistycznego, Nowej Lewicy chodziło, jak podkreśla Ingrid Gilcher-Holtey, nie o zdobycie władzy politycznej, lecz o „kontrolę władzy" (Gilcher-Holtey, 2018a). Ruch francuski z żądaniem *autogestion* i amerykański ruch z żądaniem *participatory democracy* były „antyhierarchiczne, antyinstytucjonalne, antybiurokratyczne". Jednak ze względu na następstwa nazizmu tylko w ruchu studenckim w Niemczech (RFN) „występowało połączenie redukcji władzy i autorytetu z przełamaniem „charakteru autorytarnego" według definicji Adorna (Gilcher-Holtey, 1998, s. 186).

tualna. Powstaje pytanie, czy z merytorycznego punktu widzenia można zaliczyć Klub do Nowej Lewicy.

Henri Kowalski i Danuta Strasser, którzy poznali się w Klubie Poszukiwaczy Sprzeczności, wyjechali z Polski z powodu kampanii antysemickiej w 1968 roku, czyli chęci „pozbycia się Żydów" przez władzę i społeczeństwo polskie (Dahlmann, 2018; Datner 2019, s. 274)[7]. Ojciec Danuty, przedwojenny komunista, który w 1941 roku uciekł przed Wehrmachtem do Związku Radzieckiego i który w okupowanej przez Niemców Polsce stracił w Zagładzie większość rodziny, w tym nowo narodzone bliźnięta (Kowalski, 2018, s. 197), był celem ataku antysemickiego w związku z aferą w redakcji *Wielkiej encyklopedii powszechnej*. Wyrzucono go z pracy. Henri Kowalski i Danuta Strasser są rodzicami Davida Kowalskiego.

O doświadczeniu exodusu rodziców Kowalski nie pisze nic. Przywołam tu zatem słowa pisarza Macieja Zaremby Bielawskiego, które działają na wyobraźnię:

> Ludzie towarzysza Gomułki zadbali, aby ostatni polscy Żydzi nigdy nie zapomnieli swoich ostatnich dni w ojczyźnie. Nie jest jasne, czy są jakieś instrukcje, czy tylko postępuje się zgodnie z tradycją (Zaremba Bielawski, 2018, s. 106).

Chodzi o praktyki z repertuaru imaginarium[8] antysemickiego produkowanego przez kulturę. Bożena Keff, która w 1968 roku była studentką pierwszego roku psychologii na Uniwersytecie Warszawskim, pisze o antysemityzmie w Marcu, że „wytrysnął z głębi trzewi mentalności i kultury polskiej. Ruch był masowy […][9]. Podobnie jak przed wojną okazało się nie do przyjęcia, żeby Żydzi byli obywatelami" (Keff, 2018, s. 173)[10]. Omawia-

7 Helena Datner pisze w swojej recenzji książki Hansa-Christiana Dahlmanna *Antysemityzm w Polsce roku 1968* (Dahlmann, 2018): „Trawestując i idąc o krok dalej niż autor, ale w kierunku przez niego wskazanym, można powiedzieć, że to nie walka o władzę była racjonalizowana antysemityzmem, ale antysemityzm był racjonalizowany walką o władzę" (Datner, 2019, s. 274).

8 Według Andrzeja Ledera *imaginarium* „to system znaczeń, postaw i zachowań określających życie społeczne" (Leder, 2014, s. 178).

9 Całe zdanie Bożeny Keff brzmi: „Ruch był masowy, choć sygnał odgórny". Dahlmann pokazuje jednak, iż „teza, że partia robotnicza zainicjowała kampanię antysemicką, jest […] nie do utrzymania. Było inaczej: kampanię prowadziły określone siły w partii, wspierane przez prawicowców pokroju [Bolesława] Piaseckiego. Nie do obrony jest także teza, że kierownictwo partii chciało w ten sposób legitymizować swoją władzę" (Dahlmann, 2018, s. 165).

10 Innymi słowy, „to *imaginarium* narodowe w najmniejszym stopniu nie przyznawało Żydom politycznego równouprawnienia" (Leder, 2014, s. 54). Leder pisze też o specyfice „tworzenia się polskiego uniwersum symbolicznego na przełomie XIX i XX wieku. Budząc poczucie narodowe wśród chłopów, […] działacze narodowo-ludowi wykorzystywali opozycję Polak – nie Żyd. Z punktu widzenia mieszkańca wsi Żydzi […] stali się synonimem «tego, czym my nie jesteśmy». Jeżeli na dodatek w religijnej, katolickiej wyobraźni Żydzi od wieków pozostawali bogobójcami (a także dzieciobójcami), to narzucała się łatwa odpowiedź na trudne pytanie: co to znaczy być dobrym Polakiem? Znaczy to, że nie jest się złym Żydem! Maria Janion pisze: «Zwrot 'po żydowsku' znaczy po polsku 'na opak', zgodnie z logiką antyświata»" (Leder, 2014, s. 56). Grzegorz Niziołek opisuje obraz „Żyda" w polskiej kulturze ludowej: „Żyd w stereotypowych wyobrażeniach polskiego ludu był kimś niemęskim, słabym, tchórzliwym. […] Kulturowe stereotypy i wyobrażenia związane z postacią Żyda w polskiej kulturze ludowej odsłoniły swoją groźną żywotność podczas Zagłady i tuż po niej (chociażby w serii powojennych pogromów). Odżyły na przykład uśpione przez długi czas legendy o rytualnych mordach, stając się impulsem pogromowych akcji. […] Tradycyjne wzory kulturowych zachowań wobec żydowskiej obcości mogły zarówno popchnąć do realnej przemocy, jak i umożliwić znacznej części polskiego społeczeństwa usprawiedliwienie własnej obojętności lub wrogości wobec eksterminowanych Żydów. Co oznacza także, że fakt Zagłady tylko w niewielkim stopniu zmodyfikował tradycyjne wyobrażenia, nadał im jednak nową żywotność i przede wszystkim nową funkcję – dobrze działających mechanizmów obronnych" (Niziołek, 2013, ss. 315 – 316). Oprócz

na książka Davida Kowalskiego naświetla specyficzną przedwojenną i powojenną konstelację[11] pokolenia jego rodziców i dziadków w Polsce. Autor bada, jak społeczne mechanizmy i procesy oraz pozycje aktorów w przestrzeni materialnej i społecznej[12] działały na ich „punkt widzenia"[13] i na kategorie opisu, używane przez nich w walce o „narzucenie prawomocnej wizji" świata społecznego i „zasad widzenia i podziału – grupy etnicznej, regionu, narodu, klasy itd." (Bourdieu, 2006, s. 261). Sam Kowalski nie stosuje pojęcia Bourdieu: „polityka postrzegania" (Bourdieu, 2006, s. 264). Jednak wprowadzam je tu, bo jest istotne. „Walka polityczna" to bowiem „polityka postrzegania mająca na celu utrzymanie lub zniszczenie porządku rzeczy w drodze przekształcania lub zachowywania kategorii, za pomocą których jest on postrzegany, i słów, w jakich jest on wyrażany" (Bourdieu, 2006, s. 264). Dla Kowalskiego, socjologa, pojęcie *habitusu* Bourdieu jest kategorią ważniejszą[14]. Inna kluczowa dla niego kategoria to pojęcie „doświadczenia". Dlaczego tak jest, wyjaśnię w drugiej i trzeciej części niniejszego tekstu.

II. Analiza „konstelacji" (Adorno): problem badawczy i pojęcia podstawowe

Interpretacja jest krytyką.
Theodor Adorno (2007, s. 70)

Aby opisać „walkę polityczną" członków i członkiń Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, David Kowalski kompiluje znany i nieznany materiał w konstelacje[15]. Kategoria „konstelacji" to termin wprowadzony przez teorię krytyczną. Adorno rozumiał go w analogii do położenia gwiazdozbiorów na niebie, nieustannie zmieniającego się za sprawą ruchu Ziemi. Chodzi „o obraz permanentnego ruchu i podwójnej relacji (*Relationierung*)" (Bonß,

kategorii „obojętności", którą trzeba odrzucić ze względu na zainteresowanie, jakie polskie społeczeństwo okazywało polskim Żydom (żywym i zamordowanym), np. zainteresowanie dobrami materialnymi i potencjalnym zyskiem, opis Niziołka jest prawdziwy i wstrząsający. Redefinicja kultury polskiej nie nastąpiła do dziś.

11 Pojęcie „konstelacji" objaśniam w następnym akapicie.

12 „Jako ciało i biologiczna jednostka znajduje się podobnie jak rzeczy w pewnym położeniu i zajmuje jakieś miejsce w przestrzeni materialnej i w przestrzenie społecznej. […] (Miejsce, *topos*, można dokładnie określić jako część przestrzeni, gdzie rzecz lub aktor ma «miejsce», istnieje, słowem, jako lokalizację, lub relacyjnie i topologicznie jako pozycję, miejsce w jakimś porządku)" (Bourdieu, 2006, s. 188).

13 „Punkty widzenia, w sensie ustrukturowanego i strukturyzującego odniesienia do przestrzeni społecznej lub do danego pola, są z założenia różne i konkurencyjne" (Bourdieu, 2006, s. 261).

14 Kowalski podkreśla, że „*habitus* jest zawsze związany z przestrzenią społeczną" i że „wynika dopiero z pozycji wśród pewnej społecznej struktury (*Gefüge*), którą jednocześnie tworzy i strukturyzuje". W przypadku grupy zbadanej przez Kowalskiego ten „wzajemny związek" polega na tym, że „dzieci wyrastały w specyficznej przestrzeni, która silnie odróżniała się od innych". Fakt ten „generował *habitus*, który właśnie te różnice reprodukował i tworzył przestrzeń społeczną, która była silnie odizolowana od innych" (Kowalski, 2018, s. 209, przypis 28).

15 „Walka polityczna jest (praktyczną i teoretyczną) walką poznawczą o władzę narzucenia prawomocnej wizji świata społecznego lub, mówiąc dokładniej, o uznanie, zakumulowane w formie symbolicznego kapitału popularności i szacunku, który daje władzę narzucania prawomocnej wiedzy o sensie świata społecznego, o jego aktualnym znaczeniu i o kierunku, w którym idzie i powinien iść" (Bourdieu, 2006, s. 264).

2008, s. 21). Według Adorna „[k]onstelacja rzuca światło na specyfikę przedmiotu" (Adorno, 1986, s. 225). W *Dialektyce negatywnej* czytamy:

> Poznanie przedmiotu w jego konstelacji jest poznaniem procesu, który on w sobie zakumulował. Jako konstelacja teoretyczna myśl okrąża pojęcie, które chciałaby otworzyć, w nadziei, że ono odskoczy jak zamki dobrze strzeżonych kas: uruchamiane nie tylko przez pojedynczy klucz czy pojedynczy numer, ale przez kombinację numerów (Adorno, 1986, s. 227).

Jak pisze Amy Allen, „teoretyk krytyczny zanurza się w białych plamach i śmieciach historii, układając je w konstelacje, które mogą oświecić błyskiem rzeczywistość społeczną w nowy i praktycznie przekształcony sposób" (Allen, 2020, s. 152).

Podejście Kowalskiego nie jest więc chronologiczne, lecz zorientowane na problematykę. Autor koncentruje się na badaniu związku okresu przedwojennego i Zagłady z praktykami myślenia i działaniem, w tym z analizą i interpretacją rzeczywistości, podejmowanymi przez członków Klubu. Praca doktorska Kowalskiego, która była podstawą omawianej książki, ukazała się po niemiecku w 2018 roku. Jeżeli chodzi o zastosowaną ramę analityczną, to autor nawiązuje do kategorii socjologicznych. Tak jak socjolog Rainer Lepsius David Kowalski rozumie termin „środowisko" jako „socjokulturalną jedność", która ma kilka „wymiarów struktury, takich jak religia, regionalne tradycje, sytuacja ekonomiczna, kulturowa orientacja i klasa (*schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen*)" (Kowalski, 2018, s. 33).

O jakie środowisko chodzi? Chodzi o studentów, którzy przed podjęciem studiów byli członkami Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności (określanego też mianem „Klubu Michnika"), w tym Jana Grossa i Adama Michnika, jak też o innych współzałożycieli tego Klubu, m.in. Jana Lityńskiego i Seweryna Blumsztajna, o rodziców autora książki, Irenę Grudzińską oraz inne osoby: Halinę Zachariasz, Barbarę Toruńczyk, Magdę Q.[16], Ewę Zarzycką i Irenę Grosfeld. Część członków Klubu można zobaczyć na zdjęciu z 1962 roku (Kowalski, 2018, s. 11). Poszukiwacze Sprzeczności spotykali się regularnie od początku lat sześćdziesiątych na dyskusjach i debatach politycznych. Byli przyjaciółmi i mieli podobne doświadczenia życiowe: mieszkali w centrum Warszawy, na Mokotowie i na Ochocie; chodzili do tych samych warszawskich szkół[17]; nie chodzili do kościoła[18]; byli dziećmi naukowców i członków partii PZPR mającymi w domu dostęp do wiedzy i literatury; pozycja społeczna rodziców tworzyła u członków Klubu „poczucie bezpieczeństwa", które wraz z wiarą w socjalizm umożliwiało młodzieży – według interpretacji Kowalskiego – zaangażowanie polityczne (Kowalski, 2018, s. 121, 210); większość członków Klubu pochodziła z żydowskich rodzin; rodzice niektórych byli komunistami w okresie między-

16 Jest to osoba, której pełnych personaliów David Kowalski nie podaje.

17 „Na pytanie Aleksandry Pawlickiej o to, gdzie poznał Adama Michnika, Jan Tomasz Gross opowiedział: „Poznaliśmy się w szkole średniej, kiedy poszedłem do ósmej klasy do liceum imienia Batorego. Adam już tam był, zaczął dziewiątą, jest o rok starszy. Wiesz, to całe środowisko, to była grupka młodzieży, dwóch czy trzech roczników, z kilku warszawskich szkół" (Gross, 2018, s. 31).

18 Dla Ireny Grudzińskiej-Gross „brak katolicyzmu" był jedynym, chociażby „słabym i negatywnym przejawem" pochodzenia żydowskiego (Kowalski, 2018, s. 166).

wojennym – wstępowali do partii komunistycznej ze względu na sytuację ekonomiczną i antysemityzm; rodzice klubowiczów dzielili szczególne żydowskie doświadczenia podczas drugiej wojny światowej: członkowie Klubu byli potomkami ocalałych z Zagłady, stracili członków rodzin zamordowanych w czasie okupacji niemieckiej; ich rodzice żywili szacunek dla Związku Radzieckiego, któremu zawdzięczali życie. Ten respekt oznaczał też szacunek dla projektu Związku Radzieckiego jako alternatywy dla kapitalizmu i faszyzmu i jako nadziei na rewolucję światową. Pokolenie Klubu „urodziło się", jak napisała Irena Grudzińska-Gross w 2018 roku, „w cieniu" Zagłady (Gross & Pawlicka, 2018, s. 281). O Zagładzie, która była częścią historii rodzin większości członków Klubu, nie mówiło się jednak podczas dyskusji.

Środowisko jest dla Kowalskiego kluczem do odpowiedzi na pytanie, dlaczego wyjątkowo dużo studentów żydowskiego pochodzenia zaangażowało się w ruch protestu 1968 roku w Polsce. Poszukiwacze Sprzeczności są, pisze David Kowalski, manifestacją „kontynuacji":

> Poszukiwacze Sprzeczności kontynuowali zaangażowanie rodziców, chociażby w nowym kontekście i przez to w odmiennym kierunku: w czasie międzywojennym dążenie do egalitarnego porządku społecznego, które miało uwolnić jednostki od presji społecznej, etnicznej i narodowej, było równoznaczne z zaangażowaniem w projekt państwa socjalistycznego. W latach sześćdziesiątych rzecz przedstawiała się inaczej: teraz zaangażowanie skierowało się przeciwko państwu socjalistycznemu, a więc przeciwko systemowi współtworzonemu przez rodziców. Zamiast tego system miał być[19] dostosowywany do ideałów komunistycznych. Jednak przekonania, które leżały u podstaw działania rodziców i dzieci, były pod wieloma względami do siebie podobne i prowadziły do starania, aby stworzyć sytuację, która umożliwiałaby nieograniczony dostęp do polskości (*zum Polnischen*) (Kowalski, 2018, s. 208).

W zacytowanym fragmencie nie jest jasne, dlaczego walka o zmianę społeczeństwa miałaby być związana z walką o „dostęp do polskości". Dodać trzeba, że rodzice Poszukiwaczy Sprzeczności w czasie międzywojennym również dążyli do realizacji ideałów komunizmu. Wynika stąd konieczność rozróżnienia między ideałami i systemem *de facto* tworzonym[20].

Wydawałoby się, że sama nazwa „Klub Poszukiwaczy Sprzeczności" wpisuje się w tradycję teorii krytycznej w tym sensie, że struktura sprzeczności w podwójnym znaczeniu – „sprzeczność w pojęciu", czyli „w samych rzeczach" (Adorno, 2007, ss. 9, 17), oraz „sprzeczny charakter rzeczywistości" – jest centralną kategorią koncepcji negatywnej dialektyki i koncepcji nietożsamości według Adorna. Mimo że mogłoby się wydawać inaczej, członkowie Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności nie byli jednak gotowi ani na porzucenie kategorii tożsamości polskiej w imię zmiany kultury, ani nawet na objęcie tej kategorii krytyczną analizą. Jak twierdzi Kowalski, było wręcz przeciwnie. Walczyli o uznanie ich za prawdziwych Polaków przez członków polskiego społeczeństwa.

19 To znaczy, że Klub dążył do dostosowania systemu do ideałów komunistycznych.

20 Za myśl tę dziękuję Helenie Datner.

Sugestia Kowalskiego niesie myśl, że w Polsce utopijny projekt społeczeństwa inkluzywnego był nie do pomyślenia bez polskości. Innymi słowy, tożsamość narodowa górowała nad świadomością komunistyczną:

> Stłumienie protestu [po Marcu 1968 roku – K.S.] oznaczało koniec wiary w egalitarny światopogląd (*Weltanschauung*), który obiecywał pełną asymilację do polskości (*das Polnische*). Rok 1968 stanowi koniec ostatniej żydowskiej nadziei z okresu międzywojennego. Poszukiwacze Sprzeczności zostaną ostatnimi Żydami Polski.
>
> Teraźniejsze życie żydowskie […] nie mieści się w tradycji dawnych polskich tożsamości i społeczności żydowskich (*Judenheiten*) sprzed katastrofy. Jest wyrazem nowego początku, który nastąpił po zakończeniu życia żydowskiego w Polsce w roku 1968 (Kowalski, 2018, s. 212).

Polityczna działalność studentów wskazuje na „ostatni zryw żydowskiej nadziei na komunizm" – czytamy w konkluzji książki (Kowalski, 2018, s. 212). Aby zrozumieć, jak autor do niej doszedł, trzeba przedstawić wywód oparty na zasadzie instrumentarium analitycznego, którego nauczyłam się od Ingrid Gilcher-Holtey, promotorki mojego doktoratu i badaczki roku 1968 (2008a; 2008b), oraz przeprowadzony na gruncie teorii krytycznej i w myśl założeń Nowej Lewicy: najpierw należy przeprowadzić rekonstrukcję, a potem dekonstrukcję zdarzeń, myśli i procesów (Gilcher-Holtey, 1998).

David Kowalski odszyfrowuje historyczne tradycje, którym wyraz dawała działalność zrzeszonych w Klubie dysydentów. Zwraca uwagę na „problem metodologiczny", który polega na tym, że członkowie Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności nie wykazywali pierwotnych cech „żydowskiej przynależności" (Kowalski, 2018, s. 34). Nie należeli do świata (*Lebenswelt*) religijnego i nie okazywali przywiązania do swojego pochodzenia. Ich wychowanie było świeckie. Podczas cotygodniowych dyskusji członkowie Klubu nie zajmowali się tematami żydowskimi, historią Żydów w Polsce czy antysemityzmem[21].

Czy nieobecność tematu antysemityzmu i Zagłady podczas tych spotkań można wytłumaczyć ogólnospołeczną odmową przepracowania tych tematów, która później skutkowała niemożnością postrzegania i potępienia kultury antysemickiej przez studentów w marcu 1968 roku? Podkreślając, że ruchowi studenckiemu jako całości chodziło o obronę „wolności słowa", Jan Gross w rozmowie z Aleksandrą Pawlicką mówi o problemie percepcji: „Nie braliśmy pod uwagę, że wielu ludzi [w społeczeństwie polskim] pozytywnie zareaguje na antysemicką retorykę" (Gross, 2018, s. 61). Warto przypomnieć, że tylko we Francji wytworzyła się w 1968 roku sytuacja prawdziwej solidarności z dy-

21 Jan Gross mówi w opublikowanej w 2018 roku rozmowie z Agnieszką Pawlicką, że dominowały „rosyjskie wątki": „Piosenki Bułata Okudżawy, Aleksandra Galicza, literatura antystalinowska opowiadająca o sowieckich obozach, o koszmarze stalinowskiego terroru. *Inny świat* Herlinga-Grudzińskiego, ale i *Zdradzona rewolucja* Trockiego. Pamiętam spotkanie z aktorem Wojciechem Siemionem, który recytował poezję, i z Witoldem Dąbrowskim, świetnym specjalistą od literatury rosyjskiej. Byliśmy grupą młodzieży, dla której liczyły się prawa człowieka wpisane w wizję dobra całego społeczeństwa. Jednocześnie mieliśmy świadomość, że historia, w tym historia partii komunistycznej, jest głęboko zakłamana i trzeba się koniecznie dowiedzieć, jak sprawy wyglądają naprawdę. […] marzyliśmy się o socjalizmie «z ludzką twarzą». Niewątpliwie byliśmy światopoglądowo zakorzenieni na lewicy, ale jednocześnie wiedzieliśmy, że tu dzieją się dziwne rzeczy, że są białe plamy w historii Polski, chcieliśmy to zrozumieć, pojąć, o co tak naprawdę w tym wszystkim chodzi" (Gross & Pawlicka, 2018, ss. 43–44).

sydentami napiętnowanymi jako „Żydzi". W odpowiedzi na teksty antysemickie adresowane do Daniela Cohn-Bendita, będącego „liderem Ruchu 22 marca, który wywołał proces mobilizacji ruchu '68 we Francji", studenci we Francji skandowali na ulicach: „My wszyscy jesteśmy Żydami niemieckimi" (Gilcher-Holtey, 2018c, s. 260).

David Kowalski pyta, dlaczego „trzon ruchu opozycyjnego podczas polskich protestów 1968 roku powstrzymał się od krytykowania oczywistego antysemityzmu i nazywania go skandalem" (Kowalski, 2018, s. 155). Temat znalazł się na marginesie w tekstach krytycznych i ulotkach rozpowszechnianych przez ogół protestujących studentów (Dahlmann, 2018, ss. 301–302). Helena Datner pisze w swojej recenzji książki Hansa-Christiana Dahlmanna: „po przeanalizowaniu stu dokumentów krytycznych wobec działań państwa – uchwał zebrań studentów, Rad Wydziałów, Dahlmann stwierdził, że temat antysemityzmu zagościł tylko w 11 spośród blisko 100 tekstów, przy czym nigdy nie był to temat główny" (Datner, 2019, ss. 289–290). Również i ze strony Poszukiwaczy Sprzeczności nie było ówcześnie sprzeciwu wobec antysemityzmu. Według Davida Kowalskiego, który cytuje niemiecką wersję książki Dahlmanna, kluczem jest „biografia pokolenia rodziców oraz polityczna i społeczna socjalizacja późniejszych opozycjonistów". Postrzeganie antysemityzmu jako części polskiej kultury „pociągałoby za sobą przyznanie, że [członkowie Klubu] zbłądzili w swojej nadziei na [sprawiedliwy] system polityczny" (Kowalski, 2018, s. 193). Członkowie Klubu chcieli bowiem zmieniać społeczeństwo na lepsze i czuli się „uprawieni do podjęcia próby jego zmiany"[22]. Fakt ten był, jak wspomina Jan Lityński, „efekt[em] naszego komunistycznego wychowania do aktywności w imię sprawiedliwości społecznej" (Żylińska, 1989, s. 49). Członkowie Klubu zauważyli, że istniała sprzeczność między obietnicami socjalizmu i komunizmu a rzeczywistością. „Interpretowali panujący system jako odstępstwo od idei marksistowskich" (Kowalski, 2018, s. 127)[23]. Wynika stąd wniosek, że członkowie Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, podobnie jak rodzice, byli komunistami. Powstaje więc pytanie, kiedy przestali nimi być i dlaczego. Odpowiedź na to pytanie Kowalski daje w ostatniej części rozdziału trzeciego pt. *Od mesjanizmu klasy robotniczej do równości obywatelskiej* (Kowalski, 2018, ss. 198–200). O tym będę pisać w końcu trzeciego rozdziału tego tekstu.

Aby przeanalizować „związek między środowiskiem pochodzenia" – w sensie socjologicznym – i „działalnością opozycyjną", Kowalski opiera swoje metodologiczne podejście na metodzie „gęstego opisu" (Clifford Geertz), która „umożliwia uwidacznianie ukrytych konstelacji" (Kowalski, 2018, s. 35). Konstelacje te „wyrażają się subtelnie i bez wiedzy aktorów" za sprawą *habitusu*[24]. W tym kontekście autor nawiązuje też do pojęcia „pamię-

22 Jan Lityński, który rzadko uczestniczył w spotkaniach Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, mówił retrospektywnie: „Uważaliśmy, że rzeczywistość należy zmieniać, co więcej – czuliśmy się uprawnieni do podjęcia próby jej zmiany" (Żylińska, 1989, s. 49).

23 Kowalski nawiązuje tu do kolejnej wypowiedzi Jana Lityńskiego (Żylińska, 1989, s. 46).

24 „*Habitus*, będący układem dyspozycji do bycia i do działania, to potencjalność, pragnienie bycia, które w pewien sposób usiłuje ukształtować warunki, w jakich będzie zrealizowane, a zatem, narzucić najbardziej sprzyjające temu, czym jest" (Bourdieu, 2006, s. 213).



Spotkanie Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności w Staromiejskim Domu Kultury przy ul. Krzywe Koło w Warszawie, 1962 rok. W pierwszym rzędzie od prawej: Seweryn Blumsztajn, Jan Tomasz Gross, Klaudiusz Weiss, Adam Michnik, Eugeniusz Smolar, Halina Zachariasz. W drugim rzędzie, między Blumsztajnem i Grossem: Józef Blass. Fotografia z archiwum autorki.

ci zbiorowej" Maurice'a Halbwachsa[25] oraz do terminu „doświadczenie" Reinharta Koselleckа. Kowalskiego interesuje, „jak specyficzna konstelacja Poszukiwaczy Sprzeczności da się zrozumieć historycznie" i „jak społeczne ukształtowanie" uformowało „działanie i myślenie późniejszych opozycjonistów" (Kowalski, 2018, s. 36). Kowalski analizuje sposób reaktualizacji wizji społecznej, a nie praktyk pamięci środowiska, które w podsumowaniu książki nazywa „warszawskim środowiskiem żydowsko-komunistycznym" (Kowalski, 2018, s. 211). Na czym polega podejście Kowalskiego? Wydaje się, że analizuje on następstwa braku zmiany kultury oraz następstwa wydarzenia (Zagłady). Przypomina to postrzeganie działania członków Klubu przez pryzmat zjawiska *Nachträglichkeit* ('naznaczenie wsteczne') Zygmunta Freuda: zgodnie z tą myślą prawda wydarzeń ujawni się dopiero wstecznie (*nachträglich*) w tym sensie, że następstwa wydarzeń staną się zrozumiałe dla człowieka, który ich doświadczył, dopiero później, „ponieważ w późniejszym momencie podmiot ma do swojej dyspozycji nowe instrumentarium interpretacji" (Maani, 2015, s. 31).

Takim momentem opóźnionej świadomości była w życiu Ireny Grudzińskiej-Gross konfrontacja ze zdjęciem członków Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, które pewien Polak chciał jej sprzedać w Warszawie w 1990 roku – podczas jej pierwszego przyjazdu do

25 Dziwi odwołanie się przez Kowalskiego do kategorii pamięci, zwłaszcza jeżeli pamiętamy, że „stałą cechą" pamięci „jest to, że kształtuje się ona (oraz kształtuje swój «kapitał») przez zrodzenie tego, co inne (okoliczności) i co jednocześnie traci (jest to już tylko wspomnienie)" (Certeau, 2008, s. 87). Innymi słowy, pamięć „[r]eaguje więc raczej, niż rejestruje" (Certeau, 2008, s. 88).

Polski („«marcowych» emigrantów dopiero po 1989 zaczęto wpuszczać do kraju") (Gross & Pawlicka, 2018, s. 185). Patrząc na fotografię, Grudzińska-Gross uświadomiła sobie coś, czego nie zauważyła wcześniej – prawie wszystkie osoby na zdjęciu miały coś wspólnego: żydowskie pochodzenie. Była zupełnie skonsternowana.

W wywiadzie z Kowalskim w 2014 roku Grudzińska-Gross[26] opisuje to zaskoczenie jako podwójne. Po pierwsze, zdziwił ją personalny skład „Klubu Michnika". Podczas gdy w latach trzydziestych XX wieku Żydzi stanowili dziesięć procent polskiego społeczeństwa, z powodu Zagłady i antysemityzmu po Zagładzie Żydzi w latach sześćdziesiątych stanowili tylko 0,1 procent. Zaskakująca stała się dla niej statystyczna różnica, a więc to, że z około „stu członków Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności większość miała pochodzenie żydowskie" (Kowalski, 2018, s. 22). Po drugie, była zdziwiona i zirytowana faktem, że „okoliczność ta całkowicie uszła jej uwadze aż do momentu, w którym trzymała w rękach zdjęcie ze spotkania Klubu z 1962 roku" (Kowalski, 2018, s. 22). Komentując to odkrycie, Kowalski podkreśla jedynie, że dopiero po upływie dwóch dekad Grudzińska-Gross była w stanie rozpoznać i uznać układ w Klubie za konstelację specyficzną (Kowalski 2018, s. 23). Aby odszyfrować tę konstelację i ukazać jej genezę, Kowalski analizuje polityczną, kulturową i narodową samoświadomość członków Klubu – osób, które równocześnie stanowiły trzon ruchu studenckiego w marcu 1968 roku.

III. Struktura pracy Kowalskiego: rekonstrukcja i dekonstrukcja

> To strach i śmierć były najbardziej wypieranymi doświadczeniami powojennej polskiej kultury.
> Grzegorz Niziołek (2013, s. 219)

Kowalski rozwija swoją myśl w trzech etapach, czemu odpowiadają trzy rozdziały jego książki: 1. *Polen – Herkunft und Zugehörigkeit* [Polska – pochodzenie i przynależność]; 2. *Kommunismus – Freiheit und Gleichheit* [Komunizm – wolność i równość]; 3. Judaizm[27] – *Partikularismus und Universalismus* [„Judaizm" – partykularyzm i uniwersalizm]. Rekonstruując zarówno analityczną myśl Kowalskiego, jak i obiekt jego badań, poniżej zrelacjonuję treść tych rozdziałów.

26 Kowalski przeprowadził trzy rozmowy z Ireną Grudzińską-Gross: w czerwcu 2010 roku, 30 września 2012 roku i 11 września 2014 roku (Kowalski, 2018, s. 216).

27 Słowo „judaizm" w niemieckojęzycznym oryginale książki zapisane zostało w jego polskim brzmieniu.

1. *Polska – pochodzenie i przynależność* (ss. 43–97)

„*Dziady* – inscenizacja narodu" (ss. 44–59)

Podrozdział zaczyna się opisem przedstawienia *Dziadów* Adama Mickiewicza w reżyserii Kazimierza Dejmka, wystawionego wieczorem 30 stycznia 1968 roku, na które poszli Irena Grudzińska i Jan Gross. Po tym spektaklu wystawianie sztuki zostało zablokowane przez władze. Reakcją członków i członkiń Klubu na zakaz była dyskusja wyłącznie o formie protestu – sam fakt, że trzeba zabrać głos, był dla nich bezsporny. W dniu 31 stycznia 1968 roku, czyli dzień po ostatnim przedstawieniu *Dziadów*, Adam Michnik i inni członkowie grupy spotkali się w domu Ireny Grudzińskiej, aby przygotować metodę zbierania podpisów pod listem protestacyjnym. W ciągu dwóch następnych tygodni 3145 studentów podpisało petycję. Treść petycji brzmiała: „My, młodzież studiująca Warszawy protestujemy przeciwko decyzji zakazującej wystawienia w Teatrze Narodowym w Warszawie dramatu Adama Mickiewicza *Dziady*. Protestujemy przeciwko polityce odcinania się od postępowych tradycji narodu polskiego".

Słowa „postępowych tradycji" wymagają problematyzacji. Jak pisze Grzegorz Niziołek, „Czesław Miłosz obawiał się, że polska kultura znajdzie się w uścisku dwóch romantyzmów: «postępowego», zawłaszczonego przez kulturę stalinowską, oraz «narodowego», pozwalającego podtrzymywać stan niewiedzy o tym, co naprawdę wydarzyło się w Polsce w czasie wojny" (Niziołek, 2013, s. 215).

Członkowie Klubu, którzy też znaleźli się w „uścisku dwóch romantyzmów", złożyli petycję w Sejmie i w następnych dniach spotykali się regularnie, aby przygotowywać kolejne akcje protestu (Kowalski, 2018, s. 65). Napisali rezolucję, którą chcieli odczytać na głównej demonstracji studenckiej zaplanowanej na 8 marca. Kowalski pisze, że Irena Grudzińska, która była studentką romanistyki i która brała udział we wszystkich wspomnianych spotkaniach, miała grać główną rolę na demonstracji 8 marca. Jej ojciec Jan Grudziński (1915–1991), wiceminister w Ministerstwie Gospodarki Leśnej, zakazał jej jednak uczestniczenia w proteście, dowiedziawszy się od członków rządu, że przygotowywane są poważne represje przeciw protestującym. Doszło do sporu między Ireną a ojcem, który w końcu ze strachu o nią zamknął ją w domu (Kowalski, 2018, s. 56). Irena Grudzińska-Gross powiedziała Kowalskiemu, że ojciec „nie powinien był tego robić" i że do końca tego mu tego nie wybaczyła (Kowalski, 2018, s. 57). Obawy Jana Grudzińskiego nie były bezpodstawne: rano 8 marca 1968 roku zostali aresztowani Henryk Szlajfer, Seweryn Blumsztajn i Jan Lityński. Studenci Irena Lasota i Mirosław Sawicki przeczytali z balkonu przy dziedzińcu uniwersyteckim rezolucję, która była skierowana przeciwko skreśleniu Michnika i Szlajfera z listy studentów oraz przeciwko zakazowi wystawiania *Dziadów* i która w intencji jej autorów miała być „obroną kultury i wolności narodowej" (Kowalski, 2018, s. 57). Zebrani studenci umieścili swój protest w kontekście narodowym: śpiewali Mazurka Dąbrowskiego. Kowalski: „Wyraz wiary w naród polski nic im w tej sytuacji nie pomógł" (Kowalski, 2018, s. 57). Milicja brutalnie rozpędziła de-

monstrację i zorganizowała polowanie na studentów uciekających z terenu uniwersytetu. W solidarności z aresztowanymi odbywały się demonstracje w innych miastach.

David Kowalski podkreśla, że:

> retoryka opozycji studenckiej i [retoryka] pierwszego sekretarza partii Gomułki były do siebie podobne. W związku z odwołaniem *Dziadów* Gomułka też mówił o reakcyjnych intencjach i nazwał obronę Mickiewicza obowiązkiem patriotycznym. I partia, i opozycja określiły siebie jako międzynarodowe i patriotyczne, a przeciwnika politycznego jako „reakcyjnego" (Kowalski, 2018, s. 59).

„Polska jako naród kultury" (ss. 90–94)

Dla opozycjonistów duże znaczenie miało wydarzenie, które znalazło się na marginesie historiografii Marca 1968 roku. Mowa o nadzwyczajnym zebraniu oddziału warszawskiego Związku Literatów Polskich (ZLP) w dniu 29 lutego 1968 roku (Kowalski, 2018, s. 90). Jak pisze Kowalski, znaczenie tego kongresu dla „komandosów" bierze się z ogromnej wagi, jaką przywiązywali oni do kultury i literatury polskiej. Autor cytuje słowa Ireny Grudzińskiej-Gross: „Język polski, literatura polska, historia polska były dla mnie całym światem" (Kowalski, 2018, s. 91).

Symbiozę kultury i narodu ucieleśnia Adam Mickiewicz jako symbol, w którym „literatura i język połączyły się w esencję przynależności" (Kowalski, 2018, s. 92). Kowalski pisze, że „komandosi" postrzegali zakaz wystawiania *Dziadów* jako atak władzy na kulturę polską, z którą się identyfikowali, i na „zachodni", europejski wymiar tej kultury. O Mickiewiczu, czyli o najbardziej prominentnym przedstawicielu tradycji życia Polaków na emigracji, Kowalski pisze: „Mickiewicz spędził prawie całe swoje życie poza granicami Polski. Za swojego życia ani razu nie odwiedził polskich centrów, Krakowa i Warszawy. Mickiewicz został […] polskim bohaterem narodowym bez wkraczania na teren Polski" (Kowalski, 2018, s. 93). Doświadczenie emigracji wpisało się głęboko w jego dzieła uważane powszechnie za część nurtu zachodniego romantyzmu. Z kolei Jan Józef Lipski (1926–1991), warszawski intelektualista, który miał duży wpływ na Michnika, nazwał kulturę zachodnią „miejscem urodzenia" polskiej kultury i opowiadał się za tym, aby traktować polską kulturę jako część kultury Europy Zachodniej (Kowalski, 2018, s. 93). Z tego powodu nie dziwi, jak pisze Kowalski, że u Michnika i „komandosów" dominowało podobne podejście do kultury polskiej. Nie tylko zajmowali się literaturą zachodnioeuropejską, o ile była dostępna, ale też ich relacja z francuskimi trockistami albo z redakcją gazety „Le Monde" wskazuje na ogromne znaczenie, jakie miały dla nich kontakty na Zachodzie.

„Polska kultura – pisze Kowalski – była fundamentem polskiej samoświadomości" (Kowalski, 2018, s. 94). Fakt ten tłumaczy, dlaczego studenci przypisali zebraniu pisarzy 29 lutego 1968 roku takie ogromne znaczenie. Tu zebrali się ci ludzie, którzy w oczach studentów potrafili reprezentować Polskę. Z perspektywy studentów, pisze Kowalski,

„prawdziwą Polskę" tworzyli pisarze, „czyli ci, którzy tworzyli i zachowywali kulturę polską" (Kowalski, 2018, s. 94).

„Konflikt w polskim rozumieniu samego siebie" (ss. 94–97)

Po zakończeniu ostatniego spektaklu *Dziadów* studentka szkoły teatralnej Małgorzata Dziewulska umieściła u stóp warszawskiego pomnika Adama Mickiewicza transparent z napisem „żądamy kolejnych przedstawień". Józef Dajczgewand i Jan Lityński złożyli tam kwiaty w kolorach biało-czerwonych (Kowalski, 2018, s. 94). Tuż po ich przyjściu policja aresztowała kilku demonstrantów. Kowalski interpretuje tę konfrontację w analogii do „konfliktu" z dnia 24 grudnia 1898 roku, który miał miejsce w Warszawie z okazji odsłonięcia pomnika Mickiewicza (Kowalski, 2018, s. 95). Konflikt dotyczył „znaczenia historii polskiej, oceny teraźniejszości oraz strategii dla przyszłości". Stronami konfliktu z 1898 roku byli nacjonaliści Romana Dmowskiego oraz socjaliści z PPS-u Józefa Piłsudskiego, a w 1968 roku stanęli przeciw sobie studenci-opozyjoniści i kierownictwo partii PZPR.

> W sporze o odwołanie *Dziadów* w 1968 roku można zauważyć kontrowersję wokół polskiego rozumienia siebie, która trwała przez kilka debat od początku wieku. Osoba i dzieło Mickiewicza funkcjonowały jako miejsce pamięci, w którym negocjowano różne wyobrażenia na temat polskości. Polskiej samoświadomości wywodzonej ze wspólnie wyznawanych wartości przeciwstawiano rozumienie polskości głoszone przez państwo i kontrolowane przez nie media, uzależniające polskość od pochodzenia [pochodzenia w sensie etnicznym – K.S.] (Kowalski, 2018, s. 96).

Wydaje mi się, że „miejsce pamięci" nie nadaje się w tym kontekście na kategorię opisu, ale sama propozycja aktualizacji znaczenia Mickiewicza jest bardzo trafna. Pisze o tym Kowalski, kiedy omawia interakcję między widzami i aktorami w czasie ostatniego przedstawienia *Dziadów* w dniu 30 stycznia 1968 roku (Kowalski, 2018, ss. 44–59). Podczas gdy przedstawiciele władzy odwoływali się do twórczości Mickiewicza, aby legitymizować swoją władzę, opozycja polityczna odnosiła się do Mickiewicza, aby odmówić panującym legitymacji i zaprotestować przeciwko polityce PZPR: „Mickiewicz okazał się bronią obosieczną – narzędziem zarówno legitymizacji, jak delegitymizacji władzy" (Janicka, 2008, ss. 16–18).

Przedstawiając podobnie sprzeczne rozumienia polskości, David Kowalski cytuje – nie dodając swojego komentarza – retrospektywną opowieść Michnika o Marcu, opublikowaną w 2008 roku w „Gazecie Wyborczej":

> Dla wielu z nas, z pokolenia '68, Polska stała się sceną spektaklu. Sprzeciw wobec konfiskaty *Dziadów* wpisał się dla nas w najpiękniejszy nurt tradycji narodowej; w nurt walki o wolność Polski i o wolność człowieka w Polsce. Broniliśmy *Dziadów*, gdyż broniliśmy kultury, wolności i godności polskiej przed Chamem i Ciemniakiem (Michnik, 2008; Kowalski, 2018, s. 96).

Rozumieć można, że „Cham" i „Ciemniak" w wypowiedzi Michnika mają oznaczać prostactwo i ignorancję. Co ciekawe, Kowalski nie wyjaśnia, co znaczą dla niego słowa Michnika o „najpiękniejszych częściach narodowej polskiej tradycji". Jest ważne, że bardzo podobnych słów o „tradycji narodowej" używali, „broniąc" Mickiewicza, wspomniani nacjonaliści Dmowskiego. W konsekwencji niejasne pozostaje też to, czy nacjonalizm w szacie patriotyzmu jest dla Michnika wartością, czy uczuciem. Wartości można dzielić, mogą być zatem wyrazem inkluzji. Dodać trzeba, że w tym samym tekście z „Gazety Wyborczej" Michnik interpretował „konfiskatę *Dziadów*" jako zapowiedź przyszłej Polski bez polskich poetów i pisarzy:

> Miała to być Polska ocenzurowana z Mickiewicza i tradycji wolnościowej. Konfiskata *Dziadów* stała się zapowiedzią czasu nadchodzącego: mieliśmy żyć w Polsce bez Gombrowicza i Miłosza, bez Słonimskiego i Kołakowskiego, bez Jasienicy i Andrzejewskiego, ale za to z ubeckimi przesłuchaniami, więzieniami i nowymi wygnańcami, z antysemityzmem, chamstwem i hańbą dławienia Praskiej Wiosny.
>
> Siły były nierówne. 40 lat temu Polska demokratyczna przegrała z Polską dyktatury czarnosecinno-sowieckiej; zwyciężył duch endokomuny (Michnik, 2008).

Tych ostatnich słów Michnika Kowalski nie cytuje. W centrum jego interpretacji nie znajduje się myśl o przyszłości Polski, lecz fakt odejścia PZPR „od uniwersalistycznej tradycji [komunizmu] okresu międzywojennego" (Kowalski, 2018, s. 96). Kowalski podkreśla, że PZPR zajęła przeciwną pozycję. „*De facto* przyjęła w odniesieniu do kwestii narodowej wykluczającą pozycję endecji z okresu międzywojennego, którą argumentowała etnicznie. Opozycjoniści zaś kontynuowali tradycję pluralistycznego zrozumienia polskości wypracowanej przez kulturę" (Kowalski, 2018, s. 97). (Niemieckie określenie *kulturell geformt* użyte w tym miejscu przez Kowalskiego irytuje – przecież oba rozumienia polskości, o której pisze Kowalski, były produktami kultury). Kowalski interpretuje zakaz wystawiania *Dziadów* jako atak na „polską tradycję uniwersalistyczną", który rozbudził u opozycjonistów „patriotyzm odgrywający wtedy w ich samoświadomości politycznej podrzędną rolę, za to znacznie większą w następnych latach" (Kowalski, 2018, s. 97).

2. *Komunizm – wolność i równość* (ss. 99–151)

We wprowadzeniu do rozdziału drugiego Kowalski pisze o sądowym procesie przeciwko Adamowi Michnikowi, Barbarze Toruńczyk, Henrykowi Szlajferowi i Wiktorowi Góreckiemu, który zaczął się w styczniu 1969 roku przed warszawskim Sądem Wojewódzkim przy ul. Świerczewskiego 127, obecnie al. Solidarności 127. Kowalski opisuje historyczne znaczenie tego miejsca, dawnej ul. Leszno w getcie warszawskim, podczas

okupacji niemieckiej i zwraca uwagę, że matce Krystyny Flato, jednej z członkiń Klubu[28], udało się uciec z getta przez budynek sądu i przeżyć na „aryjskiej stronie".

Jeżeli chodzi o oskarżonych w procesie w styczniu 1969 roku, Kowalski stwierdza, że nie zdawali sobie sprawy z historycznego znaczenia tego miejsca. Jak pisze, temat historii getta i antysemityzmu nie odgrywa żadnej roli w relacjach, a oskarżeni skierowali uwagę wyłącznie na sam proces, którego „wynik z góry można było przewidzieć" i który skonfrontował ich z perspektywą długoletnich kar więzienia. Ponieważ szczegółowy opis procesu znajdujemy w książce *Anatomia buntu* Andrzeja Friszkego, tutaj streszczenie relacji Kowalskiego jest krótkie. Kowalski analizuje narrację Michnika, który wykorzystał salę sądową jako scenę polityczną:

> Michnik prezentował siebie nie tylko jako polskiego patriotę, lecz też – co było dla jego działań do 1968 roku w podobny sposób istotne – jako przekonanego komunistę. W ciągu procesu wciąż starał się przedstawić sądowi swoje przekonania komunistyczne i objaśnić działalność. Nawet jeżeli weźmie się pod uwagę, że treść jego obrony własnej brała się z przyjętej strategii – zarzucono mu bowiem, że chciał zaszkodzić państwu socjalistycznemu – wypowiedzi pozwalają na wgląd w jego ówczesne polityczne motywacje (Kowalski, 2018, s. 101).

Podczas procesu Michnik opisywał znaczenie harcerskiej drużyny walterowców, której był członkiem, w jego życiu; mówił też o rozliczeniach z „błędami i uchybieniami" czasu stalinowskiego. Kowalski zauważa, że takie wypowiedzi były możliwe ze względu na skutki przemówienia Chruszczowa z lutego 1956 roku i zwiększenie wolności prasy (wspomina w tym kontekście o czasopiśmie „Po prostu"; Kowalski, 2018, s. 102).

W kontekście obrony Michnika przed sądem Kowalski opisuje wydarzenia roku 1956 po śmierci Józefa Stalina, czyli „polski październik" i rehabilitację Wiesława Gomułki, postrzeganego wtedy jako „ofiara stalinizmu", który stał się symbolem destalinizacji i zyskał popularność w polskim społeczeństwie ze względu na fakt, że skutecznie działał na rzecz deeskalacji napięcia w związku z zagrożeniem interwencją wojskową z Moskwy. Kowalski wymienia procesy, które kierownictwo partii wytoczyło niewielkiej liczbie wysokich funkcjonariuszy PZPR, aby „przesunąć odpowiedzialność popełnionych zbrodni na niewielu" i, zgodnie z antysemickim toposem żydokomuny, zidentyfykować Żydów jako winowajców. Oskarżono wówczas również Anatola Fejgina (1902–2002), do 1953 roku kierownika Urzędu Bezpieczeństwa i bliskiego krewnego kilkorga członków Klubu (Anatol Fejgin był ojcem Piotra). Oskarżono też Stanisława Flata, ojca Krystyny, „owej studentki, która podczas przesłuchiwania po demonstracji *Dziadów* miała godzinami odpowiadać na jedno tylko pytanie: pytanie o jej narodowość" (Kowalski, 2018, s. 103). O procesach z 1956 roku przeciwko przedstawicielom stalinizmu autor pisze, że „były nie tyle wymierzone przeciwko popełnianej niesprawiedliwości, co były konkretnym po-

28 Rodzice Krystyny Flato nie mówili w domu o doświadczeniu żydowskim. Krystyna Flato opowiedziała Davidowi Kowalskiemu, że w 1964 roku podczas imprezy młody mężczyzna, z którym tańczyła, powiedział jej, że ma „piękne żydowskie loki". Osłupiała i odpowiedziała, że nie pochodzi z rodziny żydowskiej. Zdenerwowała się. Kiedy w końcu omówiła rzecz z matką, Lucyną, dostała lapidarną odpowiedź: babcia Krystyny była Żydówką. Rodzice tłumaczyli Krystynie Flato, że nie widzieli potrzeby, aby jej o tym powiedzieć, ponieważ uważali, że „pochodzenie żydowskie nie miało znaczenia dla teraźniejszości" (Kowalski, 2018, s. 85).

litycznym symbolem" (Kowalski, 2018, s. 103). Efektem ówczesnego symbolicznego odcięcia od stalinizmu była według niego „atmosfera przełomu" w kraju, polegająca na zmianie klimatu politycznego i pojawieniu się nadziei na reformowalność socjalizmu (Kowalski, 2018, s. 104). „Z tego powodu rok 1956 stał się dla Michnika decydującym punktem odniesienia" (Kowalski, 2018, s. 105).

„Czerwoni walterowcy" (ss. 106–113)

„Była to ironia losu", pisze Kowalski, że oskarżonym ze stycznia 1969 roku postawiono zarzut, że byli częścią harcerskiej drużyny walterowców. Rozprawa miała miejsce w Sądzie Wojewódzkim przy ulicy gen. Karola Świerczewskiego „Waltera". Tego samego, którego imieniem nazwano drużynę. Wielu walterowców, tak jak Adam Michnik i Seweryn Blumsztajn, pochodziło z komunistycznych domów. Kowalski opisuje koncepcję pedagogiczną Jacka Kuronia, w latach pięćdziesiątych wychowawcy drużyny, która była inspirowana ideami radzieckiego pedagoga Antona Siemionowicza Makarenki i jego metodą wychowania kolektywnego dzieci bez przemocy i hierarchii, lecz z szacunkiem dla człowieka (Kowalski, 2018, s. 107). Nawiązując do autobiografii Kuronia, Kowalski podkreśla znaczenie szczerości w interakcji grupy młodzieżowej. W drużynie organizowanej przez Kuronia panowała zasada, że „wierzy się komuś na słowo", zaś walka o prawdę i sprawiedliwość społeczną stanowi wspólną wartość. Podczas rozprawy w styczniu 1969 roku Michnik opisywał, że jego rozumienie komunizmu było ukształtowane właśnie przez Kuronia, dla którego komunistą był ten, kto działa w zgodzie z własnym sumieniem, bierze odpowiedzialność i jest gotów iść do więzienia z powodu swoich przekonań. To rozumienie komunizmu bazowało więc na ideałach, dla których humanizm stanowi kryterium działania. Młodzież skupiona wokół „klubu Michnika" nie sformułowała materialistycznej krytyki społeczeństwa (Kowalski, 2018, s. 108). Okazało się, jak pisze Kowalski, że „obraz komunizmu walterowców oraz rzeczywistość socjalistyczna były bardzo od siebie oddalone" (Kowalski, 2018, s. 109).

Kowalski pisze też o spotkaniach Klubu Krzywego Koła – klubu dyskusyjnego, który zbierał się na Starym Mieście w Warszawie w latach 1955–1962 – jako o wcześniejszym źródle świadomości Michnika i innych członków Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności[29] (Kowalski, 2018, ss. 111–112). Klub Krzywego Koła „stał się jedną z najważniejszych instytucji wymiany intelektualnej w Polsce". Na początku lat sześćdziesiątych Adam Michnik i Jan Gross chodzili przez sześć miesięcy na zebrania, na których spotykać można było Jana Józefa Lipskiego, Leszka Kołakowskiego, Zygmunta Baumana, Włodzimierza Brusa, Jerzego i Witolda Jedlickich, Stanisława Ossowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego. Wykład Kotarbińskiego (1886–1981) ze stycznia 1962 roku[30], który był punktem wyjścia sporu na temat systemu politycznego, stał się przyczyną końca Klubu Krzywego

29 Spotkania najpierw miały miejsce w mieszkaniu prywatnym na Starym Mieście, a potem w Staromiejskim Domu Kultury, który również znajdował się na Starym Mieście.

30 „Kotarbiński mówił o wolności słowa i domagał się powrotu do atmosfery 1956 roku" (Kowalski, 2018, s. 112).

Koła. 15 kwietnia 1962 roku władza oficjalnie zamknęła go, argumentując, że partia nie mogła zaakceptować kwestionowania swojej pozycji. Dodano, że trzeba było też wstrzymać negatywny wpływ Klubu na młodzież.

„Wolna kultura debaty: Klub Poszukiwaczy Sprzeczności" (ss. 113–129)

W tym podrozdziale zawarty jest szczegółowy opis powstania Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, omówienie biografii jego członków oraz tematów, które w nim dominowały. Według cytowanego przez autora Andrzeja Rapaczyńskiego status w grupie bazował jedynie na umiejętnościach intelektualnych i zaangażowaniu w dyskusje (Kowalski, 2018, s. 117).

Członkowie Klubu kwestionowali oficjalne dogmaty ideowe. Czytali np. pracę Lenina *Państwo i rewolucja*, książkę traktowaną ówcześnie jako źródło legitymacji ideowej Związku Radzieckiego, i dyskutowali, interpretując ten sam tekst jako formę krytyki państwa socjalistycznego, w którym żyli, czyli PRL-u (Kowalski, 2018, s. 122). Niektórzy z nich, w tym Jan Gross, Irena Grudzińska i Andrzej Titkow, odczytali w ten sposób teksty wielu klasyków marksistowskich. Było dla nich rzeczą oczywistą, „że istota socjalizmu" jest „w zasadzie demokratyczna i wolnościowa" (Kowalski, 2018, s. 123).

Szczególny wpływ na członków Klubu wywarła dyskusja nad esejem Karola Marksa *Osiemnastego brumaire'a Ludwika Bonaparte*, która stała się ich punktem wyjścia do interpretacji teraźniejszości w socjalistycznej Polsce. Historyczne punkty odniesienia znajdowali też w wewnątrzpartyjnej opozycji w łonie partii komunistycznej z okresu międzywojennego, mianowicie w trockizmie, który, mimo kontroli nałożonej przez Komintern w końcu lat dwudziestych XX wieku, odegrał ważną rolę „pod powierzchnią" (Leon Purman). Kowalski pisze: „Stalinowskie próby homogenizacji nie zdołały zupełnie usunąć dziedzictwa Róży Luksemburg – dążeń do rewolucji światowej wnoszonych przez robotników zamiast narzuconego nieruchomego, dogmatycznego socjalizmu państwowego. Pozycję tę ucieleśniał w latach dwudziestych [Lew] Trocki" (Kowalski, 2018, s. 124). Co prawda, członkowie Klubu nie określali się jako trockiści, ale dzięki trockizmowi można było, jak ujął Adam Michnik, być „antysowieckim buntownikiem i jednocześnie pozostać marksistą i komunistą". Identyfikacja z trockizmem była, podkreśla Kowalski, przede wszystkim rezultatem opozycji wobec stalinizmu. Fakt, że Komunistyczna Partia Polski (KPP) też stała się „ofiarą terroru stalinowskiego" (została bowiem zlikwidowana w latach 1937–1938, a kilkuset polskich komunistów zginęło w egzekucjach), „uczyniła ją jeszcze bardziej atrakcyjną" (Kowalski, 2018, s. 125). Dopiero w 1956 roku, podczas pierwszego zjazdu partii po śmierci Stalina, KPP oficjalnie zrehabilitowano. Oprócz powyższych wątków Poszukiwacze Sprzeczności wybierali do dyskusji również nieobecne w oficjalnym obiegu kultury tematy, które mieściły się w micie Polski jako cierpiącego Chrystusa narodów, takie jak zbrodnia NKWD w Katyniu albo powstanie warszawskie. Wielu członków Klubu miało w domach rodzinnych dostęp do wydawnictw niedostęp-

nych dla ogółu społeczeństwa. Chodzi m.in. o wewnątrzpartyjne „Biuletyny specjalne", które były stale obecne w domach Ireny Grudzińskiej, Edwarda Strassera, Józefa Blassa albo Andrzeja Titkowa (Kowalski, 2018, ss. 127–128). Poszukiwacze Sprzeczności mieli też możliwość zapoznawania się z paryską „Kulturą" – podobnie niedostępną ogółowi społeczeństwa – i czytali tygodnik „Po Prostu".

„Klub Michnika", podsumowuje Kowalski, „gwarantował wolności, które w owym czasie nie były w Polsce oczywiste" (Kowalski, 2018, s. 128). Sytuacja zmieniała się wraz z jego wzrastającą popularnością. Po interwencji Związku Młodzieży Socjalistycznej (ZMS) członkowie Klubu musieli odwołać spotkanie z L. Kołakowskim zaplanowane na wiosnę 1963 roku (Kowalski, 2018, s. 128). Wewnętrzny raport Ministerstwa Bezpieczeństwa polecił Klub opiece ZMS. Między sobą Poszukiwacze Sprzeczności intensywnie dyskutowali o przyszłości Klubu. Nie chcąc stracić niezależności, Michnik i jego przyjaciele postanowili zamknąć Klub w lecie 1963 roku.

„*List 34* i wolność słowa" (ss. 129–136)

W tym podrozdziale Kowalski omawia znaczenie *Listu 34*, czyli listu skierowanego do premiera Józefa Cyrankiewicza, który pisarz Antoni Słonimski przyniósł 14 marca 1964 roku do sekretariatu Rady Ministrów. Koncepcja listu powstała na sesji ZLP w styczniu 1964 roku. Jego treść brzmiała:

> Do Prezesa Rady Ministrów
> Józefa Cyrankiewicza
>
> Ograniczenia przydziału papieru na druk książek i czasopism oraz zaostrzenie cenzury prasowej stwarza sytuację zagrażającą rozwojowi kultury narodowej. Niżej podpisani, uznając istnienie opinii publicznej, prawa do krytyki, swobodnej dyskusji i rzetelnej informacji za konieczny element postępu, powodowani troską obywatelską, domagają się zmiany polskiej polityki kulturalnej w duchu praw zagwarantowanych przez konstytucję państwa polskiego i zgodnych z dobrem narodu (Biełaszko, 2008, s. 147).

Kowalski podkreśla, że w historiografii opozycji *List otwarty do partii* Kuronia i Modzelewskiego, ogłoszony 18 marca 1965 roku, ale również napisany w roku 1964, ze względu na oddźwięk w Polsce i na Zachodzie ma priorytet przed *Listem 34*. Jednak dla młodych opozycjonistów *List 34* był „nad wyraz znaczący" i „ukształtował ich zaangażowanie w decydujący sposób" (Kowalski, 2018, s. 132). Nawiązując do autobiograficznej książki Kuronia *Wiara i wina: do i od komunizmu*, Kowalski pisze, cytując Kuronia, że dla społeczeństwa polskiego to raczej wcześniejsze wydarzenie i doświadczenie, mianowicie powstanie warszawskie, „po którym została tylko kupa ruin", było znaczące jako forma sprzeciwu (Kuroń, 1989, s. 287). Kowalski dodaje przy tym jednak, że Kuroń w tym samym tekście podkreślał „«rozsądek» społeczeństwa polskiego" (Kowalski, 2018, s. 134). Miał tu na myśli wiedzę o tym, że zryw oporu wobec systemu socjalistycznego „byłby – tak jak powstanie warszawskie – całkowicie nierozsądny i z dużym prawdopodobieństwem zakończyłby się ponowną klęską" (Kowalski, 2018, s. 134). Ciekawe, że Kowalski

nie dekonstruuje stanowiska Kuronia na podstawie tekstu Jana T. Grossa z „Aneksu", w którym Gross pisze, że w każdym mieście okupowanej Polski to raczej Zagłada była kluczowym doświadczeniem społeczeństwa polskiego. W przeciwieństwie do większości polskiego społeczeństwa, twierdzi Kowalski, „Kuroń i inni opozycjoniści wokół Michnika nie podzielali pesymistycznego postrzegania [powstania] 1944 roku" (Kowalski, 2018, s. 135). Kowalski pisze, że o ile opozycjoniści „kwestionowali oficjalną wersję wydarzeń" (Kowalski, 2018, s. 135), to samo powstanie nie miało dla nich takiego dużego i negatywnego znaczenia „z powodu ich pochodzenia" – w sensie środowiska. Środowisko to znajdowało się po prostu po „innej stronie":

> Pokolenie rodziców opozycjonistów walczyło w Armii Czerwonej. Ojciec Ireny Grudzińskiej, rodzice Piotra Fejgina i rodzice Danuty i Edwarda Strassera byli w Związku Radzieckim podczas wojny. Uciekali przed armią niemiecką i zostali deportowani podczas okupacji sowieckiej w Polsce do obozów pracy w Związku Radzieckim. Kiedy powołano w 1943 roku Pierwszą Dywizję im. Tadeusza Kościuszki, znaną jako armia Berlinga, Fejgin, Strasser i Grudziński zgłosili się ochotniczo do służby wojskowej. W ten sposób mogli nie tylko uciec od męki batalionu pracy, lecz też urzeczywistnić nadzieję na komunistyczną Polskę. Mniej więcej w tym samym czasie założono bowiem Związek Patriotów Polskich (ZPP), organizację kontrolowaną przez Stalina, który miał przygotowywać nowe, socjalistyczne kierownictwo w Polsce po wyzwoleniu kraju. Fejgin, Strasser, Grudziński i wielu innych przedwojennych komunistów spostrzegło w tym nadarzającą się okazję. […] Podczas gdy Armia Krajowa obserwowała z nieufnością powstanie ZPP i potem Komitetu Lubelskiego, dla polskich komunistów było to źródło nadziei. Kiedy zagrożenie ze strony zbliżającej się Armii Czerwonej zadecydowało o terminie powstania organizowanego przez Armię Krajową, po drugiej stronie Wisły pod komendą Stalina walczyli Anatol Fejgin, Jan Grudziński i Wilhelm Strasser. Fejgin był nawet żołnierzem owej dywizji (3. Pomorska Dywizja Piechoty), która w sierpniu 1944 roku dołączyła z pomocą do sowieckiego wojska stacjonującego pod Warszawą. Jednostka pod dowództwem Berlinga 15 września dokonała próby przedostania się do powstańców na Starym Mieście, musiała się jednak wycofać się z powodu zmasowanego oporu armii niemieckiej.
>
> Podczas gdy duża część polskiego społeczeństwa odbierała upadek powstania warszawskiego i czas wyzwolenia Polski jako początek opresji ze strony Związku Radzieckiego, przedwojenni komuniści pokładali dużą nadzieję w wydarzeniach owych lat. W zmienionej formie dzieci późniejszych opozycjonistów zachowały taki obraz tamtego okresu. Brak uczucia upokorzenia albo klęski w osobistych wspomnieniach i w ich narracji historycznej wskazuje na biograficzne ukształtowanie odmienne od większości, co wyraziło się później w ich działaniu politycznym (Kowalski, 2018, s. 135).

Nawiązując do tego, co Lipski, uczestnik powstania warszawskiego[31], powiedział kiedyś Kuroniowi – „myśli się zawsze poprzednim doświadczeniem" – Kowalski podkreśla, że „najwcześniejszym doświadczeniem" Kuronia, „który nie pochodził z komunistycznego domu, ale poruszał się w środowisku komunistycznym, nie było powstanie warszawskie" (Kuroń, 1989, s. 287). W efekcie dla Kuronia bardziej znaczące stały się wydarzenia wokół *Listu 34*, „pokazały mu bowiem, że mimo ograniczonej wolności słowa, mimo cenzury i propagandy państwowej istniała również w PRL-u możliwość krytyki". Jako forma interwencji i protestu politycznego *List 34* był *novum* (Kowalski, 2018, s. 135). Z kolei dla Michnika *List 34* symbolizował „zgodność socjalizmu i wolności słowa, dwie rzeczy, któ-

31 Wobec Kuronia przyznał się do postawy konformistycznej, jeżeli chodzi o udział w powstaniu.

re w oczach Michnika i jego przyjaciół stanowiły jedność" (Kowalski, 2018, s. 136). *List 34* cieszył się też dużym poparciem polskiej młodzieży. Adam Michnik był wśród „około tysiąca studentów, którzy zgromadzili się na kampusie UW, aby wyrazić solidarność z intelektualistami" (Kowalski, 2018, s. 136). Bronisław Baczko, przyjaciel ojca Michnika i pracownik Uniwersytetu, wysłał go jednak do domu z radą, aby zanim zajmie się polityką, najpierw zdał egzaminy. *List otwarty* Kuronia i Modzelewskiego spowodował ponowne zaangażowanie polityczne Michnika.

„Wierzyliśmy w socjalizm jak w królestwo wolności" [Jacek Kuroń] (ss. 137–151)

List otwarty był przedmiotem aktu oskarżenia i rozprawy prowadzonej w latach 1968 i 1969 przed warszawskim Sądem Wojewódzkim przeciwko Adamowi Michnikowi, Barbarze Toruńczyk i innym. Już wcześniej tekst listu postrzegany był przez przedstawicieli partii jako zagrożenie, o czym świadczą nie tylko represje przeciwko pomysłodawcom i odbiorcom, lecz też fakt, że dostęp do niego był utrudniony. Jak pisze Kowalski, wskazało to „na rozdźwięk między aspiracjami marksistowskimi i rzeczywistością biurokratyczną" (Kowalski, 2018, s. 140). Kuroń i Modzelewski traktowali biurokrację partyjną nie jako kastę, lecz jako klasę, nawiązując tym samym do jugosłowiańskiego dysydenta Milovana Djilasa i jego artykułu *Nowa klasa. Analiza systemu komunistycznego*, w którym „nazywa on elitę biurokratyczną osobną klasą" (Kowalski, 2018, s. 139). Nie tylko Michnik utożsamił się w 1968 roku z treścią *Listu otwartego*, zrobiła to też w szerokim sensie Nowa Lewica na zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych. Zapytany przez sędziego jesienią 1968 roku podczas procesu w Niemczech, jak się nazywa, Daniel Cohn-Bendit odpowiedział: „Kuroń-Modzelewski" (Kowalski, 2018, s. 140).

Mimo dużego znaczenia *Listu otwartego* dla członków Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności nie było pomiędzy nimi jednomyślności co do jego treści. Podczas głównej rozprawy sądowej w styczniu 1969 roku Michnik na przykład „sprzeciwiał się rozumieniu klasy robotniczej zawartemu w *Liście otwartym* i krytykował brak żądania niepodległości narodowej" (Kowalski, 2018, s. 141). W przeciwieństwie do Kuronia i Modzelewskiego, opowiadających się za „wprowadzeniem systemu ekonomicznego, społecznego i politycznego opartego na demokracji robotniczej", w której klasa robotnicza uczestniczyłaby bezpośrednio w decyzjach ekonomicznych (Kuroń, 1989)[32], Michnik był zwolennikiem demokracji parlamentarnej. Widać w tym zapowiedź jego przyszłego odejścia od marksizmu. W późniejszym od omawianej książki artykule (z 2022 roku) Kowalski formułuje na ten temat tezę mówiącą, że „awersja do systemu politycznego z klasą robotniczą jako częścią składową władzy wyniknęła być może z pozycji społecznej grupy wokół Michnika i Grudzińskiej" (Kowalski, 2022, s. 136). Ostateczny koniec lewicowego myślenia i wybór konserwatywnego liberalizmu nastąpił dla Michnika w latach siedem-

32 W swojej autobiografii Kuroń pisze, że po wyjściu na wolność wraz z Modzelewskim ogłosili, że chcą „dokonać publicznej rewizji *Listu otwartego* w sprawie narodowej" i że doszli „do tego wniosku obydwaj niezależnie od siebie" w różnych więzieniach (Kuroń, 1989, s. 274).

dziesiątych wraz z publikacją książki *Kościół, lewica, dialog* (1977). Rację ma tu Andrzej Leder, pisząc, że dziś „tytuł ten trzeba by czytać *Kościół, liberałowie, dialog*" i że w „rozpoczętym wówczas dialogu uformował się dominujący do dzisiaj – a więc już prawie przez półwiecze – konsensus liberalno-konserwatywny" (Leder, 2014, s. 186)[33].

Komentując ważność *Listu otwartego* Kuronia i Modzelewskiego dla Michnika i „komandosów" oraz jednoczesne liczne rozbieżności, jakie ujawniły się między *Listem* a stanowiskiem „komandosów", Kowalski analizuje podłoże obu podejść. Pisze, że zastrzeżenia Kuronia i Modzelewskiego wobec demokracji parlamentarnej biorą się z ich wiedzy o losie Republiki Weimarskiej, polskiej historii (Rzeczypospolitej Obojga Narodów z *liberum veto*), a zwłaszcza historii międzywojennej Polski, przynoszącej świadomość, że demokracja nie chroni przed ustanowieniem dyktatury. Badając doświadczenia wcześniejszych polskich komunistów, które wpłynęły na stanowisko Kuronia i Modzelewskiego, Kowalski opisuje sytuację w międzywojniu i zwraca uwagę, że wsparcie przewrotu Piłsudskiego przez KPP (i PPS) okazało się błędem przedwojennych komunistów (Kowalski, 2018, s. 143). Po śmierci Piłsudskiego w 1935 roku i dojściu do władzy Obozu Zjednoczenia Narodowego (OZN), „który otwarcie sympatyzował z faszyzmem", zwalczanie niemieckiego narodowego socjalizmu i polskiego faszyzmu stało się dla nich najważniejszą sprawą.

Kowalski pisze, że uwaga o zagrożeniu dyktaturą w liście Kuronia i Modzelewskiego, którzy urodzili się w latach trzydziestych, jest zgodna z „komunistycznym myśleniem" ich epoki: przedwojenni komuniści widzieli głównego przeciwnika w dyktaturze faszystowskiej (Kowalski, 2018, ss. 144–145). W *Liście otwartym* Kuronia i Modzelewskiego odbija się, pisze Kowalski, „doświadczenie historyczne, którego autorzy [Kuroń i Modzelewski] sami jeszcze nie mieli, ale którego następstwa były odczuwane w ich socjalizacji i które wpłynęło na ich myślenie i działanie" (Kowalski, 2018, ss. 144–145). To tłumaczy też, dlaczego Kuroń w latach pięćdziesiątych odkrył historię KPP i zaczął patrzeć na czas międzywojenny w Polsce przez pryzmat historii tej partii.

Z kolei Adam Michnik, Seweryn Blumsztajn, Jan Lityński i inni urodzili się już po wojnie. Podczas gdy ich edukacja polityczna miała miejsce po 1956 roku, socjalizacja polityczna Kuronia i Modzelewskiego nastąpiła wcześniej, jeszcze w czasie stalinizmu. Fakt ten zdaniem Kowalskiego tłumaczy różnicę między autorami *Listu otwartego* i młodymi opozycjonistami z Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, dla których rok 1956 był „inspiracją", jak ujął to Michnik w swych wypowiedziach przed sądem w 1969 roku, ale ich poglądy różniły się od tych wyrażonych w *Liście* (Kowalski, 2018, s. 146).

Według Kowalskiego Poszukiwacze Sprzeczności traktowali myślenie, debatę i artykulację sprzecznych stanowisk jako wartość samą w sobie. Początkowo nie rezygnowali z koncepcji komunizmu jako ostatniej w dziejach epoki historycznej. Uważali jednak, że „droga do tej epoki znów była [...] otwarta" (Kowalski, 2018, s. 145). Jednocześnie

33 „Uderzające jest – dodaje Leder – że najbardziej liberalna kultura w Polsce ukształtowała się" po 1956 roku (Leder, 2014, s. 191).

Michnik odrzucił ideę dyktatury proletariatu. W jego środowisku marzyło się o prawach człowieka i obywatela, w tym o równości wobec prawa[34]. Podczas sądowego procesu w styczniu 1969 roku Michnik mówił, że dwa osiągnięcia rewolucji francuskiej miały dla niego ogromne znaczenie: „*Deklaracja praw człowieka i obywatela* oraz zasada równości obywateli wobec prawa". W tym punkcie, pisze Kowalski, „Michnik i inni opozycjoniści sprzeciwiali się teorii marksistowskiej". Kowalski dodaje, że o ile Marks „uważał prawa obywatelskie za historyczny krok na drodze postępu, o tyle zajął stanowisko, że należy w końcu odejść od nich" jako od rozwiązań prawnych, dążąc do doskonalszych rozwiązań chroniących jednostkę (Kowalski, 2018, s. 147). Niesiona przez tradycję francuskiego Kodeksu Cywilnego (*Code Civil*) pewność prawna niezależna od pochodzenia, religii i pozycji społecznej w latach sześćdziesiątych w Polsce została całkowicie podana w wątpliwość, co jeszcze silniej decydowało o odrębności „komandosów" wobec autorów *Listu otwartego*. Kowalski uważa za rzecz oczywistą, że Adam Michnik, Irena Grudzińska i Seweryn Blumsztajn, którzy uważnie obserwowali proces przeciwko Kuroniowi i Modzelewskiemu, wyciągali wnioski z nierównego traktowania oskarżonych przejawiającego się w nierównych karach sądowych (Kuroń jako nie-Żyd dostał trzy lata więzienia, będący Żydem Modzelewski trzy i pół): spodziewali się, że spotka ich podobny los, gdy staną przed sądem. Kowalski tego nie pisze, ale konkluzja ta oznacza, że w tym przypadku byli świadomi antysemickiego postrzegania Modzelewskiego i samowoli sądu.

Co to znaczy, że młodzi dysydenci walczyli – jak pisze Kowalski – „w imieniu komunizmu o wolność słowa i prasy, niezależność władzy sądowniczej i równość wobec prawa" (Kowalski, 2018, s. 149)? Reprezentowali stanowiska liberalno-obywatelskie, pisze Kowalski i dodaje, że fakt ten protagoniści uświadomili sobie dopiero po czasie. Jako dowód Kowalski przywołuje tekst Aleksandra Smolara z 2008 roku, w którym mowa jest o różnicy w rozumieniu pojęcia „wolność" na Zachodzie i na Wschodzie w roku 1968 (Smolar, 2008). Cytowany Smolar pisze, że polskim opozycjonistom chodziło o „wolność od przemocy". Kowalski dodaje: „Smolar nie wspomniał o fakcie, że jego ojciec musiał doświadczyć w getcie w Mińsku[35] uczucia bezbronności w obliczu totalnej władzy (*entfesselte Herrschaft*). Można jednak przypuszczać, że to wzmocniło jego szacunek dla państwa prawa" (Kowalski, 2018, s. 150). Ciekawy jest sposób, jak Kowalski porusza tu wątek Zagłady. Niestety szerzej nie wyjaśnia tego wątku.

O ile zatem w roku 1968 roku Michnik, Smolar i inni opozycjoniści postrzegali siebie jeszcze jako komunistów i chcieli „naprawić socjalizm, a nie pozbyć się go", to ich proces sądowy przynosi radykalną zmianę tego stanowiska (Kowalski, 2018, s. 150). Fakt, że

34 Znaczenie, jakie państwo prawa miało dla Michnika i jego przyjaciół, uwidaczniało się też w zorganizowaniu wykładu Kołakowskiego na Uniwersytecie Warszawskim w październiku 1966 roku z okazji dziesiątej rocznicy „polskiego Października". Nastrój w sali był jak naelektryzowany, powiedziała autorowi Irena Grudzińska. Następstwa wykładu i przebieg wydarzeń są znane.

35 Por. Hersz Smolar (2024).

Michnik został skazany na trzy i pół roku więzienia, był „punktem zwrotnym" w jego życiu i „w historii polskiego ruchu opozycyjnego", pisze Kowalski. I dalej:

> Do 1968 roku członkowie ruchu wierzyli jeszcze w reformowalność socjalizmu. Postrzegali siebie jako komunistów i chcieli wprowadzić w życie idee Października 1956. Jednak za sprawą stłumienia protestów nadzieja, którą pokładali w socjalizmie, została zniszczona. W szczególności kampania antysemicka ukazała im, że państwo deklarujące egalitaryzm nie potrafiło dotrzymać obietnicy zapewnienia całkowitej równości. Ludzie, którzy zostali napiętnowani jako Żydzi, byli […] bezbronni wobec państwa; dla młodych opozycjonistów z Warszawy owo doświadczenie było powodem do zbudowania na nowo własnej orientacji politycznej (Kowalski, 2018, s. 151).

Doświadczenie to spowodowało, że od 1968 roku opozycjoniści dążyli „do fundamentalnej transformacji systemu". Chodziło im więc „już nie o naprawienie socjalizmu, lecz o pozbycie się go". Innymi słowy, „liberalizm, który był dotąd zaszyfrowany w komunistycznym światopoglądzie, wypłynął na powierzchnię", co by znaczyło, że zdaniem Kowalskiego liberalizm od zawsze dominował w poglądach „komandosów", tylko nie od samego początku był widoczny (Kowalski, 2018, s. 151). Warto przy tym zauważyć, że w stwierdzeniu Kowalskiego o tym, że „kampania antysemicka ukazała im, że państwo deklarujące egalitaryzm nie potrafiło dotrzymać obietnicy całkowitej równości", system państwa występuje w roli głównego aktora antysemickiej kampanii Marca '68 roku. Nieobecni są natomiast niezwiązani z władzą Polacy jako sprawcy przemocy antysemickiej. Czy zatem doświadczenie represji ze strony państwa, czy też doświadczenie antysemityzmu „było powodem do stworzenia na nowo własnej orientacji" (Kowalski, 2018, s. 151)?

*

Rozdział *Komunizm – wolność i równość* jest przykładem historiograficznej analizy konstelacji według definicji Waltera Benjamina w wykonaniu Kowalskiego: „to, co było (*Gewesene*), spotyka się w rozbłysku błyskawicy z Teraz (*Jetzt*), by utworzyć wraz z nim pewną konstelację" (Benjamin, cyt. za: Traverso, 2014, s. 26). Widać wyraźnie, że w ujęciu Kowalskiego przeszłość nie jest dokończona. Poszczególne wątki przeplatają się w sposób pozwalający czytelnikowi zrozumieć, że protagoniści działali z powodu specyficznego doświadczenia historycznego i osobistego. Fakt, że antysemityzm spowodował ich konfrontację z historią własnych rodzin, stanowi temat trzeciego rozdziału zatytułowanego *„Judaizm" – partykularyzm i uniwersalizm*.

3. *„Judaizm" – partykularyzm i uniwersalizm* (ss. 153–200)

We [Jews] simply choose *a* future, rather than *no* future, which meant revolution.
But it meant revolution not in a negative sense but in a positive sense:
a new world rather than no world.
Eric Hobsbawm (cyt. za Matthews, 2008, s. 67)

„Od Żyda do Polaka. Biografia komunistyczna" (ss. 155–164)

Postanowiłam przetłumaczyć ten szerszy fragment książki Davida Kowalskiego z języka niemieckiego na polski:

Kiedy ojciec Ireny Grudzińskiej, Jan Grudziński, przyszedł na świat jako Jakub Gertel, Wadowice, jego miasto urodzenia, znajdowało się jeszcze pod władzą Habsburgów. Usytuowane na północnych obrzeżach imperium, blisko Krakowa, było częścią Królestwa Galicji i Lodomerii. Trzy lata później sytuacja zasadniczo się zmieniła. Miasto już nie należało do monarchii, lecz do demokratycznej republiki, już nie leżało na północnych peryferiach, lecz w południowej części kraju. O tych zmianach młody Jakub niewiele wiedział. To nie globalne niepokoje polityczne definiowały jego życie, ale codzienność wieloosobowej rodziny. Miał prawdopodobnie dwanaścioro rodzeństwa, jednak Irena Grudzińska nie jest w stanie podać dokładnej liczby. Mimo że miała bliskie i serdeczne stosunki z ojcem, ten rzadko opowiadał [jej] o swoim dzieciństwie. Nawet o jego nazwisku nie miała dokładnych wiadomości. Przez długi czas myślała, że pierwotnie nosił nazwisko swojego ojca, mianowicie Gertel, ponieważ takiego nazwiska używał przed wojną. Jednak według ostatnio znalezionego dokumentu z lat czterdziestych jego urzędowe nazwisko brzmiało Grubner. Nazwisko Grudziński jej ojciec przyjął dopiero wtedy, kiedy był już komunistą.

Młody Jakub odczuł następstwa pierwszej wojny światowej. Jego ojciec poszedł na wojnę jako żołnierz mającej się rozpaść monarchii i w walkach został ciężko ranny w ramię. Od tego czasu otrzymywał małą rentę wojenną, która w decydujący sposób pomagała utrzymywać rodzinę, ponieważ jego zarobki jako artysty-rzemieślnika były bardzo skromne. Gertlowie mieszkali w nędznych warunkach i niektóre dzieci musiały już w dzieciństwie zarabiać, dokładając się do utrzymania rodziny. Również Jakub w młodości rzucił szkołę i też zaczął pracować.

W okresie biedy rodzina znalazła pocieszenie w wierze. Gertlowie byli bardzo religijni i brali aktywny udział w życiu lokalnej gminy. Ozjasz Gertel, ojciec Jakuba, należał do Związku Inwalidów i działał w społeczności Talmud-Tora, stowarzyszeniu charytatywnym, które postawiło sobie za zadanie zapewnienie najuboższym dzieciom wykształcenia religijnego. Ozjasz Gertel działał też jako członek zarządu cmentarza żydowskiego. Izraelicka gmina religijna z Wadowic powstała dopiero w 1897 roku, stosunkowo późno, co wynikało z faktu, że Żydom nie wolno było osiedlać się w Wadowicach do drugiej połowy XIX wieku. Na przełomie wieków żydowska część ludności miasta stanowiła 10 procent ogółu, jednak w pierwszych latach XX wieku liczba jej silnie wzrosła za sprawą napływu rodzin chasydzkich. Podczas gdy pierwotnie gminę tworzyli niemieckojęzyczni Żydzi wyznający reformowany judaizm, to później dominowały koła ortodoksyjnych Żydów posługujących się polskim lub jidysz. Od 1912 roku z tego kręgu religijnego pochodził wadowicki rabin. Również w rodzinie Jakuba ściśle przestrzegane były prawa żydowskie – trzy razy dziennie modlono się, rano odmawiano *szacharit*, w południe *minchę*, a wieczorem *maariw*. Rodzina regularnie chodziła do synagogi i przestrzegała koszerności według halachy. Religijność rodziny była tak głęboka, że kiedy niemiecki Wehrmacht zajął wschodnią część Polski, jego [Jakuba] matka odmówiła kategorycznie

niekoszernego jedzenia. Skoro nie było rabina, który mógłby pobłogosławić pożywienie, umierała z głodu[36].

Początkowo Jakub miał typowo żydowskie dzieciństwo. W chederze uczył się pisma świętego i studiował Talmud, a świecką edukację otrzymał w żydowskim przedszkolu. Jak wielu Żydów Galicji opanował wraz z jidysz język niemiecki, polski i w pewnym stopniu rosyjski – kilka języków, za pomocą których mógł się porozumieć z innymi grupami ludności w okolicy. Ponadto, tak jak wielu jego rówieśników, z entuzjazmem grał w piłkę nożną i był członkiem żydowskiego klubu sportowego Makabi-Arie, założonego w 1930 roku. Jedna z nielicznych anegdot, które później z dumą opowiadał córce, traktowała o grze w futbol. Regularnie grał z pewnym Lolkiem, który był młodszy, ale mimo to bardziej wysportowany, i zwykle stał na bramce. Lolek był zwykłym polskim chłopcem – miał dobre oceny w szkole, był pobożnym katolikiem wychowującym się w skromnych warunkach – który potem zyskał światową sławę: Lolek – właściwie Karol – Wojtyła został najpierw biskupem, potem arcybiskupem, a w 1978 roku papieżem Janem Pawłem II.

W tamtych latach, kiedy grał w piłkę nożną z Karolem Wojtyłą, Jakub Gertel stopniowo odchodził od judaizmu i zwrócił się ku świeckiemu myśleniu. Jakub zapalił się do syjonizmu i sympatyzował z Haszomer Hacair […], lewicowo-syjonistyczną grupą harcerzy, która na początku lat dwudziestych stanowiła dla młodych polskich Żydów wielką atrakcję. Pod wpływem idei Bera Borochowa (1881–1917) organizacja próbowała łączyć myśl marksistowską z syjonizmem i przygotować młodzież w Polsce do aliji i życiu w kibucu.

Dla młodego Jakuba syjonizm stanowił na początku atrakcyjniejszą alternatywę niż ortodoksyjna wiara rodziców. Atrakcyjność syjonizmu zależała jednak od sytuacji w Palestynie i w drugiej połowie lat dwudziestych ruch syjonistyczny stracił wielu członków z powodu restrykcyjnej polityki imigracyjnej rządu brytyjskiego i ekonomicznych trudności w Jiszuwie. Poza tym w obozie syjonistycznym nastała ostra rywalizacja z Betarem, grupą młodzieżową partii rewizjonistycznej Władimira Żabotyńskiego. Z tego powodu Dawid Ben-Gurion, współzałożyciel syjonistycznej partii robotniczej Mapai, przedsięwziął podróż agitacyjną przez wschodnią Europę, która miała na celu szerzenie idei syjonistycznych i nakłanianie polskich Żydów do rychłej emigracji do Palestyny. Jakub Gertel pojawił się na spotkaniu z politykiem, jednak przemowa Ben-Guriona nie zachęciła młodego syjonisty do aliji. Jakub był głęboko rozczarowany wystąpieniem syjonistycznego lidera. [Według niego] Ben-Gurion był ignorantem, jeżeli chodzi o interesy polskich Żydów, i nie rozumiał, że żydowska młodzież chciała dalej żyć w Polsce. Gertel czuł przynależność do polskości [*zum Polnischen*] i nie planował wyjazdu z kraju w dającej się wyobrazić przyszłości. Przede wszystkim wzbudziła w nim niezadowolenie silna żydowska świadomość narodowa, ponieważ [jak Irena Grudzińska opowiadała autorowi] dla niego bardziej atrakcyjne były socjalistyczne idee lewicowych syjonistów w przeciwieństwie do idei nacjonalistycznych. Powodem może być i to, że w tych latach zaczął się już interesować komunizmem. Wydaje się, że wykład Ben-Guriona spowodował jego ostateczne zerwanie z syjonizmem. W tym samym roku [czyli w 1933] Jakub wstąpił do partii komunistycznej. Angażował się podobnie jak inni młodzi aktywiści: organizowali strajki, pisali i rozdawali ulotki. W sumie Gertel został aresztowany tylko dwa razy – zbyt późno dołączył do partii, aby być częściej aresztowanym [*für häufigere Festnahmen stieß er wohl zur spät zur Bewegung*]. Jednak wobec rozwiązania partii komunistycznej w 1938 roku, które nakazał Stalin, i wobec prześladowań i stracenia [na rozkaz Stalina] wielu członków partii jest całkiem możliwe, że spędzenie właśnie tego okresu w polskim więzieniu było dla niego szczęśliwym zbiegiem okoliczności, ponieważ został mu oszczędzony stalinowski terror. […] Więzienie było rodzajem komunistycznego uniwersytetu, a czas pozbawienia wolności był – według Jaffa Schatza – czasem narodzin nowego pokolenia żydowskich komunistów, do którego należał też Jakub Gertel. W więzieniach komuniści bowiem formowali się w dobrze ze sobą połączo-

36 Według Kowalskiego tak powiedział córce Jan Grudziński. Jako źródło Kowalski podaje rozmowę z Ireną Grudzińską z 2 czerwca 2015 roku. Relacja Kowalskiego jest w tym miejscu nieprecyzyjna. Żywność koszerną można wytwarzać bez błogosławieństwa rabina, wystarczające jest przestrzeganie religijnych zasad jej produkcji. W sytuacji przemocy dokonywanej wobec Żydów przez niemieckich nazistów i ich pomocników po wrześniu 1939 roku niedostępność żywności koszernej wynikała z załamania się całości funkcjonowania społeczności żydowskich, nie tylko z uwięzienia lub śmierci rabinów.

nych i zamkniętych grupach, żyjąc razem, walcząc o swoje prawa i później solidarnie dzieląc ze sobą skromną własność. Dla wielu było to pierwsze doświadczenie wspólnoty poza związkiem religijnym i przedsmak wyczekiwanej komunistycznej wspólnoty państwowej. To też pomagało im przetrwać katusze, niekończące się przesłuchania oraz tortury. Michał Mirski, redaktor gazet w języku polskim i jidisz w powojennej Polsce, opisał później więzienie jako „miejsce życia, walki i humoru, miejsce łamania kości, ale też formowania charakterów". Tam „umysł zwyciężył nad złem".

Nie można stwierdzić, czy czas spędzony w więzieniu był podobnie istotny dla kształtowania się komunistycznych przekonań Jakuba Gertla; nic o tym nie mówił w rozmowach z córką. Jednak wiele przemawia za tym, że ten okres wzmocnił go ideologicznie. W każdym razie po zwolnieniu z więzienia i po ucieczce do Związku Radzieckiego w 1941 roku oddał się całkowicie idei komunistycznej mimo politycznych rozczarowań. […] W 1944 roku zgłosił się ochotniczo do armii gen. Berlinga, polskich sił zbrojnych uformowanych z inicjatywy Stalina, i jako żołnierz dotarł z polskimi oddziałami do Gdańska, gdzie dożył końca wojny. W tym samym roku wstąpił do nowo założonej Polskiej Partii Robotniczej (PPR) i działał potem w Bydgoszczy […] w dziale wojskowej propagandy. Już w 1944 roku poznał swoją późniejszą żonę Wacławę Adamkiewicz (urodzoną [jako Klara Kaufman] w 1919 roku), matkę Ireny, która była komunistką z przekonania i właśnie zaczęła studiować medycynę (Kowalski, 2018, ss. 155–160).

W tym miejscu potrzebne jest objaśnienie: gdy Kowalski pisze o komunistycznych doświadczeniach Jakuba Gertla i Klary Kaufman, do opisu ich biografii stosuje narrację antykomunizmu, która obowiązuje na Zachodzie i w szczególności w Polsce. Nie pozwala ona opisać doświadczenia osób, które w Związku Radzieckim schroniły się przed grożącą im Zagładą, a w państwowym komunizmie widziały jedyny wówczas ratunek przed morderczym nacjonalizmem i antysemityzmem. Zastosowany język antykomunizmu sprawia, że autor ocenia negatywnie każde zaangażowanie w komunizm i nie pozwala zrozumieć wyborów i motywacji politycznych, ponieważ dyskurs antykomunistyczny głosi, że „źli" Żydzi zostali komunistami w celu wprowadzenia zbrodniczego systemu politycznego w Polsce. Kowalski stawia tu – świadomie lub nieświadomie – znak równości między komunizmem i stalinizmem, niwelując wszelkie różnice. Znika też z pola widzenia rewolucyjny charakter komunizmu, w tym zasada równości społecznej i prawnej oraz znaczenie, jakie te wartości miały dla tych, którzy przeżyli Zagładę i którzy widzieli swoją przyszłość w nowej Polsce bez antysemityzmu, dyskryminacji i niesprawiedliwości. Jak pisze Dorota Jarecka, paradygmat antykomunistyczny „niweluje różnice postaw i poglądów" (Jarecka, 2024, s. 94). Katarzyna Chmielewska dodaje, że paradygmat ten przedstawia „komunizm jako terror, bezprawie i represje, jako stan anormalny, […] jako desant z zewnątrz, jako wykorzenienie z tradycji i kultury" (Chmielewska, 2018, ss. 33–34). Opis biografii Jakuba Gertla i Klary Kaufman przedstawiony przez Davida Kowalskiego pozostaje w ramie antykomunistycznej zasłaniającej realne motywacje życiowe bohaterów, a sugerującej w zamian nielogiczność ich działania i koniunkturalizm[37]. Pisze więc dalej autor:

37 Możliwości dekonstrukcji paradygmatu antykomunistycznego i antymodernistycznego pokazuje krytyczny tekst Doroty Jareckiej o książce Anny Markowskiej *Sztuka i rewolucja. Wieloperspektywiczne ujęcie sztuki polskiej zaraz po wojnie* (2023). Jarecka stawia tezę, że para pojęć: „modernizm" i „modernizacja" pozwala „uchwycić różnicę poglądów na problem awangardy artystycznej i literackiej w obrębie formacji lewicowej i komunistycznej w pierwszych latach po wojnie oraz zrozumieć ewolucję postaw artystów i ich wyborów po 1945 roku

Irena Grudzińska zawsze odbierała swoją matkę jako ideologicznie silną kobietę niemającą żadnych sentymentów wobec historii. Zawsze była oddana pracy i zawsze kierowała wzrok do przodu. Pasja dla socjalizmu, którą małżeństwo Grudzińskich podzielało, oraz wola wprowadzenia go w Polsce, szły w parze z szybkim awansem zawodowym: oboje mieli przed sobą obiecującą karierę zawodową w PRL-u. Decyzja, aby po wojnie i Zagładzie zostać w Polsce, była z perspektywy komunistycznej oczywistym wyborem, jednak mniej oczywistym z perspektywy żydowskiej. Kiedy Armia Czerwona uwolniła Polskę od nazistów, z przedwojennego życia żydowskiego prawie nic nie zostało.

[…] po 1955 roku żyło jeszcze w Polsce 50 000 osób żydowskiego pochodzenia, zaś w latach sześćdziesiątych – tylko około 30 000, wśród nich rodzina Ireny Grudzińskiej. Rodzice Ireny nie tylko postanowili zostać w Polsce, chcieli tam też założyć rodzinę. W 1946 roku przyszła na świat Irena, cztery lata później urodził się jej brat Włodzimierz. Po zakończeniu studiów przez matkę rodzina przeprowadziła się najpierw do Łodzi, a potem w 1951 roku do Warszawy, gdzie Jakub, który w międzyczasie przyjął nazwisko Jan Grudziński, został wiceministrem w Ministerstwie Leśnictwa, a Wacława – docenianym kardiologiem.

Na tle tużpowojennych fal migracyjnych daje się dostrzec daleko idące biograficzne i społeczno-strukturalne analogie w środowisku żydowsko-komunistycznym. O ile w okresie międzywojennym komuniści stanowili mniejszość wśród polskich społeczności żydowskich (*Judenheiten*), o tyle po wojnie stanowili większość pozostałych Żydów, przynajmniej w Warszawie. Ze względu na trudną sytuację n i e opuszczanie Polski było świadomą decyzją, kierującą w stronę socjalizmu i przeciwko żydowskości (*Judentum*). Tymczasem Wacława Grudzińska i Jan Grudziński nie mieli prawie związków z tradycyjnym światem żydowskim (*Lebenswelten*). Zupełnie nie byli religijni, określali się jako Polacy (*Selbstverständnis*) i widzieli swoją przyszłość w Polsce socjalistycznej.

Początkowo państwo z nowym system politycznym wydawało się komunistom żydowskim bezpiecznym miejscem do zamieszkania (*Heimstätte*). Pierwszy tymczasowo utworzony rząd powojenny oznajmił w manifeście, że Żydom „po bestialsku tępionym przez okupanta zapewniona zostanie odbudowa ich egzystencji oraz prawne i faktyczne równouprawnienie". I faktycznie, komuniści żydowskiego pochodzenia tymczasowo nie walczyli w Polsce z ograniczeniami, przynajmniej nie w swojej karierze zawodowej. […]

Jako wiceminister Jan Grudziński należał do nowej elity […]. Jego decyzja, aby zostać w Polsce po Zagładzie i uczestniczyć w odbudowie socjalizmu, była decyzją na rzecz idei komunistycznej i na rzecz Polski, a przeciwko przynależności żydowskiej. Z młodego Jakuba Gertla, który chodził do chederu, do synagogi podczas szabatu i przestrzegał zasad koszerności, wyrósł komunista Jan Grudziński, który nie miał rozpoznawalnego związku z żydowskością (*Judentum*), nie podtrzymywał tradycji i który na pewno nie praktykował rytuałów religijnych. Jak wspomina Irena Grudzińska-Gross, żydowskość [dla jej rodziców] nie istniała. Każde jej pytanie o historię żydowską – temat, którym, jak sama mówiła, niewiele się interesowała – pozostawało bez odpowiedzi. Po opuszczeniu Polski w 1988 roku Irena pojechała z rodzicami na wakacyjną wycieczkę do Izraela. Tam Jan Grudziński, który według własnego postrzegania siebie nie miał już żadnego związku z żydowskością, zauważył ku własnemu zdziwieniu, że ciągle pamięta język hebrajski. Dopiero spojrzenie na litery i usłyszenie języka, który znał z chederu, spowodowały powrót do wspomnień.

Jednak nie tylko Jan Grudziński, lecz też jego córka Irena była zaskoczona tym odkryciem. Znała ojca jako komunistę i Polaka, lecz nie jako Żyda. Nie podejrzewała, że jej ojciec orientował się w żydowskim świecie (*Lebenswelt*), nie wiedziała bowiem wówczas prawie nic o jego dzieciństwie. W przeciwieństwie do ojca nie mówiła ani w jidysz, ani po hebrajsku, nie znała żadnych żydowskich obyczajów i nie wiedziała, jak obchodzi się święta żydowskie. Irena Grudzińska miała nie żydowskie, lecz polskie dzieciństwo i prawie nie interesowała się sprawami żydowskimi. Podobnie rzecz się miała z innymi członkami Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności. Dorastali w domach, w których żydowskie pochodzenie zdawało się nie odgrywać prawie żadnej roli i w których dbano o to, żeby trzymać dzieci z daleka od tematów żydowskich. Jednak

lepiej niż perspektywa dwubiegunowa, posługująca się takimi opozycjami jak wolność vs. stalinizm lub też awangarda vs. socrealizm" (Jarecka, 2024, s. 92).

pewne różnice w porównaniu z polskim społeczeństwem istniały mimo wszystkich starań. Uwidaczniało się to w pozycji społecznej opozycjonistów studenckich. Za sprawą *habitusu* [Bourdieu], i przez to poza świadomością aktorów, żydowska przynależność zyskiwała na znaczeniu" (Kowalski, 2018, ss. 160–164).

Podsumowując: wybór komunizmu był odpowiedzią na sytuację ekonomiczną, społeczną i polityczną w Polsce. Żydzi w Polsce żyli w sytuacji permanentnego zagrożenia ze strony polskiej większości i kultury dominującej.

„Powrót żydowskiej przynależności" (ss. 164–177)

W rozdziale tym mowa o strategiach rodziców, których dzieci były członkami Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, podjętych po to, aby zdystansować się od przeszłości żydowskiej. „Polskie nazwiska [Jakub Gertel zmienił nazwisko na Jan Grudziński, kiedy stał się komunistą – K.S.] i rezygnacja z rytuałów żydowskich nie były w stanie" zmienić „faktu, że grono [pokolenie rodziców Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności – K.S.] odróżniało się od większości polskiego społeczeństwa", jeżeli chodzi o praktyki codzienności (Kowalski, 2018, s. 165).

Nie wyznawali religii katolickiej, nie należeli do Kościoła katolickiego; nie praktykowali żadnej religijności i to stanowiło „cechę strukturalną" różniącą ich „od większości polskiego społeczeństwa" (Kowalski, 2018, s. 166). Między członkami Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności i społeczeństwem polskim zachodziły dalsze różnice – np. nie brali udziału w obowiązkowych lekcjach religii w szkole. W ramach „polskiego Października" wprowadzono w Polsce w 1956 roku lekcje religii w szkołach publicznych (Kowalski, 2018, s. 166). Kowalski twierdzi, że Edward Strasser i Irena Grudzińska postrzegali tę różnicę jako brak. Brak katolicyzmu był dla Ireny Grudzińskiej „jedynym, chociaż negatywnym, znakiem własnego pochodzenia żydowskiego" (Kowalski, 2018, s. 166).

Członkowie Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności chodzili do szkół należących do Towarzystwa Przyjaciół Dzieci (TPD). Organizacja ta, mająca swój początek w PPS-ie w okresie międzywojennym, sformułowała, pisze Kowalski, jako „swój cel przybliżenie dzieciom polskiego patriotyzmu bazującego na internacjonalizmie socjalistycznym" (Kowalski, 2018, s. 167). W tych szkołach znajdujących się w centrum Warszawy uczniowie żydowskiego pochodzenia „stanowili często większość", co było odwróceniem najczęstszej sytuacji.

Wielu członków Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, w tym Adam Michnik i Irena Grudzińska, unikało kontaktu z instytucjami żydowskimi, np. z Towarzystwem Społeczno-Kulturalnym Żydów w Polsce (Kowalski, 2018, s. 168). Ze ścisłego grona „komandosów" wyłącznie Henryk Szlajfer i Józef Dajczgewand regularnie chodzili na imprezy TSKŻ (Kowalski, 2018, s. 169).

Kowalski pisze, że krąg przyjaciół, z którego uformował się Klub Poszukiwaczy Sprzeczności, miał pewne „lęki wobec kontaktu fizycznego ze światami żydowskimi (*Lebenswelten*) Warszawy". W wywiadzie z Davidem Kowalskim z 2009 roku Irena Grudziń-

ska-Gross powiedziała autorowi, że trzymali się z daleka od żydowskich instytucji. Ona sama nie chciała „mieć nic z wspólnego z Żydami" (Kowalski, 2018, s. 170). Z powodu „orientacji polskiej" wytworzył się u niej i u jej przyjaciół „pewien dystans do obszarów życia uważanych za żydowskie" (Kowalski, 2018, ss. 170–171). Dystans ten widać z perspektywy przestrzeni materialnej: „Poszukiwacze Sprzeczności mieszkali zazwyczaj w centrum Warszawy, podczas gdy młodzież, która identyfikowała się mocniej ze swoim pochodzeniem [żydowskim], mieszkała na peryferiach" (Kowalski, 2018, s. 171).

Kowalski pisze, że Zagłada to wydarzenie, które wiązało rodziców Poszukiwaczy Sprzeczności w nieunikniony sposób z pochodzeniem żydowskim: „Niezależnie od ich umiejscowienia komunistycznego oraz ich dystansu do świata (*Lebenswelt*) żydowskiego, nazistowski zamiar wymordowania Żydów wymierzony był również przeciwko ich rodzicom" (Kowalski, 2018, s. 172). Kowalski używa tu starej definicji Zagłady, która zdezaktualizowała się w 2000 roku wraz z publikacją *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa. Irena Grudzińska-Gross pisze o doświadczeniu konfrontacji z materiałami procesowymi w sprawie Jedwabnego:

> Te materiały zraniły mnie nieodwracalnie. Ogrom zbrodni, jej okrucieństwo, sposób mówienia o tym zarówno przez sprawców, jak i świadków w czasie procesu, zmieniły mnie raz na zawsze. Zrozumiałam, że opowieść, w jakiej dorastaliśmy w powojennej, pełnej gruzów Warszawie, że źli Niemcy wywieźli Żydów, którzy jakby rozpłynęli się w powietrzu, odmaterializowuje Żydów, odbierając im nie tylko historię ich życia, ale i prawo do pamięci i prawdy o śmierci (Gross & Pawlicka, 2018, s. 281).

W rodzinie Ireny Grudzińskiej-Gross temat Zagłady był tematem tabu. Spowodowała to, jak uświadomiła sobie wiele lat później, trauma rodziców. O doświadczeniu Zagłady przez swoją matkę Grudzińska-Gross opowiedziała autorowi podczas wywiadu w 2012 roku; prosiła jednak o to, żeby napisał tylko o kilku etapach jej prześladowania podczas okupacji niemieckiej. Oto czego dowiadujemy się od Kowalskiego.

W okupowanej Warszawie matka Ireny Grudzińskiej-Gross pozostawała w ukryciu. Ze względu na swą działalność komunistyczną i wynikającą z niej sieć kontaktów udało jej się uniknąć losu tych, których Niemcy zamknęli w getcie warszawskim. Znała jednak doświadczenie mieszkańców getta, ponieważ była tam kilka razy, aby pomóc swemu ojcu. David Kowalski pisze: „Starania jej były jednak bezskuteczne, ponieważ on i liczni pozostali członkowie rodziny nie przeżyli Zagłady" (Kowalski, 2018, s. 172). Wacława Grudzińska została zatrzymana przez Gestapo, torturowana i wysłana w lipcu 1944 roku do obozu koncentracyjnego Ravensbrück, gdzie „jej pochodzenie żydowskie pozostało niezauważone" (Kowalski, 2018, s. 172). Naziści prześladowali ją zatem z powodów politycznych, nie rasistowskich. Dzięki temu uniknęła losu żydowskich kobiet w Ravensbrück w ostatniej fazie wojny. Prawie całe życie matka Ireny Grudzińskiej-Gross nie była w stanie rozmawiać o swoim doświadczeniu. Dopiero kiedy miała ponad 90 lat, zaczęła o nim mówić córce (Kowalski, 2018, s. 172). Jeżeli chodzi o (prze)milczenie na temat doświadczenia Zagłady, Kowalski cytuje interpretację zachowania rodziców członków

Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, którą przedstawiła mu Grudzińska-Gross w tym samym wywiadzie we wrześniu 2012 roku: „Pokolenie naszych rodziców chciało zostać w Polsce i zacząć nowe życie. Jeżeli chciało się wykonać taki krok, trzeba było uwolnić się od obciążenia, które było zbyt bolesne i skomplikowane" (Kowalski, 2018, s. 173).

Jak pisze Kowalski, rodziny Poszukiwaczy Sprzeczności różniły się tym nastawieniem i tą potrzebą od większości społeczeństwa polskiego. Twierdzi on, że w domach katolickich często powtarzano heroiczne opowieści z czasu okupacji, np. związane z Armią Krajową. Poza tym okres międzywojenny – tzw. Drugą Rzeczpospolitą – przedstawiano jako pozytywny przykład, któremu przeciwstawiano socjalistyczną teraźniejszość.

Dążenie „do dystansowania się od doświadczenia żydowskiego i w związku z tym również od partykularności żydowskiej prowadziło do nowej formy szczególnej pozycji, którą nie zawsze dało się ukryć" (Kowalski, 2018, s. 173). „Następstwa Zagłady wyrażały się bowiem na różne sposoby". Jako przykład Kowalski przytacza komentarze ojca Ireny Grudzińskiej na temat „drobnego nosa" Ireny oraz komentarz ojca jej ówczesnego partnera Jana Tomasza Grossa, który zwracał uwagę na jasnoblond włosy swojej wnuczki. Kowalski wyjaśnia, że zarówno ojciec Ireny Grudzińskiej-Gross, jak i ojciec Jana Tomasza Grossa mieli „doświadczenie tego, że wygląd mógł zadecydować o życiu i śmierci" (Kowalski, 2018, s. 174). Dodać trzeba, że to nie sam wygląd o tym decydował, ale postrzeganie i zachowanie nieżydowskich sąsiadów podczas okupacji niemieckiej. Feliks Tych, który przeżył Zagładę jako kilkunastoletni chłopiec w okupowanej Warszawie, podaje przykład charakterystyczny i emblematyczny dla doświadczenia żydowskiego po „stronie aryjskiej". Pewnego dnia widział następującą scenę w hali targowej Koszyki: nagle przekupki „zaczynają głośno wołać za jakąś kobietą «Żydówka, Żydówka»! – i pokazują ją palcem. Nie wiem, jak to się skończyło, bo ja też uciekłem, bo ja też byłem zagrożony" (Tych & Engelking, 2005, s. 234)[38]. W tekście z *Aneksu* z 1986 roku Jan Tomasz Gross pisze: „Jest niestety tragiczną prawdą okupacji, że wszechobecne niebezpieczeństwo dla ukrywających się Żydów stanowili sąsiedzi Polacy" (Gross, 1986, s. 30). W rodzinie ojca Davida Kowalskiego następstwa doświadczenia Zagłady były żywe i obecne za sprawą choroby. Irena Kowalska, matka Henriego, cierpiała na depresję, lęki i odczuwała strach przed Polakami (Kowalski, 2018, s. 174).

Przynależność żydowska uwidaczniała się też w braku członków rodziny, braku dziadków, cioć i wujków. David Kowalski przytacza przykład Magdy Q., córki profesora ekonomii, która doświadczała swojej przynależności żydowskiej jako rodzaju braku: „nieistnienia rodziny, katolicyzmu, tradycji, przeszłości" (Kowalski, 2018, s. 174).

W takiej sytuacji przyjaciele byli często „rodziną zastępczą" (Kowalski, 2018, s. 175). W bliskim kontakcie byli ci, którzy walczyli w Brygadzie Międzynarodowej w Hiszpanii i potem we Francji przeciwko Wehrmachtowi i reżimowi Vichy, na przykład rodzice Klaudiusza Weissa i Henriego Kowalskiego. Oni tworzyli w środowisku Klubu Poszuki-

38 Na temat doświadczenie Żydów po „stronie aryjskiej" por. Melchior (2007).

waczy Sprzeczności własne grono. Artur Kowalski – ojciec Henriego, a dziadek Davida – walczył w żydowskiej jednostce Brygad Międzynarodowych (Kompanii im. Naftalego Botwina). Pułkownikiem tej jednostki był Henryk Toruńczyk, ojciec Barbary Toruńczyk, która też uczestniczyła w zebraniach i spotkaniach Klubu w 1963 roku.

Oto podsumowanie Kowalskiego: „Grono przyjaciół z centrum Warszawy zbierające się wokół Adama Michnika, Jana Tomasza Grossa, Ireny Grudzińskiej było dla Polski nietypowe, jednocześnie bardzo homogeniczne. Brak katolicyzmu, brak członków rodzin i komunistyczne poglądy rodziców ugruntowały inność (*Anderssein*), która u Poszukiwaczy Sprzeczności była normą" (Kowalski, 2018, s. 176). Konfrontacji z polską rzeczywistością katolicką doświadczali Poszukiwacze Sprzeczności poza Warszawą, kiedy odwiedzali małe miasteczka. Kowalski pisze, że trzon ruchu opozycji z 1968 roku stanowiła „grupa działająca razem" (Kowalski, 2018, s. 177).

„Doświadczenie radzieckie" (ss. 177–182)

W 1965 roku Irena Grudzińska pojechała do Moskwy, „gdzie spotykała się z różnymi opozycjonistami i pisarzami" (Kowalski, 2018, s. 180). W tym czasie otrzymanie radzieckiej wizy turystycznej było trudne, warunkiem było zaproszenie ze strony radzieckiej rodziny, partii albo pracodawcy. Irena Grudzińska nie miała takich możliwości, ale dzięki fałszywym danym o rodzinie mieszkającej w ZSRR i pomocy ojca dostała wizę. Jak twierdzi Kowalski, była zafascynowana Związkiem Radzieckim. Pozytywne nastawienie do ZSRR nie było czymś niezwykłym w gronie przyjaciół z Klubu – inaczej niż dla polskiej większości.

Kowalski pisze, że stosunek, jaki Poszukiwacze Sprzeczności mieli wobec Związku Radzieckiego i którego często nie byli świadomi, odbija się w ich „politycznym zaangażowaniu" (Kowalski, 2018, s. 182). Mimo żądania uwolnienia się Polski od Związku Radzieckiego unikali podsycania resentymentu antyradzieckiego w społeczeństwie polskim. Autor podaje przykład: w petycji będącej odpowiedzią na odwołanie *Dziadów* nie wspominają o Związku Radzieckim.

„Partykularna przynależność i uniwersalistyczna polityka" (ss. 182–193)

Wychodząc od sformułowanej przez Józefa Dajczgewanda i Wiktora Góreckiego krytyki mówiącej, że „w dyskusjach Michnika i jego przyjaciół chodzi tylko o sprawy intelektualne, a nie o rozwiązanie problemów społecznych", Kowalski zadaje pytanie, dlaczego członkowie Klubu nie mieli kontaktu z robotnikami, chociaż interesowali się życiem społecznym i ideami komunistycznymi (Kowalski, 2018, s. 182). Autor sugeruje, że „kwestia społeczna" nie była dla nich priorytetem, a do działania publicznego motywować ich miał nie tylko własny „kapitał symboliczny" (sława, szacunek, znaczenie, reputacja,

uznanie)[39] lub „uprzywilejowana pozycja społeczna", lecz również dążenie do utworzenia stabilnej sytuacji społecznej i ekonomicznej w Polsce, szczególnie w odniesieniu do członków i członkiń mniejszości (Bourdieu, 2006, s. 236; Kowalski, 2018, s. 182). Kowalski uważa, że polityczne „żądanie, aby oddać władzę w ręce robotników, nie odpowiadało «obiektywnym interesom» (Marks) Adama Michnika, Barbary Toruńczyk i Ireny Grudzińskiej" (Kowalski, 2018, s. 185). Ich początkowe przywiązanie do komunizmu miało być wynikiem doświadczeń życiowych rodziców, czyli konstelacji, która pochodziła jeszcze z okresu międzywojennego, a na którą składała się dramatyczna sytuacja ekonomiczna, przemoc antysemicka i brak poszanowania i obrony praw mniejszości. Przed wojną, w sytuacji katastrofalnego braku bezpieczeństwa, kiedy „równouprawnienie istniało tylko na papierze", dla rodziców członków Klubu ostatnią nadzieją była przebudowa społeczeństwa za pomocą komunizmu na takie, w którym pochodzenie etniczne nie ma już znaczenia i nie stanowi zagrożenia dla jednostki (Kowalski, 2018, s. 190). Kowalski pisze, że późniejsi Poszukiwacze Sprzeczności przejęli taką wizję społeczeństwa od swoich rodziców: „Byli ucieleśnieniem nadziei rodziców" (Kowalski, 2018, s. 191). Rodzice chcieli budować równość społeczną. Ale jeżeli członkowie Klubu istotnie byli „ucieleśnieniem nadziei rodziców", skąd „ta awersja do systemu politycznego z klasą robotniczą" w roli centralnego aktora (Kowalski, 2018, s. 185)? Kowalski pisze, że niechęć ta wynikała być może z „pozycji społecznej", i sugeruje, że jako studenci członkowie Klubu nie „należeli do warstwy społecznej, której Kuroń i Modzelewski chcieli przekazać władzę" (Kowalski, 2018, s. 185).

Kowalski twierdzi, że zarówno dla rodziców, jak i dla samych członków Klubu drogą realizacji tej nadziei było włączenie się w budowaną na nowo kulturę polską. O ile w Marcu przebudowa społeczeństwa i zakończenie wykluczania okazały się fikcją, to poczucie przynależności do polskiej kultury dominowało już wcześniej u członków Klubu w tym sensie, że w Marcu postrzegali oni potencjalne potępienie antysemityzmu jako rzecz partykularną, a nie uniwersalną. Kowalski pisze: „Wychowani według wyobrażenia, że są pełnoprawnymi Polakami, niektórzy dysydenci mieli opory względem uznania istnienia antysemityzmu" z wszystkimi tego konsekwencjami. Dostrzeżenie antysemityzmu jako części polskiej kultury „pociągałoby za sobą przyznanie się, że mylili się w swojej nadziei na [nowy] system polityczny". Oznaczyłoby to też „unieważnienie polonizacji" podjętej przez rodziców (Kowalski, 2018, s. 193).

Jak wytłumaczyć niechęć członków Klubu, aby przyjąć do wiadomości fakt trwania polskiego antysemityzmu? W marcu 1968 roku grupa została jednak skonfrontowana z niezmienioną wcale przez komunizm kulturą polską, którą Elżbieta Janicka opisała jako „strukturalnie antysemicką" (Janicka, 2019, s. 43). Dyspozycja lojalności wobec tej kultury oraz pozycja „sublokatorstwa" niektórych członków grupy spowodowały niegoto-

39 „Kapitał symboliczny zapewnia formy dominacji, zakładające zależność wobec tych, nad którym pozwala dominować: w gruncie rzeczy istnieje tylko w szacunku, uznaniu, zawierzeniu, zaufaniu ze strony innych osób i dzięki nim i może trwać jedynie dopóty, dopóki udaje mu się uzyskiwać wiarę w jego istnienie" (Bourdieu, 2006, s. 237).

wość do dostrzeżenia i potępienia antysemityzmu. Wychodząc z założenia Bourdieu, że aktor „nie wybrał […] zasady swojego wyboru, czyli *habitusu*, i że schematy konstrukcyjne, jakie stosuje do świata, zostały ustanowione przez świat", można powiedzieć, że stosunek „komandosów" do kwestii antysemityzmu pozostał w zgodzie z zasadami kultury polskiej, która w Marcu zwróciła się przeciw im samym (Bourdieu, 2006, s. 212).

„Afera wokół *Wielkiej encyklopedii powszechnej* i antysemityzm" (ss. 193–198)

W tym rozdziale autor pisze o marcowej polityce historycznej, o fałszowaniu historii Zagłady i fałszywej symetryzacji w odniesieniu do hasła w *Wielkiej encyklopedii powszechnej PWN* na temat „obozów koncentracyjnych hitlerowskich", w którym omówiono zbiorczo historię nazistowskich obozów Zagłady i obozów koncentracyjnych. Czytamy w nim:

> Obozy zagłady były środkami, których jedynym zadaniem było masowe uśmiercanie ludzi; istniały one tylko na ziemiach okupowanej Polski; przeznaczone były do masowego mordowania Żydów z całej Europy w ramach realizacji hitlerowskiego planu 'ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej' (*Endlösung der Judenfrage*). […] na ziemiach pol., prócz obozów zagłady w h.o.k. [hitlerowskich obozach koncentracyjnych – K.S.] Oświęcim-Brzezinka i Majdanek, istniały 4 samodzielnie ośrodki masowej zagłady (obozy zagłady): w Chełmnie (Culmhof [tak w oryginale – K.S.]) nad Nerem (Poznańskie), w Bełżcu i w Sobiborze (Lubelskie) oraz w Treblince (Warszawskie). […] Wskutek zniszczenia przez hitlerowców większości dokumentacji obozowej, w celu zatarcia śladów zbrodni, nie udało się ustalić dokładnie liczby więźniów, którzy przeszli przez h.o.k. Według obliczeń szacunkowych można przypuszczać, że wynosi ona nie mniej niż 2,2 mln osób (mężczyzn, kobiet i dzieci). Z tej liczby prawdopodobnie ok. 1,5 mln osób poniosło śmierć. Powyższe liczby nie dotyczą innego rodzaju obozów (np. obozów karnych, pracy przymusowej i in.) ani obozów zagłady. W obozach zagłady nie wolno było prowadzić statystki ani ewidencji zamordowanych ofiar, gdyż akcja masowej eksterminacji była w zasadzie dokonywana w tajemnicy; na podstawie danych szacunkowych opartych na ułamkowych materiałach, zgromadzonych przez Główną Komisję Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce, można przypuszczać, że w obozach zagłady uśmiercono ok. 5,7 mln ofiar (ok. 99% Żydów, ok 1% Cyganów in.). […] (*Obozy koncentracyjne hitlerowskie*, 1966, s. 88).

Autorzy encyklopedycznego hasła stali się w 1968 roku obiektem antysemickiego ataku ze strony władzy. Jak w książce *Memorbuch* pisał Henryk Grynberg:

> Moczar od razu rzucił się na encyklopedię. MSW wystosowało pismo do K[komitetu] C[centralnego] i zwołano specjalne posiedzenie Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich. Najcięższym kamieniem obrazy okazała się informacja, że 99 procent ofiar obozów zagłady stanowili Żydzi, a resztę „Cyganie i inni". […] Informację, że obozy zagłady istniały tylko na ziemiach polskich, uznano za „insynuację", a „zaliczenie narodu polskiego do innych" za obelgę. „Syjoniści fałszują historię!" – krzyczały transparenty na placu Zwycięstwa w rocznicę klęski wrześniowej. Encyklopedia stała się tematem dyskusji na wszystkich szczeblach partyjnych (Grynberg, 2000, ss. 262–263).

Atak ten dotyczy rodziny Davida Kowalskiego, ponieważ Wilhelm Strasser, ojciec Danuty Strasser, czyli dziadek Davida ze strony matki, jako dyrektor warszawskiego urzędu cenzury był odpowiedzialny za większość decyzji o dopuszczaniu publikacji do druku,

w tym za decyzję o dopuszczeniu do druku *Wielkiej encyklopedii powszechnej*. W piśmie do ministra sprawiedliwości, swojego przełożonego, atakujący autorów hasła o obozach Czesław Pilichowski, przedwojenny faszysta i członek ONR, podważał rozróżnienie żydowskich i nieżydowskich ofiar (Kowalski, 2018, s. 195). (Antysemicka polityka historyczna dyrektora Pilichowskiego została ostatnio opisana przez Helenę Datner przez pryzmat konsekwencji dla *survivor-historian* Szymona Datnera, pracownika w Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich do 1968 roku; Datner, 2024, s. 328). Atak na encyklopedię był antysemickim atakiem na redaktorów oraz pracowników wydawnictwa i jednocześnie atakiem na doświadczenie Zagłady ocalałych. Niemcy zamordowali w obozie na Majdanku rodziców i rodzeństwo autora hasła, redaktora Adama Bromberga. Dla niego różnica między obozami śmierci i koncentracyjnymi była oczywista i nie powinna podlegać dyskusji, jak mówiła Kowalskiemu córka Maja Cassner (Bromberg), która też była Poszukiwaczką Sprzeczności (Kowalski, 2018, s. 197).

Wilhelm Strasser musiał tłumaczyć się przed komisją śledczą w sprawie hasła. Wstąpił do partii komunistycznej, kiedy miał 16 lat, a prawie całe lata trzydzieste spędził w więzieniu. W 1941 roku uciekł przed Wehrmachtem do Związku Radzieckiego, gdzie w 1943 roku zgłosił się do armii Berlinga. Podobnie jak Bromberg Strasser stracił większość rodziny w Zagładzie, w tym nowo narodzone bliźnięta (Kowalski, 2018, s. 197). Strasser i Bromberg zostali – razem z 34 pracownikami wydawnictwa – usunięci ze swoich stanowisk i wykluczeni z partii. Strasser nie opowiadał o tych zdarzeniach rodzinie. Jego córka Danuta mówiła, że „nie pamięta", z jakiego powodu stracił pracę. Powiedziała synowi, że dopiero kilka miesięcy później zdała sobie sprawę z antysemickiego charakteru kampanii przeciwko pracownikom wydawnictwa. Kowalski wyciąga stąd wniosek, że doświadczenie okresu międzywojennego i Zagłady spowodowało, że ocena kampanii antysemickiej przez rodziców była trafniejsza od oceny ich dzieci (Kowalski, 2018, s. 197).

„Od mesjanizmu klasy robotniczej do równości obywatelskiej" (ss. 198–200)

„3 marca 1968 roku Adam Michnik, Irena Grudzińska, Barbara Toruńczyk, Józef Dajczgewand, Seweryn Blumsztajn i bracia Smolarowie […] spotkali się razem z innymi, aby obchodzić 34. urodziny Jacka Kuronia" (Kowalski, 2018, s. 197). Tematem dyskusji tego wieczoru był „mesjanizm klasy robotniczej". Kuroń twierdził, że gdyby robotnicy zbierali się i wspierali wzajemnie, mogliby zmienić świat. Pozostałe zebrane osoby nie zgadzały się z nim. Niektórzy mocno sprzeciwiali się, twierdząc, że w koncepcji Kuronia brak jest „momentu demokratycznego" (Kowalski, 2018, s. 198). Również Henryk Szlajfer nie zgadzał się z Kuroniem. Zwrócił uwagę, że robotnicy też mogą stać się „panującą elitą". Z tego powodu trzeba było jego zdaniem przenieść władzę polityczną na całe społeczeństwo, nie tylko na robotników (Kowalski, 2018, s. 198). Inni postrzegali wizję Kuronia jako nadmiernie optymistyczną i opowiadali się za porządkiem parlamentarnym

(Kowalski, 2018, s. 199). „Jeden ze studentów zapytał, co należało by zrobić, gdyby klasa robotnicza postanowiła deportować mniejszość narodową" (Kowalski, 2018, s. 199).

Według Kowalskiego pytanie to pokazuje, jak w myśleniu dysydentów manifestowało się doświadczenie żydowskich rodzin. Mimo że temat antysemickich prześladowań stanowił tabu w wielu rodzinach, studenci dobrze go znali. W atmosferze Marca '68 niektórzy z „komandosów" zdali sobie sprawę, że prześladowania Żydów mogły zagrozić również im samym. Gdy 3 marca 1968 roku dyskutowali u Kuronia, było już wiadomo, że socjalizm nie spełni obietnicy zapewnienia równości. Nie dziwi zatem, pisze Kowalski, „że młodzi komuniści zaczęli odchodzić od marksizmu i tracić wiarę w klasowe myślenie. […] Podobnie jak pokolenie rodziców stawali przed pytaniem o przyszłość Polski" (Kowalski, 2018, s. 199). Jednak w odróżnieniu od rodziców nadzieję dla nich stanowiła wizja demokracji przedstawicielskiej.

Wychodząc od tej obserwacji, Kowalski następująco ilustruje swoją tezę o politycznym zwrocie od komunizmu do parlamentaryzmu dokonanym przez „komandosów": „gdy 8 marca 1968 roku podczas demonstracji na kampusie UW studenci odczytali rezolucję i wskazali na łamanie polskiej konstytucji, była to ich reakcja na antysemityzm" (Kowalski, 2018, s. 200). Kiedy „przypisano im partykularyzm", nie zareagowali na to. Natomiast o organizacji masowego protestu na terenie uniwersytetu zadecydowali właśnie w dniu dyskusji o mesjanizmie u Jacka Kuronia.

„O polskiej polityce i żydowskiej przynależności. Podsumowanie" (ss. 201–214)

> Kto gardłuje za utrzymaniem tej radykalnej winnej i żałosnej kultury, robi z siebie jej poplecznika, podczas gdy ten, kto wzbrania się przed kulturą, wprost sprzyja barbarzyństwu, którym się ta kultura okazała. Nawet milczenie nie wychodzi z koła; racjonalizuje tylko z pomocą stanu obiektywnej prawdy własną subiektywną niemożność i przez to hańbi prawdę, czyniąc ją kłamstwem.
>
> Theodor Adorno (1986, s. 515)

Podsumowanie książki Kowalskiego traktuje o podwójnym powrocie – o pierwszym powrocie Ireny Grudzińskiej-Gross (razem z Janem Tomaszem Grossem) do Polski w lecie 1990 roku oraz o dziejącym się w tym samym czasie „powrocie myślenia z okresu międzywojennego na scenę polityczną" w Polsce – w kontekście pierwszych wolnych wyborów prezydenckich (Kowalski, 2018, s. 203). Kowalski opisuje antysemityzm Lecha Wałęsy, „który w czerwcu 1990 roku w publicznym przemówieniu nazwał swoich przeciwników «nową kliką» nieujawniających się Żydów", zaś podczas kampanii wyborczej jesienią 1990 roku mówił o sobie jako o „stuprocentowym Polaku", co mógłby udowodnić w razie potrzeby za sprawą dokumentów kilku pokoleń (Gebert, 1991, s. 731; Kowalski, 2018, s. 202). Zamiast napisać, że Wałęsa reaktywował i legitymizował praktykę rasistowskiego antysemityzmu, konkretnie zaś praktykę endeckiego, a później nazistowskiego „paragrafu aryjskiego", autor pisze jedynie, że przewodniczący Solidarno-

ści „bez ogródek zagrał kartą nacjonalistyczną" (Kowalski, 2018, s. 202). Irytujące jest przy tym to, że Kowalski nie opisuje reakcji Tadeusza Mazowieckiego na te słowa. Mazowiecki działał zaś według rasistowskiej instrukcji Wałęsy – na początku listopada 1990 roku opinia publiczna w Polsce dowiedziała się od biskupa Orszulika, zastępcy sekretarza Episkopatu Polski, że Mazowiecki ma „drzewo genealogiczne wyprowadzone w oparciu o metryki chrztu aż do XV wieku", które pokazywał mu biskup płocki (Brzozowski & Orszulik, 1990, s. 1). Faktu, że drzewo to miało udowadniać, że Mazowiecki jest „prawdziwym Polakiem", czyli nie-Żydem, ksiądz biskup nie musiał dodawać, ponieważ każdy dobrze rozumiał znaczenie tej wypowiedzi. W Warszawie komentowano wtedy – według Konstantego Geberta dowcipnie – że biskup Orszulik doręczył Mazowieckiemu „papiery aryjskie" (Gebert, 1991, s. 746). Kowalski nawiązuje w swojej konkluzji do tekstu Geberta, ale pomija ten wątek, który świadczy o tym, że myślenie w kategoriach rasistowskich i antysemickich produkuje pewne praktyki społeczne, zwłaszcza narrację totalizującą.

Kowalski analizuje reakcję Michnika na retorykę Wałęsy, podkreślając, że Michnik – tak jak w 1968 roku – w swoim tekście *Dlaczego nie oddam głosu na Wałęsę* opublikowanym w 1990 roku w „Gazecie Wyborczej" nawiązywał do „romantycznych wyobrażeń polskości", które „nie uzależniały polskiej przynależności od pochodzenia" (Kowalski, 2018, s. 204). Jak wynika z tego tekstu, Michnik bał się w 1990 roku destabilizacji politycznej i chaosu. Zależało mu na stabilizacji społecznej, ponieważ znał zagrożenie, które „jest inherentne w momentach kryzysów politycznych", w których „zaczyna się erozja spójności społecznej" (Kowalski, 2018, s. 204). Chodzi o konstelację polityczną: Kowalski wymienia lata 1946, 1956, 1968 – a więc czas, kiedy antysemickie obrazy żydowskiego zagrożenia produkowały przemocowe praktyki społeczne zwrócone przeciwko realnym i wyobrażonym Żydom.

Dla Ireny Grudzińskiej-Gross „debata" – chodzi o replikę Michnika – „musiała brzmieć jak echo z przeszłości" (Kowalski, 2018, s. 204). Pisze Kowalski:

> W roku 1990 echo to wywołało, jak się wydaje, proces rozumowania, który był przedtem zablokowany. […] [W 1968 roku Grudzińska] jeszcze nie była w stanie pojąć znaczenia konfliktu [*sic!*], mimo że stała wtedy w centrum sporu o inną Polskę i czuła nieograniczoną przynależność do idei polskości, która bazowała na wyobrażeniach romantycznych. Nawet po trwających miesiącami przesłuchaniach w areszcie, podczas których odmawiano jej nieustannie polskości i twierdzono, że jest Żydówką, a zatem nie-Polką, nie rozpoznała tego sedna antysemityzmu (Kowalski, 2018, s. 205).

Kowalski opisuje też reakcję Grudzińskiej na uwagę komunisty włoskiego, którego spotkała podczas emigracji w 1969 roku we Włoszech, zwracającego uwagę na to, jak smutne jest i zdumiewające, że antysemityzm stał się częścią „oficjalnego języka". Grudzińska-Gross relacjonuje: „nie rozumiałam jego podejścia; uważałam, że antyżydowska

część propagandy partyjnej to nic innego jak tylko propaganda i manipulacja”[40]. Kowalski wnioskuje: „Antysemityzm 1968 roku [Grudzińska] mogła rozumieć tylko jako instrument propagandy, jako coś, co nie miało nic wspólnego z istotą polskości (*polnisches Wesen*)” (Kowalski, 2018, s. 205). Nie jest jasne, co Kowalski ma na myśli, pisząc o *polnisches Wesen*.

Otwarte pozostaje pytanie, dlaczego członkowie Klubu postrzegali antysemityzm – zarówno w Marcu ‘68 roku, jak i w 1990 roku – jako instrument propagandy i walki politycznej, nie zaś jako cechę kultury polskiej[41]. Omawiając postawę i zachowanie Wałęsy, Kowalski nie opisuje ciągłości antysemityzmu Solidarności i nie zwraca uwagi na brak problematyzacji antysemityzmu i na sformułowania dotyczące wiary w drogę do niepodległej Polski wyznawanej przez Michnika. Maria Janion podkreśla, „że antysemityzm był obecny w wielonurtowej «Solidarności» od początku” (Janion, 2009, s. 141). W ocenie Solidarności przedstawionej przez Michnika w 1990 roku nie ma ani słowa o antysemityzmie. Zamiast tego Michnik wyraził jedynie żal, że jego marzenie o jedności narodowej nie urzeczywistniło się.

Fakt, że Grudzińska-Gross w konstelacji roku 1990 „uświadomiła sobie znaczenie pochodzenia żydowskiego” i zaczęła znowu zajmować się polskim romantyzmem, nie jest przypadkowy, pisze autor (Kowalski, 2018, s. 207). Interpretuje on artykuł Grudzińskiej-Gross pt. *Adam Mickiewicz: A European from Nowogródek* [Adam Mickiewicz. Europejczyk z Nowogródka] z 1995 roku jako próbę odczytania na nowo własnego zaangażowania politycznego z 1968 roku. Zdaniem Kowalskiego autorka deklaruje „przynależność partykularną w obszernej postaci polskiego uniwersalizmu” (Kowalski, 2018, s. 207).

„Przekonanie, że żydowska i polska historia są jednością, widocznie i odczuwalnie rozpowszechniało się od 1990 roku”, pisze Kowalski. Wypowiedź ta jest problematyczna o tyle, o ile mówimy o „wspólnej historii, która dzieli” (Janicka, 2017). W obliczu takiej historii nie ma mowy o jedności. Dlaczego, pyta Jan Tomasz Gross w tytule swojego artykułu, Żydzi stanowią „polski problem”[42] i dlaczego nie są „częścią polskiej historii?”, czy – aby być bardziej precyzyjnym – dlaczego nie stanowią części historii Polski (Gross, 2016)?

Kiedy Irena Grudzińska-Gross pracowała w 1990 roku w „Gazecie Wyborczej”, która była w jej przekonaniu wcieleniem „etosu”[43], codziennie spotykała się z przejawami antysemityzmemu w materialnej przestrzeni Warszawy. Gdy spostrzegła antysemickie

40 Według angielskojęzycznej wypowiedzi Grudzińskiej-Gross: „I did not understand his point; I did not consider the anti-Jewish part of party propaganda as anything other than propaganda and manipulation”.

41 Przykładem takiego postrzegania antysemityzmu w 1990 roku jest tekst Geberta *Anti-Semitism in the 1990 Polish Presidential Election* (Gebert, 1991).

42 Pełny tytuł brzmi: *Jews as a Polish Problem; and Why Not – as a Part of Polish History?* Gross nawiązuje tu do numeru 41–42 czasopisma *Aneks* z 1986 roku, w którym ukazał się jego tekst *Ten jest z ojczyzny mojej ..., ale go nie lubię*” (Gross, 1986).

43 „To był etos, nie gazeta.” – Irena Grudzińska-Gross w rozmowie z Katrin Stoll, Warszawa, 25 lipca 2024 roku.

napisy przed budynkiem redakcji „Wyborczej" i powiedziała o tym Sewerynowi Blumsztajnowi, ten zbagatelizował sprawę, „ponieważ był do tego przyzwyczajony"[44]. Jej ośmioletnia córka uczyła się wtedy w polskiej szkole, w jaki sposób rozpoznaje się „Żyda". Mimo polskiego antysemityzmu, który „Gazeta Wyborcza" opisywała w 1990 roku (według Geberta selektywnie; Gebert, 1991, s. 729)[45], Grudzińska-Gross miała wtedy wrażenie, że „wszystko jest możliwe"[46], czyli miała świadomość ważności momentu historycznego i poczucie, że możliwa jest rewizja kultury. Jako jedyna w rodzinie chciała wtedy zostać w Polsce. Jan Tomasz Gross i dwoje ich dzieci chcieli wracać do Stanów Zjednoczonych w końcu roku akademickiego. Emigranci marcowi nie zostali w 1990 roku przyjęci z otwartymi ramionami. Przeciwnie. Wydaje mi się, że ta druga odmowa ze strony polskiego społeczeństwa miała dla Ireny Grudzińskiej-Gross zasadnicze znaczenie, jeżeli chodzi o świadomość przemocy kultury polskiej i przyszły wybór roli Polaków podczas Zagłady na temat badawczy. Razem z Janem Tomaszem Grossem zaczęli pisać historię Zagłady na nowo. Dlaczego nikt inny z Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności nie miał takiej potrzeby i dlaczego Michnik „nie był w stanie przeczytać" *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa (Gross & Pawlicka, 2018, s. 154)? W rozmowie z Aleksandrą Pawlicką Gross tłumaczy:

> I to jest sprawa, jeżeli o niego [Adama Michnika – K.S.] chodzi, bardziej ogólna – Adam nie jest gotów na przyjęcie wiedzy historycznej, którą posiadamy na temat przemocy doświadczanej przez Żydów w czasie okupacji ze strony nieżydowskich Polaków (Gross & Pawlicka, 2018, s. 154).

„Przesunięcie świadomości publicznej" (Kowalski, 2018, s. 214), do którego przyczynili się Irena Grudzińska-Gross i Jan Tomasz Gross, miało miejsce u nielicznych badaczy Zagłady – tych prowadzących badania na podstawie redefinicji Zagłady wprowadzonej w książkach Grossa i Grudzińskiej-Gross (m.in. Gross & Grudzińska-Gross, 2011).

*

Na temat długofalowych następstw kampanii antysemickiej 1968 roku Feliks Tych pisze:

> Między rokiem 1968 a 1989 trzykrotnie zmieniało się kierownictwo PZPR, ale żadna z rządzących ekip nie próbowała publicznie odgrodzić się od Marca. Historyczny wymiar polowania na Żydów w Polsce w latach 1967/68 wyznaczają nade wszystko nieodwracalne tego polowania skutki: exodus znacznej części resztek Żydów z Polski i legalizacja antysemityzmu (Tych, 2011, s. 408).

44 Irena Grudzińska-Gross w rozmowie z Katrin Stoll, Warszawa, 25 lipca 2024 roku.

45 Według Geberta „Gazeta Wyborcza" odmówiła zrelacjonowania próby podpalenia w Śródborowie.

46 Irena Grudzińska-Gross w rozmowie z Katrin Stoll, Warszawa, 25 lipca 2024 roku.

Konkluzja

Kowalski rekonstruując kognitywną strukturę środowiska dysydentów, pokazuje, że polska i żydowska historia przeplatają się w niej. Jego perspektywa pozwala nam zobaczyć elementy łączące i dzielące (Stoll, 2019). Konkluzja Kowalskiego brzmi, że „nie wszystkie tradycje żydowskie zostały zniszczone przez Zagładę" (Kowalski, 2018, s. 211). Argumentuje, że zwrot ku komunizmowi był reakcją na pozycję mniejszości w społeczeństwie – i w okresie międzywojennym, i w 1968 roku.

Autor pokazuje też, że subiektywna przynależność do polskości była narzędziem nieskutecznym wobec porządku symbolicznego w Polsce – porządku, który jego ojciec w rozmowie z Michnikiem w 1965 roku potrafił określić mianem „antysemicki". Jednak brak u Davida Kowalskiego zasadniczej krytyki kultury, o której pisze. Podobną krytykę sformułowała Maria Janion, pisząc o „paradygmacie kultury romantyczno-symbolicznej", który rozumiała jako „wzór kultury" (Janion, 2024, s. 245). Badaczka odniosła swoją analizę do interpretacji powstania warszawskiego przez społeczeństwo polskie, ale narzędzie to można zastosować i do innych wydarzeń historycznych. Janion pisała zatem o prawomocności „imperatywu mitycznego", który składa się z sześciu elementów: „powstanie"; „czyn"; „reduta"; „stos ofiarny"; „świat ma zobaczyć i się zawstydzić"; „walka beznadziejna, ale konieczna dla przyszłych pokoleń" (Janion, 2007, ss. 283–284). Analizując zdarzenia Marca 1968 roku oraz późniejsze, Kowalski o niczym podobnym nie wspomina.

Podsumowanie kulturowych skutków przemocy antysemickiej Marca '68 proponuje Andrzej Leder, pisząc, że „między 1956 a 1968 rokiem, mamy ustanowienie nowoczesnej, mieszczańskiej kultury w Polsce, która z tego okresu czerpie do dzisiaj" (Leder, 2014, s. 192). Jakie są konsekwencje tego zjawiska? Nie zmieniła się kultura dominująca. Naród triumfuje nad społeczeństwem obywatelskim. Władza i dogmatyka[47] Kościoła nie zostały przełamane. Patrząc na zaangażowanie członków i członkiń Klubu Poszukiwaczy Sprzeczności, na ich działalność polityczną i reakcje na polski antysemityzm, widzimy, że potrzebne są dalsze badania wpływu, jaki na ich szeroko pojętą „działalność opozycyjną" miało z jednej strony „środowisko pochodzenia" w sensie socjologicznym, z drugiej zaś konfrontacja z wykluczającymi i przemocowymi wzorcami tożsamości polskiej. Praca Davida Kowalskiego, mimo widocznych w niej pominięć, stanowi fundament pod dalsze badania w tym zakresie. W tym kontekście niezrozumiałe pozostają powody, dla których autor nie postarał się o jej przetłumaczenie na język polski lub angielski.

47 Na temat „dwóch narzędzi, z pomocą których dogmatyka zawsze uzyskiwała wiarygodność" de Certeau pisze: „z jednej strony zamiar wypowiadania się w imię rzeczywistości, która, uznawana za nieosiągalną, jest zarazem zasadą tego, w co uwierzono (a więc scalaniem), oraz zasadą aktu wiary (rzeczą zawsze niepełną, niesprawdzalną, chybioną); z drugiej strony zdolność, jaką ma upoważniony przez «rzeczywistość» dyskurs, do dystrybuowania się w postaci elementów organizujących praktyki, to znaczy w postaci «artykułów wiary»" (Certeau, 2008, s. 186).

Nieobecność tej książki w szerszym obiegu czytelniczym i naukowym jest i dotkliwa, i bardzo znacząca.

Bibliografia

Adorno, T. W. (1986). *Dialektyka negatywna* (K. Krzemieniowa, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Adorno, T. W. (2007). *Vorlesung über negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/1966* (R. Tiedemann, Red.). Suhrkamp.

Allen, A. (2020). *Critique on the couch: Why critical theory needs psychoanalysis*. Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/alle19860

Biełaszko, M. (2008). *Marzec 1968 w dokumentach MSW: T. 1. Niepokorni* (F. Dąbrowski, P. Gontarczyk, P. Tomasik, Red. nauk. & Wstęp; F. Dąbrowski [et al.], Wybór). Instytut Pamięci Narodowej; Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

Bonß, W. (2008). *Wie weiter mit Theodor W. Adorno?* Hamburger Edition.

Bourdieu, P. (1992). *Rede und Antwort* (B. Schwibs, Tłum.). Suhrkamp.

Bourdieu, P. (2004). *Męska dominacja* (L. Kopciewicz, Tłum.). Oficyna Naukowa.

Bourdieu, P. (2006). *Medytacje pascaliańskie* (K. Wakar, Tłum.). Oficyna Naukowa.

Brzozowski, J., & Orszulik, A. (1990, listopad 4). Zbierać okruchy dobra… Z ks. biskupem Alojzym Orszulikiem, zastępcą sekretarza Konferencji Episkopatu Polski, rozmawia Jerzy Brzozowski. *Tygodnik Powszechny, 1990*(44(2158)), 1–2.

Certeau, M. de. (2008). *Wynaleźć codzienność: Sztuki działania* (K. Thiel-Jańczuk, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Chmielewska, K. (2018). Uprawomocnienie komunizmu: Budować i burzyć. W K. Chmielewska, A. Mrozik, & G. Wołowiec (Red.), *Nowe perspektywy studiów nad komunizmem w powojennej Europie Środkowo-Wschodniej: Komunizm – idee i praktyki w Polsce 1944–1989* (ss. 25–61). Instytut Badań Literackich PAN.

Dahlmann, H.-C. (2018). *Antysemityzm w Polsce roku 1968* (B. Ostrowska, Tłum.). Wydawnictwo ŻIH.

Datner, H. (2019). Władza komunistyczna zrewidowana: Wokół książki Hansa Christiana Dahlmanna. *Kwartalnik Historii Żydów, 2*(270), 271–295.

Gebert, K. (1991). Anti-Semitism in the 1990 Polish presidential election. *Social Research, 58*(4), 723–755.

Gilcher-Holtey, I. (1998). Kritische Theorie und Neue Linke. W I. Gilcher-Holtey (Red.), *1968: Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft* (ss. 168–187). Vandenhoeck und Ruprecht.

Gilcher-Holtey, I. (2008a). *1968: Eine Zeitreise*. Suhrkamp.

Gilcher-Holtey, I. (2008b). *1968: Vom Ereignis zum Mythos*. Suhrkamp.

Gilcher-Holtey, I. (2018a, maj 2). Die Neuerfindung des Lebens: Was bleibt von der 68er-Bewegung? *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/die-neuerfindung-des-lebens-was-bleibt-von-der-68er-bewegung-15567796.html

Gilcher-Holtey, I. (2018b). *Institut Pierre Werner – 50 Jahre 68 / 50 ans 68 – 30.05.2018* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=YssJRxjsddA

Gilcher-Holtey, I. (2018c). Political participation and democratization in the 1960s: The concept of participatory democracy and its repercussions. W J. Kurunmäki, J. Nevers, & H. te Velde (Red.), *Democracy in modern Europe: A conceptual history* (ss. 257–280). Berghahn Books. https://doi.org/10.2307/j.ctvw04k8b.14

Gross, J. T. (1986). Ten jest z ojczyzny mojej, … ale go nie lubię. *Aneks*, *41–42*, 13–35.

Gross, J. T. (2016). Jews as a Polish problem; and Why not – as a part of Polish History? W I. Grudzińska-Gross & I. Nawrocki (Red.), *Poland and Polin: New interpretations in Polish-Jewish studies* (ss. 29–35). Peter Lang.

Gross, J. T., & Grudzińska-Gross, I. (2011). *Złote żniwa: Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach Zagłady Żydów*. Wydawnictwo Znak.

Gross, J. T., & Pawlicka, A. (2018). *Jan Tomasz Gross w rozmowie z Aleksandrą Pawlicką: Bardzo dawno temu, mniej więcej w zeszły piątek*. Wydawnictwo W.A.B.

Grudzińska-Gross, I. (2018). Postscriptum. W *Jan Tomasz Gross w rozmowie z Aleksandrą Pawlicką: Bardzo dawno temu, mniej więcej w zeszły piątek* (ss. 278–285). Wydawnictwo W.A.B.

Grynberg, H. (2000). *Memorbuch*. Wydawnictwo W.A.B.

Janicka, E. (2008). Hybryda (nie) z tej ziemi albo sarmatyzm partyzancki: Próba oglądu analitycznego „Antosia Rozpylacza. Polskiego Odyseusza. Najsławniejszego wojownika w walce z Niemcami hitlerowskimi: Epopeja partyzantów z czasów powstania w Warszawie" – apokryfu w czternastu pieśniach wierszem autorstwa Wacława Antczaka. W E. Janicka (Red.), W. Antczak, *Antoś Rozpylacz. Polski Odyseusz. Najsławniejszy wojownik w walce z Niemcami hitlerowskimi: Epopeja partyzantów z czasów powstania w Warszawie* (ss. 9–72). Państwowa Wyższa Szkoła Filmowa, Telewizyjna i Teatralna im. Leona Schillera.

Janicka, E. (2017). Wspólna historia, która dzieli: Z Elżbietą Janicką rozmawia Anna Dzierzgowska. W D. Obidniak & A. Dzierzgowska (Red.), *Czytanki o edukacji: T. 4. Szkolne gry z historią* (ss. 143–170). Związek Nauczycielstwa Polskiego. http://znp.edu.pl/assets/uploads/2018/01/Czytanki_historia_lekki.pdf

Janicka, E. (2019). Obserwatorzy uczestniczący i inne kategorie: O nowy paradygmat opisu polskiego kontekstu Zagłady. W A. Dauksza & K. Koprowska (Red.), *Świadek: Jak się staje, czym jest?* (ss. 32–60). Instytut Badań Literackich PAN. https://doi.org/10.4000/books.iblpan.8116

Janicka, E., & Tokarska-Bakir, J. (2013). Sublokatorstwo jako kategoria kultury polskiej. *Studia Litteraria et Historica, 2*, 1–2. https://doi.org/10.11649/slh.2013.001

Janion, M. (2007). Płacz generala. W M. Janion, *Płacz generala: Eseje o wojnie* (ss. 276–284). Wydawnictwo Sic!

Janion, M. (2009). Mit założycielski polskiego antysemityzmu. W M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć: Wykłady żydowskie* (ss. 77–145). Wydawnictwo W.A.B.

Janion, M. (2024). *Rozmowa na koniec wieku o duszy*. W M. Janion, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi* (J. Leociak, Posłowie). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Jarecka, D. (2024). Modernizm – modernizacja – komunizm. *Pamiętnik Literacki, 115*, 91–103. https://doi.org/10.18318/pl.2024.2.7

Hobsbawm, E. (1983). *Nations and nationalism*. Blackwell.

Keff, B. (2018). POLIN. Muzeum Historii Żydów Polskich (2018): Obcy w domu: Wokół Marca '68. W J. Koszarska-Szulc & N. Romik (Red.), *Estranged: March '68 and its aftermath* (ss. 166–175). Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN.

Kowalski, D. (2018). *Polens letzte Juden: Herkunft und Dissidenz um 1968*. Vandenhoeck & Ruprecht. https://doi.org/10.13109/9783666370687

Kowalski, D. (2022). Herkunft und Dissidenz: Die antisemitische Kampagne 1968 in Polen. W J. Gerber, P. Graf, & A. Pollmann (Red.), *Geschichtsoptimismus und Katastrophenbewusstsein: Europa nach dem Holocaust* (ss. 128–149). Vandenhoeck & Ruprecht. https://doi.org/10.13109/9783666317361.127

Kuroń, J. (1989). *Wiara i wina: Do i od komunizmu*. Aneks.

Leder, A. (2014). *Prześniona rewolucja: Ćwiczenie z logiki historycznej*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Maani, S. (2015). *Respektverweigerung: Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten: Und die eigene auch nicht: Sechs Essays*. Drava.

Matthews, W. (2008). Class, nation, and capitalist globalization: Eric Hobsbawm and the national question. *IRSH, 53*, 63–99. https://doi.org/10.1017/S0020859007003343

Melchior, M. (2007). Uciekinierzy z gett po „aryjskiej stronie" na prowincji dystryktu warszawskiego – sposoby przetrwania. W J. Grabowski & B. Engelking (Red.), *Prowincja Noc: Życie i Zagłada Żydów w dystrykcie warszawskim* (ss. 321–371). Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Michnik, A. (2008, styczeń 31). Dziady z dynamitu. *Gazeta Wyborcza*. https://wyborcza.pl/7,75398,4885182.html

Niziołek, G. (2013). *Polski teatr Zagłady*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Obozy koncentracyjne hitlerowskie. (1966). W *Wielka encyklopedia powszechna PWN* (T. 8). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Smolar, A. (2008). 1968 – Zwischen März und Mai (T. Weiler, Tłum.). *Transit*, *35*, 142–154.

Smolar, H. (2024). *Mińskie getto: Świadectwo oporu*. Austeria.

Stoll, K. (2019). David Kowalski: Polens letzte Juden: Herkunft und Dissidenz um 1968 [Recenzja]. *Medaon*, *13*(25). http://www.medaon.de/pdf/medaon_25_stoll.pdf

Traverso, E. (2014). *Historia jako pole bitwy: Interpretacja przemocy w XX wieku* (Ś. F. Nowicki, Tłum.). Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

Tych, F. (2011). „Marzec '68": Geneza, przebieg i skutki kampanii antysemickiej lat 1967/68. W F. Tych & M. Adamczyk-Garbowska (Red.), *Następstwa zagłady Żydów: Polska 1944–2010* (ss. 384–412). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej & Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma.

Tych, F., & Engelking, B. (2005). O ukrywaniu się po „aryjskiej stronie": Z Feliksem Tychem rozmawia Barbara Engelking. *Zagłada Żydów, 1*, 234–238. https://doi.org/10.32927/ZZSiM.157

Zaremba Bielawski, M. (2018). *Dom z dwiema wieżami*. Wydawnictwo Karakter.

Żylińska, E. (1989). *Krajobraz po szoku*. Wydawnictwo Przedświt.

"Poland's last Jews" or the Last of the Left Polish-style?
On David Kowalski's Book *Polens letzte Juden: Herkunft und Dissidenz um 1968*

Abstract: In his PhD thesis entitled *Polens letzte Juden: Herkunft und Dissidenz um 1968* [Poland's Last Jews: Descent and Dissidence around 1968], which was published in 2018, David Kowalski analyses "the relation between the milieu of descent" – in the sociological sense – and "oppositional activity". The milieu in question refers to the students in post-war Poland who were part of the Club of the Seekers of Contradictions (Klub Poszukiwaczy Sprzeczności), among them Jan Tomasz Gross and Adam Michnik as its co-founders, the author's parents, Irena Grudzińska Gross and others. Members of the club met at the beginning of the 1960s on a regular basis to discuss books and organize political debates. For the author, the category of milieu is key to understanding the question of why many students of Jewish origin were engaged in the protest movement of 1968 in Poland. The students' political activity points to "the last revolt of Jewish hope in communism", as stated in the conclusion of the book. Kowalski's work is based on archival sources from the Central Archives of Modern Records in Warsaw (Archiwum Akt Nowych) and the archives of the Institute of National Remembrance in Warsaw (Instytut Pamięci Narodowej) as well as on twenty interviews with dissidents. The author also conducted interviews with his parents (23 December 2014). He spoke to all people involved once, except Jan Tomasz Gross, whom he interviewed twice, and Irena Grudzińska-Gross, whom he interviewed on three occasions (in June 2010, on 30 September 2012 and on 11 September 2014). To understand how the author has reached his conclusions, I examine his argument through an analytical framework that I have adopted from my dissertation advisor Ingrid Gilcher-Holtey, who specializes in 1968. This analytical method requires reconstruction of the author's argumentation, followed by its deconstruction.

Keywords: antisemitism; Club of the Seekers of Contradictions; communism; 1968; Polish culture; Holocaust

---

Article No. 3336
DOI: 10.11649/slh.3336
Citation: Stoll, K. (2025). „Ostatni Żydzi Polski" czy ostatnia lewica po polsku? Wokół książki Davida Kowalskiego *Polens letzte Juden: Herkunft und Dissidenz um 1968*. *Studia Litteraria et Historica*, *2024*(14), Article 3336. https://doi.org/10.11649/slh.3336.
This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. http://www.creativecommons.org/licenses/by/4.0
© The Author(s) 2025
Katrin Stoll, Imre Kertész Kolleg Jena, Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9928-4880
Correspondence: katrin.stoll@uni-jena.de
The article has been prepared at the author's own expense.
Competing interests: The author declares she has no competing interests.
Publication history
Received: 2024-08-01; Accepted: 2025-01-16; Published: 2025-12-12