



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

Uniwersytet Śląski
University of Silesia
<https://opus.us.edu.pl>

Rodzaj dyplomu / Diploma type	Rozprawa doktorska / PhD thesis
Autor / Author	Kobylarz Karol
Tytuł / Title	Sprzeczności liberalnej demokracji a sofokracja Václava Havla / Contradictions of liberal democracy and Václav Havel's sophocracy
Rok powstania / Year of creation	2018
Promotor / Supervisor	Skudrzyk Piotr
Jednostka dyplomująca / Certifying unit	Wydział Nauk Społecznych / Faculty of Social Sciences
Adres publikacji w Repozytorium URL / Publication address in Repository	https://opus.us.edu.pl/info/phd/USL624d15fba59c4f828a7646b716499842/
Data opublikowania w Repozytorium / Deposited in Repository on	Feb 6, 2024
Rodzaj licencji / Type of licence	Other open licence 



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Sprzeczności liberalnej demokracji a sofokracja Václava Havla

Author: Karol Kobylarz

Citation style: Kobylarz Karol. (2018). Sprzeczności liberalnej demokracji a sofokracja Václava Havla. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski
w Katowicach

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

Karol Kobylarz

**SPRZECZNOŚCI LIBERALNEJ DEMOKRACJI
A SOFOKRACJA VÁCLAVA HAVLA**

Rozprawa doktorska

Promotor: dr hab. Piotr Skudrzyk

Katowice 2018 r.

Spis treści

Wstęp	3
Rozdział I. Sprzeczności liberalnej demokracji.....	10
Zarys teorii demokracji	11
Demokracja a wolność	15
Demokracja a równość.....	23
Demokracja a prawda	30
Demokracja a dobro	38
Demokracja a rządy ekspertów	43
Demokracja a koniec historii	47
Demokracja a ekologia	54
Demokracja a edukacja	61
Demokracja a postpolityka	67
Podsumowanie	71
Rozdział II. Havłowska tożsamość z samym sobą	77
Masowy konformizm	79
Język absurdu.....	89
Beztreściowość stosunków międzyludzkich.....	97
Prymat procedur.....	103
Propaganda.....	108
Cywilizacja techniczna versus sztuka.....	110
Inwersja semantyczna	116
Miłość	120
Własna opinia	124
Człowiek w nowych czasach	126
Rola intelektualisty	130
Zaangażowanie w politykę	141
Podsumowanie	148
Rozdział III. Sofokracja Havla jako niepolityczna polityka.....	150
W perspektywie Platonskiej idei mędrca na tronie.....	155
Duchowość bytu	162
Wewnętrzna prawda	169
Ethos kontra logos	176
Moralność praktyczna w teorii	181
Moralność praktyczna (w praktyce)	190
Dysydentyzm w czasach pokoju	194
Odwaga bycia głupim	205
Czy sofokracja Havla jest utopią?	213
Podsumowanie	223
Zakończenie	227
Bibliografia	233
Summary.....	240

Wstęp

„Zgubna dążność ludzkości do porzucania myśli o rzeczach, które już nie podlegają wątpliwości, jest przyczyną połowy jej błędów”¹ – oszacował John Stuart Mill. Zakładając, że pomyłki popełniane przez całą ludzkość są znacznie bardziej brzemiennie w skutki niż potknięcia będące udziałem narodów, grup społecznych lub jednostek, należy bacniejszą uwagę skierować przede wszystkim ku zasadom powszechnym, według których zorganizowane jest życie w jego sferze ponadindywidualnej, w szczególności politycznej i społecznej. Powodem powyższego jest oczywista okoliczność, zgodnie z którą błędy wynikające z operowania powszechnikami, w przeciwieństwie do omyłek stanowiących rezultat spraw jednostkowych, mogą rodzić skutki o wymiarze uniwersalnym.

Ze względu na posiadaną wiedzę historyczną na temat przytłaczającej większości minionych dokonań człowieka w obszarze polityki i spraw społecznych, nazwa, którą określamy nasz gatunek biologiczny, powinna brzmieć *homo errabilis*. Historia ludzkości stanowi swego rodzaju zestawienie dogmatów, w które pewna liczba ludzi uwierzyła na tyle mocno, by zapragnąć narzucić je wszystkim pozostałym. Niechęć tych ostatnich do przyjęcia danego pewnika rodziła po stronie wyznawców coraz większą agresję, której kulminacją stała się myśl o fizycznym unicestwieniu opornych na podawany „oczywisty” aksjomat. Z punktu widzenia nosiciela „jedynie słusznej prawdy”, lepiej było być martwym niż prawdy tej nie podzielać, a mordowanie konkurencyjnych plemion, narodów czy wyznawców danej religii było w istocie aktem wyzwania ich od najgorszego stanu rzeczy, jaki może przytrafić się istocie dumnie określającej się mianem *sapiens*, a więc od pozostawania w mrokach niewiedzy. Nawet jeśli „oporny” był niemowlęciem, nie należało pozostawiać go przy życiu. Najwyraźniej na długo przed odkryciem genetyki przeczuwano, że pewne cechy rodziców mogą być przenoszone na potomstwo, a skoro ojciec i matka nie chcieli żyć zgodnie z „prawdą”, to ewentualność, że ich dziecko postąpi inaczej, była rzecz jasna znikoma. Dlatego śmierć, oczywiście – zawsze cudza, wydawała się nie złem, lecz wyzwoleniem.

Nawet dziś, w drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego stulecia, w Europie żyją ludzie, którzy nie zawahają się pozbawić życia każdego, kto, w ich mniemaniu, w nazbyt dużym stopniu oddalił się od światła tej „jedynie słusznej prawdy”. Jakkolwiek liczebnie stanowią oni margines, to jednak pod względem potencjalnej

¹ J. S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 2012, s. 141.

zdolności do unicestwienia lub wydatnego pogorszenia jakości cudzego życia, stanowią siłę, z którą bezwzględnie należy się liczyć. Rzecz jasna, przypadki mordowania z powodów ideologicznych stanowią mikroskopijny odsetek wszystkich przypadków naruszania cudzych słusznych praw. Jednakże, po pierwsze, nawet gdyby chodziło wyłącznie o jeden przypadek pozbawienia życia z powodu niezgodności czyjegoś postępowania ze zdefiniowaną „prawdą”, to nie byłoby żadnej rozsądnej przyczyny, aby zaprzestać interesowania się tym zjawiskiem. Po drugie zaś, każdy przypadek naruszania cudzych słusznych praw zasługuje na zainteresowanie, niezależnie od powodu, który stoi u jego źródła. Nie powinno dla nikogo stanowić różnicy, czy uszczuplenie cudzej wolności wynika z pobudek ideowych, pragmatycznych czy nieuświadomionych. Istotnym jest raczej fakt, że owo naruszenie, w większym lub mniejszym stopniu, stanowi od zarania ludzkości jej znak rozpoznawczy, niezależnie od systemu politycznego obowiązującego w danym czasie na danym terytorium, począwszy od starożytnych azjatyckich tyranii i dwudziestowiecznych totalitaryzmów, poprzez absolutyzmy nominalnie oświecone, a na liberalnej demokracji skończywszy. Oczywiście, w tej ostatniej są to przypadki relatywnie nikłe, ale jak wskazano powyżej, każdy pojedynczy przypadek powinien stanowić złamanie, a nie potwierdzenie naczelnej zasady.

Wobec powyższego obowiązkiem każdego, kto uważa się za istotę myślącą jest poddawać pod wątpliwość wszystko, co narzuca mu się z mniejszą lub większą pewnością. Należy więc – nie tylko dla dobra potencjalnie całej ludzkości, lecz przede wszystkim dla własnego – po pierwsze wątpić o wszystkim. Kwestionować tym bardziej, im wyższy jest poziom pewności danego twierdzenia lub szerszy zasięg jego obowiązywania albo też intensywność przymusu stosowanego przez osoby twierdzące. Rzecz jasna, nie jest to obowiązek o charakterze totalnym, nałożony na wszystkich, dorosłych i niepozbawionych władzy sądenia, przedstawicieli rodzaju ludzkiego. Nie jest imperatywem kategorycznym ani nawet praktycznym, choć pragmatyka takiego postępowania jest oczywista. Nikt przecież nie jest zobowiązany do poświęcania swojego życia czy choćby najdrobniejszego wycinka swojego czasu na wątplenie o czymkolwiek. Postulat wątpienia stanowi propozycję, na którą zgoda powinna wynikać wyłącznie z własnego przeświadczenia, według którego sprawy społeczne dotyczą wszystkich w niemal równie dużym stopniu jak sprawy prywatne. Jest to propozycja skierowana przede wszystkim do tych, którzy wyżej niż własne szczęście stawiają wartości takie jak wolności i prawa człowieka, a więc do ludzi, którzy roszczą

sobie słuszne pretensje do miana intelektualistów oraz do osób, których żywiołem jest czynna działalność, w ramach rozmaitych przedsięwzięć i instytucji pozarządowych, na rzecz tych wolności i praw.

Václav Havel już we wczesnej młodości przystał na tę propozycję, ponieważ podzielał przeświadczenie, zgodnie z którym krzywda choćby jednego człowieka jest krzywdą całej ludzkości.

Drugą stroną wątpienia jest konieczność przyjęcia zdecydowanych kierunków działania. Greckim terminem *skeptikos* nazwano ludzi *rozpatrujących rzeczywistość* – bynajmniej nie w celu jej jałowej kontemplacji, lecz z zamiarem zajęcia wyraźnego stanowiska dotyczącego właściwego postępowania jednostki w jej roli indywidualnej i społecznej. Wątpienie, którego następstwem nie jest działanie, na nic się nie zdaje. Wiedział o tym czeski dramaturg, który nigdy nie marzył o czynnej działalności politycznej, a w szczególności o sprawowaniu najwyższego urzędu w państwie. Wszelako, podjął się tej działalności, a w jej konsekwencji wyraził zgodę na wysunięcie swej osoby jako kandydata na urząd prezydenta Czechosłowacji, wiedziony właśnie zwątpieniem. Zwątpieniem w oficjalną „prawdę” będącą rzekomo źródłem szczęścia osobistego obywateli oraz pomyślności gospodarczej państwa. Zwątpieniem w autorytet rządzących, który kruszył się wraz z każdym pojedynczym naruszeniem przez nich praw człowieka. I wreszcie zwątpieniem w możliwość jakiegokolwiek – duchowej, politycznej, społecznej czy gospodarczej – reformy tzw. demokracji ludowej.

Od liczby ludzi myślących w ten sposób zależy pomyślność wszystkich pozostałych, choć ci drudzy często nie zdają sobie z tego sprawy. Gdyby ten kartezjański z ducha postulat (*de omnibus dubitandum*) znalazł oddźwięk w znacznie większej części społeczeństwa Republiki Weimarskiej, wolno przypuszczać, że rozwój narodowego socjalizmu nie przebiegłby w sposób znany z perspektywy dnia dzisiejszego. Jeżeli przypomnieć sobie oczywistą prawdę, według której rozwój cywilizacji stanowi pochodną liczby krytycznych, nonkonformistycznych umysłów, nietrudno uświadomić sobie, jak istotna jest taka postawa.

Zakładając, że wolności i prawa człowieka zależą również od jakości posługiwania się rozumem przez rządzących nie tylko państwami, lecz również jednostkami samorządu terytorialnego, należy uznać, że wysoki jej poziom u osób sprawujących władzę, ma pierwszorzędne znaczenie dla szczęścia i pomyślności każdego obywatela lub poddanego. Jakkolwiek pojęcia szczęścia i pomyślności

są nieostre, to jednak bez pierwiastka rozumowego nie można sobie wyobrazić umiejętności zdefiniowania, czym są owo szczęście i pomyślność, a także umiejętności dobrania odpowiednich narzędzi, których użycie uprawdopodobni osiągnięcie tych stanów ducha. Można zatem w sposób bardziej ścisły powiedzieć, że od jakości posługiwania się rozumem przez osoby sprawujące funkcje publiczne zależy, czy będą istniały warunki dla indywidualnego lub wspólnotowego poszukiwania szczęścia. Chodzi o takie warunki polityczne, dzięki którym potencjalnie każdy człowiek z wyjątkiem tych, którzy nie potrafią lub nie chcą podjąć się takich poszukiwań – miałby szansę zdefiniowania swojego nadrzędnego celu oraz wybrania dróg do niego prowadzących. Warunki, w których władza polityczna przeszkadza nieumyślnie oraz incydentalnie – wszak polityka jest sztuką niewiadomego – a nie ze złej woli.

Rozpatrując każdy z dotychczasowych ustrojów politycznych, można sformułować tezę, w myśl której spośród wszystkich dotychczasowych form rządów najlepszą jest liberalna demokracja w kształcie znanym z teraźniejszości. W żadnym z alternatywnych wobec niej systemów szacunek dla pojedynczego człowieka nie stał lub nie stoi na tak wysokim poziomie. W żadnym uprawnienia władzy do pozbawiania warunków poszukiwania szczęścia nie były w takim stopniu ograniczone. W żadnym nie wystąpiła wolność od niedostatku będąca udziałem tak znacznej liczby osób. W ramach tego ustroju wolności i prawa człowieka realizują się w stopniu najwyższym spośród wszystkich znanych empirycznie systemów politycznych. Dlatego wydaje się, że istnieje potrzeba krytycznego namysłu nad współczesną liberalną demokracją. Przedmiotem niniejszych rozważań jest forma rządów, która w najwyższym znanym stopniu odpowiada integralnym oczekiwaniom większości ludzi posługujących się rozumem i dobrą wolą: wolności, równości praw i sprawiedliwości.

Jednakże czymś innym jest pytanie o ustrój najlepszy z wszystkich dotychczasowych, a czymś zupełnie innym kwestia, czy da się pomyśleć jeszcze lepszy. Nie ma przecież pewności, że lista możliwych ustrojów jest nieuchronnie zamknięta.

Pod koniec dwudziestego wieku w świecie filozofii polityki najgłośniejszą stała się idea sugerująca, że ludzkości – a przynajmniej tej jej części, która zamieszkuje Amerykę Północną, Europę zachodnią oraz kilka innych państw rozsianych po innych częściach globu – nareszcie udało się – po wielu okupionych krwią i strachem wiekach poszukiwań swoistego świętego Graala polityki – osiągnąć punkt ostateczny możliwego rozwoju politycznego. Uzasadnieniami tego twierdzenia były rzekomy brak

wewnętrznych sprzeczności w łonie liberalnej demokracji oraz jej legitymacja wynikająca z faktu, że wolnościami i prawami cieszyć się może relatywnie największa liczba ludzi.

Myśl Václava Havla nie kwestionuje drugiego z powyższych argumentów. Wszelako, z faktu, że stopień pewnego zjawiska w danym ustroju jest najwyższy spośród wszystkich dotychczasowych systemów nie wynika, że nie jest możliwy alternatywny, choć na razie hipotetyczny, mechanizm, w którym to zjawisko mogłoby ukształtować się na jeszcze wyższym poziomie. Niniejsza rozprawa stawia pytanie, czy rzeczywiście współczesna liberalna demokracja wolna jest od jakichkolwiek wewnętrznych sprzeczności, które mogłyby stanowić przyczynę jej ewentualnego definitywnego upadku w przyszłości.

Opracowanie składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy z nich opisuje obecne we współczesnej liberalnej demokracji konflikty wartości i interesów oraz ukazuje je w świetle ogólnych założeń myśli czeskiego pisarza i dysydenta. Wskazuje, że kryzys liberalnej demokracji nie wynika z błędnych wartości (na czele z tzw. liberalnym Minimum), lecz z jakości przywództwa, które nie potrafi lub nie chce podjąć krytycznych rozważań nad coraz bardziej skomplikowaną rzeczywistością polityczną.

Drugi rozdział rozważa stanowisko Havla-dramaturga, okiem artysty obserwującego nonsensy socjalistycznej rzeczywistości, którym towarzyszyła propaganda sukcesu, a następnie – metodą potęgowania absurdu – dokonującego ich demistyfikacji.

Natomiast ostatni rozpatruje przesłanie Havla-działacza politycznego, którego ogląd rzeczywistości nie ma już wyłącznie charakteru artystycznego, jednakże nadal wyraźnie odróżnia się od standardowej publicystyki politycznej. Drugi i trzeci ujmują myśl Czecha jako względnie spójną całość, którą można określić mianem swego rodzaju manifestu *sofokracji*, czyli rządów sprawowanych przez ludzi mądrych, a więc takich, którzy po pierwsze uznają wyższy porządek rządzący życiem człowieka, po drugie poszukują sensu zjawisk społecznych, a po trzecie w centrum swoich rozważań stawiają jednostkę ludzką, z uwzględnieniem jej złożoności i różnorodności.

Rozprawa zwraca uwagę przede wszystkim na myśl, która akcentuje głęboką potrzebę oparcia działalności politycznej na nowym wzorcu duchowości i rozumu. Bez nich każdy ustrój zatracą skuteczność rozwiązywania problemów nękających obywateli.

Problemów, zarówno doraźnych jak i tych o wymiarze uniwersalnym. Jak pisze Marcin Król:

Mamy do czynienia z umiarkowanym kryzysem gospodarczym, poważnym kryzysem politycznym, dramatycznym kryzysem cywilizacyjnym i być może śmiertelnym kryzysem duchowym².

Warszawski filozof polityki dostrzega, że teza, jakoby współczesna liberalna demokracja zaczynała chylić się ku upadkowi nie jest jedynie wymysłem wrogich temu ustrojowi radykałów. Jeżeli odnośna przepowiednia miałyby się kiedykolwiek ziścić, powstaje pytanie, czy system, który narodzi się na gruzach obecnego, ochroni czy narazi na niebezpieczeństwo podstawowe wolności i prawa człowieka. Możliwe są zasadniczo dwa scenariusze. Według pierwszego, niezadowolenie z demokracji liberalnej wyniesie do władzy siły stanowiące jej dokładne przeciwieństwo. Zgodnie z drugim – za którym stanowczo opowiada się Havel – współcześnie znane idee wolności i równości mogą zostać rozwinięte przez nową generację polityków, którzy – jak Tomáš Garrigue Masaryk – urzeczywistnią platoński ideał filozofa na tronie, choć w wariacie demokratycznym.

Należy więc rozważyć to zagadnienie. Niestety, jak pisał wielki humanista, pierwszy laureat nagrody zwanej Noblem w dziedzinie humanistyki:

jesteśmy w znacznej większości ignorantami, w czym nie byłoby nieszczęścia, gdybyśmy mieli autorytety, na których można bez obawy polegać³.

Niniejsza rozprawa stanowi próbę obrony tezy, zgodnie z którą Václav Havel był przykładem takiego autorytetu w polityce. Jakkolwiek nie zdołał zapobiec negatywnym zjawiskom będącym pokłosiem transformacji ustrojowej z demokracji tzw. ludowej w liberalną, to jednak zaproponował nowy paradygmat polityki, wykraczający poza każdy z tych ustrojów. Zaprezentowana w niniejszej pracy interpretacja myśli czeskiego dysydenta być może pozwoli zająć stanowisko w kwestii jakości przedstawionego przezeń modelu uprawiania polityki.

Celem niniejszej rozprawy jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy jest możliwa polityczna rzeczywistość lepsza od obecnej. Jeżeli nie, wówczas można uznać, że nastąpił kres rozwoju politycznego i stosownie do tego uznania powstrzymać się

² M. Król, *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012, s. 8.

³ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2010, s. 150.

od krytyki jakości osób współcześnie rządzących. Jeżeli – przeciwnie – jest możliwa, to należy dołożyć wszelkich starań, aby spróbować ją zaprojektować i zbudować. W podjęciu tego działania pomocna jest myśl człowieka, któremu udało się ulepszyć otaczający go świat, w szczególności użyteczna jest zaproponowana przez niego odpowiedź na pytanie, jak można to uczynić.

Rozdział I. Sprzeczności liberalnej demokracji

*Zawarłem się w chwili dumnej, że się rozrasta
w nowotwór epoki; choć jak ją nazwą, co będą
mówili o niej ci, co przewyższą nas o grubą
warstwę geologiczną stojąc na naszym próchnie,
łgarstwie, niezniszczalnym plastiku, doskonałąc
swą własną mieszankę śmiecia i rozpaczy, nie wiem
(Stanisław Barańczak, *Widokówka z tego świata*)*

Socjalizm oraz liberalna demokracja w teorii są biegunowo rozbieżnymi systemami politycznymi. Największe różnice dotyczą szacunku dla wolności indywidualnej oraz sposobów zorganizowania gospodarki. Jednakże jest coś, co je łączy. Václav Havel uważał, że pod pewnymi względami systemy te – choć w teorii biegunowo rozbieżne – stanowią dwie strony tego samego medalu. Postrzegał je jako dwa ustroje, które w niemalże jednakowym stopniu – aczkolwiek innymi metodami – alienują człowieka, próbując zredukować jego niepowtarzalną w swej złożoności istnienie do roli, którą najcelniej charakteryzuje metaforyczny tryb w maszynie. Jeżeli naczelną przyczyną krytyki socjalizmu była dehumanizacja jednostki, to historyczną pogromczynią tego systemu, liberalna demokracja również zawiera w sobie czynniki sprzyjające deindywidualizacji, co w konsekwencji prowadzi do duchowego upadku człowieka.

Niniejszy rozdział, jak również całe opracowanie, rozważa, czy odnośnej tezie można przyznać słuszność. Aby spróbować odpowiedzieć na to pytanie, należy w pierwszej kolejności rozpatrzeć istotę liberalnej demokracji. Można zaryzykować stwierdzenie, zgodnie z którym nie ma we współczesnej filozofii politycznej oraz politologii bardziej spornego oraz elektryzującego badaczy i obserwatorów pojęcia aniżeli *demokracja*. Jak zauważa wybitny znawca teorii demokratyzacji, Andrzej Antoszewski:

Nie będzie zapewne przesadą stwierdzenie, że historia myśli politycznej to historia sporu o rozumienie i ocenę demokracji. (...) Jednemu nie da się zaprzeczyć: demokracja była i pozostaje ideą atrakcyjną. Świadczy o tym fakt, że odwołują się do niej także i te nurty myśli politycznej, które zaciekle zwalczają przyjęty w świecie zachodnim model demokracji, by wymienić tu komunizm, islam (...). I chyba miał rację wybitny prawnik niemiecki Hans Kelsen, gdy przed laty pisał, że demokracja to „używane wedle politycznej mody i przy najrozmaitszych okazjach, nadużywane pojęcie polityczne, przybierające najprzeróżniejsze,

sprzeczne ze sobą znaczenia”. (...) Mimo wyjaśnienia wielu punktów spornych (...), dyskusja nad demokracją nie wydaje się zamknięta⁴.

Zarys teorii demokracji

Sam termin *demokratia* został ukuty w V w. p.n.e przez krytyków konstytucji ateńskiej, tak więc jego pierwotne znaczenie posiada konotację jednoznacznie pejoratywną⁵. Zważywszy na szeroko rozpowszechnione przekonanie o optymalności tego ustroju, przyznać trzeba, że przedmiot analizy już na etapie warstwy pojęciowej nastrożać będzie wielu trudności. Powiększą się one, kiedy trzeba będzie przejść do istoty demokracji. Jak przekonują Philippe Schmitter i Terry Karl:

Nie istnieje jeden zespół instytucji, który decydowałby o demokratyczności ustroju. Występuje wiele typów demokracji, a ich zróżnicowane praktyki polityczne prowadzą do odmiennych efektów. Konkretna forma demokracji zależna jest tak od społeczno-ekonomicznych warunków danego kraju, jak i od utrwalonych struktur państwowych oraz wzorców poczynań politycznych (...) Liberalne rozumienie demokracji nakazuje możliwie jak największe ograniczenie sfery publicznej, podczas gdy stanowisko socjalistyczne czy socjaldemokratyczne będzie domagać się jej rozszerzenia poprzez ustawy, zapomogi, a czasem także dzięki kolektywnej własności. Ani jedno, ani drugie rozwiązanie nie jest bardziej demokratyczne, są to po prostu różne formy demokracji. Z tego wynika w sposób niedwuznaczny, że działania mające na celu „rozszerzanie sektora prywatnego” nie są bardziej demokratyczne od tych, które zmierzają do „rozszerzania sektora publicznego”. W skrajnej postaci i jedno i drugie mogą być zagrożeniem dla rzeczywistej demokracji. Pierwsze mogą torpedować zaspokajanie kolektywnych potrzeb i w efekcie podkopywać fundamenty prawnej władzy, drugie – torpedować zaspokajanie jednostkowych pragnień i podkopywać kontrolę bezprawnych poczynań władzy⁶.

Demokracja – począwszy od swych greckich źródeł, poprzez jej rozmaite nowożytne wersje, a na jej najbardziej rozwiniętym, liberalnym, modelu skończywszy – podlega – jak niemalże każde pojęcie ludzkiego języka – nieformalnemu prawu niejednoznacznej interpretacji. Dlatego jakkolwiek jej istota posiada pewne wspólne i w żadnym kontekście nie dające się wyeliminować cechy, to jednak jej warstwa formalna przybrać może rozmaite, częstokroć wzajemnie sprzeczne kształty. Nie będzie

⁴ A. Antoszewski, *Współczesne teorie demokracji*, w: *Studia z teorii polityki*, t. II, red. A. W. Jabłoński, L. Sobkowiak, Wrocław 1998, s. 7.

⁵ R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995, s. 152.

⁶ P. Schmitter, T. Karl, *Czym demokracja jest ... i czym nie jest*, przeł. J. Łoziński, w: *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczupaczyński, Warszawa 1995, ss. 28-29.

przesadą stwierdzenie, zgodnie z którym obfitość odmian demokracji stanowi pochodną naturalnej wielobarwności świata⁷.

⁷ Michael Saward wyróżnia następujące rodzaje demokracji:

- afrykańską: występującą w Afryce subsaharyjskiej w latach 60. XX wieku, charakteryzującą się położeniem największego nacisku na wspólne rozważania i dyskusje aż do osiągnięcia konsensusu;
- azjatycką: teoretycznie sformułowaną przez byłego premiera Singapuru Lee Kuan Yewa, praktykowaną również w Tajwanie i Korei Południowej, zakładającą państwo jednopartyjne, akcentującą posłuszeństwo jednostki wobec duchowego przywództwa;
- chrześcijańską: konserwatywną i sceptyczną względem wolnego rynku ideologię podkreślającą znaczenie grup społecznych, przede wszystkim rodziny, dla zachowania jedności społeczeństwa;
- delegacyjną: formę charakterystyczną dla niektórych krajów, które przeszły wstępny etap tranzycji od autorytaryzmu do demokracji, w której wybierani przywódcy posiadają dużą swobodę działania ograniczoną jedynie realiami stosunków władzy;
- deliberatywną: koncepcję kładącą nacisk na znaczenie debaty, a nie na istotność aktu podejmowania decyzji;
- dyskursywną: odmianę demokracji deliberatywnej, kładącą nacisk na istnienie dynamicznych grup oraz ruchów politycznych i społecznych, stanowiących opozycję wobec statycznej władzy państwowej;
- ekologiczną: koncepcję akcentującą demokrację lokalną praktykowaną w samodzielnych wspólnotach żyjących w poszanowaniu dla środowiska naturalnego, będącą również odmianą demokracji liberalnej reprezentującą interesy świata pozaludzkiego i przyszłych pokoleń;
- jurysdykcyjną: wariant akcentujący formalne i prawne elementy podejmowania decyzji politycznych przez ustawodawców niezależnych od rozmaitych grup interesu;
- komunikacyjną: współczesną odmianę demokracji deliberatywnej analizującą przyczyny nieporozumień i poszukującą płaszczyzny porozumienia pomiędzy grupami kulturowo heteronomicznymi;
- kosmopolityczną: postulującą podejmowanie decyzji politycznych na szczeblu powyżej państwa narodowego, np. poprzez organy Unii Europejskiej;
- liberalną: akcentującą pluralistyczne i tolerancyjne nastawienie do konstytucyjnych praw i wolności obywatelskich, powiązana z demokracją współzawodnictwa elit i demokracją reprezentatywną, ze względu na swoją popularność utożsamianą z demokracją w ogóle, stanowiącą opozycję wobec – w zależności od kontekstu – demokracji bezpośredniej, demokracji starożytnej, demokracji ludowej i demokracji deliberatywnej;
- ludową: ideologię niedemokratycznych systemów politycznych państw komunistycznych, przeciwstawną demokracji liberalnej, odrzucającą pluralizm polityczny;
- ochronną: będącą określeniem dla rozmaitych koncepcji, w szczególności Johna Locke’a, Jeremy’ego Benthama i Jamesa Mill’a, podkreślających rolę demokracji dla ochrony praw, np. własności oraz wolnych wyborów jednostek;
- panowania elit: stanowisko interpretujące demokrację jako wyborczą rywalizację pomiędzy elitami za pośrednictwem partii politycznych;
- partyjną: koncepcją akcentującą znaczenie partii politycznych, postrzeganą jako poprzedniczka obecnej demokracji spektaklu;
- pluralistyczną: formą kładącą nacisk na mnogość interesów, których zaspokojenie jest zadaniem władzy politycznej;
- poliarchiczną: koncepcją Roberta Dahla akcentującą wolne i sprawiedliwe wybory, równe prawa polityczne oraz dostęp do informacji, co odróżnia ją od bardziej normatywnych i moralnych kwestii kojarzonych z terminem „demokracja”;
- przemysłową: stanowiskiem kładącym nacisk na podejmowanie przez pracowników decyzji dotyczących procesu zarządzania ich zakładem pracy;
- radykalną: ogólną koncepcję opowiadającą się za decentralizacją i jak najszerszym uczestnictwem w podejmowaniu decyzji politycznych, obejmującą niektóre odmiany demokracji uczestniczącej i demokracji dyskursywnej;
- referendalną: odmianą demokracji bezpośredniej, w której obywatele samodzielnie, bez uczestnictwa wybranych przedstawicieli, podejmują w drodze głosowania decyzje, najczęściej dotyczące najważniejszych kwestii;
- refleksyjną: formą demokracji deliberatywnej, akcentującą wewnętrzny, intelektualny, refleksyjny aspekt debaty;

Motto Protagorasa z Abdery, παντων χρημάτων μέτρον εστιν άνθρωπος (wszystkich rzeczy miarą jest człowiek), odnosi się do każdej idei. W szczególności dotyczy każdego, będącego wytworem pewnych koncepcji teoretycznych, ustroju politycznego, a więc do instytucji, której jednym z celów nadrzędnych jest uzgadnianie rozmaitych stanowisk i preferencji wyrażanych przez wszystkie zamieszkujące dany obszar jednostki ludzkie, niezależnie od stopnia posiadanych przez nie praw i wolności. Bez ustrojów politycznych rozumianych jako zespoły zasad prawnych określających organizację i sposób funkcjonowania państwa i społeczeństwa, trudno wyobrazić sobie podejmowanie i skuteczne egzekwowanie decyzji dotyczących wszystkich członków danej wspólnoty. Natomiast bez podejmowania i skutecznego egzekwowania decyzji politycznych nie jest możliwe osiągnięcie choćby minimalnego poziomu pokojowego współistnienia różnorodnych jednostek i grup społecznych.

Jeżeli słusznym jest pogląd Jacquesa Derridy, zgodnie z którym każdy człowiek jest równoprawnym *homo interpretans*em używającym władzy sądenia nie w znaczeniu boskiego *logosu*, lecz w znaczeniu rozumu transwersalnego, dla którego nie istnieje prawda jako *adaequatio intellectus et rei*, to w jaki sposób możemy uznać,

-
- reprezentatywną: koncepcją kładącą nacisk na podejmowanie decyzji politycznych przez wybranych przedstawicieli ogółu społeczeństwa, blisko związaną z demokracją liberalną i poliarchiczną;
 - rozwojową: ideę mającą swe źródło w koncepcjach Jeana-Jacquesa Rousseau i Johna Stuarta Milla, które akcentowały znaczenie demokracji dla rozwijania kompetencji politycznych wśród obywateli;
 - spektaklu: koncepcję ostrzegającą, że współczesne demokracje są zdominowane raczej przez przekazy medialne, a nie rzeczywistą politykę rozumianą jako rozwiązywanie problemów o charakterze publicznym;
 - społeczną: ideologię wielu partii socjaldemokratycznych i partii pracy, a zarazem koncepcję postulującą zapewnienie obywatelom niezbędnych usług społecznych finansowanych z danin publicznych;
 - starożytną: rodzaj demokracji bezpośredniej twarzą w twarz, akcentujący podejmowanie decyzji w formie bezpośredniej, podczas zgromadzenia obywateli, do których nie należały np. kobiety, barbarzyńcy i niewolnicy;
 - statystyczną: koncepcję, zgodnie z którą grupa przedstawicieli politycznych powinna w sensie statystycznym odzwierciedlać układ społeczny, w szczególności jeśli chodzi o wiek, płeć, rasę, wykształcenie;
 - stowarzyszeniową: akcentującą wagę nieformalnych i lokalnych stowarzyszeń zarządzających sprawami publicznymi w imieniu swych członków;
 - uczestniczącą: formę podkreślającą szerokie uczestnictwo w procesie podejmowania decyzji przez członków danej wspólnoty;
 - większościową: kładącą nacisk na zbiorowe podejmowanie decyzji w drodze głosowania;
 - wirtualną (albo e-demokrację): koncepcję podkreślającą wykorzystanie nowoczesnych technologii informacyjnych i komunikacyjnych w celu zwiększenia poziomu uczestnictwa obywateli w podejmowaniu decyzji politycznych;
 - wyborczą: podkreślającą znaczenie głosowania na przedstawicieli w wyborach oraz deprecjonującą znaczenie demokracji deliberatywnej;
 - zgromadzeniową: kładącą nacisk na podejmowanie decyzji bezpośrednio przez obywateli, np. starożytnej Grecji lub współczesnej Szwajcarii (por. M. Saward, *Demokracja*, przeł. A. Burek, Warszawa 2008, ss. 171-180.)

że jakkolwiek ustroj polityczny jest obiektywnie lepszy od innego? Ponadto, jeżeli prawidłową jest teza, w myśl której:

świat nie wyposaża nas w żadne kryterium wyboru pomiędzy alternatywnymi metaforami (...) języki i metafory możemy porównywać jedynie między sobą, a nie z jakimś bytem pozajęzykowym zwanym „faktem”⁸,

to w jaki sposób możemy niezachwianie trwać przy naszych przekonaniach o wyższości jednych ustrojów nad innymi? W jaki sposób – zgodnie z kryterium wewnętrznej prawdy, obiektywnie słusznej w ramach subiektywnego podmiotu – dowodzić, jak uczynił to Francis Fukuyama, że liberalna demokracja jest ustrojem optymalnym? W jaki sposób – kierując się, jak Platon, najgłębszym, odpornym na jakąkolwiek krytykę, wewnętrznym przekonaniem – twierdzić, że jedyne prawdziwe *optimum* ustrojowe znajduje się tam, gdzie rządy sprawują mędracy?

Warunkiem koniecznym, lecz bynajmniej nie wystarczającym, rozstrzygnięcia⁹ wzmiankowanego sporu o ocenę demokracji jest porównanie najistotniejszych składników teoretycznych, na których ta forma rządów wyrosła, z najwyższymi wartościami ludzkiego ducha, którymi, jak się zdaje, są wolność, równość, prawda i dobro. Dopiero po dokonaniu takiego zestawienia będzie można spróbować wykazać (na tyle, na ile to w ogóle możliwe w naukach społecznych¹⁰) czy demokracja – dokładnie taka jak się ją dziś, po dwudziestu pięciu stuleciach, postrzega – implikuje najwyższy możliwy poziom osiągnięcia powyższych wartości lub też – przeciwnie – ustępuje pod tym względem któremukolwiek z konkurencyjnych ustrojów, niezależnie od tego, czy chodzi o ustroj realnie istniejący w którymkolwiek momencie historii politycznej świata, czy też, jak w przypadku Platońskiej *Politei*, ideę teoretyczną.

Można w tym miejscu podnieść argument, że jedną z niewątpliwie najważniejszych, obok wyżej wymienionych, wartości w życiu każdego lub niemal każdego człowieka jest sprawiedliwość, tak więc powinna się ona znaleźć w powyższym zestawieniu oraz poniższej próbie analizy. Jednakże sprawiedliwość wydaje się być wypadkową prawdy i dobra. Możliwe, że jest to ujęcie nie do końca

⁸ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 2009, s. 46.

⁹ Terminu „rozstrzygnięcie” nie utożsamiam z osiągnięciem lub istotnym zbliżeniem się do prawdy w znaczeniu klasycznym, lecz - zgodnie z propozycją Richarda Rorty’ego – ze zwycięstwem danej idei w drodze wolnej i otwartej dyskusji.

¹⁰ Philippe Braud twierdzi wręcz, że „w naukach społecznych wyklucza się możliwość dowiedzenia czegokolwiek, w ścisłym tego słowa znaczeniu, możliwe jest jednak ułatwienie lepszemu rozumienia” (por. *Rozkosze demokracji*, przeł. A. Matusiak, Warszawa 1995, s. 253).

słuszne, niemniej jednak, zważywszy na niewątpliwe podobieństwo semantyczne¹¹, pozwala – poprzez wyeliminowanie z niej elementu podobnego do innych – na uniknięcie nadmiernego skomplikowania analizy.

Na użytek niniejszej rozprawy spośród obfitości koncepcji wymienionych przez Sawarda interesująca jest wyłącznie liberalna demokracja, w skład której można włączyć wymienione przezeń jako odrębne demokrację deliberatywną, demokrację partyjną oraz demokrację spektaklu. Zwłaszcza partyjna i spektaklu zaczynają wywierać coraz większy wpływ, stopniowo osłabiając deliberatywną.

Demokracja a wolność

Pytanie, od którego należy rozpocząć, powinno koncentrować się na zagadnieniu teleologicznym i mieć następującą postać: co jest głównym celem demokracji? W tym miejscu również, jak to w języku ludzkim bywa, nie jest możliwe udzielenie odpowiedzi jednoznacznej lub chociaż takiej, która mogła by zadowolić większość. Wszelako, wolność wydaje się tą wartością, która w stopniu najwyższym spełnia kryteria celowości demokracji. Hannah Arendt twierdzi wręcz, że wolność stanowi sens polityki jako takiej, nie tylko demokratycznej¹². Jest ona tym, co:

wyróżnia życie wspólnotowe w polis od wszystkich innych form ludzkiego życia wspólnotowego. Aby być zdolnym do życia w polis, człowiek musiał być wolny pod innym względem – nie mógł być poddany jak niewolnik czyjejs władzy lub jako pracujący konieczności zarabiania na codzienny chleb¹³

Jeżeli założyć, że to właśnie wolność stanowi najwyższą wartość rządów ludu, wówczas staje się przed kłopotem dotyczącym uzgodnienia indywidualnych opinii poszczególnych członków każdego społeczeństwa na temat tego, czym ona jest i jak należy ją interpretować. Historia dostarcza niemało dowodów nie tylko na rzecz tezy, w myśl której wolność jest tą wartością, za którą ludzie najczęściej płacili najwyższą cenę, lecz również dowodów na rzecz poglądu, zgodnie z którym nawet zaprzysięgli wrogowie wolności werbalnie powoływali się na nią jako na wartość pozytywną. *Arbeit*

¹¹Zgodnie ze słownikiem języka polskiego (wydawnictwo PWN) *sprawiedliwość* to „uczciwe, prawe postępowanie”, z kolei *uczciwy* to „zgodny z rzeczywistością lub prawdą” natomiast *prawy* to „szlachetny”, a ten kojarzy się z dobrem.

¹²Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005, s. 138.

¹³Ibidem, s. 145.

macht frei to najbardziej wymowny spośród przykładów. Ponadto, jak przypomina Erich Fromm:

nie jest ważne, jakimi symbolami posługują się wrogowie ludzkiej wolności: wolność bywa zagrożona w nie mniejszym stopniu, kiedy się ją atakuje w imieniu antyfaszyzmu, jak bezpośrednio przez faszyzm¹⁴,

Niemniej jednak, krytycy demokracji podkreślają, że nawet obecność pierwiastka wolnościowego nie chroni tego ustroju przed praktykami charakterystycznymi dla tyranii. Istniejące w sposób formalny narzędzia ochrony jednostek i mniejszości przed zakusami większości lub silnych grup nie muszą stanowić wystarczającego środka prewencyjnego wówczas, gdy kultura polityczna i społeczna danego kraju przesiąknięta jest brakiem szacunku dla indywidualizmu i odmienności. Liberalna demokracja może, niestety, przyjąć formę quasi-totalitarną i ciemną szych obywateli w najprzeróżniejszy sposób¹⁵. Wynikałoby z powyższego, że nie istnieje taki ustrój, który dawałby rękojmię uniknięcia mniejszej lub większej tyranii. Nawet jeżeli jest tak w istocie, to nie oznacza to w żadnym wypadku, że po pierwsze z powodu groźby przekształcenia demokracji w tyranię powinno się *a priori* odrzucić pierwszą z nich, opierając się wyłącznie o argument, zgodnie z którym ta forma rządów nie jest idealna i nie chroni przed katastrofą polityczną i społeczną, a po wtóre nie znaczy to, że pod względem groźby tyranii nie występują istotne różnice jakościowe pomiędzy ustrojami. Z całą pewnością idealne nie są również kontrpropozycje, z monarchią konstytucyjną na czele. Abstrahując od indywidualnych przypadków – będących wypadkową poziomu nagiej siły, stopnia stosowanego w społeczeństwie terroru a także poziomu poparcia społecznego – co do zasady trudniej jest obalić tyrana w osobie uświęconego prawem (a nierzadko również wolą Boga) jedynowładcy aniżeli despotę, którego do władzy wyniosła wola ludu. Wynika to chociażby z tej przyczyny, że temu pierwszemu wola ludu nie jest do niczego potrzebna, a w przypadku tego drugiego stanowi ona – mniej lub bardziej teoretycznie, na ogół w wymiarze moralnym – element legitymacji władcy. Ponadto, założenie, zgodnie z którym demokracja nie chroni wolności indywidualnej w stopniu wyższym niż jakakolwiek alternatywna forma ustroju, jest w sposób oczywisty błędne, już choćby z tej racji, że w tym pierwszym ustroju wpływ – pośredni, ale jednak – na stopień

¹⁴ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. Ziemińska, A. Ziemiński, Warszawa 2011, s. 23.

¹⁵ Por. E. von Kühnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, przeł. M. Gawlik, Warszawa 2012, s. 14.

wolności, swobód i praw mają wszyscy, a nie tylko niektórzy, należący do aparatu władzy, obywatele. Jak zauważa wybitny znawca liberalizmu:

a ponieważ brak jest dobrego pomysłu na inną demokrację niż liberalna oraz liczne i niebezpieczne są obawy, że neoliberalna demokracja mogłaby się łatwo przerodzić w niedemokrację, zatem idea demokracji liberalnej jest zaciekle broniona mimo oczywistych, wydawałoby się, kłopotów z tym pojęciem, z tą wizją i tą rzeczywistością¹⁶.

Rysuje się więc alternatywa: albo bronić demokracji (w domyśle: liberalnej) albo krytykować ją ryzykując, że zostanie zastąpiona przez taką formę rządów, która z jednej strony ograniczy istniejący obecnie poziom wolności, a z drugiej zniweluje dotychczasowy wpływ obywateli na podejmowanie decyzji politycznych. *Tertium non datur*. Czy rzeczywiście jest to alternatywa do końca prawidłowa? Wydaje się – co zresztą nie umyka wnikliwej uwadze Marcina Króla – że jest możliwa głęboka reforma liberalnej demokracji, która przekształci ją w nieco inny niż obecnie system rządów, niemniej jednak zostanie w tym systemie zachowana jej istota, którą stanowią wolność i równość.

Jeżeli zatem reforma liberalnej demokracji jest możliwa i jeżeli ma ona polegać na zwiększeniu dotychczasowego zakresu wolności, wszelkie rozważania na ten temat należy rozpocząć od zdefiniowania jej istoty, aby w konsekwencji przejść do próby określenia najlepszego możliwego ustroju politycznego. Czy uznając niezbywalne prawo każdego człowieka do wyrażania sądów na temat tego, jak powinien taki urząd wyglądać, powinno się przyjąć założenie, że rozbieżne opinie są równoprawne? Richard Rorty udziela na to pytanie odpowiedzi jednoznacznie przeczącej:

Nie możemy (...) przyjmować, że rozsądną rzeczą byłoby umieszczanie owej wolności [indywidualnej – przyp. KK] w jednym rzędzie z innymi kandydaturami (na przykład z zaproponowanym Niemcom przez nazistów rozumieniem interesu narodowego albo z rozumieniem posłuszeństwa woli Boga, które stanowiło inspirację wojen religijnych), a następnie posłużyć się „rozumem” do szczegółowej oceny tych różnorodnych kandydatur i wykrycia, która z nich, jeśli w ogóle któraś, jest „moralnie uprzywilejowana”¹⁷.

Czy mimo to umysł ludzki potrafi poprawnie zdefiniować, czym jest wolność i co odróżnia ją od swojego przeciwieństwa? Żyjący w drugiej dekadzie XXI wieku mieszkańiec Europy, charakteryzujący się elementarną wiedzą historyczną, nie będzie miał żadnych problemów z odpowiedzią na pytanie, która z koncepcji politycznych –

¹⁶ M. Król, *Europa w obliczu końca*, op. cit., s. 105.

¹⁷ R. Rorty, *Przygodność ...*, op. cit., s. 90.

holenderska liberalna demokracja, rosyjska nieliberalna demokracja, irańskie państwo wyznaniowe czy narodowy socjalizm – zapewnia największy poziom wolności indywidualnej i politycznej. Wobec tego wolno przyjąć aprioryczne założenie, zgodnie z którym można odróżnić wolność od *quasi*-wolności. Rzecz jasna, zawsze znajdą się jednostki, które z różnych przyczyn – od choroby psychicznej poprzez mniej lub bardziej intensywne zaburzenia oglądu i skłonność do wzbudzania kontrowersji aż po najbanalniejszy interes materialny – twierdzić będą na przykład, że maksimum wolności występuje w państwie Putina, a nie w państwie Willema Alexandra. Historia zna podobne przypadki nawet wśród myślicieli wybitnych, by wymienić jedynie Jean-Paula Sartre’a. Wszelako, *mutatis mutandis*, samo istnienie poglądu, zgodnie z którym $2 + 2 = 5$ nie oznacza bynajmniej, że powinno się go podzielać. Można również, bez nadmiernej obawy o popełnienie błędu we wnioskowaniu, przyjąć założenie, że każdy obdarzony krytycznym umysłem oraz dobrą wolą człowiek jest w stanie odróżnić rzeczywistą wolność od form stanowiących – w sposób mniej lub bardziej zawoalowany – jej pozór i zaprzeczenie.

Jednakowoż, nie rozwiązuje to oczywiście wszystkich trudności interpretacyjnych. Po pierwsze, rozumienie wolności w sposób naturalny ewoluowało wraz z rozwojem demokracji. Po wtóre, wolność w stopniu dalece wyższym niż w dzisiejszych czasach konfrontowana była z alternatywnymi wartościami, przede wszystkim z tymi o charakterze wspólnotowym. Historia demokracji przedstawia rozmaite, rozłączne i niewspółmierne treściowo koncepcje wolności. Wspólny jest im tylko mechanizm rozwojowy, a mianowicie każda kolejna koncepcja zwiększa zakres wolności, zarówno w ujęciu ekstensywnym jak i intensywnym. Wraz z rozwojem cywilizacji zwiększa się liczba jednostek oraz, siłą rzeczy, grup społecznych, które mogą cieszyć się wolnością, a także poszerza się zakres swobód innych jednostek i grup, które już wcześniej znajdowały się pod tym względem w sytuacji uprzywilejowanej. Porównanie wolności, którą mogła się cieszyć przeciętna, w sensie statystycznym, kobieta żyjąca w Atenach czasów Sokratesa¹⁸ i jej

¹⁸ Giovanni Sartori pisze: „Zgodnie ze współczesnymi normami i naszą koncepcją wolności jednostki, ludzie antyku byli jej pozbawieni (wobec władzy). Powstaje teraz naturalne pytanie, jak należy rozumieć pojęcie „wolności jednostki”? Twierdzenie, że Grecy nie znali pojęcia wolności jednostki, zapewne nigdy nie przestanie być podważane. Grecka, a w szczególności ateńska cywilizacja stanowiła pole, na którym ludzka aktywność mogła przejawiać się w różnorodnych formach, a indywidualistyczny duch demonstrować swe bogactwo. A jednak istnieje ogromna różnica między takim „indywidualistycznym duchem”, a poszanowaniem praw jednostki jako osoby, o którym pisał Constant” (*Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998, s. 349).

odpowiedniczka, której przyszło egzystować w czasach Panagiotisa Pantazakosa¹⁹, nie pozostawia złudzeń, która z koncepcji – starożytna czy współczesna – bliższa jest ideałowi wolności.

Nie przez wszystkich jednak wolność indywidualna postrzegana była jako wartość pozytywna. Platon twierdzi, że wolność w państwie, a w szczególności wolność słowa może sprawiać, że wielu ludziom taki ustrój wydaje się najlepszy, niemniej jednak jest to tylko pozór. Tam, gdzie wszystko wolno, tam dochodzi do pomieszania ustrojów niczym towarów na bazarze²⁰. Typowy zarzut dążącego do absolutnej ścisłości, przejawiającego aspiracje matematyczne oraz ponad wszystko ceniącego harmonię i porządek umysłu. Wszelako, z faktu wymieszania ustrojów nie wynika w sposób konieczny rozwiązanie niekorzystne dla obywateli, czego najdobitniejszym przykładem jest właśnie liberalna demokracja, którą jedni atakują za prymat praw jednostkowych nad grupowymi, a inni za zasadę większości, która ogranicza indywidualizm. Jakkolwiek zrozumieć można powody krytyki wolności słowa, to jednak od procesów Sokratesa i Chrystusa wydatnie zmniejszyło się prawdopodobieństwo bycia ukaranym za bluźnierstwo. Paradoksalnie, przyczyniło się do tego rozwinięcie procedur oraz instrumentów charakterystycznych dla demokracji, przede wszystkim związanych z ochroną wolności indywidualnej. Wszelako, jak podkreśla Platon:

nadmierna wolność, zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę – i dla człowieka prywatnego i dla państwa²¹.

Ten pogląd również należy interpretować w kontekście *casusu* Sokratesa. Wolność słowa, zwłaszcza w nadmiernej postaci, implikuje możliwość formułowania najbardziej absurdalnych zarzutów, do których należy psucie młodzieży przez człowieka, który jedynie zachęcał do krytycznego myślenia. Szczególnie ludzie, którzy nie zostali obdarzeni umiejętnością formułowania sądów wolnych od uprzedzeń, przejawiają skłonność – wykorzystując przy tym procedury demokratyczne – do mszczenia się na wszystkich, którzy nie tylko są od nich mądrzejsi, lecz również nie charakteryzują się fałszywą skromnością, czym wywołują w jednostkach gorszych od siebie uzasadnione poczucie niższości. Warto zastanowić się, czy w dzisiejszych czasach platońska teza daje się obronić. Z jednej strony na przestrzeni wieków

¹⁹ Współczesny profesor filozofii Uniwersytetu w Atenach, autor rozprawy poświęconej wartościom moralnym w myśli m.in. Platona.

²⁰ Por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2009, s. 266.

²¹ Ibidem, s. 273.

rozwinęto instrumenty, dzięki którym wolność indywidualna zyskała znacznie większą ochronę przed wpływem wspólnoty. Z drugiej wszakże, niezależnie od czasów, wolność, której granice nie istnieją lub są tylko symboliczne, łatwo może przekształcić się w swoje zaprzeczenie. Jeżeli wolno naruszać słuszne prawa innych ludzi, *ergo* prawa te nikogo nie ograniczają, to w sposób oczywisty ogranicza się lub wręcz depta wolność tych osób. Wynikałoby z tego, że wolność absolutna prowadzić może do tyranii. Wszelako, zdaniem Alexisa de Tocqueville'a, może się zdarzyć, że taka wolność zapobiega nadużyciu wolności, tak jak demokracja rozwinięta do stadium krańcowego pozwala uniknąć niebezpieczeństw demokracji²². Dochodzi w tym miejscu do konfuzji. Z jednej strony opinia człowieka, który doświadczył – w sposób pośredni, lecz prawdziwy – zła wyrządzonego przez demokratyczną większość, z drugiej przemyślenie jednostki wychowanej w duchu arystokratycznym, lecz obserwującej na własne oczy większy zakres wolności i równości, stwarzany przez demokrację w wydaniu amerykańskim. Co należy rozumieć przez stadium krańcowe? Nie chodzi tu bynajmniej o anarchię. Być może właściwą odpowiedzią jest coś, co – w formie znanej współcześnie – nie funkcjonowało w starożytnej Grecji, a miało miejsce w XIX wieku. Coś, co pozwala odróżnić demokrację od arystokracji w stopniu większym niż poziom prawdopodobieństwa ochrony przed despotyzmem (wszak wolność nie istnieje tylko w demokracji, więc sama w sobie nie stanowi cechy wyróżniającej tego ustroju²³). Chodzi mianowicie o instytucje lokalne. Dzięki nim właśnie obywatele mogą nauczyć się korzystać z wolności, podejmując nieskrępowane opinią władzy centralnej decyzje w najdrobniejszych, dotyczących miejscowej wspólnoty, sprawach. Bez tej umiejętności nie jest możliwe korzystanie z wolności w sprawach wagi najwyższej, ponieważ zdolność podejmowania decyzji w kwestiach, które bezpośrednio dotyczą decydentów wykształca przede wszystkim poczucie wspólnego interesu, które stanowi najmocniejszy punkt oporu przeciwko zakusom tyranii²⁴. Wolność krańcowa to wolność delegowana na najniższy szczebel wspólnoty państwowej, co jest nie do pomyślenia w państwie o znacznym poziomie centralizacji. Jakkolwiek można podnieść argument, że demokracja ateńska stanowiła *sui generis* demokrację lokalną, jednakże z tej racji, że nie miała nad sobą – jak XIX-wieczne amerykańskie wspólnoty

²² Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976, s. 146.

²³ Por. *ibidem*, s. 324.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 84.

lokalne – organu centralnego, który mógł zakwestionować jej decyzje niezgodne z prawem ogólnopaństwowym, trudno uznać ją za postać samorządu.

Demokracja lokalna sprzyja nie tylko wykształceniu umiejętności podejmowania decyzji. Być może ważniejszą korzyścią jest zwrócenie uwagi wszystkich obywateli na ideę praw jednostki, a następnie przekonanie ich o słuszności tej idei. Prawa jednostki nie powinny być poświęcane na rzecz spraw o charakterze ogólnym. Demokracja lokalna sprawia, że prawa każdego obywatela nabierają minimalnego znaczenia, dzięki któremu nie jest możliwe jego bezkarne prześladowanie. Jest to korzyść dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, w warstwie fizycznej każdy obywatel zyskuje większą ochronę przed arbitralnością władzy. Po wtóre, ważniejsze, w sferze duchowej każdy obywatel przyswaja ideę prymatu podstawowych praw jednostkowych nad prawami wspólnoty, dzięki czemu:

gwałcenie tych praw w naszej epoce oznacza głębokie naruszenie narodowych obyczajów i zagrożenie dla całego społeczeństwa, ponieważ sama idea tych praw zaciera się pośród nas i ginie²⁵.

Polityka przestaje być przeto środkiem realizacji interesów wspólnoty, lecz staje się środkiem realizacji wolności indywidualnej²⁶.

Niestety – jak wskazują liczne przykłady historyczne na czele z najświeższymi, dwudziestowiecznymi – wolność w ramach demokracji może, po zaistnieniu pewnych okoliczności, stanowić niepożądany balast, który obywatele będą chcieli z siebie zrzucić, ponieważ, ich zdaniem, przeszkadza im w realizacji wartości, które w danym momencie historycznym wydają się im większymi. W szczególności zagrożenie bezpieczeństwa ekonomicznego, skutkujące przede wszystkim ograniczeniem możliwości zaspokajania najbardziej podstawowych potrzeb życiowych, może skutkować przekonaniem, zgodnie z którym wolność osobista bez wolności od niedostatku nie stanowi wartości, o którą należy się troszczyć. Jest to równoznaczne z wątpliwym oraz życiu pozbawionemu sensu i celu. Widok głodnych dzieci powoduje chęć ucieczki od takiej wolności, która nie chroni przed cierpieniem najsłabszych. Lepsza wydaje się niewola bez fizycznych cierpień aniżeli wolność z nimi²⁷. Kierunkiem tej ucieczki najczęściej bywa podmiot zbiorowy, mniej lub bardziej słusznie uważany za silniejszy od jednostki. Zdradza to pewien mechanizm

²⁵ Ibidem, s. 462.

²⁶ Por. H. Arendt, *Polityka ...*, op. cit., s. 170.

²⁷ Por. E. Fromm, *Ucieczka ...*, op. cit., s. 51.

psychologiczny, niebezpiecznie tkwiący w zakamarkach świadomości znacznej większości ludzi i wyjaśniający olbrzymią popularność postulatów stojących w sprzeczności z naturalną, wydawałoby się, cechą człowieka jaką jest dążenie do wolności:

stając się częścią potęgi uważanej za niewzruszenie silną, wieczną i urzekającą, uczestniczy się w jej mocy i chwale. Człowiek wyrzeka się własnego „ja” i rezygnuje z całej związanej z tym „ja” mocy i dumy; traci swoją odrębność jako jednostka i rezygnuje z wolności; lecz w zamian uzyskuje nowe poczucie bezpieczeństwa i dumy z uczestniczenia w potędze, przez którą dał się wchłonąć, a zarazem zabezpieczony został przed torturą zwątpienia²⁸.

Nie dość, że w ten sposób zyskać można bezpieczeństwo materialne, to jeszcze – w sposób nieporadny, ale jednak – dodatkowo bezpieczeństwo duchowe w postaci wolności od zwątpienia, wolności od dokonywania niełatwych wyborów pomiędzy złem mniejszym a większym.

Jak więc widać, platońska teza, zgodnie z którą demokracja może przekształcić się w tyranie nie jest pozbawiona słuszności. Pytanie brzmi, czy po pierwsze istnieje, a po drugie, czy jest teoretycznie możliwy ustrój, który wyklucza taką transformację. Jeżeli, jak wskazano powyżej, charakterystycznym rysem natury ludzkiej²⁹ jest skłonność do rezygnacji z wolności na rzecz udziału w bycie uważanym za większy od człowieka³⁰, to jest nim również, być może nawet w większym stopniu, skłonność do deptania cudzej wolności. Obydwie te skłonności występują więc w każdym ustroju. Jednakże stopień prawdopodobieństwa ujawnienia się tych skłonności jest najniższy tylko w jednym z nich. Jak podkreśla Fromm:

Szczytowym osiągnięciem ewolucji wolności w sferze polityki stało się nowoczesne państwo demokratyczne, oparte na zasadzie równości wszystkich ludzi i równego dla wszystkich prawa uczestnictwa w rządzeniu za pośrednictwem wybranych przedstawicieli³¹.

Dlatego warto przeanalizować przyczyny, dla których tak się dzieje.

²⁸ Ibidem, s. 154.

²⁹ Rorty, wbrew Frommowi, uważa, że nie istnieje coś takiego jak natura ludzka, ponieważ nie jest możliwe jej zdefiniowanie przy użyciu pojęć dostatecznie ostrych.

³⁰ Przykładem takiego bytu jest również Bóg, urzeczywistniający się poprzez kościół (np. w katolicyzmie) lub państwo teokratyczne (w islamie). Może to stanowić odpowiedź na pytanie, dlaczego ludzie czynią zło nawet w imię wartości najwyższego dobra. Udział w potędze większej od człowieka to najpopularniejszy sposób nadania wyższego sensu jednostkowemu, przygodnemu, a być może nawet przypadkowemu życiu. Nie należy utożsamiać jakiegokolwiek religii z totalitaryzmem. Jednakże warto zwrócić uwagę na niezwykle cenną myśl Fromma, wyjaśniającą ten związek.

³¹ E. Fromm, *Ucieczka ...*, op. cit., s. 113.

Demokracja a równość

Najpopularniejszą kontrpropozycją dla tezy, w myśl której naczelnym celem demokracji miałyby być wolność, jest twierdzenie, zgodnie z którym demokrację utworzono przede wszystkim po to, by wszystkim jej obywatelom zapewnić równość, rozumianą przede wszystkim jako równość wobec prawa oraz równość szans na dobre, godne i szczęśliwe życie. Abstrahując przy tym od faktu, że nie jest możliwe ściśle zdefiniowanie dobra, godności i szczęścia, można uznać, że każda jednostka potrafi precyzyjnie określić, co sama przez te abstrakcyjne pojęcia rozumie. Jakkolwiek równość nie stanowi ze swej istoty przeciwieństwa wolności, to jednak w wielu przypadkach zwiększenie zakresu jednej z nich powoduje nieuchronne uszczuplenie drugiej. Banalna konstatacja, że w niedoskonałym świecie z natury rzeczy nie może wystąpić połączenie maksymalnej wolności z największą równością, nie znajduje zrozumienia u wszystkich uczestników tego sporu. Pogląd, zgodnie z którym demokracja musi opierać się na tych dwóch podstawach, trudno uznać za kontrowersyjny. Niemniej jednak, wielu badaczy polityki odsądza daną wersję (np. amerykańską lub skandynawską) ustroju od czci i wiary, odmawiając mu miana demokracji tylko dlatego, że dopatrzyli się w nim nadmiaru wolności indywidualnej, która bezpośrednio lub pośrednio implikuje ubóstwo słabszych członków wspólnoty albo też dlatego, że dojrżeli w tym ustroju nadmiar równości, który tłumi potencjał rozwojowy jednostek i społeczeństw.

Hannah Arendt zaprzecza, jakoby wolność i równość, zwłaszcza w demokratycznym państwie, były wartościami rozbieżnymi:

bez tych, którzy są mi równi, nie ma wolności, dlatego człowiek, który rządzi innymi – i z tego powodu różni się od nich z zasady – jest szczęśliwszy i znajduje się w lepszym położeniu niż ci, którymi włada, ale ani na jotę nie jest od nich bardziej wolny³².

Dyktator zniewala swych poddanych, jednak z drugiej strony sam jest ich niewolnikiem, a właściwie niewolnikiem strachu przed tymi, których bezustannie posądza o chęć detronizacji. Więc, jak np. Stalin, eliminuje fizycznie tych, których oskarża w stopniu najwyższym, niezależnie od tego, czy ich chęć jest, jak *casus* Zinowiewa, rzeczywista, czy – jak w przypadku pewnego dwudziestoletniego adiutanta,

³² H. Arendt, *Polityka ...*, op. cit., s. 146.

który nie chcąc obudzić wodza, poruszał się po jego pokoju najciszej jak tylko potrafił – istnieje wyłącznie w głowie obłąkanego tyrana.

Nie wszyscy wszakże uważali, że równość sprzyja wolności. Człowiekowi typu demokratycznego zarzucano, że jego umysł jest odporny, niczym twierdza, na przyjęcie prawdy. Jednostka taka nie widzi różnicy jakościowej pomiędzy rozmaitymi pożądaniami, którym się oddaje. Zamiast złe poskramiać, a dobre pielęgnować, wszystkie szanuje jednak³³. Wydaje się, że autor tej krytyki utożsamiał równe prawo do takiego postępowania, które każdemu człowiekowi przynosi dobro i szczęście z przyznaniem przez państwo *explicite*, że te postępowania nie dają się wartościować pod względem jakościowym. Faktem jest, że w demokracji ateńskiej uzyskać urząd publiczny mógł zarówno obywatel, który oddawał się rozmyślaniom filozoficznym jak i taki, który podobnymi zajęciami się brzydził. Jednakże propozycje dotyczące funkcjonowania państwa, wysuwane przez najwybitniejszy nawet umysł filozoficzny nie muszą być w sposób konieczny lepsze od postulatów formułowanych przez umysły nieoświecone ideą prawdy. Rozpustnik oddający się niewyszukanym intelektualnie uciechom i rozrywkom wcale nie musi być gorszym prawodawcą od najmądrzejszego nawet ascety, który przejawia niepohamowaną skłonność do lepienia – choćby siłą – wszystkich ludzi na swój obraz i podobieństwo.

Równość możliwości wpływania na tworzone i wykonywane prawo jest potrzebna właśnie po to, by prawo było szanowane. Trudno szanować prawo, na którego powstanie nie miało się żadnego wpływu. Ponadto, jeżeli posiada się jakikolwiek wpływ na treść prawa, istnieje większa szansa, że podstawowe interesy, na czele z zachowaniem życia i wolności, będą respektowane niż wówczas, gdy prawodawcą jest największy nawet miłośnik mądrości, który może okazać przeciwnikiem cudzej wolności. Jeżeli wszyscy posiadają równy wpływ na treść prawa, zwiększa to szansę, że żadna jednostka i żadna grupa społeczna nie zostanie pozbawiona możliwości realizowania swych interesów. Wówczas jest możliwe wykształcenie wspólnoty, która charakteryzuje się wzajemnym zaufaniem i pobłażliwością, które to cechy powodują brak z jednej strony pychy zwycięzców, a z drugiej służalczości pokonanych³⁴. To, czy współczesna demokracja liberalna *de facto* zapewnia wszystkim równy wpływ na treść prawa, będzie przedmiotem dalszych rozważań. W tym miejscu warto powrócić do refleksji teoretycznych i zwrócić

³³ Por. Platon, *Państwo*, op. cit., s. 270.

³⁴ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji ...*, op. cit., s. 28.

uwagę na aspekt tak bardzo krytykowany przez Platona, a mianowicie jakość osób sprawujących władzę w państwie demokratycznym. Demokracja nie może – a co więcej – nie chce wybierać władców, którzy są ludźmi wartościowymi. Z czego wynika to założenie? Po pierwsze, demokracja tworzy i pielęgnuje w ludziach nie tylko zazdrość, lecz również zawiść. Wynika to z faktu, że pomimo imperatywu równości, który rozbudza pragnienia, nie jest możliwe, by nawet w demokracji każdy dorównywał każdemu pod względem władzy, wpływu, mądrości, sławy czy bogactwa. Całkowita równość nie jest możliwa. Wobec tego wyborcy raczej delegują władzę osobom, które nie wyrastają ponad średnią dla całej zbiorowości. Każdy kandydat na przedstawiciela, który wyborców przerasta, wydaje się oczywistą przeszkodą na drodze do zaspokojenia pragnienia absolutnej równości³⁵. Rację ma więc autor *Państwa* uważając, że lud niechętnie powierza władzę jednostkom wybitnym. Z kolei ci ostatni najczęściej rezygnują z kariery politycznej, ponieważ w obawie przed duchowym upodleniem nie godzą się na poświęcenie swej intelektualnej wolności na rzecz schlebiana masom, których łaska jest niepewna i każdego dnia, pod wpływem emocji, może obrócić się w sprzeciw. Tocqueville cytuje kanclerza Kenta, który miał się wyrazić o posiadany przez władzę wykonawczą prawie do mianowania sędziów w sposób następujący:

Możliwe przecież, że ludzie najbardziej powołani do zajęcia tych stanowisk mieliby zbyt wiele rezerwy w sposobie bycia i zbyt surowe zasady na to, by mogli kiedykolwiek zdobyć większość głosów w powszechnych wyborach³⁶.

Niski, co do zasady, poziom klasy rządzącej w demokracji nie przedstawia zatem większych wątpliwości. Najistotniejszą z przyczyn tego stanu rzeczy jest zmienna wola *demosu* i niedoskonałe prawa. Wszelako, pojawia się pytanie, czy w konkurencyjnych ustrojach wola poddanych nie przejawia podobnej tendencji oraz czy tworzone w nich prawa charakteryzują się wyższym poziomem doskonałości. Nawet jeżeli ta pierwsza kwestia w istocie wykazuje różnice, to jednak zdaje się irrelevantna dla poziomu klasy rządzącej, która, jak wiadomo, w systemach niedemokratycznych nie pochodzi z powszechnego wyboru. Jeżeli chodzi o doskonałość praw, to tylko osoba naiwna może mniemać, że jedynowładca spisze prawa bardziej korzystne dla wszystkich niż dla siebie. Pomimo całej wiedzy na temat poziomu umysłowego demokratycznych władców, gdyby konieczny stał się wybór

³⁵ Por. *ibidem*, s. 149.

³⁶ *Ibidem*, s. 150.

między panowaniem rządów ludu a jarzmem tyrańcy, powinno się raczej zmierzać ku całkowitej równości w wolności aniżeli w niewoli³⁷. Tylko ta pierwsza gwarantuje bowiem równą możliwość realizacji celów jednostkowych przy pomocy dostępnych środków³⁸. Prawa nie muszą więc być doskonałe, najważniejsze, aby były równe.

Powyższe może stanowić odpowiedź na pytanie, które zadają sobie wszyscy zwolennicy merytokracji od czasów Platona: jaki to szczególny urok posiada dla obywateli demokracji życie w stanie równości, a także dlaczego przejawiają skłonność do trwania przy niej w stopniu znacznie większym aniżeli przy innych, również istotnych, wartościach występujących w życiu społecznym. Jak argumentuje de Tocqueville:

Równość jest wyróżniającą cechą czasów, w których żyją — to samo wystarczy, by wytłumaczyć, dlaczego przedkładają ją nad wszystkie inne³⁹.

Być może ludzie żyjący w ustroju demokratycznym nie są, jak zwolennicy merytokracji skłonni byli przypuszczać, *en masse* aż tak nieoryginalnymi umysłami, aby nie dostrzegać istotnej jakościowej różnicy między rządami ludu a pozostałymi formami ustrojowymi. Jednakowoż przyznać trzeba, że platonicy nie mylą się kardynalnie sądząc, że demokracja obniża poziom intelektualnej oryginalności. Potwierdza to również autor *O demokracji w Ameryce* zauważając, że:

Wszyscy ludzie żyjący w czasach demokracji w większym lub mniejszym stopniu nabierają umysłowych nawyków warstw industrialnych i kupieckich. Ich nastawienie jest poważne, wyrachowane i trzeźwe. Odwracają się oni od ideału i dążą ku widocznym i osiągalnym celom, które jawią się jako naturalny i niezbędny przedmiot pożądania. Równość nie unicestwia tym samym wyobraźni lecz zakreśla jej granice, nie pozwalając wzlatywać zbyt wysoko⁴⁰.

Oto dlaczego kapitalizm wolnorynkowy poślubił demokrację. I choć nie jest to związek z miłości, to zdaje się, że trwały. Jak wskazano powyżej, nic tak nie wyzwala poczucia wspólnoty jak tożsame interesy. Nie wzniosłe idee, lecz przyziemne korzyści. Sprzyja to innemu zjawisku. Jeżeli wszystkich mają łączyć interesy i nikt nie powinien myśleć i czynem wzlatywać zbyt wysoko ponad swych współobywateli, to aby uniknąć braku realizacji tych interesów, należy przyznać społeczeństwu maksymalnie

³⁷ Por. *ibidem*, s. 220.

³⁸ Por. J. Mandle, *Globalna sprawiedliwość*, przeł. M. Dera, Warszawa 2009, s. 38.

³⁹ A. de Tocqueville, *O demokracji ...*, op. cit., s. 324.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 374.

duże przywileje, a jednostce jedynie bardzo skromne prawa⁴¹. Jest to zaczątek tyranii. Czy w takim razie błędem jest przekonanie, że w ustroju demokratycznym stosunkowo najłatwiej uniknąć despotyzmu? Tocqueville zgadza się z Platonem, że system tyrański łatwiej stworzyć w społeczeństwie równościowym niż takim, w którym możliwości poszczególnych jednostek i grup są różne. Twierdzi, że despotia wytworzona w ramach systemu demokratycznego jest szczególnie niebezpieczna, ponieważ przejawia tendencję nie tylko do deptania praw obywateli, lecz również do odebrania im podstawowych atrybutów człowieczeństwa⁴².

Jakkolwiek w żadnym wypadku nie można twierdzić, że demokracja jest w stanie uchronić samą siebie przed unicestwieniem przez despotyzm, to jednak trudno uznać, że sprzyja ona, w większym stopniu aniżeli pozostałe ustroje, totalitaryzmowi. Oczywiście, zasygnalizowany przez Johna Stuarta Milla problem tyranii większości nie jest, co pokazała historia Europy XX wieku, żadną miarą błahy. Niemniej, czym innym jest postulat absolutnej równości, a czym innym przeświadczenie o konieczności istnienia różnego zakresu wolności dla poszczególnych obywateli czy ich grup. Z faktu, że ktoś stanowczo nie chce, aby rządili nim ludzie przewyższający go pod względem intelektualnym i etycznym, nie wynika w sposób zarówno bezpośredni jak i pośredni chęć tego kogoś do ograniczania czyichkolwiek praw. Jeżeli naród posiada prawo zdecydowania, komu powierzyć władzę, a także korzysta z tego uprawnienia w taki sposób, że wybiera urzędników przeciętnych, to nie oznacza to wcale, że domaga się, by wszyscy kandydaci, którzy przewyższają naród, posiadali mniejszy zakres praw. Nie daje im rządzić, lecz nie odbiera samej możliwości aspirowania do rządów.

Bardziej widoczne jest to z punktu widzenia klasy rządzącej. Jeżeli jej członkowie nie chcą, by pewne, lepsze od nich, jednostki, przejęły władzę, to właśnie w ustroju niedemokratycznym mają większe możliwości trwałego pozbawiania rywali możliwości takiego przejęcia. Z kolei w demokracji, w której – jak sam Tocqueville przyznaje – wola ludu podlega nieustannym zmianom, trwałe pozbawianie oponentów możliwości rządzenia obrócić się może, szybciej niż przypuszczają, przeciwko pozbawiającym. Równość co do zasady chroni podstawowe uprawnienia, aniżeli na nie nastaje⁴³.

⁴¹ Por. *ibidem*, s. 434.

⁴² Por. *ibidem*, s. 458.

⁴³ John Rawls nazywa to „pierwszą zasadą równej wolności” (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 114).

Owszem, zdarzają się wyjątki, lecz samo pojęcie wyjątku jasno wskazuje na okoliczność, która jest dla danego zjawiska dominująca.

Nie można uniknąć równości, lecz od obywateli zależy, jak ją rozumieją i wykorzystają. Czy uznają, że wszyscy ludzie powinni być, niczym maszyny, jednakowi, co doprowadzi wszystkich, nie tylko jednostki oryginalne, do poddaństwa, barbarzyństwa i nędzy. Czy też, *a contrario*, zinterpretują równość w wymiarze prawnym jako jednakowy poziom możliwości i praw do decydowania o sobie oraz, w proporcjonalnym zakresie, o wspólnocie, do której przynależą⁴⁴. Jak wskazują doświadczenia wszystkich rodzajów demokracji powstałych na przestrzeni dziejów, wydaje się, że najrozsądniejszą koncepcją, jaką można w tej sprawie przyjąć, jest przekonanie Fromma, zgodnie z którym:

ludzie rodzą się równi, lecz zarazem różni. (...) Koncepcja równości nie znaczy natomiast, że wszyscy ludzie są jednakowi⁴⁵.

Reasumując, ani wolność ani równość nie są – z osobna biorąc – najważniejszymi celami demokracji, lecz są nimi wyłącznie w połączeniu. Oceniona przez Rorty'ego jako ostatnie słowo w liberalnej myśli społeczno-politycznej propozycja Johna Stuarta Milla, aby rządy zajęły się optymalizowaniem stanu równowagi pomiędzy niemieszaniem się w życie prywatne ludzi a zapobieganiem cierpieniu, odpowiada w sposób oczywisty dualizmowi wolność-równość. Tak jak niepodobna wyobrazić sobie demokrację bez wolności, tak nie istnieją rządy ludu nieoparte o paradygmat równości. Równość nie oznacza zaprzeczenia wolności. Przeciwnie, bardzo często jedynym warunkiem zachowania przyzwoitego poziomu wolności jest istnienie ustawodawstwa prorównościowego. Karl Jaspers wyróżnił kilka rodzajów wolności, wśród których znalazła się wolność jako wiedza. Nietrudno wyobrazić sobie sytuację, w której mały geniusz z ubogiej rodziny, bez wsparcia państwa, nie może rozwijać swoich zdolności w drodze nabywania wiedzy, która poszerzyłaby jego wolność umysłową oraz finansową.

Najbardziej wyrazisty współcześnie przejaw troski o równość posiada konotacje materialne i dotyczy najbardziej podstawowych potrzeb egzystencjalnych, w przeciwieństwie do czasów minionych, bardziej koncentrujących się na kwestiach duchowych. Jak stwierdza Tony Judt, system zabezpieczenia społecznego,

⁴⁴ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji ...*, op. cit., s. 467.

⁴⁵ E. Fromm, *Ucieczka ...*, op. cit., s. 246.

w różnorodnych formach, stanowi wielkie osiągnięcie Europy Zachodniej. Osiągnięcie, które odróżnia ją nie tylko od Stanów Zjednoczonych, gdzie nie stworzono systemowych instrumentów pozwalających chronić zdrowie i zabezpieczyć egzystencję wszystkich członków społeczeństwa, ale również od Europy Wschodniej, gdzie takie instrumenty istnieją, jednakże najczęściej wyłącznie na papierze⁴⁶.

Niemniej jednak, nie wszyscy badacze skłonni są przydać czasom współczesnym miano egalitarnych. Immanuel Wallerstein grzmi, że:

W naszym obecnym systemie powodem braku realnej demokratycznej partycypacji w podejmowaniu decyzji jest priorytet nieograniczonej akumulacji kapitału. (...) Czy można stworzyć strukturę, która dawałaby priorytet podniesieniu jakości życia wszystkich (domniemany pierwotny benthamowski ideał liberalny), jednocześnie ograniczając i kontrolując środki zbiorowej przemocy tak, żeby wszyscy czuli się relatywnie bezpiecznie i mieli jak największy indywidualny wybór, nie zagrażając życiu lub równym prawom innych (domniemany pierwotny ideał Johna Stuarta Milla)? Można by to nazwać ogólnoswiatową realizacją liberalnych ideałów w warunkach systemu egalitarnego (tudzież, jak się to określa, demokracji), w odróżnieniu od zmodyfikowanych i ukrytych autokracji, które mylnie nazywamy ustrojami demokratycznymi⁴⁷.

Do istoty demokracji należy przede wszystkim – postrzegany jako znacznie ograniczony przez gospodarkę rynkową – powszechny, nieskrępowany i równy udział w podejmowaniu decyzji politycznych. Decyzji, które nie powinny być wypadkową partykularnych interesów poszczególnych jednostek lub grup społecznych, lecz – przeciwnie – powinny zmierzać do realizacji dobra wspólnego. Natomiast dobro wspólne – jak by to ujął Havel – nie może zostać osiągnięte, jeżeli członkowie wspólnoty wyrzekną się dążenia do prawdy. Przez prawdę w tym znaczeniu należy rozumieć nie prawdę absolutną lub ostateczną, lecz – po pierwsze – obowiązującą ponadsubiektywnie w danym momencie zgodność z rzeczywistością, a po drugie zgodność subiektywnej myśli z własnymi słowami i czynami.

⁴⁶ Por. T. Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2012, s. 110.

⁴⁷ I. Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Poznań 2008, ss. 77-78.

Demokracja a prawda

Piłat zadał Chrystusowi jedno z najsłynniejszych pytań w historii ludzkości, a mianowicie: czym jest prawda? Nie wiadomo, czy – jak chcieli starożytni – jest ona zgodnością myśli z rzeczywistością czy – zgodnie z propozycją Kartezjusza i Husserla – tym, co jawi nam się w sposób nie pozostawiający wątpliwości czy wreszcie – jak przekonują filozofowie lingwistyczni rozmaitych orientacji – tym, co możemy sensownie powiedzieć. Trywialna konstatacja powiada, że prawd jest wiele. Jak zauważył Arystoteles, państwo jest w przyrodzony sposób swego rodzaju obfitością i różnorodnością⁴⁸, niepodobna więc wyobrazić sobie jakkolwiek wspólnotę ludzką, w której wszystkie jednostki myślą w ten sam sposób. A skoro nie jest możliwe całkowicie tożsame myślenie będące udziałem wszystkich ludzi, to zasadnym staje się zagadnienie, w jakim celu należałoby w ogóle podejmować jakkolwiek trud zdefiniowania tego, co prawdziwe. Przekonującej odpowiedzi udziela Hannah Arendt:

Gdyby pewnego dnia człowiek utracił zdolność zadawania pytań ostatecznych, to tym samym utraciłby zdolność stawiania pytań rozstrzygalnych⁴⁹.

Widać więc, że istota ludzka nie powinna pod żadnym pozorem zarzucać trudu zadawania pytań o prawdę. Ponadto, państwo, a więc „człowiek” zbiorowy, powstało również po to, by uzgodnić rozbieżne sposoby myślenia w celu osiągnięcia maksimum możliwych korzyści grupowych i jednostkowych. Wobec tego każde państwo musi opowiedzieć się za pewnymi koncepcjami prawdy, a innym koncepcjom odmówić tego statusu, co wyraża się w przyjętym przez państwo systemie prawa. Jeżeli tego nie zrobi, jeżeli uzna, że wszystkie koncepcje są równoprawne, ryzykuje chaos i brak poszanowania wspólnych zasad ze strony rozmaitych grup. Jednakże te wspólne zasady mogą być, zdaniem tych grup, w sposób oczywisty niesprawiedliwe, więc sprzeciwianie się im jest naturalną konsekwencją uznania ich za nieprawdziwe. Jak wszakże pociesza Leszek Kołakowski:

Nie warto ubolewać nad tym, że zasady, które są czynne w życiu zbiorowym, są ze sobą skłócone, a to skłócenie obfituje w straszliwe niebezpieczeństwa – nic na to nie poradzimy⁵⁰.

Niemniej jednak, szukając prawdy w atmosferze skłócenia, grupy te powinny przede wszystkim uważać, by nie zanegować fundamentalnych pryncypiów dialogu.

⁴⁸ Por. Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2006, s. 45.

⁴⁹ H. Arendt, *Polityka ...*, op. cit., s. 66.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014, s. 176.

Jeżeli sprzeciw, którego celem jest obalenie dotychczasowych zasad politycznych i społecznych, zaneguje również fundamentalną zasadę poszanowania Minimum wolności Innego⁵¹, wówczas przekształcić się może w krańcowe przeciwieństwo sprawiedliwości jakim jest terror. Jak ostrzega Albert Camus w *Człowieku zbuntowanym*:

Terror żąda zniszczenia nie tylko osoby, ale uniwersalnych możliwości osoby — refleksji, solidarności, wołania o miłość absolutną. Propaganda i tortura są bezpośrednimi sposobami dezintegracji: bardziej jeszcze systematyczne upadlanie, stop z cyniczną zbrodnią, wymuszona współwina. Ten, kto zabija czy torturuje, jeden tylko cień widzi na swoim zwycięstwie: nie może czuć się niewinny. Musi więc stworzyć poczucie winy u ofiary, aby w świecie pozbawionym kierunku wina powszechna uzasadniała użycie siły, uświęcała sukces. Kiedy pojęcie niewinności zanika u niewinnego, wartość potęgi rządu ostatecznie rozpaczliwym światem. Dlatego nikczemna i okrutna pokuta nim władza. Skazańcy wieszają się nawzajem. Zamordowany jest nawet czysty głos macierzyństwa, jak w przypadku owej matki greckiej, którą oficer zmusił do wskazania tego z jej trzech synów, którego przeznaczają na rozstrzelanie. Oto w jaki sposób jest się ostatecznie wolnym. Siła zabijania i upadlania ratuje służalczą duszę od nicości. Wolność niemiecka śpiewa w obozach śmierci przy wtórce orkiestry skazańców⁵².

Aby uniknąć okrucieństwa, wszystko, co pełni w demokracji funkcję dogmatu, powinno być rozstrzygane w pierwszej kolejności w oparciu o kryteria wolności i równości. Warto więc prześledzić, jak na przestrzeni dziejów kształtowało się demokratyczne pojęcie prawdy.

Geneza pojęcia prawdy w odniesieniu do polityki wiąże się z dwoma imionami: Sokratesa oraz Arystoklesa, zwanego – jak wyjaśnia Władysław Tatarkiewicz, ze względu na „bary szerokie” – Platonem. Prawda w demokracji jest, jak przekonuje nas drugi ustami pierwszego, niewolnicą większości. Jakkolwiek, przyznaje, nie ma takiego rządu, który nie ustanawiałby praw przede wszystkim dla własnego interesu⁵³, to jednak szczególne zagrożenie z tym związane ma miejsce właśnie w demokracji. Wynika to z faktu, że rządzący w tym ustroju są utwierdzani w poczuciu absolutnej słuszności przez znacznie większą liczbę osób niż w pozostałych systemach⁵⁴. Jedynowładca lub rada mędrców muszą gruntownie rozważyć każdy istniejący i potencjalny aspekt swojej decyzji, podczas gdy decyzja urzędnika demokratycznego

⁵¹W rozumieniu nadanym przez Emmanuela Levinasa jako pierwotnego oraz najważniejszego przedmiotu aktów poznawczych i aktów etycznych.

⁵² A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 1998, s. 76.

⁵³ Por. Platon, *Państwo*, op. cit., s. 28.

⁵⁴ Por. ibidem, s. 125.

jest słuszna z samej racji poparcia udzielonego temu urzędnikowi przez większość społeczeństwa. Słuszność decyzji tych pierwszych weryfikowana jest przez jej rzeczywisty skutek, natomiast ci drudzy posiadają – niejako *a priori*, z faktu pokonania konkurentów w walce o władzę – komfort nieomyślności. Fakt ten nie rozwija w polityku demokratycznym zdolności krytycznego oglądu rzeczywistości, sprzyja duchowemu i intelektualnemu lenistwu poprzez odwoływanie się do opinii większości bez starannego rozważenia, czy ta opinia posiada jakiegokolwiek walory słuszności. Ponadto, urzędnik taki nie musi zabiegać o szacunek rządzonych w drodze podejmowania mądrych decyzji, ponieważ wystarczy, że oświadczy, iż kocha lud, a wówczas nawet decyzje głupie nie będą mu pamiętane⁵⁵.

Na domiar złego, większość, do której tak ochoczo odwołują się demokratyczni władcy, kieruje się w swoim postępowaniu raczej emocjonalnymi żądzami aniżeli intelektualną rozważą, wobec czego trudno uznać jej preferencje za wartościowe⁵⁶. Dodając do tego podkreślaną przez Allana Blooma uległość wobec opinii publicznej uzyskuje się wielkie niebezpieczeństwo dla demokracji⁵⁷. Ponadto, co w ustach Platona stanowi szczególny rodzaj krytyki, zjawiskiem powszechnym w demokracji jest niechęć szerokich kół do filozofii, a więc czynności umysłu zmierzającej do wykrycia prawdy⁵⁸. Prawda jest dlań warunkiem dobrego rządzenia:

Ludzie niewykształceni i z prawdą nic do czynienia nie mający, należycie państwem rządzić nie będą (...) dlatego, że (...) w życiu nie mają jednego, który mając na oku, powinni by wszystko robić⁵⁹.

Tacy ludzie, zdaniem Platona, nie widzą istotnej różnicy pomiędzy różnorodnymi, nierzadko sprzecznymi ze sobą, wartościami. Nie potrafią rozstrzygnąć, które z wartości powinny być przedmiotem starań i kultywowania, dzięki czemu bardzo łatwo jest nimi manipulować zgodnie z zasadą *divide et impera*. Dla utrwalenia władzy potrzebne jest jak największe poparcie, a to można osiągnąć wskazując masom osoby winne ich nieszczęść. Do tego celu idealnie nadają się bogaci, ponieważ stanowią najpopularniejszy obiekt zawiści ze strony tych, którym powodzi się znacznie gorzej pod względem finansowym. *Demos* usiłuje więc uzyskać „sprawiedliwość” nie dlatego, że jest sam w sobie zły, lecz dlatego, że polityczni oszczercy wprowadzają go w błąd

⁵⁵ Por. ibidem, s. 267.

⁵⁶ Por. ibidem, s. 130.

⁵⁷ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2012, s. 321.

⁵⁸ Platon, *Państwo*, op. cit., s. 202.

⁵⁹ Ibidem, s. 226.

dla własnej korzyści. Wówczas bogaci, chcąc uchronić się przed gniewem ludu, zaczynają zmierzać ku zmianie ustroju na jakikolwiek, który zagwarantuje im bezpieczeństwo, chociażby był ustrojem antywolnościowym⁶⁰. Arystoteles dopowiada, że mnóstwo rozwiązań, które wydają się ze swej istoty demokratyczne, implikuje zepsucie demokracji⁶¹.

Panowanie większości pod względem intelektualnym byłoby prawdopodobnie bardziej znośne w takiej odmianie demokracji, w której rządzi monarcha, aniżeli w ustroju w pełni demokratycznym. Gdziekolwiek jednak ono występuje, ma charakter absolutny i wolno sądzić za de Tocqueville'm, że niezależnie od rodzaju i jakości obowiązujących praw, kult demokracji przekształci się w rodzaj religii, której prorokiem będzie *demos*⁶². Prowadzi to do zagrożenia, które zmaterializowało się w następnym stuleciu i polegało na tym, że:

pod naciskiem określonych praw demokracja mogłaby stłumić wolność intelektualną, jaką demokratyczny układ społeczny zakłada, jako że może się zdarzyć, iż umysł ludzki, zerwawszy pęta nałożone nań niegdyś przez klasę społeczną lub poszczególnych ludzi, podda się ściśle woli większości⁶³.

Obawę francuskiego myśliciela urzeczywistnili w najwyższym stopniu żyjący w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku Niemcy, którzy – jakkolwiek w okolicznościach niewspółmiernych z modelowymi, przede wszystkim z uwagi na wymierzony w przeciwników politycznych terror organizacji paramilitarnych takich jak np. Die Sturmabteilungen – wynieśli do władzy Hitlera w drodze powszechnych wyborów, a później udzielili mu większościowego poparcia w realizacji tzw. polityki przestrzeni życiowej, z akceptacją tzw. Ostatecznego Rozwiązania włącznie⁶⁴. Niemal każdy polityk demokratyczny śni o tak ogromnym poparciu, jakie w tamtych czasach otrzymywał przywódca Trzeciej Rzeszy, aczkolwiek żaden z nich nigdy się do tego nie przyzna. Demokracja potrafi stać się nieprawdopodobnie skutecznym narzędziem tyranii, wystarczy tylko, że większość społeczeństwa odczuje wystarczającą potrzebę uszczęśliwienia jakiegokolwiek mniejszości, która ma czelność wybrać alternatywny

⁶⁰ Por. ibidem, s. 275.

⁶¹ Por. Arystoteles, *Polityka*, op. cit., s. 154.

⁶² Por. A. de Tocqueville, *O demokracji ...*, op. cit., s. 267.

⁶³ Ibidem, ss. 267-268.

⁶⁴ Przejmujące studium psychologicznych przyczyn masowego poparcia dla mordowania ludzi na skalę przemysłową daje Hannah Arendt w swym słynnym reportażu z jerozolimskiego procesu Adolfa Eichmanna. Część winy za Zagładę ponosi również demokracja.

sposób życia, nawet jeżeli ten sposób nie stoi w sprzeczności z obowiązującym w danym państwie prawem czy z jakimkolwiek rudymenarnymi zasadami etyki⁶⁵.

Czy w takim razie, dla dobra społeczeństwa, powinno się dążyć do zwiększenia czy raczej – przeciwnie – do ograniczenia zakresu demokracji? Platon wskazuje istotną wadę tego systemu, która powoduje, że przekształcić się on może w ustrój jeszcze gorszy. Wszelako, schlebianie ludowi dla zdobycia i utrzymania władzy, a także skłócanie ze sobą poszczególnych warstw społeczeństwa, nie może w pełni świadczyć o jakości demokracji. Natomiast de Tocqueville zwraca uwagę na istnienie demokratycznych praw hamujących czynniki autodestrukcyjne demokracji. Jako przykład podaje stosowanie różnej zasady elekcji do dwóch odrębnych ciał ustawodawczych. W Stanach Zjednoczonych pierwszej połowy XIX wieku wybory do Izby Reprezentantów były bezpośrednie, a do Senatu dwustopniowe. W każdym stanie w pierwszym etapie obywatele mieli do czynienia z wyborami powszechnymi do instytucji prawodawczej, która zgodnie z postanowieniami konstytucji federalnej, stawała się ciałem elektorskim, dokonującym wyboru senatorów spośród swoich członków. Dzięki temu również Senat stanowił ciało pochodzące, choć w sposób pośredni, z wyboru powszechnego. Senatorzy uzyskiwali mandat również z woli ludu, a nie z racji pochodzenia społecznego, dzięki czemu byli przez lud kontrolowani i mogli być odwołani po upływie roku w drodze zmiany składu ciała elektorskiego. Dwustopniowość ta sprawiała, że decyzje Senatu, wybranego przez zgromadzenie elektorów, były, zdaniem francuskiego myśliciela, mądrzejsze niż decyzje Izby Reprezentantów, wybranej bezpośrednio przez ogół wyborców:

Wystarczy jednak, że wola ludu przejdzie przez to wybrane zgromadzenie, by niejako ukształtowała się w jego łonie i wyszła zeń przybrana w szlachetniejsze i piękniejsze kształty. Ludzie wybrani w ten sposób reprezentują więc faktycznie rządzącą większość narodu. Reprezentują oni jednak tylko to, co wyższe w jej sposobie myślenia i co szlachetniejsze w jej instynktach, nie zaś niskie namiętności i ułomności, które przynoszą jej hańbę⁶⁶.

Jak więc widać, zastosowanie demokratycznej procedury niekoniecznie osłabia, lecz nierzadko również wzmacnia demokrację.

Jeżeli chodzi o jakość stanowionego prawa, to ze względu na wspomniane wcześniej uleganie przypadkowym tendencjom, brak dalekosiężnych celów oraz

⁶⁵ Na tę okoliczność kładą jednakowy akcent tak krańcowo różni od siebie badacze polityki jak John Stuart Mill i Erik von Kühnelt-Leddihn.

⁶⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji ...*, op. cit., s. 151.

umiejętności skupiania całej siły w jednym czasie i dla jednej sprawy, jest ona gorsza w demokracji aniżeli w ustroju arystokratycznym. Niemniej jednak, jej cele, takie jak wolność i równość wszystkich obywateli, są bardziej pożyteczne⁶⁷. Wszelako, prawda sama w sobie rzadko stanowi cel działań polityków w demokracji. Zamiast zabiegać o to, co obiektywnie lub intersubiektywnie słuszne – smutno konstatuje de Tocqueville – zabiegają o raczej o władzę jako środek przystępu do niewyszukanych przyjemności⁶⁸.

Zdarza się również, że prawda, nawet jeżeli jest przez polityków pożądana, może stać na przeszkodzie rozwojowi i stabilizacji procesów demokratycznych. Dobrym przykładem może być Urugwaj na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, w którym po oddaniu władzy przez wojskową juntę toczyła się ogólnonarodowa dyskusja nad sensownością dochodzenia do prawdy o minionych czasach deptania wolności i godności. Zwolennicy amnestii opowiadali się przeciwko dochodzeniu i wykrywaniu przestępstw popełnionych podczas trwania rządów autorytarnych. W ich opinii, oprócz wybaczenia konieczne było zapomnienie. Argumentowali, że amnestia bynajmniej nie oznacza, że przestępstwa nie miały miejsca, lecz oznacza fakt zapomnienia o nich. Opowiadali się za spojrzeniem w przyszłość, a nie przeszłość. Sugerowali, że gdyby we Francji nadal rozpamiętywano Noc Św. Bartłomieja z 1572 r., to rzeź trwałaby tam nadal. Po przeciwnej stronie dowodzono, że prawda jest ważniejsza od sprawiedliwości, ponieważ ma wpływ nie tylko na przeszłość i teraźniejszość, lecz również na przyszłą świadomość społeczną, przede wszystkim na przekonanie obywateli, że wydarzenia te nie powinny i nie mogą nigdy więcej mieć miejsca. Z kolei w byłych krajach komunistycznych najważniejszym powodem utrudniającym ściganie sprawców popełnionych zbrodni było przeniknięcie systemem niemal wszystkich dziedzin życia społecznego, a tym samym mniejszy lub większy stopień dobrowolnej lub wymuszonej współpracy zwykłych obywateli z reżimem. Powyższe powodowało, że pełne ujawnienie archiwów zgromadzonych przez lata przez służby bezpieczeństwa mogłoby podkopać nie tylko zaufanie obywateli do państwa, lecz również zaufanie do siebie nawzajem. Nie byłoby ważne, czy ktoś został współpracownikiem tajnych służb dobrowolnie czy pod przymusem. Czy realnie komuś zaszkodził czy został wpisany na listę współpracowników bez swojej wiedzy i zgody. Czy za swe usługi otrzymał jakiegokolwiek niezасłużone profity czy tym

⁶⁷ Por. *ibidem*, s. 168.

⁶⁸ Por. *ibidem*, ss. 406.

sposobem uratował bliską osobę przed więzieniem lub inną niesprawiedliwą dolegliwością. Liczyłoby się wówczas wyłącznie to, że kolaborował z ludźmi, którzy mieli na sumieniu nie tylko deptanie wolności i godności swoich rodaków, lecz również odbieranie im życia. W specyficznych okolicznościach prawda i sprawiedliwość stanowią mogą niebezpieczeństwo dla demokracji⁶⁹.

W kwestii, którą można określić mianem demokratycznej prawdy Robert Dahl zaproponował pięć ścisłych kryteriów, po spełnieniu których można mówić o demokratyczności danego ustroju. Warunkami tymi są: rzeczywisty i jednakowy udział w procesie wyrażania swych preferencji co do ostatecznego wyniku procesu decyzyjnego; jednakowa możliwość wpływania na rezultat procesu decyzyjnego; jednakowa możliwość oceny, który z wariantów decyzji najlepiej sprzyja jednostkowym interesom; wyłączna możliwość decydowania, w jaki sposób ma być ustalany spis spraw do rozpatrzenia; całkowite włączenie wszystkich dorosłych obywateli w proces podejmowania decyzji politycznych⁷⁰.

Jeżeli rzeczywiście miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, to nasuwa się pytanie, w jaki sposób można uzgodnić to, co jest w demokracji prawdziwe, a ponadto odróżnić tę prawdę od pozorów rządów ludu. Wbrew sofistom, sceptykom, dekonstrukcjonistom oraz większości filozofów analitycznych można pokusić się o określenie tego, co prawdziwe. Choćby ta prawdziwość miała mieć względny status, zgodny z propozycjami Karla Poppera oraz Thomasa Kuhna, w myśl których prawdy naukowe są prawdziwe dopóki, dopóty nie zostaną ostatecznie sfalsyfikowane. Jakkolwiek prawda naukowa nie jest zbieżna z prawdą społeczno-polityczną, to jednak każda dziedzina życia wspólnotowego z natury rzeczy domaga się określenia tego, co prawdziwe, słuszne i nie do obalenia, chociażby w minimalnym zakresie. Jak wiadomo, taka potrzeba połączona z brakiem krytycyzmu może zrodzić totalitaryzm, jednakże wydaje się ona naturalnym i nieodłącznym składnikiem natury ludzkiej.

Poza tym, jakkolwiek obywatele państw demokratycznych wzbraniałoby się przed próbą zdefiniowania tego, co prawdziwe, to jednak z uwagi na konieczność pogodzenia ze sobą rozbieżnych punktów widzenia, muszą takie próby nieustannie podejmować. Nie mogą *a priori* założyć, że skoro nie jest możliwe dotarcie do prawdy absolutnie niepodważalnej, to należy zaprzestać jakichkolwiek działań w tym kierunku. Jak przekonuje Richard Rorty:

⁶⁹ Por. S. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, przeł. A. Dziurdzik, Warszawa 1995, ss. 234-235.

⁷⁰ Por. R. Dahl, *Demokracja ...*, op. cit., ss. 156-164.

Tylko założenie, że istnieje jakiś (...) punkt widzenia, do którego możemy się wznieść, czyni sensownym pytanie: „Jeśli nasze przekonania są tylko względne, to po co trwać przy nich niezachwianie?”⁷¹.

Demokracja proponuje pewien punkt widzenia, który stanowi jej prawdę, przy której powinna trwać niezachwianie. Tą prawdą są – w sposób łączny – wolność i równość. Wartości te po pierwsze decydują o tym, czy dany ustrój w ogóle jest demokracją. Po wtóre demokracja stanowi dla nich jedyną głębę do ustawicznego rozwoju. Rzecz jasna, można nie bez cienia racji argumentować, że największą z prawd demokracji jest zasada większości, niemniej jednak sama ta zasada bez pryncypiów wolności i równości nie implikuje jeszcze demokratyczności ustroju. Nietrudno wyobrazić sobie wspólnotę plemienną, a nawet współczesną, która podejmuje decyzje grupowe w oparciu o zasadę większości przy jednoczesnym zróżnicowaniu praw jednostkowych oraz całkowitym wyłączeniu niektórych z nich. Oczywiście, nawet jeżeli wszyscy zgodzą się, że prawdą demokracji są wolność i równość, to nadal będą się różnić w interpretacji tych pojęć a także w ocenie środków stosowanych w celu uzyskania przez daną wspólnotę jak największego ich stopnia. Czy jest to okoliczność o charakterze pejoratywnym? Bynajmniej. Jak zauważa jeden z najbardziej otwartych i krytycznych umysłów XX wieku:

jeśli nastąpiłby jakiś kataklizm, który pozostawiłby na Ziemi tylko jeden naród i doszłoby do tego, że wszyscy jego członkowie postrzegaliby każdą rzecz z tej samej perspektywy, żyjąc w totalnej jednomyślności, świat skończyłby się w sensie historyczno-politycznym”⁷².

Czy wobec powyższego istnieje możliwość zdefiniowania prawdy w demokracji? Fromm udziela odpowiedzi twierdzącej:

„Wiemy, że ubóstwo, zastraszanie, izolacja są przeciwne życiu; że wszystko, co służy wolności i przydaje człowiekowi odwagi i siły, aby był sobą, jest za życiem. Co dla człowieka jest dobre, a co złe, nie jest pytaniem metafizycznym, lecz empirycznym, na które można znaleźć odpowiedź na podstawie analizy natury ludzkiej i wpływu, jakie określone warunki wywierają na człowieka”⁷³.

Jakkolwiek w dalszej części wywodu przyznaje, że istnieją wyjątki od tej reguły, a więc przypadki ludzi, dla których rzeczywiście pozytywne są wartości przeciwne życiu, to jednak argumentuje, że są to przypadki choroby polegającej na braku

⁷¹ R. Rorty, *Przygodność ...*, op. cit., s. 90.

⁷² H. Arendt, *Polityka ...*, op. cit., s. 199.

⁷³ E. Fromm, *Ucieczka ...*, op. cit., s. 248.

umiejętności odróżnienia tego, co dla osoby chorej dobre od tego, co złe. Podobnie jak liberałowie zakłada, że racjonalny człowiek, kierujący się nie tylko interesami własnymi i swoich najbliższych, ale również przejawiający zmysł moralny, który wyznacza dopuszczalne ramy działania w celu realizacji tych interesów, potrafi odróżnić dobro od zła. Należy więc rozpatrzeć owo dobro, które znajduje się w doświadczeniu owej racjonalnej jednostki.

Demokracja a dobro

Pierwszą asocjacją dotyczącą związku tej wartości z demokracją jest skojarzenie mówiące, że powstała ona przede wszystkim dla dobra swych obywateli. Być może każdy ustrój powstaje, przynajmniej deklaratywnie, właśnie dla tego celu. Można więc wyróżnić inne propozycje ustrojowe, np. monarchię oświeconą, których autentycznym posłannictwem jest owo dobro. Wydaje się, że spośród wszystkich porządków państwowo-prawnych właśnie w demokracji jest tego dobra najwięcej, chociażby z powodu okoliczności, że to właśnie w tym ustroju decyzje polityczne pozostawione są największej liczbie ludzi. Im większa liczba decydentów, tym większe prawdopodobieństwo, że zostaną uwzględnione ich interesy, a więc pewne dobro. Jeżeli zgodzić się, że każdy rozumny człowiek wie najlepiej, co jest dla niego samego dobre, można uznać, że stworzona przez demokrację możliwość szerokiego decydowania o sobie w sposób oczywisty sprzyja dobru, tak indywidualnemu jak i – w konsekwencji – wspólnotowemu.

Z całą pewnością kwestia obecności dobra w ustroju politycznym nie jest, wbrew stanowisku filozofii analitycznej, bezprzedmiotowa. Największy ze starożytnych filozofów twierdził wszak, że:

Na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym⁷⁴.

Ustroje polityczne również stanowią wytwór myśli ludzkiej. Nie są przecież dziełem natury i jej bezrefleksyjnych instynktów. Również demokracja, zdaniem Platona, określa pewne dobro. Jest nim wolność. Niestety, z powodu faktu, że wolność

⁷⁴ Platon, *Państwo*, op. cit., s. 224.

– jak każda wartość w ludzkim życiu – nie jest możliwa do osiągnięcia w pełni, demokracja obumiera. Nieumiarkowane pragnienie tego dobra, przy braku pożądania dóbr innych, przygotowuje grunt pod dyktaturę, ponieważ połączenie nienasyconej żądz wolności z rządami złych urzędników sprzyja wolności nieograniczonej słusznymi prawami. A jeżeli władza nie sprzyja nieograniczonej wolności, traci poparcie ludu⁷⁵. Celem rozumnego rządu jest dobro państwa, a nie dobro poszczególnych obywateli. Demokracja nie zapewnia takiego rządu.

Nie wszyscy wszakże podzielają to stanowisko uważając, że demokracja wcale nie ma na względzie dobra ogółu⁷⁶. Można to rozumieć dwojako. Po pierwsze, jak twierdzi Arystoteles, demokracja ma na celu wyłącznie dobro większości obywateli, a większość, jak to często bywa, nie charakteryzuje się takimi cechami jak krytyczne myślenie lub dobra wola. Wobec tego demokracja z natury rzeczy nie sprzyja jednostkom wyposażonym w powyższe cechy. Z całą pewnością nie świadczy to zbyt dobrze o tymże ustroju. Jednakże można tę uwagę, wbrew intencjom jej autora, rozumieć w sposób alternatywny, mianowicie tak, że demokracja nie ma na względzie dobra ogółu, lecz dobro poszczególnych jednostek. Skoro ogół jest podmiotem abstrakcyjnym, to również jego dobro – pomijając najoczywistsze wartości – nie daje się łatwo zdefiniować. Dlatego bardziej zasadnym jest dbanie o dobro, które daje się mniej lub bardziej, ale jednak precyzyjnie określić, co może jednak korzystnie świadczyć o demokracji.

Czym w takim razie jest demokratyczne dobro? Czy można je określić? Jeśli tak, czy jego definicja zgodna jest z wyżej wymienionymi najważniejszymi wartościami demokracji? Jeśli nie, czy można ustalić taką, którą może przyjąć większość ludzi? W demokracji dobro samo w sobie nie stanowi celu działań jednostek, nie tylko tych sprawujących władzę. Platon twierdzi, że substytutem dobra bardzo często jest bogactwo. Niestety, żądza tegoż nie idzie w parze z rozsądkiem i umiarkowaniem. Któreś musi zostać odłożone na bok⁷⁷. Wyjaśnia się to tym, że w ustroju przedstawicielskim rządzą ludzie biedni, więc nie jest niczym nadzwyczajnym, że z uwagi na przygodność urzędów i godności państwowych starają się w jak największym stopniu wzbogacić. Argument ten nie jest do końca niezasadny. Niemniej jednak, od początków demokracji wykorzystywany przez stronnictwa

⁷⁵ Por. *ibidem*, s. 271-272.

⁷⁶ Por. Arystoteles, *Polityka*, op. cit., s. 86.

⁷⁷ Por. Platon, *Państwo*, op. cit., s. 264.

tw. antykorupcyjne, których dojście do władzy nierzadko powoduje pogorszenie statusu obywateli. Jak zauważa de Tocqueville:

Lud w znacznie większym stopniu odczuwa, niż rozumuje, i kiedy znajduje się pod naciskiem wielkiego zła, należy się obawiać, że nie potrafi pojąć większego jeszcze zła, które go czeka⁷⁸.

Pomimo tego, wyższość demokracji polega na tym, że służy ona interesom możliwie największej liczby ludzi. I tak jak pod rządami arystokracji klasa polityczna czyni zło, bynajmniej go nie pragnąc, tak pod rządami demokracji nieświadomie przyczynia się do realizacji dobra⁷⁹. Wynika to z faktu, że demokracja sama w sobie – nierzadko wbrew jej urzędnikom – implikuje nabywanie, w mniejszym lub większym zakresie, wiedzy obywateli o prawach politycznych i prywatnych, które im przysługują. Stanowi to największą jej zasługę, niezależnie od poziomu intelektualnego i etycznego rządzących oraz rządzonych a także niezależnie od stopnia obecności emocji w życiu publicznym, wpływających na niwelację obecności w nim rozumu i umiarkowania⁸⁰. Jak konstatuje Francuz:

Zważywszy wszystko sędzę, że to właśnie jest największym osiągnięciem demokracji, i znacznie bardziej pochwalam ją dla dobra, które pośrednio powoduje, niż dla wszystkiego, co daje bezpośrednio. (...) W demokracji nie to jest wielkie, co jest wykonywane przez administrację publiczną, lecz to, co dokonuje się poza nią i bez niej. Demokracja nie daje narodowi rządu najbardziej sprawnego, lecz dokonuje tego, czego najrzęczniejszy rząd dokonać nie jest w stanie: rodzi w całym organizmie społecznym niespokojne ożywienie, przemożną siłę i energię, które nie mogłyby bez niej zaistnieć i które — przy sprzyjających okolicznościach — mogą zdziałać cuda. Na tym polega jej prawdziwa wyższość⁸¹.

Zdaniem de Tocqueville'a, demokracja nie jest największym dobrem, lecz najmniejszym złem. Jakkolwiek tylko w warunkach tzw. niespokojnego ożywienia jest możliwe skuteczne kontestowanie panującego, w domyśle niesprawiedliwego, porządku⁸², to z drugiej strony francuski myśliciel przestrzega, że:

w samej istocie demokratycznych rządów leży to, że władza większości jest bezwzględna, ponieważ nie ma w demokracji nikogo, kto mógłby się jej oprzeć⁸³.

⁷⁸ A. de Tocqueville, *O demokracji ...*, *op. cit.*, s. 164.

⁷⁹ Por. *ibidem*, ss. 169-170.

⁸⁰ Por. *ibidem*, s. 174.

⁸¹ *Ibidem*, ss. 178-179.

⁸² Por. C. Hitchens, *Listy do młodego kontestatora*, przeł. D. Żukowski, Kraków 2017.

⁸³ A. de Tocqueville, *O demokracji ...*, *op. cit.*, s. 181.

Jeśli więc większość okazuje zainteresowanie przede wszystkim terażniejszością oraz sprawami doraźnymi, usuwając na bok ponadczasowe uniwersalia, dzięki którym jednostka odczuwać może duchowy związek z całym światem, zarówno przeszłym, jak i terażniejszym i przyszłym, wówczas istnieje ryzyko, że w rezultacie:

Demokracja stale sprowadza człowieka do niego samego i może go skazać na całkowite zamknięcie kręgu własnej samotności⁸⁴.

Zatomizowane jednostki, zarówno w XIX wieku jak i obecnie, nie przejawiające zbytniego zainteresowania sprawami publicznymi, rzadko zdobywają się na poświęcenie swoich prywatnych zasobów takich jak czas, energia czy pieniądze, dla konkretnego bliźniego. Z drugiej strony, potrafią odczuwać duchową wspólnotę z nieznanymi sobie ludźmi. Obywatele demokracji znacznie rzadziej niż w innych ustrojach krzywdzą się nawzajem bez wyraźnego powodu, jednakże pomagają sobie, nawet odczuwając przy tym przyjemność, na ogół tylko wtedy, kiedy taka pomoc nie przyniesie im większej szkody⁸⁵. Wydaje się, że Tocqueville łączy ze sobą dwie kwestie. Po pierwsze, jest raczej naturalne dla przedstawicieli rodzaju ludzkiego, że znacznie łatwiej okazać współczucie całej ludzkości niż znanemu osobiście jednemu człowiekowi. Nie łączy się to w sposób bezpośredni z uwagą o znacznie mniejszym zakresie krzywdzenia bliźnich. Ten zakres, jak się zdaje, wynika nie z tego, że częściej niż kiedyś jednostka utożsamia się z ogółem ludzkości, lecz z tego, że – pomimo całej niechęci do realnej pomocy – szanuje konkretną jednostkę w stopniu znacznie wyższym niż kiedykolwiek w historii. Szacunek ten, wynikający z ustawicznego wzrostu poziomu umysłowego, można kwalifikować do kategorii dobra.

Czy dobro jest w ogóle właściwą kategorią pojęciową dla takiego systemu politycznego jak demokracja? Czy ludzie żyjący pod tą formą rządów powinni kierować się w swoim postępowaniu dobrem czy wystarczy, aby jedynie przestrzegali formalnych zasad wynikających bezpośrednio z idei wolności i równości? Czy abstrakcyjne *par excellence* pojęcie dobra może łączyć się z mimo wszystko skonkretyzowanymi pojęciami wolności i równości? Jak wskazuje John Hallowell, teoretyk polityki opowiadający się za ścisłym związkiem myśli chrześcijańskiej z ideą demokracji:

⁸⁴ Ibidem, s. 328.

⁸⁵ Por. ibidem, s. 357.

„Zachowanie wolności wymaga odzyskania wiary zarówno w ludzką zdolność rozpoznawania dobra, jak i w umiejętność kierowania się nim w ramach ograniczających tę umiejętność historycznych okoliczności i niedoskonałości woli. Intelktualna i moralna niedoskonałość natury ludzkiej powoduje, iż wola nieuchronnie zawodzi w pełnym rozpoznawaniu dobra i w bezinteresownym działaniu zgodnie z nim w każdym przypadku. Dlatego tylko stały wysiłek przekraczania ograniczeń może pozwolić człowiekowi na zachowanie i poszerzenie swej wolności. Kiedy mówimy dziś o utrzymaniu demokracji, to większości z nas chodzi, jak sądzę, o zachowanie wolności. Zdajemy sobie sprawę, iż demokratyczne formy rządzenia i związane z tym instytucje znajdują swój istotny i ostateczny sens w zachowywaniu i poszerzaniu ludzkiej wolności. Nie są one celem, lecz środkiem osiągnięcia tego ostatecznego celu. Nie są one identyczne z wolnością, ale są narzędziem, za którego pośrednictwem wolność może znaleźć swój najlepszy polityczny wyraz⁸⁶.

Zatem demokratyczne dobro to przede wszystkim wolność. Ale czy tylko? Dobrem demokracji jest również wszystko to, co w sposób bezpośredni lub pośredni wynika z wolności i równości. Wszystko to, co sprzyja po pierwsze wolności indywidualnej (sir Isaiaha Berlina *wolność od*) i wolności politycznej (*wolność do*), a po wtóre, co sprzyja równości praw i możliwości poszukiwania szczęścia. Robert Dahl wymienia dziesięć powodów – odróżniających rządy ludu od innych form ustrojowych – dla których wszyscy rozsądni ludzie powinni popierać demokrację. Są nimi:

- 1) pomoc w uniknięciu sprawowania rządów przez podłych i okrutnych ludzi;
- 2) gwarancja wielu podstawowych praw dla obywateli;
- 3) zapewnienie obywatelom większego zakresu indywidualnej wolności;
- 4) pomoc obywatelom w realizowaniu ich podstawowych interesów;
- 5) zapewnienie obywatelom maksimum możliwości samodzielnego decydowania o swoim losie, czyli życia zgodnie z prawami, które sobie uchwalili;
- 6) zapewnienie maksymalnej możliwości obywatelom, aby byli odpowiedzialni pod względem moralnym;
- 7) sprzyjanie ogólnemu rozwojowi obywateli;
- 8) sprzyjanie wysokiemu stopniowi równości politycznej;
- 9) nie prowadzenie między sobą wojen;
- 10) wyższy poziom rozwoju gospodarczego⁸⁷.

⁸⁶ J. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, przeł. J. Marcinkowski, Warszawa 1993, s. 107.

⁸⁷ R. Dahl, *O demokracji*, przeł. M. Król, Kraków 2000, ss. 46-59.

Jakkolwiek wydaje się, że powody nr 2 i 3 oraz 4, 5 i 7 można sprowadzić do zaledwie dwóch, to jednak w żaden sposób nie zmienia to faktu, zgodnie z którym przytoczone argumenty na rzecz rządów ludu, a zwłaszcza pierwszy i dziewiąty, są bardzo mocne i trudne do obalenia. Amerykański uczyony nie ma wątpliwości, że żadna konkurencyjna wobec demokracji forma ustrojowa nie jest odeń lepsza. Z punktu widzenia rozważań nad sofokracją Havla najbardziej interesująca jest krytyka ustroju, który Dahl nazywa paternalizmem, zgodnie z którym rządy powinny być sprawowane przez ekspertów, a więc ludzi teoretycznie mądrzejszych od ogółu obywateli. Warto w tym miejscu przytoczyć ogólnie najważniejsze kwestie problemowe, które, zdaniem Dahla, nie pozwalają uznać paternalizmu za koncepcję atrakcyjniejszą od demokracji. Amerykański myśliciel stawia zwolennikom paternalizmu osiem pytań:

- 1) jak stworzyć taki system władzy?
- 2) kto sporządzi tak zwaną konstytucję i kto ją wprowadzi w życie?
- 3) jak zostaną dobrani pierwsi strażnicy?
- 4) jak uzyskać zgodę rządzonych w sposób inny niż przymusem?
- 5) czy pierwsi strażnicy będą wybierać swoich następców?
- 6) jeśli tak, jak uniknąć ryzyka przekształcenia arystokracji talentów w oligarchię dobrze urodzonych?
- 7) jeżeli nie, kto wybierze następnych strażników?
- 8) jak będą usuwani strażnicy, którzy nadużyją władzy?⁸⁸.

Jak z powyższego wynika, nie istnieje realna możliwość względnie szybkiego przekształcenia rządów ludu w rządy ekspertów. Ponadto, nawet gdyby istniała, nie jest pewne, że takie rządy byłyby lepsze od dotychczasowych. Dla lepszego zrozumienia powyższych problemów niezbędne jest przedstawienie praktyk funkcjonowania współczesnej liberalnej demokracji, w szczególności dotyczących wpływu ekspertów na kierunki polityki państwa, np. edukacyjnej.

Demokracja a rządy ekspertów

Jak zostanie wskazane w rozdziale drugim, ekspertem jest m.in. główna postać Havlowskiego dramatu pt. *Odejścia*. Doktor Wilhelm Rieger, były premier, jest gotowy przyjąć propozycję objęcia stanowiska doradcy dla doradcy nowego wicepremiera.

⁸⁸ Ibidem, ss. 70-71.

Oficjalnie dlatego, że uważa się za wybitnego polityka, który nie chce kwestionować zasad demokracji, wszelako faktycznie powoduje nim żądza dalszej jakiegokolwiek władzy, a co za tym idzie pragnienie przywilejów i wygod, choćby tak przyziemnych jak możliwość dalszego zamieszkiwania w rządowej willi. Rieger jest idealnym, choć fikcyjnym, przykładem fachowca pozbawionego zmysłu moralnego, który dobro własne przedkłada ponad wspólne, więc nawet jeżeli charakteryzuje się wybitną wiedzą specjalistyczną, to nie korzysta z niej w służbie publicznej.

Niestety, eksperci podobnego autoramentu występują również w świecie rzeczywistym oraz mają istotny wpływ na jakość uprawianej polityki. Jak przekonuje Bernard Stiegler, nie małą rolę w wywołaniu kryzysu finansowego w 2008 roku odegrali profesorowie amerykańskich uniwersytetów, którzy publicznie popierali ryzykowne, prowadzące do krachu, praktyki banków i innych instytucji finansowych⁸⁹. Swoją analizę negatywnego wpływu ekspertów na rzeczywistość francuski myśliciel rozpoczyna od zdefiniowania typowo Havlowskiego pojęcia, jakim jest odpowiedzialność, którą Francuz określa jako będącą:

stale czymś jednostkowym i zarazem kolektywnym. O ile nie wszyscy jesteśmy rozumni w działaniu [*acte*], o tyle wszyscy jesteśmy rozumni w możliwości⁹⁰.

Kolektywność odpowiedzialności nakazuje, aby zawsze i wszędzie mówić tylko to, co uważa się za prawdę – zarówno dla siebie jak i dla Innego. Niestety, odnośny imperatyw w XXI wieku wydaje się przestarzały, wszak obowiązek mówienia wyłącznie prawdy został sformułowany przez władcę rządzącego w bardzo odległych czasach⁹¹. Wyjątkowa odpowiedzialność, zdaniem Stieglera, jest udziałem osób teoretycznie najbardziej rozumnych w możliwości, którzy dzięki tej odpowiedzialności budują swoją dyscyplinę naukową, czerpiąc z jej przeszłości. Jednakże uniwersytety stały się wyższymi szkołami zawodowymi, w których nauki wyparte zostały przez technologie⁹². W rezultacie postępuje zanik zdolności kierowania życiem na rzecz ujednolicania myśli i działań w sposób zgodny z wymogami konsumpcjonizmu⁹³. Wymogi te prowadzą do deformacji krytycznego myślenia rozumianego jako

⁸⁹ Por. B. Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykowski, Warszawa 2017, s. 14.

⁹⁰ Ibidem, s. 52.

⁹¹ Por. M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Gliwice 2016, s. 153.

⁹² Por. B. Stiegler, *Wstrząsy ...*, op. cit., ss. 60-61.

⁹³ Por. ibidem, s. 64.

kompetencja pozwalająca odróżnić wiedzę od opinii i dogmatu⁹⁴. Jest to szczególnie istotne w czasach rozkładu samostanowienia politycznego spowodowanego finansjeryzacją kapitału, wskutek czego obywatele państw, których suwerenność została osłabiona przez ponadnarodowe instytucje finansowe, stają się coraz bardziej bezbronni jako podmioty władzy publicznej⁹⁵. Na zanik myślenia krytycznego wskazuje również Martha Nussbaum:

W pogoni za zyskiem poszczególne państwa i ich systemy nauczania, nie zważając na nic, rugują umiejętności niezbędne do podtrzymania przy życiu demokracji. Jeśli ten proces nie zostanie zatrzymany, już wkrótce państwa na całym świecie będą produkować pokolenia użytecznych maszyn, zamiast pełnowartościowych obywateli zdolnych do samodzielnego myślenia, krytycznego podejścia do tradycji oraz zrozumienia wagi zarówno osiągnięć drugiego człowieka, jak i doznanych przez niego krzywd⁹⁶.

Jaka powinna być recepta na ten stan rzeczy? Stiegler przytacza pogląd swojego nauczyciela i mistrza, Jacquesa Derridy, zgodnie z którym sednem funkcji profesora uniwersytetu jest głoszenie prawdy⁹⁷. Niestety, rozum i teoria dobrowolnie zaprzedały się racjonalizacjom, których wspólnym mianownikiem jest pogląd głoszący, że dla obecnego systemu gospodarczego nie ma żadnej realnej alternatywy. Tym samym rozum i teoria podlegają coraz większemu urzeczowieniu przez wytwory technologii. W konsekwencji następuje stopniowa likwidacja wiedzy i umiejętności teoretycznych, zastępowanych przez nadmiar ścisłych i nie powiązanych ze sobą informacji, przez które wiedza staje się głupotą⁹⁸. Jak gorzko zauważa Stiegler:

Jakże wielu spośród nas, *nauczycieli akademickich*, stało się racjonalizatorami i „pasterzami” owego stada, tymi, którzy wytwarzają racjonalizacje jako kamuflaż motywów lub jako opór (w rozumieniu freudowskim dociekany również przez Derridę), który – jak pisze Georges Didi-Huberman – „przybrał [...] maskę racjonalności”⁹⁹.

Bezrozum nauczycieli, strojący się w pióra rozumu, jest zatem przekazywany uczniom nieświadomym władzy, jaką nad nimi rozciąga. Bezrozum ów znajduje się, zdaniem francuskiego myśliciela, w istocie konsumpcjonizmu polegającego na sztucznym tworzeniu i stymulowaniu pociągu do rzeczy. Charakterystyczna dla

⁹⁴ Por. ibidem, s. 67.

⁹⁵ Por. ibidem, ss. 89-90.

⁹⁶ M. Nussbaum, *Nie dla zysku*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016, s. 18.

⁹⁷ Por. B. Stiegler, *Wstrząsy ...*, op. cit., s. 118.

⁹⁸ Por. ibidem, ss. 121-125.

⁹⁹ Ibidem, ss. 212-213.

demokracji edukacja obywatelska ustępuje miejsca swego rodzaju antyedukacji, której celem nie jest wykształcenie człowieka jako świadomego członka wspólnoty, lecz uformowanie jednostki ślepo wierzącej w sensowność permanentnego wzrostu swoich potrzeb konsumpcyjnych. Uniwersytet przyswoił ten sposób myślenia¹⁰⁰. Ustawiczna tendencja współczesnych uczelni wyższych do pomniejszania znaczenia wykształcenia humanistycznego – w sposób być może niezamierzony, gdyż powodowany np. chęcią uzyskania oszczędności, ale jednak nieuchronny – prowadzi do formowania:

ludzi o wykształceniu wyłącznie technicznym, niezdolnych do krytykowania władzy, pożytecznych wytwórców zysków o stępionej wyobraźni¹⁰¹.

Dlatego też środowisko akademickie ponosi szczególny rodzaj odpowiedzialności za rozprzestrzenianie się bezrozumu po całej planecie¹⁰². Niestety, edukacja została zredukowana do celów utylitarnych, a mądrość akademicka zamieniła się w sofistykę niedostrzegającą ludzkiej nędzy w wymiarze psychicznym i społecznym. Współcześni sofisci, w szczególności ci nauczający w działającej przy Uniwersytecie Columbii szkole biznesu – wzorem swych starożytnych protoplastów – przejawiają tendencję do coraz większego układania się z władzą, którą tym razem jest kapitał. Występują tym samym przeciwko demokracji i prawom człowieka, używając w tej walce kłamliwych sloganów nominalnie popierających demokrację i prawa człowieka, wszelako realnie opowiadających się wyłącznie za oligarchią silnych oraz za ograniczaniem praw słabych¹⁰³.

Głęboko rozczarowany Stiegler stwierdza, że:

Utowarowanie wiedzy – a także wszystko, co w akademickiej konkurencyjności odtąd w skali światowej wprowadza logikę popytu i podaży do tego stopnia, że świat akademicki znajduje się w stanie coraz większego zagrożenia tym, że będzie *zalecany* przez „popyt” jako zapotrzebowanie na *zatrudnienie*, czyli (z)użycie [*emploi*], a nie zapotrzebowanie na *wiedzę* – jest tym, co prowadzi do poddania kryteriów retencyjnych formujących dyscyplinę kryteriom pozaakademickim¹⁰⁴.

Jak z powyższego wynika, współcześni sofisci-eksperti nie gwarantują wyższej jakości rządzenia. Ich skłonność do wyrzekania się swojego posłannictwa – polegającego, jak chciał Derrida, na bezinteresownym głoszeniu prawdy –

¹⁰⁰ Por. *ibidem*, ss. 214-215.

¹⁰¹ M. Nussbaum, *Nie dla zysku*, op. cit., s. 161.

¹⁰² Por. B. Stiegler, *Wstrząsy ...*, op. cit., ss. 217-218.

¹⁰³ Por. *ibidem*, ss. 412-413.

¹⁰⁴ *Ibidem*, ss. 414-415.

i do sprzedawania autorytetu opartego na wiedzy oligarchiom finansowym narzucającym „jedynie słuszny” przekaz, prowadzi do zaniku krytycznego myślenia. W konsekwencji następuje osłabienie edukacji obywatelskiej, co zagraża istocie demokracji. Sofista XXI stulecia nie ceni bezinteresownej mądrości, lecz wyłącznie dającą się wymienić na pieniądze i wpływy wiedzę. Dlatego nie dzieli się nią, lecz sprzedaje. Nie uczy, jak dla dobra wszystkich starać się być świadomym obywatelem demokracji i rozwiązywać jej problemy, lecz jak wyłącznie dla własnej korzyści skutecznie zwyciężać w konkurencyjnych grach wolnorynkowych. Jak z goryczą konstatuje Nussbaum:

Edukacja ukierunkowana przede wszystkim na uzyskanie dochodów na rynku globalnym (...) prowadzi do tępoty opartej na chciwości oraz mechanizmie wyuczonej uległości, które stanowią zagrożenie dla samego życia demokratycznego (...)¹⁰⁵.

Jak z powyższego wynika, ekspert – co do zasady niedostrzegający upadku człowieka w wymiarze psychicznym i społecznym, a nierzadko przyczyniający się do tego upadku – nie nadaje się do rządów w liberalnej demokracji, ponieważ po pierwsze nie ceni cudzej wolności, a po drugie nie liczy się z opiniami większości.

Demokracja a koniec historii

Jeżeli demokracja jest zagrożona wskutek niewłaściwego systemu edukacji, która, jak zwykle się sądzić, stanowi jeden z kluczowych elementów państwa demokratycznego, zasadnym jest powrót do pytania, czy rządy ludu naprawdę są ostatnim słowem ludzkości jeżeli chodzi o ustrój polityczny. Jak wyjaśnia na wstępie Francis Fukuyama, koniec historii jest równoznaczny z zakończeniem rozwoju podstawowych zasad oraz społecznych instytucji, dzięki którym uda się rozwiązać najważniejsze zmartwienia ludzkości¹⁰⁶. Zasadami tymi są wolność i równość. Ich zdomowienie się na różnych kontynentach, wśród różnych kultur i tradycji świadczy o tym, że nie są przygodne ani nie wynikają z europocentrycznego zabobonu. Przeciwnie, są zgodne z ludzką naturą. Dzięki wolności i równości nie podobna pomyśleć sobie świata w sposób istotny odmiennego, a co więcej lepszego pod względem jakościowym¹⁰⁷.

¹⁰⁵ M. Nussbaum, *Nie dla zysku*, op. cit., ss. 161-162.

¹⁰⁶ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009, s. 11.

¹⁰⁷ Por. ibidem, s. 89.

Wolność i równość są dokładnie tak samo zgodne z naturą człowieka jak poddaństwo i hierarchia. To, które z tych wartości zatriumfują w danym społeczeństwie jest wypadkową jednostkowych triumfów mających miejsce w każdym świadomym człowieku. W każdym codziennie ścierają się przeciwstawne zasady, które można podzielić na dwie podstawowe kategorie: indywidualizujące i dezindywidualizujące. Havel powiedziałby, że indywidualizująca łączy człowieka z porządkiem większym od niego samego, natomiast dezindywidualizująca z tego porządku wyobcowuje. Wolność i równość niewątpliwie należą do pierwszej z tych kategorii. Można przypuszczać, że w warunkach absolutnie wolnego wyboru zostałyby wybrane przez wszystkich, dysponujących pełnią władz umysłowych ludzi. Niestety, uwikłanie człowieka w świat – rozumiany jako jeden wielki system wyboru czegoś kosztem czegoś – powoduje, że sytuacja w pełni niezależnego od okoliczności zewnętrznych wyboru niemal nigdy się nie zdarza. Przykładowo, żyjąca w ubóstwie samotna matka małych dzieci jest skazana na wybór poddaństwa i hierarchii, jeżeli chce zapewnić przetrwanie sobie a przede wszystkim istotom, które kocha najbardziej. Jeżeli zgodzimy się, że byłaby gotowa oddać za nie życie, nie będzie stanowiło trudności wyobrażenie sobie, że akceptuje radykalne przeciwieństwa wolności i równości, mimo wszystko mniej dolegliwe od śmierci, jeżeli prowadzą ją do założonego celu. Pomimo że w stopniu wyższym od konkurencyjnych ustrojów, jednakże demokracja liberalna nie uzgodniła jednolitej interpretacji zasad wolności i równości. W konsekwencji nie zapewniła jednolitego jej stosowania wobec wszystkich ludzi, dlatego nie potrafi zapobiec sytuacjom takim jak opisana powyżej, w której zwierzęca ze swej natury chęć przetrwania jest silniejsza od uniwersalnych rzekomo pryncypiów.

Rzecz jasna, fakt braku uzgodnienia spójnej – w odniesieniu do każdej jednostki – wykładni wolności i równości nie jest niczym nadzwyczajnym w różnorodnym i pełnym sprzeczności świecie. I właśnie dlatego, że życie ludzkie jest wielobarwne, niezwykle trudno ludzi się, że w którymkolwiek momencie rozwoju cywilizacyjnego uda się wypracować w tej sprawie wspólne stanowisko. Demokracja rozumiana jako proces musi ustawicznie, nie zważając na rozmaite trudności, dążyć do jak największego możliwego poziomu zgodności interpretacyjnej zasad wolności i równości, jednakże najprawdopodobniej nigdy nie osiągnie pełni tej zgodności. Dlatego jak najbardziej można wyobrazić sobie świat radykalnie lepszy pod względem jakościowym, a więc taki, w którym polityka polega na próbie zmiany siebie i świata a w centrum zainteresowania polityków znajduje się jednostka ludzka w pełni

swej złożoności. W takim świecie machina biurokratyczna robi wszystko, co w jej mocy, by żyjąca w ubóstwie samotna matka nie musiała wyrzekać się swej wolności i równych praw. Zatem można wyobrazić sobie wzniesienie się człowieka na wyższy poziom wolności i równości.

Drugim powodem, dla którego Fukuyama uważa, że liberalna demokracja stanowi ostatnie stadium rozwoju politycznego i społecznego jest przekonanie, zgodnie z którym:

Nie ma doskonalszych od liberalnych form organizacji społecznej i politycznej. Innymi słowy, liberalne społeczeństwa są wolne od „sprzeczności” wewnętrznych charakteryzujących wcześniejsze formy, dlatego doprowadzą dialektykę historyczną do jej punktu krańcowego¹⁰⁸.

Amerykański politolog ma słuszość, że poprzednie ustroje polityczne, począwszy od niewolniczego, poprzez *polis*, cesarstwo, republikę, feudalizm, monarchię aż po faszyzm i socjalizm (komunizm) cechowały się wewnętrzną sprzecznością, która doprowadzała do ich upadku, a którą sprowadzić można do braku wolności i równości słusznych uprawnień. Wszelako pomija on antynomię, która sprawia, że wbrew zapewnionym przez demokratyczne konstytucje wolności i równości, nie tylko – jak wskazano powyżej – zasady te nie przysługują obywatelom w jednakowym stopniu (niezależnie od sytuacji materialnej, w której się znajdują), ale również najistotniejszy składnik polityczny tych zasad, wyrażający się w rzeczywistym wolnym i równym wpływie na władzę, w coraz większym stopniu jest przekazywany z prawowitych rąk *demosu* w niepowołane szpony globalnego kapitału, o czym piszą m. in. Stiegler i Nussbaum.

W teorii źródłem władzy jest naród polityczny, a więc ogół obywateli danego państwa posiadających czynne prawo wyborcze. W założeniu wybrani przezeń do władzy politycy mają reprezentować jego interesy. Przez interesy nie należy rozumieć wyłącznie korzyści materialnych, ale również wartości wyznawane przez większość *demosu*. W koncepcji tej rządzący wywodzą się ze społeczeństwa, z jego woli uzyskują legalne upoważnienie do podejmowania decyzji politycznych, wobec czego decyzje te nie powinny być sprzeczne z zamierzeniem mocodawców. Pojęcie rządów ludu implikuje rzeczywisty wpływ tegoż na rozstrzygnięcia dotyczące jego samego w myśl zasady „nic o nas bez nas”. Pojęcie to nie uwzględnia czynników zewnętrznych, nie wywodzących się z wolnej i równej decyzji wyborczej większości

¹⁰⁸ Ibidem, s. 106.

społeczeństwa. W przeciwieństwie do środowisk i zawodów ściśle wyspecjalizowanych w danej dziedzinie wiedzy, w demokracji nie istnieje cenzus wykształcenia lub kwalifikacji, który jednym ludziom nadaje czynne prawo wyborcze a innym go odmawia. Przeciwnie, imperatywy wolności i równości są równoznaczne z przydaniem prawa wyboru potencjalnie wszystkim, po spełnieniu pewnych minimalnych warunków dotyczących wieku i poczytalności. W teorię tę wierzy również Fukuyama twierdząc, że:

Demokracje pozwalają na uczestnictwo, a tym samym na wyrażenie reakcji – bez wyrażania reakcji rządy zawsze będą bardziej sprzyjały dużemu przedsiębiorstwu, które przysparza znacznego majątku narodowego, aniżeli długofalowym interesom rozproszonych grup prywatnych obywateli¹⁰⁹.

Rzecz jasna, twórca pojęcia „końca historii” ma część słuszności, ponieważ alternatywne ustroje w znacznie większym od demokracji stopniu wspierają wielki biznes, nawet kosztem wolności oraz słusznych uprawnień pojedynczych – na ogół bezbronnych w starciu z machiną państwową – obywateli. Rządy ludu w istocie w znacznie większym stopniu pozwalają tym obywatelom na wyrażanie niezadowolenia a także, na tej podstawie, stawianie czynnego oporu wobec władzy, która w swoich decyzjach nie uwzględnia ich interesów. Wszelako, prawie trzy dekady po wydaniu cytowanego dzieła Fukuyamy nie można nie dostrzegać, że współczesna liberalna demokracja w kontekście wspierania wielkiego biznesu kosztem obywateli zmierza niemalże dokładnie w kierunku odwrotnym do przewidywanego przez amerykańskiego politologa (co Havel zauważył już w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, pisząc, że zachodnia demokracja stanowi odwrotną stronę tej samej monety, co wschodni socjalizm), ponieważ w coraz większym stopniu oddaje władzę globalnemu biznesowi, który czyni człowieka niewolnikiem swych potrzeb konsumpcyjnych.

Redukcja człowieka – a więc istoty w sposób oczywisty złożonej i wewnętrznie sprzecznej – do jednowymiarowego statusu klienta zaspokaja wyłącznie potrzeby z dwóch pierwszych szczebli piramidy Masłowa. Stając się właścicielem nowej pralki czy lodówki, o czym pisał Havel, człowiek być może uzyska akceptację i przynależność do pewnej grupy, ale z całą pewnością nie uzyska przyjaźni, miłości, szacunku a także w żaden sposób nie rozwinie swoich zdolności i talentów, nie pogłębi zainteresowań

¹⁰⁹ Ibidem, s. 178.

a także nie rozwinie się duchowo oraz nie potwierdzi własnej wartości. Czeski dysydent był świadkiem swoistego przekupywania społeczeństwa przez autorytarną władzę, która – co przynależy do jej istoty – chciała w ten sposób uzyskać milczące poparcie obywateli dla swojej naturalnej rywalizacji z demokracją¹¹⁰. Zestawmy powyższe z tezami Fukuyamy, zgodnie z którymi:

mamy prawo twierdzić, że historia osiągnęła kres, jeżeli obecna forma organizacji społecznej i politycznej całkowicie zaspokaja człowieka w jego najgłębszej istocie¹¹¹.

a także:

Ważna jest kwestia pierwszych zasad – to jest, czy „dobra” naszego społeczeństwa są rzeczywiście dobre i zaspokajające dla „człowieka jako człowieka”, czy też w zasadzie istnieje wyższa forma zaspokojenia, którą mógłby zapewnić jakiś inny typ ustroju czy organizacji społecznej¹¹².

W uproszczeniu współczesna organizacja społeczna i polityczna stawia polityka przed wyborem reprezentowania interesów ludzi biednych lub interesów ludzi bogatych. Dylemat tylko teoretycznie jest trudny: biednych jest więcej, a bogaci dają więcej środków finansowych na kampanię wyborczą. Pobieżna analiza frekwencji wyborczej, zwłaszcza w krajach postkomunistycznych wskazuje na bardzo niski odsetek głosujących wśród warstw najmniej zamożnych. Powyższe wynika z odziedziczonej lub nabytej apatii a w konsekwencji z braku wiary w siłę jednostkowego głosu, braku wiary w możliwość przyczynienia się do jakiegokolwiek zmiany. Z kolei bogaci głosują, ponieważ widzą w tym swój partykularny interes. Bynajmniej nie jest im obojętne, czy władzę sprawuje polityk będący zwolennikiem jak najbardziej – na tyle, na ile to możliwe – wolnego rynku czy też przeciwnie, zwolennik jak największego zakresu interwencji państwa w gospodarkę.

Nawet stronnik interwencjonizmu jest kuszony przez międzynarodowe korporacje oraz agencje ratingowe. Te pierwsze nęcą go wizją zwiększenia liczby miejsc pracy, dzięki którym nie tylko spełni obietnice wyborcze, ale również – jeżeli zależy mu na realizacji dobra wspólnego – realnie polepszy sytuację materialną części obywateli, również tych nie stanowiących jego elektoratu. Te drugie zaś grożą, że jeżeli

¹¹⁰ Niemal trzy dekady później jeden z najwybitniejszych amerykańskich politologów zwróci uwagę na niezmienną istotę słowami „globalna rywalizacja pomiędzy demokratycznymi i autorytarnymi rządami będzie dominującym wątkiem w świecie XXI wieku” (por. R. Kagan, *Powrót historii i koniec marzeń*, przeł. G. Sałuda, Poznań 2009, s. 80).

¹¹¹ F. Fukuyama, *Koniec historii*, op. cit., s. 207.

¹¹² Ibidem, s. 212.

przepisy dotyczące prowadzenia działalności gospodarczej, w szczególności podatkowe i dotyczące prawa pracy, nie zostaną znacząco uproszczone, wówczas ocena stopnia przyjazności kraju dla przedsiębiorczości spadnie, zniechęcając tym samym inwestorów do lokowania swych środków, dzięki którym tworzone są nowe miejsca pracy. Okazuje się, że nawet mając dobre intencje polityk demokratyczny w znacznie większym stopniu musi uwzględniać głos czynników zewnętrznych wobec procesu demokratycznego, które teoretycznie nie mają statusu suwerena.

W tym właśnie miejscu objawiają się dwie najważniejsze sprzeczności liberalnej demokracji. Pierwszą z nich jest zredukowanie człowieka do statusu konsumenta. Drugą zaś ustawicznie osłabianie realnego wpływu na władzę podmiotów będących nominalnie jej źródłem, a więc poszczególnych obywateli, na rzecz coraz silniejszego mocodawcy polityków, którym jest międzynarodowy kapitał. Sprzeczności te spotykają się w momencie, w którym zredukowana do roli klienta jednostka przestaje pełnić swoje – naturalne dla demokracji – funkcje wolnego i równego członka *demosu*, swą władzę realnie oddając tym, którzy ją zniewolili wmawiając jej, że zaspokojenie swej najgłębszej istoty znaleźć może w świecie pozbawionym ducha. Odpowiadając zatem na pytanie postawione przez Fukuyamę: tak, istnieje wyższa forma zaspokojenia człowieka jako człowieka: jest nią zaproponowana przez Havla rewolucja egzystencjalna zmierzająca w stronę ustroju politycznego, którego celem jest poprawa przez każdego pojedynczego człowieka, w tym polityka, samego siebie oraz poprawa świata poprzez wzięcie na siebie przez każdą jednostkę indywidualnej i zarazem globalnej odpowiedzialności za siebie i ten świat. Odpowiedzialności, która pozwala człowiekowi przekraczać swe biologiczne i egoistyczne ograniczenia, a której próżno szukać w zglobalizowanym świecie korporacji i służących im – ze zwykłej chciwości lub z braku rozsądnej alternatywy – polityków. Co najważniejsze, dostrzega to również sam Fukuyama przyznając, że:

Z opowieści Havla płyną dwie nauki: po pierwsze, poczucie własnej godności czy wartości, leżące u korzeni *thymos*, związane jest z tym, że człowiek postrzega się jako podmiot moralny zdolny do podejmowania wyborów; po drugie, postrzeganie siebie jako podmiotu moralnego jest wrodzone lub właściwe wszystkim ludziom, zarówno męznym, dumnym zdobywcom, jak i zwykłym kierownikom sklepów warzywnych. (...) Rzecz jasna, zjawisko, które Havel określa mianem „powszechnej niechęci człowieka-konsumenta do poświęcania czegokolwiek ze zdobyczy materialnych na rzecz własnej suwerenności duchowej i moralnej” nie jest bynajmniej specyfiką społeczeństw komunistycznych. Na Zachodzie konsumpcjonizm dzień

po dniu skłania do moralnych kompromisów, tyle że tam ludzie oszukują siebie samych nie w imię socjalizmu, lecz takich idei jak „samorealizacja” czy „osobisty rozwój”¹¹³.

W świecie, w którym w coraz większym stopniu faktyczne decyzje polityczne delegowane są do coraz bardziej ekskluzywnego grona tych, którzy dysponują nieograniczonymi środkami finansowymi, coraz częściej o tym, co słuszne i sprawiedliwe nie decyduje *demos*, lecz siły, które nie mają z nim nic wspólnego. Siły, które stać na podporządkowanie sobie przekazu mediów głównego nurtu, często gotowe opowiedzieć się po stronie tego, kto płaci. Obserwujemy zatem propagandę braku alternatywy dla nieskrępowanego wolnego rynku oraz – *a contrario* – coraz bardziej skrepowanej demokracji. O tym, co dobre i sprawiedliwe, nie decyduje już nominalny suweren, którym jest każda jednostka, lecz ponadnarodowy nieokreślony byt, który nie ponosi żadnej odpowiedzialności za coś więcej niż własna partykularna korzyść. Wolno więc postawić tezę, w myśl której alternatywny system w lepszym stopniu od współczesnej liberalnej demokracji – niszczonej przez opisaną powyżej wewnętrzną sprzeczność faktycznego prymatu nie pochodzących z demokratycznego wyboru globalnych korporacji nad demokratycznym suwerenem – rozwiązałby najpoważniejsze problemy demokratycznego świata: ekologiczny, edukacyjny i polityczny.

Odnośna sprzeczność dowodzi raczej prawdziwości słów Kagana – wypowiedzianych z odpowiedniego dystansu czasowego, którego nie miał Fukuyama – zgodnie z którymi:

Rozpowszechnienie się demokracji nie było po prostu naturalnym i nieuchronnym zwieńczeniem procesów ekonomicznego i politycznego rozwoju. I w istocie nie wiemy, czy taki ewolucyjny proces, z przewidywalnymi stadiami i dostępnym naszemu poznaniu łańcuchem przyczynowo-skutkowym, w ogóle istnieje. Nasza wiedza ogranicza się do obserwacji, że globalne przesunięcie w kierunku demokracji zbiegło się z historycznym przesunięciem w układzie sił w kierunku tych krajów i społeczeństw, które opowiadają się za ideą liberalno-demokratyczną, przesunięciem, które rozpoczęło się wraz ze zwycięstwem krajów demokratycznych nad nazizmem w II wojnie światowej i miało swój ciąg dalszy w triumfie demokracji nad komunizmem w zimnej wojnie. Międzynarodowy porządek liberalny, który wynurzył się po tych dwóch zwycięstwach, odzwierciedlał nowo ustanowiony globalny układ sił, w którym zdecydowaną przewagę osiągnęły siły liberalne. Zwycięstwa te nie były wszakże nieuniknione i nie muszą okazać się trwałe¹¹⁴.

¹¹³ Ibidem, ss. 253-254.

¹¹⁴ R. Kagan, *Powrót historii ...*, op. cit., ss. 114.

Jednym z największych zagrożeń dla zwycięskiego porządku liberalnego jest zanieczyszczenie środowiska.

Demokracja a ekologia

Arlie Russell Hochschild w swym dziele pt. *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy* próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego mieszkający w stanie Luizjana wyborcy Partii Herbacianej (*Tea Party*), będącej wyborczym sojusznikiem Partii Republikańskiej, regularnie głosują na polityków, których decyzje przyczyniają się do dewastacji środowiska naturalnego, co bezpośrednio zagraża zdrowiu i życiu tych wyborców. Odnośne studium na konkretnym przykładzie konkretnych ludzi, uwikłanych w konkretny dylemat pomiędzy wyborem konkretnego mniejszego zła, idealnie obrazuje opisany powyżej charakterystyczny dla czasów współczesnych faktyczny prymat globalnych korporacji nad demokratycznym suwerenem. Lwią część opracowania stanowią zebrane przez badaczkę opinie samych zainteresowanych, którzy w sposób precyzyjny wyjaśniają swoje motywacje.

Amerykańska socjolożka rozpoczyna od podjęcia próby przeskoczenia, jak się wyraża, muru empatii, który:

uniemożliwia głębokie zrozumienie drugiej osoby i może powodować, że odnosimy się z obojętnością czy nawet wrogością do ludzi wyznających inne poglądy lub wywodzących się z innego środowiska niż my¹¹⁵.

Przypomina w tym Havla, który starał się zrozumieć głęboko tkwiące wewnątrz drugiego człowieka motywacje, w rezultacie których ów człowiek podejmował działania znacząco rozbieżne od tych, które czeski dramaturg uważał za właściwe. Głęboka polaryzacja współczesnych społeczeństw demokratycznych, zmierzająca do ich trybalizacji, nakazuje ciągle podejmowanie takich starań. W przeciwnym wypadku protagoniści politycznych konfliktów będą umacniać się na swoich pozycjach obronnych, budując owe mury empatii. Łatwo jest automatycznie zakwalifikować swojego przeciwnika jako głupca lub osobę o złych intencjach, znacznie trudniej zrozumieć prawdziwe motywacje, które inspirują go do wiary w coś, w co inni nie wierzą, do wygłaszania słów, których inni nigdy by nie wygłosili lub do podejmowania działań, które inni uważają za rażąco sprzeczne z własnym sumieniem.

¹¹⁵ A. R. Hochschild, *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy*, przeł. H. Pustuła, Warszawa 2017, s. 24.

Doskonałym przykładem jest podjęta przez Hochschild próba zrozumienia, dlaczego jedna z mieszkających w Luizjanie rozmówczyń uwielbia Rusha Limbaugha, znanego z zamiłowania do kontrowersyjnych słów amerykańskiego komentatora politycznego, zwolennika Partii Republikańskiej, który w opinii wyborców Demokratów jest agresywnym arogantem. Profesorka socjologii Uniwersytetu w Berkeley, która w trakcie swojej kariery naukowej przeczytała prawdopodobnie setki tysięcy stron książek i artykułów, dopiero podczas rozmowy z tzw. zwykłą kobietą zrozumiała powód, dla którego stosunkowo niewykształceni ludzie popierają werbalną agresję. Owym powodem było odczuwane przez tę kobietę poniżenie ze strony liberalnych komentatorów i polityków, którzy naruszali jej godność sformułowaniami sugerującymi, że jako wyborczyni Republikanów jest zła i głupia. Z kolei Limbaugh, bezpardonowo atakując liberałów, niejako staje w obronie jej godności¹¹⁶.

Powyższe obrazuje bardziej uniwersalny – charakterystyczny prawdopodobnie dla wszystkich liberalnych demokracji – problem braku zrozumienia dla ludzi popierających ugrupowania polityczne, których metodą działania jest agresja werbalna, pogłębiająca przepaść pomiędzy uczestnikami sporu politycznego. Jak pisze Chantal Delsol:

ludzie są obdarzeni godnością, jakiej nie mają barany w rzeźni¹¹⁷.

Tzw. królewska godność człowieka w sposób konieczny prowadzi do imperatywu szacunku dla każdej jednostki z racji bycia przez nią – jako jedyną spośród istnień na Ziemi – osobą. Status osoby oznacza, że przeciwnik polityczny posiada tożsamy lub prawie tożsamy potencjał uczuciowy, wobec czego jeżeli ktoś domaga się szacunku i zrozumienia dla swoich poglądów, nie może – nie podejmując próby ich zrozumienia – obrażać osób wyznających poglądy inne. Jeżeli to czyni, choćby nawet ze stanowiska liberalnego¹¹⁸, musi mieć świadomość, że tworzy tym samym jakiegoś Limbaugha, który będzie starał się odpowiedzieć na atak jeszcze mocniej i boleśniej, bynajmniej nie przyczyniając się w ten sposób do ucywilizowania debaty publicznej. Tym samym ten ktoś i jego antyliberalny adwersarz nie spróbują

¹¹⁶ Por. *ibidem*, s. 54.

¹¹⁷ C. Delsol, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2018, s. 311.

¹¹⁸ Co samo w sobie jest pewną sprzecznością, ponieważ – jak definiuje John Stuart Mill, za którym powtarza m.in. Richard Rorty – naczelną zasadą liberalizmu jest umożliwienie wszystkim poglądom wzięcia udziału w nieskrępowanej publicznej debacie, co, tym samym, zakłada minimalny poziom szacunku dla każdego z nich, pod warunkiem że dany pogląd nie domaga się zakazu wygłaszania opinii lub praktykowania działań, które są z nim sprzeczne.

nawet zrozumieć swoich motywacji ani założyć, że ich źródłem jest poczucie naruszenia własnej godności jako osoby. Godności, która – jak zaznacza Delsol – jest nienaruszalna¹¹⁹, ponieważ wynika z czegoś, co przekracza człowieka i wszystko, nad czym dzierży on władzę¹²⁰.

W tej kwestii obserwować można zaskakującą zgodność kojarzonego raczej z lewicą Havla z kojarzoną raczej z prawicą Delsol. Ale może właśnie na tym polega tajemnica prawdy, że nie jest ona ani lewicowa ani prawicowa. Jak zostanie wskazane w rozdziale trzecim, Havel pisał o sobie, że nigdy nie przyswoił żadnego całościowego poglądu na świat a w każdej sprawie starał się wyrabiać swoją własną opinię, niezależnie od tego, czy ów pogląd kojarzył się komuś z lewicowością czy z prawicowością. Utożsamiana z lewicą Arlie Russell Hochschild również kroczy tą drogą, próbując zrozumieć, dlaczego mieszkańcy Luizjany wybierają do władzy polityków, którzy nie tylko pozwalają, ale również zachęcają przedsiębiorstwa naftowe, by traktowały luizjańską ziemię i wody jak publiczną toaletę, zagrażając tym samym zdrowiu mieszkańców tego stanu¹²¹. Jednym z wyjaśnień jest fakt, zgodnie z którym wyborcy Partii Herbacianej, którzy starają się być prawymi i przyzwoitymi ludźmi, chcą głosować wyłącznie na kandydatów, którzy podkreślają, że w swoim życiu kierują się Pismem Świętym¹²².

Jest oczywistym, że sama deklaracja kierowania się w swoim życiu czymkolwiek nie oznacza jeszcze jej rzeczywistego przestrzegania. Niemniej, luizjańscy wyborcy Partii Herbacianej wierzą zapewnieniom swoich kandydatów. Wiara ta implikuje pewność, że kandydat, który kieruje się Biblią, ma zawsze dobre intencje, wobec czego skażenie środowiska naturalnego nie jest przez niego zawinione. W szerszym kontekście silna wiara religijna wiąże się z przekonaniem, zgodnie z którym katastrofy naturalne stanowią karę bożą, której nie można było uniknąć. Niewykluczone, że przekonanie to zakłada również wiarę w większą moc kary spotykającej ludzi, którzy nie głosują na kandydatów podkreślających wierność Biblii. Skuteczna dyskusja z tego typu poglądami jest w najlepszym przypadku bardzo trudna, a co do zasady niemożliwa.

Kolejnym powodem, dla którego największe poparcie zyskują politycy przyczyniający się do dewastacji środowiska jest niechęć do władzy centralnej,

¹¹⁹ Por. C. Delsol, *Kamienie węgielne ...*, op. cit., s. 8.

¹²⁰ Por. Ibidem, s. 317.

¹²¹ Por. A. R. Hochschild, *Obcy we własnym kraju ...*, op. cit., s. 68.

¹²² Por. Ibidem, s. 85.

sprawowanej przez Demokratów, która stara się uregulować przepisami jak największy obszar aktywności człowieka. Indagowani przez Hochschild mieszkańcy Luizjany w całej rozciągłości mają słuszość, gdy twierdzą, że przepisy dotyczące ochrony środowiska skonstruowane są w taki sposób, by gnębić osoby fizyczne oraz pozwalać unikać odpowiedzialności osobom prawnym. Dlatego wybierają tych, którzy obiecują jak najmniej regulacji. Skoro przepisy uważane są przez nich za złe, zatem likwidacja tych przepisów jawi się jako coś dobrego. Ponadto, nie wierzą, że ich kandydaci rozwiążą problemy środowiska naturalnego. Znacznie ważniejsze jest dla nich, że owi kandydaci silnie opowiadają się za ochroną życia poczętego. To jest dla Luizjańskich wyborców znacznie bardziej istotne niż skażenie środowiska, za które, jak wierzą, osoby odpowiedzialne zostaną ukarane na Sądzie Ostatecznym¹²³. Niektórzy uważają nawet, że katastrofy ekologiczne są wynikiem nadmiernej biurokratyzacji, ponieważ gdyby nie przepisy publiczne, przedsiębiorstwa wprowadziłyby własne uregulowania¹²⁴.

Abstrahując od nielogiczności odnośnego założenia, należy stwierdzić, że każdy rząd, który uważa sam siebie się za zgodny z ideami liberalnej demokracji, nie może praktykować karania wyłącznie słabych przy jednoczesnym pobbłażaniu silnym. Taka praktyka w sposób oczywisty powoduje, że słabi zwracają się w stronę sił antyliberalnych, które obiecują przykładowe ukaranie winnych ich krzywd. Niestety, co do zasady kończy się na obietnicach lub w najlepszym przypadku na ukaraniu przeciwników politycznych pośrednio odpowiedzialnych za te krzywdy. Rzeczywiscie winowajcy, przede wszystkim globalne korporacje, są zbyt trudnym przeciwnikiem nawet dla polityków sprzeciwiających się liberalnej demokracji. Jedyną przewagą antyliberałów jest szczerą chęć rozprawienia się z niesprawiedliwością wyrządzaną przez te korporacje. Liberałowie zbyt często nie chcą walczyć z instytucjami dysponującymi kapitałem, co – jak wskazano powyżej – stanowi wystarczający dowód na twierdzenie, że we współczesnej liberalnej demokracji faktycznym suwerenem jest bezosobowy kapitał. W takich warunkach każda rewolucja egzystencjalna, której celem miało być ustawienie konkretnego człowieka w centrum polityki, zawsze poniesie klęskę. Aby jej uniknąć, liberałowie muszą być łagodni wobec słabych oraz stanowczy wobec silnych. Niestety, liczne przykłady, nie tylko w Stanach Zjednoczonych, niszczenia środowiska naturalnego przez prywatne przedsiębiorstwa przy biernej

¹²³ Por. *ibidem*, ss. 93-96.

¹²⁴ Por. *ibidem*, s. 116.

postawie władz publicznych rozmaitej proweniencji, każą fundamentalnie wątpić w możliwość uniknięcia tej klęski. Taka postawa władz publicznych jest sprzeczna z Rawlowską ideą społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji, a więc warunków, które każdy członek społeczeństwa akceptuje, ponieważ ma prawo rozsądnie przypuszczać, że tak samo czynią wszyscy pozostali¹²⁵. A skoro jest sprzeczna, to niechybnie prowadzi do coraz bardziej powszechnego braku akceptacji samej demokracji przez obywateli.

Doskonałym przykładem nierównomiernych warunków dla różnych kategorii członków społeczeństwa są wprowadzone w Luizjanie ulgi podatkowe dla przedsiębiorstw branży naftowej, w rezultacie których coraz mniej środków przeznaczanych jest na realizację niezbędnych polityk publicznych takich jak polityka edukacyjna, społeczna i zdrowotna¹²⁶. Prowadzi to do swoistego sprzężenia zwrotnego, pogłębiającego tę nierównomierność. Hochschild powołuje się na badania socjologiczne, z których wynika, że „najmniej skłonny do protestowania typem osobowości” są między innymi osoby o wykształceniu co najwyżej średnim¹²⁷. Ulgi dla korporacji implikujące brak środków na edukację publiczną prowadzą do gorszej jakości wykształcenia mieszkańców, którzy – poprzez brak dostępu do wysokiej jakości wiedzy obywatelskiej – nie sprzeciwiają się egoistycznym praktykom tychże koncernów. Należy dodać do tego okoliczność, zgodnie z którą zmniejszenie nakładów publicznych na służbę zdrowia oraz pomoc społeczną prowadzi do pogorszenia kondycji psychofizycznej oraz finansowej obywateli, którzy zamiast angażować się w działalność społeczno-polityczną, której celem jest dobro wspólne, muszą w większym stopniu martwić się o sytuację osobistą, dzięki czemu nie zasilają szeregów przeciwników korporacji czerpiących zyski z ich własnego nieszczęścia.

Warunkiem koniecznym rozpoczęcia oporu przeciwko niesprawiedliwej sytuacji ekonomicznej, politycznej i społecznej jest wzniesienie się poza codzienność. Słabo lub średnio wykształcony obywatel Luizjany, zmagający się z problemami zdrowotnymi w rezultacie skażenia środowiska oraz cierpiący ubóstwo nie jest zdolny, by rozpocząć ten opór. Korporacje wiedzą o tym doskonale, dlatego finansują kandydatów, którzy gwarantują im udzielenie w przyszłości kolejnych ulg podatkowych lub dotacji celowych, jeszcze bardziej powiększających otchłań pomiędzy legalnym suwerenem

¹²⁵ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2012, ss. 47-48.

¹²⁶ Por. A. R. Hochschild, *Obcy we własnym kraju ...*, op. cit., s. 137.

¹²⁷ Por. ibidem, s. 141.

a jego wyposażonym w kapitał uzurpatorem. Uzurpatorem, który traktuje sferę publiczną, na czele ze środowiskiem naturalnym, jako swoją własność przyznaną mu przez opłacanych polityków. Uzurpatorem, który uważa się za źródło władzy politycznej, ponieważ dysponuje środkami finansowymi, za które kupuje korzystne decyzje polityczne prawowitej władzy publicznej i jednocześnie nie ponosi za te decyzje bezpośredniej odpowiedzialności politycznej.

Dla Chantal Delsol ruch ekologiczny jest działalnością publiczną, która jako pierwsza powstała i rozwijająca się w czasach modernistycznych względnie usystematyzowana idea, stara się:

uznać prawa czegoś, co nas przekracza, a nie tylko samego człowieka i tego, nad czym ma on władzę¹²⁸.

Jest to kolejny punkt styczny pomiędzy myślą francuskiej filozof a myślą Havla. Prawdziwe człowieczeństwo zaczyna się tam, gdzie człowiek transcenduje samego siebie, w wyniku czego odkrywa, że nie jest panem natury. Opisywane przez Hochschild koncerty naftowe nie podejmują nawet próby przekroczenia samych siebie, ponieważ nie chcą zrezygnować z kolosalnych zysków, które zapewnia im hojność władzy publicznej. Delsol i Havel apelują do współczesnego człowieka, że jeżeli nie przestanie stawiać siebie w centrum wszechświata, doprowadzi do katastrofy o zasięgu globalnym. Skażenie środowiska w Luizjanie jest przedsmakiem takiej katastrofy. Gdyby wszystkie stany USA lub państwa Unii Europejskiej były tak hojne dla przemysłu naftowego lub innego trującego środowisko, wówczas znacznie większa liczba obywateli demokracji nie miałaby żadnego wpływu na warunki naturalne, w których żyją. Tym samym ich wolność zostałaby ograniczona do minimum, tak samo jak wolność mieszkańców Luizjany afirmujących wolny rynek, którzy jednak nie mają żadnego wpływu na to, że koncerty naftowe wpuszczają metan pod trawniki okalające ich domy¹²⁹.

Wolność dużych przedsiębiorstw jest zatem odwrotnie proporcjonalna do wolności obywateli. W tym miejscu kryje się największy fałsz monetaryzmu, zwanego dla kamuflażu neoliberalizmem. Postulując wolność jako taką, monetaryzmowi (neoliberalizmowi) chodzi wyłącznie o jak największą swobodę prowadzenia działalności gospodarczej, włączając w to specjalne relacje

¹²⁸ C. Delsol, *Kamienie węgielne ...*, op. cit., s. 317.

¹²⁹ Por. A. R. Hochschild, *Obcy we własnym kraju ...*, op. cit., s. 298.

z przekupionymi przedstawicielami władzy politycznej, a nie o jak największą wolność osobistą obywateli. Wręcz przeciwnie, im większa ta druga, tym mniejsza możliwość pomnażania zysków przez korporacje. Bardzo często terminy „neoliberalizm” i „liberalizm” stosuje się zamiennie¹³⁰, jednakże są one dokładnie takimi synonimami jak „romantyzm” i „neoromantyzm” w kontekście imperatywu walki o niepodległość ojczyzny. Liberał John Stuart Mill ma się tak do neoliberalą (monetarysty) Milтона Friedmana jak romantyk Mickiewicz do neoromantyka Przybyszewskiego.

Współczesna lewica uważa, że dwiema najważniejszymi motywacjami ludzkich działań są potrzeby wolności oraz interesu ekonomicznego. Nie docenia aspektów emocjonalnych, które pozwalają faktycznie pozbawionym wolności oraz korzyści majątkowych Amerykanom przymykać oczy na ich rzeczywistą sytuację oraz odczuwać z dumę z powodu przynależności do wspólnoty rodzinnej, kościelnej i sąsiedzkiej¹³¹. O ile współczesna prawica zdecydowanie przecenia kwestie znajdujące się poza horyzontem interesu ekonomicznego, np. dumę, godność, honor czy patriotyzm, o tyle neolewica zdecydowanie je pomija wkładając zwolenników prawicy do jednej szuflady z napisem „głupota i zło”. Arlie Russell Hochschild nie podążyła tą drogą, lecz spróbowała zrozumieć rzeczywiste motywacje tkwiące u podstaw światopoglądu współczesnych amerykańskich konserwatystów.

Jakkolwiek jej opracowanie dotyczy jednego stanu w jednym państwie, to jednak jego ustalenia można ekstrapolować na pozostałe kraje liberalnej demokracji, w których obserwujemy coraz większą polaryzację społeczeństw w kierunku ogólnie rozumianych postaw prawicowych (konserwatywnych) i lewicowych (liberalnych). Również w Polsce latem 2018 roku doszło do kilku katastrof ekologicznych, szczęśliwie na niewielką skalę. Pożary wysypisk śmieci, na których składowano sprowadzone z bogatszych państw odpady ukazały dokładnie ten sam mechanizm partykularnych korzyści czerpanych przez prywatny biznes przy jednoczesnym cichym zezwoleniu ze strony władzy publicznej. Ponadto, zwolennicy tej władzy nie widzieli powodu, aby protestować przeciwko skażeniu środowiska, które na ich własnej liście priorytetów znajduje się na bardzo dalekim miejscu, wyraźnie ustępując miejsca dumie, godności, honorowi i patriotyzmowi.

Żadna liberalna demokracja nie jest wolna od tego zagrożenia. W każdej niemalą część *demosu* stanowią ludzie, dla których ochrona środowiska nie przedstawia

¹³⁰ Por. R. Woś, *Dziecięca choroba liberalizmu*, Warszawa 2014.

¹³¹ Por. A. R. Hochschild, *Obcy we własnym kraju ...*, op. cit., s. 345.

wysokiej wartości, będąc w najlepszym przypadku „fanaberią lewaków” a w najgorszym wymówką zachłannych urzędników, którzy w ten sposób dążą do zwiększenia swojego panowania i nielegalnych zysków. Skażenie środowiska przez prywatne podmioty przy biernej lub aprobującej postawie obywateli oraz wybranej przez nich władzy publicznej prowadzi do minimalizowania wpływu suwerena na podstawowe warunki życia *ergo* stanowi wewnętrzną sprzeczność demokracji. Jest wysoce prawdopodobnym, że odnośna sprzeczność będzie się pogłębiać – w postępie raczej geometrycznym niż arytmetycznym – tak długo, jak długo systemy edukacyjne państw demokratycznych kształcić będą przede wszystkim przyszłych pracowników i klientów, zainteresowanych wyłącznie własnym doraźnym interesem, a nie przyszłych obywateli demokracji, uwzględniających perspektywę przekraczającą ich jednostkowe istnienie. Przykładem takiej perspektywy jest środowisko naturalne, z którego korzystać będą również przyszłe pokolenia.

Demokracja a edukacja

Truizmem jest stwierdzenie, zgodnie z którym niepodobna wyobrazić sobie właściwie funkcjonującej (liberalnej) demokracji bez rozumnego systemu edukacyjnego. Oczywiście, niepiśmienną lub niewykształconą masą obywateli znacznie łatwiej manipulować, skłaniając ją – w szczególności pod pozorem zgodności z nominalnym autorytetem – do określonego, zgodnego z egoistycznym interesem władzy, postępowania, w tym również do popełniania zbrodni. Władcy wszystkich epok poprzedzających nowoczesną demokrację nie byli więc zainteresowani upowszechnianiem oświaty. Z drugiej strony, rozumność systemu edukacyjnego również powinna zostać poddana wnikliwej krytyce, aby uniknąć przekształcenia systemu opartego na prawach i wolnościach obywatelskich w zakamuflowaną postać tyranii. W swoim opracowaniu na temat korzeni demokratycznej despotii Jacob Leib Talmon, powołując się na myśl Helwecjusza, Paula d’Holbacha, Etienne’a Morelly’ego i Gabriela Malby’ego, zauważa, że zgodnie z panującym w Oświeceniu – a więc epoce narodzin nowoczesnej demokracji – paradygmatem edukacyjnym:

Każdy jest zdolny do odkrywania prawdy, jeżeli zostanie mu przedstawiona we właściwym świetle. (...) W chwili narodzin umysł jest niezapisaną kartą, bez żadnych wrodzonych idei,

cech lub złych skłonności. Wszystkie są ukształtowane przez edukację, otoczenie i skojarzenia idei oraz impresji. Człowiek jest istotą plastyczną¹³².

Przeciwnie niż u Havla, prawda nie stanowi tu rezultatu zmuśnionych poszukiwań najbardziej słusznego lub użytecznego spośród rozbieżnych rozwiązań proponowanych przez nieoczywisty i niejednoznaczny świat, lecz – przeciwnie – jest czymś na kształt przedmiotu, który można wykopać a następnie przekazać innemu człowiekowi z ręki do ręki. Nie wynika z sumy wewnętrznych przekonań, które w każdym momencie życia człowieka mogą zostać zakwestionowane przez okoliczności niezależne od niego, w rezultacie czego podlegają ustawicznej modyfikacji, ale z odkrytej przez przywódców politycznych zewnętrznej wobec jednostki uniwersalnej zasady: trwałej, niezmiennej i tak oczywistej, że negocjować ją mogą wyłącznie ludzie kierujący się złą wolą. Jednostka w tym systemie zredukowana jest do roli biernego odbiorcy komunikatów mających status prawdy, którym winna okazać bezwzględne posłuszeństwo. Otrzymuje z rąk nieomyślnej władzy uświęcony przedmiot prawdy, aby móc go czcić, użytkować oraz dzielić się nim z innymi, ale pod żadnym pozorem wątpić w jego prawdziwość. Nie jest więc suwerennym w swych decyzjach politycznych podmiotem, lecz – przeciwnie - jak pisze Talmon:

produktem edukacji. Edukacja w najszerszym znaczeniu tego słowa, obejmująca oczywiście prawa, potrafi pogodzić człowieka z uniwersalnym porządkiem moralnym i z obiektywną prawdą. Może ona nauczyć go tłumienia namiętności i popędów, które działają wbrew harmonijnemu układowi rzeczy, i rozwinąć w nim namiętności pożyteczne dla społeczeństwa. W społeczeństwie, z którego wyłączono Kościół i które traktuje użyteczność społeczną jako jedyne kryterium sądów, edukacja, podobnie jak wszystkie inne dziedziny, musiała się skupić na systemie rządowym. Była zadaniem Rządu. Helvetius, Holbach, Mably, fizjokraci i inni, podobnie jak sam Rousseau, uważali, że ostatecznie człowiek jest jedynie produktem ustaw państwa i że w sztuce jego kształtowania nie ma takiej rzeczy, której rząd nie byłby w stanie uczynić¹³³.

Havel również opowiada się za pogodzeniem człowieka z uniwersalnym porządkiem moralnym. Nie widzi jednakże możliwości, aby osiągnąć ten stan w drodze odgórnego narzucenia wszystkim jednakowego światopoglądu. Zdaniem czeskiego dysydenta, bezkrytyczne zachowania zbiorowe co do zasady prowadzą do entropii, czyli roztopienia się indywidualnego bytu ludzkiego w masie bytów jemu podobnych,

¹³² J. L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, przeł. A. Ehrlich, Kraków 2015, ss. 34-35.

¹³³ Ibidem, s. 35.

a więc w konsekwencji do – stosując terminologię Heideggera – zapadania się (upadku) w swoim bytowaniu. Jak okaże się w rozdziale trzecim, Havel zaleca postawę przeciwną. Twierdzi, że jedność z bytem uniwersalnym może zostać osiągnięta wyłącznie poprzez postawę indywidualną, opartą na wolności i wynikającej zeń odpowiedzialności, dzięki którym człowiek prawdziwie transcenduje swoją zwierzęcą naturę, wznosząc się ku temu, co jest potężniejsze nie tylko od niego samego, ale również od wszystkich innych, na czele z ludźmi udającymi odkrywców obiektywnej prawdy. Ideologia reżimu sowieckiego w stopniu nachalnym twierdziła, że odkryła tę prawdę, dlatego wszelkie próby jej negocjowania są równoznaczne z działaniem na szkodę człowieka, powtarzając tym samym oświeceniowe zaklęcia, zgodnie z którymi:

ogólnym celem życia politycznego jest w istocie edukacja i przygotowanie ludzi do tego, aby chcieli tego, co jest wolą powszechną, nie odczuwając żadnego przymusu¹³⁴.

Dorastając w tej atmosferze Havel zdaje sobie przeto sprawę z odnośnej mistyfikacji. Jak na dłoni obserwuje jaskrawy brak zgodności zapewnień władzy o odkryciu jedynej słusznej drogi do szczęścia społecznego z doświadczeniem empirycznym dowodzącym wielobarwności świata ludzkich myśli, słów i działań. Zdaje sobie sprawę, że człowiek jest bytem nazbyt niejednoznacznym, nieoczywistym, pełnym sprzeczności i złożonym, aby redukować go do funkcji przedmiotu odgórnie narzucanych praw. Natomiast sam pomysł, zgodnie z którym wolność to uświadomiona konieczność, dlatego ludzie powinni pragnąć tej konieczności, wydawał mu się idealnym tematem na kolejne dzieło z gatunku dramatu absurdu. Czeski dysydent odrzuca w całej rozciągłości edukację, która jest sprzeczna z kantowskim imperatywem praktycznym. Zmuszanie do szczęścia jest dlań równoznaczne z traktowaniem człowieka wyłącznie jako środka do celu, którym jest urojony mesjanizm władców.

Robespierre i Saint-Just uważali się za jednocześnie filozofów i królów. Sądzi, że skoro posiadli prawdę obiektywną, mają moralne prawo narzucić ją wszystkim, których traktowali jedynie jako środek do własnego celu. Uważając się za filozofów nie posłuchali rady Akwinaty, w myśl której wypatrywanie w każdych okolicznościach wyłącznie partykularnego dobra władcy – jakiegokolwiek, nie tylko finansowego – jest

¹³⁴ Ibidem, s. 43.

równoznaczne z niesprawiedliwymi rządami¹³⁵. Nie posłuchali również rady Kanta, zgodnie z którą każda władza zawsze zaburza prawidłowe funkcjonowanie rozumu, toteż ludzie, którzy ją sprawują, nie powinni kazać milczeć filozofom, lecz zezwolić im na nieskrępowane głoszenie swych poglądów, co leży w bezpośrednim interesie przede wszystkim samych władców¹³⁶. Każda władza, która za wszelką cenę pragnie uchronić się przed krytyką swoich poczynań, uniemożliwiając obywatelom swobodne formułowanie sądów, prędzej czy później ponosi klęskę, ponieważ przestaje dostrzegać własne, nawet najbardziej oczywiste, błędy prowadzące do kryzysów społecznych, gospodarczych, a w konsekwencji politycznych, stanowiących kres jej panowania.

Odpowiedzią na apel Kanta jest liberalna koncepcja edukacji, której cel – za Johnem Stuartem Millem – streścić można w następującym zdaniu:

wolność jednostki musi być ograniczona do tego stopnia, by nie sprawiała przykrości innym¹³⁷.

Obywatel ma być wolny tak długo jak jego słowa lub czyny nie naruszają identycznych słusznych uprawnień drugiego obywatela. Wolność wyznawania różnorodnych, sprzecznych ze sobą wartości, napotyka ograniczenie tylko tam, gdzie przeciwstawność wartości implikuje okrucieństwo. Dlatego muszą istnieć naczelne zasady, będące swego rodzaju wspólnym mianownikiem, dzięki którym naturalne sprzeczności pozwolą przetrwać społeczeństwu jako całości. Jak pisze Mill:

sam fakt życia w gromadzie wymaga, by każdy musiał przestrzegać pewnych prawideł postępowania wobec pozostałych ludzi¹³⁸.

Od nauczania obywateli tych prawideł jest państwo. To ono powinno wykorzystać wynikającą z tradycji rodzinnych, religijnych lub narodowych naturalną skłonność człowieka do rozpoczynania krwawych konfliktów. Jednakże, jak trafnie zauważa Miłowit Kuniński, liberalne przekonanie o tym, że wiedza czyni jednostkę bardziej wartościową zakłada milczącą zgodę na to, by system edukacyjny nauczał całościowej wizji dobra, opartej przede wszystkim na tolerancji dla inaczej myślących. System taki tworzy coś w rodzaju przymusu dobra¹³⁹. Liberalizm akcentuje potencjalną

¹³⁵ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, przeł. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 51.

¹³⁶ Por. I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wrocław 1992, s. 64.

¹³⁷ J. S. Mill, *O wolności*, op. cit., s. 71.

¹³⁸ Ibidem, s. 91.

¹³⁹ Por. M. Kuniński, *Tożsamość jednostkowa a wspólnota społeczna i państwa. Aspekty teoretyczne i praktyczne*, w: *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienie tożsamości zbiorowej*, red. R. Piekarski, Kraków 2002, s. 31.

nieskończoność nierównoważnych wartości (licznik ułamka) mieszczących się jednakże w ramach naczelnej zasady (mianownik). Jednakże nawet najszczerze przekonanie jednego obywatela, dotyczącego owej zasady (mianownika) nie gwarantuje, że inny będzie uważał to samo. Przykładowo, w najgłębszym, zgodnym z jego prawdą wewnętrzną, przekonaniu liberała, nikomu, kto jest poczytalny, nie wolno naruszać cudzego słusznego uprawnienia do życia w dobrowolnym miłosnym związku z osobą tej samej płci, wszelako antyliberał – kierując się, jak sądzi, prawdą wykraczającą poza subiektywny podmiot – święcie uważa to za sprzeczne z prawem naturalnym, obowiązującym wszystkich. Dlatego dla antyliberała system edukacji, który nakazuje mu tolerancję wobec czegokolwiek, co sam uważa za niezgodne z prawem naturalnym, stanowi *par excellence* element państwowego przymusu. Antyliberał nie jest przekonany, jakoby musiał uzasadniać swój pogląd logicznie lub empirycznie. Wystarcza mu jego prawdziwa wiara.

Wobec powyższego propozycja, aby wartości etyczne oprzeć na czymś, co przekracza człowieka w jego indywidualności oraz możliwości poznania, jest ręką wyciągniętą na zgodę do antyliberałów, gdyż w znacznie większym stopniu odpowiada na ich egzystencjalne lęki. Jak wskazano w rozdziale trzecim, czeski dysydent – pod wpływem Patočki, dzięki któremu poznał myśl Heideggera – stał się orędownikiem filozofii hermeneutycznej, która, jak definiuje ją Józef Tischner:

dąży do tego, by rzeczywistość (...) poddać zabiegowi demaskowania, celem wydobycia na jaw tego, co ukryte¹⁴⁰.

Jest to propozycja wykraczająca poza epistemologię współczesnej liberalnej demokracji, która w poznawaniu rzeczywistości co do zasady ogranicza się do badania pojawiających się fenomenów, nie wznosząc się w stronę badania ich sensu. Liberalna demokracja jest ze swej natury empiryczna, skupia się więc – zwłaszcza w gospodarce – na aspektach ilościowych, podczas gdy Havel postuluje skierowanie uwagi na jakość egzystencji, która znacznie wykracza poza koncepcję *homo oeconomicus*. Liberalna demokracja, opierając się na matematycznym przyrodoznawstwie, formułuje swe sądy w oparciu o dane statystyczne, podczas gdy Havel zaleca skupienie uwagi na pojedynczym człowieku, zwłaszcza tym, którego sytuacja życiowa nosi znamiona błędu statystycznego. Jak wskazywał Kant:

¹⁴⁰ J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 130.

Doświadczenie poucza nas niewątpliwie [o tym], co istnieje, lecz nie o tym, że coś, co istnieje, nie może być wcale inne. Dlatego argumenty empiryczne nie mogą dostarczyć dowodu apodyktycznego¹⁴¹.

We współczesnej liberalnej demokracji polityczny akcent na oryginalną w swej indywidualności jednostkę ustępuje ekonomicznemu naciskowi na permanentne ujednolicanie tych jednostek. Jakkolwiek idea prawdy w rozumieniu zgodności myśli z rzeczywistością poniosła klęskę, to jednak aktualnie zwycięska *quasi*-idea prawdy jako rzekomej zgodności własnego interesu z interesem ogółu również jest narzucana obywatelom jako coś oczywistego, choć tym razem nie przez władzę publiczną, lecz przez kapitał prywatny.

Robespierre i Saint-Just wyobrażali sobie edukację obywatelską jako przekazywanie przedmiotu z rąk do rąk. Dwa stulecia później inny Francuz zaproponował metodę radykalnie odmienną. Do prawdy człowiek miał dochodzić w drodze wstrząsania prawdą¹⁴². Kwestionowanie prawdy miało dotyczyć również naczelných zasad liberalnych. Celem tej metody było uświadomienie, że nie istnieją pojęcia same w sobie metafizyczne, ponieważ każde pojęcie jest wyłącznie rezultatem wielowiekowej pracy tekstowej, a jego desygnat nie istnieje poza wytworzonym tą pracą tekstem¹⁴³. Z kolei niezamierzonym skutkiem tej metody jest niemal powszechny relatywizm. Nawet ci władcy, którzy oficjalnie deklarują przywiązanie do metafizycznego systemu wartości, np. do chrześcijaństwa, cynicznie lub z powodu niewiedzy uprawiają prestidigitatorstwo pojęciowe, dzięki któremu czują się mniej skrepowani przez prawo, w szczególności legalny wyrok prawomocnego organu nazywając opinią. Zaproponowana przez Derridę metoda obejmowała dwie równoczesne części: destrukcyjną i konstrukcyjną, jednakże miały one służyć zbliżaniu się do prawdy powszechnej, a nie do partykularnych korzyści władzy. Tak jak podstawowym zadaniem filozofii jest analiza logiczna, a w kolejnym etapie powinnością filozofów jest dokonanie syntezy, aby nie unikać kompleksowych perspektyw dotyczących istoty świata¹⁴⁴, tak podstawowymi zadaniami polityki powinno być niszczenie niesłusznego *status quo* oraz budowanie bardziej sprawiedliwego porządku, a nie tworzenie kolejnej niesłusznej alternatywy.

¹⁴¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 552.

¹⁴² Por. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 216.

¹⁴³ Por. J. Derrida, *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Katowice 1997, s. 55.

¹⁴⁴ Por. T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009, s. 122.

Edukacja obywatelska, której zamierzonym celem lub niezamierzoną konsekwencją jest stępienie u obywateli kompetencji samodzielnego i krytycznego myślenia, prowadzi do panowania postprawdy, a więc przekonania, zgodnie z którym każdy ma prawo do własnej opinii a wszystkie opinie – zarówno zgodne jak i niezgodne z naczelnymi zasadami wolności i równości – są równorzędne. Rządy postprawdy zaś ułatwiają szerzenie się postpolityki, przez którą rozumiem działalność publiczną, której celem nie jest realizacja dobra wspólnego, a więc słuszných uprawnień oraz interesów wszystkich lub – jeśli to niemożliwe – jak największej liczby obywateli, lecz przeciwnie: dążenie do zdobycia i utrzymania władzy dla niej samej. Ujmując ściślej, zdobycia i utrzymania władzy dla wynikających z niej partykularnych korzyści takich jak możliwość narzucania własnej woli, względnie szybkiego i łatwego wzbogacenia się oraz uzyskania społecznej estymy.

W czasach, w których fenomeny takie jak Facebook (pismo), Instagram (obraz) i Amazon (działanie) wypierają bibliotekę, teatr i organizacje pożytku publicznego, postpolityka w sposób naturalny wypiera klasyczny, oparty na pozasubiektywnych ideach, model działalności publicznej na rzecz dobra wspólnego.

Demokracja a postpolityka

Postpolitykę przyrównać można do przyjemnej formy przykrywającej coraz większy brak treści, np. do pięknie oprawionej książki o płytkiej fabule lub do lekkiej i zabawnej sztuki teatralnej lub do zapierającego dech w piersiach feerią barw obrazu przedstawiającego banalny przedmiot. Postpolityka ma dokładnie ten sam cel, którym jest odwrócenie uwagi potencjalnie jak największej liczby obywateli od spraw publicznych oraz zniechęcenie przejawiającej obywatelską aktywność mniejszości do podejmowania lub kontynuowania jakichkolwiek prób wywierania wpływu na władzę polityczną. W konsekwencji sama w sobie stanowi sprzeczność liberalnej demokracji, ponieważ osłabia rzeczywistą władzę legalnego suwerena na rzecz instytucji nie pochodzących z demokratycznego wyboru.

W ujęciu filozoficznym postpolityka jest praktycznym rezultatem intelektualnych prądów ponowoczesności, w szczególności dekonstrukcji, która stanowi zerwanie z ideologią, a więc sferą myśli stanowiącą do tej pory żyzną glebę dla ruchów politycznych. Wyrosła na gruncie liberalnej demokracji kwestionuje metafizyczną treść polityki, w szczególności religię i tzw. światopogląd naukowy. Istotne znaczenie dla jej

rozwoju ma rozpoczęta w drugiej połowie dwudziestego stulecia rewolucja komunikacyjna, która z potencjalnie każdego człowieka uczyniła odbiorcą treści politycznych. Wobec tego poziom tych treści musiał zostać dostosowany do kompetencji umysłowych przeciętnego obywatela, dla którego ważniejsza od treści przekazu jest jego forma. W konsekwencji stanowiący istotę demokracji polityczny spór zostaje przeniesiony z domeny idei, których zrozumienie wiąże się z wysiłkiem w sferę lekkich, łatwych i przyjemnych emocji¹⁴⁵.

Postpolityka stanowi również bezpośrednią implikację tezy Fukuyamy o końcu historii. Jak pisze Marcin Król:

polityka w rezultacie liberalno-demokratycznego uznania, że nastąpił koniec wieku „ideologii”, przeistoczyła się w administrację aktualnym stanem danego kraju. Czyli polityka przestała być polityczna. Doskonale to widać na przykładzie tego, jak politycy w ogóle nie wykorzystują (w Ameryce jest może nieco lepiej) dobrej, a często wybitnej produkcji wielu think tanków ani poglądów myślicieli politycznych. Nie dlatego, że nie są intelektualnie zdolni do uchwycenia idei proponowanych przez liczne instytucje zawodowe czy społeczne, lecz dlatego, że produkcja tych instytucji, czyli wyciąganie wniosków na przyszłość na podstawie teraźniejszości, jest im kompletnie zbędna¹⁴⁶.

Postpolitykę uprawiają przede wszystkim podmioty, których celem jest wyłanianie reprezentantów legalnego suwerena. Niemniej jednak obserwowana współcześnie ideowa degrengolada partii politycznych – w coraz większym stopniu przypominających kompanie wojsk, a w coraz mniejszym rady mędrców – w sposób naturalny nasuwa myśl o ich zastąpieniu przez alternatywne instytucje. Wszelako, jak podkreśla Moshe Maor, w demokracji obfitość, różnorodność i naturalna sprzeczność interesów społecznych nie może być oparta na względnie powszechnym konsensusie w ramach organizmu państwowego, w którym nie istnieją partie polityczne. W takim organizmie rządziłyby labilne sojusze rozmaitych korporacji politycznych, pozbawionych infrastruktury społecznej oraz charyzmy niezbędnej do pozyskania akceptacji obywateli dla swoich decyzji politycznych, co byłoby równoznaczne z końcem polityki demokratycznej¹⁴⁷. Jak zostanie wskazane w rozdziale trzecim, Havel opowiadał się za utrzymaniem istnienia partii, jednakże proponował ograniczyć ich rolę do wolnych stowarzyszeń, których zadaniem byłoby prowadzenie dyskusji oraz – na tej

¹⁴⁵ Por. P. Kusiak, *Postpolityka. W poszukiwaniu istoty zjawiska*, w: *Colloquium* 3/2011, Gdynia 2011, ss. 166-168.

¹⁴⁶ M. Król, *Lepiej już było*, Warszawa 2016, s. 124.

¹⁴⁷ Por. M. Maor, *Partie, ich instytucjonalizacja i modele organizacyjne*, przeł. J. Bartkowski, w: *Władza i społeczeństwo*, t. II, red. J. Szczupaczyński, Warszawa 1998, ss. 261.

podstawie – wybieranie kandydatów, którzy w najwyższym stopniu nadają się do pełnienia funkcji publicznych.

Jakkolwiek partie mają się świetnie i nic nie wskazuje, by w dającej się przewidzieć przyszłości miały na trwałe zniknąć z demokratycznego pejzażu, to jednak postpolityka sprawia, że jakość kapitału ludzkiego składającego się na partie, jest coraz niższa. A skoro dzieje się tak, że dominującymi cechami polityków stają się intelektualna słabość oraz – w wersji optymistycznej – pragnienie świętego spokoju lub – w wersji pesymistycznej – zachłanność na korzyści osobiste, w typowo polityczną (ideową) do tej pory niszę, pozostawioną przez nich biurokracji, aby nią sprawnie zarządzała, wpychają się globalne instytucje finansowe, które mają bezpośredni interes w osłabieniu tej sfery. Jak zauważa Marcin Król:

Politycy dopiero w ostatnich latach zdali sobie sprawę, że w gruncie rzeczy kontrola nad gospodarką wymknęła im się z rąk. Przez pierwsze dwadzieścia lat [III Rzeczypospolitej – przyp. KK] gospodarka się rozwijała i nikt się nie przyglądał, kto brał w tym udział i na jakich zasadach. Nie dostrzeżono też w porę, że państwo jest właścicielem większości tego, co mało dochodowe lub co przynosi straty. Jedynym wytłumaczeniem jest przykład kryzysu i fakt, że wiele państw zdało sobie niedawno sprawę, że swoich gospodarek nie kontroluje, a nawet, że to one kontrolują państwo¹⁴⁸.

Konsekwencją powyższego jest sceptycyzm wobec demokracji nawet tam, gdzie, jak mogło by się zdawać, rozwiązała ona niemal wszystkie występujące w przeszłości problemy, na czele z tymi, które są jej śmiertelnymi zagrożeniami. Według danych Fundacji im. Friedricha Eberta, jedna trzecia Niemców uważa, że obecny system nie funkcjonuje w sposób poprawny¹⁴⁹. Zachowując wszelkie proporcje, należy przypomnieć, jak zakończyło się niezadowolenie zachodnich sąsiadów Polski z poprzedniej wersji demokracji obowiązującej w ramach tzw. Republiki Weimarskiej. Warto więc pokusić się o odpowiedź na pytanie, z jakich przyczyn w jednym z najlepiej zorganizowanych społeczeństw liberalno-demokratycznych na świecie występuje tak znaczny poziom krytycyzmu wobec własnego, budowanego od ponad półwiecza, dzieła. Warto rozpatrzeć wyjaśnienie odnoszące się do podstawy duchowej. Ira Katznelson wskazuje, że pryncypia liberalne są niewystarczające, aby zapobiec strachowi, nienawiści oraz wynikającym z nich

¹⁴⁸ M. Król, *Byliśmy głupi*, Warszawa 2015, s. 128.

¹⁴⁹ Por. C. Leggewie, H. Welzer, *Koniec świata, jaki znaliśmy. Klimat, przyszłość i szanse demokracji*, przeł. P. Buras, Warszawa 2012, s. 126.

okrucieństwom. Wszelako nie dostrzega lepszej nieliberalnej alternatywy¹⁵⁰. Zamiast takowej proponuje:

liberalizm, który byłby czymś więcej niż arbitrem, lecz czymś mniej niż pełną, materialną moralnością i skłaniałby się bardziej ku innowacji instytucji i polityki niż ku najdalej idącym udoskonaleniom filozofii liberalnej¹⁵¹.

Klasyczna myśl liberalna kładzie największy nacisk na indywidualizm. Natomiast postpolityka, a tym samym w coraz większym stopniu współczesna liberalna demokracja, jest ze swojej istoty antyindywidualna. Przestaje być – używając określenia sir Isaiaha Berlina – „oazą na pustyni ludzkiej uniformizacji, nietolerancji i opresji”¹⁵². Odciąga obywatela od realnych – dla konkretnej jednostki – problemów, które, przekroczwszy pewien próg liczbowy, stają się problemami społecznymi, a następnie politycznymi, w zamian oferując mu indywidualną rozrywkę. Przekonuje, że w świecie permanentnych przyjemności nie istnieją problemy *par excellence* polityczne. A jeżeli jednak istnieją, to ich zasięg jest marginalny, wobec czego z natury nie są ciekawe i dlatego nie ma potrzeby interesować się nimi. Rzecznicy polityki tzw. klasycznej uważają, że każdy pojedynczy przypadek problemu społecznego dotyczącego pojedynczego człowieka zasługuje na uwagę. Jak argumentował Havel uzasadniając swój sprzeciw wobec uchwalonego przez czechosłowacki rząd prawa, zgodnie z którym uniemożliwiono pełnienie funkcji publicznych pracownikom służb siłowych dawnego reżimu:

z moralnego punktu widzenia nawet gdyby tylko jeden człowiek niewinnie ucierpiał z powodu tej ustawy, to nadal uważałbym, że jest ona zła¹⁵³.

To tylko jednostkowy przykład. Wszelako dla czeskiego dysydenta krzywda jednego, choćby najmniej istotnego z punktu widzenia władzy człowieka, jest krzywdą całej ludzkości, dlatego zadaniem władzy publicznej jest zapobieżenie tej krzywdzie. Odróżnia to propozycję Havla od współczesnej, zainfekowanej przez postpolitykę, liberalnej demokracji – w centrum sofokratycznej polityki znajduje się człowiek jako indywidualium, a nie jako będący częścią elementarną prywatny klient lub jako jednostka

¹⁵⁰ I. Katznelson, *Krzywe koło liberalizmu. Listy do Adama Michnika*, przeł. Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, Wrocław 2006, s. 113.

¹⁵¹ Ibidem, s. 117.

¹⁵² I. Berlin, *John Stuart Mill i cele życiowe*, w: I. Berlin, *Wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017, s. 271.

¹⁵³ *Przedziwna epoka. Rozmowy między Václavem Havlem i Adamem Michnikiem*, red. E. Matynia, Wrocław 2017, ss. 39-40.

zapisu informacji stanowiąca fragment bazy danych jakiegokolwiek publicznej statystyki. Ujęcie to przywraca klasyczne rozumienie liberalizmu, a ponadto – jak chciała Katznelson – wykracza poza nie, proponując spojrzenie jeszcze bardziej indywidualne aniżeli w myśli liberalnej. U Milla człowiek był w najwyższym stopniu tożsamy sam ze sobą w možnosti i akcie wolnego wyboru¹⁵⁴, natomiast u Havla dodatkowo w przyjęciu pełnej moralnej – indywidualnej oraz globalnej – odpowiedzialności za ten wybór. Dzięki tej odpowiedzialności człowiek w jeszcze większym stopniu staje się sobą, niepowtarzalnym indywiduum, które powinno znajdować się w centrum wszelkiej mądrej polityki.

Podsumowanie

Demokracja może być albo liberalna albo – niezależnie od nadanej konkretnemu przypadkowi nazwy własnej – nieliberalna. Większość obywateli w każdym państwie demokratycznym decyduje o wyborze jednej z tych dwóch wersji. Każdy powinien samodzielnie zdecydować, która z tych opcji w stopniu wyższym jest zgodna z jego wewnętrzną prawdą. Każdy powinien rozstrzygnąć, która z nich bardziej odpowiada jego najgłębszym pragnieniom jako autonomicznej jednostki, z biologicznej i duchowej konieczności współżyjącej wewnątrz rozmaitych grup – począwszy od mikrowspólnoty rodzinnej, a na ogólnopństwowej wspólnoty politycznej skończywszy – z innymi jednostkami, które z jednej strony są od niej różne w swoich atrybutach fizycznych i psychicznych, a z drugiej takie same, jeżeli chodzi o przysługujący im stopień wolności, godności i równości praw. Może więc, jak José Ortega y Gasset, uważać, że:

Liberalizm to zasada prawa politycznego, według którego władza publiczna, mimo swej potęgi, sama sobie narzuca ograniczenia, tak aby nawet kosztem tej władzy zostawić w rządzonym przez siebie państwie miejsce do życia dla wszystkich tych, którzy nie myślą ani nie czują tak jak ona, czyli tak jak silniejsi, jak większość. Liberalizm – należy to dziś przypomnieć – jest najwyższą formą wspaniałomyślności, jest prawem, które większość nadaje mniejszościom i jako takie jest najszlachetniejszym wołaniem, jakie rozległo się na ziemi od zarania jej dziejów. Proklamuje wolę współżycia z wrogiem, a co więcej, z wrogiem słabszym od siebie. Jest rzeczą wprost nieprawdopodobną, by rodzaj ludzki był w stanie dojść do czegoś tak pięknego, tak paradoksalnego, tak eleganckiego, tak akrobatycznego i zarazem tak nienaturalnego. Dlatego też nie powinno nas specjalnie dziwić, że nagle ten sam rodzaj ludzki

¹⁵⁴ Por. I. Berlin, *John Stuart Mill ...*, op. cit., s. 276.

wyduje się zdecydowany wszystko to odrzucić. Za trudne to zadanie i zbyt skomplikowane, by mogło na ziemi przyjąć się na trwałe¹⁵⁵.

Ponadto, jeśli zgadza się z powyższą – raczej literacką – definicją, może również wierzyć w to, że, jak w sposób bardziej ścisły dodaje John N. Gray:

liberalizm jest poszukiwaniem zasad sprawiedliwości politycznej, które regulowałyby racjonalną umowę jednostek mających różne koncepcje godziwego życia i różny ogląd świata. Koncepcja natury ludzkiej głoszona przez liberalizm jest kwintesencją współczesnego doświadczenia różnorodności i konfliktów występujących w życiu moralnym: jest to koncepcja człowieka jako jednostki obdarzonej moralną zdolnością do stworzenia koncepcji życia godziwego oraz zdolnościami intelektualnymi pozwalającymi na sformułowanie tej koncepcji w formie systematycznej¹⁵⁶.

Wszelako każdy obywatel może – *a contrario* – uważać, że istotą demokracji nie jest pokojowe współzycie z oponentem słabszym od siebie. Może przecież odrzucić wnioski, do których doszła ludzkość w rezultacie zbyt wielu wydarzeń ze swojej historii, w trakcie których silniejsi w rozmaity sposób dyskryminowali słabszych. Co do zasady większość jest realnie, a nie tylko liczebnie, silniejsza od mniejszości. Można więc, wzorem Tukidydesa, określać demokrację jako rządy większej, a nie mniejszej, części obywateli¹⁵⁷. Jednakże podzielając odnośny pogląd, a więc odmawiając jednostkom należącym do mniejszości równego – względem tych należących do większości – prawa do rządzenia, w konsekwencji dochodzi się do zgody na narzucanie – między innymi siłą – przez większość swojej woli mniejszościom. Tym samym akceptuje się choćby jedno naruszenie choćby jednego słusznego uprawnienia choćby jednej osoby, a więc *implicite* odmawia mniejszościom posiadania równych wobec większości praw człowieka.

Z punktu widzenia wielowiekowych okrutnych doświadczeń ludzkości, demokracja nieliberalna jest sama w sobie sprzecznością. Niezależnie, czy rozpatrywać wspomniane na początku niniejszego rozdziału demokracje starożytną, ludową, azjatycką i spektaklu lub panującą m.in. we współczesnej Rosji tzw. suwerenną, można znaleźć wspólny mianownik w postaci odrzucenia wolności osobistej jednostek i podporządkowania jej tzw. woli powszechnej, której wyrazicielem jest byt zewnętrzny względem ogółu członków społeczeństwa. W demokracji azjatyckiej jest nim

¹⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 86.

¹⁵⁶ J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 111.

¹⁵⁷ Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 2003, s. 105.

przywódca duchowy, z kolei w tak zwanej suwerennej przywódca polityczny, w ludowej abstrakcyjna klasa robotnicza, w starożytnej ogół obywateli (bez kobiet i niewolnych mężczyzn), natomiast w demokracji spektaklu bezosobowy wolny rynek, dbający o odwrócenie uwagi od istoty spraw publicznych i kierujący w stronę jej zewnętrznego pozoru o charakterze rozrywkowym.

Wszelako, obserwowany na Zachodzie – ze szczególną mocą od czasu wybuchu kryzysu finansowego w 2008 roku – wzrost popularności demokracji nieliberalnej uzmysławia, że pomimo historycznych doświadczeń nazizmu i komunizmu mieszkańcy starego kontynentu nie postrzegają liberalnej demokracji jako ustroju, który w stopniu najwyższym odpowiada na ich najgłębsze potrzeby egzystencjalne. Niestety, mają słuszość. Już w latach siedemdziesiątych XX stulecia widać było dążenie wielkiego biznesu do utożsamiania swoich partykularnych interesów z dobrem publicznym¹⁵⁸. Niemal pół wieku później odnośne zjawisko przybrało gargantuiczne rozmiary. Nie jest więc niczym dziwnym wzrost poparcia dla formacji populistycznych, obiecujących walkę z tą rażąca niesprawiedliwością, choćby za cenę ograniczenia wolności osobistej. Z drugiej strony obywatele liberalnych demokracji myślą się sądząc, że oferta antyliberałów, zwłaszcza tych radykalnych, zagwarantuje im większy poziom równości i sprawiedliwości. Zapominają, że celem odnośnej oferty jest wyłącznie zemsta nad starym porządkiem, a więc *destruens*, który nigdy nie przeradza się w efektywny *construens*, czyli twórczą, racjonalną i budującą postawę oferującą rzeczywistość – a nie tylko wyimaginowaną i zakłamaną – lepszą przyszłość dla wszystkich obywateli, niezależnie od tego, jakimi ideami się kierują.

Jak ostrzega Marcin Król w cytowanym – z ducha kasandrycznym – opracowaniu, przed demokracją stoją obecnie dwie rozbieżne drogi:

Przyszłość, i to nie ta odległa, ale ta za kilka i kilkanaście lat, będzie polegała na wyścigu między dwiema propozycjami intelektualnymi i ustrojowo-politycznymi – populizmem, z ewentualną komponenta nacjonalistyczną, a ustanowieniem nowej formy ustroju demokratycznego¹⁵⁹.

Jeżeli chodzi o populizm, to w coraz mniejszym stopniu uchodzi on za chorobę lub patologię demokracji liberalnej, a w coraz większym staje się jej głównym nurtem, ponieważ imperatyw skuteczności nakazuje pretendentom do władzy schlebienie potencjalnym wyborcom, którzy w coraz większym stopniu są łąsi na pochlebstwa

¹⁵⁸ Por. F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, ss. 70-71.

¹⁵⁹ M. Król, *Europa w obliczu końca*, op. cit., s. 210.

ze strony polityków¹⁶⁰. Co do nowej formy ustroju demokratycznego, pytanie brzmi, czy – w świetle powyższego – jest możliwy system, w którym nie będzie potrzeby stosowania populizmu rozumianego jako podlizywanie się wyborcom w celu uzyskania osobistej korzyści. Działalność publiczna Havla wyzbyta była z populizmu, więc w wymiarze jednostkowym jest to możliwe. Niestety, zważywszy na niechęć współczesnych polityków do przynajmniej podjęcia próby naśladowania Havla, jest niemal niemożliwe, aby w dającej się przewidzieć przyszłości liberalna demokracja mogła na trwałe wyeliminować populizm.

Powyższe nie musi wynikać wyłącznie ze złej woli polityków. Marcin Król zauważa, że jakkolwiek demokratyczni reprezentanci co do zasady kompetencjami umysłowymi nie przewyższają swoich wyborców, to jednak z drugiej strony tzw. opinia publiczna nie powstaje w rezultacie mądrej rozważki nad sprawami publicznymi, dokonywanej przez obywateli. Opinia publiczna wypowiada się na tematy, na które trzeba posiadać bardzo dużą wiedzę, aby móc wyrobić sobie sensowny, uczciwy i oparty na faktach pogląd, np. na temat kryzysu gospodarczego, systemu edukacji czy polityki społecznej. Opinii publicznej bardzo daleko więc do mądrości, a jej coraz większy wpływ na rezultaty wyborcze prowadzi do coraz głupszej polityki, którą prowadzić muszą nawet rozsądni, opowiadający się za koniecznymi, ale niepopularnymi reformami, politycy. Swoista gra z wyborcami, polegająca na ukrywaniu przed nimi negatywnych konsekwencji planowanych koniecznych reform, wchodzi politykom w krew i z przyzwyczajenia uprawiają ją w każdej lub prawie każdej dziedzinie, nawet w takiej, w której nie jest to niezbędne. Na podstawie powyższego Król konkluduje, że bez szerokiej akceptacji dla wprowadzenia do polityki pewnych form elitaryzmu, tzw. arystokracji ducha, nie ma możliwości przerwania tego swoistego *circulus vitiosus*¹⁶¹.

Sofokracja Havla to propozycja swego rodzaju arystokracji ducha. Jak zostanie wskazane w rozdziale trzecim, czeski dysydent uważał, że polityka nie może być jedynie wypadkową bieżących potrzeb obywateli. Przeciwnie, odpowiedzialny polityk nie boi się głosić niepopularnych w danym czasie poglądów, jeżeli są one zgodne z jego wewnętrzną prawdą i jeżeli jest przeświadczony, że prędzej czy później społeczeństwo je zaakceptuje. Tak przecież było z samą ideą dysydemizmu, która w 1977 roku, gdy

¹⁶⁰ Por. R. Riedel, *Populizm jako wyzwanie dla współczesnego rozumienia demokracji (w wariacie przedstawicielskim)* w: *Populizm w Europie. Defekt i przejaw demokracji*, red. J.-M. De Waele, A. Pacześniak, Warszawa 2010, s. 133.

¹⁶¹ Por. M. Król, *Kłęska rozumu*, Warszawa 2013, ss. 262-264.

podpisano Kartę 77, cieszyła się znikomą popularnością społeczną z różnych przyczyn, na czele ze strachem, wygodą i lenistwem umysłowym. A jednak niecałe trzynaście lat później społeczeństwo czechosłowackie wiwatowało na cześć lidera dysydentów. Uważało go – jak pisał Bohumil Hrabal – nie tylko za kryterium bieżącej polityki, ale również za probierz świata. A przecież dziesięć lat wcześniej niemal obojętnie przyjęło jego uwięzienie tylko za to, że przeciwstawiał się nieludzkim praktykom władzy.

Przykład ten pokazuje, jak niestabilna w swych sądach jest opinia publiczna, która na przestrzeni kilku lat potrafi zmienić o sto osiemdziesiąt stopni opinię o tym samym człowieku, którego poglądy przez ten czas nie zmieniły się ani na jotę. Dlatego też – wzorem Havla – nie należy ugiąć się pod presją populistycznej z ducha opinii publicznej. Taka postawa stanowi jedyny skuteczny sposób na ujarzmienie populizmu, przez które należy rozumieć zamknięcie go w zdrowych ramach, w których wyraża naturalne interesy obywateli skrzywdzonych lub słabych i niedopuszczenie, aby przekroczył te ramy stając się zaczynem nienawiści i okrucieństwa, a więc nieodłącznych towarzyszy ludzkości od zarania jej dziejów. Marcin Król wieszczy *sui generis* przewrót Kopernikański w demokracji liberalnej:

Stoimy przed wyborem – albo dokonamy zasadniczej zmiany, albo demokracja powoli odejdzie do historii¹⁶².

Jeżeli – tak jak Fukuyama na początku lat dziewięćdziesiątych – wyobrazić sobie, że liberalna demokracja jest czymś tak oczywistym jak powietrze, powinno się pamiętać o innej przestrodze Króla, zgodnie z którą:

istniejące państwa demokratyczne stanowią na tle dziejów cud i fenomen, ale przetrwają tylko pod warunkiem nieustającego uwzględniania roztropnego sceptycyzmu i mozolnego odbudowywania podstaw filozoficznych demokracji¹⁶³.

Jeżeli coś jest cudem, to znaczy, że może zniknąć tak prędko jak się pojawiło. Ponadto, co gorsze, może się już nigdy więcej nie powtórzyć. Dla Havla osobliwością było samo życie w jego złożoności i różnorodności. Dla Ortegi y Gassetta była to zasada polityczna, która pozwala na pokojowe współistnienie z wrogiem słabszym od siebie. Złożoność i różnorodność oraz zasada pokojowego współistnienia z wrogiem mogą wyrazić się w pełni wyłącznie w proceduralnych ramach liberalnej demokracji. Natomiast sam ten ustrój – coraz bardziej zimny, nieludzki i zautomatyzowany w swych

¹⁶² M. Król, *Pora na demokrację*, Kraków 2015, s. 8.

¹⁶³ Ibidem, s. 168.

rzekomo wolnościowych procedurach – bez dokonania rewolucji egzystencjalnej¹⁶⁴, którą zalecał nie tylko czeski dysydent, nie przetrwa nieuchronnego starcia z gorącym od żądzы zemsty, rzekomo pokonanym w 1989 r., autorytaryzmem wszelakiego autoramentu i proveniencji. Siły te doskonale wiedzą, „Bakcyl dżumy nigdy nie umiera i nie znika”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ „(...) tego, co należało wypełnić i co niewątpliwie powinni wypełniać nadal, wbrew terrorowi i jego niestrudzonej broni, mimo rozdarcia osobistego, wszyscy ludzie, którzy nie mogąc być świętymi i nie chcąc zgodzić się na zarazy, starają się jednak być lekarzami” (por. A. Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 2010, s. 199).

¹⁶⁵ Por. *ibidem*, s. 200.

Rozdział II. Havlowska tożsamość z samym sobą

*Nie wiem nic. Jest wokół ten rzeczy niepokój, który
rzeki przesyca i morza obłoków,
który jest sam przez siebie, a ja ponad którym
jestem jak smutne dziecko przenoszące góry*
(Krzysztof Kamil Baczyński, *Rzeczy niepokój*)

Po zakończeniu II Wojny Światowej Czechosłowacja znalazła się w orbicie wpływów Związku Radzieckiego. Stalin konsekwentnie, krok po kroku, *per fas et nefas*, zmierzał do zainstalowania całkowicie uległych wobec siebie rządów w poszczególnych państwach Europy Środkowo-Wschodniej. W Czechosłowacji udało się to w pełni w 1948 roku. Na początku tego roku doszło do kryzysu politycznego pomiędzy komunistyczną większością w parlamencie a demokratyczną opozycją, w wyniku którego do dymisji podało się dwunastu (z dwudziestu sześciu) ministrów, reprezentujących parlamentarną mniejszość. W braku możliwości skutecznego pełnienia roli arbitra przez śmiertelnie chorego prezydenta Edvarda Beneša, komunistom udało się doprowadzić do powołania w skład Rady Ministrów całkowicie uległych sobie następców, co doprowadziło do zamętu w łonie opozycji, dzięki czemu stronnicy Kremla rozpoczęli czystki w instytucjach państwowych. Wyemigrowało około 200 tysięcy obywateli, przede wszystkim intelektualistów, którym nie udało się utworzyć spójnego i silnego ośrodka politycznego, mającego jakikolwiek wpływ na kształtowanie nastrojów obywateli. Z chaosu wyłoniły się ugrupowania polityczne co prawda o dotychczasowych nazwach, wszelako słabe i deklarujące współpracę z Komunistyczną Partią Czechosłowacji, a także – co gorsza – uznające jej przewodnią rolę. Dopełnieniem dramatu była najpierw, w marcu, niespodziewana śmierć jedyne go bezpartyjnego ministra (spraw zagranicznych), Jana Masaryka, syna pierwszego prezydenta Czechosłowacji, a następnie oczekiwany zgon prezydenta Beneša we wrześniu tego samego roku¹⁶⁶.

Przejęcie władzy przez popleczników Moskwy nie udało się bez biernej postawy większości społeczeństwa, którą usprawiedliwia brutalna działalność komunistycznych bojówek. Dwunastoletni wówczas Havel był już na tyle świadomy, by rozumieć wagę tego, co się dzieje – przede wszystkim dlatego, że sam, jako „pański synek” (jak o sobie mówił), stał się ofiarą nacjonalizacji prywatnych majątków należących do przedstawicieli „klasy próżniaczej”, w tym przypadku do swoich

¹⁶⁶ Por. J. Tomaszewski, *Republika Czeska 1918-2013*, Warszawa 2014, ss. 132-141.

rodziców. Odwilż po okresie stalinizmu nastąpiła w Czechosłowackiej Republice Socjalistycznej¹⁶⁷ ok. 1960 r. Wówczas dorosły już przyszły prezydent swojego kraju zaczynał w coraz większym stopniu analizować przyczyny bierności swoich współobywateli. Jak zauważa jego wieloletnia przyjaciółka i biografka, ówczesni młodzi ludzie zachowywali się tak jakby chcieli dostać instrukcję jak poprawnie wypełniać role społeczne, natomiast Havel właśnie tego chciał uniknąć. Przypominał dziecko, które bawiąc się zabawką szuka w niej duszy¹⁶⁸. Zafascynowany twórczością Franza Kafki, Jiříego Kolářa, Vladimíra Holana i Josefa Pavlivca, co w tamtych czasach nie należało do najbezpieczniejszych zauroczeń¹⁶⁹, nie zadowalał się formą, przeciwnie – poszukiwał treści w każdej relacji międzyludzkiej. W rezultacie tych poszukiwań doszedł do wniosku, że bierność społeczeństwa nie byłaby możliwa bez współwystąpienia kilku czynników, z których najważniejszym był rozpad identyczności człowieka: jego myśli z jego słowami i czynami.

Na pozór wydaje się, że człowiek nie może nie być identyczny sam ze sobą: jeśli jego myśli są rozbieżne ze słowami i czynami, to jeden z tych elementów jest prawdą a drugi fałszem i sam człowiek doskonale wie, który jest którym. Jednakowoż istotą systemu, który Havel nazwał *posttotalitarnym*, było odgórne i permanentne zamazywanie granicy pomiędzy uświadomioną prawdą a uświadomionym fałszem. Pojęcie *posttotalitaryzmu* zostało wymyślone i użyte jako kategoria pomocnicza, którą Havel wybrał dla jednego konkretnego celu, w pewnym ściśle określonym kontekście, w specyficznej atmosferze, bez żadnego poczucia przymusu użycia tej kategorii w innym kontekście¹⁷⁰. Obrazuje to sposób myślenia czeskiego dramaturga, *par excellence* antyideologiczny, traktujący używane pojęcia i kategorie w sposób żywy, zabezpieczający przed skostnieniem i przekształceniem w dogmat. Nawiązuje w ten sposób, przypuszczalnie nieświadomie, do Johna Stuarta Milla, który zalecał ustawiczne kwestionowanie idei uznanych przez większość członków danej wspólnoty za bezsprzecznie prawdziwe, ponieważ obawiał się, że mogą zostać przekształcone w aksjomaty, w które się wierzy jednocześnie nie potrafiąc racjonalnie uzasadnić,

¹⁶⁷ Już sama nazwa państwa wyraża – w stopniu nie mniejszym niż akty prawne wydane przez to państwo – stosunek jego władców do wszystkiego, co spontaniczne i nieskrępowane umysłowymi konwenansami. Nie miała część odpowiedzi na pytanie o przyczyny, dla których ludzki umysł popada w pułapkę myślenia totalitarnego lub autorytarnego znajduje się w języku, którego ów umysł używa, by opisać rzeczywistość, tak jak ją postrzega. Jakkolwiek przedmiotem niniejszej rozprawy nie jest analiza pojęć, to jednak rozważania nie mogą abstrahować od języka.

¹⁶⁸ Por. E. Kriseová, *Václav Havel. Životopis*, Brno 1991, s. 13.

¹⁶⁹ Por. J. Bauer, *Václav Havel. Necenzurovaný životopis*, Český Těšín 2002, s. 27.

¹⁷⁰ Por. V. Havel, *Dálkový výslech. Rozhovor s Karlem Hvižďalou*, Praha 1986, s. 13.

dlaczego. Havel dostrzega to zagrożenie i właśnie dlatego formułuje pojęcie systemu *posttotalitarnego*, który zagraża duchowej integralności człowieka.

Totalitaryzm żąda od obywateli podporządkowania zarówno władzy politycznej jak i panującej ideologii, natomiast *posttotalitaryzm* domaga się podporządkowania władzy politycznej oraz udawania na zewnątrz, że jest się również podporządkowanym panującej ideologii. Optymalnie uformowany obywatel potrafił przekonać sam siebie, że coś, co dawniej uważał za fałsz, obecnie – z powodu zmienionych (oczywiście pod wpływem obiektywnych czynników, wręcz praw natury) warunków społecznych – jest oficjalną prawdą, więc nie należy manifestować dawnego przekonania.

Warto zwrócić uwagę, że system komunistyczny nie był monarchią oświeconą. Jakkolwiek władza powoływała się na „jedynie słuszną” ideologię oraz czuła się nauczycielką swoich obywateli, to w praktyce co do zasady składała się z osobników przeciętnych zarówno pod względem rozumu jak również odwagi i empatii. Dlatego idealny poddany takiej władzy to ktoś, kto nie wyraża na zewnątrz swoich poglądów. Jeszcze lepiej, kiedy oprócz tego jest bierny w kontekście samodzielnego i krytycznego myślenia. Oczywiście, predylekcja każdej władzy do kształtowania postaw obywateli podług własnego uznania nie jest niczym nadzwyczajnym i dotyczy nawet liberalnej demokracji. W tej ostatniej można obywateli albo edukować albo nimi manipulować. Do natury władzy należy wpływanie na to, aby postawy obywateli były – z punktu widzenia tej władzy – jak najlepsze. Niestety, państwo komunistyczne nie chciało obywateli edukować, wołało wraz z nimi udawać, że nie mają poglądów. W konsekwencji prawda i fałsz miały w tym państwie podwójny status: oficjalnie, na zewnątrz, były odpowiednią prawdą i fałszem, natomiast nieoficjalnie, w myślach i sumieniu, były swoimi przeciwieństwami.

Masowy konformizm

Każdy obywatel, niezależnie, czy był członkiem władzy czy jej poddanym (wyjąwszy być może głęboko zaburzonych socjo- i psychopatów) lubi myśleć o sobie jako o istocie kierującej się imperatywem prawdy. Naturalną konsekwencją tego przekonania są starania, by wmówić sobie, że reprezentowana postawa – względem której (u ludzi obdarzonych darem krytycznego myślenia) występują mniejsze lub większe auto-wątpliwości – związane z jej prawdziwością, w rzeczywistości jest dobra, choć dobro to nie narzuca się w sposób oczywisty.

W pierwszym odruchu takiej postawie zarzucić można nieszczerłość. Wszelako, w potocznym rozumieniu oznacza ona postawę, której treścią jest ukrywanie prawdy. W specyficznych warunkach społeczno-politycznych, wytworzonych przez komunistyczny reżim, doszło do naturalnego uformowania się zachowania, które łączy w sobie elementy słownikowo rozumianej nieszczerłości oraz hipokryzji, a więc postawy polegającej na mówieniu różnych rzeczy na ten sam temat w zależności od okoliczności i rozmówcy. Konformizm stanowił postawę charakterystyczną dla większości obywateli państwa czechosłowackiego, której istotą jest instrumentalne używanie pojęć uważanych za prawdziwe i fałszywe w celu opisanego tego samego zjawiska, ale w innym kontekście. Ambicją władzy – w znacznym stopniu zrealizowaną – było zaprogramowanie obywatela na mówienie prawdy tylko wówczas, gdy nie mogło to zagrozić jej interesom. Analogicznie, prawidłowo zaprogramowany obywatel miał udawać, że kłamstwo jest prawdą, ilekroć to udawanie zapewniało władzy legitymację i utrzymanie. Jak twierdził filozof czeski, Ladislav Klíma:

żyć znaczy kłamać i nic poza tym; być może to uświadomienie sobie kłamliwości wszystkiego jest jeszcze bardziej kłamliwe niż samookłamywanie się wszystkich ludzi, którzy uważają, że znają i mówią prawdę¹⁷¹.

Rzecz jasna, nowa władza była jak najdalej od zadawania sobie pytania Piłata, czym jest prawda¹⁷², a także nie zamierzała zaprzętać sobie głowy analizą twórczości czeskich lub jakichkolwiek innych niekomunistycznych myślicieli, to jednak przyznać jej trzeba, że wychwyciła i skutecznie wykorzystwała nastroje panujące w czeskim społeczeństwie, wciąż jeszcze pamiętającym okrucieństwo niemieckiej okupacji. I właśnie dla tej przyczyny niechętnym kolejnemu przelewowi krwi. Jakkolwiek zwłaszcza współcześni Polacy mają skłonność do oskarżania Czechów i Słowaków o niemal poddaństwo wobec nazistów, to jednak nie wolno twierdzić, że tam, gdzie okupant zamordował chociażby jedną bezbronną osobę, niechęć do następnej konfrontacji jest czymś nienaturalnym. Nie ma niczego dziwnego w tym, że w okresie hekatomb i bezpośrednio po jego zakończeniu największym pragnieniem jest przetrwanie. Niestety, jeżeli pragnienie to spotka się z cudzym pragnieniem dominacji, ceną, którą trzeba zapłacić jest życie w kłamstwie, z którego bardzo trudno jest się wyswobodzić nawet w okresach odwilży. Jak pisał jeden z późniejszych dysydentów:

¹⁷¹ L. Klíma, *Jak będzie po śmierci i inne opowiadania*, przeł. L. Engelking, Gdańsk 2004, s. 46.

¹⁷² Por. M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 1988, s. 31.

to, czy na zewnątrz, poza nami istnieją prawdziwe powody do odwagi i strachu, czy też sami je sobie wymyśliliśmy, jest nieistotne. Ponieważ staniesz przed tym pytaniem tak czy tak, i swoje przy tym wycierpisz¹⁷³.

Oceniać może ten, kto doświadczył. Noblistka dodałaby, że „tyle o sobie wiemy, ile nas sprawdzono”. Ocena nie jest więc celem niniejszej rozprawy. Tym celem jest zrozumienie masowego konformizmu, ponieważ może on przytrafić się każdemu społeczeństwu pod każdą szerokością geograficzną, jeżeli tylko zaistnieją ku temu stosowne warunki i przesłanki.

Masowy konformizm stanowił warunek konieczny przetrwania systemu komunistycznego nie tylko na wczesnym etapie. Praprzyczyną, która pozwoliła tej postawie przetrwać koniec stalinizmu, był fałszywie rozumiany instynkt samozachowawczy. Z jednej strony był to instynkt po stronie ówczesnej władzy, której – wbrew oficjalnym komunikatom – w rzeczywistości nie zależało na krzewieniu uniwersalistycznej ideologii, lecz wyłącznie na przetrwaniu. Z drugiej był to instynkt po stronie obywateli, którym zależało przede wszystkim na przeżyciu w nieprzyjaznych czasach. Odnośna praprzyczyna implikowała powody bezpośrednie. Po stronie władzy były nimi: obawa o utratę przywilejów; wytwarzanie atmosfery strachu przed cierpieniem fizycznym; ochocze wymierzanie kar każdemu, kto nie akceptował reguł tej gry. Natomiast po stronie obywateli były to: potrzeba spokoju od nękania; wygodne – na tyle, na ile to było możliwe, w znaczeniu materialnym – życie prywatne; samooszukiwanie, że wszyscy akceptują reguły tej gry.

Jak wspomniano, z jednostkowego punktu widzenia odnośne przyczyny wydają się naturalne. Cóż w tym dziwnego, że skoro człowiek z największą dozą pewności potrafi wyrażać jedynie stany ciała i umysłu, które sam odczuwa, to wpada w schemat myślenia ukierunkowanego w pierwszej kolejności na własne dobro? Jednakże powody, dla których obydwie strony podjęły tę grę, były nieracjonalne nie tylko z punktu widzenia wspólnoty, którą niszczyły, ale przede wszystkim przez pryzmat każdej jednostki, która jednocześnie destruowała samą siebie i była ofiarą takiej destrukcji.

Konformizm w szczególności wyrażał się dwulicowością. Główny bohater pierwszego napisanego przez Havla samodzielnie dramatu, Hugo, pytany o to jak mu idzie gra w szachy, odpowiada matce, że dobrze, natomiast ojcu, że marnie. Gdy ojciec dopytuje, czy przegrał, Hugon odpowiada, że wygrał, a gdy matka pyta, czy

¹⁷³ L. Vaculík, *Siekiera*, przeł. M. Śmigieński, Wołów 2015, s. 164.

wygrał, odpowiada, że przegrał¹⁷⁴. Nie sprawia wrażenia skonfundowanego sprzecznością, w którą się uwikłał, nie potrafi do końca wygrać lub do końca przegrać. Motywem jego postępowania jest strach lub chęć uzyskania korzyści. Rezygnacja z życia w prawdzie stanowi jego świadomy wybór, a oficjalnym, użytecznym na zewnątrz, uzasadnieniem jest przytłoczenie otaczającą go rzeczywistością, w której każdy lub prawie każdy postępuje podobnie.

O ile Hugona można usprawiedliwiać, że skoro gra w szachy sam ze sobą, to musi być jednocześnie zwycięzcą i przegranym, wszelako następujący dialog:

- Służba Moderatorska się likwiduje?
- Niestety.
- Co masz na myśli mówiąc „niestety”? Chyba na szczęście?
- To znaczy, oczywiście, na szczęście. Przecież powiedziałem „na szczęście”.
- Naprawdę powiedziałeś „na szczęście”?
- No jasne! Przecież nie mogłem powiedzieć „niestety”.
- Dobra, wierzę ci, że powiedziałeś „na szczęście”. Musimy wierzyć w człowieka, niestety.
- Chyba na szczęście?
- Oczywiście, że na szczęście. Ale może ty myślisz, że niestety?¹⁷⁵.

w sposób jak najbardziej precyzyjny ukazuje semantyczną dychotomię pojęć stosowanych przez obywateli.

Jakkolwiek nie ma niczego nadzwyczajnego w tym, że każdy człowiek w kontaktach z różnymi osobami zachowuje się w sposób nietożsamy, w zależności od kilku czynników, np. stopnia zażyłości, sympatii, zależności, obowiązku lub podziwu, to jednak zachowania rozbieżne o sto osiemdziesiąt stopni są pochodną systemu społecznego, który promuje brak szczerości: nagradza spokojem za jej praktykowanie oraz karze za jej odrzucanie.

Tolerowany przez władze literat Staniek oznajmia pisarzowi Wańkowi, który ma zakaz publikowania i którego odwiedziny mają na celu uzyskanie podpisu pod protestem przeciwko uwięzieniu muzyka, który w swych piosenkach krytykował rządzących, że władzę nad narodem sprawuje motłoch, a sam naród ulega egoizmowi, korupcji i strachowi. Pyta dramatycznie, co rządzący z wszystkich uczynili. Waniek oponuje, że nie widzi tego w aż tak czarnych barwach, na co Staniek protekcyjnie sugeruje mu, że nie zadaje się z typowymi ludźmi, a tylko z obdarzonymi zdolnością do

¹⁷⁴ Por. V. Havel, *Garden party*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016, s. 10 i 12.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 37.

stawiania czoła władzy i wzajemnie się w tym wspierającymi oraz zarzuca mu niewiedzę, w jak trudnych warunkach literat musi funkcjonować. Co więcej, sugeruje mu, że powinien być zadowolony z faktu, że nie ma już nic wspólnego z głównym nurtem. Staniek pozuje na osobę miotaną wątpliwościami, która mnóstwo razy zastanawiała się, czy nie zaprzestać tworzenia literatury nie krytykującej rządzących i czy nie uciec we własny świat, jednakże tego nie czyni, ponieważ nie jest pewien, czy jest uprawniony do takiej rejterady. Przecież na swoim stanowisku może pomagać, choćby w mikroskali. Przedstawia się jako niemalże Konrad Wallenrod, który udając gorliwego sługę w rzeczywistości chce zniszczyć system od środka. Sugeruje, że prędzej czy później sam zostanie wezwany na przesłuchanie, ale wówczas stanowczo odmówi składania jakichkolwiek zeznań. Ponadto, komplementuje Wańka, że ten musi mieć żelazne nerwy, aby pomimo pobytu w areszcie, w którym starano się go złamać i zmusić, by zeznawał przeciwko innym dysydentom, nadal robić to, co robi: zajmować się oświadczeniami, petycjami, walką o prawa człowieka. Waniek zaprzecza, jakoby znaczenie jego działań było duże¹⁷⁶.

Tolerowany literat stwierdza fakt, zgodnie z którym istnieje choćby niewielu ludzi, którzy nie boją się publicznie głosić, że dwa plus dwa jest cztery (mimo że – jak zauważa Camus – zawsze przychodzi taki czas, kiedy tacy ludzie są za to karani śmiercią¹⁷⁷), daje nadzieję na lepszą przyszłość. Osoby te ratują honor całej wspólnoty i jeśli kiedykolwiek naród się obudzi, to wyłącznie dzięki nim. Opozycyjny pisarz odpowiada, że każdy człowiek posiada cząstkę honoru, dlatego ta nadzieja znajduje się we wszystkich, wobec czego tli się ona w znacznie większej liczbie osób niż jego rozmówca przypuszcza. Należy zwrócić uwagę, że Havel odrzuca podział na moralnych dysydentów i niemoralną milczącą większość. Czeski dramaturg daje do zrozumienia, że każdy człowiek jest zdolny żyć w prawdzie. Warunkiem koniecznym takiego życia jest w pierwszej kolejności odrzucenie samooszukiwania się, tak jak Staniek, który próbuje przekonać Wańka, że człowiek tolerowany przez władzę, który nie chce zaprzeczyć własnemu sumieniu, ma tak samo ciężko a może nawet jeszcze ciężiej¹⁷⁸. Na pierwszy rzut oka wydaje się to perfidnym kłamstwem. Jednakowoż Havel, ustami Wańka, nie chciał potępić takiej postawy, lecz ukazać jej dramatyzm. Osoba żyjąca w prawdzie doświadcza niedogodności natury fizycznej oraz psychicznej, jednak

¹⁷⁶ Por. V. Havel, *Protest*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., ss. 412-413.

¹⁷⁷ Por. A. Camus, *Dżuma*, op. cit., s. 88.

¹⁷⁸ Por. V. Havel, *Protest*, op. cit., s. 416.

te drugie tylko wzmacniają jej samoocenę. Im więcej zła ze strony świata, tym więcej godności w znoszeniu tego zła. Z kolei osoba zmuszona lawirować jakkolwiek nie cierpi fizycznie, to jednak jej męki psychiczne są znacznie bardziej dolegliwe, ponieważ z każdym kolejnym ustępstwem jej poczucie własnej wartości dramatycznie maleje. Im więcej zgody na zło, tym mniej poczucia własnej godności. Havel współczuje Stańkowi, mimo że stoi po stronie Wańka.

Gdy Waniek pokazuje Stańkowi treść protestu, ten odpowiada, że sam chciał napisać podobnie: w sposób stonowany, ale zdecydowany. Jego wątpliwości budzi wyłącznie wyraz *samowola*, proponuje znalezienie bardziej łagodnego odpowiednika, ponieważ słowo to niepotrzebnie nadaje racjonalnemu tekstowi emocjonalne zabarwienie¹⁷⁹. Odnośną sceną Havel uzmysławia, że bardzo często w słusznej sprawie gotowi jesteśmy problematyzować względnie mało istotny drobiazg tylko po to, aby zracjonalizować własny strach przed zaangażowaniem w tę sprawę. Jak gdyby zmiana brzmienia jednego terminu decydowała o zmianie celu, w którym ten termin został sporządzony. Potwierdza to wyżej wspomnianą sugestię, że osoby lawirujące nie muszą mieć łatwiejszego życia, skoro nawet semantyczne detale są w stanie wywołać w nich strach. Pomimo tego Waniek próbuje przekonać Stańka, aby jednak podpisał protest, w rezultacie czego ten wpada w podniosły ton moralny, próbując przerzucić część winy za swój strach na kolegów Wańka, którzy rzekomo występowali przeciw niemu w telewizji, gdy ten siedział w więzieniu. Lekko skonsternowany Waniek odpowiada, że nie ma im tego za złe, z czym nie zgadza się jego rozmówca twierdząc, że każdy, kto usprawiedliwia takie i podobne zachowania, pośrednio przyjmuje na siebie współodpowiedzialność za nie¹⁸⁰. W tym momencie rozpoczyna się proces przenoszenia własnej współodpowiedzialności za moralny upadek społeczeństwa. Skoro prawie nikt nie lubi myśleć o sobie jak o współtwórcy zła, musi próbować znaleźć innych współtwórców.

Zniecierpliwiony Waniek pyta Stańka, czy podpisze. Ten odpowiada, że mimowolnie przyzwyczał się, iż podpisywaniem podobnych dokumentów zajmują się wyspecjalizowani w tym zakresie, niemalże zawodowo, eksperci. Przywykł, że każdy tzw. szary obywatel kiedy potrzebuje, by ktoś ujął się w obronie tego, co słuszne i właściwe, zwraca się do dysydentów jak do jakiegoś miejskiego zakładu oczyszczenia moralnego. Obywatel ten jest stworzony do korzystania z demokratycznego prawa, aby

¹⁷⁹ Por. *ibidem*, s. 418.

¹⁸⁰ Por. *ibidem*, s. 419.

siedzieć cicho, a dysydenci są stworzeni, by cierpieć za jego prawdę. Staniek dostrzega absurd tej sytuacji. Zdaje sobie sprawę, że nawet uczciwi i rozumni ludzie przywykli do tej myśli. Doskonale rozumie, że w teorii każdy powinien zacząć od samego siebie, ale wie, że świat nie składa się z samych dysydentów¹⁸¹. Havel chce przez to powiedzieć, że konformizm nie jest postawą tak jednoznaczną jak może się wydawać. Znajduje w tym wsparcie u jednego z największych znawców zakamarków ludzkiej duszy. Jak zauważa Erich Fromm:

Rozwój ludzkości zależy od faktu, że istnieje pewna gotowość dostosowania się oraz pewna gotowość, pragnienie niedostosowania się i że nie tylko ze względu na postęp, lecz w istocie ze względu na przetrwanie każdego społeczeństwa rasy ludzkiej gotowość niedostosowania się jest dla samego społeczeństwa równie istotna jak gotowość dostosowania się i poddania regułom, zgodnie z którymi społeczeństwo to uczestniczy w grze zwanej życiem¹⁸².

Można usprawiedliwić mechanizm wyparcia, zwłaszcza wtedy, gdy jego przyczyną jest strach. Niestety, Staniek brnie w drugi element gry, której celem jest poprawa własnej samooceny cudzym kosztem. Nie wystarcza mu, że znajduje podobnych sobie wśród większości obywateli. Pragnie ponadto umniejszyć rolę tych, którzy mają czyste sumienie. Zarzuca Wańkowi, że skoro on sam, uważający się za przyzwoitego człowieka, przyzwyczał się do myśli, zgodnie z którą społeczeństwo dzieli się na specjalistów od moralności oraz wszystkich pozostałych, to również dysydenci podświadomie akceptują tę myśl, wobec czego skrycie pogardzają każdym, kto pragnie zachować stanowisko, które uzyskał – choćby pośrednio – dzięki rządzącym. Oznajmia Wańkowi, że czuje się poniżony takim traktowaniem ze strony dysydentów, którym nie przychodzi nawet do głowy, że być może również ktoś taki jak on ma już dosyć kompromisów, dosyć tworzenia literatury na zamówienie, której celem jest służenie władzy. Może także on chciałby żyć w prawdzie, by wreszcie poczuć integralność duchową, tak jak oni¹⁸³.

Staniek – niczym wytrawny księgowy – próbuje sporządzić bilans oraz rachunek zysków i strat, które wynikną z podpisania lub niepodpisania protestu. W przypadku podpisania po stronie aktywów znalazłyby się odzyskany szacunek do siebie samego, poczucie wolności, uznanie ze strony otoczenia oraz pozbycie się dylematów stanowiących rezultat wewnętrznego sporu, który w jego duszy toczą sumienie

¹⁸¹ Por. *ibidem*, s. 422.

¹⁸² E. Fromm, *Patologia normalności*, przeł. S. Baranowski, R. Palusiński, Kraków 2017, s. 17.

¹⁸³ Por. V. Havel, *Protest*, *op. cit.*, s. 423.

z poczuciem obowiązków wynikających z zajmowanej pozycji społecznej. Po stronie pasywów zaś niewątpliwa utrata pracy, która wiąże się z brakiem intelektualnej satysfakcji i upokorzeniem, ale przynosi znacznie większe dochody niż prace fizyczne wykonywane przez dysydentów. Ponadto, brak możliwości kształcenia dzieci (pomimo niewątpliwego szacunku z ich strony za odwagę) na uczelniach wyższych, czego doświadczyło już zbyt wielu potomków zbyt odważnych rodziców¹⁸⁴. Staniek próbuje przekonać sam siebie, że wartości takie jak prawda i honor podlegają prawom ekonomii, w szczególności nie są złożami niewyczerpalnymi, a także podlegają wymianie jak każdy inny towar lub usługa.

Alternatywę w postaci podpisania protestu Staniek uważa za subiektywną, odniesioną wyłącznie do jego jednostkowej sytuacji. Próbuje przekonać Wańka, niczym obiektywny analityk SWOT, że złożenie podpisu przez osobę tolerowaną przez władzę i która nie angażuje się w sprawy społeczne wywoła zdumienie adresatów dokumentu. Osoby, które również niczego nie podpisują, ale sympatyzują z podpisującymi, będą zadowolone, że grono permanentnych sygnatariuszy zostało poszerzone o osobę, której podpisu nikt się nie spodziewał a także dlatego, że w ten sposób wartość protestu zostanie podniesiona. Do tej pory podpisywali wyłącznie ci, którzy nie mają już niczego do stracenia, a teraz pojawia się tam nazwisko osoby, która do stracenia ma dużo, co stanowi mocną stronę podpisu. Słabością tego czynu jest rozdrażnienie władzy, której starania, by wybudować wokół dysydentów szczelny mur odgradzający ich od reszty społeczeństwa, okażą się daremne. Najważniejsze jednak według Stańka jest to, jak na jego podpis zareagują ludzie neutralni, którzy nie popierają zarówno dysydentów jak i władzy. To grupa najbardziej liczna, a przez to kluczowa z punktu widzenia wyczekiwanego w nieokreślonej przyszłości przebudzenia moralnego oraz przejęcia władzy, które nie może się wydarzyć bez jej aktywnego poparcia. Staniek wyraża obawę, że właśnie ta warstwa – która skrycie odczuwa nienawiść względem dysydentów z powodu tego, że są oni dla niej żywymi wyrzutami sumienia oraz ucieleśnieniem przymiotów ducha takich jak wewnętrzna wolność i odwaga, których sami są pozbawieni – zinterpretuje jego podpis jako próbę wciągnięcia nienarażonego władzy człowieka w swój zakłęty krąg ustawicznej negacji. Sądzić będą, że próba ta wynika z braku odpowiedzialności za los drugiego człowieka, który zostanie pozbawiony środków do życia. Ponadto, stanowi rezultat czezej ochoty, by dokuczyć

¹⁸⁴ Por. *ibidem*, s. 424.

rzządzającym poprzez wywołanie w nich wrażenia, zgodnie z którym szeregi osób negujących ich politykę rosną. Oskarżają dysydentów o pełny cynizm szantaż moralny odwołujący się do poczucia humanizmu i solidarności z uwięzionym, ale całkowicie pomijający współodpowiedzialność za zło, którego po złożeniu podpisu doświadczy. Ponadto, ci bardziej rozumni stwierdzą, że zaskakujący podpis odwróci uwagę od istoty sprawy. Jedni i drudzy natomiast postawią sobie pytanie, o co tak naprawdę chodziło dysydemtom: o efektywną pomoc uwięzionemu czy o efektowne przedstawienie odegrane w celu upokorzenia rządzących. Nie można wykluczyć, że sprawa zostanie zinterpretowana w jeszcze gorszy sposób, a mianowicie, że nie tylko podpisujący, ale również ten, na rzecz którego podpis złożono, stał się ofiarą dysydentów, ponieważ został instrumentalnie wykorzystany w walce z władzą. Staniek zwraca ponadto uwagę, że namawiając go do złożenia podpisu dysydenci pozbawiają go możliwości lawirowania i prowadzenia zakulisowych rozmów zmierzających do uwolnienia muzyka, co mogłoby mu się zdecydowanie bardziej przydać. Dlatego konkluduje, że w tej sytuacji uczciwym zachowaniem jest kierowanie się przesłankami, które mają na względzie całe społeczeństwo, a nie wyłącznie jego samego i jego najbliższych¹⁸⁵. Havel zwraca uwagę na odwieczny, w literaturze datowany od czasów *Antygony*, nierozstrzygalny obiektywnie dylemat, czy postąpić zgodnie z imperatywem wewnętrznym czy zgodnie z dobrem wspólnym. Rozstrzyga go indywidualnie, w odniesieniu wyłącznie do samego siebie, dlatego nadal nie potępia. Waniek nie wchodzi w spór ze Stańkiem. Stwierdza, że szanuje jego wolę, na co Staniek zarzuca mu nieuprawnione i pełne pychy poczucie moralnej wyższości oraz w sposób zawołowany oskarża o donoszenie na swoich przyjaciół podczas pobytu w więzieniu¹⁸⁶. Havel ukazuje podręcznikowy mechanizm przeniesienia własnej współwiny, który – w przeciwieństwie do poprzednich zachowań Stańka – zasługuje na potępienie. Tak długo jak rządzi strach i dręczą wątpliwości, tak długo pozostaje się człowiekiem: niedoskonałym i omylnym. Wszelako, gdy dewaluuje się drugą osobę wyłącznie w celu podniesienia własnej wartości, zatracą się związek z duchem ludzkim.

Gdy Staniek odbiera telefon i dowiaduje się, że muzyk został wypuszczony, Waniek zauważa, że to dobrze, iż tej petycji nie przygotowano kilka dni wcześniej, gdyż wówczas władze mogłyby nie uwolnić więźnia. Staniek nazywa go przyjacielem i pociesza, aby się tym nie przejmował, ponieważ nigdy nie można wykluczyć ryzyka,

¹⁸⁵ Por. ibidem, ss. 425-426.

¹⁸⁶ Por. ibidem, ss. 427-428.

że dysydenci swoimi działaniami mogą bardziej zaszkodzić niż pomóc. Ale, dodaje, nie powinni się tym przejmować, ponieważ gdyby uwzględnić tę okoliczność, nie mogliby podejmować żadnych działań¹⁸⁷.

Mechaniczna nieszczerłość, stanowiąca podstawę stosunków społecznych, jest możliwa tylko w warunkach, w których większość społeczeństwa umyślnie, przede wszystkim dla wygody, niekoniecznie całkowicie pejoratywnej, wyzbywa się swojej pamięci. Jak pisze wybitny znawca dziejów Europy Środkowej:

Zapominanie jest kluczowym hasłem tak zwanej *normalizacji* Czechosłowacji. W gruncie rzeczy reżim powiada ludziom: Zapomnijcie o roku 1968. Zapomnijcie o waszych tradycjach demokratycznych. Zapomnijcie, że kiedyś byliście obywatelami, mającymi prawa i obowiązki. Zapomnijcie o polityce. W zamian za to damy wam wygodne, bezpieczne życie. W sklepach będzie pełno żywności, a w barach taniego piwa. Będzie was stać na samochód, a może nawet na domek na wsi i nie będziecie się musieli zaharowywać. Nie prosimy was, byście wierzyli w nas lub w naszą wydumaną ideologię. Oczywiście, słuchajcie sobie Głosu Ameryki i oglądajcie austriacką telewizję (półgłosem: my też ją oglądamy). Prosimy jedynie, byście na zewnątrz i publicznie pogodzili się: wzięli udział w rytualnych *wyborach*, na zebraniach *związków zawodowych* głosowali w odpowiedni sposób, zapisali dzieci do *socjalistycznej* organizacji młodzieżowej. Umysły zachowajcie na własny użytek¹⁸⁸

Przygniatająca większość obywateli, nierzadko bez jakichkolwiek oporów, przystała na zaproponowane warunki gry. Konformizm zwyciężył. Wszelako, pozostała jeszcze mniejszość, która nie chciała żyć w kłamstwie stworzonym przez każdego z osobna, przede wszystkim na własny użytek i skierowanego względem samego siebie. Owa mniejszość – złożona przede wszystkim z ludzi sztuki, a więc z definicji bardziej politycznie świadomych niż średnia świadomości w każdym społeczeństwie – nie tylko postanowiła odrzucić reguły tej gry, lecz również postawiła przed sobą niełatwe i niewdzięczne zadanie jej zdemaskowania i skompromitowania. Należało znaleźć odpowiednią metodę, która zwycięży w starciu z powszechną obojętnością oraz lenistwem umysłowym, przejawiającym się w akceptowaniu wszystkiego, co władza nazywała rozsądnym. Należało znaleźć sposób, który zaburzy święty spokój większości i wstrząśnie jej światem pieczołowicie zbudowanym z kłamstw i zaprzeczeń, opartych na wyparciu i przeniesieniu. Przyjęto metodę *quasi-sokratejską*, z tą różnicą, że nie starano się apelować bezpośrednio do racjonalności, gdyż byłoby to nieskuteczne ze względu na fakt, że sposób ten zawłaszczyła dla siebie władza. Reżim wykrzywił ten

¹⁸⁷ Por. *ibidem*, s. 428.

¹⁸⁸ T. G. Ash, *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, przeł. A. Husarska, Londyn 1990, ss. 61-62.

sposób, ale bardziej istotnym był fakt, że nadał mu pozory racjonalności, a nawet naukowości. Któż przecież nie lubi myśleć o sobie, że jest istotą racjonalną, kierującą się trzeźwym, odpornym na nietrwałość emocji, osądem? Należało więc zwrócić uwagę na coś, co pozornie stanowiło zaprzeczenie racjonalności, wszelako zmierzało dokładnie do tego samego racjonalnego celu, którym było przekonanie społeczeństwa, że prawda i dobro znajdują się po stronie mówiącego. Skoro, jak zauważył Havel:

rzeczy nabierają sensu z chwilą, gdy im go człowiek nada, a stają się absurdalne z chwilą, gdy im go człowiek odbierze¹⁸⁹,

należało spróbować odebrać sens konformizmowi. Identyfikacja i wykazanie jego fałszu mogły zostać zrealizowane w drodze przyjęcia specyficznej formuły języka, ponieważ tylko w drodze analizy języka opisującego pojęcia można ujawnić granice obowiązywania tych pojęć oraz ich kontekst¹⁹⁰.

Język absurdu

Zważywszy na bolesną realność socjalizmu, w szczególności odarcie przezeń stosunków społecznych z jakichkolwiek form duchowości, naturalnym jest pytanie, dlaczego do krytyki socjalizmu Havel zastosował język, który z realizmem nie ma nic wspólnego. Odpowiedź kryje się w – niewidocznej na pierwszy rzut oka – wyzwalającej funkcji absurdu. Jak wyjaśniał czeski dramaturg:

Udziwnienie wrywa rzeczywistość z automatyzmu, któremu jest ona podporządkowana i w zgodzie z którym funkcjonuje¹⁹¹.

Automatyzm ten dehumanizuje człowieka, ponieważ jest wobec niego zewnętrzny. Podporządkuje człowieka przeciwstawiając zewnętrzną mechaniczność wewnętrznej spontaniczności (dzięki której można realizować się jako osoba), w rezultacie czego człowiek nie potrafi przeciwstawić temu automatyzmowi swojego naturalnego zachowania¹⁹². A skoro nie potrafi zachować się naturalnie, to zachowuje się sztucznie. Jak konkluduje Havel:

¹⁸⁹ V. Havel, *Anatomia gagu*, przeł. L. Engelking, w: *Literatura na świecie*, nr 8-9 (sierpień-wrzesień), Warszawa 1989, s. 131.

¹⁹⁰ Por. twierdzenie Wittgensteina w *Traktacie Logiczno-Filozoficznym*, zgodnie z którym „Granice mojego języka oznaczają [wskazują] granice mojego świata” („Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt”).

¹⁹¹ V. Havel, *Anatomia gagu*, op. cit., s. 131.

¹⁹² Por. *ibidem*, s. 139.

Zapewne właśnie dlatego w tych czasach – w wyniku działania jakiejś naturalnej potrzeby opierania się i przeciwstawiania wszelkim naciskom – w niebywałym stopniu rozwinęło się to, czego przedtem świadomość społeczna nie знаła: oparta na wycuciu konwencja absurdu¹⁹³.

Jeśli rzeczywiste stosunki społeczne stanowią sztuczną grę, której reguły są akceptowane przez prawie wszystkich jej uczestników pomimo tego, że zdają sobie oni sprawę z tej fałszywości, to obnażenie nieszczerości nastąpić może tylko w drodze doprowadzenia tych stosunków do absurdu. Tylko w krzywym zwierciadle można spojrzeć na siebie oraz na swoje słowa i działania z racjonalnej perspektywy. Metoda kontrastu znajduje zastosowanie w szczególności tam, gdzie ofiarą staje się rozum. Tylko w taki sposób można dostrzec, że własna postawa nie ma nic wspólnego ze zdrowym rozsądkiem. Swoista dekonstrukcja pozornej racjonalności przybierała u czeskiego dramaturga rozmaite formy.

Pierwszą z nich są przysłowia. Postacie z dramatów Havla nader chętnie posługują się amalgamatami porzekadeł, sentencji, powiedzeń i maksym – pozornie absurdalnymi, jednak zawierającymi w sobie ukryty przekaz. Przykładowo, w pierwszej samodzielnie napisanej przez czeskiego dramaturga sztuce jej bohaterowie mówią m.in. „Tak krawiec kraje, jak Pan Bóg kule nosi!”, „Kto sieje wiatr, ten konia tuczy!”, „Kto wie, gdzie osa ma żądło, ten nie nosi krótkich spodni!”, „Gdzie drwa rąbią, tam koty za płoty”, „Ślepej kurze ziarno i w barszczu ogarek”, „Wydaje ci się, że można zamienić siekierkę na kijek i jednocześnie zasypiać gruszki w popiele?”, „Po co dwa grzyby w barszcz na malowanych wrotach?”, „Nic, co obce, nie jest mi ludzkie”. Dyrektor pyta, czy nie jest to „formalna norma”, na co sekretarka odpowiada, że przeciwnie: to zupełnie „normalna forma”¹⁹⁴. W innym dramacie żona głównego bohatera pyta retorycznie, czy „nie są to tylko ryby na wierzbie”¹⁹⁵.

Cóż takiego kryje się w nonsensownej grze słów? Havel wyjaśnia to w artykule (opublikowanym w roku następnym po roku publikacji swojego pierwszego dramatu) pt. *O dialektyce metafizycznej*:

Każdy zna tę sytuację: ktoś wypowie pogląd A, inny – pogląd B, po czym zjawia się ktoś trzeci i stwierdza, że pogląd A ma „pewne cechy pozytywne” i „w określonej sytuacji” można go „do pewnego stopnia” akceptować, ma też jednak „pewne cechy negatywne”

¹⁹³ Ibidem, s. 144.

¹⁹⁴ V. Havel, *Garden party*, op. cit., ss. 10-13, 17, 28 i 31.

¹⁹⁵ V. Havel, *Puzuk, czyli uporczywa niemożność koncentracji*, przeł. J. Waczków, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., s. 207.

i w „określonej sytuacji” może prowadzić do „pewnych nieprawidłowych wniosków”, pomija bowiem okoliczności zawarte w poglądzie B, mającym bezspornie „pewne cechy pozytywne”, który „w określonej sytuacji” i „do pewnego stopnia” należy akceptować pod warunkiem, że zdołamy jego cechy pozytywne oddzielić od jego „pewnych cech negatywnych”, które „w określonej sytuacji” prawdopodobnie mogłyby prowadzić do „pewnych nieprawidłowych wniosków”; zatem dojście do prawidłowego wniosku jest możliwe tylko wtedy, gdy z poglądów A i B zdołamy wziąć pozytywy, usunąwszy zarazem z obu poglądów negatywy, po czym tak zweryfikowany pogląd A i B połączyć w pogląd C, który w obu ma punkt wyjścia, a jednocześnie je kwestionuje. Po takiej salomonowej syntezie obu polemistom nie pozostanie nic innego jak tylko przyklasnąć syntetyście, albowiem dyskusja dobiegła końca i wszystko zostało ostatecznie rozstrzygnięte. Lecz tak naprawdę nic nie zostało rozstrzygnięte, z wyjątkiem jednego: obu polemistom uniemożliwiono wypowiedzenie jeszcze wielu ciekawych argumentów na rzecz poglądu A i B. (...) miast widzieć rzeczy w ich konkretnych kontekstach, w ścierających się przeciwieństwach oraz ich oryginalności (...) postrzegają rzeczy wyłącznie jako figury na szachownicy apriorycznego i w zasadzie abstrakcyjnego schematu dialektycznego. Poglądy te traktują zatem rzeczywistość mechanicznie (...): rzeczywistość jest kształtowana podług schematu statycznego, podczas gdy myślenie powinno rozwijać się wraz z nią w dialektycznej jedności i walce¹⁹⁶.

Niedorzeczne zbitki przysłów, wypowiedane przez bohaterów najzupełniej poważnie, wyrażają odnośną mechanizację języka i sposobów prowadzenia dyskusji. Skoro można łączyć niepasujące do siebie elementy języka, to nie ma istotnych przeszkód, by wytworzyć alternatywną logikę dyskusji, której celem nie jest dotarcie do prawdy – lub chociaż dojście do czegoś, co starożytni sceptycy nazwali τὸ εὐλογον, a więc do *rozsądnego prawdopodobieństwa* – lecz przeciwnie: tej prawdy lub tego prawdopodobieństwa jak najskuteczniejsze ukrycie. Jakkolwiek metoda ta nasuwa skojarzenia z Witkacym i jego „skielbaszoną fantazją słów” stanowiącą „szczyt filozofii naszych czasów”¹⁹⁷, to jednak u Havla nie jest ona, w przeciwieństwie do autora *Szewców*, pesymistyczną i pozbawioną nadziei diagnozą upadku duchowego jednostki, lecz narzędziem rozprawienia się z fałszywą racjonalnością w dziele przywracania zdrowego rozsądku oraz wewnętrznej integralności indywidualnego człowieka.

Kolejną formą dekonstrukcji fałszywej racjonalności systemu autokratycznego była *quasi*-logika, oparta na prawdziwych, ale inkoheryentnych przesłankach i prowadząca do fałszywych wniosków. Pytanie brzmi, czy dana koncepcja, pogląd lub przekonanie stanowią rezultat indywidualnego i niezależnego działania umysłowego,

¹⁹⁶ V. Havel, *O dialektyce metafizycznej*, przeł. J. Stachowski w: V. Havel, *Obywatel kultury*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2016, ss. 58-60.

¹⁹⁷ Por. dramat pt. *Janulka, córka Fizdejki*.

nie zaś, czy ten rezultat jest prawdziwy czy fałszywy. Przeciwnieństwo myślenia również może charakteryzować się racjonalnością i logiką, nie musi polegać na nielogiczności. Przykładem są koncepcje, które formalnie opierają się na przesłankach nazwanych obiektywnymi, choć w rzeczywistości są to założenia subiektywne. Nierzadko proces racjonalizacji jest sprzeczny z podstawowymi faktami lub zasadami logiki, jednakże sam przebieg wnioskowania jest zgodny z tymi zasadami oraz uzasadniony. Jego fałszywość wynika wyłącznie z tego, że fakt, który jest przedstawiany jako przyczyna czyjegoś postępowania, w rzeczywistości nie jest tym powodem. Rezultat samodzielnego myślenia jest zawsze nowatorski, nie w sensie absolutnym jak prawo powszechnego ciężenia czy zasady dynamiki, ale dla myślącego, który odkrywa nową okoliczność empiryczną lub psychiczną. Odtwórczy proces racjonalizacji nie prowadzi do takich odkryć, przeciwnie – umacnia tkwiące w człowieku uprzednio przeświadczenia, przede wszystkim oparte na emocjach. Co więcej, nie poszerza wiedzy o świecie realnym, lecz dopasowuje ów świat do własnych wyobrażeń¹⁹⁸.

Obywatel państwa posttotalitarnego nie chciał myśleć o sobie, że postępuje źle lub tchórzliwie. Pragnął – przynajmniej w swoich oczach – uchodzić za przeciwieństwo zła i tchórzliwości. Dlatego racjonalizował swoje wybory, by zmniejszyć dysonans pomiędzy zachowaniem pożądanym wewnątrznie a pożądanym przez otoczenie. Najlepszym sposobem tej racjonalizacji było odwołanie się do argumentów powszechnie uznawanych za obiektywne. W warunkach państwa socjalistycznego naczelnym z takich argumentów była „naukowość”. Skoro socjalizm twierdził, że przy pomocy ścisłych i obiektywnych praw naukowych wydobywa ludzi z mroków zacofania, spowodowanego religią i innymi nieracjonalnymi przesądami, to przeciętny obywatel, prawie zawsze nie posiadający odpowiedniego przygotowania metodologicznego i nie posługujący się rzeczywistym instrumentarium naukowym, obawiał się popadnięcia w śmieszność, więc nie ośmielał się polemizować z oficjalnym przekazem władzy. „Nauka” i „logika” zastąpiły religię w roli zbiorowego bożka.

Wzmiankowany wcześniej bohater pierwszej sztuki Havla, Hugo, zauważa, że Mały Parkiet C jest zapewne mniejszy niż Wielki Parkiet A. Sekretarka stwierdza, że na pierwszy rzut oka wydaje się to logiczne, na co sekretarz zauważa, że to tylko logika formalna. Następnie sekretarka pyta Hugona, z czego wnioskuje, że Wielki Parkiet A jest większy niż Mały Parkiet C oraz pyta retorycznie, dlaczego wszyscy

¹⁹⁸ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, op. cit., ss. 187-188.

mają sobie coś wmawiać. Po jakimś czasie stwierdza, że Wielki Parkiet A, gdy się nań spojrzy z określonego dystansu czasowego, w jakimś sensie jest większy niż Mały Parkiet C, na co sekretarz potwierdza, że jest to niewątpliwe w zmienionych okolicznościach politycznych. Sekretarz stwierdza, że jeśli będzie się powtarzać oczywiste prawdy, zgodnie z którymi Wielki Parkiet A jest rzeczywiście wielki, to jeden frazes zostanie zastąpiony przez inny. Dlatego tak bardzo potrzebne są czyny, a nie słowa. Sekretarka oponuje, że są takie zasady, których należy bronić przed staniem się dogmatami, dlatego nie dopuści, by tak bliska sercu zasada prawdy jak ta, że Wielki Parkiet A jest naprawdę wielki, były kłamliwie deprecjonowana jako rzekomo oczywiste¹⁹⁹. Wydaje się, że niechęć do dogmatów łączy sekretarkę z osobami starającymi się myśleć samodzielnie. To tylko pozór. W rzeczywistości sekretarka potwierdza wyżej wspomnianą tezę Fromma, zgodnie z którą pomimo zgodności z zasadami logiki samego procesu wnioskowania, będące rezultatem tego procesu oficjalne uzasadnienie dla danego twierdzenia w rzeczywistości nie stanowi jego prawdziwego motywu. Sekretarka nie chce dyskutować o parkiecie A i odkrywać dla siebie nowych prawd o nim. Nade wszystko pragnie jak najszybciej uciąć wszelką dyskusję na ten temat, by uniknąć poznawczego niepokoju, który grozi jej po dotarciu do prawd niewygodnych, za którymi kryje się bolesny dla sumienia imperatyw podjęcia działania. Rzecz jasna, chodzi o działanie sprzeczne z interesami autorytarnej władzy, a więc grożące przykrymi konsekwencjami.

Pozornym przeciwieństwem sekretarki jest właśnie Hugo. Deklaruje, że należy spoglądać „z różnych stron, pozycji i kątów widzenia, ale zawsze powinno się wziąć pod uwagę wszystkie za i przeciw”. Analizując spór sekretarki z sekretarzem stwierdza, że „właściwie oni oboje mieli trochę racji, a trochę się mylili”, po czym nie jest już pewien „czy może odwrotnie: oboje się mylili i oboje mieli rację?”²⁰⁰. Hugo jest personifikacją dialektyki metafizycznej, o której pisał Havel. Nie chce zgłębiać przeciwstawnych poglądów, aby wydedukować z nich własną opinię na dany temat. Przeciwnie, pragnie posłużyć się pustą treściowo racjonalizacją, której nikt nie może zarzucić fałszywości, aby zakończyć prawdziwą dyskusję. Nie próbuje nawet wyjaśnić, jakie różne strony, pozycje i kąty widzenia oraz jakie „za” i „przeciw” ma na myśli. Używa tych pojęć tylko po to, aby odwrócić uwagę od treści sporu.

¹⁹⁹ Por. V. Havel, *Garden party*, op. cit., ss. 17, 19, 22-23.

²⁰⁰ Ibidem, s. 26.

Przykładem umyślnego zaciemniania istoty dyskursu jest stwierdzenie Hugona, zgodnie z którym moderowanie jest specyficzną formą pracy wychowawczej, ale jednocześnie jest jej specyficzną metodą, a specyfika moderowania polega na ich jedności. Gdy dyrektor pyta, co wobec tego jest specyfiką treści działalności moderatorskiej, Hugo odpowiada, że jej specyficzną formą. Skonfundowany dyrektor dopytuje, co w takim razie jest specyfiką formy działalności moderatorskiej, na co Hugo odpowiada, że jej specyficzną metodą. Zrezygnowany dyrektor pyta więc, co jest specyfiką metody działalności moderatorskiej, na co Hugo odpowiada, że jej specyficzną treść²⁰¹. Tym sposobem Havel unaocznia *circulus vitiosus* socjalistycznej logiki. „Mozart został w nim zamordowany” – pisał de Saint-Exupéry w *Ziemi, planecie ludzi* o śpiącym dziecku polskich robotników. Analogicznie można stwierdzić, że odnośne błędne koło w rozumowaniu ma na celu uśmiercenie Sokratesa w osobie odbiorcy komunikatu, a więc uśmiercenie możliwości zadawania elenktycznych i majeutycznych pytań.

W rezultacie na pytanie o palenie osoba niepaląca zgodnie z prawdą odpowie przecząco. Z kolei na kolejne pytanie, czy przypadkiem nie jest osobą tak jakoś niepalącą, odpowie: - ależ skąd!²⁰² W socjalistycznej logice nie ma sprzeczności pomiędzy niepaleniem a nie byciem osobą nie palącą, dokładnie tak samo jak nie byłoby jej pomiędzy paleniem a byciem osobą nie palącą. Każda, nawet krańcowo przeciwna, odpowiedź zależy od tego, co różni pytający chcą usłyszeć. Jest to druga – tym razem metaforyczna – sokratejska cykuta.

Innym przykładem zaciemniania treści dyskursu jest następujący Havłowski dialog dwóch osób (można je nazwać osobami A i B):

A: - Kto może zainaugurować? B: - Oczywiście moderator. A: - Ale moderatorzy nie mogą inaugurować, skoro są w likwidacji. B: - I dlatego powinien to zainaugurować urzędnik likwidacyjny. A: - Ale przecież urzędnicy likwidacyjni są od tego, żeby coś likwidować, a nie żeby inaugurować. B: - I dlatego trzeba zorganizować szkolenie moderatorskie urzędników likwidacyjnych. A: - Czy może likwidacyjne szkolenie moderatorów? B: - Najlepiej by było zorganizować obydwa szkolenia: moderatorzy szkoliliby urzędników likwidacyjnych, a urzędnicy likwidacyjni szkoliliby moderatorów. A: - Czy zainaugurowałby to szkolenie urzędnik likwidacyjny szkolony przez moderatora czy moderator szkolony przez urzędnika likwidacyjnego? B: - Trzeba by było zorganizować jeszcze jedno szkolenie: moderatorsko szkoleni urzędnicy likwidacyjni szkoliliby likwidacyjnie szkolonych moderatorów,

²⁰¹ Por. ibidem, ss. 34-35.

²⁰² Por. ibidem, s. 36.

a likwidacyjnie szkoleni moderatorzy szkoliliby moderatorsko szkolonych urzędników likwidacyjnych. A: - Czy zainauguowałby je moderatorsko szkolony urzędnik likwidacyjny szkolony likwidacyjnie przez moderatora czy likwidacyjnie szkolony moderator szkolony moderatorsko przez urzędnika likwidacyjnego. B: - Oczywiście ten drugi! A: - Widzę, że masz to przemyślane w najdrobniejszych szczegółach²⁰³.

Jak widać, przemyślenie czegoś nawet w najdrobniejszych szczegółach nie chroni przed nonsensem. Znów przypomina się myśl Fromma – nieważne jest formalnie logiczne narzędzie, którego używamy w procesie wnioskowania, ważna jest samodzielność w dochodzeniu do konkluzji.

Szczytowym osiągnięciem uśmiercania sensu jest dialog dotyczący tego, dlaczego Hugo likwiduje w sytuacji, gdy Urząd Likwidacyjny jest likwidowany. Matka stwierdza, że nie powinien robić tej likwidacji, jednak na pytanie, kto by zlikwidował Urząd Likwidacyjny odpowiada, że Hugo. Na tezę ojca, że Hugo nie powinien przyjmować tej likwidacji, matka stwierdza, że powinien być odmówić. Ojciec oponuje, że przeciwnie, powinien być nie przyjąć. Matka ripostuje, że przeciwnie, powinien być nie odmówić. Ojciec pyta, czy nie byłoby lepiej jednocześnie przyjąć i nie odmówić. Matka stwierdza, że raczej odmówić i nie przyjąć. Ojciec konstatuje, że lepiej nie przyjąć, nie odmówić, przyjąć i odmówić. Matka pyta, co by się stało, gdyby jednocześnie odmówił, nie przyjął, nie odmówił i przyjął. W apogeum odnośnej logiki absurdu Hugo ostatecznie stwierdza, że powinien być nie przyjąć, nie odmówić, przyjąć i odmówić, a jednocześnie odmówić, nie przyjąć, nie odmówić i przyjąć albo odwrotnie²⁰⁴. Zautomatyzowany umysłowo człowiek jest w stanie podjąć każdą decyzję, której oczekuje od niego otoczenie, z wyjątkiem decyzji opartej na nieskrępowanym krytycznym myśleniu.

Ostatnią formą dekonstrukcji pozornej racjonalności jest u Havla sztuczny język (*ptydepe*). Jest to narzędzie, które pozwoli oprzeć pracę urzędników na naukowych podstawach. Dyrektor urzędu, w którym *ptydepe* ma zostać wdrożone, oponuje, że urzędnik jest człowiekiem i jeżeli zostanie mu odebrany jego ludzki język, zostanie wepchnięty w ramiona alienacji²⁰⁵. Dyrektor próbuje wnioskować samodzielnie, jednakże jego argumenty są *a priori* odrzucane przez współpracowników, którzy są zwolennikami nowego narzędzia komunikacji. Wicedyrektor tłumaczy dyrektorowi, że właśnie złudna depersonifikacja nienaturalnego języka paradoksalnie stanowi

²⁰³ Ibidem, ss. 36-37.

²⁰⁴ Por. ibidem, ss. 45-46.

²⁰⁵ Por. V. Havel, *Powiadomienie*, przeł. I. Bołtuć, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., ss. 59-60.

gwarancję jego prawdziwie ludzkiego oblicza²⁰⁶. Przypomina się Wielki Parkiet A, którego rzekoma wielkość jest pozornie oczywista. Tym sposobem niemal wszystko, co zgodnie ze zdrowym rozsądkiem kojarzyło się z daną cechą, przedstawiane było jako uosobienie cechy przeciwnej. W jaki sposób możliwa była taka desemantyzacja?

Wykładowca stwierdza, że aby nauczyć się *ptydepe*, trzeba cechować się niezłomną wiarą w jego słuszność. Słuszność ta wynika z diametralnie różnego sposobu narodzin względem języków naturalnych, które powstawały w sposób niekontrolowany, a więc nienaukowy. Potwierdzeniem tej tezy są nader liczne sytuacje, w których wystarczy zamienić (*kawa-ława*) lub usunąć (*prasa-rasa*) tylko jedną literę, by całkowicie zmienić sens zdania. Celem *ptydepe* jest maksymalne uściślenie (*hutput*) języka, a tym samym wyeliminowanie zeń wszelkich niejednoznaczności. Najdłuższe słowo w *ptydepe* ma 319 liter, a najkrótsze, oznaczające „coś”, tylko dwie, mianowicie „gh”. Jest jeszcze jedno krótsze słowo, „f”, które aktualnie nie ma jeszcze desygnatu. Uzyska go, jeśli nauka wymyśli byt jeszcze bardziej powszechny niż „coś”²⁰⁷. Bogactwo i ścisłość *ptydepe* najlepiej są ukazane w sprawach względnie nieistotnych. Przykładowo, wykrzyknik „ach!”, jest używany w praktyce urzędniczej w sytuacji, gdy jeden urzędnik chce ostrzec drugiego przed zbliżającym się niebezpieczeństwem. Natomiast w *ptydepe* liczy się kontekst, używa się więc następujących słów: „gedynrelom”, gdy urzędnik będący w ukryciu ostrzega drugiego urzędnika nie będącego w ukryciu i nie spodziewającego się zagrożenia; „osonfterte” w takiej samej sytuacji, ale gdy drugi spodziewa się zagrożenia; „eg gynd y trojadus”, gdy mówiący urzędnik jest nieukryty i ostrzega drugiego nieukrytego dla żartu; „eg jeht kuz”, gdy mówiący urzędnik jest nieukryty i ostrzega drugiego nieukrytego, ale nie dla żartu; „ysiste etordyf”, gdy ostrzegającym jest zwierzchnik, który chce wypróbować czujność podwładnego; „xap tsaror najz”, gdy podwładny ostrzega zwierzchnika w specjalnie do tego wyznaczone dni²⁰⁸. Każdy wyraz ma w *ptydepe* kilka wariantów i dlatego istnieje konieczność konsultowania z autorami przekładów każdego pojedynczego słowa, aby uchwycić cel i kontekst użycia. Zabarwienia semantyczne poszczególnych słów są w *ptydepe* do tego stopnia dokładne, że większość urzędników nie może ich pojąć²⁰⁹.

²⁰⁶ Por. ibidem, s. 76.

²⁰⁷ Por. ibidem, ss. 62-64.

²⁰⁸ Por. ibidem, ss. 78-79.

²⁰⁹ Por. ibidem, s. 97.

Maksymalna ścisłość języka jest marzeniem wszystkich bez wyjątku tyranów, ponieważ boją się jego różnorodności. Wszelako, zapominają oni, że w komunikacji międzyludzkiej nie jest możliwe pełne zastosowanie zasad i narzędzi właściwych matematyce. Człowiek to nie robot. Ale z drugiej strony człowiek to przecież zwierzę, w pewnym sensie zaprogramowane przez naturę. Jego naturalnymi instynktami są przyjemność i strach. Każdy tyran zdaje sobie z tego sprawę i dlatego stara się – stosując naprzemienne określone bodźce stymulujące radość i smutek – zamienić zwierzę w automat, w szczególności w drodze narzucenia mu języka, w który człowiek najpierw uwierzy, a następnie zwiąże się z nim emocjonalnie jako immanentną częścią samego siebie. Wytworzenie sztucznego języka, którym mają porozumiewać się ludzie, jest wstępem do działań zmierzających do tego, aby całość stosunków międzyludzkich przypominała ten język.

Beztreściowość stosunków międzyludzkich

Relacja człowiek-człowiek może przybierać rozmaite formy. Jednakże każdą z nich należy przyporządkować do jednej z dwóch głównych kategorii: indywidualizującej lub kolektywizującej. Pierwsza z nich kładzie nacisk na odrębność i niepowtarzalność każdego jej uczestnika, jej istotą jest upodmiotowienie drugiego człowieka, a celem wyodrębnienie jednostki z bezkształtnej zbiorowości, której jest ona naturalną częścią. Natomiast druga podkreśla tożsamość i regularność, jej sednem jest podporządkowanie zasadom właściwym dla większej całości, a celem pełne zjednoczenie z amorficzną masą. Forma indywidualizująca wyraża przekonanie, że każdy człowiek jest wolny i równy każdemu innemu, wobec czego posiada immanentne prawo do kształtowania swojego życia. Forma kolektywizująca artykułuje pogląd, zgodnie z którym człowiek pełni funkcję służebną wobec pryncypiów wytworzonych i uznanych w grupie, do której należy.

System posttotalitarny nie uważał, by ludzie mieli, używając sformułowania Zygmunta Baumana::

prawo do upierania się przy obranej przez siebie, odrębnej tożsamości bez ryzyka prześladowań²¹⁰.

Jednostka – jako niedoskonała i skłonna do zła – miała być podporządkowana nieomylnym prawom historii, których supremacja nad każdą osobą stanowiła

²¹⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 100.

niezniszczalny aksjomat. Skoro więc człowiek podlega bezosobowej sile, to niezależnie, czy jest Sokratesem czy głupcem, nie jest władny, by samodzielnie kształtować swoje losy w przestrzeni publicznej. Implikuje to dewaluację jego wartości również w przestrzeni prywatnej, w której każdy – nie tylko funkcjonariusze publiczni – pełni rolę suwerena. System kolektywizujący zmierza do dehegemonizacji człowieka nad samym sobą. W konsekwencji indywidualny człowiek przestaje być odpowiedzią na egzystencjalne pytania innych ludzi.

Ojciec głównego bohatera debiutanckiej sztuki Havla stwierdza, że jeżeli do jego domu nie przyjdzie zaproszony i oczekiwany kolega Kalabis, który jest znaczącą postacią w środowiskach związanych z władzą i dzięki któremu można uzyskać jakąś korzyść, to przyjdzie ktoś inny²¹¹. W przeciwieństwie do barbarzyńców ze słynnego wiersza Kawafisa (automatyczne skojarzenie z nazwiskiem Kalabis), którzy stanowili odpowiedź na prawdziwe lęki, w systemie posttotalitarnym każdy może zastąpić każdego, ponieważ nikt nie jest dla nikogo rozwiązaniem. Tym rozwiązaniem jest wyłącznie bezosobowy system, którego istotą jest mechaniczność. Jak gdyby jego twórcy naprawdę wierzyli, że organizm społeczny przypomina silnik, w którym wystarczy wymiana wadliwego elementu, aby mechanizm nadal funkcjonował. Człowiek miał być śrubą lub kołem zębatym. Wszelako, miał równocześnie żarliwie wierzyć w słuszność swojej roli.

Havel ukazuje to na przykładzie pracy na rzecz wprowadzenia *ptydepe*, która u niektórych wywoływała entuzjazm. Wicedyrektor mało spał, pił tylko wodę, łykał witaminy, ale mimo to uważał ten okres za najszczęśliwszy w jego życiu. Gdy okazało się, że wszystkie jego wysiłki były daremne, miał wrażenie, że cały jego świat w jednej chwili runął²¹². Na szczęście dla systemu był on dobrze przygotowany na takie okoliczności. Obiektywne prawa historii pozostają takimi nawet wówczas, gdy nie potwierdza ich empiria. Przyczyna tego dysonansu jest oczywista: to omylny, skłonny do zła człowiek błędnie zinterpretował te prawa. Gdy liczba przeciwników sztucznego języka zaczęła być większa od liczby zwolenników, sekretarka biura tłumaczeń stwierdza, że biuro zawsze zajmowało negatywne stanowisko wobec tzw. *ptydepe* jako szkodliwej próby rewolucji społecznej opartej na abstrakcyjnych, antyhumanistycznych

²¹¹ Por. V. Havel, *Garden party*, op. cit., s. 13.

²¹² Por. V. Havel, *Powiadomienie*, op. cit., s. 98.

podstawach²¹³. W rezultacie, paradoksalnie, każdy ludzki błąd potwierdzał słuszność tezy o wyższości nieomylniej zasady nad omylnym człowiekiem.

Beztreściowe relacje panowały również tam, gdzie nie było sztucznego języka. W bodajże najślynniejszym – ze względu na pojawienie się postaci głównego bohatera, Ferdynanda Wańka, uważanego za *alter ego* autora – dramacie pt. *Audiencja*, browarnik stwierdza, że jeżeli może komuś pomóc, to pomaga, gdyż taki ma charakter. Uważa, że ludzie powinni sobie pomagać, dlatego dziś on pomoże Wańkowi – skierowanemu do jego browaru pisarzowi, którego książki znajdują się na liście zakazanych – natomiast jutro Waniek pomoże jemu²¹⁴. Pozornie, wydaje się, że piwowar podziela humanistyczne przekonania o konieczności wzajemnej pomocy międzyludzkiej, wszelako w istocie jego oferta ma charakter transakcyjny. Browarnik pozuje na dobrego człowieka. Wyjaśnia Wańkowi, że praca w jego browarze jest spokojna i gdyby ją stracił, to jego przyjaciele pisarze nie zatrudnią go²¹⁵. Warto zwrócić uwagę na typowy dla nieuduchowionych ludzi sposób myślenia, zgodnie z którym wartość człowieka jest wprost proporcjonalna do skali korzyści jaką można od niego uzyskać. Najlepszy przyjaciel, choćby był człowiekiem najbardziej troskliwym i – w miarę swoich możliwości – pomocnym, choćby należał do tzw. wspólnoty dusz, nie może – w opinii piwowara – równać się z pracodawcą, który zapewnia środki do życia. Jakkolwiek prawdą jest, że *primum vivere deinde philosophari*, to w wizji świata browarnika filozofowanie nie zajmuje nawet drugiego miejsca.

Szef browaru próbuje zaprzyjaźnić się z Wańkiem. Widząc jego dystans, pyta go, czy ma coś przeciw niemu. Waniek odpowiada, że nie, ponieważ docenia pomoc, którą odeń otrzymał i deklaruje, że dołoży wszelkich starań, by jego przełożony nie żałował udzielonego wsparcia. Piwowar stwierdza, że gdyby na jego miejscu znajdował się ktoś inny, Waniek na pewno nie dostałby tu pracy²¹⁶. Stosuje najpopularniejszy szantaż emocjonalny, którego celem jest doprowadzenie do wyrzutów sumienia w sytuacji, w której odbiorca pomocy nie chciałby lub nie mógł się zrewanżować. Próbując ustawić swojego rozmówcę w pozycji jak największego dłużnika, retorycznie pyta Wańka, czy ten sądzi, że znalazłby się inny naiwny szef, który by mu wszystko szczerze mówił. Ponadto, zdradza, że bardzo dużo tą szczerością ryzykuje, wszak Waniek może na niego donieść. Sugeruje mu, że nie zna zasad, którymi rządzi się

²¹³ Por. *ibidem*, s. 102.

²¹⁴ Por. V. Havel, *Audiencja*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., s. 367.

²¹⁵ Por. *ibidem*, s. 370.

²¹⁶ Por. *ibidem*, ss. 373-374.

świat²¹⁷. Intelktualista nader często słyszy, że nie rozumie, na czym polega tzw. prawdziwe życie oraz że jest naiwny próbując zmieniać jego reguły. Na Wańka taka argumentacja nie działa, więc browarnik zmuszony jest wyznać, o co mu naprawdę chodzi. Zaczyna od sugestii, że Wańkowi niczego nie brakuje: ma niezbyt ciężką pracę, a do tego talent literacki. Przeciwstawia mu własne położenie: człowieka, który nie jest interesujący z punktu widzenia władzy, na którego inni nie sporządzają donosów i którego można bardzo łatwo zniszczyć, jeżeli nie będzie uległy. Po tym wstępie dochodzi do sedna: nie ma pojęcia, o czym pisać w zleconych przez władzę cotygodniowych raportach na temat Wańka. Prosi go o pomoc, by sam je sporządzał, ponieważ – jako człowiek wykształcony i biegły w sprawach politycznych – na pewno wie, jakie informacje władza chce otrzymywać a ponadto – jako pisarz – na pewno nie będzie miał problemu, by co tydzień przelać na papier kilka zdań. Prośbę swą kończy nawiązaniem do początku rozmowy, gdy obaj ustalili, że będą sobie pomagać. Waniek odpowiada, że czuje się zobowiązany wobec browarnika za wszelką udzieloną pomoc, wszelako prosi o wybaczenie, ale nie może denuncjować samego siebie. Wyjaśnia, że powodem odmowy nie jest troska o własny interes, lecz imperatyw wierności zasadom. Tłumaczy, że nie może podejmować działania, z którym się nie utożsamia.

Odpowiedź piwowara jest tyleż emocjonalna, co zaskakująca. Stwierdza, że on jako pospolity prymityw z browaru sam może być niegodziwcem, może się brudzić w rynsztoku, ale intelektualista musi pozostać czysty, ponieważ ma zasady, a co stanie się z innymi ludźmi, to już nie jego zmartwienie. Zarzuca intelektualistom, że zasada jest dla nich ważniejsza niż człowiek. Mogą pozwolić sobie na luksus postępowania zgodnie z zasadami, ponieważ nie może im się stać krzywda – zbyt wielu ludzi interesuje się ich losem. Zawsze zyskują, nawet w sytuacji, w której pozornie tracą, a dla zwykłego, ciężko pracującego człowieka jedyną szansą w życiu jest to, że może być pomiatany przez silniejszych, a mimo to dowiedzieć się od intelektualistów, że nie ma zasad. Zarzuca Wańkowi, że przyjąłby od niego pracę, ale części upodlenia już nie chce. Co więcej, że broni zasad, ponieważ to mu się kiedyś opłaci, gdy będzie mógł je zamienić na sławę i pieniądze. Stwierdza, że sam za własną niezłomność może zostać co najwyżej poturbowany, a i tak nikt się o niego nie upomni, nikt o nim nie napisze i nikt mu nie pomoże. Dodaje, że jest stworzony, aby broczyć w bagnie, na którym rosną zasady szlachetnie urodzonych. Na koniec zarzuca

²¹⁷ Por. *ibidem*, s. 376.

Wańkowi, że wróci kiedyś do swojego świata i będzie się popisywał przed artystkami jak toczył beczki w browarze. A dokąd może wrócić browarnik? Jaka ma szansę na lepsze życie? Gdzie znajduje się jego nadzieja?²¹⁸.

Powyższe dowodzi, w jak dużym stopniu Havel rozumiał punkt widzenia drugiego człowieka, nawet tego, z którym nie podzielał żadnej fundamentalnej wartości. Zarzuty browarnika nie są bezpodstawne. Jakkolwiek dysydenci cierpieli – fizycznie i psychicznie – w znacznie większym stopniu od ludzi, którzy nie odważyli się sprzeciwić systemowi, to jednak – przede wszystkim ze względu na zainteresowanie opinii międzynarodowej koncentrujące się wyłącznie na więźniach sumienia, a więc ze swojej istoty powierzchowne – nie mogli liczyć na efektywną pomoc w przypadku zejścia z drogi konformizmu. O ile w Polsce zawiązała się solidarność pomiędzy ludźmi pióra a ludźmi pracy fizycznej, w szczególności w postaci Komitetu Obrony Robotników, to za południową granicą nie doszło do takiego sojuszu. Odsetek czechosłowackich dysydentów był mniejszy, więc nie mogli oni spodziewać się wsparcia ze strony proletariatu. W konsekwencji obydwie światy miały – jak u Pascala – swoje racje, które nie mogły się wzajem zrozumieć. Havel – mimo, że opowiadał się po stronie „serca” – doskonale rozumiał realne ograniczenia swoich oponentów, dlatego jakkolwiek nigdy nie przystał na stronę „rozumu”, to również nigdy jej nie potępił.

Wydawać by się mogło, że relacja browarnika z Wańkiem nie jest pozbawiona treści, ponieważ celem pierwszego z nich jest uzyskanie od drugiego pewnej konkretnej korzyści. Browarnik stosuje wszystkie dostępne jego umysłowości chwytły retoryczne, aby najpierw ustawić relację z Wańkiem w jak najbardziej intratny dla siebie sposób, a następnie, by przekonać swojego rozmówcę, że ich jednostkowe dobra są w sposób naturalny ze sobą splecione. Jednakże Havel nie uważa takiej formy kontaktu człowieka z człowiekiem za pełnowartościową. W jego rozumieniu relacje międzyludzkie są treściwe wyłącznie wówczas, gdy druga osoba jest w nich celem samym w sobie, a nie środkiem do osiągnięcia tego celu. Jest przede wszystkim partnerem, a nie przełożonym/podwładnym lub sprzedawcą/klientem. Właśnie takiego rodzaju stosunków, zdaniem czeskiego dramaturga, brakowało w społeczeństwie posttotalitarnym.

Innym przykładem beztreściowości stosunków międzyludzkich jest sztuczna uprzejmość. Moderator stwierdza, że moderatorzy z całego serca lubią urzędników

²¹⁸ Por. *ibidem*, ss. 378-382.

likwidacyjnych, na co urzędnik likwidacyjny rewanżuje mu się analogicznym komplementem, po czym moderator stwierdza, że na pewnym etapie rozwoju jest bardzo ważnym, aby ludzie tak po prostu wzajemnie uznali, że są ludźmi. Moderator ostrzega, że wyrzuci każdego, kto chce torpedować przyjazną atmosferę i rozkazuje, by nie pokazywano mu się na oczy, dopóki nie nastąpi typowo ludzkie zbliżenie²¹⁹. Sztuczne relacje międzyludzkie implikują sztuczne braterstwo i sztuczną uprzejmość. W sytuacji naturalnej każdy spór, jeżeli tylko nie destrukcyjnie niszczy wspólnoty, jest akceptowalny, a nawet pożądanym, ponieważ twórczo rozwija zapatrywania tej wspólnoty na to, co dla niej dobre i złe. Wymuszony konsensus nie gwarantuje jedności. Przeciwnie, prowadzi do narastania negatywnych emocji, które nie mogą znaleźć oficjalnego ujścia oraz finalnie do niekontrolowanej ich eksplozji. Wybuch ten w jeszcze większym stopniu niszczy wspólnotę niż klasyczny spór, którego obawia się każda władza autorytarna, która może zdusić taką eksplozję środkami przymusu bezpośredniego.

Reasumując powyższe, Havel formułuje tezę, zgodnie z którą dehumanizacja stosunków międzyludzkich miała jeden ściśle określony cel. Próbując zniwelować w ludziach wszystko to, co w nich oryginalne a także wykorzenić ich wszystkie uczucia i pragnienia, które wykraczały poza troskę o podstawowy, materialny, wymiar ich życia, władza pragnęła uczynić z nich swoich nieświadomych służących. Wydawać by się mogło, że każdy był świadomy manipulacji, której go poddawano. Jednakże system posttotalitarny stosował środki, które odwoływały się do natury człowieka w jej aspekcie biologicznym. Kładąc nacisk na obiektywne instynkty, którym każdy człowiek podlega, system podtrzymywał fałszywe przekonanie o słuszności obranej drogi, a tym samym zniechęcał do krytycznego myślenia, w rezultacie czego człowiek zaczynał działać jak maszyna. W dramacie pt. *Opera żebracza* żona inspektora policji dziwi się, że nikt nie wie o założonej przez nich tajnej organizacji, a mimo to wszyscy jej gorliwie służą. Inspektor odpowiada, że najlepiej służą ci, którzy nie wiedzą, że służą²²⁰. Każdy, kto przestaje dostrzegać cel i treść, a widzi tylko metodę i procedurę, stanowi idealny materiał na służącego każdego ustroju niedemokratycznego.

²¹⁹ Por. V. Havel, *Garden party*, op. cit., ss. 21 i 25.

²²⁰ Por. V. Havel, *Opera żebracza*, przeł. A. S. Jagodziński, Warszawa 2011, s. 151.

Prymat procedur

Umysłowy automatyzm wytwarza się wszędzie tam, gdzie człowiek uzależnia się od większej całości, niezależnie od typu systemu politycznego, w którym funkcjonuje. Wspólnym mianownikiem kapitalizmu i socjalizmu była industrializacja, a więc proces ze swej istoty zmechanizowany i odindywidualizowany. Jak pisał zdeklarowany krytyk traktowania gospodarki rynkowej jako sztuki dla sztuki:

Priorytetami systemu przemysłowego są bilans, kwantyfikacja i księgowość. Pytanie brzmi: co się opłaca? Co przyniesie zysk? W realiach produkcji przemysłowej pytania te są niezbędne. Tylko że zasady księgowości, bilansu i zysku zostały zastosowane do człowieka i rozszerzone z ekonomii na ludzkie życie *in toto*. Człowiek stał się przedsiębiorstwem: jego życie to kapitał, a jego zadaniem jest inwestowanie tego kapitału tak dobrze jak to tylko możliwe. Odniesie sukces, tylko jeśli inwestycja jest udana. Jeśli słabo zainwestuje swoje życie, wówczas nie odniesie sukcesu. Sam w ten sposób staje się przedmiotem, obiektem. (...) Nowoczesny człowiek potrzebuje ratunku ze strony – jeśli mogą tak powiedzieć – Wielkiej Matki firmy lub państwa i staje się wiecznym dzieckiem, którego jednak nie da się zaspokoić, ponieważ nie rozwija swoich możliwości jako osoba²²¹.

Havel zgadza się z Frommem, że współczesny człowiek w coraz większym stopniu jest przekształcany (transformowany) w drobny element wielkiego mechanizmu, na tyle nieistotny, że w każdej chwili możliwy do zastąpienia przez inny. Przestaje być wartością samą w sobie, a zaczyna stanowić wartość użytkową z punktu widzenia rozmaitych całości, w ramach których funkcjonuje. Różnica pomiędzy obydwojma intelektualistami polega na tym, że Fromm winowajcę dostrzega w nieskrępowanym wolnym rynku i działającym na nim korporacjach, natomiast Havel w niedemokratycznym i nieliberalnym państwie i jego instytucjach. U Fromma:

Człowiek nowoczesny jest pod kontrolą wytworów własnych rąk. Sam staje się rzeczą. Jest niczym, a jednak czuje się duży, gdy ma poczucie jedności z państwem, produkcją, firmą²²².

Natomiast u Havla kupiony za prywatne pieniądze dyrektora dziennik podawczy nie może zostać uwierzytelniony, ponieważ nie został zaewidencjonowany w dziale zaopatrzenia z powodu tego, że nie został uprzednio zakupiony za pieniądze urzędowe, a więc w świetle prawa nie istnieje²²³.

²²¹ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, przeł. M. Barski, Ł. Kozak, Kraków 2013, ss. 20-21.

²²² Ibidem, s. 24.

²²³ Por. V. Havel, *Powiadomienie*, op. cit., s. 55.

Inny przykład: aby efektywnie wprowadzić wyżej wspomniany sztuczny język, *ptydepe*, należało utworzyć równie „naturalną” procedurę. W szczególności trzeba było posiadać zezwolenie na przekład z *ptydepe*. Każdy urząd, który wprowadził ten język, otrzymał specjalnie przydzielonego metodologa, tzw. *ptydemeta*. Metodolog ów wydawał zezwolenie każdemu, kto przyniósł swoje akta personalne, ponieważ aby statystyki języka miały sens, trzeba było o każdym, kto miał styczność z tym językiem, wiedzieć możliwie jak najwięcej w sensie socjologicznym i psychologicznym. Gdyby każdy chciał sam wszystko o sobie powiedzieć, nie byłoby gwarancji, że takie informacje spełniałyby imperatyw absolutnej ścisłości charakteryzującej ten język²²⁴. Kłopot w tym, że aby uzyskać pozwolenie na przekład z *ptydepe*, trzeba było najpierw otrzymać akta personalne, które były wydawane każdemu, kto w ostatnim czasie nie otrzymał powiadomienia w tym języku. Wszelako, nie można było wydać odnośnych akt, jeżeli nie wiadomo było, czy nie pozostają one w sprzeczności z zaleceniami pokontrolnymi. Jeżeli jednak urzędnik posiadał takie powiadomienie, nie mógł dać go do przejrzenia osobie wydającej akta personalne, ponieważ osoba ta nie miała prawa przekładać tekstów z *ptydepe*. W takim wypadku urzędnik mógł dać swoje powiadomienie do biura tłumaczeń. Jednak na dokonanie przekładu wymagane było zezwolenie lektora *ptydepe*. Z kolei lektor, by wydać zezwolenie, potrzebował akt personalnych od osoby, która wydawała je dopiero wtedy, gdy urzędnik miał przełożone powiadomienie. Gdy zdymisjonowany dyrektor wskazywał na absurd tej sytuacji, jego następcę oskarżył go o torpedowanie bohaterskich wysiłków we wprowadzaniu *ptydepe*. Na uwagę, że stwierdzony został po prostu fakt, aktualny szef odpowiedział, że nie zamierza klękać przed faktami²²⁵. Wszędzie tam, gdzie ślepa wiara w słuszność danej procedury zastępuje krytyczną analizę jej celowości i funkcjonalności, fakty przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie i stają się jednostkowymi opiniami nieważącymi więcej niż inne mniemania.

Jednakowoż, czasami zdarza się, że owa wiara gaśnie pod naporem nieubłaganych faktów. Kiedy do aktualnego dyrektora dociera, że procedura zezwolenia na przekład z *ptydepe* stanowi błędne koło, pyta pracowników, kto za nie odpowiada. W odpowiedzi słyszy, że on sam²²⁶. Dowodzi to absolutnego braku świadomości urzędnika, że jego własne działania, oparte na ślepej wierze w słuszność obranej

²²⁴ Por. ibidem, ss. 62-70.

²²⁵ Por. ibidem, ss. 84-86.

²²⁶ Por. ibidem, s. 100.

metody, skutkują brakiem możliwości dalszego funkcjonowania tej metody. Współtworzył system, w którym człowiek miał być tylko trybem i nie zauważył jak sam się nią uczynił. Dyrektor i jego zastępca nie znali *ptydepe*, musieli udawać przed swoimi podwładnymi, że znają. Brak wiedzy w danej sprawie połączony z przeświadczeniem, że wszyscy wokół tę wiedzę posiadają, sprzyja bezkrytycznemu przekonaniu o słuszności tej sprawy. Człowiek boi się wyjść na jedyne, który czegoś nie potrafi i nie zdaje sobie sprawy, że prawie wszyscy wokoło obawiają się dokładnie tego samego. Kiedy po pewnym czasie do dyrekcji trafia informacja, że *ptydepe* podobno oparte jest na nienaukowych podstawach, wywołuje to u odbiorców komunikatu przerażenie, ponieważ o tej nienaukowości podobno wiedzą już wszyscy w urzędzie oprócz dyrekcji.

Wszelako, w tym samym czasie trwają jeszcze wykłady z *ptydepe*, na których siedzi już tylko jeden, najbardziej ambitny, urzędnik. Niestety, popełnia drobne błędy w wymowie wyrazów, np. „maluz” zamiast „kaluz”, „zykzyk” zamiast „zymzym”, „gop terexes” zamiast „goz terexes”, dlatego lektor każe mu opuścić salę, aby nie hamował nauki i nie zatrzymywał innych²²⁷. Lektor jest uosobieniem platońskiego przekonania o wyższości teoretycznej zasady nad jej praktyczną użytecznością. Jeżeli do wprowadzenia *ptydepe* w urzędzie nie jest niezbędny ani jeden urzędnik, który potrafi posługiwać się tym językiem, oznacza to, że ten system komunikacji jest abstraktem nie mającym nic wspólnego z rzeczywistym życiem. Gdy sprawa *ptydepe* jest wreszcie ostatecznie przegrana, jej główny orędownik, aktualny dyrektor, zarzuca jej głównemu przeciwnikowi, byłemu dyrektorowi, że przecież sam podpisał zarządzanie w sprawie wprowadzenia tego języka w urzędzie, stwierdzając, że wobec historii więcej znaczy podpis niż szkodliwa praktyka²²⁸. Tym sposobem były dyrektor, który nie miał świadomości, co podpisuje, niechętny potwierdził słuszność zarzutu o bycie bezwolnym trybem w machinie. Z kolei ten sam lektor, który wykladał sam dla siebie, stwierdza, że podstawowym błędem *ptydepe* było bezkrytyczne przecenianie metody niwelowania wieloznaczności, redundancji, zwiększającej co prawda poziom dokładności, a tym samym zmniejszającej prawdopodobieństwo błędnej interpretacji, która w konsekwencji doprowadziła do nadmiernego wydłużania wyrazów, więc stała się sztuką dla sztuki. Na szczęście na wszystkich błędach *ptydepe* powstawał jeszcze bardziej twórczy język, *chorukor*, który nie wymaga ograniczania niedokładności

²²⁷ Por. ibidem, ss. 93-94.

²²⁸ Por. ibidem, ss. 106-107.

tekstów w drodze poszukiwania słów najmniej do siebie podobnych. Przeciwnie, w sposób świadomy dąży do uchwycenia jak największej liczby podobieństw, np. poniedziałek to ilopagar, wtorek – ilopager, środa – ilopagur, czwartek – ilopagir, piątek – ilopageur, sobota – ilopagoor, a niedziela to ilopagor. Likwidacja *ptydepe* nie oznacza zaprzestania poszukiwań jeszcze większej ścisłości²²⁹. Havel uzmysławia, że nawet skuteczne wykazanie fałszu jednej sztucznej procedury nie zniechęca zautomatyzowanych ludzi do poszukiwania kolejnej, jednakowo – a może nawet bardziej – nieautentycznej.

Gdy występujące w dramacie pt. *Rewaloryzacja* żony uwięzionych mieszkańców podzamcza przynoszą im jabłka, pytają sekretarza, kiedy owoce zostaną dostarczone. W odpowiedzi słyszą, że w zwyczajowym terminie przekazywania owoców, a więc do jednego miesiąca. Na zarzut kobiet, że w tym czasie zgniją odpowiada, że to nie jego wina, gdyż to nie on wymyślił proces gnicia²³⁰. Procedury zastępują zdrowy rozsądek, np. cyrkowiec musi pisemnie oświadczyć, że będzie pracował na arenie na własne ryzyko²³¹.

Prymat procedur prowadzi do zanegowania tożsamości człowieka. Zautomatyzowana postać z dramatu pt. *Largo desolato*, Pierwszy Facet, mówi do głównego bohatera, filozofa, który próbuje zachować autentyczność, że jeśli podpisze oświadczenie, iż nie jest doktorem Leopoldem Kopřivą, autorem dzieła filozoficznego, którego publikacja rozwścieczyła władzę, to cała sprawa zostanie uznana za pomyłkę i będzie można odstąpić od ukarania autora. Leopold odpowiada, że jeśli dobrze rozumie tę propozycję, polega ona na tym, by oświadczył, że on to nie on. Pierwszy Facet stwierdza w odpowiedzi, że interpretacja Leopolda jest godna filozofa, lecz z prawnego punktu widzenia absurdalna, ponieważ w propozycji nie chodzi o to, by oświadczał, że nie jest sobą, lecz że nie jest identyczną osobą z autorem tego tekstu, co stanowi zwykłą formalność²³². Gdy Leopold zaczyna rozumieć, stanowczo stwierdza, że woli raczej umrzeć niż wyrzec się samego siebie. Podkreśla z całą mocą, że jego ludzka tożsamość to jedyne, co posiada. Po chwili dowiaduje się, że jego podpis jednak nie jest już do niczego potrzebny, gdyż otrzymał bezterminowe odroczenie. Gdy pyta, dlaczego podpis nie jest już potrzebny, słyszy odpowiedź, że takie formalności nie są już potrzebne, ponieważ również bez niego jest oczywistym,

²²⁹ Por. *ibidem*, ss. 111-113.

²³⁰ Por. V. Havel, *Rewaloryzacja*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Literatura na świecie*, op. cit., ss. 237-238.

²³¹ Por. P. Kohout, *Sześć utworów scenicznych*, przeł. K. Krauze, Warszawa 2008, s. 77.

²³² Por. V. Havel, *Largo desolato*, przeł. A. S. Jagodziński, Warszawa 1987, s. 27.

iż decyzja była najprawdopodobniej pomyłką. Leopold pyta, czy przedstawiciele władzy chcą przez to powiedzieć, że tak czy inaczej on to nie on, na co ci odpowiadają, że to jest opinia filozofa²³³.

Powyższym dialogiem Havel wskazuje na największe zagrożenie wynikające z prymatu procedur, którym jest zanegowanie własnej tożsamości. Z kolei Fromm podaje przykład, w którym odnośne zanegowanie siebie doprowadziło do największej zbrodni w historii rodzaju ludzkiego:

Karl Adolf Eichmann nie sprawia wrażenia szczególnie złego człowieka, jest raczej kompletnie wyalienowany. Jest biurokratą, dla którego nie ma większej różnicy, czy zabija małe dzieci czy może opiekuje się nimi. Dla niego życie całkowicie przestało być czymś żywym. On organizuje. Organizacja staje się celem sama w sobie, czy chodzi o złote zęby czy włosy zamordowanych czy też o kolej szynową i tony węgla. Cała reszta jest dla niego obojętna. Gdy Eichmann się broni i oświadcza, że jest tylko biurokratą i w rzeczywistości jedynie opracowywał rozkłady jazdy pociągów, wówczas nie całkiem rozmija się z prawdą. Wierzę, że dziś w każdym z nas jest odrobina Eichmanna²³⁴.

Jednym z największych złudzeń jest sądzić, że przemysł masowej zbrodni mógł zostać zaplanowany i z diabelską precyzją wdrożony jedynie przez tak bardzo skrupulatny naród jakim są Niemcy. Havel zdaje sobie sprawę, że załazek tej choroby żyje cały czas. Przestrzega, że mikrob ten powstaje i rozwija się w sposób niewinny, gdy jego nosiciel niczego się nie spodziewa. Totalitaryzm zaczyna się wszędzie tam, gdzie indywidualny człowiek składa swoją tożsamość na ołtarzu procedur.

Gdy bezosobowe procedury są ważniejsze od zwykłych ludzkich uczuć, to również winnym wszelkiego zła, które człowiek – stosując te procedury – wyrządza drugiemu, nie jest tenże konkretny człowiek, lecz abstrakcyjny *modus operandi*. Bezimienne monstrum, któremu pojedynczy, słaby człowiek żadną miarą nie mógł się przeciwstawić. Jak pisze poeta, Jiří Kolář, w swym wierszu, napisanym w 1968 r., pt. *Rada dla sługusów*:

„Tłumaczyliście zbrodnie i wysławiali zradę?
Zwalcie to na partię
Milczeliście, kiedy nawet trawa krzyczała?
Zwalcie to na partię
Pisaliście, kiedy nawet atrament się rumienił?
Zwalcie to na partię (...)

²³³ Por. *ibidem*, s. 47.

²³⁴ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., s. 27.

Mieliście zabijanych za wióry przy drew rąbaniu?
Zwalcie to na partię (...)
Wydawaliście wyroki, kiedy nawet sznur wstydził się za stryczek?
Zwalcie to na partię (...)
Wszystko, wszystko, wszystko zwalcie na partię, muzykanci nocy
Zwalcie na partię²³⁵.

Propaganda

Prymat procedur nie zatriumfowałby bez manipulacji, demagogii indoktrynacji oraz manipulacji społeczeństwem. Jak wspomniano wyżej, najlepszym sposobem racjonalizacji rzeczywistości było odwołanie się do argumentów powszechnie uznawanych za obiektywne. W warunkach państwa socjalistycznego naczelnym z takich argumentów była „naukowość”, która posłużyła władzy jako narzędzie propagandy.

Cenzor zwraca uwagę pisarza, że ten ma nienaturalnie duże uszy. Przywołuje teorię niejakiego Czubikowa, zgodnie z którą każdy organ powstaje i rozwija się zgodnie z funkcją, którą ma wypełniać. Skoro pisarz ma duże uszy, to znaczy, że służą mu do nasłuchiwania. To, co usłyszane, jest przelewane na papier i w konsekwencji może być zarzewiem buntu. Pisarz oponuje, że w jego profesji umiejętność wsłuchiwania się w rytm pulsującego życia jest najważniejsza i bez niej nie byłby pisarzem. Cenzor ripostuje, że sytuacja jest bardziej skomplikowana niż pisarze są w stanie sobie wyobrazić. Powołuje się przy tym na upadek teorii równomiernego rozrostu uszu w stosunku do rozwoju sił produkcyjnych. Upadek ów nastąpił z powodu tego, że odnośna teoria wyjaśniała rozrost uszu koniecznością wsłuchiwania się pisarzy w dźwięki wydobywające się ze świata i usłyszenia ich nieautentycznych barw, kompletnie pomijając fakt, że owi pisarze interpretowali te dźwięki subiektywnie, nadając im nieodpowiedni sens²³⁶. Recenzent zarzuca literatowi podważanie ustaleń współczesnej biologii, zgodnie z którymi pisarz nie urodził się z tak dużymi uszami. Skoro w trakcie życia urosły, to znaczy, że w jakimś ściśle określonym celu. Koniec końców, cenzor postanawia wybawić pisarza od kłopotu przypisywania niewłaściwego znaczenia zasłyszonym słowom poprzez obcięcie jego uszu. Propaganda, która wykorzystuje naukowy bełkot, jest znacznie bardziej skuteczna, ponieważ człowiek przejawia tendencję do ślepej wiary autorytetem: niegdyś religijnym, obecnie

²³⁵ J. Kolář, *Sposób użycia i inne wiersze*, przeł. L. Engelking, Wrocław 2010, ss. 256-257.

²³⁶ Por. V. Havel, *Anioł stróż*, przeł. I. Bołtuć, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., ss. 122-123.

naukowym. Propagandyści wszystkich ideologii doskonale wiedzą, że przeciętny (w sensie statystycznym) człowiek nie analizuje krytycznie zasłyszanych argumentów i że wystarczy opatrzyć dowolnego twierdzenia przymiotnikiem „naukowy”, by uzyskać pożądany efekt.

„Naukowość” pozwala bezkarnie zmienić zdanie o sto osiemdziesiąt stopni, zaprzeczyć samemu sobie, zanegować siebie. Powołana na kartach *Garden Party* Służba Moderatorska miała za zadanie krzewić wartości humanistyczne i liberalne. Po jakimś czasie te same osoby, które poparły jej powstanie, zarzuciły jej konserwowanie bezwartościowych idei reakcyjnych w drodze używania spetryfikowanych semantycznie pojęć. Instytucji, która w założeniu miała szerzyć erudycję, zarzucono propagowanie banału, w rezultacie czego stała się pasożytem na zdrowej tkance społeczeństwa. Logika dziejów podpowiada więc, że należy utworzyć Urząd Likwidacyjny, którego zadaniem będzie rozwiązanie Służby. Niestety, po zlikwidowaniu Służby, co było historycznie konieczne i słuszne, pojawiły się głosy o szkodliwej roli Urzędu polegającej na zniszczeniu *en bloc* również pozytywnych, z punktu widzenia rozwoju społeczno-politycznego, aspektów Służby. W rezultacie okazało się, że również Urząd, powołany w słusznym celu, odegrał negatywną rolę z powodu położenia zbyt dużego nacisku na biurokratyczną stronę procedury likwidacji kosztem jej społecznego celu i funkcjonalności²³⁷.

Propaganda prowadzi do wyparcia faktów oraz przeniesienia odpowiedzialności za ich powstanie na tych, którzy je krytykują. Jedną z postaci z opowiadania Josefa Škvorecký’ego, w liście do innej stwierdza, że nigdzie na świecie nie istnieje taki archipelag jak ten opisany przez Sołżenicyna, który został od początku do końca zmyślony i przekłamany a także żyje wyłącznie w nienawiści, która wypełnia głowę jego autora²³⁸. Bezmyślną propagandę Havel doprowadza do absurdu, tworząc dialog sekretarza – który chwali się, że czytał *Dwadzieścia tysięcy mil podmorskiej żeglugi* – z moderatorem, który ripostuje, że już niedługo czytanie będzie odbywać się na jeszcze większej głębokości pod powierzchnią morza²³⁹. Narzędziem nieuniknionego – zgodnego z naukową wizją świata – postępu socjalizmu była technika, która w zamyśle rządzących miała zastąpić sztukę.

²³⁷ Por. V. Havel, *Garden party*, op. cit., ss. 38-39.

²³⁸ Por. J. Škvorecký, *Przypadki inżyniera ludzkich dusz*, przeł. A. S. Jagodziński, Sejny 2008, s. 544.

²³⁹ Por. V. Havel, *Garden party*, op. cit., s. 24.

Cywilizacja techniczna versus sztuka

O ile sztuka jest afirmacją jednostki, o tyle technika – niezależnie czy w państwie kapitalistycznym czy socjalistycznym – wręcz przeciwnie. Jak zauważa Fromm:

Nie jesteśmy na drodze do rozwoju indywidualizmu, ale przekształcamy się w coraz bardziej podatną na manipulację cywilizację masową²⁴⁰.

Masowość ta nie byłaby możliwa, gdyby nie wstandardyzowane dobra materialne, które w całym tzw. pierwszym i w coraz większej części tzw. drugiego świata służą człowiekowi, by jego codzienne życie było łatwiejsze i przyjemniejsze. Wszelako, skoro gospodarka wytwarza, w zbyt wielkiej liczbie, produkty i usługi pozbawione użyteczności, to również społeczeństwo „produkuje” zbyt dużą liczbę bezużytecznych *hominis consummentis*, którzy potrafią jedynie kupować i gromadzić dobra materialne, natomiast w coraz większym stopniu nie potrafią okazywać uczuć i posługiwać się rozumem²⁴¹. W rezultacie:

rozłam między myślą a uczuciem prowadzi do choroby, do łagodnej postaci chronicznej schizofrenii, na którą zaczyna cierpieć nowy człowiek ery technotronicznej²⁴².

Czeski dramaturg zapewne powiedziałby dokładnie to samo, być może bez nadawania specjalistycznej nazwy krytykowanemu schorzeniu. Jego sztuki, każda bez wyjątku, ukazują dylemat jednostki, czy pozostać istotą odrębną, specyficzną, swoistą czy – przeciwnie – wtopić się w grupę, masę, tłum. To nie są czasy dla indywidualistów. Jak dodaje Fromm:

Wymóg maksymalnej wydajności prowadzi w konsekwencji do zminimalizowania indywidualności. Machina społeczna działa skuteczniej (...) jeżeli ludzie zostają zredukowani do czysto policzalnych jednostek, których osobowość da się sprowadzić do sekwencji komputerowego wydruku. Takie jednostki łatwiej podporządkować biurokracji, ponieważ nie sprawiają one kłopotów ani nie wszczynają sporów. Aby uzyskać ten rezultat, ludzie muszą zostać poddani dezindywidualizacji i nauczeni szukania własnej tożsamości nie w swoim wnętrzu, ale w korporacji, której częścią się stają²⁴³.

²⁴⁰ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, przeł. A. Kochan, Kraków 2013, s. 33.

²⁴¹ Por. *ibidem*, s. 48.

²⁴² *Ibidem*, s. 51.

²⁴³ *Ibidem*, s. 42.

W miejsce korporacji można podstawić każdą wspólnotę, która zapewnia poczucie akceptacji i bezpieczeństwa, przede wszystkim naród, państwo i kościół. Ich wzorcowi przedstawiciele to ludzie:

których pociąga świat nieożywiony, przedkładający prawo i porządek ponad żywą strukturę, biurokrację ponad spontaniczność, uprzedzenia ponad żywe istoty, wtórność ponad oryginalność, schludność ponad bujność, gromadzenie ponad wydawanie. Chcą mieć kontrolę nad życiem, ponieważ obawiają się jego nieposkromionej spontaniczności. Wolą je unicestwić niż poddać się mu i zjednoczyć z otaczającym ich światem²⁴⁴.

Co więcej:

Marzeniem wielu ludzi (...) jest połączenie emocji zwierząt naczelnych z komputerowym mózgiem. Gdyby to marzenie mogło się spełnić, problem wolności człowieka i jego odpowiedzialności, by zniknął²⁴⁵.

Havel nie potrzebuje wykształcenia psychologicznego oraz empirycznego kontaktu z gospodarką rynkową, by dostrzec nadciągające – pomimo formalnej opozycji socjalizmu względem kapitalizmu – niebezpieczeństwo. W swoim stylu ukazuje je bawiąc się znaczeniami słów w drodze ich absurdalizacji. W *Garden party* moderator (urzędnik wyżej wspomnianej Służby Moderatorskiej) stwierdza, że technika powinna stać się nieodłącznym elementem bytu wszystkich ludzi. Ponadto, sekretarz przestrzega przed lekceważeniem techniki, z kolei moderator – dość niespodziewanie – przestrzega przed lekceważeniem sztuki. Sekretarze i sekretarzowi słowo „sztuka” kojarzy się z hasłem do boju²⁴⁶. Obydwie dziedziny życia, w argumentacji swych radykalnych protagonistów, miały prowadzić do szczęścia²⁴⁷: sztuka sprzyjać pomyślności jednostki, natomiast technika całego społeczeństwa. Havel nie wierzy w powodzenie tej misji. Ustami jednej ze swoich postaci, doktora Humla, przestrzega, że:

Szczególnie w dzisiejszym świecie – z jego gigantycznym rozwojem wszelkiej komunikacji – szczęście jest coraz trudniejsze do osiągnięcia (...). Dążenie człowieka do zaspokojenia swoich potrzeb – czyli do zrealizowania określonych wartości – charakteryzuje – pośrednio lub bezpośrednio – każdą aktywność ludzką (...). Ponieważ jednak różne wartości, które chce

²⁴⁴ Ibidem, s. 54.

²⁴⁵ Ibidem, s. 56.

²⁴⁶ Po. V. Havel, *Garden party*, op. cit., ss. 24-25.

²⁴⁷ Por. wydany w 1923 r. dramat Witkacego pt. *Mątwą*, którego główny bohater, były nihilistyczny artysta Paweł Bezdeka, pragnąc w swej twórczości doznać absolutu, przeistacza się w despotę.

człowiek osiągnąć, trzeba rozpatrywać z różnych punktów widzenia, na przykład z punktu widzenia skali wartości postronnego obserwatora lub określonej epoki²⁴⁸.

Zadaniem sztuki nie jest, w opinii czeskiego dramaturga, szczęście, lecz tworzenie jak największej liczby ludzkich, uwikłanych w świat i jego tętniące życie, opowieści. Z kolei Václav Bělohradský zwraca uwagę na podstawy rozumowania Havla, zgodnie z którymi bez konkretnej opowieści dana informacja nie posiada witalnej energii zdolnej pobudzić społeczeństwo, a tym samym nie ma znaczenia. Umiejętność oddzielenia faktu od komentarza do faktu jest naiwną iluzją: nawet interpretacja opowiadania zakłada kolejną opowieść. Demokracja jest zderzeniem opowieści, które ze sobą pokojowo współistnieją, ponieważ ich schematy są wzajemnie powiązane. Podstawowym warunkiem koniecznym obrony przed totalitaryzmem jest zatem obfitość opowieści mocnych w znaczeniu bogactwa treści i różnorodności znaczeń. Ludzie mogą wybierać lepsze informacje z większej liczby opcji, a dzięki nim lepiej uzasadniać swoje cele, tylko pod warunkiem, że są dopasowani do odpowiedniej historii. Wszystkie opowieści kiedyś giną, a tym samym fakty, które składają się na te opowieści, również umierają. Tylko niektórym udaje się wejść w inne historie i przetrwać w nich. Martwe historie są przechowywane w podręcznikach i muzeach w porządku chronologicznym, a dzieci w wieku szkolnym uczą się rozpoznawać je jako swoją przeszłość²⁴⁹. Cywilizacja techniczna jest rewersem ideologii totalitarnej, ponieważ zarówno jedna jak i druga dążą do uniformizacji odnośnych opowieści, doprowadzając do ich stopniowego skostnienia. Dzięki temu skostnieniu dochodzi do przekształcenia człowieka z twórcy i odbiorcy kultury w – odpowiednio – nauczyciela i ucznia jedynej prawdziwej wiary oraz w wytwórcę i nabywcę dóbr materialnych. Aby to przekształcenie było możliwe, najpierw muszą zostać zmodyfikowane znaczenia słów, powstałe w trakcie naturalnego tworzenia się języka i obowiązujące w danym czasie. W szczególności określonym poglądom, postawom i czynnościom, tradycyjnie uznawanym za dobre, należy przypisać wydźwięk pejoratywny. I *vice versa*, wartościom postrzeganym jako złe, należy – jeżeli tylko są użyteczne z punktu widzenia zniewolenia umysłu człowieka – nadać znaczenie pozytywne. Idealnym przykładem słowa, którego pierwotne znaczenie zostało wykrzywione, jest „postęp”.

²⁴⁸ V. Havel, *Puzuk ...*, op. cit., ss. 196-197.

²⁴⁹ Por. V. Bělohradský, *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*, Praha 2014, ss. 101-102.

Mieszkańcy podgrodzia, które ma zostać poddane rewitalizacji, nie chcą zostać pozbawieni swoich domów. Architekt Ulcz stwierdza, że mówią tak wszyscy w miejscach, w których coś jest budowane i że gdyby się tym przejmować, nie udałoby się wybudować niczego. Ludzie nie rozumieją, że architektom chodzi tylko o zorganizowanie im lepszego życia, w szczególności w drodze instalacji centralnego ogrzewania, zbudowania wspólnej pralni i suszarni a nawet domu kultury. Młody architekt Albert stanowczo oponuje, że nie wystarczy zaplanować ludziom lepsze życie. Doskonalenie odbywa się wyłącznie wskutek wielopokoleniowego gromadzenia doświadczeń ludzi, którzy żywią głęboki szacunek wobec wszystkiego, co ich przerasta, np. tajemnic przyrody. Albert stwierdza, że żaden pojedynczy człowiek nie zna recepty na powszechne szczęście, dlatego nikt nie jest uprawniony do niszczenia jednym ruchem tego, co zostało zbudowane przez wieki. Ulcz ripostuje, że w obliczu postępu naukowo-technicznego nie można pozostawiać spraw własnemu, naturalnemu biegowi. Albert odpowiada, że ostrzega jedynie przed zarozumiałą pewnością siebie, charakterystyczną dla projektantów cudzego życia, wyrażającą przekonanie, że jeden wybitny umysł jest w stanie przewidzieć wszystkie konsekwencje swojego działania. Podkreśla, że nie wolno w imię świetlanej przyszłości pozwalać na okrutne metody, a ponadto, że należy zachować umiar i szacunek dla różnorodności i tajemniczości życia. Przełożony obydwu, Bergman, próbuje rozstrzygnąć ten spór kompromisowo. Stwierdza, że nikt nie ma prawa rezygnować z własnego rozumu, wszelako z drugiej strony nie ma również prawa poddawać swoich decyzji bezosobowym, niezależnym od rozumu, siłom. Należy więc – na tyle, na ile to możliwe – wykorzystywać zdobycze współczesnej techniki zachowując szacunek dla tradycji²⁵⁰. Następnie, już bez obecności Ulcza doradza Albertowi, aby w dyskusjach z niektórymi ludźmi starał się dbać o mniej radykalną formę, co uzasadnia tym, że taktyczne rozegranie dyskusji pomaga w osiągnięciu założonych wniosków. Postawa starszego architekta na pierwszy rzut oka nie wydaje się do końca czysta moralnie, jednakże jest on już zmęczony kunktatorskim manewrowaniem, mającym na celu wzięcie w obronę Alberta, który wygłasza swoje poglądy bez ogródek. Bergman żali się, że wyciąga młodego z rozmaitych tarapatów, których ten przysparza sobie swoim niewyparzonym językiem, a zamiast wdzięczności otrzymuje odeń w zamian drwiny²⁵¹. Havel zwraca uwagę na dylemat będący udziałem wielu przyzwoitych ludzi, którzy niemal codziennie musieli

²⁵⁰ Por. V. Havel, *Rewaloryzacja*, op. cit., ss. 194-197.

²⁵¹ Por. *ibidem*, ss. 203-204.

wybierać pomiędzy otwartym głoszeniem swoich przekonań i (własnym lub cudzym) cierpieniem z jednej strony a lawirowaniem i unikaniem (własnego lub cudzego) cierpienia z drugiej.

W pewnym momencie, na mocy centralnego zarządzenia przekazanego przez pierwszego inspektora, rewitalizacja podzamcza okazała się złym pomysłem. Jedynie Ulcz wyraża wątpliwości, czy odejście od centralnego planowania nie doprowadzi do upadku zasady koncepcyjności w architekturze. Albert oponuje, że przeciwnicy centralizmu nie są zwolennikami chaosu, lecz zwolennikami życia przeciwko śmierci. Bergman dodaje, że stając się lepszym człowiekiem architekt podnosi swoje kwalifikacje zawodowe i przypomina, że przyczyną złego budowania w przeszłości była nieumiejętność bronięcia tak podstawowej kwestii jak własna opinia²⁵². Havel, podobnie jak Camus, dostrzega konieczny związek pomiędzy prawdą wewnętrzną a dobrym wykonywaniem swojego zawodu. O ile u autora *Dżumy* personifikacją walki o prawdę są lekarze, o tyle u twórcy *Rewaloryzacji* są to architekci. Nie jest istotne, jaki zawód jest metaforą batalii o słuszność. Ważne, że każdy człowiek, którego profesja polega na świadczeniu usług społecznie użytecznych ma moralny obowiązek wykonywać je z najwyższą starannością. Nie wszyscy, jak lekarze, ratują ludzkie życie. Nie od wszystkich, jak od architektów, zależy bezpieczeństwo ludzi. Wszelako, od wszystkich bez wyjątku zależy kondycja duchowa świata.

Gdy następnie okazuje się, że ponownie do głosu dochodzi tendencja centralistyczna, o czym informuje architektów drugi inspektor, radość większości projektantów zostaje zgaszona. Powodem powrotu do poprzedniej koncepcji jest rzekoma zbyt duża wolność w biurze architektonicznym, która rzekomo przerodziła się w anarchię. Bergman próbuje wytłumaczyć podwładnym, że to wcale nie musi oznaczać czegoś złego oraz że powinni wspólnie skupić się na obronie tego, co można będzie zachować z tendencji antycentralistycznej. Albert zarzuca współpracownikom, że jeszcze poprzedniego dnia prześcigali się w zapewnieniach, że nie dadzą sobie narzucić cudzego zdania, a dziś wystarcza jedno uderzenie batem, by o tym zapomnieli. Postanawia odejść z biura. Luiza prosi go, aby był mądry i nie robił głupstw. Bergman tłumaczy, że nie zamierza odwoływać zapewnień, lecz jedynie zmienić sposób ich realizacji na bardziej dojrzały, wolny od młodzieńczych ekscytacji. Albert oburza się, że jego wcześniejsze słowa nie były niedojrzałe. Bergman doradza

²⁵² Por. *ibidem*, ss. 208-211.

mu większy realizm, bez którego grozi mu pośmiewisko. Albert ripostuje, że szacunek dla siebie samego stawia wyżej niż czyjekolwiek szyderstwo²⁵³. Można powiedzieć, że Albert jest tym, kim Bergman być może był w młodości i kim obecnie (znowu) chciałby się stać. Z kolei Albert jest młody, czytelnik nie pozna go za ćwierć wieku i nie dowie się, czy nabył choć cząstkę cech Bergmana. Havel, co dlań charakterystyczne, rozumie obydwaj punkty widzenia i choć sympatyzuje z jednym, nie potępia drugiego.

Ostatecznie drugi inspektor ogłasza kolejną zmianę: rewitalizacja zostaje stopniowo wstrzymana, by wszystkie siły zaangażować w nieskrępowaną konformizmem i strachem pełną wolności dyskusję na temat dróg przyszłego rozwoju²⁵⁴. Architekci mogą poczuć się demiurgami, od których zależy kształt przyszłego świata. Warto zwrócić uwagę, że sztuka została napisana w czasie, w którym chwiała się potęga państwa ufundowanego przez samozwańczych demiurgów, którzy w dziele „stworzenia” nadużywali ideologii oraz techniki, a tym samym pozbawieni byli ludzkich uczuć. Jak gorzko stwierdza Fromm:

By stać się Bogiem, człowiek musi się odczłowieczyć, a tym samym na dłuższą metę zniszczyć siebie poprzez poświęcenie się na ołtarzu prawdziwemu Bogu, któremu ostatecznie Człowiek-Bóg będzie musiał ustąpić: technice²⁵⁵.

U Havla odnośna refleksja ma twarz Machonia, urzędnika antykapitalistycznego reżimu, a mimo to zachowującego się niczym wytrawny przedstawiciel handlowy. Proponuje on Vavakowi elektroniczny nabłyszczacz włosów, którego działanie polega na rozpadzie ksenonu na german i stront. Na pytanie Vavaka, czy użycie tego urządzenia nie wiąże się z ryzykiem promieniowania radioaktywnego, Machoń odpowiada, że nie ma niczego bez ryzyka. Vavak musi wybrać pomiędzy lśniącymi włosami albo „panikarską hipochondrią”²⁵⁶. Odczłowieczony Machoń złożył sam siebie na ołtarzu techniki a następnie próbuje tam umieścić bliźnich.

Człowiek mniema, że skoro pojął nauki ścisłe, to jest w stanie równie efektywnie odgadnąć zagadkę człowieczeństwa. Konkluzja Fromma jest nader pesymistyczna:

²⁵³ Por. *ibidem*, ss. 227-231.

²⁵⁴ Por. *ibidem*, ss. 243-244

²⁵⁵ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., s. 179.

²⁵⁶ Por. V. Havel, *Anioł stróż* (słuchowisko radiowe), przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., ss. 132-133.

Nasza obecna epoka charakteryzuje się rozbieżnością między naukową i techniczną wiedzą z jednej strony a szczupłą wiedzą, jaką dotychczas posiadamy o człowieku, z drugiej. Nie jest to tylko rozbieżność teoretyczna, alei bardzo ważna rozbieżność praktyczna: jeżeli człowiek nie może się dowiedzieć czegoś więcej o sobie samym i wykorzystać tej wiedzy dla lepszego kierowania swoim życiem, zostanie zniszczony przez wytwory swojej naukowej wiedzy²⁵⁷.

Co gorsza:

Niewielu ludzi stawia pytania o jakość ani o to, co dobrego płynie z przyrostu ilościowego. Ten stan rzeczy jest oczywisty w społeczeństwie, dla którego już nie człowiek jest najważniejszy i które skupia się na aspekcie ilościowym, pozwalając, by przytłumił on wszystkie inne. (...) Jeżeli wszystkie wysiłki koncentrują się na ilości, jakość życia traci wszelkie znaczenie, a to, co niegdyś było jedynie środkiem do celu, staje się celem samym w sobie²⁵⁸.

Tylko nieliczni dostrzegają rozbitcie jedności człowieka ze swoim gatunkiem, które dokonuje się pod wpływem geometrycznego postępu cywilizacji technicznej, dającej ludziom coraz więcej narzędzi umożliwiających nie tylko coraz wygodniejsze życie, ale również coraz bardziej dostrzegalne różnicowanie się od bliźnich, a tym samym osłabianie naturalnej więzi z nimi. Indywidualizacja, oprócz pozytywnych skutków takich jak zwiększenie stopnia świadomości swych praw, prowadzi również do uznania, że „ja” nie ma nic wspólnego z „nie-ja”, co skutkuje odrzuceniem perspektywy wspólnotowej na rzecz egoizmu. Egoizm ten zawsze tłumaczony jest swoim przeciwieństwem. W świecie wysokiego poziomu samoświadomości własnych praw każdy, kto postępuje egoistycznie, udaje altruistę. Dlatego właśnie cechą charakterystyczną kultu cywilizacji technicznej jest inwersja semantyczna, w szczególności zasygnalizowana powyżej zamiana ilościowego narzędzia realizacji celu w sam cel.

Inwersja semantyczna

Cywilizacja techniczna polega na przeniesieniu akcentu z człowieka jako wartości samej w sobie na narzędzia, których ludzie używają. W cywilizacji humanistycznej dobre jest to, co służy człowiekowi jako istocie obdarzonej rozumem i uczuciami. W cywilizacji technicznej następuje odwrócenie naturalnego porządku: dobrem nie jest to, co służy wszystkim, lecz to, co służy wyłącznie twórcom

²⁵⁷ E. Fromm, *Patologia normalności*, op. cit., s. 107.

²⁵⁸ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, op. cit., s. 46.

odnośnych narzędzi. Zamiana ta nie ogranicza się wyłącznie do wąskiego interesu producentów dóbr materialnych. Jest sposobem wprowadzania semantycznego chaosu w celu uzyskania władzy nad ludźmi. W Havlowskim przykładzie aktualny dyrektor zarzuca byłemu dyrektorowi, który został zdegradowany do roli ukrytego podsłuchiwaacza, że ten – nie chcąc przekazać, co usłyszał od pracowników, którzy nie wiedzieli, że są podsłuchiwani – hołduje starym przesądom. Co więcej, przekazanie tych informacji stanowi jego moralny obowiązek²⁵⁹. Donoszenie przełożonym na współpracowników – które w tradycyjnym znaczeniu tego pojęcia jest czynnością niegodziwą – w nowej rzeczywistości semantycznej staje się chwalebne.

W innym przykładzie doktor Edward Huml zostaje poddany badaniu urzędzeniem o nazwie *puzuk*, którego celem jest dotarcie tam, gdzie nie mogą dotrzeć nauki ścisłe, a więc do odpowiedzi na pytanie o istotę człowieczeństwa²⁶⁰. Osoby poddawane badaniom nie są wcześniej szczegółowo informowane, aby nie mogły się przygotować i w ten sposób przeszkodzić autentyczności badania²⁶¹. Zadaniem *puzuka* jest odrzucenie wszelkich prawidłowości wynikających zarówno z nauk szczegółowych jak i z dostępnej wiedzy o człowieku, w celu uwypuklenia różnic pomiędzy ludźmi. Uwypuklenie to pozwoli opracować spoisty model osobowości ludzkiej. Gdy Huml pyta, dlaczego badacze zjawili się akurat u niego, słyszy w odpowiedzi, że z powodu nazwiska rozpoczynającego się na literę H oraz nieparzystej liczby w numerze domu, w którym mieszka. Zarzuca badaczom, że klucz doboru osób badanych jest przypadkowy, na co ripostują, że im większa przypadkowość tego klucza, tym wyższa reprezentatywność badania²⁶². Niestety, *puzuk* często się przegrzewa, w konsekwencji czego zadaje badanym pytania w rodzaju: „Z jakim tunelem czuje się pan związany?”, „Jaki instrument dobrze na panią wpływa?”, „Ile razy w roku lubisz się przewietrzyć na wieży?”, „Gdzie pański pies jest pogrzebany?”, „Czy już oddałeś sprawiedliwość?”, „W czym jest sedno?”, „Czy wiesz, co w trawie piszczy?”, „Zachodzisz w głowę czy do pisuaru?”²⁶³. Havlowski *puzuk* jest kpiną z wiary w możliwość poznania natury człowieka. Odrzucając założenie o naturalnej różnorodności ludzi jako zjawisku pozytywnym, warunkującym wszechstronny rozwój ludzkości oparty na ścieraniu się

²⁵⁹ Por. V. Havel, *Powiadomienie*, op. cit., s. 96.

²⁶⁰ Por. V. Havel, *Puzuk ...*, op. cit., s. 182.

²⁶¹ Por. ibidem, s. 192.

²⁶² Por. ibidem, ss. 202-203.

²⁶³ Por. ibidem, s. 205.

przeciwnych racji, twórcy urządzenia zakładali, że ten rozwój może nastąpić tam, gdzie myśli się tak samo.

Kolejną egzemplifikacją są Michał i Wiera, którzy uważają, że sposób wystroju mieszkania ma wpływ na jakość życia. Namawiają Fryderyka, by zrobił remont, dzięki któremu jego użycie ulegnie nobilitacji, osiągnie wyższy poziom kulturalny, dzięki czemu można uzyskać wewnętrzną harmonię, co z kolei wpływa na stosunek do ludzi, a w szczególności na to, aby w małżeństwie dobrze się działo. Fryderyk odpowiada, że w jego małżeństwie niczego nie brakuje, ale Michał i Wiera nie dowierzają. Powtarzają, że chcą, by sytuacja Fryderyka się unormowała. Fryderyk nie rozumie, o jaką sytuację chodzi. Dziwią się, że Fryderyk pracuje w browarze, choć w jego – niezależnego pisarza – sytuacji i tak jest to niezłe rozwiązanie. Zarzucają Fryderykowi brak gorących uczuć w małżeńskiej łóżnicy i doradzają, aby spróbował obudzić ogień, wówczas straci pretekst do włączenia się z kolegami po knajpach i do podrywania kelnerek. Fryderyk zaprzecza, by to robił. Michał zarzuca Fryderykowi, że praca w browarze oraz poczucie beznadziei unoszące się nad czasami, w których przyszło im żyć, są dla niego tylko wymówką, aby nie pisać, podczas gdy rzeczywistość przyczyna tkwi w nim samym²⁶⁴. Małżonkowie personifikują przekonanie, zgodnie z którym intelektualista jest maszyną stworzoną do pracy intelektualnej niezależnie od targających nim uczuć. Michał stwierdza, że gdyby Fryderyk bardziej się postarał, mógłby dostać angaż w jakiejś redakcji. Doradza mu zaprzestanie wewnętrznego oporu, ponieważ rzeczywistość jest już ustalona, a strefy wpływów poszczególnych władz zakreślone, więc jego postawa niczego nie zmieni. A skoro tak, to sprzeciw jest nierozsądny²⁶⁵. Okazuje się, że nastąpiła również zmiana w słowniku intelektualisty, w którym niegdyś sprzeciw wobec autorytaryzmu oznaczał coś pozytywnego. Gdy Fryderyk, w obliczu braku zrozumienia, zbiera się do wyjścia, gospodarze wpadają w szal. Mają pretensje, że są w taki sposób traktowani za wszelką pomoc, którą okazują przyjacielowi. Stwierdzają, że ich gość nie może wyjść, ponieważ to właśnie dla niego urządzili mieszkanie i to właśnie jemu mają jeszcze bardzo dużo do powiedzenia na temat swojego wykwintnego życia np. o niedawno nabytym elektrycznym łuskaczu migdałów. Gdy Fryderyk mimo to postanawia wyjść, Wiera płacze i zarzuca mu obrzydliwy nieczuły egoizm, niewdzięczność i zdradę. Wyznaje, że go za to

²⁶⁴ Por. V. Havel, *Wernisaż*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., ss. 389-401.

²⁶⁵ Por. *ibidem*, s. 402.

nienawidzi i każe mu się wynosić²⁶⁶. Fryderyk postanawia zostać, po czym Michał i Wiera stają się na powrót normalni i nadal traktują go jak przyjaciela. Małżonkowie odwracają tradycyjny cel własnych działań. Nie szukają zgodności ze swoją wewnętrzną prawdą, ich czyny ukierunkowane są wyłącznie na poklask ze strony otoczenia.

Jeszcze innym przykładem jest doktor Jindřich Foustka, naukowiec, który zarzuca Fistuli, renciście-inwalidzie, że jest diabłem. Fistula odpowiada, że jeśli diabeł istnieje, to głównie w każdym człowieku, który czasem nazywa diabłem innych ludzi, aby uciec od odpowiedzialności za swoje czyny. Prawda to nie tylko to, co pomyślane, ale przede wszystkim zgodność słów i czynów z tym, co pomyślane²⁶⁷. Czyn, który różni się od myśli to klasyczny przykład inwersji semantycznej. Czyn musi odzwierciedlać myśl. Gdy dyrektor zarzuca Fistuli, że ten wyznaje świątopogląd naukowy, a pomimo tego zadaje się z szarlatanami i magikami, ten odpowiada, że gdyby nie angażował się w rzeczywiste problemy chcąc pozostać krystalicznie czystym moralnie, oszukiwałby samego siebie²⁶⁸. Co więcej, przechodzi do kontrofensywy zarzucając doktorowi, że zgubiło go pełne pychy przekonanie, że można co innego myśleć a co innego czynić, że można służyć więcej niż jednemu panu. Przypomina, że człowiek musi uznawać coś, co go przerasta, ponieważ w przeciwnym przypadku oszukuje nie tylko innych, ale przede wszystkim siebie²⁶⁹.

Doskonale wyraża to inna postać, Olbram, przyjaciel filozofa Leopolda Kopřivy, który tłumaczy mu, że istotą wewnętrznego zwycięstwa nad kłamstwem jest spoistość samego siebie z pełnioną społeczną rolą, która powinna odzwierciedlać wnętrze, a nie stanowić jego atrapę. Dodaje, że Leopoldowi brakuje metafizycznego punktu odniesienia, którego powinien poszukać w życiu osobistym i dzięki któremu rozwijałby się jako istota ludzka²⁷⁰. Mocnych punktów oparcia jest wiele. Dzielą się na dwie podstawowe kategorie: grupowe, zlokalizowane wszędzie tam, gdzie jakaś wspólnota wyznacza sens jednostkom; oraz indywidualne, znajdujące się w bez wyjątku każdym człowieku. Oryginalność punktu, o którym mówi Havel, polega na połączeniu elementu znajdującego się wewnątrz człowieka z elementem znajdującym się poza nim. Tym punktem jest miłość.

²⁶⁶ Por. *ibidem*, s. 404.

²⁶⁷ Por. V. Havel, *Kuszenie*, przeł. A. S. Jagodziński, Warszawa 1987, s. 34.

²⁶⁸ Por. *ibidem*, s. 41.

²⁶⁹ Por. *ibidem*, ss. 55-56.

²⁷⁰ Por. V. Havel, *Largo desolato*, op. cit., ss. 19-20.

Miłość

Niestety, pod panowaniem konformizmu również tradycyjne postacie miłości napotykały przeszkody. Jak stwierdza jedna z postaci z debiutanckiej sztuki Havla, moderator Ferda Plzak:

W dzisiejszych czasach trzeba zwracać szczególną uwagę, żeby miłość nie przekroczyła pewnego optymalnego poziomu... bo w przeciwnym razie może się zdarzyć, że miłość wywoła w ludziach chwilowy smutek!²⁷¹.

Pogląd ten jest zbieżny z tezą sir Dennisa H. Robertsona o tzw. ekonomizacji miłości, zgodnie z którą każde uczucie, dokładnie tak samo jak pozostałe dobra, jest rzadkie, wobec czego jego nadmierne użycie prowadzi do wyczerpania ograniczonych zasobów²⁷². Nawet zjawisko tak krańcowo niezależne od rozumu powinno być, zdaniem zautomatyzowanych ludzi nowej epoki, poddane kontroli sił uznawanych za rozumowe.

Rzecz jasna, celem utrzymania „optymalnego” poziomu miłości jest ocalenie „prawdziwej” jej postaci i niedopuszczenie do przekształcenia jej we własne zaprzeczenie. Pozwalając ludziom na samodzielne przeżywanie swoich uczuć, władza ryzykuje, że ich negatywny płomień zostanie skierowany przeciwko niej samej. Skoro sama nie potrafi wytworzyć w ludziach szczerzej, nie opartej na jakimkolwiek przymusie, miłości do siebie, postanawia, w drodze propagandy, przekonać swoich podwładnych, że powinni to uczucie poddawać autokontroli. A w razie potrzeby, gotowa jest bez jakichkolwiek oporów użyć siły przeciwko namiętności, która przekracza pułap określony odgórnie jako maksymalny. Oficjalnie, wszystko to dla dobra miłości „prawdziwej”, a nie dla dobra władzy.

Wspomniana już postać, doktor Edward Huml prosi swoją żonę, aby w jego imieniu oznajmiła jego kochance, że między nimi wszystko skończone. O to samo prosi swoją kochankę w kontekście informacji dla żony²⁷³. Nie chce ponieść nawet najmniejszej koniecznej części odpowiedzialności za swoje postępowanie. Jest podobny współczesnemu człowiekowi, który – jak stwierdza Allan Bloom – nie poddaje się:

²⁷¹ V. Havel, *Garden party*, op. cit., s. 23.

²⁷² Por. M. Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Warszawa 2013, s. 155.

²⁷³ Por. V. Havel, *Puzuk ...*, op. cit., s. 192.

torturze miłosnego samowyrzeczenia, ostatniego autentycznego fanatyzmu, który nie został do końca wytrzebiony²⁷⁴.

Nie ma przy tym znaczenia, czy jest to człowiek żyjący w liberalnej demokracji czy w socjalistycznej autokracji. Jeden i drugi nie chce wziąć odpowiedzialności za swojego partnera życiowego, w szczególności współmałżonka, ponieważ nie widzi wspólnego celu wyższego niż on sam. Mimo to dzisiejszy człowiek łaknie ciepłych uczuć. Negatywna opinia Humla na temat badań przy pomocy *puzuka* wywołuje szloch u badaczki naukowej, dr Judyty Balcarkovej, która przyznaje, że w obserwacje naukowe z udziałem tej maszyny włożyła całe swoje życie, że są one jedyną rzeczą, którą ma. Huml próbuje ją pocieszyć, po czym przytula, całuje, prawi komplementy i zgadza się spotkać z nią następnego dnia. Balcarkova sprawia wrażenie szczęśliwej²⁷⁵. Z jej punktu widzenia najzwyczajniejsze zainteresowanie, prowadzące do jakiegokolwiek uczucia damsko-męskiego, jest bardziej naturalnym powodem do uśmiechu i radości niż najbardziej doniosła misja poprawy świata. Havel przekonuje, że prawdziwe szczęście można odnaleźć tylko w drodze zbliżenia stosunków międzyludzkich, niezależnie, czy chodzi o miłość, przyjaźń czy zwykłą życzliwość. Natomiast wszelkiego rodzaju badania lub misje zbrojne, prowadzone lub wypełniane przez ludzi, na ogół samotnych, w imię jakiegokolwiek ideologii, dają zaledwie sztuczną namiastkę szczęścia – która zostaje zniszczona w starciu ze sprzymierzonymi siłami rozumu i serca – burząc świat misjonarza i czyniąc go nieszczęśliwym. Nawet herszt bandy złodziei, Macheath, konkluduje, że człowiek jest w pełni człowiekiem dzięki uczuciom do innych ludzi, a na pierwszym miejscu dzięki miłości²⁷⁶.

Świętemu Augustynowi przypisuje się myśl *amo: volo, ut sis (kocham: chcę, abyś był)*. Jak przekonuje Tomáš Halik, tym zdaniem wyraża się pryncypialną akceptację dla istnienia drugiego człowieka, a więc:

swoją radość z tego, że jest. Jego istnienie nie tylko przyjmuję do wiadomości, ale je z wdzięcznością przeżywam jako istotnie wzbogacającą treść swojego życia, moje *ja* nie byłoby już bez niego całe, mój świat byłby bez niego pusty i smutnie szary. W miłości otwieram w sobie dla kochanego człowieka bezpieczną przestrzeń, w której dopiero może być sobą w sposób pełny i wolny. Nie musi przede mną niczego udawać, nie musi grać i nie musi nieustannie zasługiwać na moją miłość swoimi czynami. Co więcej: dopiero w tej bezpiecznej przestrzeni miłości człowiek może *stawać się* kimś, kim do tej pory był tylko potencjalnie.

²⁷⁴ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, op. cit., s. 156.

²⁷⁵ Por. V. Havel, *Puzuk ...*, op. cit., ss. 211-212.

²⁷⁶ Por. V. Havel, *Opera żebracza*, op. cit., s. 137.

Dopiero teraz może urzeczywistnić swoje najlepsze możliwości, które bez miłości skarłałyby, uduśłyby się w samym zarodku. Cieszę się, że cię spotkałem, cieszę się cudem miłości; chcę, aby kochany człowiek był ze mną nadal. Tak, chciałbym, abyśmy byli wiecznie razem. Augustynowe Kocham, to znaczy: chcę, abys był prowadzi nas do innego stwierdzenia, do wspaniałej definicji Gabriela Marcela: *Kochać to znaczy powiedzieć drugiemu: ty nie umrzesz*. Tak, obie te na pierwszy rzut oka zaskakujące definicje miłości w efekcie łączą miłość z tym, co jest jej transcendentalnym źródłem i celem: z wiecznością. Prawdziwa miłość zawiera w sobie zawsze pragnienie wieczności²⁷⁷.

W Czechosłowackiej Republice Socjalistycznej nawet najbardziej naturalne ludzkie uczucie jakim jest miłość, nie powinno być ciągłym przekraczaniem samego siebie w poszukiwaniu wieczności, lecz przedmiotem urzędowego zarządzenia, im bardziej pozbawionym pierwiastka duchowego, tym lepiej. Wszak to byt miał określać świadomość, a nie odwrotnie. Ostatnie, czego potrzebowała władza oparta na sile i skostniałych procedurach, to ludzie chcący przekraczać samych siebie w poszukiwaniu bezinteresownego dobra. Obywatel pragnący dóbr materialnych był w znacznie większym stopniu plastyczny, władza z większą łatwością mogła lepić go na swój obraz i podobieństwo. Jeśli – jak twierdzi Tomáš Halík – miłość człowieka do człowieka jest odbiciem miłości Boga, to nienawiść i zawiść, które podsycali rządzący, spełniały dwie funkcje: wspomnianą już uległość oraz – niejako przy okazji – zniszczenie swoistej konkurencji w postaci duchowej władzy człowieka nad sobą samym. Tym mocniejszej, im mocniejsza była jego miłość do bliźnich.

Podobną miłość czuje bohater *Rewaloryzacji*, Albert, do Luizy. Nazywa ją swoim słońcem i wyznaje pragnienie, by docierał do niego choć jeden jego promień, co jest dlań warunkiem koniecznym przeżycia. Stwierdza, że miłość to przepaść, w którą się spada będąc pozbawionym jakiegokolwiek wpływu na to spадanie. To siła nieczysta, która pęta człowieka. Luiza jest dla niego jedynym stałym punktem wszechświata, osią, wokół której ten wszechświat się obraca, źródłem jego życia, prawdziwości i sensu. Albert prosi ją, by mu pomogła ugasić ten płomień poprzez wyśmianie i zdeptanie. Luiza całuje go, płacze nad sobą, ale zaznacza, że jest rozsądna i prosi go również o rozsądek²⁷⁸. Z kolei Plechanow, który dawno temu kochał się w Luizie, ostrzega Alberta, że jego uczucie będzie dlań niszczące oraz wyjaśnia mu, że wirus, który ona rozsiewa, nie jest efektem chłodnej kalkulacji, lecz przynależy do jej najgłębszej istoty. Albert dziękuje za ostrzeżenie i dodaje, że teraz właśnie

²⁷⁷ T. Halík, *Chcę, abys był*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2014, ss. 104-105.

²⁷⁸ Por. V. Havel, *Rewaloryzacja*, op. cit., ss. 215-216.

pojmuje, dlaczego Luiza ma takie smutne oczy i właśnie to umacnia jego pragnienie, by jej pomagać. Plechanow doskonale rozumie mechanizm ofiarnej bezinteresowności miłości, która – w nic nie rozumiejącym świecie – jest ostatnią rzeczą mogącą obronić Luizę przed nieszczęśliwym życiem²⁷⁹. Gdy Bergman dowiaduje się o afekcie Alberta do Luizy, próbuje strywializować to uczucie i zarzuca swojej partnerce fascynację wyłącznie fizyczną. Luiza oponuje, że Albert porusza w niej sfery, których Bergman z powodu swojego cynizmu wzbudzić już nie potrafi. Na jego zarzut, że kobiecie pochlebiają frazesy Alberta, odpowiada, że gdyby Bergman wiedział, czym jest miłość, to by rozumiał, że im mocniejsza, tym trudniejsza do wyrażenia za pomocą słów innych niż banalne. Bergman jest ciekaw, czy Luiza czuje się za niego odpowiedzialna. Kobieta z kolei chce wiedzieć, czy martwiło by go, gdyby się nie czuła. Nie potrafią się porozumieć. Bergman stwierdza, że są takie sztuki, które stają się zrozumiałe dopiero po ich ostatecznym usunięciu z repertuaru²⁸⁰. Po aresztowaniu Alberta z powodu wygłaszanych przezeń radykalnych opinii, Luiza zwierza się Plechanowowi, że tęskni za swym wcześniejszym życiem, w którym nie kalkulowała, tylko podążała za głosem serca oraz że nienawidzi swojego obecnego życia, ale boi się z niego zrezygnować, choć nie wie, dlaczego. Plechanow sugeruje, że Luiza boi się żalu przed rozbitciem kolejnego związku. Kobieta odpowiada, że ten związek jest już pęknięty, na co Plechanow pyta retorycznie, który – z wyjątkiem bajkowych – nie jest. Dawniej zakochany w Luizie stwierdza, że sam walczy z podobnymi problemami i stara się pokonać je siłą woli: skoro nie może być szczęśliwy, stara się nie być nieszczęśliwy; skoro nie potrafi rozsiewać szczęścia, stara się przynajmniej nie rozsiewać nieszczęścia²⁸¹. Gdy Albert zostaje uwolniony, przypomina robotę, który nie reaguje na czułe słowa i pocałunki Luizy. Na pytanie, czy cieszy się z uwolnienia, obojętnie wzrusza ramionami (przypomina w tym do złudzenia Winstona, głównego bohatera *Roku 1984*, który w rezultacie tortur został duchowo i emocjonalnie złamany i w konsekwencji naprawdę przestał kochać Julię). Następnie uwolniony Albert kieruje się w stronę schodów na wieżę. Zebrani sądzą, że zamierza odebrać sobie życie skacząc do fosy. Plechanow rzuca się za nim w pościg. W finale okazuje się, że to nie Albert, lecz Plechanow popełnia w ten sposób samobójstwo. W swojej mowie pogrzebowej, Bergman stwierdza, że odpowiedzialność za tę śmierć ponoszą wszyscy, ponieważ

²⁷⁹ Por. *ibidem*, s. 220.

²⁸⁰ Por. *ibidem*, ss. 223-224.

²⁸¹ Por. *ibidem*, ss. 235-236.

wszyscy są współodpowiedzialni za kształt świata, który jest nie do zniesienia dla najbardziej wrażliwych jednostek, nie widzących innego ratunku jak tylko fizyczne samounicestwienie. Ponadto apeluje, aby ta śmierć nie poszła na marne, aby była zaczynem mocnego postanowienia, że już nikt nigdy nie pozwoli, by zło i głupota narzucały mu swoje zdanie, aby już nikt nigdy nie pozwolił, by przewartościowano jego poglądy. Apel jest spóźniony, gdyż Albert, osoba, która jeszcze niedawno uważała dokładnie to samo, ma już duszę całkowicie zrewaloryzowaną i bardziej interesuje go bocian, który zagnieździł się na wieży, oraz – ku rozpaczy Luizy – fizyczność młodziutkiej, zakochanej w nim Renaty²⁸².

Należy w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na motyw odpowiedzialności za dany kształt świata, którą Havel przypisuje każdemu człowiekowi. Odpowiedzialność ta dotyczy zarówno ludzi, którzy aktywnie walczą o poprawę danego systemu społecznego lub politycznego, jak i tych, którzy są bierni, ale po cichu sympatyzują z walczącymi, ale również – co być może najważniejsze – tych, którzy ten system czynnie wspierają. Ponadto, podkreśla czeski dramaturg, korzystna zmiana wewnątrz systemu dokonać może się wyłącznie wówczas, gdy każdy, komu na tej poprawie zależy, bronić będzie po pierwsze własnego zdania, a po wtóre prawa innych do nieskrępowanego wyrażania swoich opinii. Gdyby nie fałszywy „rozsądek” samookłamującego się Bergmana, prawdopodobnie nie doszłoby do „rewaloryzacji” Alberta, a w konsekwencji do śmierci Plechanowa. Gdyby szef architektów kierował się własną wewnętrzną opinią, przypuszczalnie odniósłby podwójną korzyść: nie tylko – w sferze indywidualnej – zachowałby miłość swojej partnerki oraz życie swojego przyjaciela, lecz również – w płaszczyźnie grupowej – wniósłby swój wkład w triumf dobra i prawdy nad złem i głupotą świata.

Własna opinia

Bohater debiutanckiego dramatu Havla, Hugo, stwierdza, że w tej niespokojnej epoce każdy człowiek znajduje się na etapie poszukiwania własnej opinii²⁸³. Z kolei bohaterowie drugiej chronologicznie sztuki czeskiego dramaturga konstatują, że nie wiadomo jak sprawdza się język *ptydepe*, ponieważ nie istnieją stosowne statystyki,

²⁸² Por. *ibidem*, ss. 247-250.

²⁸³ Por. V. Havel, *Garden party*, op. cit., s. 47.

dlatego bardzo trudno wyrobić sobie jakąś opinię na jego temat²⁸⁴. Po raz kolejny Havlowskie przemyślenia korespondują z opinią Fromma, zgodnie z którą:

Coraz mniej ludzi ma przekonania. Przez przekonanie rozumiem opinię głęboko zakorzenioną w charakterze danej osoby, w jej osobowości, opinię, która jest motywem podejmowanych działań²⁸⁵.

Obiektywnym utrudnieniem dla posiadania własnej opinii jest ryzyko kardynalnego błędu. Przegrany dyrektor Balasz, który zdał sobie sprawę ze szkodliwości *ptydepe*, stwierdza, że to nic trudnego opowiadać się przeciwko czemuś a znacznie prościej popierać coś narażając się na przykre konsekwencje²⁸⁶. Trudno nie zgodzić się z tą argumentacją. Havel, pozostając zdecydowanym krytykiem władzy, potrafi wczuć się w jej dylematy a także próbuje zrozumieć sposób myślenia ludzi, którzy w przygniatającej większości czynią zło nie dlatego, że tego pragną, lecz – zgoła przeciwnie – dlatego, że uważają, iż czynią dobro.

Mimo powyższego ryzyka posiadanie własnej opinii stanowi rodzaj władzy. Jedną z licznych zdepersonalizowanych Havlowskich postaci, Drugi Władek, przyznaje się doktorowi Leopoldowi Kopřivie, że jest nikim, ale ma swoje zdanie, którego nikt mu nie odbierze i dlatego uważa, że ludzie mogą robić więcej niż robią²⁸⁷. Havel stwierdza, że każdy, nawet najbardziej bezsilny człowiek ma coś, czego nikt inny, choćby był najpotężniejszym z ludzi, nie może mu odebrać: własną, zgodną ze swoją wewnętrzną prawdą, opinię. Praski dramaturg zadaje pytanie, kto jest silniejszy: władca absolutny, który – w celu utrzymania swojej władzy – musi codziennie sprzeniewierzać się własnej prawdzie i mówić każdemu coś innego, byle uzyskać jakąkolwiek korzyść czy – przeciwnie – więzień sumienia, którego nie złamał pobyt w zakładzie karnym i który nadal, z otwarcie głosi to, co uważa za swoją prawdę, ponieważ najzwyczajniej w świecie nie potrafi żyć inaczej. Owszem, ten pierwszy dysponuje ogromnym potencjałem siły fizycznej, która zdolna jest złamać – w sensie biologicznym, fizycznym i materialnym – każdy opór. Wszelako ten drugi, fizycznie słaby, dysponuje siłą ducha, której potęga przewyższa wszelką fizyczność i która może zatriumfować nawet zza grobu (czego nie jest w stanie uczynić absolutnie żadna siła fizyczna). Drugi Władek tylko pozornie jest nikim, tylko udaje, że jest zerem. W rzeczywistości jego

²⁸⁴ Por. V. Havel, *Powiadomienie*, op. cit., s. 97.

²⁸⁵ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., s. 40.

²⁸⁶ Por. V. Havel, *Powiadomienie*, op. cit., s. 106.

²⁸⁷ Por. V. Havel, *Largo desolato*, op. cit., s. 37.

własne zdanie znaczy więcej niż wyrafinowana filozofia Leopolda. Nasuwa się skojarzenie z *Rokiem 1984*, w którym najzwyczajszy niewykształcony, cierpiący ubóstwo tzw. prol był w znacznie większym stopniu wolny od żyjącego we względnym, dostatku materialnym urzędnika któregośkolwiek resortu. Mimo że cierpiał niedostatek materialny, przynajmniej wolno było samodzielnie myśleć oraz głośno mówić to, co myśli.

Człowiek w nowych czasach

Główny bohater pierwszej Havlowskiej sztuki, Hugo, nie lubi pytań o to, kim jest. Uważa je za jednostronne i upraszczające, ponieważ niezależnie od udzielonej odpowiedzi można zdefiniować zaledwie część prawdy. Człowiek jest istotą złożoną, niestałą, polimorficzną i trudną do scharakteryzowania, wobec czego nie ma takiego słowa, które mogłoby w pełni oddać jego istotę. Współczesne kategorie stały się – używając metafory Baumana – płynne. Obecnie A nie oznacza już tylko A, równie dobrze może być jednocześnie B a w pewnych okolicznościach nawet C. Prawda stała się skomplikowana i zawiła, jak prawie każdy element współczesnego świata. Człowiek jest po części tym, kim był wczoraj i po części tym, kim jest dziś, ale jednocześnie tym nie jest. W pewnym sensie człowiek jest, a w innym znaczeniu go nie ma: jednego bardziej, drugiego mniej. Nikt w pełni jest i nikt w pełni nie jest. Co więcej, jeśli ktoś za bardzo jest, to niedługo może go już nie być, a jeśli ktoś w określonym kontekście jest zdolny nie być, to w innym kontekście będzie potrafił w znacznie większym stopniu być. Hugo chce nieustająco być i dlatego musi czasem trochę nie być²⁸⁸.

Fromm uważa, że za powyższy stan rzeczy odpowiada społeczeństwo industrialne, którego:

postęp edukacyjny stoi w ostrym kontraście do niezdolności obywateli do aktywnego myślenia krytycznego. Choć z jednej strony analfabetyzm zanika, telewizja tworzy jednocześnie inny jego rodzaj, w którym konsument karmiony jest obrazami, używa oczu i uszu, ale nie umysłu. Mówiąc krótko, podczas gdy tworzymy coraz bardziej wydajne maszyny, sam człowiek zatracza niektóre ze swych najważniejszych cech. Staje się biernym konsumentem kierowanym przez dużą organizację, która nie ma innego celu ani wizji niż stawać się jeszcze większą, bardziej wydajną i szybciej rosnącą²⁸⁹.

²⁸⁸ Por. V. Havel, *Garden party*, op. cit., ss. 48-49.

²⁸⁹ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., s. 51.

Nadrzędnym celem większości członków tego społeczeństwa jest:

pragnienie nabycia własności, zatrzymania jej oraz pomnożenia, tj. osiągnięcia zysku. (...) I podobnie jak wielcy właściciele, również ludzie biedni opętani są pragnieniem zachowania i pomnożenia tego, co mają, nawet jeśli dokonują tego za pomocą sum wyjątkowo skromnych²⁹⁰.

Człowiek jest podatny na pokusy rynku niezależnie od tego, czy posiada dużo czy mało jego wytworów. Wraz ze zwiększeniem poziomu tej podatności zwiększa się stopień uzależnienia ludzi od wytwórców sztucznych potrzeb. Najgorsze jednak jest to, że:

ponieważ człowiek potrzebuje więcej, staje się on coraz biedniejszy jako człowiek, co odczłowiecza, prowadząc do sytuacji, w której staje się on towarem²⁹¹.

Dyrektor Gross, oponent sztucznego języka *ptydepe*, stwierdza, że współczesny człowiek dotarł na Księżyc, a nie potrafi dotrzeć do istoty samego siebie. Ponadto, zapanował nad rozszczepieniem atomu, ale nie potrafi zapanować nad rozszczepieniem własnej osobowości. Zbudował kanały porozumiewania się pomiędzy kontynentami, a coraz mniej potrafi się porozumieć z drugim człowiekiem. Jego życie utraciło łączność z czymś znajdującym się ponad nim. Po raz pierwszy od początku cywilizacji żyje uwikłany w nierozstrzygalny konflikt pomiędzy pragnieniem dobra a brakiem możliwości jego realizacji. Automatyzacja i manipulacja implikują utratę poczucia własnej osobowości: człowiek nie może być tym, kim jest i jednocześnie nie być tym, kim nie jest²⁹². Wyraża się to w szczególności w tym, że dyrektor miota się pomiędzy szczerą chęcią pomocy dziewczynie zwalnianej z pracy a wmówionym sobie poczuciem odpowiedzialności za cały urząd, któremu rzekomo grozi niebezpieczeństwo ze strony byłego dyrektora Balasza, a które stałoby się faktem, gdyby aktualny dyrektor wszedł z tym drugim w otwarty konflikt, np. poprzez zanegowanie jego wcześniejszej decyzji o zwolnieniu dziewczyny. Kalkulacja jest banalnie prosta: szczęście wielu osób pracujących w urzędzie za cenę nieszczęścia tylko jednej osoby. Mało ambitny utilitaryzm zasłaniający się najprostszą arytmetyką. Wszak z naukami ścisłymi się nie dyskutuje.

²⁹⁰ E. Fromm, *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Poznań 2015, s. 101.

²⁹¹ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., s. 165.

²⁹² Por. V. Havel, *Powiadomienie*, op. cit., ss. 114-115.

Doktor Leopold Kopřiva stwierdza, że nie da się usystematyzować i zwerbalizować sensu życia, a potem przekazać go jak przedmiot lub informację, ponieważ im bardziej człowiek chce go osiągnąć, tym bardziej on mu się wymyka. Człowiek zapomina, że najbliższej sensu znajduje się wtedy, gdy przeżywa obecność drugiego człowieka²⁹³. Współczesny *homo sapiens* uwierzył w sprawczą moc nauk szczegółowych, a zwłaszcza ścisłych, które pozwolą mu, przy pomocy stosownego algorytmu, ułożyć własny wzór szczęścia. Wzór ten – jako rezultat ścisłych rozważań – nie może zawierać błędu, więc wystarczy podstawić odpowiednie dane, by uzyskać upragniony stan ducha.

Prawda absolutna jest ludzką namiętnością²⁹⁴. Wszelako, niełatwo jest udowodnić drugiemu bycia jej posiadaczem. Człowiek pozbawiony obiektywnych podstaw dla sensu swojego istnienia poszukuje ich u władców absolutnych, mimo że ich rządy wiążą się z nieustannym zagrożeniem życia i zdrowia. Wszelako, tylko oni – w przeciwieństwie do przedstawicieli rządów opartych na wolności i równości – zapewniają spokój ducha, ponieważ zwalniają poddanych z obowiązku poszukiwania tego sensu na własną rękę, zapewniają zrzućcie ciężkiego brzemienia w postaci konieczności dokonywania ciągłych, obarczonych ryzykiem błędu, wyborów, w szczególności moralnych. Na uwagę głównego cenzora, że ludzie nie dadzą ponownie podporządkować się byłemu dyktatorowi, prokurator generalny stwierdza, że sytuację powinno się oceniać na podstawie liczby chętnych do walki, a nie liczby świętujących zwycięstwo.²⁹⁵ Ci sami ludzie, którzy cieszą się z obalenia tyrana, następnego dnia będą gotowi mu służyć, jeżeli uzyskają gwarancję spokoju. Nie zmieni tego wiedza o oczywistej praktyce tyranii, zgodnie z którą nikt, włącznie z samym tyranem, nie zaznaje w takim systemie spokoju. Troska o własne dobro, jakkolwiek będąca jedną z najbardziej naturalnych cech ludzkich, powoduje, że – gdy tylko połączy się z samooszukiwaniem, że tyran nie jest wcale taki zły – tak często wolność ustępuje przed zniewoleniem, a duchowa integralność człowieka przed samozakłamaniami.

Myśl tę można nazwać przewodnią twórczości Havla. Jak to u mistrza absurdu bywa, najtrafniej wyraża ją najmniej oczekiwana postać, a więc Jenny, pracownica „damskiego salonu” która stwierdza, że:

²⁹³ Por. V. Havel, *Largo desolato*, op. cit., s. 44.

²⁹⁴ Por. K. Čapek, *Fabryka Absolutu*, przeł. P. Hulka-Laskowski, Warszawa 2015, s. 137.

²⁹⁵ Por. V. Havel, *Spiskowcy*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., s. 231.

Człowiek nie może żyć rozdwojony – być jednocześnie tym, kto wypełnia wolę innych i kto z obrzydzeniem to obserwuje. Każdy z nas, przynajmniej do pewnego stopnia, musi należeć do samego siebie, bo nie należeć do siebie oznacza nie być z sobą tożsamy, czyli de facto nie istnieć²⁹⁶.

Zdaniem Fromma ludzie:

Zdradzili własną integralność, a jednak nigdy nie mogą mieć pewności, czy im się uda czy nie, czy wespną się wyżej na społeczną drabinę czy znajdą się w biedzie lub co najmniej wstydzie i zażenowaniu. (...) człowiek w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych jest bardziej zakochany w technologicznych gadżetach niż w innych ludziach i procesach życiowych²⁹⁷.

Skoro w warunkach wolności politycznej człowiek został sprowadzony do roli trybu w maszynie, to w sytuacji braku tej wolności jego położenie jest również pozbawione nadziei. Dlatego doktor Leopold Kopřiva ucieka w wiarę w siłę wyższą. Liczy, że siła ta może sprawić, że przestanie być bezimiennym elementem gigantycznego mechnizmu a tym samym odzyska swą ludzką integralność oraz uczucia. Jednakże Marketa, studentka filozofii, odpowiada mu, że pokładając nadzieję w sile wyższej nie dostrzegł, iż w rzeczywistości próbuje uciec od dylematów własnego życia oraz że dobrowolne poddanie się jakiegokolwiek karze nie rozstrzygnie tych dylematów za niego. Czy tego chce czy nie, musi zrobić to samodzielnie²⁹⁸. Aby to uczynić, potrzebna mu jest rzeczywista troska o siebie, o drugiego człowieka i o cały świat, które są możliwe jedynie w warunkach prawdziwego szacunku dla każdego wypowiedzanego słowa. Fromm konkluduje cierpko, że:

Postawa zdehumanizowanego człowieka – osoby, która nie przejmuje się, która nie troszczy się ani o innych, ani o siebie – (...) charakteryzuje współczesnego człowieka²⁹⁹.

Już jako prezydent, Havel pisał do Václava Bělohradský'ego, że współczesny człowiek utracił szacunek dla tajemnicy słowa i dlatego traktuje je w sposób nader lekki. Odnosi się to zarówno do ideologów fundamentalizmu jak również do osób, które w reklamach mówią, że jakiś proszek do prania jest najlepszy na świecie. Każdy wie, że kłamią, ale wszyscy biorą udział w tej grze, więc kłamstwo jest dozwolone. Gdy tylko słowo wyrwie się ze swojego naturalnego środowiska językowego, zagraża mu

²⁹⁶ V. Havel, *Opera żebracza*, op. cit., s. 136.

²⁹⁷ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., ss. 36-37.

²⁹⁸ Por. V. Havel, *Largo desolato*, op. cit., s. 45.

²⁹⁹ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., s. 28.

frazes, komunał, slogan i dogmat, który umrze. Słowa zamarzają, twardnieją i tracą swą żywą wieloznaczność, którą mają tylko w specyficznej językowej atmosferze i kontekście. Havel cieszył się, że uczniowie czytają i cytują jego książki, jednocześnie czując niebezpieczeństwo że jego słowa również stają się hasłami³⁰⁰.

Architekt Bergman pyta, jaki ma sens przedłużanie życia, które utraciło swój sens. Nie chodzi mu o problem psychologiczny, nie potrzebuje samopotwierdzenia, lecz właśnie poczucia sensu³⁰¹. Luiza, jego partnerka, stwierdza, że jest to kwestia egzystencjalna: Bergman na zewnątrz bardzo dobrze odgrywa rolę obrońcy biura przed zewnętrznymi siłami, natomiast wewnątrz stara się nie dopuścić do siebie głosu, który stara się podpowiedzieć mu, że w rzeczywistości jest konformistą. Pozwolenie temu głosowi, by wybrzmiał z całą mocą mogłoby oznaczać stwierdzenie braku tożsamości Bergmana z samym sobą oraz złudzenie prawdziwości zewnętrznej postawy, a tym samym uznanie samego siebie za złudzenie i w konsekwencji zakwestionowanie własnego istnienia. Luiza zarzuca Bergmanowi platonicką fascynację niebytem, dzięki której – metodą kontrastu – architekt uzasadnia własne istnienie jako człowiek, a więc istota duchowa. Oskarża go o ekstrawertyzm w sferze prywatnych lęków, którym kompensuje ucieczkę od publicznej odwagi³⁰².

Jest niewątpliwie przypadłością bytu, że jednostki, które widzą i czują więcej, nie chcą angażować się w niebezpieczną walkę o lepszy świat. Z kolei ludzie ograniczeni i mniej empatyczni znacznie częściej podejmują to ryzyko. Co więcej, jednostki wrażliwe przejawiają tendencję do uciekania w neutralność, która, jak sądzą, zapewnia im niezależność zarówno od zła wynikającego ze służenia autorytarnej władzy, jak i od zła, które mogą ściągnąć na siebie i swoich bliskich, jeśli otwarcie wystąpią przeciwko tej władzy. Co w takiej sytuacji powinien zrobić intelektualista?

Rola intelektualisty

Kim był czechosłowacki intelektualista? Kim jest intelektualista w ogóle? Z całą pewnością jest *outsiderem*. Z całą pewnością nie jest ścisłym ekspertem. Intelektualista jest umysłowym dysydem, przeciwstawiającym się poglądom większościowym, które uznaje za sprzeczne ze swoją wewnętrzną prawdą. Intelektualista nie może przypochlebiać się własnej epoce, której wdzięczność uzyskać można jedynie za cenę

³⁰⁰ Por. V. Bělohradský, *Mezi světy & mezisvěty*, Praha 2013, ss. 329-331.

³⁰¹ Por. V. Havel, *Rewaloryzacja*, op. cit., ss. 188-189.

³⁰² Por. ibidem, s. 205.

kłamstwa. Jego przeznaczeniem nie są ani zwycięstwa polityczne ani wdziękowanie się własnemu narodowi. Jego obowiązkiem jest sprzeciwiać się silnym i bronić słabych, nie podążać za bieżącymi modami intelektualnymi a także, co najważniejsze:

dochowac wierności sprawom przegranym, mówić rzeczy nieprzyjemne, budzić sprzeciw (...) zbierać ciągi od swoich i obcych³⁰³.

W systemie totalitarnym razy otrzymywane od swoich są brutalne i permanentne. Natomiast w systemie autorytarnym ciągi są łżejsze i zbierane tylko od czasu do czasu, więc można powiedzieć, że intelektualiści są już nawet akceptowani³⁰⁴. Aczkolwiek – będąc „zdrowo” myślącym członkiem społeczeństwa – trudno w pełni tolerować osobników, którzy nie chcą zająć jednoznacznego stanowiska w jakiegokolwiek ważnej sprawie. Główny bohater pierwszej sztuki Havla podczas gry w szachy jest krytykowany za to, że w miejsce całkowitej wygranej lub całkowitej przegranej ciągle nieco wygrywa i nieco przegrywa³⁰⁵. Metafora ta, odniesiona do intelektualistów, oznacza, że sprawy powinny być jasne: albo tak albo nie. Dzielenie włosów na czworo niczemu dobremu nie służy. Potrzeba czynów, nie słów. Gdyby wszyscy tak długo rozważali skomplikowane kwestie, to żaden postęp nie byłby możliwy. A cóż jest ważniejszego niż postęp? Bez postępu ludzkość nadal tkwiłaby w mrokach średniowiecza. Intelektualiści nie dość, że nie przyczyniają się do postępu, to jeszcze nie chcą przyznać racji większości społeczeństwa.

Bohater sztuki pt. *Górski hotel*, pisarz, doktor Kubik, słyszy, że nie pojawiając się na odpuście przegapił sposobność, by wyjść z odosobnienia, odnowić relacje z ludźmi i wytłumaczyć wszystkie wątpliwości, które powstały w tych relacjach. Co więcej, nie zjawiając się na tym odpuście, stracił ostatnich zwolenników. Inni goście zarzucają mu, że jego działalność ogranicza się do pozbawionych treści demonstracji niezłomnej postawy moralnej, które wynikają z fałszywego przekonania o byciu ofiarą systemu, cierpiętnikiem, straceńcem i herosem. Cieszą się, że władza już wkrótce rozprawi się z nim. Gdy mimo tego dostrzegają, że Kubik nie zamierza zmieniać swojego postępowania, nawiązują z nim rozmowę. Doktor dowiadyuje się, że jego rozmówcy też nie mieli łatwego życia, ale przeżyli je godnie, starali się proporcjonalnie do swojej pozycji. Tłumaczyli się, że zdarzyło im się popełnić pewne błędy, ale najistotniejszą kwestią jest umiejętność spojrzenia na swoje życie z perspektywy

³⁰³ A. Michnik, *Wściekłość i wstyd*, Warszawa 2005, ss. 52-53.

³⁰⁴ Por. V. Havel, *Garden party*, op. cit., s. 10.

³⁰⁵ Por. ibidem, s. 12.

kompleksowej, z której widać, że mogą spojrzeć sobie w oczy. I właśnie dlatego, skoro tak godnie przeżyli dotychczasowe życie, nie chcieliby teraz wszystkiego zaprzepaścić poprzez nierozsądne zachowanie³⁰⁶.

Intelektualista, w przeciwieństwie do większości społeczeństwa, nie analizuje, które zachowanie jest „rozsądne” a które nie. Interesuje go wyłącznie zgodność tego zachowania ze swoją wewnętrzną prawdą. Co więcej, zdaje sobie sprawę, że triumf prawdy wymaga zespolenia wielu wewnętrznych postaw. Jak stwierdza Fromm:

system można zmienić jedynie wówczas, gdy zamiast zmieniania pojedynczego czynnika dokonuje się prawdziwych zmian w obrębie całego systemu, tak aby mogła nastąpić nowa integracja wszystkich jego elementów³⁰⁷.

Jednakże rzeczona integracja jest możliwa wyłącznie wówczas, gdy przytłaczająca większość ludzi tworzących dany system polityczny osiągnie minimalny poziom konsensusu odnośnie do powodów tych zaburzeń oraz do zdefiniowania możliwych narzędzi, przy pomocy których nastąpi reforma. Tak dzieje się bardzo rzadko, ponieważ osiągnięcie porozumienia pomiędzy obywatelami, którzy chcą zachować życie za cenę braku wolności ojczyzny a obywatelami, którzy chcą odzyskać dla ojczyzny wolność nawet za cenę utraty życia, jest niemalże niemożliwe. Udaje się wyłącznie w sytuacjach intensywnych politycznych przesileni.

Intelektualista, jak doktor Edward Huml, zdaje sobie sprawę, że różni ludzie mają różne potrzeby, więc stworzenie uniwersalnego systemu społecznego, który byłby w stanie zaspokoić je wszystkie w stopniu mniej więcej równorzędnym skazane jest na porażkę. Wszelako, dostrzega, że indywidualne wartości zawsze sytuują się w szerszym spektrum wartości wyznawanych przez grupę, do której należy jednostka³⁰⁸. Koresponduje to z tezą Fromma, zgodnie z którą taki sposób myślenia jest względny:

w tym sensie, że przede wszystkim powiada: „Nie można sformułować obiektywnie słusznego twierdzenia dotyczącego wartości”. Można powiedzieć, że dobro i zło to kwestia wiary. W gruncie rzeczy są jedynie wyrazem tego, co się czyni i co jest preferowane w ramach jednej kultury, w stosunku do innej. To, co ludzie lubią robić w ramach jednej kultury, nazywają dobrym, a to, czego nie lubią robić, nazywają złym. Ale nie ma w tym nic obiektywnego. Jest to jedynie sprawa upodobań. (...) Tak jak lekarz lub psycholog może formułować obiektywnie słuszne twierdzenia, że – pod warunkiem, że przyjmujemy pewnik, że lepiej jest żyć niż umrzeć

³⁰⁶ Por. V. Havel, *Górski hotel*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., ss. 446-450.

³⁰⁷ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., ss. 44-45.

³⁰⁸ Por. V. Havel, *Puzuk ...*, op. cit., ss. 171-172.

czy też że życie jest lepsze niż śmierć – to [dane] jedzenie jest lepsze niż inne. To [konkretne] powietrze albo odpoczynek czy sen są lepsze niż inne. Jedno jest dobre dla zdrowia, a coś innego w wypadku danej osoby jest złe. Uważam, że nie tylko ze względu na nasze ciało, lecz także ze względu na naszą duszę, możemy sformułować równie obiektywne twierdzenie dotyczące tego, co jest dobre, a co złe dla naszej duszy, w oparciu o posiadaną wiedzę co do jej natury i praw nią rządzących³⁰⁹.

Niemniej jednak, pomimo dobrych intencji i najszczerzej chęci tego niezrównanego badacza ludzkiej psychiki, najprawdopodobniej nigdy nie uda się określić, co należy do natury duszy. Jeżeli dla różnych ludzi różne rzeczy są dobre, to określenie wspólnego mianownika jest niemal niemożliwe. W społeczeństwie wikingów niechęć do grabieży i zabijania była patologią, natomiast w rolniczym społeczeństwie starożytnych Egipcjan była nią skłonność do okradania i mordowania. Wyznawane wartości określają specyficzne potrzeby. Najbardziej powszechną potrzebą jest wiecznie czegoś potrzebować. Nawet, gdy wszystkie podstawowe potrzeby są zaspokojone, człowiek tęskni za czymś następnym, czego często nie potrafi nawet zdefiniować³¹⁰. Każde zaspokojenie potrzeby rodzi kolejną, a każdy brak umiejętności precyzyjnego określenia, czym jest ta potrzeba, prowadzi do smutku. Każde szczęście jest w pewnym sensie negacją szczęścia³¹¹.

Z powodu tej specyficzności Huml zarzuca twórcom *puzuka* przyjęcie błędnych podstaw badawczych. Balcarikova stwierdza, że musiałyby swoje twierdzenie udowodnić, na co doktor odpowiada, że to, co w jednym kontekście dowodzi reguły, w innym może okazać się wyjątkiem od niej, gdyż reguła i wyjątek nie są ścisłymi i bezwzględnyymi bytami, lecz – przeciwnie – zawsze stanowią rezultat uprzednio założonego punktu widzenia. Wszystko zależy od przyjętej perspektywy badawczej, która *a priori* definiuje, co jest normą. Dlatego pojedynczy człowiek, jako istota skomplikowana, nie może być analizowany w oderwaniu od kontekstu biologicznego, społecznego i psychicznego. Prawda o człowieku pojawia się dopiero w zetknięciu z drugim człowiekiem i aby ją poznać, należy zbadać tę relację, niezależnie, czy dotyczyć będzie miłości, przyjaźni, współczucia lub innych wartości. Nauki ścisłe potrafią człowieka opisać, ale nie potrafią zrozumieć, a tym samym poznać, dlatego żadna maszyna nie

³⁰⁹ E. Fromm, *Patologia normalności*, op. cit., s. 15.

³¹⁰ Por. I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, przeł. P. Zarychta, Kraków 2005.

³¹¹ Por. V. Havel, *Puzuk ...*, op. cit., ss. 187-188.

udzieli konkluzywnej odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek. Odpowiedź ta nie kryje się w mózgu, lecz w sercu³¹².

Znajdujemy tu pewną zbieżność myśli z literacką noblistką. Nie można wniknąć w duszę drugiego człowieka – sugeruje Szymborska w wierszu pt. *Rozmowa z kamieniem*, ponieważ człowiekowi brak „zmysłu udziału”. Ludzie mają wyłącznie jego załączek, wyobraźnię. Havel nie jest aż tak sceptyczny. Wzorem Emmanuela Levinasa uważa, że człowiek może uczestniczyć w życiu innych, jeżeli uzna wspólny los oraz wspólną wyższą instancję znajdującą się zarówno nad nim i nad innymi. Warunkiem koniecznym tego uznania jest zaakceptowanie, że każdy Inny ma równą wartość. Jak stwierdza Levinas:

W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością. Nie w tym sensie, że najpierw pojawia się twarz, a potem ukazywany lub wyrażany przez nią byt troszczy się o sprawiedliwość. Twarz w swym ogołoceniu ukazuje mi nagość biedaka i obcego, ale to ubóstwo i to wygnanie, choć odwołują się do mojej władzy, choć zwracają się do mnie, nie oddają mi się jak dane przedmioty, pozostają ekspresją twarzy. Biedak, obcy, ukazuje się jako równy. Jego równość w tym istotowym ubóstwie polega na odnoszeniu się do *trzeciego*, który w ten sposób obecny jest na spotkaniu i któremu mimo całej swej nędzy drugi człowiek już służy. Przyłącza się do mnie. Ale sprawia, że to ja przyłączam się do niego, by mu służyć, i rozkazuje mi jako Mistrz i Pan (*maitre*). Jednak ten rozkaz może mnie dotyczyć tylko o tyle, o ile sam jestem panem, a w konsekwencji jest rozkazem, który każe mi rozkazywać. Ty pojawia się przed *my*. Być *my* nie znaczy potracać się w tłumie ani gromadzić się wokół wspólnego zadania. Obecność twarzy – nieskończoność Innego – jest ogołoceniem, obecnością trzeciego (to znaczy całej ludzkości, która na nas patrzy) i rozkazem, który każe mi rozkazywać. Dlatego relacja z innym człowiekiem, (roz)mowa, nie tylko kwestionuje moją wolność, nie tylko wzywa mnie przez Innego do odpowiedzialności, nie tylko jest słowem, które sprawia, że wyzbywam się tego, co posiadam, a co zamyka mnie w sobie (...) ³¹³.

Odpowiedzialność staje się kluczowym pojęciem aksjologii Havla. Niestety, stwierdza praski dramaturg, jest ona cechą nader rzadką, również wśród ludzi predestynowanych do tego, by przyjmować ją na siebie. Intelktualiści wiedzą, co należy naprawić, ale tego nie robią, ponieważ są zbyt leniwi lub się boją. Bohater sztuki pt. *Motyl na antenie*, Janek, zdaje sobie sprawę, że woda w umywalce cieknie coraz intensywniej, co grozi przelaniem. Marysia, jego żona, uważa go za geniusza techniki i nie potrafi wyjść ze zdumienia, skąd on to wszystko wie. Janek skromnie

³¹² Por. *ibidem*, ss. 209-210.

³¹³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2014, ss. 252-253.

odpowiada, że to nic nadzwyczajnego: tylko rudymtarne fakty, oczywiste dla każdego, które zostały przezeń jedyni usystematyzowane, dokładniej sformułowane i metodycznie zinterpretowane w drodze stosunkowo prostego zastosowania twierdzeń teoretycznych³¹⁴.

Intelektualista jest bez wątpienia mistrzem teorii, wszelako niezdolnym do jej wykorzystania w praktyce. Nie decyduje się więc na obudzenie pana Baszty, hydraulika, śpiącego w fotelu w sąsiednim pokoju. Kiedy Marysia stwierdza, że jest jej wszystko jedno, czy kapie czy nie, Janek oponuje, że nie może im być wszystko jedno i dodaje, że gdyby rozwiązanie zależało od jego drogi do pokoju pana Baszty, poszedłby tam bez wahania, jednak bardziej celowo będzie, jeśli uczestnicy rozmowy spokojnie sobie uświadomią, jakie właściwie mają możliwości³¹⁵. Intelektualista walczy pomiędzy wiernością własnemu „ja” a wewnętrzną koniecznością podjęcia społecznego zaangażowania, które redukuje jego integralność. Jak pisze Milan Kundera:

Wierność jest pierwszą z cnót; to ona nadaje naszemu życiu jednolitość – w przeciwnym wypadku rozprysnęłoby się na tysiące chwilowych wrażeń jak na tysiąc szklanych odłamków³¹⁶.

W ten sposób wierność samemu sobie staje się wytłumaczeniem dla bierności. Dostrzega to Havel. Jego bohater liczy, że już wkrótce stanie się sławny, więc nie chce ryzykować, że nie doczeka tej przyszłej chwili z powodu obudzenia pana Baszty, który jako jedyny potrafi naprawić cieknący kran. Gdy Marysia próbuje go przekonać, że pan Baszta znienawidzi ich za to, że go nie obudzili i pozwolili zalać mieszkanie, Janek odpowiada, że to czcze wymysły i koncentruje się na sobie stwierdzając, że typową cechą biernej inteligencji jest wysoki stopień samouświadczenia oraz umiejętność natychmiastowego zaprzeczenia własnym słowom, wraz z podaniem obiektywnego uzasadnienia. Co ważniejsze jednak, ten wysoki poziom samouświadczenia jest hamulcem konstruktywnego działania, zarówno na płaszczyźnie twórczej jak i społecznej. Gdy woda rozlewa się już po podłodze i nie można już dłużej udawać, że nie ma problemu, pan Baszta woła, by zakręcono kurek. Teściowa, niczym somnambulik, wstaje i podąża do pomieszczenia, w którym cieknie woda, zakręca kurek i na zawsze opuszcza mieszkanie. Janek z Marysią nie potrafią wyjść ze zdumienia, że po zakręceniu kurka woda przestała się lać, a kobieta odeszła.

³¹⁴ Por. V. Havel, *Motyl na antenie*, przeł. I. Bołtuć, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., s. 149.

³¹⁵ Por. ibidem, s. 151.

³¹⁶ M. Kundera, *Nieznośna lekkość bytu*, przeł. A. Holland, Warszawa 2014, s. 109.

Stwierdzają, że jest to tak absurdalne jak w twórczości Becketta. Janek chce napisać o tym sztukę. Uważa, że miałyby wspaniałą symbolikę. Gdy Marysia pyta, jaką, odpowiada, że nie wie, ale na pewno wspaniałą³¹⁷.

W roku społeczno-politycznego wzmocnienia, zainicjowanego przez reformatorskie skrzydło partii komunistycznej, Havel dostrzega niechęć dużej liczby czeskich i słowackich intelektualistów do podjęcia jakiegokolwiek społecznej lub politycznej aktywności, która w konsekwencji mogłaby doprowadzić do obniżenia poziomu wygody materialnej oraz duchowej. Po upadku Praskiej Wiosny następuje tzw. normalizacja. Charakterystyczną cechą tego okresu jest powszechność "emigracji wewnętrznej": obywatele nie biorą aktywnego udziału w jakichkolwiek inicjatywach o charakterze politycznym, ich opór przeciwko powrotowi do władzy partyjnych radykałów ma charakter co najwyżej formalny³¹⁸.

Oczywiście, możliwość dysponowania dobrami materialnymi w gospodarce socjalistycznej była znacznie mniejsza niż w gospodarce rynkowej. Jednakże sam mechanizm zniewolenia przez własność prywatną, większą lub mniejszą, pozostaje ten sam dla obydwu systemów. Przyczyną odnośnego stanu rzeczy była niechęć do używania rozumu, który ma związek z przedmiotem myślenia. Jak tłumaczy Fromm:

Jeśli nie jesteśmy czymś zainteresowani, z naszych procesów myślowych pozostaje jedynie inteligencja. Przez inteligencję rozumiem zdolność manipulowania pojęciami, nie zaś dotarcie do istoty rzeczy, a więc raczej manipulowanie niż rozumienie. Tę zdolność rozumienia można nazwać rozumem, w odróżnieniu od inteligencji. Rozum naprawdę działa jedynie wtedy, gdy jesteśmy związani z tym, o czym myślimy. Jeżeli tak nie jest, możemy tylko manipulować. Możemy rozważać, liczyć i porównywać rozmaite czynniki. Można powiedzieć, że ten rodzaj inteligencji ma dokładnie taki sam charakter abstryfikacji jak nasze odczuwanie³¹⁹.

Wygoda duchowa, przejawiająca się ciągłym odkładaniem na później wysiłku umysłowego, implikuje również zastój sztuki. Koncepcje artystów nie przystają do coraz bardziej skomplikowanej rzeczywistości, pozostając wyłącznie konstrukcjami świata absurdu, których żadną miarą nie można zastosować w poszukiwaniach bardziej użytecznych społecznie rozwiązań. Intelektualista jawi się jako istota pozbawiona umiejętności decydowania nawet o własnym losie.

³¹⁷ Por. V. Havel, *Motyl ...*, op. cit., ss. 156-162.

³¹⁸ Por. *Česky jazyk*, red. J. Kořenský, Opole 1998, s. 190.

³¹⁹ E. Fromm, *Patologia normalności*, op. cit., s. 67.

Bohater *Powiadomienia*, dyrektor Gross, wyraża marzenie, zgodnie z którym chciałby być twardy. Przyznaje jednak, że nigdy taki nie był. Jest intelektualistą ogarniętym sceptycyzmem, nie potrafiącym podjąć decyzji. Jest raczej fantastą, idealistą, wizjonerem i romantykiem aniżeli działaczem. Spoglądając w przeszłość żałuje, że zbyt wiele razy ulegał nagiej sile, zbyt wiele razy podporządkowywał się i dostosowywał do wymagań otoczenia. Postanawia, że jeżeli kiedykolwiek otrzyma jeszcze kolejną szansę, spróbuje zachowywać się diametralnie odmiennie. Mniej donkiszoterii, więcej konkretnych decyzji. Chce być nieustępliwy, rzeczowy i krytyczny, głównie w odniesieniu do siebie³²⁰. Intelektualista z definicji jest rodzajem człowieka cechującego się względnie wysokim poziomem subtelności, wobec czego stosowanie argumentów siłowych, choćby werbalnych, wzbudza w nim odrazę. Niemniej jednak, zdaje sobie sprawę, że świat nie składa się wyłącznie z subtelnych intelektualistów, dlatego niezłomne trwanie w postawie marzycielskiej, wbrew prawidłowościom życia społecznego, byłoby nieracjonalne. Jeżeli jednak intelektualista odważa się być twardym, odważa się przeciwstawić panującej władzy, a więc zostać dysydem, koniec końców za swą działalność trafia do więziennej celi wraz przestępcami. „Kryminalni” pomiatają „politycznym” pod byle pretekstem, np. z powodu zapalenia papierosa po pobudce i przed śniadaniem³²¹.

Havel uczy, że nie jest możliwa neutralność. Ten, kto sądzi, że jest neutralny, w rzeczywistości jest nieautentyczny. W życiu społecznym niedemokratycznego państwa nie można dokonać wyboru, który nie byłby obciążony moralną dwuznacznością. Jak przekonuje Levinas:

Ruchy idei składające się na filozofię Neutralnego, choć różne bywają ich źródła i niejednakowe wpływy, w jednym są zgodne: zapowiadają koniec filozofii. Dzieje się tak dlatego, że ich bożyszczem stało się posłuszeństwo, którego nie nakazuje żadna twarz. Kiedy Pragnienie zostaje zaczadzone Neutralnością, jaka miała się ponoć objawić presokratykom, albo kiedy jest rozumiane jak potrzeba, a w konsekwencji sprowadzane do istotowej przemocy czynu, a filozofia ginie, przekształcając się w sztukę lub politykę. (...) Materializm nie polega na odkryciu podstawowej funkcji zmysłowości, lecz na prymacie Neutralnego³²²

Paradoks Neutralnego polega na jednoczesnej niechęci do zajęcia wyraźnego własnego (indywidualnego) stanowiska w tzw. sporze dobra ze złem oraz jeszcze

³²⁰ Por. V. Havel, *Powiadomienie*, op. cit., ss. 101-102.

³²¹ Por. V. Havel, *Jego brocha*, przeł. J. Anderman, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., ss. 475-478.

³²² E. Levinas, *Całość i nieskończoność ...*, op. cit., s. 359.

większej niechęci do zajęcia innego (grupowego) stanowiska niż stanowisko dominujące we wspólnocie, do której ów neutralny przynależy. Fromm dodaje, że:

Dla przeciętnego człowieka nie ma rzeczy trudniejszej do zniesienia niż uczucie, że nie jest identyfikowany z szerszą grupą. (...) strach przed izolacją i względna słabość zasad moralnych pomagają każdej partii w uzyskaniu lojalnego poparcia szerokiego odłamu ludności, z chwilą kiedy partia ta zagarnie władzę³²³.

Tylko człowiek, który wysoko ceni sam siebie, a ponadto ma ku temu solidne podstawy, jest w stanie wyzbyć się poczucia przynależności do grupy, a w konsekwencji psychicznie poradzić sobie z odosobnieniem. Wysoka wartość we własnych oczach chroni przed metamorfozą w ofiarę zbiorowej halucynacji.

Każda władza zdaje sobie z tego sprawę, dlatego celem systemu *posttotalitarnego* było zdevaluowanie jednostki na rzecz apoteozy grupy, co wyrażało się chociażby w nadużywanym słowie *kolektyw*. Dewaluacja każdego *ja* implikuje równoczesną dewaluację każdego *ty*, a w konsekwencji dewaluację relacji *ja-ty*. Ponad nią tworzy się przestrzeń, która jakkolwiek złożona jest z *ja* i wielu *ty*, to jednak nie jest to przestrzeń naturalnych stosunków *ja-ty1*, *ja-ty2*, *ja-ty3*, *ty1-ty2*, *ty1-ty3*, *ty2-ty3* itd., stosunków przybierających funkcję wielu linii, lecz przestrzenią jednej sztucznej relacji *ja-ty1-ty2-ty3-ty2-ty1-ja* itd., przybierającej funkcję koła. Człowiek przestaje być podmiotem niezależnych relacji, a staje się przedmiotem relacji „kolektywnych”. Niwelacja *ja* nie zmierza, jak w relacji naturalnej, do wytworzenia wspólnoty, a więc przestrzeni w której dobro *my* góruje nad dobrem każdego *ja*, ale dobro *my* nie prowadzi do osłabienia dobra któregokolwiek *ja*. Przeciwnie, w tym przypadku niwelacja *ja* zmierza do wytworzenia *kolektywu*, a więc przestrzeni sztucznej, w której dobro *my* osłabia dobro poszczególnych *ja*, a tym samym wzmacnia neutralność uczestników tej relacji na indywidualne dobra.

Levinasowski prymat Neutralnego objawia się nie tylko w warunkach braku wolności i demokracji. Havel ostrzega przed niedocenianiem czegoś, co stanowi wspólny mianownik dla systemów komunistycznych oraz liberalno-demokratycznych, a mianowicie przed wyzbyciem się krytycznego myślenia na rzecz rozumu instrumentalnego, co skutkuje nabyciem postawy cynicznej³²⁴. Widać tu frapujący łańcuch postaw, rozpoczynający się od braku złych intencji połączonego z naturalnym strachem o siebie i bliskich, biegnący przez pragnienie świętego spokoju, następnie

³²³ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, op. cit., ss. 200-201.

³²⁴ Por. M. Shore, *Smak popiołów*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2012, s. 334.

wygody a później indywidualnych korzyści, aż do wmawianej sobie neutralności, prowadzącej do zubożenia, a w konsekwencji wytwarzającej cynizm. Intelktualista powinien być świadomy narzędzi stosowanych przez władzę, by wepchnąć ludzi do tego łańcucha. Co więcej, oprócz tej świadomości powinien co najmniej głośno przestrzegać przed działaniami rządzących, a jeśli starczy mu odwagi, podejmować aktywne kontradziania.

Niezwykle trafnie przedstawił to Pavel Kohout w dramacie pt. *Degrengolada*. Główny bohater, Ferdynand Waniek, noszący właśnie takie imię i nazwisko na cześć najślynniejszego bohatera Havlowskich jednoaktówek, zostaje zatrzymany bez pisemnego wezwania. Na komisariacie staje się przedmiotem intrygi: dowiaduje się, że sztuki jego przyjaciela Havla znajdują się na indeksie ksiąg zakazanych, ponieważ ich autor domagał się powrotu kapitalistów oraz chciał wieszać komunistów na latarniach. Waniek prosi o dowód, że którykolwiek dysydent kiedykolwiek tego chciał. Co więcej, jeden ze śledczych proponuje mu, aby wycofał swój podpis pod dokumentem żądającym jedynie przestrzegania uchwalonej przez rządzących konstytucji oraz podpisanych przez nich umów międzynarodowych, pytając, co jest ważniejsze: los literatury czechosłowackiej *en bloc* czy los kilku kolegów, którym na dodatek wycofanie podpisu rzekomo mogłoby pomóc. Waniek odpowiada, że nawet najślusniejsza sprawa, w imieniu której człowiek dopuszcza się oszustw i matactw, traci swój sens. Następnie śledczy próbują zdyskredytować przyjaciół Wańka, którzy rzekomo nań donosili. Waniek nie chce tego słuchać. Prosi, by nie pokazywano mu jego przyjaciół w chwili tak intymnej jak chwila strachu przed milicją. Staje w obronie wszystkich, którzy są po pierwsze zastraszeni, a po wtóre deprecjonowani moralnie jako donosiciele. W porywie wściekłości wykrzykuje, że każdy, kto wyzywa zgwałconą kobietę od wszetecznicy, sam jest gwałcicielem. Waniek, odrzucając propozycję jakiegokolwiek współpracy stwierdza, że celem gier stosowanych przez milicję jest pozbawienie go tożsamości i dlatego wyjaśnia ponad wszelką wątpliwość, że jego podpis pod dokumentem jest obowiązujący, ponieważ jest on inicjatywą legalną. Na pytanie śledczego, czy się nie boi, główny bohater odpowiada, że owszem, wszelako znacznie bardziej boi się strachu przed tym strachem³²⁵.

³²⁵ Por. P. Kohout, *Degrengolada*, w: *W roli głównej Ferdynand Waniek. Antologia sztuk czeskich dysydentów*, przeł. D. Dobrew, K. Krauze, M. Łukasiewicz, T. Grabiński, A. S. Jagodziński, Wrocław 2008, ss. 211-253.

Waniek jest symbolem czeskiego intelektualisty, który próbuje zachować tożsamość z samym sobą w świecie, który chce mu ją odebrać. Intelektualisty, który próbuje grać swoją własną, unikalną rolę, a nie tę narzuconą mu przez autokratycznego reżysera. Intelektualisty, który próbuje, niczym Sokrates, być mędrcem immunizowanym na syreni śpiew wszelkiej władzy: politycznej, religijnej, finansowej a nawet prestiżowej. Który próbuje, również jak Sokrates, podążać za wewnętrznym głosem swojego sumienia, wyrażającym przerastające człowieka, zewnętrzne wobec niego, kryteria rozróżnienia dobra od zła. Ten głos był w Czechosłowackiej Republice Socjalistycznej bardzo słaby³²⁶. Ale dokładnie taki sam był w Atenach na przełomie V i IV w. p. n. e.

Prawdziwi intelektualiści, zgodnie z opinią Fromma:

nie chcą zrezygnować z poczucia indywidualności, ze swoich wartości, nadziei, walki o znaczące życie, pragną życia, które odpowiada ich ludzkim potrzebom i aspiracjom. Czują, że większa liczba gadżetów nie uszczęśliwi ich. Doceniają pomoc, jaką maszyny i ich produkty mogą wnieść w życie każdego z nas i nie chcą pozbywać się ani maszyn ani komputerów; nie chcą przy tym jednak pozwolić, by urządzenia te stały się naszymi panami, dla których poświęcamy nasz prawdziwie ludzki rozwój. Czują, że ważniejsze jest bardziej być niż więcej mieć i więcej używać³²⁷.

Havel dostrzega problematyczność postawy dysydenckiej. Jedną z jego postaci, William Peachum, herszt bandy złodziei, mówi do wolnego kieszonkowca, że:

być pięknym gdzieś w zaciszu i pielęgnować tam te swoje zasady – to bardzo łatwe! Ale jaki to ma sens? Tylko jeden: pielęgnowanie samozadowolenia tych, którzy tak robią!³²⁸.

Wtórą mu Macheath, herszt innej bandy, który stwierdza, że:

odrzuć reguły gry, które ten świat proponuje człowiekowi, jest co prawda znacznie wygodniejsze, ale zazwyczaj do niczego nie prowadzi. Znacznie trudniejsze, ale i obdarzone większym sensem jest natomiast przyjęcie owych reguł, zapewnienie sobie w ten sposób możliwości komunikowania się z otaczającym światem i stopniowe wykorzystywanie tego do walki o naprawę dawnych zasad gry. Innymi słowy: jedynym słusznym, honorowym i naprawdę męskim wyjściem (...) jest stanąć twarzą w twarz ze światem, skoczyć odważnie w jego wzburzone fale, nie bać się jego brudu i przeszkód, jakie piętrzą się przed człowiekiem i poświęcić wszystkie swe siły i całą mądrość walce o to, aby świat był lepszy niż jest!³²⁹.

³²⁶ Por. V. Havel, *Rewaloryzacja*, op. cit., ss. 202-203.

³²⁷ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, op. cit., s. 99.

³²⁸ V. Havel, *Opera żebracza*, op. cit., s. 77.

³²⁹ Ibidem, ss. 148-149.

Prawdziwy intelektualista, który nie chce się samookłamywać, powinien zmierzyć się z trudnym dylematem: czy zaangażować się w politykę za cenę utraty części siebie czy zachować siebie w całości, lecz pozostać biernym. Co więcej, by pozostać w zgodzie ze swoją prawdą wewnętrzną, nakazującą Levinasowską troskę o Innego, musi rozstrzygnąć tę wątpliwość na korzyść zaangażowania.

Zaangażowanie w politykę

W dramacie *Spiskowcy* ciotka zniechęca swojego siostrzeńca, studenta, wybierającego się na manifestację sprzeciwu wobec polityki rządu – w efekcie której aresztowano byłego najbliższego współpracownika premiera pod zarzutem szpiegostwa – do włączania się w działalność polityczną. Uważa politykę za wielkie świństwo. Student odpowiada, że to zależy, kto tę politykę uprawia, za co zostaje zrugany przez swoją matkę, która zarzuca mu bezczelność. Zautomatyzowany umysł ciotki *a priori* kwalifikuje politykę jako coś złego w oderwaniu od kontekstu, w który uwikłany jest konkretny stan faktyczny. Bohaterka stosuje *quasi*-manichejską dychotomię nie pozwalającą porównać poszczególnych polityk realizowanych przez określonych ludzi. Student dostrzega złożoność tego zjawiska i stara się krytycznie analizować poszczególne, oderwane od pozostałych, działania rządzących.

Z kolei prokurator generalny pyta młodzieńca, czy naprawdę wierzy, że rząd ustąpi pod wpływem kilkudziesięciu niezrównoważonych studentów³³⁰. Tym sposobem Havel obnaża jeden z najpopularniejszych mechanizmów zniechęcania do aktywnej obrony własnego zdania: kwantyfikację. Skoro jest was mało, to na pewno niczego nie zmienicie. Każdy, kto stosuje ów mechanizm, redukuje człowieka do wolumenu. W tym ujęciu wartość danego poglądu stanowi bezpośrednią konsekwencję liczby osób, która ów pogląd podziela. W rezultacie człowiek nie stanowi wartości samej w sobie, przeciwnie: jest wartością jedynie jako element grupy. Wartością dużą jako członek grupy dużej i wartością małą jako członek grupy małej. W tym kontekście przypomina się opowiadanie, w którym pewien człowiek codziennie przychodził na rynek swojego miasteczka, aby śpiewać. Nikt go nie słuchał, nikt się nie zatrzymywał, mimo to ów człowiek nie przestawał. Po kilku tygodniach ktoś się zatrzymał i spytał człowieka, dlaczego śpiewa, skoro nikt tego nie słucha. Przecież widzisz, że nikogo tym nie zmienisz – powiedział ów ktoś. Człowiek odrzekł, że nie śpiewa,

³³⁰ Por. V. Havel, *Spiskowcy*, op. cit., s. 220.

ponieważ chce zmienić świat. Śpiewa, ponieważ nie chce, aby świat zmienił jego. Również Havel zachęca, aby nie dać się zmienić światu.

Dlatego jego bohater nie przejmuje się opiniami starszych, zajmujących ważne stanowiska w państwie, znajomych ciotki. Uważa, że rząd postępuje niesprawiedliwie. Nie zgadzają się z nim goszczący w domu jego matki oficerowie: szef sztabu generalnego armii uważa, że rząd zbyt często ustępuje, w szczególności nie rozprawiając się z protestującymi, a ustępstwa te mogą stać się przyczynkiem do zbudzenia antywoleńskich sił, które będą chciały wykorzystać słabość rządu, by przejąć władzę i zaprowadzić porządek; innego zdania jest pułkownik, dla którego starania rządu, by postępować przyzwoicie i obiektywnie zasługują na szacunek³³¹.

Brzmi to jak starcie dwóch racjonalnych poglądów. Jest oczywistym, że rząd nie powinien być zarówno zbyt miękki jak i zbyt twardy. Jednakże w żadnej sytuacji nie można z góry określić, w którym miejscu skali znajduje się punkt równowagi. Aktualny premier, w rozmowie z szefem policji, stwierdza, że demokracja wiąże ręce tym, którzy chcą postępować uczciwie, natomiast tym, którzy chcą ją zniszczyć, pozwala na bardzo dużo. Wszelako, nigdy nie można mieć pewności, czy intencją pewnych działań jest zniszczenie demokracji. Stąd wahania rządu, wszak nie powinien ulegać emocjom podzielanym przez którąkolwiek stronę sporu. Wątpliwości nie muszą oznaczać słabości. Wątpliwości muszą brać pod uwagę zdanie każdej części opinii publicznej, gdyż w każdej znajdują się patrioci gotowi stanąć w obronie ojczyzny. Rząd potrzebuje ich wszystkich, dlatego chce znaleźć rozwiązanie, z którym utożsami się każdy człowiek czystych intencji, niezależnie od poglądów. Siła narodu – konkluduje premier – polega na jedności wszystkich obywateli³³².

Szef policji nie uważa tych wątpliwości za zasadne. Sądzi, że nie da się zwyciężyć przemocy nie używając jej. Powołuje się przy tym na ducha konstytucji, który jest ważniejszy od jej litery i który zniechęca do wierności rządowi zdradzającemu swych obywateli. Uważa, że policja powinna służyć narodowi a nie rządowi, treści władzy a nie jej formie. Oponuje mu prokurator generalny. Zauważa, że każdy, kto służy rządowi, służy również narodowi, który wcześniej wybrał ten rząd, tym samym upoważniając go do uchwalania ustaw w swoim imieniu. Szef policji odpiera ten zarzut mówiąc, że ustawy mogą cokolwiek gwarantować tylko wtedy, kiedy stoi za nimi jakiś gwarant. Dlatego lepsze jest działanie, które narusza literę prawa, ale

³³¹ Por. *ibidem*, ss. 221-222.

³³² Por. *ibidem*, ss. 248-251.

służy obronie władzy stanowiącej to prawo. Lepiej więc naruszyć prawo i zachować jego istotę³³³. Jest to kolejna wymiana poglądów, w której każda ze stron dysponuje rozumnymi argumentami. Nie ulega wątpliwości, że czasem litera prawa stoi w sprzeczności z jego duchem. Havel nie rozstrzyga jednoznacznie tej kwestii. Pragnie jedynie zwrócić uwagę, że w takich sytuacjach należy przede wszystkim zweryfikować, czy treść danego przepisu w rzeczywistości rozniją się z duchem. Bardzo często bowiem dochodzi do tego, że krytyka rzekomej niezgodności litery z duchem nie ma na celu dobra wspólnoty, lecz wyłącznie dobro krytykującego, który kłamie, że działa na rzecz tej wspólnoty. Pojęcia takie jak „dobro narodu” stanowią podręcznikowe instrumentarium każdego kryptoautokraty, który dla zdobycia i utrzymania władzy nie zawaha się nie tylko przed kłamstwem, lecz również przed przemocą. Oskarżony był współpracownik premiera, wyłącznie pod wpływem tortur, przyznaje się do dywersyjnej działalności, której celem miał być powrót do władzy byłego dyktatora. Szef policji próbuje wymusić dalsze zeznania, zgodnie z którymi spiskowcem jest również premier. Wymuszający chce usłyszeć od przesłuchiwanego coś, co sam uważa za prawdę. Grozi, że jeżeli tego nie usłyszy, to będzie musiał to sam wycisnąć w pomieszczeniu, które nazywa salą gimnastyczną. Oskarżony ze strachu przyznaje, że premier nigdy nie interesował się losem kraju, lecz zawsze starał się wyciągnąć ze swojego stanowiska jak najwięcej korzyści dla siebie³³⁴.

„Prawda” w takim ujęciu jest niezwykle plastyczna. Stanowi nie tylko rezultat preparowania pożądanego z punktu widzenia zdobycia lub utrzymania władzy faktów, lecz również przemilczania niewygodnych. Prokurator generalny oferuje sędziemu Xibojowi, że zapomni o dokumentach udowadniających, iż ów sędzia dopuszczał się przestępstw na tle seksualnym względem dzieci, pod warunkiem że zgodzi się orzekać po myśli prokuratora. Uzasadnia to tzw. wyższym dobrem, w tym przypadku zagrożoną rzekomą wolnością ojczyzny, która potrzebuje niezłomnych obrońców takich jak Xiboj. Zagrożony byt wymaga wzniesienia się ponad procedury, które obowiązywałyby w normalnej sytuacji. Dlatego prokurator zdecydował, że materiały obciążające sędziego zostaną ukryte w miejscu, w którym nikt ich nie odnajdzie³³⁵. Z punktu widzenia każdej bez wyjątku władzy autorytarnej lepszym obywatelem jest ktoś, kto dopuścił się łamania prawa niż ktoś, kto przeciwko łamaniu prawa występuje. Jeżeli

³³³ Por. *ibidem*, s. 254.

³³⁴ Por. *ibidem*, ss. 261-262.

³³⁵ Por. *ibidem*, s. 265.

istotą takiej władzy jest oparcie swych rządów na przemocy, to należy w jak największym stopniu korzystać z usług doświadczonych w tym zakresie praktyków.

Rzecz jasna, każda tego typu władza uważa, przynajmniej oficjalnie, że to właśnie ona broni obywateli przed przemocą. Szef sztabu, podobnie jak szef policji, twierdzi, że przemoc ze strony wrogów demokracji można zwalczyć jedynie przemocą. Prokurator generalny zauważa, że właśnie dlatego rezultatem każdej rewolucji była tak samo straszna władza jak ta, którą została przez rewolucję zmieciona. Stwierdza, że:

Konieczność użycia przemocy w walce z przemocą daje wielu ludziom doskonałą okazję do wykorzystywania swych brutalnych ciągotek oczywiście pod pretekstem walki z przemocą. Czy można się więc dziwić, że nie znajdzie pan żadnej dyktatury, która nie mówiłaby o sobie, że przecież tylko ratuje społeczeństwo przed groźbą dyktatury. (...) Między złą zmianą a dobrą zmianą zepsutą przez złych ludzi nie ma w ogóle różnicy, bo efekt jest ten sam³³⁶.

Premier nie wierzy, że został powołany tajny organ, który ma dokonać zamachu stanu. Szef policji, wchodzący w skład tego organu, doradza mu wprowadzenie stanu wyjątkowego. Premier nie wierzy, że naród, który z takim poświęceniem wyzwolił się spod dyktatury, pozwoli sobie narzucić następną, przyniesioną przez ludzi, którzy nikogo nie reprezentują. Dlatego nie chce się skompromitować decyzją o wprowadzeniu stanu wyjątkowego. Szef policji wzrusza ramionami i prosi, by premier nie miał pretensji, gdy rewolucjoniści będą prowadzić go na szafot³³⁷. Premier wykazuje się nadmierną wiarą w swoich obywateli, przecenia ich przywiązanie do wolności. Zapomina, że większość każdego społeczeństwa stanowią ludzie, którzy nie chcą podejmować ryzyka walki o coś, co wykracza poza interes własny i swoich najbliższych.

W rezultacie wahań i wątpliwości premiera spiskowcy obalają rząd i aresztują jego członków, wprowadzają zakaz zgromadzeń publicznych, poruszania się, słuchania zagranicznych stacji radiowych, prowadzenia dyskusji politycznych, wydawania prasy opozycyjnej. Zamykają uniwersytety a studentów wysyłają do pracy na plantacjach i w przemyśle drzewnym, ale nie więcej niż dwóch w jedno miejsce. Co bardziej zagorzali chcą wieszać najbardziej zażartych prowodyrów manifestacji studenckich, tłumacząc, że przecież tak robi każda rewolucja, ale odstępują od tego pomysłu. Ostatecznie szef policji ogłasza, że w zaistniałej sytuacji tylko jedna osoba może

³³⁶ Ibidem, s. 273.

³³⁷ Por. ibidem, ss. 280-281.

przywrócić porządek w państwie, a tym samym zapewnić prawdziwie wolną i prawdziwie demokratyczną przyszłość. Jest nią były dyktator³³⁸.

Havel stawia pytanie, dlaczego, pomimo negatywnych doświadczeń, oddajemy władzę autokratom. Jednej z odpowiedzi udziela Fromm:

Człowiek odczuwa intensywną potrzebę pewności: chce wierzyć, że nie ma powodu wątpić w słuszność wypracowanych przez siebie metod dokonywania właściwych wyborów. Wolałby raczej podjąć złą decyzję, której byłby pewny niż dobrą, po której targaloby nim zwątpienie co do jej słuszności. To jest jeden z psychologicznych powodów, dla których człowiek wierzy w bóstwa i w politycznych przywódców. Zdejmują oni z niego wszelkie wątpliwości i ryzyko związane z podejmowaniem decyzji³³⁹.

Czeski dramaturg zdecydowanie podziela ten pogląd. Uznaje, że obywatele państwa demokratycznego nie potrafią docenić odzyskanej, nierzadko za cenę życia wielu ludzi, wolności. Kiedy nastroje społeczne, spowodowane nieskutecznością działania państwa w obronie słabych obywateli, nadmiernie się radykalizują, rezultatem kolejnej zmiany jest powrót dyktatury. Wnikliwość Havla możemy obserwować obecnie w krajach Unii Europejskiej, stanowiącej wyspę wolności i dobrobytu w świecie co do zasady targanym wojnami, przemocą państwową oraz głodem.

Doskonałym przykładem polityka, którego nie dający się zamaskować egoizm prowadzi do radykalizacji opinii publicznej jest doktor Wilhelm Rieger. Ten były kanclerz, pytany o to, która z wartości, o którą walczył, była dlań najważniejsza, odpowiada, że wolność i szczęście człowieka. Ponadto, Rieger szanował wolność zgromadzeń, ponieważ za jego rządów nie rozpędzono nawet połowy z organizowanych demonstracji. Stanowi wzór krystalicznego demokraty, niestety wyłącznie we własnym wyobrażeniu. Gdy aktualny wicepremier zwraca się doń z propozycją poparcia, dla dobra ojczyzny, nowego gabinetu, który również w centrum swej polityki stawia wolność i szczęście jednostki, były kanclerz najzupełniej poważnie rozważa przystanie na tę propozycję, ponieważ nie chce zostać posądzonym o kwestionowanie zasad demokracji.

Rieger uważa, że skoro tak bardzo dbał o wzrost zatrudnienia, iż pozwalał inwestorom niszczyć środowisko oraz zwalniał z konieczności płacenia podatków, to znaczy, że był wybitnym szefem rządu. Na uwagę byłego sekretarza swojego byłego sekretarza, że jego kancelaria mnóstwo razy nie złożyła zawiadomienia o przestępstwie,

³³⁸ Por. *ibidem*, ss. 284-287.

³³⁹ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, op. cit., s. 59.

choć o nim wiedziała, odpowiada, że to dlatego, iż rządził zaledwie piętnaście lat, a to nie jest dostatecznie dużo czasu, by zająć się wszystkim. Były kanclerz okazuje się człowiekiem, który okłamuje samego siebie nie tylko w kontekście polityki, ale również życia prywatnego. Jego długoletnia przyjaciółka zarzuca mu, że nie wie, czym są ludzkie uczucia, mimo że w trakcie pełnienia urzędu na każdym kroku i z wielką ochotą deklarował, że oficjalnym celem jego polityki jest człowiek.

Gdy wspomniany były sekretarz byłego sekretarza zostaje mianowany doradcą nowego wicepremiera, swoją zgodę na nominację uzasadnia tym, że nowy rząd w wielu sprawach, np. w kwestii obniżenia podatków oraz umieszczenia człowieka w centrum swojego zainteresowania, kontynuuje politykę Riegera, ten nie kryje zaskoczenia i w coraz większym stopniu rozważa podobny krok. Waha się, gdy państwo sprzedaje willę, w której nadal mieszka. Pyta aktualnego wicepremiera, czy to legalne. Ten odpowiada, że budynek państwowy generował wyłącznie koszty, a teraz będzie w nim agencja towarzyska, którą w ramach hasła „mniej państwa” prowadzić będzie jego kolega nie sprawujący żadnej funkcji publicznej. Co więcej, w miejscu sąsiadującego z willą sadu, który nie przynosił żadnych dochodów, powstanie centrum handlowo-rozrywkowe jako odpowiedź na wyzwania nowych czasów.

Były kanclerz jest bliski zerwania kontaktów z nowym kierownictwem państwowym. Kiedy jednak otrzymuje ofertę stanowiska doradcy dla doradcy nowego kanclerza, jej odczytanie uzasadnia chęcią pokazania, że służba ojczyźnie jest dla niego ważniejsza niż osobista duma. Twierdzi, że dalece bardziej istotna jest treść służby dla państwa a także jej rzeczywisty wpływ na bieg spraw publicznych aniżeli nazwa stanowiska. Tylko doradca jest kompetentny, by dostarczyć politykom wiarygodnych danych, na podstawie których ci zdecydują jaki poziom obniżki podatków i jaki poziom redukcji – w ramach hasła „mniej państwa” – zatrudnienia w administracji państwowej jest optymalny. A dlaczego doradca jest kompetentny? Ponieważ ma swojego doradcę! Rieger stwierdza, że pełniąc funkcję doradcy doradcy nowego kanclerza będzie miał większą możliwość zrealizowania swoich szczytnych ideałów niż na stanowisku kanclerza, obciążonym dodatkowo zbyt wielkimi funkcjami ceremonialnymi, które odciągały go od pracy na rzecz postawienia człowieka w centrum polityki rządu. Zdecydowanie zaprzecza, jakoby zmiana stosunku do nowego kierownictwa miała związek z nocnym przesłuchaniem i niektórymi archiwaliami, które odkryła komisja badająca rządy poprzedników. Deklaruje, że chce służyć ojczyźnie tam, gdzie ona aktualnie tego potrzebuje i gdzie najbardziej w danej

chwili mógłby się przydać, gdyż przecież polityka jest służbą, a służba to *vis maior*, siła wyższa. Havel komentuje, że bardzo prosto jest zrzucić odpowiedzialność na moce znajdujące się poza człowiekiem, a tylko nieliczni potrafią przyjąć ją na siebie³⁴⁰. Niestety, ci nieliczni niespecjalnie garną się do polityki, w rezultacie czego staje się ona domeną Riegerów.

W trakcie kilkunastu lat sprawowania najwyższego urzędu w Czechosłowacji, a następnie w Republice Czeskiej, czeski dramaturg zdobył doświadczenie, które pozwala mu konkluzywnie orzec, że władza to narkotyk na tyle silny, by sprawić, że nawet rozumny polityk jest gotów stracić twarz, byleby tę władzę zachować. Wniosek, jaki nasuwa się z tego przemyślenia, brzmi: nie wystarczy być rozumnym politykiem, lecz trzeba być jeszcze mądrym człowiekiem. Człowiekiem odpornym na uroki wszelkiej władzy, na czele z największym z nich w postaci przekonania o wpływie na rzeczywistość, w szczególności na zachowania innych ludzi. Śmiertelna – obdarzona rozumem a przede wszystkim świadomością swej skończoności i nietrwałości – istota pragnie substytutu nieśmiertelności, dlatego tak bardzo chce odciskać swoje piętno na świecie. Istnieje mnóstwo sposobów, aby to uczynić. Wszelako, tylko jeden zawiera w sobie element rzeczywistej władzy nad drugim człowiekiem, a więc możliwości użycia wobec niego siły dopuszczalnej na mocy umowy społecznej.

Tym jednym najskuteczniejszym sposobem odcisnięcia trwałego piętna na rzeczywistości jest władza polityczna. Istnieją dwa sposoby realizacji tej władzy. Pierwszy z nich, egoistyczny, służy wyłącznie własnemu dobru: czystej władzy, prestiżowi, chwale, podziwieniu lub bogactwu materialnemu. Zmierza do dezintegracji duchowej człowieka i do zniszczenia jego związku ze sferą transcendencji, ponieważ tylko w ten sposób władza polityczna może skutecznie zapanować nad człowiekiem. *A contrario*, drugi sposób, wypływający z największych głębin człowieczeństwa, jest zorientowany na dobro każdego członka wspólnoty: jego wolność od nędzy, bezpieczeństwo fizyczne, sensowną pracę, stanowienie o własnym losie i wreszcie – na tyle, na ile to możliwe w specyficznych warunkach – poczucie spełnienia. Jego celem jest tożsamość człowieka z sobą samym.

³⁴⁰ Por. V. Havel, *Odejścia*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, op. cit., ss. 607-648.

Podsumowanie

Havel stawia diagnozę choroby współczesnemu mu świata:

Wszystkie moje sztuki są właściwie jedynie różnymi wariantami jednego tematu, tzn. rozpadu poczucia jedności człowieka z sobą samym i utraty wszystkiego, co egzystencji człowieka nadaje sens i ład, continuum i niepowtarzalny kształt³⁴¹.

Rezultatami owego rozpadu są w szczególności nieszczerłość, beztreściowość stosunków międzyludzkich, prymat oderwanych od kontekstu liczb i procedur, triumf cywilizacji technicznej oraz inwersja semantyczna. Rozpad ten został zainicjowany przez totalitarną a później autorytarną (*posttotalitarną*) władzę, która – podsycając oraz umacniając jego efekty – chciała utrzymać hegemonię nad społeczeństwem. Dlatego też skuteczna walka z konsekwencjami tego rozpadu nie mogła ograniczać się wyłącznie do sfery kultury, jak w latach sześćdziesiątych³⁴², lecz musiała odbywać się przede wszystkim w sferze polityki. W państwie niedemokratycznym polityka interesuje się każdym obywatelem niezależnie od tego, czy on sam odwzajemnia to zainteresowanie czy nie. W sytuacji braku realnej możliwości ucieczki od polityki, należało się w nią zaangażować.

Wszelako, Havel nie byłby sobą, gdyby jego zaangażowanie nie było osobne, inne – pod względem jakościowym – niż u tych, którzy uważali się za zawodowych polityków. Podejmując aktywność polityczną każdy człowiek staje przed wyborem: dostosować własną osobowość, własne poglądy i własne działania do zastanych reguł gry czy – przeciwnie – próbować, w miarę ograniczonych możliwości, próbować te reguły modyfikować, aby to one dostosowały się do jego wyobrażeń o dobrej polityce. Oczywiście, aby zdecydować się na ten drugi sposób i aby ten sposób okazał się skuteczny, trzeba być jednostką wybitną. Jednostką, która chce i potrafi marzyć. Która chce i potrafi nakreślić wizję lepszego państwa, w szczególności lepszych stosunków społecznych wewnątrz tego państwa. Która chce i potrafi potwierdzić prawdziwość swoich poglądów czynem.

Rok 1976, w którym aresztowano członków kontrkulturowego zespołu rockowego *The Plastic People of the Universe* staje się dla (przyszłego) ostatniego prezydenta Czechosłowacji i pierwszego prezydenta Republiki Czeskiej punktem zwrotnym. Havel zrozumiał, że twórczość tej grupy była autentycznym oraz

³⁴¹ V. Havel, *Listy do Olgi*, przeł. E. Szczepańska, Warszawa-Wrocław 1993, s. 41.

³⁴² Por. J. Bauer, *Václav Havel (...)*, op. cit., s. 43.

egzystencjalnym sposobem wyrazu młodych ludzi, a nie hukem i sprośnymi słowami, jak to przedstawiała oficjalna propaganda. Uważał, że w ich muzyce była czysta poezja oraz pragnienie ziemskiego zbawienia, pragnienie sprawiedliwości i wolności³⁴³. Dlatego – wraz z filozofem Janem Patočką, pisarzami Pavlem Kohoutem i Ludvíkiem Vaculíkiem, byłymi politykami Jiřim Hájkiem i Frantiřkiem Krieglem, a także Petrem Uhlem, Jiřim Němcem i innymi – stanął w obronie muzyków, również w budynku sądu podczas procesu³⁴⁴. Starał się podążać drogą wytyczoną przez Gandhiego³⁴⁵ i potwierdzać swoje słowa czynem. Stąd jest już tylko krok do Karty 77, o której szczegółowo w następnym rozdziale, a która stanowić będzie uwierzytelnienie tych słów.

Zaangażowanie w uwolnienie *Plastikův* stanowi cezurę oddzielającą Havla-dramaturga od Havla-polityka, która ostatecznie przekształca tego raczej indywidualistę w raczej członka wspólnoty, współodpowiedzialnego za jej los. Nie była to separacja w znaczeniu ścisłym, mierzalnym i absolutnym: nie przestał być artystą słowa, nie wyrzekł się naturalnej potrzeby tworzenia światów wyimaginowanych, nie zaprzedał duszy zwodniczemu pragnieniu władzy. Oddzielenie to polega na przeniesieniu akcentów z działalności literackiej na działalność polityczną rozumianą jako aktywność zorientowana na zmianę panujących stosunków społecznych, a nie na zdobycie i utrzymanie władzy. Od tej pory działalność czeskiego dramaturga głównie dla innych, na rzecz wspólnoty społeczno-politycznej, przeważa nad działalnością głównie dla siebie, na rzecz literatury i teatru. Parafrazując Mickiewicza i uwzględniając wszelkie proporcje, *scriptor obiit, hic natus est politicus*.

³⁴³ Por. E. Kriseová, *Václav Havel (...)*, op. cit., s. 67.

³⁴⁴ Por. M. Surosz, *Pepiki. Dramatyczne stulecie Czechův*, Warszawa 2010, s. 270.

³⁴⁵ „Bądź sam zmianą, którą chcesz zobaczyć w świecie” (por. S. Žiřek, *Od tragedii do farsy*, przeł. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2011, s. 260).

Rozdział III. Sofokracja Havla jako niepolityczna polityka

*Istnieli albo nie istnieli. Na wyspie albo nie wyspie.
Ocean albo nie ocean połknął ich albo nie.
Czy było komu kochać kogo?
Czy było komu walczyć z kim? (...)
Ktoś wołał coś. Niczego nikt.
Na tej plus minus Atlantydzie
(Wisława Szymborska, *Atlantida*)*

Współtworząc i podpisując Kartę 77 Václav Havel symbolicznie wkroczył do świata polityki. Rzecz jasna, wystąpienia i deklaracje o charakterze mniej lub bardziej politycznym zdarzały się czeskiemu dramaturgowi już wcześniej. Pierwszą z tych deklaracji było wystąpienie w czerwcu 1967 roku podczas IV Zjazdu Związku Pisarzy Czechosłowackich. Razem z Milanem Kunderą, Pavlem Kohoutem, Ludvikiem Vaculíkiem oraz Ivanem Klímą Havel dopuścił się ostrej krytyki polityki Komunistycznej Partii Czechosłowacji, w szczególności w kontekście wolności artystycznej dławionej przez cenzurę. Większość delegatów słowackich wykazała się powściągliwością, z wyjątkiem referatu Novomeskiego, który domagał się całkowitego zniesienia cenzury. Dziewięciu czeskich i ośmiu słowackich literatów odżegnało się od „historycznych” wystąpień, których treść, jak się wyrazili, była bardziej polityczna niż literacka³⁴⁶. Postulat niemieszania polityki z innymi dziedzinami życia, w szczególności literaturą, sztuką lub sportem, jest jednym z ulubionych sposobów wszystkich autorytaryzmów, aby zniechęcać do krytyki ich poczynań. Konsekwencją odnośnej krytyki, już po stłumieniu Praskiej Wiosny, było objęcie zakazem druku, przez co musieli szukać sobie mniej ambitnych zajęć zawodowych.

Kolejnym istotnym wystąpieniem był wystosowany w kwietniu 1975 roku list otwarty do sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Czechosłowacji i jednocześnie prezydenta państwa, Gustava Husáka, w którym czeski dramaturg stawiał czoła całemu systemowi politycznemu opartemu na kłamstwie. Pisał:

Jesteśmy zdolni rozwinąć siły twórcze oraz fantazję, zdobyć się duchowo i moralnie na nieoczekiwane czyny, walczyć o swoje racje i oddać życie za innych – lecz w równym stopniu zdolni jesteśmy także popaść w totalne zobojętnienie, nie troszczyć się o nic oprócz własnego brzucha i wzajemnie podstawiać sobie nogi. I chociaż dusze ludzkie nie są pólitrowymi kuflami, do których każdy może wlać, co zechce [...] mimo wszystko

³⁴⁶ Por. G. Gąsior, *Praska wiosna w Bratysławie*, Warszawa 2015, s. 42.

od przywódców bardzo zależy, które z tych wszystkich przeciwstawnych dyspozycji drzemących w społeczeństwie będą uruchomione”³⁴⁷.

Analiza języka, jakim władza komunikuje się z obywatelami będzie stale obecna w twórczości Havla.

Wydarzeniem bezpośrednio poprzedzającym podpisanie Karty był, wspomniany w poprzednim rozdziale, proces muzyków zespołu *The Plastic People of The Universe*. Havel czuł się moralnie zobowiązany do wzięcia w obronę młodych, szerzej nieznanych ludzi, którzy nie mogli – w przeciwieństwie do jego samego oraz innych literatów-dysydentów, takich jak Pavel Kohout czy Ludvík Vaculík – liczyć na solidarność międzynarodową. Czeski dramaturg ukuł wówczas termin „chronione zwierzęta” na określenie samego siebie i grupy ludzi, których ewentualne aresztowanie wywoła oburzenie społeczności międzynarodowej, dlatego nie mogą trzymać języka za zębami, gdy reżim prześladowa innych, którzy nie mogą liczyć nawet na symboliczną pomoc z Żelaznej Kurtyny³⁴⁸.

Pomimo wcześniejszych doświadczeń, Karta 77 stanowiła dla Havla wkroczenie do polityki w sensie ścisłym. Nie tylko dla niego był to nowy etap. Uważa się, że publikacja Karty otworzyła nowy rozdział publicznej opozycji wobec reżimu komunistycznego, i oczywiście także przeciwko sowieckiej okupacji³⁴⁹. Dokument ten, ogłoszony 6 stycznia 1977, był konsekwencją uchwalenia w grudniu poprzedniego roku przez Zgromadzenie Ogólne ONZ, Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, zakładającego podstawowe prawa członków społeczeństwa oraz zobowiązania państw do ich przestrzegania. Sygnatariusze Karty 77 apelowali do władz Czechosłowacji o respektowanie obietnicy złożonej podpisem pod treścią Paktu. Najtrafniej cel Karty ujął Milan Kundera:

Tak samo jak sztuki Havla z lat sześćdziesiątych, Karta nie reprezentuje żadnego programu rewolucyjnego, a nawet żadnego w ogóle programu politycznego, nie jest krytyką ‘podstaw reżimu’, nie jest projektem ‘innego, lepszego świata’. Tych ileś tam dziesiątków czy setek ludzi, którzy podpisali tekst Karty, dopomina się tylko prywatnie o przestrzeganie obowiązującego porządku i oficjalnie proklamowanych humanitarnych zasad. Nie polemizują, ale trzymają za słowo. Jeżeli konstytucja zapewnia wolność słowa, wyciągają z tego naiwnie

³⁴⁷ V. Havel, *List otwarty do sekretarza generalnego KPCz*, przeł. P. Heartman (P. Godlewski), w: V. Havel, *Síla bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011, s. 85.

³⁴⁸ Por. J. Panek, O. Tůma, *A History of the Czech Lands*, Prague 2014, s. 578.

³⁴⁹ Por. J. Pernes, *Odpor československé veřejnosti proti intervenci w: Polsko a Československo v roce 1968*, red. P. Blažek, L. Kamiński, R. Vévoda, Praha 2006, s. 208.

wszystkie konsekwencje. Jeżeli konstytucja mówi o równym prawie do nauki, zwolennicy Karty dziwią się, że dzieciom prześladowanych rodziców nie pozwala się studiować. Zachowują się tak, jakby słowa naprawdę znaczyły to, co udają, że znaczą. Nie starają się udowodnić, że panująca ideologia jest niesłuszna, ale swoim niewinnym spojrzeniem ustawicznie demaskują ją jako gigantyczne oszustwo³⁵⁰.

Warto zwrócić uwagę właśnie na ten kluczowy aspekt. Nie chodziło o obalenie systemu. Jak deklarował sam Havel:

„Przeciwnikiem władzy nie jest żadna alternatywna idea polityczna, ale samoistna i wolna natura ludzka”³⁵¹.

Można stwierdzić, że Karta 77 była nie tylko protestem wolności przeciwko zniewoleniu oraz prawa przeciwko bezprawiu. Przede wszystkim była również afirmacją tych wartości, na których ufundowane są wolności i prawa człowieka. Na poziomie metafizycznym i politycznym Karta była protestem wewnętrznej prawdy przeciwko zbiorowemu kłamstwu, spontaniczności przeciwko zautomatyzowaniu, różnorodności przeciwko ujednoliceniu, odmienności przeciwko konwencjonalności, a także ducha przeciwko materii oraz życia przeciwko śmierci. Na poziomie antropologicznym i epistemologicznym Karta stała się głosem jednostki przeciwko milczeniu zbiorowości, apelem o zgodność z naturalnym poznaniem przeciwko imperatywowi sztucznego, odgórnie narzuconego rozumienia rzeczywistości. I wreszcie, na poziomie narzędzi poznania i uprawiania polityki, Karta domagała się obrony języka przed biurokratycznym bełkotem zwanym nowomową.

Dlaczego Havel postanowił zaangażować się w politykę? Czy główna przyczyna tego zaangażowania leżała w nim samym czy – raczej przeciwnie – raczej w świecie? Czy odczuwał przymus raczej wewnętrzny czy zewnętrzny? Najtrafniej ujął to jego polski przyjaciel, Adam Michnik:

Przecież naprawdę nie musiał ... Nikt by nie żądał od niego jakichś ostentacyjnych świństw – wystarczyłoby siedzieć spokojnie, pisać – dobrze i rzetelnie – na tematy dozwolone, utrzymywać zdrowy dystans wobec ludzkich namiętności, pamiętać, że idee polityczne są relatywne, a świat polityki odrażający i brudny. Iluż wybitnych pisarzy podążyło tą drogą

³⁵⁰ M. Kundera, *Trzeba zniszczyć Kandyda*, przeł. P. Heartman, w: V. Havel, *Eseje polityczne*, przeł. P. Heartman, Warszawa 1984, s. 85

³⁵¹ V. Havel, *Sześć uwag o kulturze*, przeł. P. Heartman, w: *Nazywać rzeczy po imieniu. Wybór niezależnej publicystyki czeskiej i słowackiej*, red. W. Szukalski, Warszawa 1987, s. 112.

pełną intelektualnej finezji i życiowego komfortu (...) Havel nie jest politykiem i nie chce nim być. Źródłem jego politycznych zachowań jest sołżenicynowska zasada „życia w prawdzie”. To wierność tej zasadzie skłoniła go do aktywności w ruchu Karty 77 (...). Nie chciał kłamać – i to postawiło go poza światem oficjalnych instytucji, kultury i polityki w Czechosłowacji. Stał się dysydem. (...) Odrzucając politykę jako sztukę zdobywania i sprawowania władzy, jako sztukę oszukańczej gry symbolami i ludźmi, opowiada się za polityką rozumianą jako jeden ze sposobów obrony wartości i odnajdywania sensu egzystencji, jako służba prawdzie i wolności, jako troska o bliźnich i moralność przeniesiona w sferę publicznego dyskursu. Określa to ironicznie mianem „polityki antypolitycznej”, bo tylko taka może być naszym udziałem w epoce totalitarnej stabilizacji „na najsłabszej wyspie współczesnej odczłowieczonej władzy”³⁵².

Jako autor dramatów wypowiadał się techniką domyślną, która mogła być interpretowana – jak każda sztuka – w rozmaity, zgodny z nastawieniem, sposób. Zwłaszcza adresaci krytyki mogli twierdzić, że teatr jest sferą indywidualnych emocji, różnych u każdego człowieka, dlatego jeden może uważać dzieła Havla za dezaprobatę dla metod sprawowania władzy, z kolei inny za ich akceptację. Obydwa te stanowiska, niemożliwe do przedstawienia na jednej skali, są względem siebie równorzędne. Jednakże jako autor esejów politycznych, w których *expressis verbis* krytykuje panujący reżim, nie mógł zostać zaszufładowany jako typowy artysta, a więc ktoś, kto namiętnie stosuje hiperbole a którego tezy pozbawione są waloru ścisłości i precyzji. Nazywając rzeczy po imieniu postawił się po drugiej stronie barykady i wysłał władzy czytelny sygnał, że nie zamierza jej wspierać.

Pisząc o polityce Havel – jak na człowieka kultury przystało – kładzie główny nacisk właśnie na tę kwestię, stanowiącą dlań podstawę wszelkiego dobrego rządzenia. Rozumie, że nawet jeśli dana wspólnota jest zasobna zarówno w bogactwa materialne, jak i w dobre prawo, to bez odpowiedniego minimalnego poziomu kultury politycznej nie jest ona w stanie zapewnić swym członkom dobrego życia, ponieważ bogactwa te służą w niej wyłącznie ich posiadaczom, a prawo, które nie zostało zinternalizowane, nie jest przestrzegane. Jeżeli obywatele nie przyswoją sobie pewnego poziomu kultury oraz nie uznają jej za swoją, nie będą chcieli przestrzegać prawa, które ogranicza ich po to, by służyć innym, przede wszystkim słabszym. W celu lepszego zrozumienia przesłania Havla, należy przedstawić pokrótce związek polityki z kulturą.

³⁵² A. Michnik, *Polityka i marzenie*, w: *Václav Havel – prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne, nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989, ss. 7-8.

Kultura polityczna, rozumiana jako *modus operandi* sprawowania władzy, od zarania dziejów opierała się na przewadze argumentów siły nad siłą argumentów. Niezależnie czy analizujemy społeczeństwa pierwotne, demokrację antyczną, totalitaryzmy, państwa teokratyczne czy współczesną liberalną odmianę rządów ludu, to za każdym razem natrafiamy na charakterystyczną cechę, zgodnie z którą władza, w mniejszym lub większym stopniu, opiera się na supremacji fizycznej jednych nad drugimi. Owszem, nie można nie dostrzegać różnych, a nieraz nawet biegunowo rozbieżnych metod, w których ta przewaga się przejawia – od „czystej” siły, przez ideologię czy religię, aż po „tyranię większości” i kult pieniędzy – wszelako zawsze objawia nam się wspólny mianownik w postaci zepchnięcia na dalszy plan rozumu i wynikającej zeń dobrej woli. Jak gdyby to, co w ludziach niskie, płytkie i złe stanowiło nieodłączny element każdej władzy politycznej.

Na przełomie VII i VI w. p.n.e. człowiek zaczął filozofować, a więc rozważać nieliczne zagadnienia kosmologiczne, początkowo przy użyciu niewyraźnych pojęć, stopniowo powiększając ich rezerwuar oraz ścisłość, a następnie w coraz szerszym zakresie obejmując kwestie psychologiczne, epistemologiczne i etyczne³⁵³. Stąd był już tylko krok do tego, by przedmiotem swych przemyśleń filozofowie uczynili relację rządzący – rządzeni. Pierwotne, mniej lub bardziej szczęśliwe, próby znalezienia przyczyn, dla których siła stanowi główną treść tej relacji, podejmowane były przez sofistów: Krycjasa, Kalliklesa czy Trazymacha. Wszelako, jak pisze John Stuart Mill, cudza opinia, którą uważamy za nieprawdziwą, stanowi wielkie dobrodziejstwo, ponieważ umożliwia nam:

jaśniejsze zrozumienie i żywszą świadomość prawdy wywołane przez jej kolizję z błędem³⁵⁴.

Gdyby więc nigdy nie doszło do wystąpienia sofistów, świat być może nie poznałby opozycyjnego stanowiska Sokratesa, dającego początek rozważaniom na temat jakości władzy.

Następnie na przestrzeni wieków rozważania te przyjmują coraz bardziej ścisły kształt. Nie jest przedmiotem niniejszej rozprawy ich omówienie, jednakże koncepcje Arystotelesa, Cyserona, św. Augustyna, św. Tomasza, Machiavellego, Morusa, Hobbesa, Locke’a, Monteskiusza, Rousseau, Kanta, Hegla i Marksa ukształtowały filozofię polityczną XX wieku. Wszelako, żaden z przywołanych myślicieli nie miał

³⁵³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1958, s. 21.

³⁵⁴ J. S. Mill, *O wolności*, op. cit., s. 111.

sposobności, aby samodzielnie praktykować własne zalecenia. Sztuka ta udała się dopiero Tomášowi Garrigue Masarykowi, którego poglądy na temat istoty demokracji mogły urzeczywistnić się w drugiej dekadzie dwudziestego stulecia. Ważnym – ponieważ mającym istotny wpływ na wydarzenia polityczne w Europie Środkowej na przełomie XX i XXI wieku – składnikiem rozważań na temat jakości władzy jest myśl polityczna duchowego i faktycznego następcy Masaryka, Václava Havla.

Poglądy ostatniego prezydenta Czechosłowacji i zarazem pierwszego prezydenta Republiki Czeskiej, obejmujące najważniejsze dziedziny filozofii: ontologię; epistemologię; etykę i politykę, przyczyniły się do ukształtowania tej części świata, w której żyjemy, w kształcie, który znamy i który uważamy za naturalny. Wychodząc od statusu człowieka we wszechświecie, poprzez analizę możliwości poznawczych rozumu i współdziałającej z nim dobrej woli, Havel formułuje oryginalną koncepcję polityki maksymalnej, a więc takiej, która polega na poprawie siebie i świata. Celem niniejszego rozdziału jest poddanie pod rozważenie tezy, zgodnie z którą Václav Havel – pomimo wątpliwości związanych z możliwością osiągnięcia takiego stanu rzeczy³⁵⁵ – w znacznym stopniu zbliżył się do ideału filozofa na tronie. Paralela Platon-Havel nie musi być interpretowana *in extenso*. Założenie, o którym mowa powyżej, należy rozumieć teleologicznie i procesualnie. Formuła zbliżania się do ideału daje uniwersalne możliwości: nie może być rządów filozofów, ale można się do nich zbliżyć.

W perspektywie Platońskiej idei mędrca na tronie

Pierwszej całościowej – a w wielu aspektach po dziś dzień niedoścignionej, pomimo kilku naprawdę negatywnych – analizy władzy dokonał Platon na kartach swojego *Państwa*, a także innych dialogów, w których poruszył kwestię jakości przywództwa politycznego. Punktem wyjścia tej analizy jest przewrotna teza, w myśl której prawa ustanawiane są w interesie rządzących³⁵⁶. Wszelako, ten tylko godzien jest miana prawdziwego władcy, a więc takiego, który w postępowaniu kieruje się imperatywem prawdy, kto przede wszystkim dba o interes poddanych. Dlatego każdy człowiek szlachetnego serca, który nie chce, aby rządzili nim ludzie mniej honorowi i w mniejszym stopniu odeń przekonani o wyższości dobra publicznego nad własnym,

³⁵⁵ Richard Rorty twierdził, że niepodobna wyobrazić sobie rządów filozofów (por. w tegoż: *Przygodność* ..., op. cit.).

³⁵⁶ Por. Platon, *Państwo*, op. cit., s. 28.

powinien podjąć trud walki o władzę oraz ciężar jej sprawowania – jako swój obowiązek, a nie przyjemność³⁵⁷.

Warto zauważyć, że Platon nie idzie w tym miejscu tak daleko jak najwybitniejszy z jego uczniów, Arystoteles, który twierdził, że jedynie działalność publiczna godna jest człowieka³⁵⁸. Sprawować funkcji publicznych nie powinni wszyscy, lecz jedynie ci, którzy posiadają stosowne umiejętności. Polityk, tak jak medyk lub żeglarz, powinien przede wszystkim charakteryzować się umiejętnością odróżniania tego, co w polityce możliwe od tego, co nierealne, a także umiejętnością naprawienia popełnionego błędu³⁵⁹. Wszak sama natura zdecydowała, że jedni ludzie nadają się do leczenia, inni do nawigacji, a jeszcze inni do rządzenia³⁶⁰.

W jaki sposób więc, zdaniem Platona, odnaleźć w społeczeństwie ludzi godnych piastowania najwyższych urzędów? Jakimi cechami powinni się charakteryzować? Której z tych cech należy przydać pierwszeństwo? Najpierw trzeba oddzielić tych, którzy rządzą w ustrojach nie opartych na wiedzy, ponieważ:

to nie są politycy, tylko partyjnicy, którzy stoją na czele największych złudzeń i sami są złudzeniami³⁶¹.

Zamiast szukać wiedzy, która powinna rozstrzygać kwestie państwowe³⁶², dbają o poparcie jak największej liczby tzw. zwyczajnych obywateli, prowadzących zwyczajne życie, posiadających zwyczajne poglądy polityczne. Przeciwnieństwem tej postawy jest Sokrates, który pyta sam siebie i sam sobie odpowiada:

Skądże się wzięły te potwarze na ciebie? Już też z pewnością, gdybyś się nie był, niby to, bawił w żadne nadzwyczajności, a żył jak każdy inny, nie byliby cię ludzie tak osławili ani tak obgadali, skoro twoje zajęcia niczym nie odbijały od wszystkich innych ludzi³⁶³.

Oskarżyciele oraz osoby ich popierające nie dają się przekonać argumentom podsądnego, ponieważ uważają, że posiadli wiedzę pewną o tym, co dobre i co złe dla państwa. Sokrates próbuje uświadomić im błąd rozumowania, jednakże *nec Hercules contra plures*, siła jego racji przegrywa z racją siły, a więc większości:

³⁵⁷ Por. *ibidem*, s. 33-39.

³⁵⁸ Por. Arystoteles, *Polityka*, op. cit., s. 186.

³⁵⁹ Por. Platon, *Państwo...*, op. cit., s. 53.

³⁶⁰ Por. *ibidem*, s. 63.

³⁶¹ Platon, *Polityk*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 133.

³⁶² Por. Platon, *Laches*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 25.

³⁶³ Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2008, s. 19.

Przegrywam, bo za mało mam nie argumentów, tylko bezwstydu i bezczelności, i zbyt mało mi się chce mówić wam takich rzeczy, których wy byście słuchali najchętniej³⁶⁴.

Próbuje obrócić porażkę w zwycięstwo, argumentując, że przegranym nie jest ten, kto traci życie w służbie prawdy, lecz każdy, kto gnębi innych i nie odczuwa potrzeby pracy nad sobą, aby być możliwie jak najlepszym człowiekiem.

Sokrates, jak wiadomo, ponosi śmierć w obronie swej prawdy wewnętrznej. Lecz z drugiej strony rodzi się i trwa po dziś dzień jako symbol rozumu w polityce. Staje się najlepszym nauczycielem, którego sam polecał szukać swym współczesnym³⁶⁵. Postawił przed swymi nielicznymi zwolennikami trudne zadanie dotarcia do wiedzy prawdziwej, a nie tylko uważanej za prawdziwą:

nie wiedząc czegoś, myśleć, że się wie. Bodaj że stąd się u nas wszystkich biorą wszelkie błędy naszego umysłu³⁶⁶.

Z kolei w dialogu, w którym mierzy się na argumenty z filozofem uważanym za najwybitniejszego myśliciela swoich czasów, obnaża „wiedzę” przekazywaną przez cynicznych polityków nie potrafiącym myśleć krytycznie współobywatelom:

Szerokie koła [...] nic nie widzą, tylko jak im tamci poddadzą, tak ci pieją³⁶⁷.

Jako pierwszy owo zadanie dotarcia do wiedzy prawdziwej postanawia wykonać najwybitniejszy z jego uczniów i zwolenników, Platon. Rozpoczyna od znalezienia optymalnego środka wychowawczego, dzięki któremu możliwe będzie ulepienie jednostki zdolnej do poznania prawdy. Jednostki na tyle silnej, szlachetnej i umysłowo niezależnej, by nie dała się zwieść temu, co za prawdę uchodzi. Tym środkiem jest służba muzom, ponieważ:

najbardziej w głąb duszy wnika rytm i harmonia i najmocniej się czepia duszy przynosząc piękny wygląd; potem się człowiek pięknie trzyma³⁶⁸.

Niestety, nie każdy, kto muzom służy, jest właściwym, z punktu widzenia Platona, kandydatem. Jeżeli poeci w nowym państwie nie będą podnosić ducha obywateli, to trzeba ich do tego zmuszać, roztaczając nadzór nad układanymi przez nich

³⁶⁴ Ibidem, s. 40-42.

³⁶⁵ Por. Platon, *Laches...*, op. cit., s. 51.

³⁶⁶ Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 24.

³⁶⁷ Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 76.

³⁶⁸ Platon, *Państwo*, op. cit. s. 100.

mitami, a jeśli mimo tego nie będą chcieli, to należy ich zwalczać³⁶⁹. Jest to *quasi*-totalitarny akcent, jeden z kilku znajdujących się w *Państwie*, kładący cień na platońskiej myśli i zaciekle krytykowany później nie tylko przez filozofów.

Drugim elementem edukacji idealnego władcy jest nauka, tak więc każdy, kto chce uczyć się wszystkiego, czego można się nauczyć, a co więcej, robi to z radością, zasługuje na miano miłośnika mądrości, a więc filozofa³⁷⁰. Tylko ktoś taki jest zdolny poznać największy przedmiot nauki jakim jest Dobro i wydedukować zeń to, co sprawiedliwe i pożyteczne dla państwa³⁷¹. Ponadto, tylko ktoś taki potrafi postrzegać je jako zawsze takie samo pod każdym względem, dzięki czemu nie zgubi się w świecie wielu indywidualnych przedmiotów³⁷². Jak zauważył Erich von Kühnelt-Leddihn:

istotę rzeczy może pojąć jedynie człowiek myślący i dysponujący stosowną wiedzą³⁷³.

Kto – używając terminologii Edmunda Husserla – posiada potencjał znalezienia:

absolutnej niepowątpiewalności [...], której uczoney domaga się od wszystkich zasad naczelných³⁷⁴.

Dokładnie kogoś takiego poszukiwał Platon. Kogoś, kto wbrew wszelkim trudnościom, zdoła dojrzeć błyszczącą na firmamencie świata myśli ideę Dobra i zrozumieć, że jest ona przyczyną wszystkiego, co prawdziwe, rozumne i piękne w świecie widzialnym. Ponieważ tylko ktoś taki może postępować rozumnie w życiu publicznym³⁷⁵. Platoński filozof jest zatem kimś więcej niż artystą i naukowcem. Łączy zamiłowanie do harmonii i rytmu z umiłowaniem prawdy. Jest więcej niż artystą, ponieważ dostrzega to, co stałe i niezmienne. Jest więcej niż naukowcem, ponieważ nie uchyla się od bezinteresownej pracy na rzecz ogółu³⁷⁶.

W konsekwencji jedynym, w najgłębszym przekonaniu Platona, ratunkiem dla państw może być wyniesienie filozofa, choćby wbrew jego własnej woli, na królewski tron albo zmuszenie aktualnych władców do umiłowania mądrości:

³⁶⁹ Por. *ibidem*, s. 74-81.

³⁷⁰ Por. *ibidem*, s. 179.

³⁷¹ Por. *ibidem*, s. 210.

³⁷² Por. *ibidem*, s. 187.

³⁷³ E. von Kühnelt-Leddihn, *Demokracja ...*, op. cit., s.109.

³⁷⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 21.

³⁷⁵ Por. Platon, *Państwo*, op. cit., s. 224.

³⁷⁶ Por. *ibidem*, s. 226.

Jak długo [...] albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pókad to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało [...] nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego³⁷⁷.

Wszelako, od śmierci Platona musiało upłynąć dwadzieścia dwa i pół stulecia, by ten „ratunek” nadszedł. Jak pisze Paweł Bodnar:

I wreszcie ziściło się marzenie Platona – oto jego uczeń, filozof, zostaje prezydentem³⁷⁸.

Tomáš Garrigue Masaryk twierdził, że filozofem, który wywarł na niego największy wpływ był Platon. Przede wszystkim z powodu jego zainteresowania religią, etyką i polityką oraz niezwykłego połączenia teorii i praktyki. Ponadto, z powodu zapierającej dech w piersiach syntezy panujących ówczesnie opinii³⁷⁹. Masaryk był uczniem Platona nie tylko dlatego, że filozofował. Najważniejszą przyczyną takiej oceny jest uznanie przezeń nieśmiertelności duszy, co uzasadnia na sposób platoński³⁸⁰. To, co wieczne (każda jednostka), nie może być obojętne wobec tego, co wieczne. Wieczność jest jedna i harmonizuje ze sobą wszystkie swoje oddzielone części. Tym samym to, co wieczne, nie może nadużywać, wykorzystywać i naruszać (gwałcić) tego (innego), co wieczne. Etyczną podstawą demokracji jest zatem dla Masaryka polityczna realizacja miłości bliźniego (innego wiecznego)³⁸¹. Miłość jest silniejsza niż śmierć, jest demokratyczna, oznacza równość (a nie jednolitość) mężczyzn i kobiet³⁸², dlatego naród nie znaczy nic bez miłości³⁸³.

Ponadto, Masaryk twierdzi, że warunkiem *sine qua non* demokracji jest wolność indywidualna: demokracja musi bronić indywidualizmu, ponieważ dzięki niemu istnieje. Miłość bliźniego i wolność prowadzą do zmysłu politycznego polegającego na rozumieniu rzeczywistych potrzeb obywateli i państwa, który to zmysł – oprócz rudymenarnych zdolności administracyjnych – jest potrzebny, by dobrze rządzić państwem. Posiadanie tego zmysłu odróżnia męża stanu od polityka. Taki mąż stanu

³⁷⁷ Ibidem, s. 177.

³⁷⁸ Tomasz Masaryk, red. P. Bodnar, Warszawa 1980, s. 5.

³⁷⁹ Por. T. G. Masaryk. *His Life and Thought*, red. O. Odložlik, New York 1960, ss. 13-14.

³⁸⁰ Por. J. Král, *Masaryk, filosof humanity a demokracie*, Praha 1947, s. 66.

³⁸¹ Por. T. G. Masaryk ..., op. cit., s. 17.

³⁸² Por. R. Pynsent, *Národ, nic a láska (pokus o Masaryka)* w: *Sto let. Masarykovy české otázky*, Praha 1997, s. 335.

³⁸³ Por. Ibidem, s. 339.

jest zdolny wydzwignąć parlamentaryzm z kryzysu w drodze reformy wyborców poprzez sprzyjanie ich wykształceniu politycznemu i wznoszeniu się przez nich na wyższy poziom moralności. Było to szczególnie konieczne w sytuacji powojennej. Masaryk pisze, że skutki wojny są dowodem przeciwko materializmowi ekonomicznemu. Uważa, że człowiek nie ma do spełnienia jedynie zadań o charakterze ekonomicznym. Przeciwnie, najważniejszą misją jest dlań troska o fizyczne i duchowe zdrowie narodu, które może zostać zagwarantowane nie tylko przez państwo i wspólnoty samorządowe, ale również przez wszelakiego rodzaju, jak to określa, „humanitarne narzędzia”. Muszą one służyć zdrowiu, którego tak bardzo pozbawiony jest człowiek, mimo swego ucywilizowania. Demokracja stwarza szansę na zdrowie, ponieważ jest czymś więcej niż tylko zamianą monarchy na prezydenta. Niestety, współczesna mu polityka jest chora na antropomorfizm, przez który rozumie brak umiejętności większości polityków, aby wznieść się poza własną perspektywę, poza partykularne dobro. Temu partykularyzmowi służą kłamstwa, sztuka oszukiwania, mamienia, zwodzenia i hipokryzji. Kłamstwo jest najprostszym instrumentem gwałtu bez konieczności okrucieństwa. Dlatego żaden akt prawny, żadna instytucja, organy zabezpieczenia porządku publicznego czy kwitnąca gospodarka nie uchronią demokracji, jeżeli nie będzie się ona opierać na uczciwości, szlachetności i przyzwoitości obywateli. Wartości te mogą się urzeczywistnić, jeżeli pierwszeństwo przydamy uczuciom. Nie chodzi o zniwelowanie rozumu, wręcz przeciwnie, uczucia powinny być w nim ugruntowane, wszelako nadal pierwsze. W polityce powinien zapanować platoński Eros, a więc energia zawarta w unikalnym połączeniu zdolności, kwalifikacji merytorycznych oraz ideowości. Tylko taka polityka może mieć ambicje o charakterze światowym, może promować wartości uniwersalne, wszechludzkie. Polityką powinni zajmować się ludzie, którzy nie czynią rozróżnienia na moralność osobistą i publiczną, ponieważ nie ograniczają się do minimum w postaci prawa, lecz, przeciwnie, dążą do maksimum w postaci realizacji idei. Platoński Eros jako prawo miłości odnosi się do całości świata, więc również do polityki. Politycy, którzy uważają się za praktycznych realistów nie wiedzą, że polityka idealistyczna jest najbardziej praktyczną, ponieważ zawsze po upływie czasu okazuje się, że to idealisci mieli rację. Idealisci bardziej przyczyniają się do wszechstronnego rozwoju państw niż lawiranci, którzy w ostatecznym rozrachunku okazują się głupcami³⁸⁴.

³⁸⁴ Por. *Tomasz Masaryk*, op. cit., ss. 44-65.

Pierwszy prezydent Czechosłowacji nie mógł wiedzieć, że dokonał charakterystyki przyszłego ostatniego prezydenta tego państwa: nieugiętego obrońcy wolności indywidualnej; męża stanu obdarzonego zmysłem rozumienia, w jakim kierunku zmierza naród i państwo zgodnie ze swym specyficznym profilem rozwojowym; świadomego konieczności edukacji obywatelskiej; przeciwnika materializmu ekonomicznego; zatroskanego o duchowe zdrowie narodu poprzez osobistą aktywność społeczną i polityczną; wolnego od antropomorfizmu wroga kłamstwa, politykierstwa, sztuki oszukiwania, łudzenia i obłudy; orędownika koherencji pomiędzy moralnością osobistą a polityczną, a tym samym moralnej prawości obywateli oraz – na ich podstawie – prowadzenia polityki światowej; przedkładającego miłość ponad rozum i uważającego cwaniaków za kpów. Jak pisze najwybitniejszy z czeskich filozofów, Jan Patočka, analizując specyficzne cechy osobowe swoim rodaków, o pierwszym prezydencie Czechosłowacji:

swojemu narodowi narzucił się siłą przekonań i czynów, nie zaś popularnością – nie starał się serwować ludziom tego, co było im po myśli³⁸⁵.

Dokładnie to samo można powiedzieć o ostatnim, zwłaszcza w kontekście niemal zerowego uznania jakim w społeczeństwie cieszył się Havel jako dysydent, samym swoim istnieniem kłujący w oczy obojętną lub zastraszoną większość. Większość, która wolała troszczyć się o ciało aniżeli o duszę.

Imperatyw dbałości o coś więcej niż o materię stanowi kluczowe pojęcie dla zrozumienia postawy dysydenckiej. Jak wiadomo, Platon w centrum swojej doktryny ustanowił duszę. Jego filozofia to *epimeleia tes psyches* (troska o duszę). Jak zauważa Patočka:

Platoński filozof przewyciężył śmierć [...] śmiało patrzył jej w oczy. Jego filozofia była *melete thanathou*, troską o śmierć. Troska o duszę jest nieodłączna od troski o śmierć, która staje się prawdziwą troską o życie: życie (wieczne) rodzi się z tego bezpośredniego spojrzenia na śmierć, z pokonania śmierci. To wraz ze stosunkiem do *dobra*, utożsamianiem się z *dobrem* [...] oznacza panowanie odpowiedzialności, a tym samym wolności. Dusza jest absolutnie wolna, tzn. wybiera swój los³⁸⁶.

³⁸⁵ J. Patočka, *Kim są Czesi?*, przeł. J. Baluch, Kraków 2010, s. 91.

³⁸⁶ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 143.

Kwestie odpowiedzialności i wolności w centrum swojej myśli osadzi admirał twórczości Patočki, Václav Havel³⁸⁷.

Duchowość bytu

Przyszły pierwszy prezydent Republiki Czeskiej również stworzył obraz idealnego – troszczącego się o duszę – władcy. Jakkolwiek co do zasady odmawia się mu miana filozofa w czystym znaczeniu tego terminu, przypisywanym np. Platonowi, Martinowi Heideggerowi czy Emmanuelowi Levinasowi, to jednak, niczym każdy z nich, myśl swą oparł na krytycznej analizie idei poprzedników. Co więcej, niczym „klasyczny” filozof, uwzględnił w niej elementy ontologiczne, epistemologiczne oraz etyczne, na gruncie których sformułował i wcielił w życie swą oryginalną koncepcję polityki. Jak przypomina Aviezer Tucker, czeski dramaturg nazywał siebie skromnie „filozoficznie nastawionym człowiekiem literackim”, którego edukacja filozoficzna była pobieżna a poglądy filozoficzne niespójne. Mimo to opracował uporządkowany zrab filozofii, który – pomimo kilku niekonsekwencji, zmian terminologicznych i coraz to nowych wpływów – jest systematyczny i konsekwentny³⁸⁸.

Punktem wyjścia ontologii Havla jest pojęcie bytu³⁸⁹ w rozumieniu, które nadał mu Heidegger, a na grunt czechosłowacki przeniósł Patočka. Havel uwzględnia zastrzeżenie Heideggera, zgodnie z którym pojęcie *Dasein*, rozumiane jako *bycie-w-świecie*³⁹⁰, musi zostać zastosowane do codzienności. Dlatego Havel w swym najślynniejszym eseju pt. *Sila bezsilnych* analizuje znaczenie czynów zwyczajnego obywatela Czechosłowacji na przykładzie kierownika sklepu warzywnego, który wywiesza na wystawie swojego sklepu hasło „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”. Czyniąc to kierownik sklepu warzywnego nie chce zakomunikować, że opowiada się za unią robotników. Chce tylko zadeklarować, że oficjalnie popiera panującą ideologię, w zamian za co należy mu się spokój i wolność od nękań ze strony władzy. Ideologia jest zasłoną, za którą zwyczajni ludzie ukrywają swoje „zapadanie się

³⁸⁷ Por. sugestie, że po śmierci Patočki Havel stał się nawet kimś w rodzaju jego spóźnionego ucznia, w: M. Putna, *Václav Havel. Duchovní portrét w rámu české kultury 20. století*, Praha 2011.

³⁸⁸ Por. A. Tucker, *The Philosophy and politics of czech dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh 2000, s. 135.

³⁸⁹ A właściwie pojęcie „bycia bytu”, a więc egzystencji człowieka, która może być skierowana albo do wewnątrz, w kierunku samego siebie albo na zewnątrz, w kierunku innych ludzi.

³⁹⁰ Podmiot bytujący nie jest pojmowany jako coś niezależnego od otaczającego świata, tylko jako organiczna część tego świata, jego charakter zależy od tego, co na zewnątrz się dzieje i dzieje, natomiast charakter świata zależy od tego, co podmiot bytujący zrobił i robi aktualnie.

w bytowaniu”, a więc osłabienie łączności ze światem zewnętrznym, a więc oddalanie się od autentyczności bycia w kontekście Innego, Boga i samych siebie³⁹¹.

Podobnie do Heideggerowskiej analizy społeczeństwa masowego, w którym każdy jest wyobcowany z bycia Innym³⁹² a jednocześnie jest tym, który Innych alienuje, Havel rozpoczyna swą krytykę od obserwacji relacji pomiędzy jednostką *będącą-w-świecie* oraz Innym w środowisku najbliższym każdemu, a więc w miejscu pracy. W trakcie codziennej pracy spotykamy Innych, którzy nie są – w przeciwieństwie do narzędzi z warsztatu Heideggera – jednostkami obecnymi (*vorhanden*) ani gotowymi-do-użycia (*zuhanden*), lecz tu-bytującymi (*dasein*). Metafizyczną podstawą rozpoczętej przez Havla dyskusji o alienacji człowieka w post-totalitaryzmie jest wskazana przez Heideggera podległość bycia-w-świecie jednostki względem innych jednostek. Interakcje pomiędzy samym sobą a innymi ludźmi w miejscu pracy i – szerzej – nowoczesnym społeczeństwie prowadzi do porzucenia samego siebie, do destrukcji indywidualności. Inni próbują zredukować wszystko do średniego poziomu, a tym samym stłumić każdy przejaw wyjątkowości. Wraz z redukcją indywidualności następuje utrata odpowiedzialności. Jednakże Havel – w odróżnieniu od Heideggera – podkreśla, że utrata odpowiedzialności jest rezultatem utraty przez społeczeństwo moralnego wymiaru życia. Jeśli każdy jest zarówno obiektem jak i podmiotem alienacji, wówczas nie ponosi osobistej odpowiedzialności. Havłowska analiza Heideggera próbuje zejść jeszcze głębiej, do metafizyczno-fenomenologicznych podstaw tego wyobcowania. Havel pojmuje całą nowoczesną ludzkość jako wykorzenioną, wyalienowaną ze swego autentycznego „ja”. W nawiązaniu do Heideggerowskiej analizy *Dasein*, Havel twierdzi, że w ludzkim istnieniu znajduje się coś, co tworzy, toleruje, odzwierciedla i przystosowuje się do nieautentycznego systemu alienującego. Społeczna część ludzkiego życia, nieautentyczny aspekt *Dasein*, prowadzi do tego, że człowiek słucha częściej gadaniny innych ludzi zamiast słuchać ich prawdziwego „ja” oraz ich autentycznej możliwości bycia sobą. Heideggerowskim terminem dla tej absorpcji *Dasein*, dla tego bycia ze sobą jest „upadek” („zapadanie się”). Innymi słowy, odnośny upadek oraz Havłowski kryzys autentyczności ludzkości wynikają z tego aspektu *Dasein*, który pragnie ukryć swą

³⁹¹ Por. A. Tucker, *The Philosophy ...*, op. cit., s. 136.

³⁹² Szymborska, w wierszu pt. *Rozmowa z kamieniem*, pisze o „braku zmysłu udziału” w byciu Innego.

nieautentyczność, a więc – stosując terminologię Patočki i Havla – żyć w kłamstwie. Alternatywą wg Havla jest życie w prawdzie³⁹³.

W myśli Havla byt uniwersalny przeciwstawiony jest poszczególnym jego przejawom w postaci ludzi. Ci zaś mogą wybrać dwie drogi: prawdy (związku z uniwersum) lub kłamstwa (braku związania z uniwersum). Jak wskazuje czeski dramaturg:

człowiek (...) niezwiązany z porządkiem bytu poczuciem odpowiedzialności większym od odpowiedzialności za utrzymanie się przy życiu jest człowiekiem zdemoralizowanym³⁹⁴.

Sprzyja temu m.in. konsumpcyjny system wartości, chęć rozplynięcia się w zbiorowości jakiegokolwiek grupy ludzi, a także niechęć do sfery ponadmaterialnej. Lecz przecież – zdaniem czeskiego myśliciela – do samej istoty świata należy założenie absolutu, bez którego nie jest możliwe powstanie życia oraz jego funkcjonowanie, w szczególności w warstwie duchowej. Każdy z nas powinien podporządkować się temu absolutowi, gdyż:

każda próba wzgardzenia nim, ujarzmania go lub – co więcej – zastąpienia czymś innym jest w skali tego świata rozumiana jako przejaw pychy, za którą człowiek zawsze musi płacić wysoką cenę – jak zapłacili Don Juan i Faust³⁹⁵.

Przykładem pogardy dla tajemnicy bytu jest niszczenie środowiska naturalnego, niezależnie czy przez władzę komunistyczną czy przez prywatnych przedsiębiorców, znamionujące brak „metafizycznej kotwicy”, definiowanej jako pokorny szacunek dla całości świata oraz świadomość obowiązków względem niego³⁹⁶.

Założenie absolutu jest u Havla wsparte teorią z zakresu nauk szczegółowych, zgodnie z którą z nieskończonej liczby możliwości rozwoju wszechświat wybrał akurat tę, która implikowała powstanie w nim życia. Prowadzi to czeskiego myśliciela do wniosku, że ludzkość nie jest żadną przypadkową anomalią, kaprysem natury, lecz rezultatem świadomego wyboru kosmosu, z którym jest połączona tajemnymi więzami jako jego odzwierciedlenie. A ponadto do przekonania, że tylko ktoś, kto chyli czoła przed tym autorytetem, kto uznaje się za jego część i uczestnika, może naprawdę

³⁹³ Por. A. Tucker, *The Philosophy ...*, op. cit., ss. 138-142.

³⁹⁴ V. Havel, *Síla bezsilnych*, przeł. A. Holland, w: V. Havel, *Síla bezsilnych ...*, op. cit., s. 108.

³⁹⁵ V. Havel, *Polityka a sumienie*, przeł. P. Godlewski, w: ibidem, s. 172.

³⁹⁶ Por. V. Havel, *Człowiek nie jest panem świata*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012, s. 59.

szanować prawa swoich bliźnich³⁹⁷. Rozwiązanie zagadki bytu jednostkowego i uniwersalnego znajduje się w tym, co człowieka przerasta a także czemu powinien oddawać cześć jeżeli nie chce, by jego duchowy świat legł w gruzach³⁹⁸. Tą wspólną, niezależnie od czasu i miejsca, wszystkim ludziom posiadającym rozwiniętą sferę ducha, płaszczyzną są wierzenia religijne. Jak twierdzi czeski dramaturg:

Szacunek do tego, co nas przerasta – czy mamy tu na myśli tajemnicę bytu, czy też kodeks moralny ponad nami; pewne imperatywy, które docierają do nas skądś z nieba, z przyrody czy z naszych serc [...] – czyż tego wszystkiego nie odnajdujemy gdzieś w fundamentach większości kultur i religii, choćby miały one tysiąc różnych konkretnych form? Czyż tym, co może ludzi różnych kultur najmocniej połączyć, nie jest wspólne pochodzenie czy wspólne korzenie rozmaitych duchowości, z których każda jest tylko innym rodzajem ludzkiego rozumienia rzeczywistości? [...] Nasz szacunek dla drugiego człowieka, dla innego narodu i innej kultury może wyrosnąć tylko z pełnego pokory szacunku dla porządku kosmicznego i ze świadomości, że jesteśmy jego częścią, że w nim uczestniczymy i że nasze czyny nie giną, ale są zapisywane w wiecznej pamięci bytu i tam oceniane³⁹⁹.

Sens życia ludzkiego w sposób immanentny wiąże się z wiecznie pamiętającym uniwersalnym bytem, z którego człowiek może czerpać nadzieję, że:

nasz ziemski żywot nie jest tylko przypadkowym zdarzeniem wśród innych przypadkowych zdarzeń w kosmosie, jakie bez śladu przeminają, ale że jest integralną częścią czy też ogniwem – choćby mikroskopijnych rozmiarów – wielkiego i tajemniczego łańcucha bytu, w którym wszystko ma swoje trwałe miejsce, z którego punktu widzenia nic, co raz się stało, się nie odstanie, w którym wszystko w jakiś zagadkowy sposób jest na stałe zapisywane i oceniane⁴⁰⁰.

Jednakże ów byt przejawia dwie przeciwstawne tendencje w postaci uniformizacji i różnicowania, które znajdują się w wiecznym konflikcie. Znaczniejsza część indywidualnych przejawów bytu zmierza do rozplynięcia się w masie innych, sobie podobnych. Mniejsza część zaś uparcie dąży do zachowania swej autonomii oraz indywidualności⁴⁰¹. Tą mniejszością są jednostki uduchowione, akceptujące swój związek z bytem uniwersalnym, który najmocniej jawi im się w – jak to określa Havel:

³⁹⁷ Por. V. Havel, *Szacunek dla cudu istnienia*, przeł. J. Goszczyńska, w: ibidem, s. 97-98.

³⁹⁸ Por. V. Havel, *Autorytet i demokracja we współczesnym świecie*, przeł. J. Illg, w: ibidem, s. 112.

³⁹⁹ V. Havel, *Czy świat nas przerasta?*, przeł. A. S. Jagodziński, w: ibidem, s. 121-123.

⁴⁰⁰ V. Havel, *Przyszłość nadziei*, przeł. J. Goszczyńska, w: ibidem, s. 133-134.

⁴⁰¹ Por. V. Havel, *Listy do Olgi*, op. cit., ss. 126-127.

potędze twórczej aktu duchowego – nie jako naśladownictwo świata istnień w ich bałamutnym kupczeniu sobą, ale, na odwrót, jako szczególnego rodzaju kontynuacja cudu ich istnienia i jako wyraz energii twórczej tego aktu⁴⁰².

Ta mniejszość przejawia tęsknotę do ponownego spojenia się z integralnością bytu poprzez doświadczenie poczucia pełni sensu, ponieważ tylko dzięki temu poczuciu może być naprawdę sobą. Niestety, wbrew platońskiej nadziei, to doświadczenie nie może być całkowite. Co więcej, paradoksalnie, to właśnie poczucie braku sensu silniej uzmysławia istotę tego sensu. Byt jednostkowy i byt uniwersalny mogą złąć się w jedno wyłącznie w nietrwałej chwili duchowego uniesienia, ponieważ inaczej po prostu być nie może. Zdaniem czeskiego myśliciela, dobrze, że te chwile są sporadyczne i ulotne, ponieważ tylko dzięki temu uwypuklone jest ich znaczenie⁴⁰³.

Odwrotną tendencją oddzielonego bytu jest pokusa „bytowania” objawiająca się w woli bycia wyłącznie w świecie materialnym, co oddala człowieka od pełni bytu.

„Bytowanie” jest bowiem pokusą i przynętą: wtrąca człowieka w świat rzeczy, wrażeń, gonitwy i troski o siebie, będącej celem samym w sobie [...] czym odrywa »ja« od niego samego, od jego orientacji na byt. [...] zrzekając się transcendentalnego wymiaru swego »ja«, człowiek zrzeka się samej jego paradoksalnej istoty, narusza owo podstawowe napięcie, z którego wyrasta jego własna egzystencja, podmiotowość, a wreszcie i tożsamość⁴⁰⁴.

Każdy, kto nie zapada się w bytowaniu, jest osobą wierzącą, niezależnie czy przyznaje się, czy też nie, do wiary w jakiegokolwiek bóstwo, a także czy akceptuje transcendentalny wymiar swojego bytowania. Natomiast człowiek, który zapadł się w bytowaniu, znajduje się w stanie wszechogarniającej apatii⁴⁰⁵. Duchowym celem człowieka jest wznoszenie się w stronę bytu wysiłkiem własnego umysłu i woli, a nie w drodze wygodnego uwolnienia się od trudu krytycznego myślenia poprzez ślepe akceptację wykreowanego przez innych intelektualnego projektu⁴⁰⁶. Niestety, zdaniem Czecha, współczesna cywilizacja:

oparta na wspaniałym rozkwicie nauki i techniki, (...), zmienia człowieka, który jest sprawcą tego rozwoju i jest z niego tak dumny, w niewolnika jego własnych potrzeb konsumpcyjnych⁴⁰⁷.

⁴⁰² Ibidem, s. 110.

⁴⁰³ Por. ibidem, s. 149-151.

⁴⁰⁴ Ibidem, s. 156.

⁴⁰⁵ Por. ibidem, s. 180.

⁴⁰⁶ Por. ibidem, s. 183.

⁴⁰⁷ Ibidem, s. 185.

Havel – podobnie jak Patočka – zestawiał autentyczność bycia z moralnym zobowiązaniem, wychodząc poza horyzonty systemu Heideggera. Zainspirowany Levinasowską etyką odpowiedzialności względem bycia, połączył sformułowane przez siebie pojęcie pierwotnej odpowiedzialności, która poprzedza tożsamość, z Heideggerowską troską o bycie, konkludując, że odpowiedzialność za bycie jest podstawą autentyczności i moralności. Odpowiedzialność ta stanowi pierwszą zasadę absolutnej, nieprzygodnej i nieużytecznej moralności. Jakkolwiek czeski dramaturg *explicitie* nie opowiedział się za Kantowskim imperatywem kategorycznym, to jednak skrytykował jego alternatywę: hipotetyczny imperatyw brzmiący „jeżeli chcesz X, rób Y”⁴⁰⁸. Zasada zgodności treści pragnienia z treścią działania również jest absolutna a jej źródła należy upatrywać w bycie, którego częścią jest każdy człowiek.

Niezgodność pragnień z działaniami prowadząca do nieautentyczności bycia jest przyczyną rozpadu duchowej integralności współczesnego człowieka. W ocenie Havla, ma to związek z oświeceniowym samopostawieniem się człowieka w miejscu Absolutu.

„Sądzę, że tracąc Boga, człowiek stracił absolutny i uniwersalny układ współrzędnych, do którego mógłby odnosić wszystko, przede wszystkim samego siebie. Jego świat i osobowość zaczęły rozpadać się stopniowo na oddzielne i nie powiązane wzajem fragmenty, podporządkowane różnym relatywnym układom współrzędnych. I właśnie wskutek tego człowiek zaczął tracić swą wewnętrzną tożsamość, (...) własne kontinuum, hierarchię doznań i wartości itd. itd. Jakbyśmy, że tak powiem, grali w kilku klubach jednocześnie, w różnych barwach, i – to właśnie jest najważniejsze – nie wiedzieli, gdzie naprawdę i ostatecznie należymy. Który z tych klubów jest naprawdę nasz”⁴⁰⁹

Diagnoza czeskiego dramaturga zdaje się być po prostu słuszną pomimo swej samotności we współczesnej kulturze. Współczesna kultura wywodzi swój egoizm właśnie z przekonania, że byt nieudowodniony nie może być źródłem norm moralnych, w przeciwieństwie do człowieka, którego istnienie (*cogito ergo sum*) zostało ponad wszelką wątpliwość udowodnione.

Wszelako człowiek, który nie utracił Boga oraz uniwersalnego układu współrzędnych jest w stanie mordować w imię wyznawanych wartości. Z kolei ktoś inny, kto umyślnie podporządkowuje się relatywnym układom współrzędnych, może brzydzić się każdą formą okrucieństwa wobec jakiegokolwiek żywej istoty. Wydaje się, że człowiek od zarania dziejów – realnie – starał się, mniej lub bardziej świadomie,

⁴⁰⁸ Por. A. Tucker, *The Philosophy ...*, op. cit., s. 155.

⁴⁰⁹ *Czeska rozmowa Lederera z Havlem*, przeł. P. Heartman, w: V. Havel, *Eseje polityczne*, op. cit., s. 33.

postawić siebie w miejscu Absolutu: czy to poprzez wydawanie wyroków śmierci rzekomo w imieniu Boga czy to poprzez odrzucenie wszelkich form duchowości religijnej. Źródłem tych starań był, jak można przypuszczać, ten sam egoizm, który można obserwować współcześnie: chęć władzy, chwały, bogactw itp., na których drodze zawsze stoją prawa i wolności innych ludzi. Człowiek zawsze wybierał pomiędzy egoistyczną korzyścią a szacunkiem dla etyki wspólnotowej, niezależnie, czy wcześniej utracił Boga czy nie. To, co odróżnia partykularyzm współczesny od minionego, a co Havelowi wydaje się dopiero jego narodzinami, związane jest ze zmianą kulturową, w konsekwencji której niewiara w Boga nie jest już karygodna lub wstydliva, a tym samym człowiek przestaje być poddanym nakazom religijnym i zaczyna być panem samego siebie. Następnie wyciąga z tego stanu stosowne konsekwencje, które prowadzą go do przekonania, że najważniejszym celem jego działań jest on sam, a nie np. wypełnianie woli Boga. To dlatego współczesny egoizm jest ostentacyjny, pozbawiony zawoalowania i wstydu, charakterystycznego dla dawniejszych jego form.

Havel pisze, że wskutek odrzucenia Boga człowiek traci wewnętrzną tożsamość. To prawda. Jednakże wspomniany wcześniej morderca, który sądzi, że wypełnia boskie nakazy, tylko nominalnie jest tożsamy sam ze sobą. W rzeczywistości stanowi idealny przykład rozszczepienia na dwie, biegunowo przeciwstawne części: kogoś, kto jest żarliwie religijny i kogoś, kto fundamentalnie występuje przeciwko tej religii. Czeski dramaturg poprawnie uchwycił negatywne dla jakości współżycia społecznego zjawisko, wszelako nie do końca poprawnie je zdefiniował. Nie trzeba specjalistycznej wiedzy politologicznej, by wiedzieć, że wolności obywatelskie bardziej szanowane są tam, gdzie prawo zapewnia ścisły rozdział religii od państwa.

Problemem nie jest, jak określa to Havel, „gra w kilku klubach jednocześnie”, gdyż przecież człowiek może należeć do różnych równoległych, nie wykluczających się wzajemnie, wspólnot takich jak rodzina, grono przyjaciół, zespół pracowniczy lub organizacja pożytku publicznego. Problem pojawia się wtedy, gdy – pozostając w metaforyce Czecha – ktoś kibicuje odwiecznym rywalom, a więc drużynom reprezentującym przeciwstawne wartości. Nie można jednocześnie miłować wolności i – ze strachu – służyć totalitaryzmowi lub autorytaryzmowi. Nie można jednocześnie chcieć być sobą i – dla świętego spokoju – udawać kogoś innego. Nie można jednocześnie troszczyć się o wspólnotę i – dla wygody – troszczyć się wyłącznie

o siebie. Jako cząstka bytu uniwersalnego, który jest zgodny sam ze sobą, człowiek musi dążyć do tej zgodności.

Wewnętrzna prawda

Jeżeli każda osoba stanowi cząstkę bytu uniwersalnego, w którym zapisują się wszystkie nasze uczynki, należy zdefiniować zakres uniwersalnej wiedzy o świecie, którą można osiągnąć. W tym miejscu Havel nie jest myślicielem oryginalnym w tym sensie, że konstruuje własny, unikalny system epistemologiczny. Wręcz przeciwnie, jego znakiem rozpoznawczym jest twórcza synteza. Przyznaje, że nigdy w życiu nie identyfikował się:

z żadną ideologią, wyznaniem czy doktryną – lewicową, prawicową czy jakąkolwiek inną –
to znaczy z jakimś gotowym i zamkniętym systemem poglądów na świat,

lecz przeciwnie, w każdych okolicznościach starał się:

kierować własnym rozumem w sposób pozbawiony uprzedzeń⁴¹⁰.

Nie uważa tego za wadę umysłu. Doskonale zdaje sobie sprawę, że zbyt wielu filozofów zanadto uwierzyło w prawdę własnych oryginalnych koncepcji, czego implikacją nierzadko były cierpienia innych ludzi. Jeżeli ktokolwiek, wbrew Havlowi, ludzi się, że prawda jest:

czymś na kształt przedmiotu przekazywanego przez kogokolwiek, kiedykolwiek
i komukolwiek⁴¹¹,

to rezultat takiego myślenia jest gorszy, ponieważ logiczną konsekwencją tego złudzenia jest pewność, że świat może być uzdrowiony w drodze jak najszybszego rozpowszechniania tej prawdy. Jak twierdzi Czech, tylko ktoś, kto ulega iluzji utopii, może mniemać, że:

istnieje jakiś idealny projekt świata, który pewnego dnia będzie można w całości wprowadzić
w życie, a wówczas wszystkie cele zostaną osiągnięte, nastanie raj na ziemi i skończy się
zmartwienie zwane historią⁴¹².

⁴¹⁰ V. Havel, *Letnie rozmyślenia*, przeł. A. S. Jagodziński, Warszawa 2012, s. 63.

⁴¹¹ V. Havel, *Listy do Olgi...*, op. cit., s. 75.

⁴¹² V. Havel, *Rachunek wolności*, przeł. T. Grabiński, w: *Siła bezsilnych ...*, op. cit., s. 341.

W rzeczywistości w żadnym wypadku nie można mieć pewności zrozumienia wszystkich praw rządzących historią i na tej podstawie umiejętności przewidywania przyszłości⁴¹³. Wobec powyższego Havel wygłasza swe epistemologiczne *credo*:

Nie stworzyłem na swój użytek ani też znikąd nie przyjąłem jakiegoś całościowego „poglądu na świat”, a cóż dopiero jakiegoś kompletnego, jednolitego i skończonego, stanowiącą integralną całość filozoficznego, ideologicznego czy jakiegoś innego systemu, z którym mógłbym się identyfikować już na stałe i bez żadnych wątpliwości na przyszłość, który dawałby odpowiedź na wszystkie moje pytania. Nie stało się tak bynajmniej dlatego, że pozostałem wobec takiej możliwości obojętny (w końcu nie jest niczym trudnym skryć się pod opiekuńcze skrzydła gotowego systemu – może to nawet ułatwić człowiekowi życie), ani też, z drugiej strony, z powodu jakiegoś upartego dążenia, aby za wszelką cenę pozostać niezależnym od wszelkich systemów, ale po prostu dlatego, że zawsze w głębi mojej istoty coś sprzeciwiało się temu, że po prostu nie jestem do tego wewnętrznie zdolny. [...] Jeśli dany termin, terminologia lub teoria wydają mi się trafne w odniesieniu do jakiejś konkretnej sytuacji czy kontekstu, nie mam żadnych oporów, by z nich w pełni skorzystać (i nie przeszkadza mi wcale, że mogę wówczas sprawiać wrażenie epigona), równocześnie jednak nie czuję się przez to bynajmniej zobowiązany do jakiejś »wierności« i w innej sytuacji czy innych okolicznościach tak samo bezczelnie wykorzystam coś zupełnie innego, bardziej przystającego i odpowiedniego do nowego kontekstu⁴¹⁴.

Ponadto, słusznie argumentuje, że lepiej posiadać własny pogląd na daną kwestię, nawet za cenę rozbieżności z cudzymi opiniami, aniżeli unikać jakiegokolwiek rozbieżności w drodze rezygnacji z własnego poglądu⁴¹⁵, ponieważ prawda, która nie opiera się na dialektycznym poznaniu, lecz na partykularnych interesach, prowadzi do świata myślowej sterylności oraz skostniałych dogmatów, w które ludzie wierzą, lecz nie potrafią uzasadnić dlaczego⁴¹⁶. Pyta retorycznie:

Po co trudzić się nieskończonym i właściwie beznadziejnym szukaniem prawdy, jeśli można łatwo zyskać ją całą i za jednym zamachem – w postaci ideologii albo doktryny?⁴¹⁷.

Optymalną drogę mozolnego poszukiwania prawdy dostrzega w dwóch sferach: nauce oraz sumieniu. Ta pierwsza, jeden z najdoskonalszych wytworów ludzkiego ducha, niestety, nie zawsze „służy życiu”, np. odkrycie atomu z jednej strony zapewnia

⁴¹³ Por. V. Havel, *Szacunek dla pokory*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *ibidem*, s. 439.

⁴¹⁴ V. Havel, *Listy do Olgi...*, op. cit., s. 69-71.

⁴¹⁵ Por. V. Havel, *Zaoczne przesłuchanie. Rozmowy z Karelem Hviždą*, przeł. J. Illg., Warszawa 1989, s. 103.

⁴¹⁶ Por. V. Havel, *List otwarty...*, op. cit., s. 69.

⁴¹⁷ V. Havel, *Anatomia powściągliwości jednej ze stron*, przeł. P. Godlewski, w: *Zmieniać świat...*, op. cit., s. 22.

ludzkości źródło niezbędnej energii, a z drugiej niesie zagrożenie zniszczeniem świata. Nauka bez globalnej odpowiedzialności może obrócić się „przeciw życiu”⁴¹⁸. Opowiada się za propozycją Karla Poppera, zgodnie z którą od działań o charakterze holistycznym bardziej skuteczne są wysiłki stopniowe, mające na celu falsyfikację istniejącego *status quo*, by skorygować obecnie funkcjonujące mechanizmy i techniki współżycia ludzi. Postuluje dokonywanie wyłącznie tych zmian, które są niezbędne, a nie zmian dla nich samych, zgodnie z pełnym pychy przeświadczeniem o posiadaniu wiedzy pewnej o świecie, a także opieranie najważniejszych decyzji na doświadczeniu:

Czym innym jest wiedza o tym, że wszystko jest ze wszystkim powiązane, a czymś całkiem innym wiara, że związki te w pełni pojmujemy⁴¹⁹.

Przepełniony pychą człowiek sądzi, że potrafi zaprogramować wszystkim szczęśliwe życie, co daje mu prawo – oczywiście w imieniu całej ludzkości, do której szczęścia znalazł jedyny pasujący klucz – zmiecenia ze swej drogi każdego, kto stawia mu opór⁴²⁰. Upadek komunizmu stanowi dlań przykład porażki bezgranicznie dumnego, zabsolutyzowanego rozumu, który oderwał się od sumienia sądząc, że poznał tajemnicę historii, więc sumienie nie będzie mu potrzebne⁴²¹.

Nie jest Havel wyłącznie krytykiem świata zewnętrznego, lecz również – co ważniejsze – własnego „ja”. Wyznaje również swoją winę:

Wpadłem w pułapkę niecierpliwości współczesnej cywilizacji technokratycznej, opartej na pełnym pychy racjocentryzmie i błędnym przekonaniu, że świat to tylko krzyżówka, którą trzeba rozwiązać, że istnieje jeden możliwy i słuszny sposób rozwiązania – tak zwany obiektywny – i że jedynie ode mnie zależy, kiedy mi się to uda. Że sam – nieświadomie – de facto uległem bzdurnemu przekonaniu, że jestem suwerennym panem rzeczywistości, a moim jedynym zadaniem jest ulepszenie tej rzeczywistości według z góry ustalonej recepty. A ponieważ tylko ode mnie zależy, kiedy tak się stanie, więc nie ma powodu, by nie stało się to natychmiast. [...] Rozum oderwany od duszy człowieka, stając się głównym motorem działań politycznych, może tylko stać się przyczyną nieszczęść⁴²².

⁴¹⁸ Por. V. Havel, *Letnie rozmyślenia*, op. cit., s. 72.

⁴¹⁹ V. Havel, *Szanse społeczeństwa otwartego*, przeł. S. Kowalski, w: V. Havel, *Siła bezsilnych...*, op. cit., s. 291.

⁴²⁰ Por. V. Havel, *Słowo o słowie*, przeł. J. Illg, w: ibidem, s. 206.

⁴²¹ Por. V. Havel, *Świat to nie rebus do rozwiązania*, przeł. T. Grabiński, w: *Zmieniać świat...*, op. cit., s. 64.

⁴²² V. Havel, *Nie czekając na Godota*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Siła bezsilnych...*, op. cit., ss. 256-257.

Dlatego formułuje receptę, zgodnie z którą w każdej sytuacji należy być wyczulonym na syreni śpiew wszystkich, którzy dążą do sprawowania lub aktualnie sprawują władzę. Wyczulenie to nigdy nie powinno być uważane za nadmierne⁴²³. Obowiązkiem intelektualisty jest dbanie o własną tożsamość w opozycji do unifikujących tendencji władzy, której rozum:

choćby nawet jak najbardziej oświecony, nie może na stałe zastąpić pluralistycznego bogactwa myśli, doświadczeń, spostrzeżeń i pomysłów poszczególnych ludzi i tworzonych przez nich różnego rodzaju stowarzyszeń⁴²⁴.

Jak słusznie zauważa Zygmunt Bauman:

Trudno byłoby natomiast wskazać jeden choćby przykład zbrodni masowej czy okrucieństwa popełnionego w imię pluralizmu i tolerancji. Nieustraszeni pogromcy pogan czy gjaurów, kardynałowie Świętej Inkwizycji, generałowie i kapelani wojen religijnych nie słynęli bardziej ze swego relatywizmu czy umiłowania wielogłosu niż Hitler czy Stalin⁴²⁵.

Drugim obowiązkiem intelektualisty jest krytyka stanu obecnego, w którym swego rodzaju kultem cieszy się standardowość. Jak oponuje Havel, życie jest przecież zjawiskiem ze swej istoty niestandardowym, a świat, który wymagałby posiadania standardowej żony, uśmiechu, duszy lub bycia standardowym pisarzem czy prezydentem, byłby przerażający⁴²⁶. Intelektualista to ktoś, kto bezustannie próbuje wytrącić światu z ręki argumenty ujednociające:

Intelektualista powinien wciąż niepokoić, powinien świadczyć o mizarii świata, prowokować swą niezależnością, buntować się przeciwko wszystkim jawnym i ukrytym naciskom i manipulacjom, podawać w wątpliwość systemy, władze i ich zakłęcia, być świadkiem ich zakłamania. Już choćby dlatego intelektualista wymyka się każdej roli, którą ktokolwiek chciałby mu przypisać, już choćby dlatego nie może pasować do żadnej historii pisanej przez zwycięzców. Intelektualista z samej swej istoty nigdzie nie pasuje, wszędzie zawadza czy jakoś się wychyla, w żadnej szufladce nie da się go bez reszty umieścić⁴²⁷.

Wpisuje się więc Havel w nurt intelektualny przestrzegający przed zbytnim zawierzeniem rozumowi, niebędącemu w stanie rozwiązać wszystkich problemów. Jak zastrzega Leszek Kołakowski:

⁴²³ Por. V. Havel, *Słowo ...*, op. cit., s. 206.

⁴²⁴ V. Havel, *Podlewać kielki nadziei*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Siła bezsilnych...*, op. cit., s. 277.

⁴²⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność ...*, op. cit., s. 370.

⁴²⁶ Por. V. Havel, *Podlewać ...*, op. cit., s. 280.

⁴²⁷ V. Havel, *Zaoczne przesłuchanie...*, op. cit., s. 100.

być może jednak jest powołaniem filozofów kryzysy raczej ujawniać, aniżeli ulecząć⁴²⁸.

Pogardzany przez „uczone małpy, ścisłowiedy, co oglądacie świat przez lupę” z wiersza Tuwima, charakterystyczny dla filozofii brak jednoznacznej odpowiedzi na pytania o prawdę, dobro i piękno nie musi oznaczać ułomności umysłu filozofa, lecz, jak pisze Kołakowski, „przypadłość bytu”⁴²⁹. Nie wydaje się, by kiedykolwiek udało się przezwyciężyć tę trudność. Co więcej, jest wielce prawdopodobnym, że podejmowanie kolejnych uporczywych, abstrahujących od jednostkowych praw i potrzeb, prób znalezienia tej jednoznacznej odpowiedzi może wyrządzić więcej zła niż pogodzenie się z faktem, że najprawdopodobniej nigdy nie uda się jej znaleźć. Jak zauważa Immanuel Wallerstein:

Ostatnia rzecz, której potrzebujemy, to kolejne utopijne wizje⁴³⁰.

Co więcej, zdaniem filozofa, który jako pierwszy postawił pytanie o granicę rozumu, Immanuela Kanta:

Człowiek nie jest w stanie określić według jakiejś zasady [*Grundsatz*] i z całkowitą pewnością, co uczyniłoby go prawdziwie szczęśliwym, gdyż do tego celu potrzebna byłaby wszechwiedza⁴³¹.

Wbrew szlachetnym nadziejom Platona i jemu podobnych, nigdy nie było i najprawdopodobniej nigdy nie będzie człowieka, który potrafi dotrzeć do istoty mądrości, dzięki czemu posiada prawo moralne do wyznaczania zasad postępowania wszystkim pozostałym. I dlatego tak długo jak umysł ludzki jest skończony i omylny, nie można pozwolić na brak różnorodności opinii⁴³². Zgodnie z konkluzją Baumana:

rzecz nie w tym, jak dowieść błahości lub złudności pytań, ale w tym, jak znaleźć na nie odpowiedź nie zakażoną wirusem totalitaryzmu⁴³³.

Havel nie deifikuje rozumu. Na gruncie świadomości naturalnych ograniczeń wiedzy o świecie podejmuje skuteczne działanie według fundamentalnej wytycznej określonej słowami:

⁴²⁸ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy ...*, op. cit., s. 53.

⁴²⁹ Por. ibidem, s. 5.

⁴³⁰ I. Wallerstein, *Utopistyka ...*, op. cit., s. 33.

⁴³¹ I. Kant, *Ugruntowanie ...*, op. cit., s. 45.

⁴³² Por. J. S. Mill, *O wolności...*, op. cit., s. 150.

⁴³³ Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, op. cit., s. 321.

Pierwszą rzeczą, którą [...] zalecam, jest odwaga bycia głupim. Głupim w najpiękniejszym tego słowa znaczeniu. Spróbujmy być głupi i domagać się z całą powagą zmiany tego, co rzekomo niezmiennie⁴³⁴

Pojęcie wewnętrznej prawdy składa się z dwóch elementów: indywidualnego i wspólnotowego. Jakkolwiek jedną z przyczyn napisania listu otwartego do Gustava Husaka było głębokie niezadowolenie z moralnej kondycji społeczeństwa czeskosłowackiego, Havel podaje drugi, nie mniej istotny powód, dla którego postanowił napisać ten list:

Od dłuższego czasu przytłaczało mnie uczucie, że zostałem wepchnięty w jakąś zastygłą, statyczną sytuację. Że ktoś zarejestrował mnie i gdzieś zaszufładkował, a ja godzę się biernie z tą sytuacją i bez udziału własnej fantazji gram wyznaczoną mi rolę. Krótko mówiąc, przestało mnie już bawić stałe zastanawianie się nad tym, jak poruszać się w sytuacji, w którą mnie wpakowano, i odczułem potrzebę samodzielnego stworzenia jakiejś sytuacji nowej, postawienia kogoś wobec czegoś nowego i dla odmiany zmuszenia teraz kogoś innego, już nie mnie, żeby się zastanawiał, jak sobie poradzić z sytuacją, której ja jestem twórcą⁴³⁵.

Nosiciel wewnętrznej prawdy to człowiek, który przede wszystkim troszczy się o własną integralność duchową, ponieważ zdaje sobie sprawę, że bez niej nie będzie w stanie w sposób wiarygodny domagać się oraz walczyć o to, by stosunki społeczne i polityczne w jego kraju stawały się w coraz większym stopniu etyczne. Nosiciel wewnętrznej prawdy to człowiek, który każdego dnia samodzielnie stwarza swój świat moralny, dlatego każda sytuacja, w której jest przez jakiegokolwiek czynniki zewnętrzne pozbawiany narzędzi tego tworzenia, powoduje w nim dyskomfort nieodczuwalny dla przygniatającej większości członków każdej wspólnoty. Taką sytuacją są działania władzy politycznej polegające na nagradzaniu zachowań nieetycznych oraz penalizujące postawy etyczne. Każdy człowiek staje w takiej sytuacji przed dychotomicznym wyborem: albo pozwolić czynnikom zewnętrznym kierować własną moralnością albo – przeciwnie – starać się zachować suwerenny wpływ na tę sferę własnego życia. Havel nie chce, by ktoś decydował za niego o tym, co dobre, słuszne i prawdziwe, dlatego otwiera przyłbicę i przechodzi do kontrataku, nie pozostawiając oponentom żadnych wątpliwości, że nie pozwoli, aby kierowali jego myślami i czynami.

⁴³⁴ V. Havel, *Pochwała głupoty*, przeł. P. Godlewski, w: *Siła bezsilnych...*, op. cit., s. 193.

⁴³⁵ *Czeska rozmowa ...*, op. cit., s. 25.

Gdyby sprzedawca warzyw odmówił umieszczenia w wystawie sklepowej tabliczki z napisem „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”, naruszyłby niepisane zasady „gry”, w którą reżim posttotalitarny grał ze społeczeństwem, poprzez całkowite wycofanie się z niej, a tym samym unicestwiłby jedno ogniwo łańcucha spajającego wszystkich obywateli w milczącej akceptacji. Zważywszy, że nigdy nie wiadomo, które wydarzenie odegra rolę przysłowiowej kropli przepełniającej naczynie z wodą, każda autorytarna władza na wszelki wypadek zwalcza wszelkie przejawy wyłamania się któregośkolwiek ogniwa ze wspólnego łańcucha mistyfikacji. Co więcej, łańcuch ten wydaje się być nierozzerwalny, jak gdyby ze stali, natomiast kiedy jednemu z jego elementów uda się wyswobodzić, zaczyna w coraz większym stopniu przypominać tworzywo cienkie i łamliwe. Sprzedawca, który odmawia dalszej gry, zaczyna żyć w prawdzie. Jednakże nie każda próba życia w prawdzie będzie czynem dysydenckim. Jeżeli sprzedawca przekroczy granicę indywidualnego buntu i wspólnie z innymi buntownikami zorganizuje wspólnotę podobnie myślących, uczyni kolejny krok ku dysydenckiemu, który – niczym wierzchołek góry lodowej – ma wymiar publiczny. Dysydent to nie nadczłowiek, lecz ktoś, kto głośno mówi to, co inni boją się powiedzieć⁴³⁶. Dysydent – jako „atrakcja”, obok budowli gotyckich i barokowych, turystyczna Pragi – był często odwiedzany przez zachodnich intelektualistów, którzy w większości byli szczerze zatroskani jego losem i próbowali mu, na miarę swoich skromnych możliwości, pomóc. Wszelako, pytania, które w dobrej wierze były mu zadawane, świadczyły, niestety, o niezrozumieniu jego motywacji. Dysydent nie potrafił jednoznacznie odpowiedzieć na pytania ściśle polityczne, czy opowiada się za systemem kapitalistycznym czy socjalistycznym bądź co sądzi o rozmieszczeniu w Zachodniej Europie głowic nuklearnych w celu odstraszenia Związku Radzieckiego lub też pytania bardziej osobiste, czy sądzi, że jego walka przyniesie skutek bądź w jaki konkretny sposób można polepszyć sytuację osobistą jego samego. Nie miało dla niego większego znaczenia, jak nazywa się system polityczny, w którym człowiek nie może się samoafirmować oraz czy zagłady ludzkości dokonają wschodni komuniści czy zachodni demokraci. Nie miał pojęcia, czy jego opór zakończy się sukcesem oraz co dokładnie musiałoby się stać – z wyjątkiem zaprzestania bycia dysydenckim – aby jego sytuacja osobista uległa polepszeniu. Dysydentowi nie chodzi o siebie, o swoich najbliższych, o innych dysydenckich, o swoich rodaków, lecz

⁴³⁶ Por. V. Havel, *Próba życia w prawdzie*, przedruk z *Der Spiegel*, 14 stycznia 1980 r., w: *Václav Havel – prezydent ...*, op. cit., ss. 57-59.

o wszystkich konkretnych, pojedynczych ludzi. Uważa, że atak na prawa i wolności jednego człowieka jest atakiem na prawa i wolności całej ludzkości. Dlatego doświadczenie osobiste powinno stać się podstawowym kryterium oceny a odpowiedzialność powinna zostać postawiona ponad użyteczność. Cel funkcjonowania systemu jest ważniejszy niż sposób jego funkcjonowania, wszak może istnieć system, który funkcjonuje bezbłędnie w celu samounicestwienia⁴³⁷.

Konkludując, w opinii Havla postawa dysydencka opiera się przede wszystkim na specyficznej etyce postępowania. W jednym z wywiadów czeski dramaturg powiedział, że dysydent nie mógł:

poszczycić się wieloma bezpośrednimi, namacalnymi sukcesami politycznymi; ich sens – przynajmniej w moich oczach – był przede wszystkim moralny; tworzył swego rodzaju „horyzont moralny” jakieś graniczne kryterium wartości; jakiś punkt, do którego można się było odnieść⁴³⁸.

Ethos kontra logos

Skoro intelektualista jest tym, który burzy spokój większości oraz tym, który zaleca „odwagę bycia głupim”, to w jaki sposób powinien się zachowywać w kontaktach z innymi ludźmi? Havel udziela precyzyjnej odpowiedzi:

Wszyscy mamy możliwość wciąż na nowo powtarzać, że chcemy tego, czego chcemy; wszyscy możemy wbrew wszelkim twardym realiom politycznym i wszelkim ograniczeniom wynikającym z charakteru człowieka oraz z duchowego, moralnego i socjalnego stanu współczesnej cywilizacji pełnym głosem artykułować swe ideały i czynnie je urzeczywistniać. (...) wszyscy możemy uznać szczególnie, logiczny, a zarazem problematyczny imperatyw, że człowiek winien zachowywać się tak, jak uważa, że powinni zachowywać się wszyscy⁴³⁹.

Postawa taka jest problematyczna, ponieważ w każdej społeczności przygniatająca większość jej członków pragnie przede wszystkim świętego spokoju, który najłatwiej osiągnąć rozplływając się w oceanie podobnie lub identycznie myślących ludzi. Havel wspomina, że ilekroć zastanawiał się nad sprawami publicznymi, w szczególności politycznymi i moralnymi, zawsze prędzej czy później napotykał na swej drodze kogoś, kto w imię rozumu próbował mu wytłumaczyć,

⁴³⁷ Por. V. Havel, *Polityka i świadomość*, przedruk z *Le Monde*, 15 maja 1984 r., w: ibidem, ss. 61-63.

⁴³⁸ V. Havel, *Kres „klasycznego dysydenctyzmu”*, przedruk z *Tygodnik Gdański*, 7 stycznia 1990 r., w: ibidem, s. 73.

⁴³⁹ V. Havel, *Pochwała ...*, op. cit., s. 192.

że rozsądnie jest dać sobie spokój z tymi dziwacznymi rozważaniami i czas najwyższy uświadomić sobie, że nie da się niczego zmienić⁴⁴⁰. Ale skoro jeden z największych ówczesnych światowych autorytetów w dziedzinie polityki zagranicznej, Henry Kissinger, twierdził, że komunizm ma charakter trwały, a więc dojrzałość polityczna równa się akceptacji świata takim, jaki jest, a nie marzeniom o takim, jaki być powinien⁴⁴¹, to doprawdy trudno dziwić się przeciętnemu, nie bywałemu w świecie obywatelowi Czechosłowacji. Wszelako, Havel był zbyt wielkim intelektualistą, by uznać *realpolitik* za postawę słuszną.

„Niedojrzałe” marzycielstwo stanowi punkt wyjścia walki z wszystkim, co zagraża człowiekowi. Tę walkę każdy musi – wzorem Chrystusa, który wolał poświęcić siebie aniżeli kogokolwiek innego – rozpocząć w sobie samym i kontynuować ją bez względu na to, czy będzie to miało jakikolwiek wpływ na rzeczywistość⁴⁴².

Postawa taka – wbrew temu, co zarzucają jej realisci – nie ma na celu przede wszystkim zmiany świata, lecz – co znacznie ważniejsze – niedopuszczenie do zmiany w samym sobie. Tylko dusza nieskażona totalitaryzmem jest w stanie pokonać totalitaryzm. Nie uczyni tego nikt, kto w jakimkolwiek stopniu pogodził się z totalitaryzmem, choćby uczynił to nie z przekonania, lecz z kalkulacji. Zmiany świata dokonać mogą wyłącznie ludzie, których świat nie zmienił. Nie sprawił, że, w sensie duchowym, przestali należeć do samych siebie, ponieważ, jak trafnie zauważa Havel-dramaturg:

nie należeć do samego siebie oznacza nie być z sobą tożsamy, czyli de facto nie istnieć⁴⁴³.

Dla tej postawy charakterystyczne jest wszechobejmujące pragnienie wolności i autonomii jednostki. W wywiadzie, udzielonym tuż przed objęciem urzędu prezydenta Czechosłowacji, na pytanie, na ile wolny czuje się nie będąc za kratami, Havel odpowiedział:

Najważniejsza jest wewnętrzna wolność człowieka. Tej nikt mi nie może odebrać, dopóki ja sam tego nie zrobię. A tę wolność mam zarówno w więzieniu jak i poza jego murami⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ Por. V. Havel, *Odważmy się spojrzeć w gwiazdy*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Zmieniać świat...*, op. cit., s. 245.

⁴⁴¹ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, op. cit., s. 33.

⁴⁴² Por. V. Havel, *Czy cywilizacja nas pożre?*, przeł. J. Goszczyńska, w: *Zmieniać świat...*, op. cit., s. 209.

⁴⁴³ V. Havel, *Opera żebracza ...*, op. cit., s. 136.

Jeżeli wolność nie będzie rozpatrywana z punktu widzenia każdej jednostki, będzie można ją ograniczać, gdyż łatwiej zapanować nad masami niż nad pojedynczymi duszami.

Jednakże nie można poprzestać na obronie własnej wolności. Związek z bytem uniwersalnym, stanowiący wspólny mianownik wszystkich istnień ludzkich, powoduje, że:

niewzięcie w obronę wolności innych – nawet jeśli swą twórczością i stylem życia bardzo od nich odległych – oznacza dobrowolne wyrzeczenie się również wolności własnej⁴⁴⁵.

Widać więc, w jaki sposób niepodobna wyobrazić sobie wolności bez odpowiedzialności. Powołując się na Levinasa, stwierdza Havel, że odpowiedzialność za drugich jest tym, dzięki czemu:

przewyższamy samych siebie (...) [jest tym] co wyprzedza naszą wolność, wolę, wybór i samoświadomość (...) [jest tym, co] „poprzedza, można powiedzieć samo „ja” (...) „im bardziej wyraźna i widoczna jest bezbronność, wrażliwość i bezsilność człowieczeństwa, tym natarczywiej wzywa ono do współuczestnictwa w jego nieszczęściu”⁴⁴⁶.

Jak więc należy przyjmować tę – indywidualną i globalną zarazem – odpowiedzialność? Czy położyć akcent raczej na jej indywidualizm czy uniwersalizm? Odpowiedź, jak to u Havla, uzależniona jest od kontekstu oraz charakterystyki momentu, w którym odpowiedzialność jest przyjmowana. *Sapientis est distinguere*, sztuką prawdziwą jest wiedzieć, kiedy kończy się odpowiedzialność jednostkowa, a rozpoczyna powszechna. Jak stwierdza Czech:

Punktem wyjścia jest dla niej realność ludzkiego „tu i teraz”, że większą ufność pokłada w tysiąc już razy konsekwentnie osiągniętym konkretnym „mało”, nawet kiedy tylko nieznacznie zmniejsza ono kłopoty jednego szarego obywatela, niż w jakichś abstrakcyjnych i niedostępnych naszemu wzrokowi „rozwiązaniach zasadniczych”⁴⁴⁷.

Punktem dojścia zaś są uniwersalne zasady praw człowieka i obywatela. Albo każdy człowiek posiada słuszne uprawnienia, których innym naruszać nie wolno albo nie przysługują one żadnemu z nas. Elementarne doświadczenie pokazuje, że druga

⁴⁴⁴ Najważniejsza jest wewnętrzna wolność człowieka, wywiad z V. Havlem w *Die Welt*, 3 lipca 1989 r., w: *Václav Havel – prezydent ...*, op. cit., s. 38.

⁴⁴⁵ V. Havel, *Sila bezsilnych*, op. cit., s. 110.

⁴⁴⁶ V. Havel, *Listy do Olgi...*, op. cit., s. 139.

⁴⁴⁷ V. Havel, *Sila bezsilnych*, op. cit., s. 139.

alternatywa jest niewykonalna. W nawet najbardziej krwawej dyktaturze przynajmniej jedna osoba posiada zawsze pełnię nienaruszalnych praw. Nigdy w historii świata nie miała miejsce sytuacja, w której nikt by się nimi nie cieszył. Szacunek dla nich, zdaniem czeskiego dysydenta:

jest możliwy jednak wyłącznie wtedy, gdy człowiek rozumie, że – przynajmniej w znaczeniu filozoficznym – jest »odpowiedzialny za cały świat« i że musi się zachowywać tak, jak powinni się zachowywać wszyscy, mimo że wszyscy tak się nie zachowują⁴⁴⁸.

Jedynym ratunkiem dla świata – stwierdza konkluzywnie Havel – jest :

wielkie przebudzenie współczesnego człowieka i przyjęcie na siebie osobistej, a przy tym globalnej odpowiedzialności⁴⁴⁹.

Lecz gdzie może się to przebudzenie wydarzyć? Jak stwierdza Bauman:

kultywowanie, a w perspektywie i upowszechnienie, moralnego postępowania jest w ostatecznym rachunku kwestią filozoficzną i zadaniem filozofów⁴⁵⁰.

Havel, w sposób odmienny, uważa, że jest to domeną potencjalnie wszystkich ludzi: ich duchowości, sumienia, stosunku do siebie i świata. Filozofowie zaś powinni być jedynie czynnikami sprawczymi: nie w drodze filozofowania, lecz konkretnego działania, moralności uprawianej w praktyce. Wielka rewolucja egzystencjalna jest więc możliwa. A gdzie indziej miałyby się rozpocząć – jeśli chcemy, by była skuteczna – jeśli nie w polityce? A w jaki sposób miałyby się zacząć, jeśli nie w drodze przemiany ducha i etosu polityki?⁴⁵¹. I wreszcie, kto powinien tę praktyczną moralność uprawiać? Wniosek Havla jest następujący:

Dlatego sam stawiam sobie pytanie, czy dziś nie jest wręcz obowiązkiem wszystkich prawdziwych intelektualistów, filozofów i poetów, aby przestali się brzydzić polityki i nie bali się do niej wkraczać – mimo wszelkich możliwych ryzyk oraz szczególnych wymagań, jakie taka decyzja ze sobą niesie. [...] Któż jest bardziej predestynowany ku temu, żeby zaczął dyskredytować coraz bardziej rozpowszechniający się typ polityka jako maszynki do utrzymywania się przy władzy, konstruowanej przede wszystkim przez fachowców od reklamy i od zdobywania społecznej sympatii?⁴⁵².

⁴⁴⁸ V. Havel, *Letnie rozmyślenia*, op. cit., s. 107.

⁴⁴⁹ V. Havel, *Spojrzenie na siebie w oczy*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Siła bezsilnych...*, op. cit., s. 274.

⁴⁵⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, op. cit., s. 84.

⁴⁵¹ Por. V. Havel, *Intelektualista w polityce*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Siła bezsilnych...*, op. cit., s. 251.

⁴⁵² Ibidem, s. 252.

Po zwycięstwie Aksamitnej Rewolucji Havel nie apoteozował siebie lub swojego środowiska. Podkreślał rolę każdego, niezależnie od wykonywanego zawodu, posiadanego wykształcenia czy zajmowanej pozycji społecznej, obywatela Czechosłowacji, który, tak jak praski dramaturg, pomimo wszelkich grożących za to konsekwencji wybrał życie w prawdzie:

Swą pracę wykonał każdy człowiek, który nie bał się i nie kłamał w codziennym życiu, nie bał się też uczyć tego samego swych dzieci”⁴⁵³.

Dlatego teoretycznie każdy może wziąć na siebie współodpowiedzialność za umacnianie rządów demokratycznych, nie tylko podczas aktu głosowania, ale również codziennie, samemu zachowując się jak demokrata.

Ponadto, nie stawiał przed obywatelami zadania bycia trybem w nowej, choć zdecydowanie lepszej, machinie państwowej. Kategorycznie stwierdził, że celem Forum Obywatelskiego nie jest manipulowanie ludźmi, lecz umożliwienie im bycia sobą. Samo Forum charakteryzowało siebie jako otwarta wspólnota tych, którzy czują się odpowiedzialni za pozytywne rozwiązywanie nieznośnej sytuacji politycznej i która chce zjednoczyć siły wszystkich uczciwych i demokratycznie usposobionych obywateli – artystów, studentów, pracowników, wszystkich ludzi dobrej woli⁴⁵⁴.

Wydaje się przeto, że misją polityki z ducha demokratycznej jest – w przeciwieństwie do umyślnie alienującej polityki autorytarnej i totalitarnej – angażowanie obywateli wokół spraw wspólnotowych, które powinny być przedkładane ponad sprawy prywatne. Havel nie chce, by działalność polityczną podejmował ktoś, kto nie czuje stosownego powołania. Przeciwnie, pragnie, aby każdy swobodnie rozwijał swoje najlepsze, niekoniecznie wspólnotowe, talenty, ponieważ uważa, że tylko w taki sposób – wypróbowany w praktyce – pojedynczy człowiek może budować kulturalną wspólnotę, stanowiącą warunek konieczny dobrej polityki. Jakkolwiek wolność oraz demokracja oznaczają współdziałanie a także współodpowiedzialność wszystkich, to Havel nie zawęży tej zasady do świata polityki, przeciwnie – afirmuje ją poprzez zwrócenie uwagi, że ten współdziałanie może realizować się w każdej sferze życia, a nie tylko w tych mających bezpośredni wpływ na politykę.

⁴⁵³ *Wystąpienie Václava Havla w telewizji czechosłowackiej*, przedruk z *Pravda*, 18 grudnia 1989 r., w: *Václav Havel – prezydent ...*, op. cit., s. 20.

⁴⁵⁴ Por. J. Rousek, *Adresat: Občanské Fórum, Praha*, w: *Historie-Otázky-Problémy. Idealy a konfrontace v soudobých dějinach*, red. J. Randák, Praha 2012, s. 105.

Podstawą prawdy w sferze publicznej jest wyłącznie prawda w sferze indywidualnej a prawda polityczna wynika z prawdy indywidualnej, nigdy na odwrót.

Czeski dramaturg zwraca uwagę na rolę języka:

Słowa mają swoje szczególne losy! Jednego dnia określona grupa niezależnie myślących, odważnych ludzi może być wtrącona do więzienia, ponieważ jakieś słowo coś dla niej oznacza, drugiego dnia – ponieważ to samo słowo straciło dla niej znaczenie, stało się wyświechtaną formułką w ustach takiego lub innego ograniczonego dyktatora. Nie ma takiego słowa, które by oznaczało jedynie to, co mu przypisuje słownik etymologiczny. Znaczenie każdego słowa ma ścisły związek z osobą, która je wypowiada, z sytuacją w jakiej jest wypowiedziane oraz przyczyną dającą asumpt do posłużenia się nim. To samo słowo może raz wyzwolić wielkie nadzieje, kiedy indziej stać się źródłem promieni śmierci. To samo słowo może raz brzmieć prawdziwie, kiedy indziej kłamliwie, może wytyczać świetlane perspektywy lub stanowić rozkaz budowy torów kolejowych, wiodących do archipelagów obozów koncentracyjnych. To samo słowo raz może być przyczynkiem do budowy pokoju, kiedy indziej każda z jego sylab może stać się echem grzmiących salw karabinowych⁴⁵⁵

To dlatego dysydent musi zwracać nader baczna uwagę na słowa, zarówno wypowiedziane przez siebie jak i przez innych. To właśnie w słowach czai się Camusowski bakcyl totalitaryzmu. Jeżeli damy się zarazić hipnotyzującym słowom ideologa, wówczas sami, choć nieświadomie, będziemy przenosić tę chorobę na innych. Dysydent musi stać na straży sensu słowa. Musi bronić tego sensu nawet wówczas, gdy cały świat go w nich nie dostrzega. Co więcej, musi być gotowy, by w razie konieczności złożyć za ten sens ofiarę najwyższą, gdy świat domaga się tej ofiary. Musi zaakceptować swoją niewdzięczną rolę odszczepieńca, bluźniercy, obrazoburcy, narażonego na duchowe oraz fizyczne unicestwienie. Ale właśnie dlatego, gdy – wskutek nieprawdopodobnej kombinacji dziesiątek niezależnych czynników – wygrywa, jest odporny na skorzystanie z możliwości zemsty według zasady *vae victis!*

Moralność praktyczna w teorii

Jaka więc polityka sprzyja rewolucji egzystencjalnej? Havel sądzi, że taka, która nie jest li tylko wykonawczynią woli obywateli, lecz taka, która ma ambicję tej woli współtworzenia. Skoro w duszach ludzkich przemieszane są rozmaite cechy, od najlepszych po najgorsze, to od panujących stosunków społecznych w największej

⁴⁵⁵ V. Havel, *Słowo o słowie*, przedruk z *Süddeutsche Zeitung*, 16 października 1989 r., w: *Václav Havel – prezydent ...*, op. cit., ss. 71-72.

mierze zależy, które z tych cech ujawnią się w życiu publicznym, które zostaną pobudzone przez przywódców politycznych⁴⁵⁶. Jak zauważa:

Polityk [...] nie jest nigdy jedynie „funkcją” społeczeństwa, natomiast społeczeństwo jest zawsze do pewnego stopnia „funkcją” swych polityków i swych elit. Oddziałują one na społeczeństwo i mobilizują te jego siły, które mogą mobilizować: tchórzliwa polityka wzmacnia społeczną tchórzliwość, zaś odważna – ludzką odwagę⁴⁵⁷.

Revolucja egzystencjalna nie może dokonać się w drodze siłowej. Nie dlatego, że taki sposób byłby zbyt radykalny, lecz – przeciwnie – dlatego, że byłby radykalny za mało⁴⁵⁸. Ofiara przemocy uznaje przewagę fizyczną napastnika, ale nigdy nie uznaje jego wyższości duchowej. Gdyby ofiara w przyszłości zyskała równorzędną siłę, mogłaby pokonać swego dotychczasowego oprawcę, niemniej również w tym przypadku pokonany nie uznałby moralnej wyższości zwycięzcy. Jednakowoż, w sytuacji uprzedniego uznania czyjejs wyższości duchowej, przemoc, jako środek rozwiązywania konfliktów i realizacji interesów, nie jest już potrzebna. Przewaga fizyczna to domena totalitaryzmów, które pod pozorem wspólnoty oferują odgórne kierownictwo życiem społecznym. Natomiast celem wszystkich ruchów społecznych zmierzających, zgodnie z uniwersalnymi potrzebami ludzi, do rewolucji egzystencjalnej jest, powinno być utworzenie wspólnoty urzeczywistniającej – w miarę możliwości – pragnienia każdej jednostki. Totalitaryzmy i autorytaryzmy stanowią atrapę tego celu.

Kolejnym elementem rewolucji egzystencjalnej jest przekonanie, zgodnie z którym polityka jest nieskończonym procesem, który nie pozwala jakimkolwiek elementowi rzeczywistości na definitywne zamknięcie i zakończenie⁴⁵⁹. Dlatego Havel daleki jest od uznania, za przykładem Francisa Fukuyamy, demokracji za najdoskonalszą możliwą formę rządów:

Nie wydaje się, by tradycyjna demokracja parlamentarna wskazywała sposób pryncypialnego przeciwstawienia się „samoruchowi” cywilizacji technicznej oraz społeczeństwu industrialnemu i konsumpcyjnemu; również ona ulega im i jest wobec nich bezradna. Jedyne sposób, w jaki manipuluje człowiekiem, jest nieskończenie subtelniejszy i bardziej wyrafinowany od brutalnych metod systemu posttotalitarnego. Ale cały ten statyczny kompleks skostniałych, w sferze konsumpcji mętnych, a w polityce kierujących się

⁴⁵⁶ Por. V. Havel, *Jaskółki nowego ducha*, przeł. J. Goszczyńska, w: *Zmieniać świat...*, op. cit., s. 91.

⁴⁵⁷ V. Havel, *List do Aleksandra Dubčeka*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Siła bezsilnych...*, op. cit., s. 53.

⁴⁵⁸ Por. V. Havel, *Siła bezsilnych*, op. cit., s. 134.

⁴⁵⁹ Por. V. Havel, *Nie czekając ...*, op. cit., s. 256.

pragmatyzmem masowych partii, opanowanych przez profesjonalny aparat i uwalniających obywateli od jakiegokolwiek konkretnej i osobistej odpowiedzialności; wszystkie te skomplikowane struktury manipulujących z ukrycia i ekspansywnych ognisk akumulacji kapitału; cały ten wszechobecny dyktat konsumpcji, produkcji, reklamy, komercji, konsumpcyjnej kultury oraz cały ten zalew informacji – wszystko to, tyle razy już analizowane i opisywane, naprawdę trudno chyba uznać za drogę, na której człowiek będzie miał szansę odnalezienia siebie⁴⁶⁰.

Czeski dramaturg nawiązuje w tym miejscu do tezy Martina Heideggera i Jana Patočki, zgodnie z którą cywilizacja techniczna abstrahuje od relacji człowieka z sobą samym, a tym samym do świata rozumianego jako całość i tajemnica. Cywilizacja ta spłyca myślenie w znaczeniu zasadniczego, głębokiego namysłu nad światem. Cywilizacja ta oferuje poznanie substytucyjne, zamiast autentycznego, kwantytatywne, oparte na matematyce stosowanej. I wreszcie, alienuje człowieka względem siebie samego, wpychając w objęcia Scylli przedłużającej się w nieskończoność nudnej codzienności oraz Charybdy krótkotrwałych ekstatycznych wrażeń⁴⁶¹.

Czy dla współczesnego człowieka istnieje jeszcze ratunek? Patočka sugeruje, że tak. Odwołuje się do Platońskiej, a więc najbardziej, jak twierdzi, wpływowej koncepcji w metafizyce, zgodnie z którą idee są wieczne i niezmienne. Koncepcja ta jest najbardziej wpływowa, ponieważ bazuje na niej idea wiecznego i nieomylnego Boga chrześcijaństwa. Z platonizmu wypływa przekonanie, zgodnie z którym jedyną duchową aktywnością człowieka, która jest w stanie złagodzić dwuznaczność pomiędzy nauką i technologią z jednej strony a prawdziwym doświadczeniem życia ludzkiego jest sztuka. Naczelnym zadaniem sztuki jest odsłonięcie człowiekowi globalnego znaczenia jego życia i przypomnienie mu o istnieniu naturalnego świata. Sztuka jest pozostałością tego znaczenia. Co więcej, w nawiązaniu do Arystotelesowskiej koncepcji *thaumy*, główna funkcja sztuki ma charakter poznawczy. Patočka przypisuje sztuce właściwość docierania do prawdy, w większym stopniu aniżeli innym środkiem. W erze nowożytnej człowiek utracił swój naturalny świat, zapomniał o bycie⁴⁶².

Któż bardziej nadawał się do roli „odkrywcę” prawdy w polityce niż dramaturg, a więc *par excellence* człowiek sztuki? Nie można odseparować Havla-człowieka sztuki

⁴⁶⁰ V. Havel, *Sila bezsilnych*, op. cit., s. 153.

⁴⁶¹ Por. J. Patočka, *Eseje heretyckie ...*, op. cit. s. 160.

⁴⁶² Por. F. Borecky, *The Significance of the concept of thauma in Patočka's philosophy of the history of art*, w: *Myth, philosophy, art and science in Jan Patočka's thought*, red. H. Pátková, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica, Studia Aesthetica VII, Prague 2014, ss. 49-54.

i Havla-człowieka polityki⁴⁶³. Prawda, którą „odkrył”, jest prawdą indywidualną, wewnętrzną, ponieważ tylko taka prawda wypływa ze sztuki. Wszelako, paradoksalnie, tylko taka prawda implikuje możliwość wzięcia na siebie pełnej odpowiedzialności za słowa i czyny.

Masaryk spodziewał się po demokracji, że przyczyni się do odrodzenia moralnego⁴⁶⁴. Ponadto, na szczycie swojego świata myśli nie posadził odpowiedzialności, która byłaby jednocześnie indywidualna i uniwersalna. Havel – jakkolwiek każdym słowem i czynem starał się zmierzać w tym kierunku zapowiadanego przez pierwszego prezydenta Czechosłowacji odrodzenia moralnego – szedł dalej niż Masaryk. Wartością dodaną myśli czeskiego dramaturga jest naturalny, nienaukowy, a przez to w znacznie mniejszym stopniu zapośredniczony ogląd rzeczywistości poprzez sztukę, o którym pisał Patočka.

Lekarstwem na brak przewidywanego przez Masaryka odrodzenia moralnego, również w państwach demokracji liberalnej, jest dla Havla wzięcie na siebie przez każdego członka społeczeństwa pełnej egzystencjalnej odpowiedzialności⁴⁶⁵. Czeski dramaturg opowiada się za takim rozwiązaniem politycznym, które w najwyższym stopniu umożliwi każdemu wzięcie odpowiedzialności za siebie i otaczającą rzeczywistość, a więc za społeczeństwem obywatelskim⁴⁶⁶. Takim, w którym potencjalnie wszyscy – a nie tylko „mędrcy” – mogą wydostać się z platońskiej jaskini. Proponuje porzucić złudzenia, zgodnie z którymi najlepszy nawet rząd będzie w stanie zapewnić powszechne szczęście. Podkreśla, że wolność i demokracja implikują współuczestnictwo i współodpowiedzialność każdego⁴⁶⁷. A polityka jest tylko płaszczyzną, na której ta współodpowiedzialność powinna się przejawiać. Jak deklarował:

Jestem zwolennikiem [...] polityki jako jednego ze sposobów szukania i znajdowania sensu życia; chronienia go i służenia mu; polityki jako moralności stosowanej w praktyce; jako służby prawdzie; jako najgłębszej ludzkiej i kierującej się ludzkimi kryteriami troski

⁴⁶³ Por. A. Tobiasz, *Václava Havla wizja dziejów – próba interpretacji*, w: *Sensus Historiae*, Poznań 2014, s. 100.

⁴⁶⁴ Por. Tomasz Masaryk, op. cit., s. 56.

⁴⁶⁵ Por. ibidem, s. 154.

⁴⁶⁶ Por. V. Havel, *Letnie rozmyślenia*, op. cit., s. 25.

⁴⁶⁷ Por. V. Havel, *Twoja władza, narodzie, powróciła do ciebie!*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Sila bezsilnych...*, op. cit., s. 223.

o bliźnich. Jest to zapewne sposób w dzisiejszym świecie skrajnie niepraktyczny i bardzo trudny do zastosowania w codziennym życiu. Mimo to nie znam żadnej lepszej możliwości⁴⁶⁸.

Havel, wzywając do zmiany paradygmatu sprawowania władzy, zawiesza politykom poprzeczkę ekstremalnie wysoko:

Uczmy samych siebie i innych, że polityka powinna przyczyniać się do szczęścia ludzi, nie zaś oszukiwania ich czy gwałcenia ich praw. Uczmy samych siebie i innych, że polityka nie musi być tylko sztuką możliwego – zwłaszcza jeśli rozumie się przez to sztukę spekulacji, kalkulacji, intryg, tajnych umów i pragmatycznego manewrowania – lecz może być także sztuką niemożliwego, to znaczy sztuką uczynienia lepszym siebie i świata⁴⁶⁹.

Który element polityki posiada pierwszeństwo, jeżeli chodzi o tę sztukę? Czeski myśliciel udziela na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi:

Wszyscy wiemy, że demokratycznym, prawnym i dobrze prosperującym państwem może w dzisiejszym świecie być tylko państwo, w najszerszym znaczeniu tego słowa kulturalne. To znaczy państwo, które rozumie wręcz egzystencjalne dla swej przyszłości znaczenie takich dziedzin, jak szkolnictwo, służba zdrowia, opieka społeczna, badania naukowe i kultura artystyczna⁴⁷⁰.

Przecież nawet wzrost gospodarczy, niemalże deifikowany na początku lat dziewięćdziesiątych, gdy Havel obejmował władzę, jest, w sposób bezpośredni, uzależniony od kultury środowiska, w którym się dokonuje⁴⁷¹. Dlatego rudymmentarnym obowiązkiem rządzących, którym zależy na zdrowym państwie, jest nie tylko dbanie o jakość stanowiącego w tym państwie prawa, ale również, co ważniejsze:

troska o to, co nazywamy kulturą polityczną. Mówiąc konkretnie: jeśli politycy chcą budzić w obywatelach ich najlepsze cechy i siły, ich wolę służenia ogółowi i ich odpowiedzialność, to powinni sami mniej myśleć o tym, jak załatwić rywała czy jak samemu się przypodobać, a bardziej o wspólnej sprawie⁴⁷².

Bez ludzi wykształconych i kulturalnych nie może zostać rozwiązany – faktycznie, a nie tylko powierzchownie czy propagandowo – żaden wielki problem, czy

⁴⁶⁸ V. Havel, *Polityka a sumienie*, op. cit., s. 188.

⁴⁶⁹ V. Havel, *Twoja władza, narodzie ...*, op. cit., s. 225-226.

⁴⁷⁰ V. Havel, *Trzy lata – dzieje dramatu*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Siła bezsilnych...*, op. cit., s. 267.

⁴⁷¹ Por. V. Havel, *Błąd lisiej neutralności*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *ibidem*, s. 315.

⁴⁷² V. Havel, *Podlewać kielki ...*, op. cit., s. 282.

to ekonomiczny czy społeczny czy polityczny, z którym borykają się poszczególne kraje⁴⁷³. Czy wobec tego w polityce jest dla takich ludzi miejsce? W polityce, która przyciąga rozmaitego autoramentu spryciarzy, cyników i niegodziwców. Owszem, tych ostatnich polityka wyjątkowo wabi – stwierdza gorzko czeski myśliciel – wszelako, bardziej liczą się w niej takie cechy jak uprzejmość czy kultura⁴⁷⁴, ponieważ nie da się stworzyć demokratycznego państwa prawa bez tworzenia atmosfery humanizmu, moralności, duchowości i kultury⁴⁷⁵.

Pytanie, które nam wszystkim Havel zadaje, brzmi: czy władzę we współczesnym świecie uzyska kultura polityczna bezinteresownej służby ogółowi czy kultura szwejkowskiego lub quasi-mafijnego prześlizgiwania się przez życie, historię i politykę⁴⁷⁶. Niepodobna, rzecz jasna, udzielić na to pytanie odpowiedzi jednoznacznej, obdarzonej apodyktyczną pewnością. Wszelako, zdaniem czeskiego męża stanu, polityk, który wybierze trudniejsze rozwiązanie, nie musi z góry czuć się przegranym:

Nie wierzę, że polityk, który pójdzie tą ryzykowną drogą, nie ma szans na polityczne przetrwanie. Jest to złudzenie opierające się na przeświadczeniu, że obywatel jest głupcem i że warunkiem politycznego sukcesu jest podporządkowanie się jego głupocie. Tak nie jest. W każdym człowieku drzemie sumienie, drzemie w nim coś boskiego. I na to powinno się stawiać⁴⁷⁷.

Jest to zadanie, które Havel stawia bez wyjątku przed wszystkimi. Istnieją więc dwa wyjścia. Albo można potwierdzić przeświadczenie przygniatającej większości współczesnych polityków, że obywatele są głupcami, albo – przeciwnie – podjąć trud promowania, w szczególności w drodze wyborów, tych nielicznych mężów stanu, którzy inspirują do poszukiwania prawdy i czynienia dobra. *Tertium non datur*.

Zwycięstwo sił demokratycznych nie oznacza zwycięstwa dobra nad złem. Dlatego Havel zachęca do ostrożności. Podkreśla, że każdy, w tym również dysydent, kto walczy o władzę, musi być oceniany według kryteriów uniwersalnej, nieprzygodnej i nieutilitarnej moralności. Jako prezydent nadal – choć z konieczności w mniejszym stopniu – praktykował niepolityczną politykę, ponieważ piastując najwyższy urząd w państwie cały czas nie potrafił dostrzec lepszej alternatywy.

⁴⁷³ Por. V. Havel, *Letnie rozmyślenia*, op. cit., s. 134.

⁴⁷⁴ Por. ibidem, s. 149-150.

⁴⁷⁵ Por. ibidem, s. 157.

⁴⁷⁶ Por. V. Havel, *Rachunek wolności*, przeł. T. Grabiński, w: *Siła bezsilnych...*, op. cit., s. 340.

⁴⁷⁷ V. Havel, *Czy świat ...*, op. cit., s. 125.

Rzecz jasna, pojęcie niepolitycznej polityki jest aporetyczne. Zgodnie z potocznym przeświadczeniem każda polityka jest polityczna, dokładnie tak samo jak każda filozofia jest filozoficzna. Wszelako dla dysydentów polityczne było wszystko to, co praktykowała władza komunistyczna i czemu oni sami się sprzeciwiali. Dlatego też duchowym fundamentem niepolityczności były naturalność i różnorodność. Cechy te stanowiły antytezę wartości, na których opierała się polityka państwa posttotalitarnego, traktującego wielogłos jako zagrożenie dla własnej egzystencji. Nieplanowanym przez władzę rezultatem ustawicznej walki z tym zagrożeniem były coraz mniej rozumne rozstrzygnięcia polityczne, prowadzące zarówno do materialnego ubożenia obywateli jak również do ograniczania ich wolności, deptania niezwywalnych praw oraz – co najistotniejsze – destrukcji moralności publicznej. Ustalenia podejmowane przez wspólnotę mają sens tylko wówczas, gdy są wynikiem dialogu między równymi, z których każdy może wyrazić swoją opinię i każda z tych opinii ma równy status. Gdyby ustalenia te były podejmowane wyłącznie przez np. bogatych lub tylko przez biednych, wspólnota rozumiana jako całość w zbyt dużym stopniu podporządkowana byłaby nieobiektywnym opiniom. Powszechność opinii nie wynika z bogactwa lub nędzy, ale wyłącznie z wielogłosu⁴⁷⁸.

Natomiast w warstwie organizacyjnej polityka ta zorganizowała – używając określenia Jacka Kuronia – „własne komitety”, według pomysłu Václava Benda, jednego z rzeczników Karty oraz więźnia politycznego. Punktem wyjścia jego propozycji było założenie o wyższości moralności nad polityką. Jakkolwiek przyznawał, że każda polityka, która wyrasta z moralności, jest naiwna, to jednak twierdził, podobnie jak Havel, że każda inna alternatywa jest po prostu gorsza. Benda dostrzegał jedynie trzy możliwe sposoby uprawiania polityki opozycyjnej w warunkach państwa autorytarnego. Pierwszą z nich był radykalizm wyrażający się odrzuceniem *a priori* możliwości jakiegokolwiek porozumienia z władzą. Drugą widział w kunktatorstwie polegającym na pełnym wyrachowaniu dobijaniu targu z władzą za cenę ustępstw o charakterze moralnym. Benda odrzucił obydwie te sposoby, pierwszy porównując do samobójstwa a drugi do słabości. Rozwiązanie dostrzegał w trzeciej drodze polegającej na tworzeniu kulturalnych, społecznych i politycznych struktur równoległych wobec organizacji oficjalnych, kontrolowanych przez władzę. Jako już istniejący przykład takiej struktury podawał literaturę, funkcjonującą

⁴⁷⁸ Por. V. Belohradský, *Przejście do kapitalizmu jako problem kulturowy*, przeł. V. Petrilák., w: *Krasnogruda* (nr 2-3 z 1994 r.), red. Z. Fałtynowicz, s. 219.

w niezależnym od władzy i uznanym przez nią za nielegalny obiegu. Za zadanie szczególnej wagi uważał zorganizowanie równoległego szkolnictwa. Apelowal, by wystrzegać się demonstracyjnego ignorowania czynnika materialnego jako próby dowiedzenia czystości swych intencji. Uważal, że przygotowanie gruntu pod utworzenie paralelnych konstrukcji politycznych wymaga *volens nolens* również zaangażowania środków finansowych z zagranicy. Do najważniejszych zadań zaliczał wychowanie w duchu obywatelskiej świadomości i odpowiedzialności, tworzenie warunków do dyskusji politycznych i formułowanie poglądów teoretycznych, popieranie konkretnych nurtów i ugrupowań politycznych, umiędzynarodowienie czechosłowackich problemów oraz wzajemną współpracę pokrewnych nurtów w państwach bloku wschodniego. Postulował, by struktury równoległe wykroczyły poza ramy Karty, ponieważ ich celem jest *równoległa polis*, a nie *getto*⁴⁷⁹.

Propozycja Bendi była próbą pogodzenia romantyzmu z realizmem. Wszelako Havel zawsze przestrzegał przed przydawaniem nadmiernej wartości temu drugiemu czynnikowi:

W polityce czeskiej istnieje jedna linia (...), którą uważam za bardzo niebezpieczną, a która, choćby ją tysiąc razy krytykować i udowadniać, że prowadzi do niepowodzeń, pojawia się wciąż na nowo i funkcjonuje w coraz to nowej postaci. Mówię o linii 'smętnego realizmu' (...). Mówię o linii 'realizmu' dającego się w istocie scharakteryzować myślą, że 'lepszy wróbel w garści niż gołąb na dachu'. Mówię o tej prowincjonalnej tradycji politycznej, która zamiast – jak każda słuszna polityka – dążyć do przekroczenia limitów wyznaczanych przez historyczno-socjalny stan społeczeństwa, cieszy się z tych limitów i stara się je utrwalić. (...) Ta linia naturalnie nadzwyczaj wiernie odzwierciedla pewne dyspozycje społeczeństwa czeskiego, stanowiące produkt długiego i skomplikowanego rozwoju historyczno-socjalnego, ale – jak powiedziałem – polityka nie powinna jedynie kuśtykać za społeczeństwem, oferować mu się po niższej cenie, jak też umacniać w nim tego wszystkiego, co już istnieje, lecz powinna starać się inteligentnie przekraczać ramy stanu istniejącego, raczej zmierzać do 'wyciśnięcia' jakoś ze społeczeństwa tego, co w nim lepsze i bardziej perspektywiczne, niż wygodnie bazować na tym, co w nim gorsze⁴⁸⁰.

Jaka jest recepta na niską jakość rządzących? Odpowiedź Havla jest – zważywszy na istniejące realia – bardziej niż radykalna:

⁴⁷⁹ Por. V. Benda, *Równoległa polis*, przeł. P. Heartman (P. Godlewski), w: *Hrabal, Kundera, Havel ... Antologia czeskiego eseju*, red. J. Baluch, Kraków 2001, ss. 158-165.

⁴⁸⁰ *Czeska rozmowa ...*, op. cit., s. 35.

Nie polegałbym zbyt na tradycyjnej zasadzie dwóch lub trzech dużych partii politycznych jako jedynej możliwej gwarancji demokracji. Jeśli w państwach komunistycznych wszelka władza znajduje się w rękach biurokratycznego aparatu jednej partii politycznej, jest to oczywiście gorsze niż kiedy istnieją dwie partie i obie są pod kontrolą swobodnie wyrażanej opinii publicznej, a społeczeństwo może w głosowaniu dokonać między nimi wyboru. Niemniej jednak nawet takiego rozwiązania nie uważam w żadnym razie za idealne. Sensowniejsze wydaje mi się, żeby wybierano ludzi, a nie partie (ściślej mówiąc: żeby ludzie nie potrzebowali żadnych partii do tego, aby zostać wybranymi), a więc żeby o względy wyborców zabiegali politycy sami, jako konkretne osoby, a nie tylko jako trybiki partyjnej megamaszinerii albo jej faworyci. Partii niech będzie ile kto chce, powinny one jednak mieć raczej charakter klubów politycznych, w których ludzie wymieniałyby poglądy, poznawali się i wyszukiwali spośród siebie najbardziej predestynowanych do zajmowania się sprawami publicznymi, nie powinny natomiast bezpośrednio uczestniczyć w wyborach i komukolwiek przyznawać apriorycznie berła władzy. Krótko mówiąc, nie powinny bezpośrednio uczestniczyć w jej sprawowaniu – to zawsze stanowi zarodek ich biurokratyzacji, skorumpowania i antydemokratyzmu⁴⁸¹.

Gdy rozważyć odnośną tezę trzydzieści lat po jej sformułowaniu, widać, jak dalece różni się ona z rzeczywistością. Czy to w Czechach czy w Polsce czy nawet w tych krajach Unii Europejskiej, w których demokracja jest kwestionowana wyłącznie przez polityczny margines (istniejący w każdym środowisku i potwierdzający Havlowskie przekonanie o wielobarwności świata), prawie nikt nie ma realnej możliwości, by zostać wybranym do ogólnokrajowego ciała przedstawicielskiego bez wyraźnego poparcia ze strony którejkolwiek partii. Wyjątkami są osoby powszechnie znane i szanowane za rezultaty swojej pozapolitycznej działalności naukowej, artystycznej lub nawet sportowej, takie jak np. Havel. Wszelako, w obecnych, coraz mniej romantycznych czasach nikły promil takich osób decyduje się wystartować w wyborach. Prowadzi to do wniosku, że w dającym się przewidzieć czasie nie ma powodów, by liczyć na zakończenie partiokracji. Wszelako, odnośny stan rzeczy nie wynika wyłącznie ze złych intencji partii, które robią wszystko, by niszczyć ewentualną instytucjonalną konkurencję, która mogłaby zagrozić ich monopolowi na władzę polityczną. Równie ważnym powodem jest niechęć instytucji mających cele statutowe inne niż polityczne do podejmowania walki o zdobycie i utrzymanie władzy. Trudno wyobrazić sobie organizację społeczeństwa obywatelskiego działającą np. na rzecz dzieci i młodzieży z rodzin dysfunkcyjnych, która chciałaby mieć bezpośredni wpływ

⁴⁸¹ „Przesłuchanie” Václava Havla, wybór: H. Retkowska, przedruk z *Gazeta Krakowska*, 18 grudnia 1989 r., w: *Václav Havel – prezydent ...*, op. cit., s. 16.

na decyzje polityczne. A nawet gdyby członkowie którejkolwiek mieli na to ochotę, można przypuszczać, że nie byłoby w stanie efektywnie łączyć działalności pożytku publicznego z działalnością polityczną.

Może więc istnieje jakieś *tertium quid* pomiędzy radykalną propozycją Havla a nie mniej radykalną rzeczywistością? W tym kontekście warto również rozważyć pomysł, zgodnie z którym partie polityczne jako instytucje zachowałyby dotychczasowy status, a więc nadal mogłyby suwerennie wybierać kandydatów do ciał przedstawicielskich, wszelako takim kandydatem mogłaby być wyłącznie osoba, która posiada odpowiednie doświadczenie oraz efekty w działalności na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. Skoro np. lekarzem nie może być osoba, która przejawia pragnienie leczenia ludzi, ale nie posiada stosownych kwalifikacji, to dlaczego politykiem nie mogłaby być wyłącznie osoba posiadająca, oprócz szczerej chęci sprawowania władzy politycznej, zweryfikowane kompetencje w zakresie bezinteresownej służby na rzecz pożytku publicznego?

Moralność praktyczna (w praktyce)

Niestety, najpiękniejsze ideały i najbardziej krystaliczny charakter nie chronią przed błędami i porażkami. Pierwsze niepowodzenie w realnej polityce przyszło już wiosną 1990 r. w trakcie sporu o nazwę państwa. Havel zaproponował nazwę „Republika Czechosłowacka”, co zostało bardzo źle przyjęte przez Słowaków, dla których opcją minimum był myślnik pomiędzy oraz rozpoczęcie członu „Słowacka” dużą literą. Intencją Havla, który zawsze opowiadał się za jednym państwem dwóch równoprawnych narodów, było przede wszystkim zachowanie tej jedności. Z kolei Słowacy, w tym czasie rządzeni przez polityków dążących do posiadania własnego państwa (co wyrażało nastroje większości obywateli), znaleźli sojusznika w ówczesnym premierze Czechosłowacji, Václavie Klausie. Ostatecznie uchwalono nazwę Czeska i Słowacka Republika Federalna⁴⁸².

To był zaledwie wstęp do późniejszego, niechcianego przez prezydenta, podziału Czechosłowacji. Havel nie mógł zapobiec wspólnym dążeniom rządów czeskiego i słowackiego, które za kulisami układały plan podziału państwa. Oficjalne wystąpienia przedstawicieli obydwu głównych ugrupowań (czeskiego Obywatelskiego

⁴⁸² Por. J. Wojnicki, *Václav Havel. Dysydent na Hradzie w: Politycy europejscy XXI wieku*, red. J. Miecznikowska, Toruń 2013, ss. 131-132.

Sojuszu Demokratycznego oraz Słowackiej Partii Narodowej) były niejasne, co prezydent publicznie nazywał tchórzliwą niezdolnością polityków do jasnego powiedzenia, do czego zmierzają⁴⁸³. Otwarta przyłbica Havla przegrała ze skrytobójstwem Klausa i Vladimíra Mečiara. Pomimo tej porażki, Havel – w ramach swoich możliwości – czynił starania, aby teoria znalazła jak największe odzwierciedlenie w praktyce. W swych przemówieniach apelował do sumień obywateli:

Należy podkreślić, że odzyskanej wolności nie można ponownie degradować, tak jak to miało miejsce w socjalizmie, ale należy ją sensownie napępniać według zasady, że im bardziej jesteśmy wolni, tym bardziej jesteśmy odpowiedzialni⁴⁸⁴.

Prezydent, w przeciwieństwie do prezesa Rady Ministrów odpowiedzialnego za bieżącą politykę, może – wyłączając stosowanie uprawnień takich jak prawo weta – tylko edukować i ukulturalniać. Stara się wytłumaczyć obywatelom imperatyw odpowiedzialności, która obowiązuje nie tylko w czasie teraźniejszym, ale również w przeszłym i przyszłym, ponieważ jest odniesiona do Absolutu. Dlatego bohaterowie przeszłości – ktokolwiek, kto za dzisiejszą wolność w jakikolwiek sposób walczył – nie mogą, w imię odpowiedzialności, zostać zapomniani⁴⁸⁵. Havel zdawał sobie sprawę, jak łatwo w codzienności praktycznego życia zapomnieć nie tylko o ludziach, ale również o uniwersalnych wartościach. Starał się więc, na tyle na ile potrafił, przypominać swoim obywatelom o kwestiach wykraczających poza horyzont codziennej krzątaniny.

Uwielbiał powtarzać, że opowiada się za „kapitalizmem z ludzką twarzą”, przerabiając w ten sposób hasło Praskiej Wiosny: „socjalizm z ludzką twarzą”⁴⁸⁶. Niestety, większość obywateli, nie słuchała apeli o umiar i rozwagę w korzystaniu z materialnych dobrodziejstw odzyskanej wolności. Havel nie zapobiegł żadnej aferze korupcyjnej, na czele z prywatyzacją tzw. kuponową. Nie spełnił prośby jednego z obywateli, który w 1989 r. apelował do Forum Obywatelskiego aby nie zawiodło w swoim żądaniu zniesienia przywilejów partyjnych (takich, jakimi cieszyli się dostojnicy Komunistycznej Partii Czechosłowacji)⁴⁸⁷. Pytanie, czy Havel mógł zapobiec tym aferom i spełnić tę prośbę.

⁴⁸³ Por. A. Innes, *Czechoslovakia: The Short Goodbye*, New Haven, London, 2001, s. 64.

⁴⁸⁴ S. Gazurová, *Wezwanie do odnowy moralnej życia społecznego w wypowiedziach Václava Havla*, Lublin 2011, s. 172.

⁴⁸⁵ Por. ibidem, ss. 172-174.

⁴⁸⁶ Por. B. Bankowicz, M. Bankowicz, A. Dudek, *Leksykon historii XXI wieku*, Kraków 2008, s. 208.

⁴⁸⁷ Por. J. Rousek, *Adresat ...*, op. cit., s. 109.

Można przypuszczać, że bynajmniej, z dwóch przyczyn: wewnętrznej a także zewnętrznej. Uzasadnienie przyczyny wewnętrznej tkwi w istocie Havlowskiej filozofii, skoncentrowanej na pojedynczym człowieku, który może, lecz nie musi, troszczyć się o swoją duchowość. „Siła fatalna”, o której z tak wielką nadzieją pisał umierający Juliusz Słowacki i która miała „zjadaczy chleba w aniołów przerobić”, istnieje wyłącznie w twórczości poetów i filozofów, nie zaobserwowano jej dotąd w życiu społecznym. I tak jak testament polskiego wieszcza nie mógł, po wyzwoleniu się spod jarzma trzech zaborców, uczynić z Polaków istot troszczących się bardziej o dobro wspólne niż indywidualne, tak przesłanie głowy państwa – co więcej, będącej dla wielu obywateli niekwestionowanym autorytetem moralnym – nie było w stanie, po obaleniu komunizmu, przekonać Czechów i Słowaków, że powinni starać się być, w mniejszym lub większym stopniu, „aniołami”.

Gdyby takie wezwanie powiodło się w jakimkolwiek innym kraju, który, tak jak Czechosłowacja, wyzwolił się spod panowania Związku Radzieckiego, można by czynić Havlowi zarzuty, że poniósł klęskę. Czeski prezydent przemawiał jednak do takich samych, pod względem moralnym, ludzi jak prezydenci innych krajów, które odzyskały niepodległość i w których również nie brakowało afer korupcyjnych. Sam przyznawał po latach – nie bez świadomości zawiedzionych nadziei dużej części społeczeństwa – że był to:

okres bezprecedensowo szybkiej i robionej na ogromną skalę prywatyzacji, nieujętej jeszcze w stabilne i wypróbowane ramy prawne, na której oczywiście w znacznym stopniu korzysta komunistyczna nomenklatura czy też dawne komunistyczne kierownictwo zakładów pracy. Ludzie ci mają odpowiednie informacje i kontakty (ci, którzy byli poza tą sferą, z oczywistych powodów mieć ich nie mogą), co stwarza z nich jądro lub choćby wpływową część nowej klasy przedsiębiorców. Chodzi o ludzi, którzy wiedzą, że demokracja oznacza wolność słowa i swobodę tworzenia partii politycznych, ale w bardzo sprytny sposób potrafią tej wolności wyznaczyć pewne granice. System, ku któremu inklinują, nie jest więc całkowicie otwarty i ma raczej tendencję do zamykania się w sobie. W sposób niezauważalny władza gospodarcza przeplata się z władzą polityczną i medialną, tworząc coś, co kiedyś nazwałem mafijnym kapitalizmem lub co można by też nazwać demokracją mafijną (odwołuję się tu do definicji demokracji i wolności Zakariusa i do analizy otwartego i zamkniętego systemu politycznego Poppera)⁴⁸⁸.

⁴⁸⁸ V. Havel, *Tylko krótko, proszę. Rozmowa z Karellem Hvižďalą, zapiski, dokumenty*, przeł. A. S. Jagodziński, Kraków 2007, s. 28.

Różnica zawsze polega na sile głosu oraz mocy i stylu wypowiedzianych słów. O ile prezydenci pozostałych wyzwolonych krajów, z wyjątkiem Árpáda Göncza, byli przede wszystkim politykami praktycznymi, to Havel bez cienia wątpliwości kontynuował linię polityczną Masaryka polegającą na wzniesieniu etyki ponad politykę. Przemawiając nie używał populistycznych sztuczek, nie dyktował działań, nie uciekał się do manipulacji uczuciami, lecz próbował przekonywać do swoich pomysłów, które opierał na racjonalnej argumentacji, z której wywodził konstruktywne projekty czynności zmierzających do realizacji tych pomysłów. Nie żądał, by słuchacze podzielali jego punkt widzenia, apelował tylko, aby ten punkt rozważyli⁴⁸⁹. Jego stylistykę charakteryzuje szacunek dla adresata jako unikalnej osoby obdarzonej jednakową godnością⁴⁹⁰. Problematyka wystąpień prawie w ogóle nie dotyczyła bieżących konfliktów politycznych. Prawie żadnej wyrażonej myśli nie można zakwalifikować do jakiegokolwiek – partyjnej lub politycznej – ideologii⁴⁹¹. Prezydent nie poprzestaje na wartościach liberalnych takich jak wolność od przemocy państwa i wolność do podejmowania zgodnych z prawem inicjatyw, lecz koncentruje się na wartościach socjaldemokratycznych, przede wszystkim troszczy się o jakość wspólnoty wyrażającą się w podtrzymaniu więzi społecznych w społeczeństwie zdeintegrowanym przez system posttotalitarny, który dążył do uczynienia z wspólnoty cząstek elementarnych⁴⁹². Jego wypowiedzi jakkolwiek zawierają elementy mityczne, przede wszystkim mit intelektualnych korzeni narodu czeskiego (Komenský i Masaryk), to jednak treści te stanowią bardzo mały element wystąpień (niepełna 17%)⁴⁹³.

Jakkolwiek współczesnym Czechom nie jest najbliższej do kultury politycznej i społecznej dojrzałych demokracji zachodnich, to jednak znacznie rzadziej niż w przypadku obywateli pozostałych państw tzw. demoludów można usłyszeć o czeskim nacjonalizmie lub faszyzmie, czeskim wojującym chrześcijaństwie, czeskiej mafii albo czeskich złodziejach niemieckich samochodów. Trudno przypuszczać, że żadnego udziału w tym fackie nie ma polityk, który – ku uciesze zwolenników realnej polityki – na każdym kroku powtarzał, że prawda i miłość muszą zwyciężyć nad kłamstwem i nienawiścią.

⁴⁸⁹ Por. J. Hornik, *Język przemówień Václava Havla z lat 1989-1993*, Warszawa 1998, s. 94.

⁴⁹⁰ Por. *ibidem*, s. 99.

⁴⁹¹ Por. M. Skorzycki, *Skazani na sukces. Mityczne podstawy czeskiej transformacji*, Warszawa 2015, ss. 225-226.

⁴⁹² Por. *ibidem*, s. 234.

⁴⁹³ Por. *ibidem*, ss. 269-270.

Dysydentyzm w czasach pokoju

W jednej z analiz myśli Patočki – którego idee stanowią, oprócz koncepcji Komenský’ego i Masaryka, intelektualną podstawę dysydentyzmu Havla, ze szczególnym naciskiem na kwestię odpowiedzialności – pojawia się pytanie, czy można być dysydentem w czasie pokoju⁴⁹⁴. Przez czas pokoju można rozumieć okres rządów liberalno-demokratycznych, a więc pokój pomiędzy władzą a obywatelami. Z jednej strony opisywane w niniejszej rozprawie specyficzne doświadczenie dysydenckie dotyczy okresu, w którym władza wypowiedziała obywatelom wojnę: co do zasady była to wojna psychologiczna, ale w sytuacji zagrożenia reżim nie cofał się przed użyciem przemocy, w rezultacie której obywatele tracili życie. Wszelako z drugiej również rząd liberalno-demokratyczny może działać przeciwko swoim obywatelom, co gorsza zaś: działania te mogą być znacznie trudniejsze do zdemaskowania (wszak sam Havel pisał, że sposoby manipulacji człowiekiem mogą być w tym ustroju znacznie bardziej subtelne).

Warto postarać się rozstrzygnąć ten dylemat, ponieważ od udzielonej odpowiedzi zależy, czy istnieje realna możliwość poprawy współczesnej polityki demokratycznej. Przez dysydenta należy rozumieć, zgodnie ze słownikiem języka polskiego Polskiego Wydawnictwa Naukowego, człowieka przeciwstawiającego się panującej władzy i represjonowanego z tego powodu. Co więcej, pomocniczo, człowieka hołdującego innemu systemowi wartości od aktualnie panującego lub dominującego w społeczeństwie, w którym ów człowiek żyje. Punktem wyjścia dla ustalenia, czy jest możliwe istnienie i aktywne działania takiego człowieka w ustroju politycznym – który ze swej istoty nie dość, że wyklucza przecież prześladowania z powodu wyznawania poglądów mniejszościowych, to jeszcze zapewnia ich prawną ochronę – powinien być nieformalny testament filozoficzny Maxa Horkheimera, w którym autor formułuje zalecenia dla każdego, kto chce żyć zgodnie z imperatywem umiłowania mądrości. Według myśliciela z Frankfurtu filozof to ktoś, kto jest niewrażliwy na przekonania innych. Od czasów procesu przeciwko Sokratesowi wiadomo, że relacja filozofa ze społecznością, w której przyszło mu egzystować, bynajmniej nie ma charakteru w pełni pokojowego. Protest filozofii przeciwko teraźniejszości stanowi rezultat immanentnych pryncypiów samej filozofii. Obsta

⁴⁹⁴ Por. D. Bęben, *Człowiek w horyzoncie dziejów i autentyczności bycia. Studia z filozofii Jana Patočki*, Katowice 2016, s. 134.

przy poglądzie, zgodnie z którym zamiary i akty działalności ludzkiej nie muszą być zdeterminowane czynnikami znajdującymi się poza podmiotami tych aktów. Filozofia występuje przeciwko narzucającej się człowiekowi ślepej konieczności wytwarzanej przez tradycję i podtrzymywanej przez władzę. Celem filozofii jest uzmysłowienie i wytłumaczenie tych ludzkich działań, których przyczyny są na tyle mocno utrwalone i rozpowszechnione, że wydają się naturalne, niezmiennie i wieczne. Wraz z masową internalizacją tych przyczyn rozpoczął się zanik pewnych, wynikających z cech indywidualnych, twórczych zdolności człowieka. Nie da się wyeliminować prawdopodobieństwa, że stosownie do rozwoju nauki i techniki przestanie istnieć indywiduum samo w sobie. Dlatego umiejętność myślenia nie może być ograniczona wyłącznie do profesjonalnych i stosowanych dziedzin nauki. Zadaniem myślenia jest krytyczna analiza hipotez i koncepcji uważanych za oczywiste. Gdyby we współczesnym świecie rozum wykazywał zgodność z rzeczywistością, a ponadto gdyby istniały skuteczne narzędzia zabezpieczające autonomię człowieka, wówczas filozofia byłaby bezużyteczna. Wiadomo, że tak nie jest. We współczesnym świecie podejmowane są próby komodyfikacji (utowarowienia) filozofii jako specyficznego rodzaju nauki, która mimo swej specyficzności jest jednak pożyteczna dla nauk szczegółowych. Jednakże w takim kształcie nie transcenduje ona poza widnokrąg myśli dzisiejszego społeczeństwa. Współczesna socjologia uważa filozofię za odmianę ideologii, a więc za przejaw osobliwej kondycji umysłowej danej wspólnoty. Ten sposób myślenia wspiera się na tezie, zgodnie z którą wszelka prawda zależna jest od bytu, a nie od siebie samej. Wszelako, rzeczywistą rolą filozofii w życiu społecznym jest krytyka stanu obecnego, której celem jest wskazanie ludziom drogi w labiryncie idei i sposobów postępowania, stworzonym przez społeczeństwo w jego obecnej formie. Platónskie marzenie, by państwami rządili filozofowie nie jest równoznaczne z tym, że władzę mają sprawować zawodowi nauczyciele mądrości. Specjaliści wszelkiej profesji ograniczeni są jej horyzontem: handlowcy handlem, żołnierze siłą, naukowcy sukcesem osobistym. Filozofia w ujęciu Platóna stanowiła twórcze zjednoczenie różnych, nierzadko wykluczających się zdolności w służbie dobru wspólnemu. Dlatego najistotniejszą rolą filozofii jest uparte krytyczne myślenie pomimo niewygody oraz braku perspektywy jakichkolwiek namacalnych korzyści. Dwudziesty wiek udowodnił, że ludzkość, pomimo bezprecedensowego w porównaniu z przeszłością rozwoju nauki i techniki, nadal nie potrafi zorganizować świata zgodnie z ideałami humanizmu. Powoduje to konieczność zastąpienia dwudziestowiecznych

utopii społeczno-politycznych konkretną, odideologizowaną pracą na rzecz poprawy losu każdego ludzkiego istnienia. Wiara w tę poprawę wyklucza rezygnację filozofii z prawdziwego idealizmu głoszącego, że rozum może zapanować w umysłach ludzkich. Imperatywem filozofii od czasów platońskich jest wierność ideałom na przekór światu, dlatego obecnie należy poznać i określić sensowne warunki, w których te ideały można realizować. Poznanie powinno kierować się racjonalną krytyką, która jest trudem nieprzyjmowania w sposób bezrefleksyjny panujących w społeczeństwie zasad i norm. Wszelako rozum nie oznacza odrzucenia wiary. Jest ona potrzebna, by przezwyciężyć charakterystyczne dla systemów totalitarnych – z ich ostentacyjnie podniosłą retoryką – nużącą miernotę i bierność jednostki przeświadczonej o swoim losie jako produkcie ślepej konieczności. Konkludując, zadaniem każdego filozofa jest dokładanie wszelkich starań, by w przyszłości nigdy nie zanikła umiejętność krytycznego myślenia oraz zgodnego z nim działania, również w przyszłych czasach pokoju, w których powszednie życie, w znacznym stopniu oparte na rutynie, implikować będzie niepamięć o tej najważniejszej społecznej funkcji filozofii jaką jest krytyka stanu obecnego⁴⁹⁵.

W liberalnej demokracji każdy obywatel ma możliwość pełnienia funkcji *quasi-filozofa społecznego*, przez którego można rozumieć nie człowieka uczonego w filozofii teoretycznej lub pedagoga tejże, lecz człowieka, niezależnie od wykonywanej profesji oraz profilu i stopnia uzyskanego wykształcenia, który w swych działaniach pragnie kierować się rozumem i sercem w służbie czemuś więcej niż partykularnemu interesowi, a więc w służbie dobru wspólnemu.

Na przykład Havlowski sprzedawca w sklepie warzywnym. Niezależnie, czy jest Czechem, Słowakiem czy Polakiem, nie musi już wywieszać na wystawie swojego sklepu transparentów z hasłami politycznymi, np. hasła „Liberalni demokraci wszystkich krajów, łączcie się!”. Liberalna demokracja gwarantuje mu, mocą Konstytucji, wolność poglądów politycznych. Może więc być zwolennikiem lub radykalnym wrogiem liberalnej demokracji. Na ogół nie manifestuje tego w miejscu pracy. Być może nawet nie myśli o tym podczas pracy, która jest dostatecznie czasochłonna, aby w jej trakcie miał możliwość chociażby śledzenia na bieżąco serwisów informacyjnych. W miejscu pracy nie jest więc zwierzęciem politycznym, nawet jeśli jest nim w czasie wolnym. Kwestie w sensie ścisłym polityczne, takie jak wolność, równość i sprawiedliwość społeczna, w trakcie wykonywania pracy

⁴⁹⁵ Por. M. Horkheimer, *Společna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1987, ss. 226-243.

zawodowej go nie dotyczą. Czy oznacza to, że jest również wolny od rozważań na temat wolności, równości i sprawiedliwości w kontekście wykraczającym poza ramy polityczności? Bynajmniej. Wszak nadal pozostaje istotą ludzką obdarzoną rozumem i wolą. Oczywiście, różni ludzie obdarzeni zostali tymi atrybutami w różnym stopniu, niemniej interesujący jest typ przeciętny w sensie statystycznym, a więc człowiek, który nie jest, *mutatis mutandis*, zarówno Dalajlamą jak i Putinem. Człowiek, który przede wszystkim troszczy się o siebie i swoich bliskich, ale nie jest mu obce współczucie w obliczu krzywdy innych ludzi, z którymi nie jest w żaden sposób związany emocjonalnie. Człowiek taki nie musi być zdolny, by w sposób naukowy analizować pojęcia wolności, równości i sprawiedliwości, by potrafić odróżnić zachowania, które sprzyjają realizacji tych wartości od działań, które je tłumią. Konkludując, interesujący jest tzw. szary obywatel. Można sobie wyobrazić, że bezpośredni przełożony tego sprzedawcy, np. kierownik lub właściciel sklepu, wydaje mu polecenie służbowe, aby sprzedawał nieświeży, ale wyglądający względnie świeżo, towar. Można wierzyć, że każdy lub prawie każdy podwładny w takiej sytuacji odczuje wewnętrzny sprzeciw. Nikt nie chciałby, aby sprzedawano mu nieświeże pożywienie, dlatego prawie nikt nie chciałby również go sprzedawać. Pomijając przypadki ludzi ewidentnie głupich lub obdarzonych złą wolą, gdyż tacy po pierwsze nie stanowią siły, która – dzięki swej liczebności – decyduje o wynikach rywalizacji sił politycznych lub społecznych, a po wtóre – z powodu niskiej jakości rozumu i serca (rozumianych w duchu Pascala i Rousseau) – nie powinni stanowić przedmiotu rozważań na poziomie wspólnotowym. Interesujący jest przeciętny obywatel. Skoro prawie nikt nie chce sprzedawać innym nieświeżego pożywienia, jego pierwszą myślą w obliczu dyspozycji jej sprzedawania jest „nie!”. Jednakże – jak wiadomo – człowiek nie jest li tylko istotą moralną. Aczkolwiek nawet gdyby było inaczej, podlegałby konfliktom wewnętrznym polegającym na wazeniu racji na rzecz bardziej moralnych zachowań względem jednych ludzi (rodziny i najbliższych) kosztem drugich (klientów sklepu). Człowiek jest przede wszystkim istotą fizyczną, zagrożoną w swym istnieniu i w jakości tego istnienia a także istotą współżyjącą z innymi w ramach najbliższej wspólnoty, na ogół rodzinnej. Jako taki nie może pozwolić sobie na luksus postępowania, jak gdyby nie dotyczyły go jakiegokolwiek ograniczenia zewnętrzne, spośród których najbardziej uzasadnionym jest troska o dobro osób obdarzanych miłością. Nawet ewentualne poświęcenie samego siebie bez bezpośredniej szkody najbliższych zawsze jest dla nich szkodą pośrednią. Każda lub prawie każda istota myśląca uwzględnia tę okoliczność.

Dlatego pomimo pierwszego odruchu wewnętrznej negacji niezgodnego z własnym sumieniem polecenia przełożonego, prawie każdy podwładny zastanowi się głębiej, czy ewentualne niewykonanie tej dyspozycji nie spowoduje dlań jakichkolwiek negatywnych konsekwencji osobistych, począwszy od zmniejszenia uposażenia, poprzez naganę a na zwolnieniu z pracy skończywszy. Jakkolwiek w momencie pisania tych słów w Polsce funkcjonuje tzw. rynek pracy pracownika, charakteryzujący się przewagą podaży pracy nad popytem na nią, to jednak po pierwsze jeszcze kilka lat temu sytuacja była wprost odwrotna, a po wtóre – jak to w gospodarce wolnorynkowej bywa – po okresie wzrostu gospodarczego następuje nieuchronny jego spadek. Można przypuszczać, że w ciągu kilku najbliższych lat sytuacja pracowników najemnych znacząco się pogorszy. Do tego dodać należy prawdopodobne utrzymanie się dotychczasowego poziomu popytu na pracę w krajach Unii Europejskiej ze strony obywateli państw leżących na wschód od Wspólnoty. Jest wysoce prawdopodobnym, że za jakiś czas każdy sprzedawca w sklepie warzywnym będzie miał pełną świadomość, iż są osoby, w tym zwłaszcza pochodzące z byłych republik radzieckich, które tylko czekają, by zająć jego miejsce, być może nawet za niższe wynagrodzenie, więc bardziej atrakcyjne z punktu widzenia pracodawcy. Warto mieć na względzie również, że pracownicy z innych – na ogół biedniejszych – krajów prawie nigdy nie domagają się respektowania swoich praw, traktując ich łamanie jako koszt uzyskania znacznie wyższego przychodu. Prawie każdy sprzedawca w sklepie warzywnym zdaje sobie z tego sprawę. Jakkolwiek więc jego kręgosłup moralny nie jest łamany przez władzę polityczną oraz jej mniej lub bardziej mądre i prawdziwe slogany, to jednak jest ustawicznie naginany przez władzę ekonomiczną w postaci pracodawcy. Jest oczywistym, że przygniatająca większość sprzedawców wykona polecenie, którego wewnętrznie nie akceptuje. Dokładnie tak samo jak jeszcze bardziej przygniatająca ich większość wieszala na wystawie ideologiczne hasła, z którymi się nie utożsamiała. Niezależnie od pobudek, jakimi ta większość się kieruje – czy to będzie głupota, zła wola, pragnienie świętego spokoju, nadzieja na wzrost wynagrodzenia lub jak najbardziej etyczna troska o zapewnienie godnego bytu swoim najbliższym – żadnemu z jej członków nie uda się uniknąć „zapadania się” w bytowaniu. Każdy sprzedawca – choćby z usposobienia przypominał św. Franciszka z Asyżu – który wykona wyżej wskazane polecenie swojego przełożonego, dokona, w drodze przedłożenia wartości partykularnych nad wartości powszechne (akceptowane niezależnie od położenia danej jednostki), duchowego oderwania swojego bytu jednostkowego od bytu uniwersalnego

oraz – w konsekwencji – zaprzeczy swojemu związkowi z tym bytem. Ponadto, utraci moralne prawo domagania się od jakiegokolwiek innego bytu indywidualnego, aby ten szanował jakiegokolwiek wartości uniwersalne, które w innej sytuacji mogłyby przynieść sprzedawcy korzyść albo uchronić jego i jego najbliższych przed jakimkolwiek złem, a tym samym zaprzeczy swojemu związkowi ze wspólnotą moralną wszystkich ludzi. Ocali ciało kosztem duszy. Wszelako należy mieć nadzieję, że tak jak w systemie posttotalitarnym – który karał znacznie surowiej, nie wahał się wszak przed zadawaniem bólu fizycznego (o czym w liberalnej demokracji zawsze należy pamiętać) – znalazły się bardzo nieliczne jednostki, które nie wywiesiły transparentu, ponieważ nie chciały być bezwolnymi pionkami w grze prowadzonej przez władzę polityczną, tak w liberalnej demokracji znajdą się osoby, które, pomimo pełnej świadomości negatywnych konsekwencji, nie będą chciały być takimi samymi pionkami w grach prowadzonych przez jakąkolwiek niedysponującą środkami przymusu bezpośredniego władzę ekonomiczną. Czyż ktoś taki nie zasługuje na miano dysydenta? Czyż ktoś taki nie przeciwstawia się panującej nad nim władzy (której sobie nie wybrał i której nie może obalić) i nie jest represjonowany ekonomicznie z tego powodu? Czyż ktoś taki nie hołduje innemu systemowi wartości od aktualnie panującego lub dominującego w środowisku społecznym – rodzinnym, towarzyskim, zawodowym – w którym żyje? Czyż ktoś taki wreszcie nie krytykuje stanu obecnego, jak chciał Horkheimer?

Następnie można wyobrazić sobie zwykłego szeregowego urzędnika współodpowiedzialnego, w ramach wąskiego wycinka tej tematyki, za poprawne wdrażanie środków Unii Europejskiej w kraju znajdującym się poniżej średniej wspólnotowej pod względem rozwoju gospodarczego i społecznego. Kraju, który zмага się z poważnym problemem bardzo niskiego – na tle pozostałych państw Wspólnoty – odsetka osób aktywnych zawodowo i bardzo wysokiego odsetka osób wykluczonych społecznie, w szczególności z powodu długotrwałego bezrobocia. Urzędnik ten wie, że naczelnym celem wdrażania tych środków jest zwiększenie poziomu aktywności zawodowej oraz zmniejszenie poziomu wykluczenia społecznego. Jakkolwiek nie miał żadnego wpływu na wybór tych celów, to całkowicie się z nimi utożsamia a ponadto – w ramach swych ograniczonych możliwości - uczestniczy w ich realizacji. Niestety, na pewnym etapie okazuje się, że praktyka tej realizacji jest niespójna z założonymi celami. W szczególności okazuje się, że projekty unijne służą przede wszystkim ich personelowi, a pośrednio realizującym je prywatnym przedsiębiorstwom. W drugiej kolejności służą urzędnikom odpowiedzialnym za ich

wdrażanie, ponieważ fakt ich realizacji zapewnia im pracę. W co najwyżej trzeciej – a najczęściej w dalszej – kolejności zaś służą tym, dla których zostały pomyślane, a więc osobom znajdującym się we względnie trudnej sytuacji na rynku pracy, w tym osobom długotrwale bezrobotnym, osobom posiadającym niskie kwalifikacje zawodowe, osobom z orzeczoną stopniem niepełnosprawności oraz osobom po pięćdziesiątym roku życia. Sposoby, dzięki którym projekty nie służą swoim nominalnym adresatom są rozmaite. Najczęściej polegają na oferowaniu uczestnikom znacznie mniejszego zakresu wsparcia niż przewidziany w umowie o ich realizację. Skoro uczestnik znajduje się w trudnej sytuacji na rynku pracy, a bardzo często również w sytuacji wykluczenia społecznego, to niemalże na pewno jest nieświadomy przysługujących mu uprawnień wynikających z uczestnictwa w przedsięwzięciu bądź co bądź finansowanym ze środków publicznych. Można to wykorzystać wmawiając mu, że wystarczy, aby podpisał wszystkie stosowne dokumenty – w których oświadcza, że zastosowano wobec niego dane narzędzia aktywizacji, np. sporządzenie indywidualnego planu działania, pośrednictwo pracy, doradztwo zawodowe – wówczas zostanie wysłany na szkolenie i staż (które na ogół nie są, wbrew obowiązkowi wynikającemu z umowy, dopasowane do indywidualnych potrzeb tego uczestnika, lecz do potrzeb własnej lub zaprzyjaźnionej instytucji szkoleniowej, kształcącej akurat w danym temacie), przyznając w ten sposób wynagrodzenie „specjalistom” za nieprzepracowane godziny. Jak więc widać, korzyść dla instytucji realizującej projekt jest podwójna: wynagrodzenie za brak pracy i dodatkowy przychód dla własnej lub zaprzyjaźnionej instytucji szkoleniowych. Nie jest to bynajmniej najgorsze, wszak w powszechnej świadomości przedsiębiorstwa prywatne nie słyną z umiłowania uniwersalnych zasad etycznych, które masowo przedkładają nad partykularne zyski. Najgorsze jest to, że instytucje publiczne, których celem jest kontrola zgodności realizowanych projektów z prawem oraz pisanymi i niepisanymi zasadami ich realizacji, pomimo większej lub mniejszej świadomości złych praktyk, niektóre z nich tolerują. Wynika to z *sui generis* wspólnoty interesów instytucji publicznych i prywatnych. Instytucje publiczne nie są rozliczane z rzeczywistych efektów jakościowych wdrażania projektów, a jedynie z efektów ilościowych w postaci po pierwsze zrealizowanych wskaźników a po wtóre wydanych i certyfikowanych środków finansowych. Wskaźniki, jak każdą statystykę, można dostrajać do z góry założonych potrzeb. Przykładowo, lepszy jest projekt, w którym uczestniczy dziesięć osób (z których żadna nie jest wykluczona społecznie, każda została wysłana na identyczne

standardowe i nieskomplikowane szkolenie, w ramach którego zdawalność egzaminu końcowego jest bliska stu procentom, w rezultacie czego dziewięć z tych osób wpisze się do założonego wskaźnika wzrostu poziomu kwalifikacji) niż projekt dla stu osób znajdujących się w bardzo trudnej sytuacji na rynku pracy, w ramach którego przewidziano zastosowanie trudniejszych, gdyż dopasowanych do indywidualnych potrzeb, narzędzi i który może pochwalić się zaledwie pięćdziesięcioma osobami, których kwalifikacje udało się podnieść. Obrońcy dotychczasowych zasad mogliby powiedzieć, że przecież realizację celu projektu mierzy się tzw. wskaźnikiem efektywności zatrudnienia, pokazującym odsetek osób, które zakończyły udział w projektach i w ciągu trzech miesięcy podjęły zatrudnienie, inną pracę zarobkową (w ramach umów cywilnoprawnych) lub działalność gospodarczą. Owszem, ale do połowy 2018 r. do odnośnego wskaźnika mogły wliczać się również osoby, które podpisały tzw. śmieciową umowę cywilnoprawną, przykładowo na sobotnio-niedzielną obsługę baru w pubie za symboliczne wynagrodzenie. Nic nie stało na przeszkodzie, aby przedsiębiorstwa realizujące projekty unijne umawiały się z zaprzyjaźnionymi przedsiębiorcami, aby ci drudzy „zatrudnili” symbolicznie uczestników projektów, aby można było wykazać ich we wskaźniku efektywności zatrudnienia. Po upływie takiej symbolicznej umowy osoba nadal pozostaje bezrobotna. Na obronę projektów można powiedzieć, że przynajmniej nieodpłatnie wzięła udział w kursie podnoszącym kwalifikacje, wszelako, jak wskazano powyżej, częstą praktyką jest dopasowywanie tematów kursów do potrzeb instytucji szkoleniowej, a nie do potrzeb osób, dla których fundusze europejskie zostały pomyślane. Wracając do wspomnianego urzędnika, który otwarcie sprzeciwia się takim praktykom, prędzej czy później zostanie zwolniony, ponieważ jego przełożeni stoją na stanowisku, zgodnie z którym przede wszystkim liczy się wykonanie wskaźników”. Tak, to prawda, niemniej Komisji Europejskiej najprawdopodobniej nie chodziło o wyłącznie nominalne wykonanie wskaźników, bez powiązania ich z rzeczywistą poprawą sytuacji osób wykluczonych społecznie na rynku pracy. Praktyka wdrażania pokazuje, że każdy nietypowy indywidualny przypadek, np. osoba posiadająca talent muzyczny, w której to branży jest bardzo mało ofert pracy, będzie miała trudności z zakwalifikowaniem się do projektu, chyba że zgodzi się przekwalifikować do innego popularnego na rynku pracy zawodu, do wykonywania którego jednak nie posiada naturalnych predyspozycji. W ten sposób fundusze unijne, których intencją była jak najszerza inkluzja społeczna i zawodowa, wykluczają osoby, które nie wpisują się w schemat. Havel pisał, że celem polityki powinien być konkretny

człowiek. Odnośny imperatyw nie znajduje zastosowania w praktyce wdrażania tych funduszy. Wobec tego każdy, kto zgadza się z Havlem, a więc każdy, kto – np. pod wpływem lektury *Dżumy* – zrozumiał, że prawdziwa poprawa życia społecznego nie wynika z wielkich ideologii odnoszących się do wszystkich ludzi, lecz wprost przeciwnie, jest ona rezultatem małej (gdyż w mikroskali) troski o każdego jednego, konkretnego człowieka, uwzględniającej jego specyficzną sytuację, jest kimś w rodzaju dysydenta.

Ponadto, można rozpatrzeć przykład przewodniczącego związku zawodowego w zakładzie pracy, od lat walczącego o podwyżki dla szeregowych pracowników. Gdy w końcu udaje mu się wynegocjować z dyrekcją tegoż zakładu wzrost wynagrodzeń, których celem jest zmniejszenie różnic pomiędzy najmniej i najwięcej zarabiającymi pracownikami, otrzymuje do zaopiniowania nowy regulamin wynagradzania, z którego wynika, że największą podwyżkę otrzyma kadra zarządzająca, natomiast najmniejszą pracownicy o najniższych uposażeniach. Przewodniczący nie zgadza się na nowy regulamin, w konsekwencji czego podwyżki zostają wstrzymane. Jednocześnie dyrekcja zakładu wyłączną winą za to wstrzymanie obarcza związek zawodowy. Nie pomagają tłumaczenia przewodniczącego, że nie mógł zaakceptować regulaminu, który stanowił jawne pogwałcenie wynegocjowanej zasady, która, w jego opinii, jest sprawiedliwa. Zniecierpliwieni pracownicy mają pretensje do związku, że przez jego sprzeciw muszą czekać dłużej. Co więcej, dyrekcja, chcąc dodatkowo zdyskredytować związek, postanawia zwiększoną kwotę wypłacić w ramach nagrody kwartalnej. W konsekwencji w opinii znacznej większości pracowników zakładu dyrekcja chce dla nich dobrze, a związek zawodowy bynajmniej. Metodą przyjętą przez dyrekcję jest gra na zwłokę obliczona na skruszenie oporu związku, a celem przeforsowanie swoich rozwiązań, które po pierwsze stoją w sprzeczności z podjętymi zobowiązaniami, a po wtóre wzmacniają istniejące różnice płacowe. Przewodniczący związku zawodowego zdaje sobie sprawę z tej taktyki oraz z tego, że większość ludzi zawsze wybierze doraźną i mniejszą korzyść osobistą niż brak tej korzyści, a być może nawet cierpienie, w walce o słuszną zasadę. Przewodniczący ma również świadomość wzrastającej niechęci, w konsekwencji czego może stać się ofiarą przemocy. Czyż nie jest on człowiekiem, który za cenę osobistego cierpienia, dążąc do poprawy losu najsłabszych pracowników swojego zakładu, przeciwstawia się złu?

Warto spojrzeć jeszcze wyżej, na samą górę jeśli chodzi o obowiązki wobec rozumu. Na ludzi, na których ciąży szczególna moralna odpowiedzialność

za wypowiedane lub niewypowiedane publicznie opinie, a więc na pracowników naukowych uniwersytetów, w szczególności wydziałów prawa, filozofii, socjologii i politologii. Można sobie wyobrazić władzę polityczną, która łamie Konstytucję. Naukowiec również istotą fizyczną, zagrożoną w swym istnieniu i w jakości tego istnienia, a także istotą współzyczącą w ramach najbliższej wspólnoty, na ogół rodzinnej i również nie może pozwolić sobie w pełni na luksus postępowania, jak gdyby nie dotyczyły go jakiegokolwiek ograniczenia zewnętrzne, spośród których najbardziej uzasadnionym jest troska o dobro osób obdarzonych miłością. Również musi ważyć racje duszy z racjami ciała. Owszem, jak wskazano, spoczywa na nim szczególnie, większa od pozostałych, odpowiedzialność, ale nie wyłącza ona w pełni troski o przyziemność. Naukowiec wybiera pomiędzy protestem w obronie prawdy (tak jak ją rozumie) – który może implikować cofnięcie przez ministra właściwego w zakresie szkolnictwa wyższego dotacji na badania naukowe, a w skrajnym przypadku koniec kariery naukowej – a uległością wobec polityki. Jakkolwiek szkolnictwo wyższe jest formalnie niezależne od władzy politycznej, to jednak w dzisiejszym świecie trudno mówić o rzeczywistej niezależności bez środków finansowych na działalność. Minister jest największym sponsorem, nie można wykluczyć, że w akcie odwetu przestanie nim być. Minister ds. nauki jest faktycznie funkcjonariuszem swojej partii aniżeli człowiekiem nauki, a więc funkcjonariuszem prawdy. A przecież trudno wyobrazić sobie rozwój nauki bez publicznych środków finansowych. Naukowiec, który nie myśli wyłącznie lub przede wszystkim przez pryzmat własnej kariery, staje więc przed dylematem: czy raczej powinien bronić prawdy uniwersalnej czy raczej dbać o rozwój – a tym samym dobro – swojego fakultetu, którego rozkwit również sprzyja prawdzie uniwersalnej, a ponadto również użyteczności społecznej. Każdy człowiek nauki musi samodzielnie zdecydować, czy chce, wzorem dysydentów, pozostać częścią bytu uniwersalnego w drodze obrony powszechnie obowiązujących imperatywów prawdy i dobra czy – przeciwnie – ulec pokusie bytowania a tym samym zapaść się w nim, duchowo oderwać swój byt jednostkowy od uniwersalnego. Nikt inny nie charakteryzuje się tak wysokimi kompetencjami, przede wszystkim analitycznymi, na podstawie których może podjąć tę – niełatwą przecież – decyzję.

I wreszcie, należy rozpatrzyć przykład osoby sprawującej władzę polityczną. Warto wyobrazić sobie szeregowego polityka należącego do wyżej wzmiankowanej władzy, która – w drodze łamania konstytucji – próbuje zdemontować liberalną demokrację, a w jej miejsce utworzyć demokrację ludową lub tzw. suwerenną,

a więc taką, w której prawa państwa stoją ponad prawami obywateli. W każdym, nawet najbardziej szkodliwym dla obywateli, ugrupowaniu politycznym może zdarzyć się człowiek, który albo trafił tam przez pomyłkę albo – z pełną świadomością – sądził, że nie przeszkadza mu praktyka funkcjonowania tej formacji. Może to być również człowiek, który wstępując do tego ugrupowania liczył na partykularne korzyści, których mu odmówiono. Powody buntu mogą być rozmaite. Niezależnie od przyczyn wstąpienia do tej formacji, cierpliwość może zostać wyczerpana z powodu doznanych tam upokorzeń. W liście do Gustava Husaka Havel pisał, że jedyną rzeczą, jakiej – po wyzwoleniu się spod danego jarzma – poddani nigdy nie zapominają, są doznane ze strony władzy upokorzenia. Im większe, tym większa chęć i natężenie zemsty, gdy tylko nadejdzie pierwsza po temu sposobność. Żadna władza, która nie cofa się przed naruszeniem Konstytucji w celu realizacji swoich partykularnych interesów, z pragnieniem umocnienia panowania na czele, nie jest wolna od skłonności do upokarzania: czy to przeciwników politycznych czy – przede wszystkim – szeregowych członków własnej formacji. W ten sposób wymusza na tych drugich uległość i poczucie winy za łamanie prawa. Zważywszy, że każdy człowiek ma swoją godność, również nieuleczalny cynik i karierowicz, który trafił do polityki wyłącznie z pobudek egoistycznych, nie można wykluczyć, że ustawicznie poniżany szeregowy członek takiej formacji politycznej, przekroczy swój Rubikon cierpliwości i z całą mocą wyrzuci z siebie frustrację, którą starał się tłumić jak najdłużej. Skrywana głęboko nienawiść do przełożonych partyjnych wybuchnie z całą mocą, dlatego tenże polityk nie będzie mógł się powstrzymać przed publicznym wyznaniem wszystkiego, co wie o wewnętrznych, zakulisowych sposobach funkcjonowania swojej partii. Być może wyzna nawet, że prawdziwym celem jej działania, nakazującym łamanie prawa, nie jest dobro obywateli, lecz najzwyczajniejsza w świecie, zwłaszcza w świecie polityki, chęć władzy dla niej samej. Być może nawet okaże dowody, np. w postaci instrukcji wysyłanych drogą elektroniczną przez kierownictwo partyjne, w których znajdują się szczegółowe dyspozycje, co należy mówić i jak zachowywać się w kontaktach z mediami. Ktoś taki zostanie uznany za odszczepieńca nie tylko w łonie swojej partii, ale również przez radykalnych jej wyborców. Nie tylko nie dostanie się na następną listę wyborczą swojego dotychczasowego ugrupowania, ale również spotka się w swoim okręgu z niechęcią wyborców wszystkich ugrupowań. Czyż nie zostanie dysydem w sensie ścisłym?

Wobec powyższego pytanie brzmi: czy świat byłby lepszy czy gorszy, gdyby nie było w nim sprzedawcy w sklepie warzywnym, który odmawia sprzedawania nieświeżych produktów, urzędnika domagającego się rzeczywistej pomocy osobom wykluczonym społecznie, naukowca, który sprzeciwia się naruszaniu konstytucji i polityka, którego sumienie nie pozwala uczestniczyć w demontażu liberalnej demokracji? Zgodnie z naczelną zasadą ponowoczesności, każdy powinien odpowiedzieć sobie sam. Niemniej jednak wydaje się, że świat byłby gorszy. Dlatego dysydenci, krytykujący – w odpowiedzi na wezwanie Horkheimera – stan obecny są potrzebni tak długo jak długo ten stan nie jest idealny. Są potrzebni do momentu, w którym w życiu społecznym zapanują rozum i serce. Zważywszy, że nie ma żadnych powodów, by sądzić, iż nastąpi to w dającej się przewidzieć przyszłości, można zaryzykować tezę, że dysydenci będą potrzebni zawsze.

Konkludując, warto sprawdzić, co na ten temat sądził sam Havel, który był w pełni świadom, że pragnienie nadania polityce duchowego aspektu kojarzy się z donkiszoterią. Wszelako konstatował:

A i když riskuji, že tím poskytnu mnoha svym odpurcum dalsí argument pro tvrzení, že jsem nenapravitelný snilek, musím říct, že pokus vdechnout cosi z naší disidentské zkušenosti do praktické politiky by měl být podle mého názoru podniknut, ale nejen to: myslím si dokonce, že je to naší povinností⁴⁹⁶ [I nawet jeśli zaryzykuję, że dostarczę moim oponentom kolejnych argumentów dla twierdzenia, zgodnie z którym jestem nieuleczalnym marzycielem, muszę powiedzieć, że próby zastosowania naszego dysydenckiego doświadczenia do polityki praktycznej mogłyby, moim zdaniem, być przedsiębrane, ale nie tylko: myślę nawet, że to jest nasz obowiązek – tłum. własne].

Jak z powyższego wynika, Havel po objęciu urzędu głowy państwa po prostu nie mógł przestać być dysydem. Dysydent jawi się więc przede wszystkim jako ktoś obdarzony specyficzną odmianą odwagi, niezależnie od okoliczności.

Odwaga bycia głupim

W podrozdziale dotyczącym prawdy wewnętrznej zasygnalizowano, że pierwszą rzeczą, którą Havel zaleca, jest odwaga bycia głupim. Warto uściślić ten wątek, ponieważ jest on kluczowym dla zrozumienia postawy czeskiego dysydenta. W eseju pt. *Pochwała głupoty*, napisanym z okazji otrzymania nagrody Nagrody Erazma,

⁴⁹⁶ Por. J. Hornik, *Język przemówień ...*, op. cit., s. 99.

tytułem i treścią nawiązuje do najbardziej znanego dzieła niderlandzkiego filozofa, będącego jednym z czołowych humanistów epoki odrodzenia oraz uosobieniem europejskiej integralności.

Rotterdamczyk w swym traktacie filozoficznym spersonifikował głupotę, pozwalając jej przemówić do współczesnych mu mieszkańców Europy. Na wstępie tytułowa bohaterka zauważa, że niepochlebnie wypowiadają się o niej nawet najwięksi głupcy. Mimo że każdy człowiek uznaje jej władzę i dzięki niej czerpie rozmaite korzyści, to w historii świata jeszcze żaden nie chciał jej chwalić, dlatego Głupota musi wysławiać sama siebie. Rozpoczyna więc tę pochwałę od stwierdzenia, że – w przeciwieństwie do głupców udających mędrców (nazwanych przez nią „morofofami”) – charakteryzuje się jednością serca i twarzy, a więc myśli i działania. Następnie tłumaczy genezę swych narodzin: jej ojcem jest Plutos, bóg bogactwa, natomiast matką Neotete (młodość). Została poczęta w pijackim szale pożądania. Urodziła się na Wyspach Szczęśliwych, a więc miejscu, w których ludzie nie znają pracy, starości i chorób oraz mają zapewnione wszystko, czego potrzebują, m.in. „wszystko-lek”, „rozśmieszek” i ambrozję). Jej piastunkami były nimfy Mete (pijaństwo) i Aperia (niewiedza). Głupota sprawuje władzę nad ludźmi przy pomocy swoich służących, których imiona brzmią: Filautia (miłość własna); Kolakia (pochlebstwo); Lete (zapomnienie); Mizoponia (lenistwo); Hedone (rozkosz); Anoia (obłąd); Tryfe (swawola); Komos (nieumiarkowanie) oraz Hypnos (głęboki sen). Nawet największy mędrzec jeżeli chce zostać ojcem, musi wejść w alians z głupotą, czyli po prostu zgłupieć. Co więcej, wszystko, co w życiu przyjemne, jest podarunkiem głupoty, przede wszystkim młodość i starość, ponieważ są czasem wolnym od zmartwień właściwych ludziom mądrym. Gdyby nie chęć człowieka, aby być mądrym, nie byłoby starości, lecz wieczna młodość. Tylko głupota posiada moc, by zatrzymać uciekający wiek młodzieńczy, ponieważ nie ma niczego lepszego niż młodość (*iuventus*). Nawet ci bogowie, którzy są szczęśliwi z powodu psot, figli i igraszek, tacy jak Bachus czy Kupidyn, wyglądają młodo w przeciwieństwie do bóstw, które bratają się z mądrością, takich jak np. Minerwa. Nawet bóg żartów, Momus, musiał opuścić towarzystwo swawolnych bóstw, ponieważ naprzykrzał im się swoją mądrością. Głupota uważa, że mądrość nie została pomyślana jako coś naturalnego dla człowieka. Gdyby było inaczej, to nie zajmowałaby wyłącznie ciasnego kąta w jego głowie, lecz – wzorem namiętności – rozprzestrzeniłaby się po całym ciele, tak jak gniew w sercu czy pożądlivość w łonie. Dlatego każdy, kto zachowuje się wbrew

naturze, popełnia podwójny błąd: przypisuje sobie coś, czego nie ma, a tym samym z tego, co ma, stara się uczynić coś obcego. Im większa obecność głupoty w życiu człowieka, tym jest ono szczęśliwsze, a tym samym zasługuje na swoje prawdziwe miano. Dzięki głupocie możliwa jest przyjaźń, a więc kondycja, dla której nieistotne są cudze przywary, a nawet bywają one przedmiotem podziwu. Również trwałość małżeństwa zasadza się na kombinacji pochlebstwa, żartu, pomyłki i udawania. Człowiek nie mógłby wytrzymać z drugim człowiekiem, gdyby nawzajem nie prawili sobie pochlebstw oraz gdyby się wzajemnie nie oszukiwali. Tym samym żadne zapierające dech w piersiach osiągnięcie czy żadna sztuka nie mogłyby się ziścić, gdyby nie głupota. Na przykład na polu bitwy nikomu nie przydaje się mądrość, lecz odwaga, przechodząca czasami w brawurę, a tym samym ocierająca o głupotę. Nawet Sokrates nie zdołał nauczyć się tego, co jest potrzebne do codziennego życia. Mądrość jest więc przeszkodą w poprawnym wykonywaniu właściwych sobie czynności. Nawet wielcy mężowie stanu zostawiali po sobie coś głupiego: Katon Młodszy chaos a Marek Antoniusz syna. Pokój w społeczeństwie nie jest rezultatem mów filozofów, lecz mitów sączonych do głów obywateli przez zdolnych twórców opowieści. Za pośrednictwem tych mitów odbywa się schlebianie ludowi, co jest najgłupszą z czynności. Ten, kto schlebia, przewyciężył nieśmiałość i strach, dlatego może skutecznie nabywać doświadczenia w rządzeniu państwem (którego to doświadczenia nie jest zdolny zasmakować miłośnik mądrości). Polityka odzwierciedla życie jako teatr, w którym aktorzy w maskach odgrywają swoją komedię, udając kogoś innego, do momentu, w którym zostaną odwołani ze sceny przez reżysera. Głupota ironizuje, że nic nie jest głupsze od fałszywej mądrości, dlatego należy dostosowywać się do zastanych okoliczności, zgadzać się z większością i dawać się oszukiwać. Jeśli atrybutem mędrca jest rozum, a głupca namiętności, to nie istnieje – wbrew temu, o czym marzyli stoicy – człowiek pozbawiony uczuć, w szczególności miłości, niczym jakie bóstwo. Bo któż chciałby mieć takiego władcę, męża lub przyjaciela? Mądry wie jak okrutne, pełne znoju jest życie, dlatego – tak jak dziewczęta z Miletu, Diogenes, Ksenokrates, Katonowie, Kasjusze i Brutusi – sam odchodzi z tego świata. Gdyby na świecie byli sami mądrzy, którzy nie chcieliby na nim żyć, bogowie nie nadałyby z tworzeniem kolejnych. Głupota, dozując ludziom rozkosz, zniechęca ich do przedwczesnego opuszczania tego łoża padołu, dlatego ludzie starzy tak często zachowują się jak dzieci, próbując chwycić garściami jakiegokolwiek przyjemności. Mimo że starcy goniący za rozkoszami zdają się być żałośni, to jednak takie życie jest

lepsze niż pełne rezygnacji oczekiwanie na śmierć. Pomimo sprzeciwu filozofów wobec życia pogrążonego w głupocie, paradoksalnie świadczy ono o byciu człowiekiem, ponieważ jest zgodne z jego naturą – tak jak zgodne z naturą konia jest, że nie uczy się gramatyki i nie jada pierogów, a mimo to nie jest z tego powodu nieszczęśliwy, dokładnie tak jak głupi człowiek z powodu braku mądrości. Filozofowie oponują jednak, że jedynie człowiek został stworzony do nauki, na co Głupota ripostuje, za dialogiem *Fajdros* Platona, że przecież pismo, które zostało wynalezione, by wspomóc ludzką pamięć, faktycznie służy jej osłabieniu. A zatem nauki spowodowały nieszczęście rodzaju ludzkiego, który do tej pory żył w stanie harmonii z naturą i drugim człowiekiem, nie pragnąc odkrywać tajemnic natury, która umyślnie je przed nim ukryła. Wśród nauk najbardziej cenione są te, które w największym stopniu zbliżają się do poziomu umysłowego społeczeństwa, wszak filozofowie i teolodzy przymierają głodem, przyrodnicy cierpią ubóstwo, a wszelkiego rodzaju krętacze i pochlebcy, a więc medycy, retorzy i prawnicy (których zawód nazwany został przez filozofów „wierutnym osielstwem”) ociekają złotem. Najszczęśliwsi więc są ci, którzy żadną nauką, rozumianą jako próba wykroczenia poza horyzont dany człowiekowi, się nie zajmują. Żadnemu filozofowi nie udało się urządzić wspólnoty tak dobrze jak chociażby pszczołom. Najbardziej nieszczęśliwi natomiast są ci, którzy próbują, przy pomocy nauki, przekroczyć naturalne ograniczenia. Lepsze prawdziwe dzieła natury aniżeli udawane wytwory sztuki, dlatego najszczęśliwsi są głupcy, ponieważ nie boją się śmierci, nie gryzie ich sumienie, nie oczekują nadaremno wielkiego szczęścia. A ponadto inni ludzie darzą ich większą sympatią, ponieważ dzięki nim ich własny żywot jest szczęśliwszy. Mędrcy zarażają nieszczęściem, a głupcy swą naturalną, niezmaconą radością. Mędrzec rani albo prawdą albo cynicznym kłamstwem, głupiec-pochlebca nie jest zdolny do cynizmu, dlatego w otoczeniu władców jest więcej tych drugich. Ta sama treść wypowiedziana przez mędrca i głupca ma różną wymowę: słowa mędrca ranią, słowa głupca cieszą. Ponadto, argumentuje Głupota, że człowiek, który całe życie strawił na trudzie nauki, a od przyjemności wszelakich stronił, nie żył naprawdę. Oburza to stoików, którzy uważają głupotę za rodzaj szaleństwa, a samo szaleństwo za największe nieszczęście człowieka. Wszelako, ripostuje Głupota, tak jak Sokrates rozpoznał w Wenus i Kupidynie dwa rodzaje miłości, tak należy rozpoznać w człowieku dwa rodzaje szaleństwa: dobre i złe. Dobre, o którym wspomina chociażby Platon, to szaleństwo miłości i twórczego szału, które przypisuje sobie Głupota, która uważa, że nie ma

człowieka całkowicie wolnego od tego rodzaju szaleństwa. Szaleństwo złe natomiast polega na krzywd wyrządzanych innym oraz – co nierzadkie – samorozgrzeszaniem się z tych krzywd w drodze modlitwy lub jałmużny. Od modlitwy ludzie nie mądrzeją, przeciwnie – proszą w niej o wszystko, co przynależy do domeny Głupoty, ponieważ nikt nie prosi o wyleczenie się z niej. Ludzie zdają sobie sprawę, że im mniej wiedzą, tym bardziej wydają się mili samym sobie (dzięki Filautii) oraz innym (dzięki Kolakii). A ci, którzy ponoszą trud wędrówki ku mądrości, mogą liczyć na sympatię jedynie nielicznych. Ponieważ większym nieszczęściem dla człowieka jest nie być oszukiwanym aniżeli nim być. Kto potrafi sam siebie oszukiwać, ten jest szczęśliwy, np. mąż brzydkiej żony, którą sam szczerze uważa za piękną jak Wenus lub żona, która wierzy mężowi, że otrzymane od niego falsyfikaty pereł są prawdziwe. Nie ma więc różnicy pomiędzy mieszkańcami platońskiej jaskini, którym do szczęścia wystarczają cienie, a mędrkami, którzy wiedzą jak przedmioty wyglądają naprawdę. Samowystarczalny mędrzec zapomina ponadto, że do prawdziwego szczęścia potrzeba towarzystwa innych ludzi. Dowodzi ponadto Głupota, że tylko ona obdarza ludzi jednakowymi dobrodziejstwami, podczas gdy pozostali bogowie w różnym stopniu wysłuchują modlitw różnych ludzi. Ponadto, mimo że dziwi się takiej niewdzięczności, to jednak jako jedyna nie domaga się od ludzi aktów czci i składania ofiar a także nie obraża, gdy ktoś chwali inne bóstwa. Głupocie wystarcza, że ludzie oddają jej cześć nieświadomie, żyjąc zgodnie z jej przykazaniem, w przeciwieństwie do chrześcijan, którzy nader rzadko naśladują swoich świętych. Głupota jest inspiratorką gramatyków (literatów), poetów i mówców, którzy sądzą, że ich dzieła są mądre, a w rzeczywistości tworzący je wyłącznie dla własnej chwały. Prawnicy zaś chcą być pierwszymi wśród uczonych, choć pierwszymi są z całą pewnością, jeśli chodzi o samozadowolenie, ponieważ – mnożąc komentarze do komentarzy oraz interpretacje do interpretacji – starają się, tak jak dialektycy i sofiści, aby ich zawód postrzegany był jako najtrudniejszy. Również filozofowie, którzy przekonują, że dotarli do prawdy, zachowują się jak gdyby byli zaufanymi sekretarzami natury lub jakby wrócili z narady bogów. W rzeczywistości zarówno przyroda jak i bogowie śmieją się z nich, gdyż wiedzą, że żadnej wiedzy pewnej nie odkryli. Analogicznie, teolodzy, którzy prowadzą uczone dysputy, czy np. Bóg potrzebował czasu na stworzenie świata lub czy Bóg mógłby przyjąć postać dyni, a jeśli tak, w jaki sposób jako dynia wygłaszałby kazania i został ukrzyżowany. Co więcej, apostołowie, którzy udzielali chrztu, nie mieliby szans w starciu z uczonymi teologami, ponieważ nie mieli pojęcia, jakie były przyczyny

chrztu: formalna, materialna, sprawcza i celowa. Poza tym, uczniowie Chrystusa głosili miłość, ale nie wyjaśniali, czy jest ona akcydensem czy atrybutem, rzeczą stworzoną czy nie stworzoną. Teolodzy ci uważają, że – tak jak Atlas sklepienie niebieskie – podtrzymują Kościół, który bez nich zawaliłby się. Z kolei mnisi stworzyli procedury w sposób matematycznie dokładny określające liczbę węzłów na trzewiku, barwę paska, krój i materię habitu, szerokość pasa, kształt kaptura, długość zarostu na głowie oraz liczbę godzin snu, których to pryncypiów naruszenie jest równoznaczne ze śmiertelnym grzechem. Co więcej, posługują się mądrze brzmiącymi pojęciami, ale na ogół w złych kontekstach, zupełnie nie rozumiejąc ich znaczenia. „Mądrość” ta nie dostrzega, że narzuconą jednakowość jest sprzeczna z różnorodnością świata. Głupota konkluduje, że bardzo wiele zawdzięczają jej wszyscy głupcy, którzy uważają się za mądrych, a przez to lepszych od pozostałych, wobec czego sądzą, że mogą nad nimi sprawować władzę i nie dostrzegając, że jest to władza tyrańska. Co się tyczy władców i ich dworzan, Głupota uważa, że właśnie oni największą jej cześć oddają, ponieważ – jak nikt inny - zarażają nią tych, nad którymi panują. Co więcej, władcy najbardziej narażeni są na pochlebstwa, a w rezultacie na uleganie miłości własnej. Charakteryzują się wówczas swego rodzaju skromnością, ponieważ nosząc na sobie oznaki cnót i mądrości, praktykę tych wartości pozostawiają innym. Zapominają, że przed innym Władcą na sądzie będą musieli na się pokłonić i zdać rachunek ze swych uczynków. Teolodzy zaś wyciągają z kontekstu i zestawiają ze sobą elementy (a nierzadko wyłącznie pojedyncze słowa) sprzecznych ze sobą teorii, aby uzasadnić własne wywody, w sposób tak bezczelny a nade wszystko skuteczny, że wywołujący zazdrość adwokatów. Jeżeli dla kogoś największym szczęściem jest sympatia ze strony możnych, czy to władzą czy bogactwem, wówczas ostatnią rzeczą, której potrzebuje, jest mądrość, gdyż ona najbardziej może mu zepsuć opinię, o którą zabiega. Do wszelkich godności władzy lub bogactwa łatwiej dotrze osioł niż człowiek mądry. Kończąc swą pochwałę, Głupota zauważa, że są również rzeczywiście wielcy ludzie, którzy swoimi czynami naprawdę ją wywyższyli. Cytuje przysłowie, zgodnie z którym jeżeli gdzieś czegoś brakuje, należy udawać, że to coś tam jest. Dlatego konkluduje, że mądrością najwyższą jest udawanie głupoty. Powołuje się na Horacego, który zalecał, by do rozumu dodawać głupotę, na Cycerona, dla którego cały świat pełen był głupców, na Eklezjastę, który ich liczbę określał jako nieskończoną a życie jako marność nad marnościami (a więc nic więcej niż igraszkę głupoty) a także na św. Pawła, który twierdził, że nie mówi według Boga, lecz w głupstwie oraz który

mówił o sobie, że jest głupi dla Chrystusa. Co więcej, skoro tenże Chrystus w Ewangelii powiada, że tylko Bóg jest dobry oraz stoicy uważają, że kto jest dobry, ten jest mądry, wówczas mądrość przysługuje tylko Bogu, a co za tym idzie: wszyscy śmiertelni muszą być głupi. Nie tylko śmiertelni: w mistycznych psalmach Chrystus mówi do Boga, że ten zna jego niemądrość. Poczucie mądrości zatem implikuje pychę. Natomiast ucieczka od mądrości w pobożność: przebaczenie krzywd, miłowanie wrogów, rozdawanie majątku, znoszenie ciosów i pogarda dla życia doczesnego wydają się czystym szaleństwem, a więc również rodzajem głupoty. Prawda jest taka, że miłośnicy ciała i miłośnicy duszy tak dalece nie rozumieją się nawzajem, że jedni drugich uważają za szaleńców i głupców. Ale czymże jest szaleństwo? Platon sugerował, że ludzie, którzy szaleją z miłości doświadczają największego szczęścia, ponieważ ten, kto szczerze kocha, przestaje żyć tylko w sobie i zaczyna również w obiekcie swej miłości, co z kolei powoduje, że coraz bardziej zapomina o sobie i rozpuszcza się w osobie kochanej, stając się coraz bardziej szczęśliwym, co na zewnątrz sprawia wrażenie szaleństwa. Głupota kończy swe wywody bez konkluzji, gdyż, jak rozumnie zauważa, tylko arcygłupcy sądzą, że pamięta ona, co wcześniej naplotła⁴⁹⁷.

Na długo przed Oświeceniem oraz krwawymi europejskimi rewolucjami XVIII i XX wieku Erazm dostrzegał, do czego może prowadzić rozum pozbawiony – jak ująłby to Havel – moralnej kotwicy. Jakkolwiek jego *Pochwała* jest utworem *par excellence* satyrycznym, niewolnym od wewnętrznych sprzeczności, to jednak – jak każda wartościowa satyra – zawiera uzasadnioną krytykę jakiegoś zjawiska. Jakkolwiek w rzeczywistości Rotterdamczyk nie słaży głupoty, to jednak – wbrew pierwszemu, naturalnie nasuwającemu się wrażeniu – nie apoteozuje również czystego, pozbawionego uczuć, rozumu. Wbrew rodzącym się wówczas naukom zdaje sobie sprawę, że żaden człowiek nie może osiąść takiego rozumu. Przecież już Sokrates przekonywał, że miarą mądrości człowieka jest wyłącznie wiedza o niewiedzy. Czymże innym więc, jeżeli nie nawiązaniem do tego poglądu jest przesłanie Erazma? Czymże innym jest również znacznie późniejsza filozofia moralna Jana Patočki? I wreszcie czymże innym jest sofokracja Václava Havla?

Myśl czeskiego dramaturga, w szczególności jej fragment zawarty w eseju *Pochwała głupoty*, jest zbieżna z przesłaniem nauczyciela z Rotterdamu. Jak wskazano powyżej, Havel w sensie ścisłym podziela poglądy dotyczące: pragnienia człowieka

⁴⁹⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1953.

odkrywania wszystkich ukrytych przed nim tajemnic natury; sprzeczności narzucanej ludziom jednakowości z naturalną różnorodnością świata; wpływu głupoty (i mądrości) władców na głupotę (i mądrość) poddanych oraz większej, pozaziemskiej, władzy, której podlega każdy człowiek, nawet ten najpotężniejszy. Co więcej, podziela świadomość istnienia różnych rodzajów głupoty a także głębokie przekonanie, zgodnie z którym żaden człowiek nie jest wolny od wszystkich tych rodzajów. Dlatego więc oprócz pierwotnego zalecenia, którym jest „odwaga bycia głupim” w znaczeniu żądania „zmiany tego, co rzekomo niezmiennie” dodaje wezwanie:

Powstrzymajmy – wszyscy wspólnie – zgubną głupotę świata, przeciwstawiając jej głupotę inną, lepszą: mianowicie głupotę naszej wizji pokojowej wspólnoty ogólnoeuropejskiej, głupotę naszej europejskiej świadomości⁴⁹⁸.

Czyż wizja pokoju pomiędzy narodami nie wynika w sposób bezpośredni z szaleństwa miłości, o którym pisał Platon? Tylko w miłości człowiek przestaje żyć wyłącznie w sobie i zaczyna również żyć w drugiej osobie. Tylko człowiek obdarzony miłością bliźniego jest w stanie odczuć wspólnotę ducha z Innym. Nie tylko z obiektem miłości romantycznej, ale z każdym obiektem (chrześcijańskiej lub humanistycznej) miłości bliźniego. Tylko na podstawie miłości do innej jednostki można miłować inne narody i domagać się pokoju między nimi. Czyż to nie szaleństwo (głupota)? Dziękując za Nagrodę Erazma Havel trafnie zauważa:

Zresztą, czyż także tu nie nagradza się dzisiaj w istocie głupca? I czy za jego pośrednictwem nie są może nagradzane dziesiątki, setki głupców, którzy nie wahając się ryzykować lat więzienia, samotnie wzywają do zmiany tego, co niezmiennie, i skłonni są – całkiem głupio potężnej sile państwowej biurokracji oraz policji przeciwstawić mizerną siłę swojej maszyny do pisania?⁴⁹⁹

Owszem, szaleństwo i głupota tego rodzaju co do zasady ponoszą porażkę w świecie wypełnionym po brzegi pozorami mądrości. Wszelako, zarówno Sokrates jak i Chrystus⁵⁰⁰, Erazm oraz Patočka⁵⁰¹, a wreszcie nieformalny uczeń tego ostatniego, Havel, naprawdę nie widzą lepszego sposobu postępowania, ponieważ:

⁴⁹⁸ V. Havel, *Pochwała ...*, op. cit., s. 197.

⁴⁹⁹ Ibidem, s. 193.

⁵⁰⁰ Podobnie jak Sokrates, skazany na śmierć jako bluźnierca. Śmierć jednego i drugiego stanowi dwa kamienie węgielne kultury europejskiej

⁵⁰¹ Do którego myśli w cytowanym eseju nawiązuje słowami: „Tym ideałom wszyscy możemy również wiele poświęcić ze swego prywatnego szczęścia, jeśli wraz z filozofem czeskim Janem Patočką chociaż trochę wierzymy, że są sprawy zasługujące, by człowiek dla nich cierpiał (...)” a także „Jan Patočka (...)”

bez stopniowego utworzenia się takiej ogólnoeuropejskiej wspólnoty głupców nic nie zdołaliśmy⁵⁰².

Trzy lata później Erazmowy z ducha „głupiec” Havel został prezydentem swojego kraju, mimo że jeszcze kilka miesięcy przed wyborem przebywał w więzieniu jako „przestępca”. Czyż historia ta nie jest kolejnym hołdem złożonym głupocie, o czym tak błyskotliwie i z poczuciem humoru pisał Rotterdamczyk?

Czy sofokracja Havla jest utopią?

Domaganie się prymatu etyki nad polityką w dzisiejszym świecie w najlepszym przypadku wydaje się naiwne, a w najgorszym po prostu głupie. Jednakże, o czym mowa powyżej, żaden człowiek nie może być wolny od wszystkich rodzajów głupoty, każdy nosi w sobie przynajmniej jedną jej odmianę, ponieważ taka jest immanentna cecha rodzaju ludzkiego. Skoro istnieją rozmaite odmiany głupoty, to znaczy, że intelektualnym zadaniem człowieka jest wybierać warianty mniej głupie i unikać tych, które są niemądre bardziej. Którym zatem rodzajem głupoty jest utopia? Jeżeli rozumieć ją jako zamiar niemożliwy do urzeczywistnienia, np. fruwanie niczym Dedal i Ikar, wówczas w rywalizacji odmian głupoty przypuszczalnie znalazłaby się na podium dla zwycięzców. Jeżeli zaś rozpatrywać ją jako ideał społeczeństwa szczęśliwego, wówczas nasuwają się rozliczne wątpliwości, np. w jakim stopniu społeczeństwa (a nie konkretne jednostki ludzkie) mogą być rzeczywiście szczęśliwe lub według jakiej miary można optymalnie oszacować poziom ich szczęśliwości lub czy miarę jakościową można zdefiniować w sposób nie budzący sporów i dalszych zastrzeżeń.

Wszelako Havel nie ma najmniejszych wątpliwości, po stronie której alternatywy należy się opowiedzieć, jeżeli staje się przed dychotomią dążenia do niemożliwego (albo bardzo trudnego do zdefiniowania lub realizacji) *versus* rezygnacji z podejmowania jakichkolwiek działań. Dla czeskiego dramaturga zdecydowanie lepsza jest jakakolwiek aktywność w dążeniu choćby do niemożliwego, aniżeli brak choćby śladowej aktywności, ponieważ jest to zgodne z jego najgłębszym przekonaniem, w myśl którego jednostka w pełni urzeczywistnia swoją indywidualność jedynie

pisał swego czasu o wspólnocie nieobojętnych. Czy myśl ta nie jest jakby współczesnym wariantem dawnej idei Erazma? I czy nieobojętność tej wspólnoty nie jest w istocie źródłem tego dobrego rodzaju głupoty? Czy więc nie chodzi de facto znów o ową europejską społeczność głupców?”

⁵⁰² V. Havel, *Pochwała ...*, op. cit., s. 193.

w drodze zgodności tego, co myśli z tym, co mówi i – zwłaszcza – robi. Dla Havla człowiek ze swej natury jest podmiotem działającym w świecie. Daje temu wyraz nie tylko w swych dramatach, ale również samym zainteresowaniem tą sferą życia, w której ludzie są aktorami. Słowo *aktor* pochodzi od wyrazu *activitas* oznaczającego „działalność”. Aktor to człowiek, który odgrywa działanie w świecie kogoś innego w celu uzmysłowienia publiczności, że ta działalność ma sens. Czeski dramaturg tworzył postaci, które aktywnie zmierzały do urzeczywistnienia swojego jednostkowego sensu, wobec czego – aby jako człowiek działający pozostać zgodnym z samym sobą jako twórcą aktów scenicznych – nie mógł pozostać bierny w sferze publicznej.

Po wkroczeniu w tę sferę również musiał pozostać wierny samemu sobie w odniesieniu do wyznawanych wartości. Jeżeli naczelną z nich była „sztuka niemożliwego” w postaci uczynienia lepszym siebie i świata, to nie mógł nie podążać za tym imperatywem. W tym sensie jego myśl jest utopią. Wszelako, z drugiej strony pojęcie niemożliwego może być interpretowane w sposób wieloznaczny. Czyż sama demokracja nie wydawała się niemożliwa w czasach pierwszych czeskich władców z dynastii Przemyślidów⁵⁰³? Czy jej liberalna, właściwa Europie Zachodniej, odmiana nie jawiła się wschodowi kontynentu jako utopijna nie tylko w latach pięćdziesiątych XX wieku, w apogeum stalinizmu z jego niewyobrażalnym okrucieństwem, ale również w latach osiemdziesiątych, dających początek przemianom demokratycznym za Żelazną Kurtyną? W tym kontekście pojęcie niemożliwego zawiera w sobie pierwiastek możliwości, czystej potencjalności, który, jeśli zostanie wypełniony odpowiednią energią i materią, jest zdolny – choćby ów proces trwał setki lat – doprowadzić do radykalnej zmiany pierwotnych warunków. Czy w takim rozumieniu można coś nazwać utopią?

Należy podkreślić, że komunizm jest powszechnie uznawany za utopię oraz że tenże komunizm nie wytrzymał konfrontacji z rzeczywistością. Można zaryzykować więc tezę, zgodnie z którą antykomunistyczny dysydentyzm był – radykalną w sensie duchowym – opozycją wobec utopii. Pojawia się jednak zasadne pytanie, czy dysydencki sen o sprawiedliwym świecie po upadku komunizmu sam nie stał się urojeniem. Czy „niepolityczna polityka” jest – jak wątpił m.in. Václav Klaus – w ogóle możliwa? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy odwołać się do konstatacji, zgodnie z którą posttotalitaryzm, a więc wersja komunizmu ukształtowana po śmierci Stalina,

⁵⁰³ Jeden z książąt, Boleslav, nosił przydomek *Okrutny*, która to cecha nie ma niczego wspólnego z demokracją.

polepszył materialne warunki życia znacznego odsetka społeczeństwa, wobec czego odwdzięczyło się ono reżimowi milczącą aprobatą, której nie przekreśliło nawet stłumienie Praskiej Wiosny. Ogromna większość społeczeństw nie dostrzegała realnej alternatywy dla panującego systemu. Jakikolwiek marzenia ograniczały się do hasła socjalizmu z ludzką twarzą. W badaniu opinii publicznej przeprowadzonym w miesiącu, w którym rozpoczęła się Aksamitna Rewolucja, zaledwie jeden na dwudziestu pięciu ankietowanych poparł przywrócenie gospodarki wolnorynkowej. W tym sensie marksistowsko-leninowska utopia stała się rzeczywistością. Co więcej, rzeczywistością dającą się wytrzymać, ponieważ jej praktyka istotnie odbiegała od założeń ideologii. Dlatego nawet większość opozycjonistów nie sądziła, że możliwa jest transformacja ustroju. Również błyskotliwi intelektualiści w rodzaju Bohumila Hrabala sądzili, że system, w którym żyją, jest trwały. Dla Zbigniewa Herberta – w warstwie duchowej odrzucającego komunizm *in extenso* – samo obalenie tego ustroju było równoznaczne z utopią. Jednakże nie stanowi to argumentu przeciwko samemu pragnieniu dysydentów, ponieważ naówczas nikt nie wiedział, jak wyglądać będzie rzeczywistość po komunizmie. Dla Hrabala Aksamitna Rewolucja oznaczała w pewnym sensie powrót Pierwszej Republiki Masaryka, w szczególności w kontekście rehabilitacji humanizmu i prawdziwej demokracji. Niestety, już po kilku latach praski prozaik odczuł zawód nową rzeczywistością. Rozczarowanie to podzielał Herbert, który nie mógł pogodzić się z kompromisami zawieranymi przez demokratyczną władzę z funkcjonariuszami poprzedniego systemu, których wybory moralne potępiał. Obaj twórcy idealizowali rzeczywistość przedwojenną, mimo że pełna była niesprawiedliwości społecznej. Nie pozwalało to na prawidłowe rozliczenie się z przeszłością przedkomunistyczną w celu prawidłowego określenia kierunku dla przyszłości pokomunistycznej. Sprzyjało to raczej mitom niż trzeźwemu osądowi. Dlatego też ludzie realnej polityki tacy jak Klaus mogli zarzucać dysydentom myślenie utopijne, oderwane od twardych realiów ekonomicznych i społecznych. Rozgoryczenie początkującą demokracją wynikało z przemiany wzniosłych idei w przyziemną rzeczywistość, wobec czego idee te zostały oskarżone o utopijność. Wszelako, każde marzenie, choćby najmniej prawdopodobne, które się ziściło, nabywa atrybutu wykonalności. Dokładnie tak samo pewne pragnienia polityczne mogą, w sprzyjających okolicznościach, stać się polityką realną. Szczególnie trafnym przykładem jest idea jedności europejskiej Richarda Coudenhove-Kalergiego, która w apogeum nienawiści przełomu lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku, mogłaby z powodzeniem

pretendować do miana utopii. Można więc wysnuć tezę, zgodnie z którą każdy przewrót polityczny zawiera w sobie składnik utopijny, bez którego nie mogłoby w ogóle dojść do zmiany. Jednakże w warunkach budowania nowego systemu społecznego i gospodarczego pierwiastek utopijny musi do pewnego stopnia ustąpić miejsca realnemu. Najprawdopodobniej nie da się udzielić konkluzywnej odpowiedzi na pytanie, jaki odsetek utopijności jest właściwy po dokonaniu przewrotu politycznego⁵⁰⁴. Każda konkluzja na ten temat jest z konieczności – używając instrumentalnie Kantowskiego pojęcia – syntetyczna *a posteriori*. Jeżeli zgodzić się, że człowiek nie ma dostępu do czystych idei, należy uznać, że również dysydenci nie mają daru przewidywania przyszłości. Można by im czynić zarzut, gdyby więcej skuteczności w uniknięciu wątpliwych moralnie kompromisów, uwłaszczenia nomenklatury komunistycznej, korupcji oraz niesprawiedliwości społecznej – które stały się udziałem, a nawet znakiem rozpoznawczym, pierwszych lat demokracji środkowoeuropejskiej – wykazali zwolennicy polityki realnej pokroju Klausa.

Wobec powyższego kryteriami rozstrzygnięcia, czy dana idea jest utopią, nie są rezultaty rewolucji, lecz treść samej idei, w szczególności postulowane przez nią narzędzia zmiany. Wydaje się, że prawdziwa utopia – *vide* państwo Platona – zanurzona jest raczej w nieempirycznych ideach aniżeli w konkretnych fenomenach, doświadczanych przez konkretnych ludzi w konkretnym kontekście społecznym, politycznym i gospodarczym. Jak zasygnalizowano powyżej, myśl polityczna Havla skupia się na „konkretnym małym” w przeciwieństwie do jakichkolwiek abstraktów obiecujących jak najwięcej. Ponadto, Havel opowiada się za takim rozwiązaniem politycznym, które w najwyższym stopniu umożliwia każdemu wzięcie odpowiedzialności za siebie i otaczającą rzeczywistość, a więc za społeczeństwem obywatelskim. Koncepcja czeskiego dysydenta:

zawiera w sobie oryginalne postrzeganie społeczeństwa obywatelskiego bazujące na kompilacji podmiotowości jednostki oraz wyraźnych struktur i instrumentów państwowych – obydwie te obszary są równie ważne, stanowiąc *conditio sine qua non* istnienia społeczeństwa obywatelskiego⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Por. Ł. Kołtuniak, *Walka z utopią jako tworzenie utopii? Dlaczego nie spełniło się marzenie środkowoeuropejskich dysydentów i pisarzy?* w: *Utopie, antyutopie, dystopie*, red. I. Barwicka-Tylek, P. Eckhardt, M. Guzy, Kraków 2017, ss. 31-42.

⁵⁰⁵ I. Balcerzyk, *Spółeczeństwo obywatelskie w myśli społecznej Jana Pawła II i Václava Havla*, Łódź 2017, s. 81.

Czymże więc jest społeczeństwo obywatelskie w ujęciu Havla? Jest ono otóż wspólnotą, w której:

obywatele uczestniczą w życiu publicznym, w podejmowaniu publicznych decyzji i w zarządzaniu instytucjami publicznymi na wiele paralelnych, wzajemnie się uzupełniających sposobów, przy czym stopień, rodzaj oraz instytucjonalny kształt tego ich uczestnictwa zależy przede wszystkim od nich samych, od ich inicjatywy i wyobraźni, choć oczywiście musi się to mieścić w pewnych ramach prawnych⁵⁰⁶.

W powyższej koncepcji zwracają uwagę elementy charakterystyczne dla całokształtu jego myśli, a więc wielobarwność i twórczość. Społeczeństwo obywatelskie opiera się zatem na oryginalności jednostek⁵⁰⁷. Czeski dysydent dostrzega w każdym człowieku potencjał do twórczego kształtowania swojego życia zarówno w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym. Wyjąwszy przypadki związane z chorobami umysłu, każda jednostka – niezależnie od poziomu wiedzy, umiejętności, formalnego wykształcenia, profilu zawodowego i stanowiska służbowego – jest obdarzona wiedzą na temat tego, co jest dobre dla niej samej oraz, w konsekwencji, dla wspólnot, do których przynależy, na czele z rodziną, sąsiedztwem i środowiskiem zawodowym. Ponadto, każdy charakteryzuje się przynajmniej powierzchowną wiedzą na temat tego, jakie środki należy podjąć, z jakich narzędzi skorzystać, aby zrealizować swoje cele. Jeżeli przyjąć, że każdy człowiek cechuje się również świadomością siebie, swoich możliwości twórczych oraz możliwych do podjęcia działań, można mówić o człowieku jako aktywnym podmiocie, który ma wiedzę, więc nie może uniknąć odpowiedzialności za swoje czyny.

Jeżeli człowiek wie, co robi i wie, dlaczego właśnie to coś robi, to bierze za swoje działanie odpowiedzialność, podpisuje się pod tym całym sobą. Podpisując się sobą – a więc jedynym, co jest pewne – człowiek dąży do wydobycia swoich działań z niestabilnego otoczenia i oparcia ich o trwałą, niewzruszoną zasadę. Dzięki temu sam staje się czymś stabilnym, a więc wykluczającym brak tożsamości z samym sobą. Ponadto, dzięki wiedzy o sobie i swoich działaniach ukierunkowanych na zewnątrz, staje się świadomy rozdziału pomiędzy sobą a światem. Co więcej zaś, pomiędzy sobą a bytem uniwersalnym. Dopiero dzięki tej świadomości może być naprawdę wolny

⁵⁰⁶ V. Havel, *Społeczeństwo obywatelskie jest oplacalne*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Siła bezsilnych ...*, op. cit., s. 325.

⁵⁰⁷ Por. I. Balcerzyk, *Społeczeństwo obywatelskie ...*, op. cit., s. 82.

i odpowiedzialny. Dopiero świadomość oderwania od bytu uniwersalnego i wrzucenia w świat implikuje wiedzę o tym, że jest zarówno bytem indywidualnym jak i częścią świata a nade wszystko częścią bytu uniwersalnego. Tylko taka wiedza pozwala mu zmierzyć się z brzemieniem wolności i odpowiedzialności, które zostają przeniesione ze sfery niebytu i bezczasu w naturalne ograniczenia przestrzeni i czasu, dzięki czemu może podjąć konkretne działania. Człowiek staje się dojrzały dzięki wolności wyboru oraz woli ponoszenia odpowiedzialności za ten wybór. Ponadto, podejmując konkretne działania dostrzega Innych, którzy są różni od niego, ale jednocześnie tacy sami, jeżeli chodzi o status części bytu uniwersalnego oraz okoliczność przygodnego, niezależnego od woli, wrzucenia w świat. Zważywszy, że świat ten jest wsobny, jednorodny mimo pozornej wielobarwności, ubogi duchem pomimo enklaw bogactwa materialnego oraz pełen niewiedzy pomimo nadmiaru informacji, człowiekowi zagraża zapadnięcie się w nim. Dlatego Havel podkreśla, że to od człowieka zależy, jak zareaguje na to zagrożenie. To konkretne decyzje i konkretne działania człowieka są przepustką do ponownego zintegrowania się z bytem uniwersalnym. Człowiek przez całe życie podejmuje samodzielne decyzje i zgodne z nimi działania a także ponosi za nie odpowiedzialność. Jego życie polegające na ustawicznym dokonywaniu wyborów w konkretnych sprawach jest swoistą misją dedykowaną jego własnej wolności, która jest ukoronowaniem człowieczeństwa. Tylko w ten sposób może pielęgnować swą tożsamość, a na jej podstawie szukać sensu swojego istnienia⁵⁰⁸. Kategoria sensu jest szczególną w myśli czeskiego dysydenta. Każde ludzkie słowo i każde ludzkie działanie powinno przynajmniej starać się być sensowne, ponieważ bez tych starań nad człowiekiem zapanować mogą pustka lingwistyczna i aksjologiczna.

Receptą na tę pustkę jest poszukiwanie prawdy. Havel uważa, że prawda jest możliwa wyłącznie tam, gdzie mamy do czynienia z krytyką rzeczywistości. Poszukiwanie w niej błędu, prowadzące do prawdy, powinno mieć wymiar moralny, a więc dotyczyć wartości. Aprobowanie życia w kłamstwie jest formą kłamstwa. Analogicznie, aprobowanie niedoskonałego świata jest równoznaczne z umacnianiem jego niedoskonałości. Uzewnętrzniany sprzeciw, mający swe źródło w wartościach moralnych, przede wszystkim w prawdzie, przejawia moc naprawiania rzeczywistości. Prawda, jako przeciwieństwo kłamstwa, pełni szczególną rolę w przywracaniu ludzkiej godności i odpowiedzialności. Dzięki prawdzie człowiek chce przestać być bezwolnym

⁵⁰⁸ Por. *ibidem*, ss. 85-93.

trybem wielkiej maszyny, przeciwnie – chce rozpocząć prawdziwe życie oparte na wolnych wyborach w zgodzie z własnym sumieniem. Każdy system, który ma złe intencje, czerpie swą siłę z bezsilności obywateli, dlatego każdy z nich – dzięki odpowiedzialności ponoszonej zawsze i wszędzie, w każdej codziennej aktywności, a także będącej de facto twórczynią wolności – jest zdolny do wzbudzenia w sobie siły sprzeciwu. Indywidualna odpowiedzialność jest dwojaka: po pierwsze przed horyzontem absolutnym, a po wtóre, w konsekwencji, przed horyzontem konkretnym, przede wszystkim przed drugim człowiekiem, zwłaszcza bezbronnym, w którym rozpoznajemy własną bezbronność. Odpowiedzialność dotyczy wszystkich działań podejmowanych w horyzoncie Innego⁵⁰⁹.

W ten sposób buduje Havel pierwszy z dwóch filarów swojej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, który można nazwać podmiotowością osoby. Bez tego pierwotnego fundamentu nie jest możliwa analiza drugiego z nich, określanego mianem podmiotowości społeczeństwa. Społeczeństwo jako takie, według czeskiego dysydenta, zasadza się na przekroczeniu (transcendowaniu) indywidualnego buntu, o którym była mowa powyżej, w konsekwencji którego wytwarza się zbiorowe pragnienie przeżywania prawdy, własnej tożsamości, wolności i odpowiedzialności. Tylko dzięki temu przeżywaniu, możliwemu w każdym systemie politycznym, wspólnota ludzka może sensownie organizować swoje życie, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym. Przez życie sensowne należy rozumieć egzystencję, w której ustalone przez wspólnotę zasady, a na ich gruncie konkretne prawa, służą każdemu człowiekowi, a nie zmuszają któregokolwiek, by z kolei służył im. Bez zakorzenienia tych zasad w podstawowych wartościach, wynikających ze związku człowieka z bytem uniwersalnym, nie można żyć w sposób sensowny. Nie podobna na przykład wyobrazić sobie ulepszenia systemu politycznego i gospodarczego bez poprawy kondycji moralnej jednostek współtworzących te systemy. Havel zobowiązuje każdego członka społeczeństwa do ustawicznego dążenia do poprawy samego siebie, zarówno w ujęciu troski o własną duszę jak i wynikającej zeń troski o stan spraw publicznych. A skoro podmiotowość społeczeństwa wynika z podmiotowości tworzących je jednostek, to znaczy, że struktury państwowe powinny służyć strukturom społecznym, a nie dominować nad nimi. Struktury społeczne zaś powinny bronić tworzących je konkretnych ludzi, a nie nad nimi panować. Polityka w tym ujęciu jest *par excellence*

⁵⁰⁹ Por. *ibidem*, ss. 95-103.

niepolityczna, ponieważ jej celem nie jest władza dla niej samej, względnie dla wynikających zeń bezpośrednio partykularnych korzyści, lecz – przeciwnie – udoskonalanie jednostek i ich wspólnot, w szczególności w drodze dążenia do prawdy. Postęp społeczeństwa obywatelskiego jest nieskończoną ewolucją polegającą na podejmowanym przez obywateli trudzie odkrywania prawdy rozumianej jako zbiór konkretnych prawd, które w danej mikroskali służą wszechstronnemu rozwojowi człowieka jako indywiduum oraz jako członka wspólnoty. W warunkach upadku systemu komunistycznego ów oparty na dążeniu do prawdy rozwój człowieka jako jednostki stanowi ochronę, którą roztacza społeczeństwo obywatelskie, przed negatywnymi skutkami globalizacji, na czele z deindywidualizacją jednostki, której celem jest roztopienie jej w zmaterializowanym świecie. W najgłębszym przekonaniu Havla, prawdziwa demokracja i społeczeństwo obywatelskie są awersem i rewersem tej samej monety. Pierwsza z nich, niejako reprezentująca system na zewnątrz, nie może istnieć bez tej drugiej, mniej widocznej, ale jednak stanowiącej dla niej podstawę. Ewentualna destrukcja społeczeństwa obywatelskiego jest dla niego równoznaczna z destrukcją demokracji. Polityka rzeczywiście służąca człowiekowi musi wyrastać z *hic et nunc*, a żadna struktura nie jest bardziej osadzona w twardych realiach teraźniejszości i codzienności niż społeczeństwo obywatelskie. Rozwój społeczeństwa obywatelskiego implikuje większy szacunek dla praw konkretnego człowieka. I wreszcie wielobarwność, którą gwarantuje wyłącznie społeczeństwo obywatelskie, jest wprost proporcjonalna do wielobarwności życia jako takiego oraz człowieka jako przedstawiciela najbardziej różnorodnego gatunku na Ziemi. Celem społeczeństwa obywatelskiego, rozumianego jako ciągły proces, jest dobro wszystkich jednostek ludzkich. Odośny proces nie może zostać uwieczniony powodzeniem bez ciągłej, codziennej, dalekiej od wzniosłości troski obywateli o samych siebie a także o swoje najbliższe otoczenie społeczne⁵¹⁰.

Konkluzję tych rozważań można ująć w następujący sposób. Jakkolwiek inni ludzie mogą walczyć z dyktaturą lub próbować poprawiać niedoskonały świat, to jednak nikt nie może za kogoś innego podjąć walki z dyktaturą lub niedoskonałym światem, toczącej się w jego sercu i rozumie. Aby zaś walka w sercu i rozumie miała sens, musi zostać uzewnętrzniona czynem. W obrębie dyktatury walkę o wolność prowadzą głównie dysydenci, natomiast w ramach liberalnej demokracji poprawą

⁵¹⁰ Por. *ibidem*, ss. 108-115.

niedoskonałego świata zajmują się – potencjalnie wszyscy – członkowie społeczeństwa obywatelskiego.

Jak z powyższego wynika, trudno uznać Havlowską koncepcję demokracji oraz społeczeństwa obywatelskiego – które może powstać wyłącznie w tymże właśnie ustroju – za utopię. Można tę koncepcję zestawić z opiniami Platona na temat rządów *demosu*, zgodnie z którymi m.in.: porządnym człowiekiem może być wyłącznie ktoś wybitny z natury a demokracja nastaje, gdy w duszy nie ma nauki i myśli prawdziwej, lecz rządzi w niej pożyteczność, co wynosi do władzy osobniki najbardziej bezwzględne, których nadmierna wolność przemienia się w nadmierną niewolę⁵¹¹. Havel, przeciwnie, nie wierzy, że sprawami publicznymi dobrze mogą zajmować się wyłącznie ludzie nieprzeciętni. Ponadto, wie więcej o naturze człowieka, dlatego nie są dlań sprzecznością namiętności zmysłowe oraz dążenia do prawdy, dobra i piękna. Nie uważa też, by demokracja w stopniu wyższym aniżeli ustroje oparte na nagiej sile, preferowała posiadaczy ostrego charakteru. I wreszcie, opowiada się za stopniowym zwiększaniem się zakresu wolności indywidualnej, która – w ramach wspólnoty obywatelskiej – jest w sposób naturalny hamowana wolnością Innych. Nie czyni tego wyłącznie z idealistycznych pobudek, choć te dominują w całej jego twórczości. Przekonuje, że społeczeństwo obywatelskie jest również po prostu opłacalne. Po pierwsze dlatego, że zapewnia stabilność i harmonię społeczeństwa, pozwalając wyrażać się rozmaitym, nierzadko sprzecznym ze sobą interesom a także – co ważniejsze – uzgadniać je w drodze kompromisu. Po wtóre, pozwala wszystkim, których owe interesy dotyczą bezpośrednio, wpływać na kształtowanie się ostatecznych decyzji publicznych nadających tym interesom prawomocność. Po trzecie wreszcie, poprzez obfitość i różnorodność tych interesów na najniższym społecznym poziomie zasila, w ramach sprzężenia zwrotnego, życiodajnymi sokami szczeble wyższe: partie polityczne formujące samorząd terytorialny a także parlament i rząd, które powinny stanowić naturalne zwieńczenie systemu demokratycznego, którego cechami charakterystycznymi, wzmacnianymi przez społeczeństwo obywatelskie, są wielobarwność i konsensus⁵¹².

Namawia więc Havel, by każdy obywatel – niezależnie od poziomu wiedzy i stopnia zainteresowania służbą muzom – rozpoczął aktywne, konkretne działania na rzecz artykulacji i realizacji w mikroskali społecznej tych interesów wspólnotowych,

⁵¹¹ Por. Platon, *Państwo*, op. cit., ss. 267-274.

⁵¹² Por. V. Havel, *Spoleczeństwo obywatelskie ...*, op. cit., ss. 325-328.

które uważa za słuszne, ważne i potrzebne w celu urzeczywistnienia dobra każdej jednostki, wchodzącej w skład danej wspólnoty. Co więcej, we wspomnianym eseju pt. *Pochwała głupoty* czeski dysydent wyklada dodatkowo twórczą syntezę idealizmu z realizmem, dając do zrozumienia, że jakkolwiek zmiana na lepsze nie zostanie zesłana z nieba lub z umysłów filozofów, lecz stanowić będzie rezultat ciężkiej i niewdzięcznej walki:

Wydaje mi się, że tej pięknej wizji wolnej, miłującej pokój i niepodzielonej na bloki Europy nie przybliżą i nie mogą przybliżyć żadne rozmowy rządów ni prezydentów, czy to w Helsinkach, Genewie, Wiedniu, czy gdziekolwiek indziej, dopóki ich uczestnicy nie będą mieli poparcia swoich narodów. A nawet więcej: dopóki nie znajdą się bezpośrednio pod ich presją. Tę wizję Europa musi od dzisiejszego okrutnego świata po prostu wyegzekwować siłą; rządy europejskie same takiemu zadaniu nie podołają, a oczekiwanie, że wykonają je same tylko mocarstwa, byłoby zaprzeczeniem jego sensu; nie jest nim przecież definitywne przekazanie swej sprawy innym, ale przeciwnie, wzięcie jej wreszcie we własne ręce.⁵¹³

Dziś, 22 lata po napisaniu tych słów, wiemy, że Europa jest mniej okrutnym światem. Wszelako, gdyby nie presja, którą na rządach komunistycznych w różnych krajach wywierali dysydenci a także gdyby nie czynne poparcie, jakiego udzieliło im społeczeństwo obywatelskie zachodniej Europy, nie można wykluczyć – nawet biorąc pod uwagę czynnik ekonomiczny, który okazał się decydującym – że upadek posttotalitaryzmu europejskiego potrwałby dłużej lub przyniósł większe trudności nowo odrodzonym wspólnotom demokratycznym. Wspólnoty te, po przeszło dwóch dekadach, powinny kontynuować dzieło tworzenia i obrony struktur społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ – nie tylko w najgłębszym przekonaniu Havla – jest to najlepsza wymyślona przez ludzkość metoda brania na siebie indywidualnej i jednocześnie uniwersalnej odpowiedzialności za siebie i świat, a tym samym – w konsekwencji – metoda uprawiania „niepolitycznej polityki” rozumianej jako ciągła poprawa siebie i świata. Poprawa, którą należy rozumieć nie w kategoriach powszechności i skończoności, lecz przeciwnie, jako postęp jednostkowy i nieustanny.

⁵¹³ V. Havel, *Pochwała ...*, op. cit., s. 194.

Podsumowanie

Dysydenci w żadnym przypadku nie uważali, że wraz z upadkiem systemu posttotalitarnego nastanie powszechna szczęśliwość. Przeciwnie, radykalnie krytykując podobne twierdzenia wypowiedziane przez ideologów poprzedniego reżimu, nie mieli żadnych złudzeń odnośnie do jakiegokolwiek prawdziwości tych argumentów. Jak pisał jeden z duchowych przywódców Aksamitnej Rewolucji:

Przy podziale odpowiedzialności zawsze wygrywają ludzie, których sposób myślenia kształtuje wzgląd na handel i zysk, małpowanie i modę, prestiż i strach o stanowisko (...). Tacy może i zaakceptują piękne prawo, a potem będą je okrawać jak tylko się da⁵¹⁴

Tak jak Camus w swej wielkiej metaforze totalitaryzmu opisywał mieszkańców Oranu jako zainteresowanych wyłącznie dobrami materialnymi oraz ignorujących wartości duchowe, a tym samym bardziej narażonych na infekcję bakcylem despotyzmu, tak dysydenci próbowali przestrzegać przed zaprzędaniem własnej duszy pieniądzeni w warunkach liberalnej demokracji i gospodarki wolnorynkowej. Nie pomylili się ani na jotę. Niecałe dwie dekady później z drugiego najwyższego urzędu w Republice Czeskiej musiał zrezygnować człowiek, który nie potrafił wyjaśnić przyczyn niezwykle szybkiego wzbogacenia się.

Praktyka XXI wieku sugeruje, że czas dysydentów w polityce czeskiej definitywnie dobiegł końca. Rządy sprawowane są obecnie przez zorganizowanych w nowoczesnych partiach i potrafiących korzystać z nowoczesnych metod i kanałów komunikacji zawodowych polityków, a więc ludzi, jak pisał Vaculík, zorientowanych przede wszystkim na handel i zysk. Po raz drugi z rzędu bezpośrednio wybory prezydenckie przegrał kandydat nawiązujący do duchowej oraz intelektualnej spuścizny Havla. *Casus* Republiki Czeskiej co do zasady nie różni się od ogólnoswiatowego trendu powierzania władzy osobom, które – gdyby nieszczęśliwym dla nich zrządzeniem losu urodziły się w Czechosłowacji w latach dwudziestych, trzydziestych lub czterdziestych XX wieku – najprawdopodobniej nigdy nie zaangażowałyby się w bezinteresowną, grożącą nieprzyjemnymi konsekwencjami oraz naiwną, z punktu widzenia logiki interesów, walkę o przestrzeganie praw ludzi, z którymi nie wiążą ich jakiegokolwiek emocjonalne więzi.

⁵¹⁴ L. Vaculík, *Czyj jest świat ...*, op. cit., s. 171.

Warunkiem koniecznym przetrwania przez dysydentów okresu długoletniej pracy poniżej posiadanych kwalifikacji, nierzadko ubóstwa, prawie zawsze niezrozumienia i odrzucenia przez przygniatającą większość społeczeństwa czy wreszcie niewyobrażalnej samotności więzienia, a w niektórych przypadkach otchłannej rozpaczycy porzucenia przez współmałżonka, była niezwykle siła ducha. Zważywszy, że po współczesnym świecie ponownie coraz śmielej zaczyna krążyć widmo autorytaryzmu, w sposób naturalny nasuwa się pytanie, czy powyższe przypuszczenie jest tylko platońską *dokśą*, a tym samym wartości dysydenckie rzeczywiście nie są obecnie użyteczne, czy – przeciwnie – są czymś, czego współczesny świat potrzebuje najbardziej. Niniejszy rozdział próbuje udzielić odpowiedzi na to pytanie wraz ze stosownym uzasadnieniem.

John Stuart Mill twierdził, że lepiej być smutnym Sokratesem niż radosnym głupcem. A może, wbrew pierwszemu wrażeniu, ten podział nie jest kompletny? Być może właściwą jest jakaś *via tertia* polegająca na połączeniu rozumnego smutku z dysydencką „głupotą” polegającą na kierowaniu się przede wszystkim sercem i nadzieją? Stworzony przez Platona, na kartach jego dialogów, Sokrates-mędrzec może być najbardziej wnikliwym krytykiem niedoskonałej rzeczywistości. Wszelako, pozbawiony wyższych uczuć do bliźnich, nie będzie potrafił zaproponować pozytywnych rozwiązań, które nie naruszają niczyich słusnych uprawnień. Rozwiązań polegających na wzięciu osobistej, a zarazem globalnej odpowiedzialności zarówno za jakość egzystencji własnej, jak i całego świata. Wzięciu odpowiedzialności z pełną świadomością faktu, że nie wszyscy chcą ją ponosić. Ze świadomością, że być może chce ją ponosić jedynie mniejszość, która zdaje sobie sprawę z potrzeby, czy nawet konieczności, przeprowadzenia rewolucji egzystencjalnej. Jak argumentował Havel:

Rozwiązania nie przyniesie żadne „zagranie techniczne”, tzn. żaden powierzchowny projekt takiej czy innej zmiany bądź rewolucji wyłącznie filozoficznej, wyłącznie społecznej, wyłącznie technologicznej ani nawet wyłącznie politycznej. Wszystko to są dziedziny, które owa „rewolucja egzystencjalna” może i musi ogarniać swymi konsekwencjami; najistotniejszym jej obszarem jednak może być tylko egzystencja ludzka w najgłębszym tego słowa znaczeniu⁵¹⁵.

Sokratejski smutek powstrzymuje przed zaangażowaniem się w realną, nieraz niezdolnie brudną, politykę przez osoby jak najbardziej godne piastowania stanowisk

⁵¹⁵ V. Havel, *Sila bezsilnych*, op. cit., s. 152.

publicznych. Lekarstwem na tę niechęć jest „odwaga bycia głupim”. Można w niej znaleźć zbieżność myśli Platona i Havla. Zaskakujące, że ten pierwszy nie rozwinął jej konsekwencji. Nie wystarczy przecież wyłącznie charakteryzować się odwagą mówienia rzeczy śmiesznych⁵¹⁶, należy ponadto mieć odwagę pozbycia się części własnej powagi. Bo jeżeli człowiek nie chce zupełnie zniknąć, niejako roztopiony w swej powadze – w rezultacie czego stałby się śmieszny w negatywnym sensie – musi posiadać świadomość swej typowo ludzkiej śmieszności i marności⁵¹⁷. A kto, jeśli nie intelektualista, jest najbardziej zdolny do spoglądania na siebie i swoje działania, choćby najbardziej doniosłe dla świata, przez pryzmat autoironii?

Jeżeli ostatnią nadzieją dla wszystkich ludzi jest ich sumienie, nie można mieć żadnych wątpliwości, że przede wszystkim intelektualiści nie mogą w nieskończoność unikać ponoszenia współodpowiedzialności za świat, argumentując ten unik pragnieniem bycia intelektualnie niezależnymi względem polityki⁵¹⁸. Przecież, jak wskazuje Havel, emigracja wewnętrzna to nic innego jak:

[...] akt izolacji, rozwiązujący życiowe równanie wyłącznie tych, którzy się na to zdecydowali, a obojętny na sprawy innych [...]. Takie rozumienie już w zarodku sprzeniewierzałoby się założeniu życia w prawdzie, jakim jest właśnie troska o »innych« i przekształcałoby je w końcu w jakąś bardziej tylko oszlifowaną postać życia w kłamstwie⁵¹⁹.

Gdyby Václav Havel – wzorem Platona – ograniczył się wyłącznie do projektowania państwa idealnego, nie wyświadczyłby imperatywowi prawdy przysługi dalece większej niż oczekiwał od mędrców autor *Państwa*. Co więcej, nie wyświadczyłby nawet ułamka procenta tego dobra, które zawdzięczają mu przecież nie tylko Czesi i Słowacy. Jakkolwiek zwolennicy realnej polityki zarzucają Havlowi brak namacalnych sukcesów politycznych oraz niepowstrzymanie negatywnych tendencji, które wydatnie utrudniały wychodzenie z komunizmu, to jednak zarzuty te dowodzą niezrozumienia politycznej roli, jaką postanowił odegrać czeski dramaturg, chcący pozostać w zgodzie z samym sobą. Skoro jako dysydent krytykował politykę oderwaną od moralności, to jako prezydent nie mógł dostosować się do oczekiwań większości klasy politycznej.

⁵¹⁶ Por. Platon, *Państwo...*, op. cit., s. 156-157.

⁵¹⁷ Por. V. Havel, *Zaoczne przesłuchanie...*, op. cit., s. 70.

⁵¹⁸ Por. V. Havel, *Świadomość określa byt, a nie odwrotnie*, przeł. J. Stachowski, w: *Zmieniać świat...*, op. cit., ss. 57-58.

⁵¹⁹ V. Havel, *Sila bezsilnych*, op. cit., s. 142.

Co więcej, przytoczone zarzuty wobec Havla opierały się na mniej lub bardziej bezkrytycznym zawierzeniu tezie Fukuyamy, w myśl której wraz z upadkiem komunizmu nastąpił ostateczny triumf liberalnej demokracji. Czeski dramaturg nigdy – nawet w latach, w których Europa Zachodnia przeżywała swoją największą *prosperity* – w to nie wierzył. Zaledwie pięć lat po zakończeniu prezydentury Havla światem wstrząsnęło wydarzenie, które podważyło przekonanie, zgodnie z którym skuteczna realna polityka może się obejść bez moralności. Wydarzenie, które rozpoczęło nie tylko fizyczną, ale przede wszystkim duchową destrukcję liberalnej demokracji, która, jak twierdził Fukuyama, zwyciężyła w swobodnej rywalizacji doktryn politycznych. Zwyciężyła, ponieważ jako jedyny w dziejach świata ustrój polityczny, nie charakteryzuje się wewnętrzną sprzecznością, która stanowi źródło przyszłego upadku. Havel, krytykując nie tylko posttotalitaryzm, ale również liberalną demokrację, zdawał sobie sprawę, że nie jest ona wolna od elementów, które stanowią o jej wewnętrznej sprzeczności, a które Fukuyama pominął.

Ostatni prezydent Czechosłowacji, niekwestionowany mąż stanu, a co więcej być może jeden z najbardziej niezwykłych polityków europejskich minionego stulecia, nie powinien być oceniany wyłącznie według kryteriów właściwych zwykłemu politykom, z których większość nie dała się poznać swoim społeczeństwom jako ludzie honorowi. Honor nie jest wszak w XXI wieku kategorią zwyczajną. Jak napisał Marek Bankowicz:

Václav Havel należy do grona tych nielicznych ludzi, o których można powiedzieć, że w II połowie XX wieku uratowali honor Europy Środkowej, gdyż w imię godności człowieka i prawa do życia w prawdzie mieli odwagę aktywnie sprzeciwić się komunistycznej dyktaturze i podtrzymywać marzenie o wolności⁵²⁰.

⁵²⁰ M. Bankowicz, *Zlikwidowane państwo. Ze studiów nad polityką Czechosłowacji*, Kraków 2003, s. 115.

Zakończenie

Stanowisko głowy państwa jest ostatnim, które powinno być piastowane przez osobę pozbawioną ochoty a także – minimalnej chociażby – zdolności do rozróżniania tego, co mądre od tego, co w żadnej mierze takie nie jest, a ponadto zdolności do podjęcia działania zgodnie z tym rozróżnieniem. Obowiązkiem etycznym pierwszego urzędnika jest stanowić przykład intelektualny i moralny dla wszystkich obywateli. Ponadto, pierwszy urzędnik swoimi słowami i działaniami powinien wpływać na podnoszenie się poziomu moralnego i – w miarę możliwości – intelektualnego całego społeczeństwa. Oczywiście, nie wszyscy szanują instytucję głowy państwa, nie mówiąc już o szacunku dla konkretnej osoby sprawującej ten urząd. Ponadto, nie wszyscy starają się naśladować zachowanie pierwszego urzędnika, ktokolwiek by nim aktualnie był. Jednakże zbyt wielu obywateli swoje nieetyczne lub nierozumne zachowania lubi usprawiedliwiać tym, że nawet najwyżsi przedstawiciele państwa w ten sposób postępują.

Wymóg odnośnego rozróżniania w tym samym stopniu powinien dotyczyć wszystkich osób sprawujących funkcje publiczne, które mają wpływ na pomyślność całych wspólnot. Trudno wyobrazić sobie harmonijnie – pod względem mentalnym i materialnym – ukształtowaną społeczność, w której władzę sprawują osoby charakteryzujące się tym, że intelektualne schematy zastępują im namysł nad skomplikowaną rzeczywistością. Polityka ze swej istoty jest przeciwieństwem sztuki niewiadomego. Żaden, choćby najbardziej genialny, polityk nie ma władzy projektowania rzeczywistości całkowicie zgodnie z własnymi wyobrażeniami. Nawet najwięksi wizjonerzy w niemałym stopniu uzależnieni byli od przypadku. Dlatego tym bardziej istotne jest, by ograniczoną liczbę danych, którymi dysponują politycy, analizować w oparciu o narzędzia właściwe umysłowi krytycznemu, a nie o gotowe rozwiązania rzekomo dające się dopasować do każdych okoliczności społecznych, gospodarczych, historycznych, demograficznych czy geopolitycznych.

Brak namysłu nad złożoną, nie dającą się w całości objąć rozumem, rzeczywistością, nie pozwala pojąć przemian zachodzących nieustannie wewnątrz społeczeństw. Posługiwanie się schematami pozostawia ludzi bezbronni wobec zagrożeń nowego typu, niewystępujących w czasach, w których żyli twórcy tych intelektualnych szablonów. W skrajnym przypadku może to prowadzić do zarazy – tak sugestywnie opisanej przez jednego z największych znawców mrocznych zakamarków

ludzkiej duszy – występującej w postaci przyzwolenia, w imię świetlanej przyszłości, na unicestwienie drugiego człowieka. Po doświadczeniach choćby tylko pierwszej połowy XX wieku nie powinno być żadnych wątpliwości, że najwyższym imperatywem każdego człowieka, a zwłaszcza osoby sprawującej jakikolwiek urząd publiczny, powinien być zdecydowany, bezkompromisowy i uniwersalny sprzeciw wobec niewiedzy:

która mniema, że wie wszystko, i czuje się wówczas upoważniona do zabijania”⁵²¹.

Niestety, odsetek współczesnych polityków oddających się krytycznym rozważaniom, w szczególności w odniesieniu do programu swojego ugrupowania, nie jest wysoki. Jest to pokłosie zdobywania władzy w wyniku użycia siły lub w rezultacie głosów oddanych przez wyborców, którzy również nie myślą krytycznie. Skoro wątplenie nie jest obowiązkiem etycznym wszystkich, co więcej – skoro prawo do niewątplenia stanowi słuszne uprawnienie każdego człowieka, to nie można wymagać, by wszyscy obywatele jakiegokolwiek kraju pilnowali, czy ich władza polityczna nie próbuje narzucić im rozwiązań sprzecznych z ideą wolności i praw człowieka. W praktyce nad jakością polityki czuwa mniejszość: intelektualiści, aktywiści i dziennikarze. A przecież, jak zauważa Tony Judt:

potrzebni nam są ludzie, którzy z przeciwstawiania się ogólnie przyjętym opiniom uczynią cnotę. Demokracja oparta na permanentnej zgodzie nie pozostanie długo demokracją⁵²².

Takim właśnie człowiekiem był Havel, żyjący w epoce szczytu potęgi jednego z najbardziej zbrodniczych systemów politycznych w historii ludzkości. Piórem i czynem starał się uchronić ludzi przed zawierzeniem swych losów jednostkom lub formacjom politycznym obiecującym świetlaną przyszłość pod warunkiem wyrównania swoistego rachunku krzywd, w szczególności w drodze pozbawiania życia. Dlatego tak istotną kwestią było dlań promowanie krytycznego myślenia poprzez uświadamianie wielości niebezpieczeństw płynących ze schematycznego użycia rozumu, na czele z zagrożeniem największym, a więc z utratą tożsamości, a w konsekwencji wolności.

Wewnętrzny nakazem każdego, komu leżą na sercu kwestie tożsamości i wolności, powinno być szerzenie konstruktywnego zwątpienia, zwłaszcza w czasach, w których pokusa uznania, że ludzkość osiągnęła szczyt rozwoju politycznego, mimo

⁵²¹ A. Camus, *Dżuma*, op. cit., s. 88.

⁵²² T. Judt, *Żle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bolączkach*, przeł. P. Lipszyc, Wołowiec 2011, s. 141.

wszystko nadal jest niemała. A przecież fundamentalna wewnętrzna sprzeczność demokracji liberalnej jednak istnieje. Z największą mocą objawiła się pod koniec pierwszego dziesięciolecia XXI wieku, a więc ponad półtorej dekady po sformułowaniu przez Fukuyamę tezy o końcu historii. Udowodniła fakt globalizacji kapitału przy jednoczesnym braku globalizacji polityki. Havłowska propozycja przyjęcia odpowiedzialności za każdego człowieka i za cały świat stanowi próbę uprawiania polityki ogólnoludzkiej i uniwersalnej, ponieważ tylko w ten sposób można zapobiec niszczeniu jej przez globalne instytucje finansowe.

Nie jest zadaniem niniejszej rozprawy rozstrzygnięcie, czy ostatni kryzys gospodarczy stanowi dowód prawdziwości tezy o początku końca gospodarki wolnorynkowej w kształcie znanym dotychczas⁵²³. Wątpliwe, by ktokolwiek posiadał kompetencje, na podstawie których mógłby wnioskować o obiektywnej jakości systemów gospodarczych, a tym bardziej o niepodważalnej wyższości jednych nad drugimi. Wszelako, doświadczenie recesji światowej gospodarki uczy, że to, co jeszcze kilkanaście lat temu uchodziło za niemal niepodważalny dogmat, może okazać się fałszywe w innym kontekście gospodarczym. Jakkolwiek bezkrytyczni admiratorzy ekonomii klasycznej nadal odmawiają przypisania jej choćby części winy za zaistniałą sytuację, to nie oznacza, że ich stanowisko jest w całej rozciągłości poprawne. Nie dowodzi to również, że w sprawie przyczyn kryzysu absolutną słuszość mają ekonomiści spod znaku Johna Maynarda Keynesa. Wskazuje to jedynie, że wskutek niedostatku krytycznego myślenia wśród najwybitniejszych uczonych z dziedziny makroekonomii oraz wśród decydentów politycznych i wynikającej z tego niedostatku rozbieżności poglądów nierozsądnym byłoby zajmowanie jednoznacznego stanowiska przez kogokolwiek, kto chciałby się wesprzeć na poglądach tych uczonych i decydentów, a sam nie pobierał szczegółowych nauk lub nie posiada praktycznego doświadczenia w tym zakresie.

Myśl Havla unaocznia, że gdyby ekonomiści i politycy bardziej wątpili w swoje teorie oraz w poprawność swoich decyzji, można by uniknąć przynajmniej części z zaistniałych kryzysów. Czeski dysydent – w przeciwieństwie zarówno do Marksa jak i do współczesnych zwolenników ekonomii klasycznej – nie uważał sfery ekonomicznej za główną determinantę pomyślności jednostek i grup społecznych. Rzecz jasna, był jak najdalszy od twierdzenia, że ta dziedzina nie posiada żadnego wpływu na jakość życia.

⁵²³ Por. analizę Immanuela Wallersteina w tegoż: *Utopistyka ...*, op. cit..

Przeciwnie, jednym z powodów, który skłonił go do przeanalizowania liberalnej demokracji – jako awersu tej samej monety, której rewersem był posttotalitaryzm – była wspólna cecha ich systemów gospodarczych, a więc nastawienie na jak największą konsumpcję. W liberalnej demokracji jako cel sam w sobie, natomiast w posttotalitaryzmie jako sposób przekupywania obywateli, aby nie mieszała się do polityki.

Havel podzielał pogląd, zgodnie z którym najpiękniejsze idee takie jak wolność, równość czy sprawiedliwość zrodziły się w umyśle człowieka z przyczyn innych niż doraźna korzyść materialna. Najbardziej wzniosłe wytwory ludzkiego umysłu powstały z bezinteresownej potrzeby poznania prawdy. Dlatego niniejsza rozprawa udziela głosu tym przekonaniom, które wykraczają poza namacalność, policzalność i teraźniejszość. Opiniom, które podważają oczywistość liberalnej demokracji jako systemu politycznego, który w najwyższym stopniu pozwala każdemu człowiekowi być tożsamym z samym sobą.

Krytyka ta tylko w ograniczonym stopniu dotyczy samego systemu gospodarczego. Z jej punktu widzenia jest wtórnym, czy ramą ekonomiczną dla liberalnej demokracji jest podażowa gospodarka wolnorynkowa oparta na kreowaniu i dostosowywaniu potrzeb konsumentów do już zaprojektowanych lub wyprodukowanych towarów i usług czy popytowa gospodarka uspołeczniona, w której podmiotami gospodarczymi są np. organizacje publiczno-prywatne, a celem ich działalności jest przede wszystkim zaspokojenie rzeczywistych potrzeb wszystkich obywateli, w szczególności wykluczonych lub zagrożonych wykluczeniem społecznym.

Niemniej, z myśli Havla można wyciągnąć wniosek, zgodnie z którym gospodarka podażowa, a raczej bezkrytyczna zgoda polityków na jej niepodzielne panowanie, przyczyniła się do powstania zasadniczej sprzeczności, która zaczęła kiełkować w łonie liberalnej demokracji. Sprzeczności, którą można zidentyfikować tylko wówczas, gdy do badania obecnego ustroju zastosuje się nieszablonowe podejście. Jak piszą filozofowie nauki:

Wielkie odkrycia naukowe i nowe szlaki rozwoju nauki są dziełem nie tyle odkrywców nowych faktów doświadczalnych, ile tych badaczy, którzy są zdolni po nowemu spojrzeć na dotychczasowy dorobek w danej dziedzinie i opracować nową koncepcję teoretyczną⁵²⁴.

⁵²⁴ J. Such, M. Szcześniak, *Filozofia nauki*, Poznań 1999, s. 106.

Jakkolwiek istota naukowego podejścia, według Karla Poppera i Thomasa Kuhna polegająca na ciągłych próbach podważania uznanych praw i teorii, różni się od istoty polityki, w której naczelnym kryterium jest skuteczność, to jednak tożsama, polegająca na oryginalnej interpretacji faktów, zależność dotyczy również tej drugiej sfery ludzkiej aktywności. Myśl Havla jest taką koncepcją. Jakkolwiek nie udało mu się na trwałe wprowadzić jej w życie, to jednak zaproponował polityce demokratycznej tzw. kulturę literacką.

Richard Rorty opisuje spór o to, który gatunek kultury wysokiej w najwyższym stopniu sprzyja liberalno-demokratycznej tolerancji, a tym samym zapobiega najgorszej rzeczy w życiu społecznym, a więc okrucieństwu. Polemika toczy się pomiędzy zwolennikami kultury filozoficznego umiłowania prawdy rozumianej jako zgodność myśli z obiektywną rzeczywistością a rzecznikami kultury literackiej, dla której prawda ma przede wszystkim charakter wewnętrzny. Kultura literacka zachęca, aby postulaty polityczne oddzielać od obiektywnej prawdy. Proponuje, aby polityka była wolnym sporem równorzędnych w punkcie wyjścia stanowisk, z których wygrywa najbardziej użyteczne w kontekście słusznych uprawnień jak największej liczby obywateli, nie negujące jednakże odmiennych stanowisk, które tych uprawnień nie naruszają. Polityka nie może narzucać wszystkim wyznawania tego samego *credo*, powinna być sferą rozwiązywania praktycznych problemów i konfliktów społecznych. Powinna sprzyjać rozwojowi ludzkiej wyobraźni i pożytkować ją na rzecz nieustających prób ulepszenia współżycia społecznego, a nie podejmować starania odkrycia natury rzeczywistości, aby owo odkrycie narzucić wszystkim⁵²⁵.

Václav Havel, nie tylko z racji wykonywanego zawodu, reprezentował kulturę literacką. Wierzył, że literatura ma w sobie największą moc wyzwolenia człowieka z braku tożsamości z samym sobą. Ufał, że dzięki literackiemu sposobowi myślenia można uchronić człowieka przed dobrowolnym wyrzeczeniem się swojej własnej tożsamości na rzecz zaproponowanego przez kogokolwiek – a zwłaszcza władzę polityczną – schematu. Żywił nadzieję, że literatura pobudzi wyobraźnię człowieka, aby potrafił spojrzeć na siebie i świat z punktu widzenia bycia częścią tego samego uniwersalnego bytu, a dzięki temu spojrzeniu uświadomił sobie względność prawd wewnętrznych każdej jednostki – stanowiącej równoprawną część tego bytu – oraz potrzebę ich szanowania. Świadomość tej względności umożliwia wyrzeczenie się

⁵²⁵ Por. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, ss. 162-166.

wszelkich – religijnych lub świeckich – ideologii o charakterze totalnym. Natomiast dzięki odczuciu szacunku dla Innego – będącego równorzędnym pierwiastkiem odnośnego uniwersum – jest możliwe odrzucenie nihilizmu i egoizmu na rzecz prawdziwego idealizmu, którego celem jest dobro wspólne.

Jak stwierdził Tony Judt:

Bez idealizmu polityka sprowadza się do swego rodzaju społecznej księgowości, codziennego administrowania ludźmi i rzeczami⁵²⁶.

Administrowanie ludźmi i rzeczami może prowadzić do stopniowego utożsamiania jednych z drugimi. Bez idealizmu w polityce drugi człowiek przestaje być wartością samą w sobie i zaczyna pełnić rozmaite zreifikowane funkcje, w szczególności wskaźnika produktu i rezultatu przedsięwzięć publicznych, rekordu w statystyce publicznej oraz klienta podmiotów prywatnych. Po przekroczeniu krytycznego punktu urzeczowienia człowiek zostaje pozbawiony przysługujących mu powszechnych praw. Myśl Václava Havla stanowi przestrożę, aby nigdy nie porzucać idealizmu, ponieważ liberalna demokracja nie jest dana raz na zawsze.

⁵²⁶ T. Judt, *Źle ma się kraj*, op. cit., s. 131.

Bibliografia

- Antoszewski A., *Współczesne teorie demokracji*, w: *Studia z teorii polityki*, red. A. W. Jabłoński, L. Sobkowiak, t. II, Wrocław 1998.
- Arendt H., *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2006.
- Ash T.G., *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, przeł. A. Husarska, Londyn 1990.
- Aureliusz M., *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Gliwice 2016.
- Balcerzyk I., *Spółczesność obywatelskie w myśli społecznej Jana Pawła II i Václava Havla*, Łódź 2017.
- Bankowicz B., Bankowicz M., Dudek A., *Leksykon historii XXI wieku*, Kraków 2008.
- Bankowicz M., *Zlikwidowane państwo. Ze studiów nad polityką Czechosłowacji*, Kraków 2003.
- Bauer J., *Václav Havel. Necenzurovaný životopis*, Český Těšín 2002.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Belohradský V., *Przejście do kapitalizmu jako problem kulturowy*, przeł. V. Petrilák, w: *Krasnogruda* nr 2-3 z 1994 r., red. Z. Fałtynowicz.
- Bělohradský V., *Mezi světy & mezisvěty*, Praha 2013.
- Bělohradský V., *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*, Praha 2014.
- Benda V., *Równoległa polis*, przeł. P. Heartman (P. Godlewski), w: *Hrabal, Kundera, Havel ... Antologia czeskiego eseju*, red. J. Baluch, Kraków 2001.
- Berlin I., *John Stuart Mill i cele życiowe*, w: I. Berlin, *Wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017.
- Bęben D., *Człowiek w horyzoncie dziejów i autentyczności bycia. Studia z filozofii Jana Patočki*, Katowice 2016.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2012.
- Borecky F., *The Significance of the concept of thauma in Patočka's philosophy of the history of art*, w: *Myth, philosophy, art and science in Jan Patočka's thought*, *Acta Universitatis Carolinae Philosophica Et Historica, Studia Aesthetica VII*, red. H. Pátková, Prague 2014.
- Braud P., *Rozkosze demokracji*, przeł. A. Matusiak, Warszawa 1995.
- Braudel F., *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999.
- Buřhak M., *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 1988.
- Camus A., *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 2010.
- Čapek K., *Fabryka Absolutu*, przeł. P. Hulka-Laskowski, Warszawa 2015.
- Česky jazyk, red. J. Kořenský, Opole 1998.
- Czeska rozmowa Lederera z Havlem, w: V. Havel, *Eseje polityczne*, przeł. P. Heartman, Warszawa 1984.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995.
- Dahl R., *O demokracji*, przeł. M. Król, Kraków 2000.

- Delsol C., *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2018.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011.
- Derrida J., *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Katowice 1997.
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1953.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Poznań 2015.
- Fromm E., *O byciu człowiekiem*, przeł. M. Barski, Ł. Kozak, Kraków 2013.
- Fromm E., *Patologia normalności*, przeł. S. Baranowski, R. Palusiński, Kraków 2017.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei*, przeł. A. Kochan, Kraków 2013.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. Ziemilska, A. Ziemilski, Warszawa 2011.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009.
- Gazurová S., *Wezwanie do odnowy moralnej życia społecznego w wypowiedziach Václava Havla*, Lublin 2011.
- Gašior G., *Praska wiosna w Bratysławie*, Warszawa 2015.
- Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994.
- Halík T., *Chcę, abys był*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2014.
- Hallowell J., *Moralne podstawy demokracji*, przeł. J. Marcinkowski, Warszawa 1993.
- Havel V., *Anatomia gagu*, przeł. L. Engelking, w: *Literatura na świecie*, nr 8-9 (sierpień-wrzesień), Warszawa 1989.
- Havel V., *Anatomia powściągliwości jednej ze stron*, przeł. P. Godlewski, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Anioł Stróż*, przeł. Irena Bołtuć, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Anioł Stróż* (słuchowisko radiowe), przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Audiencja*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Autorytet i demokracja we współczesnym świecie*, przeł. J. Illg, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Błąd lisiej neutralności*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Sila bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Człowiek nie jest panem świata*, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński Warszawa 2012.
- Havel V., *Czy cywilizacja nas pożre?*, przeł. J. Goszczyńska, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Czy świat nas przerasta?*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Dálkový výslech. Rozhovor s Karlem Hviždalou*, Praha 1986.
- Havel V., *Garden party*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Górski hotel*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Intelektualista w polityce*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Sila bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.

- Havel V., *Jaskółki nowego ducha*, przeł. J. Goszczyńska, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Jego brocha*, przeł. J. Anderman, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Kres „klasycznego dysydentyzmu”*, przedruk z *Tygodnik Gdański*, 7 stycznia 1990 r., w: *Václav Havel – prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989.
- Havel V., *Kuszenie*, przeł. A. S. Jagodziński, Warszawa 1987.
- Havel V., *Largo desolato*, przeł. A. S. Jagodziński, Warszawa 1987.
- Havel V., *Letnie rozmyślenia*, przeł. A.S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *List do Aleksandra Dubčeka*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *List otwarty do sekretarza generalnego KPCz*, przeł. P. Heartman (P. Godlewski), w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Listy do Olgi*, przeł. E. Szczepańska, Warszawa-Wrocław 1993.
- Havel V., *Motyl na antenie*, przeł. I. Bołtuć, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Nie czekając na Godota*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *O dialektyce metafizycznej*, przeł. J. Stachowski w: V. Havel, *Obywatel kultury*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Odejscia*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Odważmy się spojrzeć w gwiazdy*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Opera żebracza*, przeł. A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Pochwała głupoty*, przeł. P. Godlewski, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Podlewać kielki nadziei*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Polityka a sumienie*, przeł. P. Godlewski, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Polityka i świadomość*, przedruk z *Le Monde*, 15 maja 1984 r., w: *Václav Havel - prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989.
- Havel V., *Powiadomienie*, przeł. I. Bołtuć, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Protest*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Próba życia w prawdzie*, przedruk z *Der Spiegel*, 14 stycznia 1980 r., w: *Václav Havel - prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989.

- Havel V., *Przyszłość nadziei*, przeł. J. Goszczyńska, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Puzuk, czyli uporczywa niemożność koncentracji*, przeł. J. Waczków, w: V. Havel *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Rachunek wolności*, przeł. T. Grabiński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Rewaloryzacja*, przeł. A. S. Jagodziński, w: *Literatura na świecie*, nr 8-9 (sierpień-wrzesień), Warszawa 1989.
- Havel V., *Siła bezsilnych*, przeł. A. Holland, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Słowo o słowie*, przedruk z *Süddeutsche Zeitung*, 16 października 1989 r., w: *Václav Havel – prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989.
- Havel V., *Słowo o słowie*, przeł. J. Illg, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Spiskowcy*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Spojrzyć sobie w oczy*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Spoleczeństwo obywatelskie jest oplacalne*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Szacunek dla cudu istnienia*, przeł. J. Goszczyńska, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Szacunek dla pokory*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Szanse społeczeństwa otwartego*, przeł. S. Kowalski, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Sześć uwag o kulturze w: Nazywać rzeczy po imieniu. Wybór niezależnej publicystyki czeskiej i słowackiej*, Warszawa 1987.
- Havel V., *Świadomość określa byt, a nie odwrotnie*, przeł. J. Stachowski, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Świat to nie rebus do rozwiązania*, przeł. T. Grabiński, w: V. Havel, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2012.
- Havel V., *Trzy lata – dzieje dramatu*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Twoja władza, narodzie, powróciła do ciebie!*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, wybór A. S. Jagodziński, Warszawa 2011.
- Havel V., *Tylko krótko, proszę. Rozmowa z Karelem Hvižďalą, zapiski, dokumenty*, przeł. A. S. Jagodziński, Kraków 2007.
- Havel V., *Wernisaż*, przeł. A. S. Jagodziński, w: V. Havel, *Utwory sceniczne*, red. A. S. Jagodziński, Warszawa 2016.
- Havel V., *Zaoczne przesłuchanie. Rozmowy z Karelem Hvižďalą*, przeł. J. Illg, Warszawa 1989.
- Hitchens C., *Listy do młodego kontestatora*, przeł. D. Żukowski, Kraków 2017.

- Hochschild A. R., *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy*, przeł. H. Pustuła, Warszawa 2017.
- Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1987.
- Hornik J., *Język przemówień Václava Havla z lat 1989-1993*, Warszawa 1998.
- Huntington S., *Trzecia fala demokratyzacji*, przeł. A. Dziurdzik, Warszawa 1995.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Innes A., *Czechoslovakia: the short goodbye*, New Haven, London, 2001.
- Judt T., *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2012.
- Judt T., *Źle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bolączkach*, przeł. P. Lipszyc, Wołowiec 2011.
- Kagan R., *Powrót historii i koniec marzeń*, przeł. G. Sałuda, Poznań 2009.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wrocław 1992.
- Kant I., *Ugruntowanie metafizyki moralności*, przeł. P. Zarychta, Kraków 2005.
- Katznelson I., *Krzywe koło liberalizmu. Listy do Adama Michnika*, przeł. Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, Wrocław 2006.
- Klíma L., *Jak będzie po śmierci i inne opowiadania*, przeł. L. Engelking, Gdańsk 2004.
- Kohout P., *Degrengolada*, w: *W roli głównej Ferdynand Waniek. Antologia sztuk czeskich dysydentów*, przeł.: D. Dobrew, K. Krauze, M. Łukasiewicz, T. Grabiński, A. S. Jagodziński, Wrocław 2008.
- Kohout P., *Sześć utworów scenicznych*, przeł. K. Krauze, Warszawa 2008.
- Kolář J., *Sposób użycia i inne wiersze*, przeł. L. Engelking, Wrocław 2010.
- Kołakowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2010.
- Kołakowski L., *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014.
- Kołtuniak Ł., *Walka z utopią jako tworzenie utopii? Dlaczego nie spełniło się marzenie środkowoeuropejskich dysydentów i pisarzy?* w: *Utopie, antyutopie, dystopie*, red. I. Barwicka-Tylek, P. Eckhardt, M. Guzy, Kraków 2017.
- Král J., *Masaryk, filosof humanity a demokracie*, Praha 1947.
- Kriseová E., *Václav Havel. Životopis*, Brno 1991.
- Król M., *Byliśmy głupi*, Warszawa 2015.
- Król M., *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012.
- Król M., *Kłęska rozumu*, Warszawa 2013.
- Król M., *Lepiej już było*, Warszawa 2016.
- Król M., *Pora na demokrację*, Kraków 2015.
- Kühnelt-Leddihn E., *Demokracja – opium dla ludu*, przeł. M. Gawlik, Warszawa 2012.
- Kundera M., *Nieznośna lekkość bytu*, przeł. A. Holland, Warszawa 2014.
- Kundera M., *Trzeba zniszczyć Kandyda*, w: *V. Havel, Eseje polityczne*, przeł. P. Heartman, Warszawa 1984.
- Kuniński M., *Tożsamość jednostkowa a wspólnota społeczna i państwowa. Aspekty teoretyczne i praktyczne*, w: *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienie tożsamości zbiorowej*, red. R. Piekarski, Kraków 2002.
- Kusiak P., *Postpolityka. W poszukiwaniu istoty zjawiska*, w: *Colloquium*, nr 3, Gdynia 2011.

- Leggewie C., H. Welzer H., *Koniec świata, jaki znaliśmy. Klimat, przyszłość i szanse demokracji*, przeł. P. Buras, Warszawa 2012.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2014.
- Mandle J., *Globalna sprawiedliwość*, przeł. M. Dera, Warszawa 2009.
- Maor M., *Partie, ich instytucjonalizacja i modele organizacyjne*, przeł. J. Bartkowski, w: *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczupaczyński, t. II, Warszawa 1998.
- Michnik A., *Polityka i marzenie w: Václav Havel – prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne, nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989.
- Michnik A., *Wściekłość i wstyd*, Warszawa 2005.
- Mill J.S., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 2005.
- Najważniejsza jest wewnętrzna wolność człowieka*, wywiad z V. Havlem w *Die Welt*, 3 lipca 1989 r., w: *Václav Havel – prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne, nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989.
- Nussbaum M., *Nie dla zysku*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982.
- Panek J., Tůma O., *A history of the Czech Lands*, Prague 2014.
- Patočka J., *Eseje hereetyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.
- Patočka J., *Kim są Czesi?*, przeł. J. Baluch, Kraków 2010.
- Pernes J., *Odpor československé veřejnosti proti intervenci w: Polsko a Československo v roce 1968*, red. P. Blažek, Ł. Kamiński, R. Vévoda, Praha 2006.
- Platon, *Laches*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2008.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2009.
- Platon, *Polityk*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Przedziwna epoka. Rozmowy między Václavem Havlem i Adamem Michnikiem*, red. E. Matynia, Wrocław 2017.
- „Przesłuchanie” Václava Havla, wybór H. Retkowska, przedruk z *Gazeta Krakowska*, 18 grudnia 1989 r., w: *Václav Havel – prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne, nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989.
- Putna M., *Václav Havel. Duchovní portrét w rámu české kultury 20. století*, Praha 2011.
- Pynsent R., *Národ, nic a láska (pokus o Masaryka) w: Sto let. Masarykovy české otázky*, Praha 1997.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2012.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Riedel R., *Populizm jako wyzwanie dla współczesnego rozumienia demokracji (w wariancie przedstawicielskim) w: Populizm w Europie. Defekt i przejaw demokracji*, red. J.-M. De Waele, A. Pacześniak, Warszawa 2010.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.

- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 2009.
- Rousek J., *Adresat: Občanské Fórum, Praha*, w: *Historie-Otázky-Problémy. Idealy a konfrontace v soudobých dějinách*, red. J. Randák, Praha 2012.
- Sandel M., *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Warszawa 2013.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998.
- Saward M., *Demokracja*, przeł. A. Burek, Warszawa 2008.
- Schmitter P., Karl T., *Czym demokracja jest ... i czym nie jest*, przeł. J. Łoziński, w: *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczupaczyński, Warszawa 1995.
- Shore M., *Smak popiołów*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2012.
- Skorzycki M., *Skazani na sukces. Mityczne podstawy czeskiej transformacji*, Warszawa 2015.
- Škvorecký J., *Przypadki inżyniera ludzkich dusz*, przeł. A. S. Jagodziński, Sejny 2008.
- Stiegler B., *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykowski, Warszawa 2017.
- Such J., Szcześniak M. *Filozofia nauki*, Poznań 1999.
- Surosz M., *Pepiki. Dramatyczne stulecie Czechów*, Warszawa 2010.
- Šubka T. *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.
- T. G. Masaryk. *His Life and Thought*, red. O. Odložlik, New York 1960.
- Talmon J. L., *Źródła demokracji totalitarnej*, przeł. A. Ehrlich, Kraków 2015.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1958.
- Tischner J., *Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989.
- Tobiasz A., *Václava Havla wizja dziejów – próba interpretacji*, w: *Sensus Historiae*, Poznań 2014.
- Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976.
- Tomasz Masaryk*, red. P. Bodnar, Warszawa 1980.
- Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, przeł. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.
- Tomaszewski J., *Republika Czeska 1918-2013*, Warszawa 2014.
- Tucker A., *The Philosophy and politics of czech dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh 2000.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 2003.
- Vaculík L., *Siekiera*, przeł. M. Śmigielski, Wołów 2015.
- Wallerstein I., *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Poznań 2008.
- Wojnicki J., *Václav Havel. Dysydent na Hradzie w: Politycy europejscy XXI wieku*, red. J. Miecznikowska, Toruń 2013.
- Woś R., *Dziecięca choroba liberalizmu*, Warszawa 2014.
- Wystąpienie Václava Havla w telewizji czechosłowackiej*, przedruk z *Pravda*, 18 grudnia 1989 r., w: *Václav Havel – prezydent Czechosłowacji*, Zeszyty dokumentacyjne, nr 11/152, r. XVIII, red. W. Siwiński, Warszawa 1989.
- Žižek S., *Od tragedii do farsy*, przeł. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2011.

CONTRADICTIONS OF LIBERAL DEMOCRACY AND VÁCLAV HAVEL'S SOPHOCRACY

Summary

This dissertation tries to prove that the so-called philosopher on the throne can be a better ruler not only than dictator but also than contemporary liberal democratic politician.

Since the sixth century BC, when the human undertook a systematic and critical contemplation upon surrounding reality, she/he has begun to dream about political rulers to be guided in their doings by the imperative of reason. In principal, the higher level of spiritual culture characterized the rulers, the more likely their subjects were to live to a great age in relative peace. That is why for centuries it has been dreamed of a political system that is something like a kind of a *sophocracy*.

The most complete picture of such a sovereign, which fulfilled dreams about a sage in the crown, was outlined by Plato in his *State*. In his point of view, as long as the lovers of wisdom will not have royal power in the states, or the rulers will not begin to love wisdom honestly, there is no help for states and for the human race. Nevertheless, over the centuries, authority was enforced mainly by physical strength and not by reason. It was not until the twentieth century that democracy brought freedom and equality of rights, thanks to which political power became more rational.

Unfortunately, also contemporary liberal democracy is not free from fundamental contradictions that can bring about its collapse. The main contradiction is the increasingly smaller influence of citizens – who in the theory of democracy are the only legal sovereign – on political decision-making. This is accompanied by the enhancing influence of entities with no democratic legitimacy, e.g. global corporations that do not care about the common (public) good, but only about their own. These entities use the growing intellectual and ethical weakness of democratic politicians whose purpose is their own particular interest and not the happiness (good) of their citizens. This may indicate a slow system disintegration.

For this reason liberal democracy needs politicians who are wise enough to realize this threat. Of all the people in the history of the world who led political communities, to the Platonic ideal in the highest degree (among others, like

T. G. Masaryk and Á. Göncz) got closer the man who, paradoxically, never wanted to be a ruler. Václav Havel's thought is a critique of both Soviet post-totalitarianism and Western democracy. In his opinion both systems, though to a different degree, alienate a human trying to reduce her/him to the role of a machine's cog. Havel proposes that every citizen take individual and global responsibility for herself/himself and the whole world, because only in this way she/he can consciously exert real influence over political decisions. What is more, this is the only way to build a politics that aims – if possible – the happiness of every person. Havel realizes that in today's world this attitude is extremely impractical and very difficult to apply in everyday life. Nevertheless, he knows no better possibility.