

ŚWIADOMOŚĆ KRZYWDY A POCZUCIE SPRAWIEDLIWOŚCI

Jan Kłos

Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jan Pawła II
Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin
e-mail: klosjan@kul.lublin.pl

Streszczenie. Artykuł koncentruje się na zagadnieniu poczucia sprawiedliwości w państwie demokratycznym wychodzącym z totalitaryzmu. Poczucie sprawiedliwości połączone jest ze świadomością krzywdy, która pozostaje po zmianie systemu politycznego. Naturalne poczucie sprawiedliwości oznacza tutaj naturalne przekonanie, że dobro powinno być nagrodzone, a zło ukarane. To naturalne przekonanie ulega zniekształceniu wobec *pamiętek* z przeszłości. Z jednej strony mamy katów, którzy żyją wygodnie, nagrodzeni jak się wydaje za to, co uczynili swoim ofiarom. W niektórych przypadkach istotnie są nagrodzeni za ślepe posłuszeństwo wobec systemu. Z drugiej strony mamy do czynienia z wypaczonym rozumieniem gospodarki, pracy oraz równości.

Artykuł wskazuje na niebezpieczeństwa i zagrożenia dla demokratycznego państwa, jakie mogą wynikać z jego totalitarnej przeszłości, nieprzemyślanej i nieocenionej odpowiednio. Autor konkluduje, iż niezależnie od konkretnej formy systemu politycznego wolnego państwa, winno ono zapewnić procedury wspierające naturalne poczucie sprawiedliwości. Nagrodzone dobro i ukarane zło stanowią kolumny nowoczesności.

Słowa kluczowe: dobro, nagroda, opinia publiczna, poczucie sprawiedliwości, równość, wina, wolność, zasługa, zło

Wolność jest dzieckiem winy i zasługi.

Józef Tischner

WPROWADZENIE

Społeczeństwo postkomunistyczne, które buduje własny model demokracji ma przed sobą szczególnie trudne zadanie. Przeszłość naznaczona jest dotkliwie świadomością krzywdy i to w wielorakim wymiarze: społecznym, politycznym, ekonomicznym, kulturowym. Tamta krzywda pozostaje uciążliwą spuścizną minionej epoki, ma przecież swoich autorów, choć teraz ukrytych, z nazwiskami skrętnie przechowywanymi w archiwach wyblakłych od upływu czasu, nie-rzadko już zniszczonych. Zagojenie ran dodatkowo utrudnia fakt, że w nowej

rzeczywistości demokratycznej niejednokrotnie spotykają się były kat i jego ofiara, czasem nawet pracują lub mieszkają w tym samym miejscu. Na domiar złego, status społeczny kata i jego obecna pozycja zawodowa pozostają w rażącej i niesprawiedliwej dysproporcji do popełnionego zła. W związku z tym, że możliwość wyrządzenia krzywdy była wprost proporcjonalna do zajmowanego stanowiska, mamy oto do czynienia z równie wprost proporcjonalnym – choć dramatycznie kłóącym się z poczuciem sprawiedliwości – stosunkiem funkcji pełnionej w poprzednim ustroju z obecną pozycją. Wyżsi rangą urzędnicy aparatu bezpieczeństwa odpowiadali za decyzje o często nieobliczalnych skutkach, bo przecież był to system mocno zhierarchizowany, mimo to teraz także pobierają stosownie wyższe wynagrodzenia albo niczym nie niepokojeni biorą udział w życiu politycznym. Taka sytuacja może wprawdzie pozostawać w zgodzie z obowiązującym prawem, ale jest postrzegana jako rażąco niesprawiedliwa. Nagrodzony kat i ukarana ofiara stanowią istotne zaprzeczenie świadomości naturalnego poczucia sprawiedliwości, to syndrom zjawiska, które metaforycznie określamy mianem ironicznego śmiechu historii.

Naturalnym poczuciem sprawiedliwości nazywam tutaj głęboko zakorzenione przeświadczenie, że dobro powinno być nagrodzone, a zło ukarane. I to nie dopiero w bliżej nieokreślonej eschatologicznej przyszłości, ale tutaj, w ramach aktualnie żyjącego społeczeństwa, aktualnie funkcjonującego porządku prawnego.¹ Nagrodzenie dobra i ukaranie zła postrzegane jest – co wydaje się słuszne – jako właściwy fundament społeczeństwa, jego *raison d'être*, warunek jego (prze)trwania i stabilności. Społeczeństwo, podobnie jak każdy pojedynczy człowiek, któremu brakuje umiejętności rozróżnienia zła i dobra, jak też wszelkich wypływających stąd konsekwencji traci podstawę własnego istnienia. Jednostka w takim społeczeństwie rozumie, że nie warto podejmować trudu uczciwego życia, rzetelnego traktowania codziennych obowiązków, bo i tak od jej wysiłków nic nie zależy. Jej działanie nie ma znaczenia, gdyż rezultaty ustalane są zupełnie niezależnie od wybranego postępowania.

Artykuł jest próbą ukazania warunków środowiska, które umożliwia czy choćby tylko ułatwia rozwijanie się owego naturalnego poczucia sprawiedliwości. Przyjmuję zatem, że to nie dopiero Hobbesowski Lewiatan stwarza sprawiedliwość, że jest ona pierwotniejsza niż założenia umowy społecznej. Idzie jedynie o to, by zbudować takie zasady kierujące społecznością, które poczucie to pomagają rozwijać i pielęgnować. Oczywiście dbałość o poczucie sprawiedliwości jako wartości źródłowej nie jest proste. Musimy bowiem mieć świadomość, że nie tylko brak rozliczenia z przeszłością jest tutaj przeszkodą, niesprawiedliwość tkwi w każdej społeczności jak niezniszczalna pokusa, a jej różnorakie przejawy są szczególnie mocno zakorzenione w totalitarnym i posttotalitarnym

¹ Alexis de Tocqueville na przykład żywił głębokie przekonanie co do ostatecznego sądu dotyczącego zła i dobra. To przekonanie towarzyszyło jego wierze w przyszłe życie po śmierci (zob. D. Goldstein, *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York 1975, s. 6).

społeczeństwie. W literaturze opisującej to społeczeństwo spotykamy takie określenia jak społeczeństwo zamknięte, umysł zamknięty, umysł zniewolony czy ostatnio modny termin *homo sovieticus*. Z tych wszystkich pojęć można wyłonić pewien wspólny ryt, który wskazywałby na stan chorej świadomości – właśnie świadomości szukającej usprawiedliwienia dla tego, co niesprawiedliwe, chociaż ciepłe, bezpieczne, swojskie. Jeśli tylko można coś osiągać łatwo i bez wysiłku, choć niesprawiedliwymi środkami, od razu pojawia się – często skrywane i racjonalizowane – przyzwolenie. Powszechnie zgadzamy się, że prawo powinno być sprawiedliwe, powszechne, obowiązujące wszystkich. Niemniej jednak, jeśli już mamy do czynienia z prawem złym, faworyzującym niektóre środowiska kosztem innych, wysiłki społeczne skwapliwiej koncentrują się na wykorzystaniu luk prawnych, tworzeniu grup nacisku, na możliwościach skonsumowania niedostatków prawa anizeli na jego poprawianiu czy zmianie.

Artykuł został podzielony na trzy części. W części pierwszej omawiam znaczenie zdrowej opinii publicznej i znaczenie prawdy (prawdziwości, prawdomówności) w życiu społecznym. Tutaj posłużę się przemyśleniami, zwłaszcza definicją opinii publicznej Frédérica Bastiata, XIX-wiecznego orędownika wolnego społeczeństwa i ograniczonego państwa, żarliwego krytyka państwowej wszechwiedzy i wszechmocy, demaskującego groźne i w gruncie rzeczy bezowocne pomysły socjalizmu utopijnego. Drugim punktem odniesienia będzie dla mnie Józef Tischner, który w XX w. podjął się teoretycznego opisu kondycji społeczeństwa polskiego w okresie przejściowym. Muszę zaznaczyć, że nie będę się trzymał kolejności chronologicznej. Druga część ukazuje zagadnienie życia wspólnotowego zbudowanego na podstawowym poczuciu solidarności, czyli przekonaniu, że nie wolno działać nie mając względu na drugiego człowieka. Przekonanie to, jak się okazuje, także istnieje naturalnie w człowieku, wobec czego nie ma podstaw do budowania idealnych wspólnot socjalistycznego braterstwa, a gospodarka kapitalistyczna nie jest wynaturzeniem. Na gruncie owej naturalnej towarzyskości zrodził się przecież liberalizm ekonomiczny, fundament kapitalizmu, pokazujący, iż w naturze człowieka istnieją mechanizmy pozwalające mu w sposób harmonijny dbać o interes własny w zgodzie z interesem wspólnoty. W trzeciej części pokazuję kolejne zagrożenie dla rozwoju naturalnego poczucia sprawiedliwości tkwiące w swoistym rozumieniu równości, które sprawia, że staje się ona utopijna i destruktywna.

ZNACZENIE ZDROWEJ OPINII PUBLICZNEJ

Czas monologu

Bardzo trafnie ujmuje nową sytuację polityczną, jaka zaistniała w Polsce po 1989 roku Józef Tischner, kiedy nazywa ją przejściem od społeczeństwa monologicznego do społeczeństwa dialogicznego. Potem następuje drugi etap tego

procesu, czyli przejście od społeczeństwa dialogu do społeczeństwa osób (podmiotów prawa).² Mamy tu do czynienia z istotnymi przewartościowaniami. Otóż każda władza totalitarna żyje w mocnym przekonaniu, że tylko ona posiada pełną prawdę o tym, co dobre dla społeczeństwa (czytaj: dla władzy), dysponuje oglądem całości i dogłębnym wglądem w rzeczywistość. Dlatego nie ma znaczenia, co mówi społeczeństwo, ważne natomiast jest to, co mówi władza. W każdym razie cokolwiek społeczeństwo zamierza, władza i tak decyduje wedle siebie i wedle własnej racji. Epoce monologizmu towarzyszy zjawisko dewaluacji słowa: społeczeństwo wprawdzie mówi, ale władza tylko udaje, że słucha, bo słowa społeczeństwa nie są dla niej wiążące.

W tej pozorowanej rozmowie władza pragnie zatem podtrzymać wrażenie dialogu. Tworzy się pseudostowarzyszenia, mające jakoby stanowić partnerów dialogu z władzą. Jest to jednak dialog drobiazgowo kontrolowany i nadzorowany, po prostu sama władza wyłania z siebie grupy, którym nadaje nazwy mające sprawić wrażenie oddolnej inicjatywy obywatelskiej, od tej władzy niezależnej. Tym sposobem władza stwarza sobie doskonale przewidywalnych rozmówców. Przewidywalny rozmówca stanowi także element represji systemu, jest przeto częścią misternej sieci inwigilacji. Nic bowiem nie może wymknąć się spod kontroli władzy, tylko ona widzi jasno i wyraźnie, ujmuje rzeczywistość we właściwych proporcjach. Bardzo trafnie przedstawia tę konstrukcję złożonych zależności Foucault, kiedy opisuje ideę Panoptykonu. W książce *Nadzorować i karać* czytamy: „Aby zaś działać, władza ta musi wyposażyć się w narzędzie stałego, kompletnego, wszechobecnego, zdolnego wszystko uwidocznić nadzoru, który na dodatek sam będzie niewidzialny. Ma być niczym spojrzenie bez twarzy, które przekształca całość ciała społecznego w pole percepcji: tysiące rozmieszczonych wszędzie oczu, ruchliwe i gotowe na zawołanie punkty obserwacyjne, rozległa hierarchiczna siatka (...)”.³ Z tego opisu widać, że władza totalitarna *nie rozmawia*, lecz *obserwuje*.⁴ Z definicji nie posiada celów partykularnych, owszem, oprócz jednego nadrzędnego: zachowanie samej siebie. Poza tym cała jest oddana celom ogólnym, które zresztą sama wyznacza. Słusznie powiedział jeden z dygnitarzy partyjnych w trakcie niepokojów społecznych z lat 80. XX wieku, że władza się wyżywi. Taka przecież jest istota każdej władzy totalitarnej: sama sobie wystarcza, sama dla siebie stanowi rację istnienia, jest samonapędzającym się *perpetuum mobile*. Jeśli coś się społeczeństwu nie podoba, to ona sobie stworzy lepsze społeczeństwo. Podobna ironiczna konstatacja jest jednocześnie dowodem na to, jak głęboko zakorzenionymi iluzjami żywi się każda totalitarna władza. Owszem, taka władza wystarcza sama sobie, przynajmniej w krótkim przedziale czasu, ale na dłuższą metę żyje w złudnym przeświadczeniu, iż można kierować społeczeństwem niezależnie od niego, a nawet wbrew niemu.

² Zob. *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992, s. 131 nn.

³ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 208.

⁴ Stąd zabawne wydaje się dzisiaj racjonalizujące tłumaczenie jawnych i mniej jawnych konfidentów dawnego aparatu władzy, którzy nas gorąco zapewniają, że oni *tylko z władzą rozmawiali*.

Dialog

Epoka dialogu podnosi nie tylko wagę słowa, wprowadza także *potrzebę* i *obowiązek* słowa. O końcu czasu monologizmu świadczy bowiem nie tylko fakt, iż można mówić nie wedle napisanego pierwszej scenariusza, ale zasadniczo przeświadczenie, iż mówić trzeba. Pojawia się jednocześnie proste w swej formie, ale wcale niebanalne w treści pytanie: co albo o czym mówić, kiedy już mówić wolno? O czym ma mówić społeczeństwo, które do tego pluralizmu rozmów jest jeszcze nieprzygotowane. Tu trzeba od razu dodać, że nie ma gotowych przepisów na dojrzałą demokrację wolnego państwa. Jest to lekcja ze wszech miar praktyczna, którą każde społeczeństwo musi samo przejść, prowadząc aktywny dialog. Można jedynie wskazywać na pewne tropy, wskazówki, ujawniać niebezpieczne obszary. Przestrzeń społeczna z jednokierunkowej – od władzy w dół – przekształca się w sieć wielokierunkowej komunikacji. W tej nowej konfiguracji pojawiają się nowe wyzwania: odmienne racje, które trzeba zrozumieć, szacunek i zaufanie do partnerów, przyjęcie pewnej konwencji i zasad dialogu. Raczej niemożliwy jest dialog tam, gdzie słowa znaczą coś innego niż to, o czym informują, tak iż trzeba domyślać się ich znaczenia albo interpretować w sposób dowolny. W epoce dialogu już wolno, mało tego, należy szukać dobra i krytycznie oceniać zło, zwłaszcza że o kształcie nowoczesnego państwa i jego zwierzchnikach w dużej mierze decyduje (powinno decydować) społeczeństwo. Wszak ono także w procedurach demokratycznych wyłania władzę. W warunkach wolności politycznej potrzebujemy siebie jako partnerów dialogu, w którym ustalamy, negocjujemy sensy i zasady życia wspólnotowego, ponadto rozumiemy i wartościujemy (w warunkach pluralizmu) odmienne programy polityczne.

Tischner zauważa tu także podstawową trudność charakterystyczną dla kondycji posttotalitarnego społeczeństwa. Otóż niedojrzałość obywatela tej nowej epoki dialogu ujawnia się w tym, iż miota się on pomiędzy dwiema sprzecznymi postawami: albo przyjmuje postawę bierności i oczekuje rozkazów, instrukcji z góry, bo nauczył się, że wszystko otrzymuje od państwa, albo w nowej rzeczywistości buntuje się i odrzuca (zanim poznał) to, co ma stanowić przedmiot jego aprobaty lub dezaprobaty. Częściej zatem opowiada się przeciwko komuś lub czemuś aniżeli za kimś lub za czymś. Nierzadko robi te dwie rzeczy jednocześnie – opowiada się za kimś lub za czymś jedynie dlatego, żeby zmanifestować swój sprzeciw przeciwko komuś lub czemuś innemu. W obu przypadkach niedojrzałość postawy polega przede wszystkim na braku rozeznania sytuacji, zaś postawa sprzeciwu i wycofania ulega absolutyzacji – nie rzecz sama ma znaczenie, lecz bycie za lub przeciw. Niedojrzały buntownik raczej patrzy na życie społeczne w kategoriach metafizycznych niż politycznych, dlatego trudno przychodzi mu nauczyć się zaufania do współpartnerów rozmowy i rezygnacji z własnego stanowiska. Nie potrafi na przykład dokonać rozróżnienia kategorii prawdy, którą ochoczo się posługuje, stąd to nie prawda jako wspólna dążność do poznania rzeczywistości jest tej dążności fundamentem, lecz prawda, którą

sam uznaje za jedynie słuszną. Dlatego myli prawdę w sensie epistemologicznym – jako wynik poznania – z prawdą w sensie religijnym, która jest przedmiotem wiary.

Struktury pośredniczące

Wycofanie uczestnika dialogu nabiera większego znaczenia niż poprzednio, a jego wybrana samotność staje się tym dokuczliwsza. Współczesne państwo demokratyczne przecież nie chce być, nie powinno być jedynym źródłem prawdy o rzeczywistości. Kto jednak ma o tej rzeczywistości decydować, skoro nikt nie chce brać udziału w jej kształtowaniu albo przyjmuje postawę niedojrzałą? Wspólnym kodem wiążącym uczestników dialogu w rzeczywistości demokratycznej ma być dalsze umocnienie wewnętrznego poczucia dobra i zła, dla którego przecież takie zachowania jak fałsz, obłuda, manipulacja, wykorzystanie stanowią – jak sądzę – wspólnie rozpoznaną przestrzeń sprzeciwu. Dzięki temu wewnętrznemu porozumieniu rodzi się w środowisku społeczeństwa dialogu zdrowa opinia publiczna. Jeśli nie ma już nadzoru władzy penetrującego każdą przestrzeń społeczną, musi istnieć pewien obszar, który podzielane wartości przechowuje, broni, propaguje. W państwie liberalnej demokracji, a powiedzmy krócej – w wolnym państwie, ogromnego znaczenia nabierają tzw. struktury pośredniczące, umożliwiające nieprzymuszoną partycypację w życiu publicznym, jak wolne media, wolne stowarzyszenia.

Władza w postaci zcentralizowanej siły wprawdzie znika, ale nadal funkcjonuje jako odmienna jej forma w postaci zdecentralizowanej. Owo zdecentralizowanie polega na tym, że w wolnym państwie władza rozlewa się w naczyniach połączonych społecznych stowarzyszeń, w których zgromadzeni obywatele biorą odpowiedzialność za swoje lokalne społeczności. W państwie demokratycznym władza bardziej oznacza *zarządzanie, doradzanie, wspomaganie* aniżeli *władanie*. Wolne stowarzyszenia stanowią przestrzeń autorytetu, wzorców postępowania, przykładów do naśladowania. Czymże innym jest ważna skądinąd konstatacja, że osoba jest takim bytem, który sam sobą kieruje, że jest samodeterminującą się istotą, zdolną do samorządności, podobnie i społeczeństwo – potrafi samo sobą rządzić.⁵

Opinia publiczna

W epoce dialogu każdy może, powinien mówić, w tym celu istnieją odpowiednie fora, współczesne agory, gdzie wolno publicznie artykułować poglądy, a każdy może czuć się autorem wyrażanych opinii. Tym sposobem w środowi-

⁵ Na temat tzw. mediacyjnych struktur zob. zwłaszcza J.L. Adams, *Mediating Structures and the Separation of Powers* [w:] M. Novak (red.), *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington D.C., 1980, s. 1–28; zob. także o tzw. zasadzie dewolucji, czyli przekazywaniu kompetencji władzy w dół na niższe szczeble społeczeństwa: M. Novak, *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1999, s. 107–109.

sku wielokierunkowej komunikacji tworzy się opinia publiczna. Opinia ta, według Bastiata, przyjmuje „inteligentną postawę”, jeśli „potępia złe tendencje i opiera się przyjęciu szkodliwych kroków”. Kiedy jest „wprowadzona w błąd” czci to, co jest nikczemne i gardzi tym, co godne pochwały, karze cnotę i nagradza zło, wspiera to, co szkodliwe, i zniechęca do tego, co użyteczne, wychwala fałsz i tłamsi prawdę pod postacią obojętności lub zniewagi”. Wówczas naród – konkluduje francuski myśliciel polityczny – „odwraca się tyłem do postępu i można go sprowadzić na dobrą drogę tylko strasznymi lekcjami katastrofy”.⁶

Bastiat jest przekonany, że degeneracja opinii publicznej dokonuje się zwłaszcza w totalitarnym ustroju, czyli ustroju, w którym społeczeństwo przyzwyczaiało się oczekiwać wszystkiego od państwa, ale też o wszystko państwo oskarżać. Jest to ustrój, który doskonale oducza odpowiedzialności.⁷ Brakuje w nim – jak powiedzieliśmy – autentycznej komunikacji międzyosobowej, komunikacji społecznej, gdyż ta jest zwykle aranżowana i manipulowana. Stąd nie może się spontanicznie rozprzestrzeniać i kształtować zdrowa opinia publiczna – wedle obowiązującego powszechnie prawa, ale także dobrze ukształtowanego sumienia. Państwo totalitarne bowiem nie tylko niszczy relację do prawa, dając nieograniczoną władzę wybranym jednostkom, sprzyja także deprawacji moralnej.

Zdeprawowana opinia z kolei nie może stać się „królową świata” i „córką solidarności”, jak ją określa Bastiat.⁸ Autor wierzy bowiem, że społeczeństwo, którym się nie manipuluje, zatem takie, w którym może się swobodnie rozwijać źródłowe przekonanie o nagrodzeniu dobra i ukaraniu zła, zmierza w kierunku coraz bardziej dojrzałej formy społecznej wspólnoty. „Całość społeczeństwa – powiada nam Francuz – jest po prostu siecią rozmaitych i wzajemnie połączonych przejawów solidarności”.⁹ Autentyczna wspólnota i autentyczna solidarność – takie jest przekonanie Francuza – rodzą się z dialogu, którego uczestnicy, mając do siebie zaufanie, mówią sobie prawdę z całą pokorą, jaka powinna wynikać ze świadomości własnej przygodności ich osobowego bytu, omyłności, niedoskonałości oraz ułomności władz poznawczych, z pokorą, jaka przystoi człowiekowi jako indywiduum żyjącemu we wspólnocie.

Zatajona wina

Postawmy teraz pytanie, co w kontekście naszego przekonania o nagradzaniu dobra i karaniu zła przeszkadza nam w utworzeniu się zdrowiej opinii publicznej, co w istocie sprzyja kształtowaniu się chorej opinii i niewłaściwych relacji społecznych. Otóż nadal żyjemy w atmosferze zatajonej winy. Dlaczego kat nie poczuwa się do winy, a zatem nie przyczynia się do umniejszenia bolesnego

⁶ F. Bastiat, *Economic Harmonies*, trans. W.H. Boyers, New York 1979, s. 517.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, s. 515.

⁹ *Ibidem*, s. 514–515.

poczucia niesprawiedliwości? Dlaczego nie wystąpi z szeregu i nie wyzna publicznie – jak to kiedyś sugerowała Ágnes Heller – że popełnił zło i teraz żałuje.

Składa się na to w mojej ocenie kilka przyczyn.¹⁰ Po pierwsze, ponieważ nie działał sam, działał razem z innymi, może siebie łatwo usprawiedliwiać, że inni zachowywali się jeszcze gorzej, a przecież także nie poczuwają się do winy. Po drugie, może być tak, że postępował dwulicowo i sam decydował, którym zaszkodzić, a których chronić. W terminologii tamtego systemu nazywało się to prywatą i warcholstwem, a w każdym razie bardzo szkodliwym indywidualizmem. Taki człowiek wymazuje z pamięci tych, którym szkodził, a podkreśla swoje zasługi, kiedy się narażał i ratował tych, których akurat miał ochotę ochraniać. Po trzecie – i to jest postawa, jak się wydaje, najbardziej rozpowszechniona, sięgająca jeszcze czasów Norymbergii – wskazuje na obowiązujące wtedy prawo, któremu się podporządkował i które sumiennie wykonywał. Ignoruje jednocześnie niezwykle istotny, acz przykry fakt, iż często nawet obowiązujące w systemie totalitarnym prawo właśnie zabraniało działań, których się dopuszczał. Wreszcie są tacy, którzy wiedzą, że źle robili, dlatego boją się do tego przyznać z obawy przed utratą stanowiska, dobrego imienia, niesłusznie przywłaszczonych dóbr. Nie chcą stracić pozytywnego obrazu w oczach rodziny, środowiska, przyjaciół. Z tych względów oddala się moment rozliczenia, a poczucie niesprawiedliwości nabrzmiewa.

Budowanie pokoju z drugim człowiekiem

Odpowiedź na postawione w tym rozdziale pytania o przedmiot i cel rozmowy w epoce dialogu okazuje się równie prosta i zwięzła w swej formie, jak owe pytania: należy mówić prawdę i szukać dobra, a parafrazując wypowiedź Tischnera, należy szukać drugiego człowieka. W jakim celu? Odpowiedzmy: *żeby budować z nim pokój*. To lepsze, jak miemam, określenie niż znane skądinąd słowo kompromis. W sytuacji dialogu, wobec pluralizmu poglądów i racji mamy do czynienia z nieustannymi wysiłkami na rzecz zawarcia pokoju z drugim człowiekiem. Można by powiedzieć, że dobrem wspólnym nowoczesnego państwa demokratycznego jest niezmiennie otwarta możliwość i niestrudzenie ponawiana próba zawarcia pokoju. W społeczeństwie dialogu konflikt rozwiązuje się zawieraniem pokoju i porozumieniem z drugim człowiekiem. Służy temu zdrowa, nefaworyzowana przez państwo, niemanipulowana (czytaj: zdeprawowana) opinia publiczna. Oczywiście zawsze istnieje w państwie pokusa, by tą opinią zawładnąć, by nadać jej własny kształt. W państwie wychodzącym z totalitaryzmu pokusa ta jest tym silniejsza. Dlatego chętnie uczestniczy ono w zamianie środowiska człowieka w walkę klas, konflikt interesów, tworzenie grup

¹⁰ Oczywiście diagnozy, które tu formułuję stanowią jedynie schematyczne uproszczenie. Należałoby przecież jeszcze badać indywidualną sytuację każdego człowieka, jego wiek, poziom intelektualny, motywacje. (Jeśli chodzi o przykład o angażowanie się ludzi kultury i nauki w system komunistyczny, warto przeczytać książkę J. Trznadla, *Hańba domowa*, Wydawnictwo Antyk, Warszawa 2006).

nacisku. Społeczeństwo z kolei winno nieustannie bronić się przed zawłaszczeniem własnego obszaru przez działanie polityczne państwa, by w ramach danego porządku prawnego nie ustawać w podejmowanych wysiłkach na rzecz zawarcia pokoju z drugim człowiekiem. Tam, gdzie znika cenzura, na znaczeniu zyskują kwestie: kto mówi, co mówi, do kogo, w jaki sposób. Odpowiedzi na te pytania zbudowane są na wewnętrznym przekonaniu o powinności nagrodzenia dobra i ukarania zła.

ODEPCHNIĘTY BEZSTRONNY OBSERWATOR

Podstawowym przesłaniem każdego systemu demokratycznego, czy dokładniej liberalno-demokratycznego jest w moim mniemaniu zasada: żyj mając wzgląd na drugiego człowieka. To przekonanie wiąże się z wiarą w siłę wolnego społeczeństwa, że potrafi się samo porządkować, samo sobą zarządzać. Jednocześnie chodzi tu o zaznaczenie, iż społeczeństwo takie nie jest bezwonną masą kierowaną wszystkowiedzącym i widzącym rozumem – państwem. Tę lekcję otrzymaliśmy od Adama Smitha. Szkocki filozof dowodził, że każdemu czynowi towarzyszy współodczuwająca świadomość, która wyraża się pytaniem: czy twój czyn spotka się z aprobatą bezstronnego obserwatora? Dopiero aprobatą bądź dezaprobatą bezstronnego obserwatora połączona z aprobatą sumienia rodzą w efekcie zdrowe owoce własnego interesu. Dla Kanta owa nietowarzyska towarzyskość wyrażała się znanym imperatywem kategorycznym, byśmy nasze czyny kształtowali zawsze wedle reguły powszechnie obowiązującego prawa. U Milla z kolei wolność indywiduum kończyła się tam, gdzie zaczynała się wolność innego indywiduum. Względ na innych, prawodawczość woli oraz ograniczona wolność – oto przestrzenie zasad wolnego państwa.

W państwie totalitarnym zasady te są zawieszone. Tutaj w istocie nie liczy się ani sympatyczne współodczuwanie (wydaje się ono być zbyt kruchą podstawą, zaledwie jakimś indywidualnym „widzimisie”, by posłużyć się językiem Hegla, na którym nie można polegać), ani moc prawodawcza woli, ani też wolność drugiego człowieka. Tutaj trzeba być oddanym idei, państwu, wspólnocie, trzeba wyzbyć się siebie, bo siebie się nie posiada, bo samemu z siebie nic się nie posiada i nic nie znaczy (wszak jednostka jest zerem). Wszystkim rządzą zewnętrzne okoliczności i prawidła systemu. Mówimy o zgromadzeniu wydrążonych ludzi, których treścią dopiero system wypełnia. Człowiek rodzi się w systemie, z niego czerpie życiodajne soki, w nim odnajduje sens życia. Podobnie jak ongiś starożytna *polis* stanowiła jedynie sensowną przestrzeń życia obywateli, z taką samą nostalgią myślą obywatele państwa posttotalitarnego o swej totalitarnej przeszłości.

Społeczeństwo posttotalitarne aż nazbyt przejęło się propagandową lekcją udzielaną przez świat gospodarki socjalistycznej. W tym świecie przyjęło się ganić gospodarkę kapitalistyczną za wyzysk i wyrachowanie, brak jakichkol-

wiek ludzkich zasad. Na plakatach nieodmiennie dominował obraz chwackiego robotnika dzierżącego ster, z dumnie uniesionym czołem, wpatrzonego w świetlaną przyszłość. Jego antyodbiciem był skarłały burżuj z obwisłym podbródkiem, ledwo utrzymujący swoje masywne ciało na krótkich nogach. Może dlatego po odzyskaniu niepodległości obszar gospodarki raz po raz paraliżują afery, a korupcja sięga wszystkich szczebli, nepotyzm zaś ma się dobrze, bo przecież teraz trzeba dbać o swoich. (Rzecz ciekawa, praca firm prywatnych wcale nie cieszy się takim społecznym poparciem, jakiego należałoby się spodziewać. Często jest odwrotnie. Prywatny właściciel postrzegany jest jako ten, który spodziewa się szybkiego zysku, niezależnego od jakości wykonywanej pracy). Sowczłek chodził krótko do szkoły liberalizmu ekonomicznego, właściwie dopiero rozpoczął edukację, dlatego brak mu cierpliwości i chętnie wybiera drogę na skróty. Woła głośno: kapitalizm, a myśli po cichu: po socjalistycznemu. On przecież w swojej podświadomości ciągle mści się na owym skarłałym burżuju, podświadomie z nim walczy, chociaż zdołał uruchomić mechanizmy racjonalizacji i już swojego wroga tak nie nazywa.

Tak opisuje Tischner niedojrzałość posttotalitarną: „*Homo sovieticus* wymaga teraz od owych ‘kapitalistów’, by zaspokoili te potrzeby, których nie zdołali zaspokoić komuniści. Jest on jak niewolnik, który po wyzwoleniu z jednej niewoli czym prędzej szuka sobie drugiej”.¹¹ Nie rozumie zatem nadal, że interes własny nie jest egoizmem indywidualnym czy klasowym, ale naturalnym mechanizmem, w sposób naturalny pomagającym człowiekowi osiągać sukces, posługując się tym, co jego własne: wolnością, sumieniem i rozeznanie. Władza ludowa umacniała go w jego roszczeniach do wszystkiego, bo nie ma własności prywatnej, a wszystko należy do wszystkich. Jeśli nie można czegoś mieć, należy to zabrać. Zabrać zaś państwowe znaczyło zabierać niczyje, czyli w istocie to, co się i tak zabierającemu należy.

J. Tischner przedstawia bardzo obrazowo sytuację *homo sovieticus*: „W imię doznanej krzywdy, przeżytego poniżenia, utraty miejsca w świecie polityki i zagrożenia utratą pracy powie: nie! Aktem swym zaneguje dobro wspólne. *Homo sovieticus* nie zna różnicy między swym własnym interesem a dobrem wspólnym. I dlatego może podpalić katedrę, byle sobie przy tym ogniu usmażyć jajecznicę”.¹²

Ów interes własny nie jest zawieszony w próżni, bo oprócz niego towarzyszy człowiekowi świadomość, że żyje także w solidarności z innymi. Przestrzeń wolności ekonomicznej współgra i rządzi się, więcej – zostaje szczególnie naznaczona naturalnym odczytaniem dobra, które winno być nagrodzone, i zła, które należy ukarać. W tym przypadku dobrem jest właściwe odczytanie warunków gospodarki, zaufanie do partnerów działalności gospodarczej, do państwa regulującego formalne zasady funkcjonowania ekonomii, nagrodą zaś jest suk-

¹¹ J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 125.

¹² *Ibidem*, s. 129.

ces gospodarczy. Od państwa – jak sądzę – przede wszystkim oczekuje się stabilności jego struktur oraz przewidywalności ustawodawczej (związanej głównie z systemem podatkowym).

RÓWNOŚĆ JAKO UTOPIA

Kolejną podstawową przeszkodą w osiągnięciu pewnej równowagi pomiędzy przeszłością i teraźniejszością jest związanie poczucia sprawiedliwości z równością statusu społecznego. Społeczeństwo postkomunistyczne, budujące swoją formę demokracji przenosi w istocie utopijne wizje internacjonalistycznego braterstwa (gdzie wszyscy mają po równo) oraz specyficznej równości na rodzącą się demokrację. Dlatego spodziewa się, że wraz z rozliczeniem przeszłości, wytropieniem winnych, publicznym napiętnowaniem ich winy i ukaraniem osiągnie stan homeostatycznej równowagi. Jeśli ten stan nie następuje, to widocznie nie wszyscy zostali jeszcze rozliczeni, że jeszcze gdzieś ukrywa się niewyznana wina. Zauważmy, co towarzyszy takiemu przeświadczeniu. Tropimy wrogów dalej i nie ustajemy. Przy okazji jest to zajęcie dosyć przyjemne, choć prawie zawsze ostatecznie rodzi wewnętrzne konflikty. Zaczynamy się zachowywać jak niegdysiejsi autorzy socrealistycznych wierszy-apeli:

Czujniej, towarzysze, czujniej (...)
i pod skórą legitymacji trzeba umieć
wymacać wrogów
(A. Mandalian)

Ze zdumieniem obserwuję moich współobywateli, którzy jak drogocenne talizmany hodują i dokarmiają w swojej świadomości komunistów-oprawców oraz Żydów-dusigroszy. Stereotypy działają na zasadzie politycznego leku uśmierzającego. Leczą z frustracji i odurzają. To nic, że przebudzenie przychodzi szybko i jest zwykle bolesne. Gdyby im odebrać te negatywne antyodbicia, grunt zawaliłby się im pod nogami. Nagle odkryliby, że muszą żyć na własny rachunek i na własną odpowiedzialność, a nie w okopach, na przekór przyczajonym wrogom.

Odwrócenie ról i pokusa manicheizmu

Nie chcę przez to powiedzieć, iż należy zaniechać dociekania autorów niesprawiedliwości. Moją intencją jest tylko zwrócenie uwagi na czyhające tu niebezpieczeństwa. Naturalne poczucie sprawiedliwości ulega degeneracji, kiedy utożsamia się je z tak rozumianą ideą równości, jeśli łączy się z przekonaniem osiągnięcia w istocie utopijnego stanu równowagi. Jeśli zatem do tego naturalnego poczucia dobra i zła dołączy się postawa materialistycznego egalitaryzmu, która w istocie sprzeciwia się temu, co prywatne, a swoje żądania równej dys-

trybucji kieruje pod adresem państwa, następuje odwrócenie ról.¹³ Dzisiejsze społeczeństwo demokratyczne zajmuje pozycję śledczego, choć motywacje są inne, szlachetniejsze. Tak czy inaczej, społeczeństwo posttotalitarne myli równość wobec prawa, co jest przecież podstawą systemu liberalnej demokracji, z równością statusu materialnego. Poprawa warunków materialnych ma być skutkiem działań, trudu, ryzyka, a nie ich przyczyną. W społeczeństwie totalitarnym funkcje śledczych przydzielał system, teraz rozdają je instytucje demokratyczne, np. media masowe, kiedy celowo wykorzystują ukryte lęki i frustracje, by następnie wskazywać gniewowi ludu cel ataku.

Znajdujemy tutaj szczególnie niebezpieczną pułapkę. Polega ona w istocie na powrocie do pokusy manichejskiego postrzegania świata, jest zatem skutkiem uwiedzenia manicheizmem. Pokusa ta jest tym bardziej niebezpieczna, że często przybiera postać religijnego opium dla ludu, kiedy każe mu się obudować bastionem przed podłością wrogiego świata. Religia staje się – jak to niezwykle trafnie ujął Tischner – opium dla przegranych.¹⁴ Słyszymy wtedy o polskojęzycznych politykach i polskojęzycznych mediach oraz o podejrzanych, niepolско brzmiących nazwiskach. Czyż nie jest ironią historii, że współcześni krytycy doktryny Marksa, choć sami o tym nie wiedzą, sami mruczą pod nosem: czujniej, towarzysze, czujniej?... Czyż nie jest ironią Orwellovskiej przepowiedni, że znowu zaczynamy dzielić ludzi wedle tego, co czytają, słuchają, oglądają i tylko ci, którzy czytają teksty właściwe, słuchają właściwych audycji oraz oglądają właściwe obrazy mają prawo do nazywania siebie polskimi obywatelami. I tak to ideologia zamkniętej i czystej wspólnoty ciąży nad ludzkimi dziejami, a religia gubi jeden z podstawowych swoich aspektów – przestaje być drogą do wyzwolenia, a staje się elementem walki politycznej.¹⁵

W społeczeństwie posttotalitarnym odżywa stary miraż braterskiej wspólnoty, gdzie każdy ma pracę, nie potrzeba rywalizować z innymi, bo nikt nic nie posiada. Stąd własność prywatną traktuje się podejrzliwie – jako rzeczy nabyte drogą nieuczciwą. Domaganie się równości – nawet jeśli oficjalnie

¹³ Zob. B. Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism*, University Press of Kansas, Lawrence 1993, s. 5.

¹⁴ Zob. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2002, s. 6.

¹⁵ Kontekst naturalnej towarzyskości, o którym tu piszemy odsyła nas także do nowożytnych umów społecznych. Warto w tym miejscu przywołać tzw. uczucia społeczne, o których pisał Rousseau. Miały one w zamyśle myśliciela politycznego stanowić podstawy współżycia społecznego wyznaczone przez zwierzchnika. Idea umowy społecznej zbudowanej na gruncie przekonań racjonalistycznych z jej dominującym rozumem naukowym prowadzi do politycznego zawłaszczenia społeczeństwa i jego ubezwłasnowolnienia. Idzie teraz o to, żeby je upodmiotowić i odpolitycznić. U podłoża nadmiernej polityzacji społeczeństwa leży przekonanie o jego bezbronności i bezsilności, a także o możliwości zbudowania lepszego społeczeństwa drogą naprawy jego instytucji. Dlatego społeczeństwo przekonane o swej bezbronności i bezsilności oddaje swój los w ręce instytucji politycznych. Każdy problem staje się kwestią polityczną, którą muszą się zająć specjaliści. Z tego założenia wychodziła gospodarka socjalistyczna z jej krótko- i długoterminowym planowaniem, rozdmuchanymi statystykami i magią cyfr bez pokrycia w rzeczywistości. Warto w tym miejscu dodać, że polityzacja (racjonalizacja) życia społecznego istnieje jako niebezpieczeństwo w każdej wspólnocie. Może ona przyjmować postać np. poprawności politycznej (zob. J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, tłum. M. Starzewski, Ossolineum, Warszawa 2002, s. 219).

nieartykułowane – w rzeczywistości przekłada się na obietnicę łatwego życia kosztem innych.

Ponieważ system liberalno-demokratyczny w dużej mierze zależy od kondycji aktywnego społeczeństwa, społeczeństwo to musi posiadać ważne punkty odniesienia, wedle których tę aktywność kształtuje, czyli – jak powiedzieliśmy – uczestniczy w dialogu. Skoro szuka w sobie źródeł porządku (bezbiasny obserwator, sumienie), prawodawczej roli rozumu praktycznego lub cnoty (Mill), musi posiadać wzorzec do odmierzania miary sprawiedliwości. Takim wzorcem są z jednej strony wiedza, formalno-prawny porządek, a z drugiej wolna przestrzeń podzielanej tradycji, religia, wspólnoty społeczne (rodzina, wolne stowarzyszenia, Kościół). Nasze rozważania zatoczyły krąg. W tym punkcie bowiem znowu powracamy do ważnej roli struktur pośredniczących, o których była już mowa. Stanowią one – powtórzmy – istotnie wspierające środowiska wzorców dobra.

ZAKOŃCZENIE

Rozważaliśmy tutaj kwestię relacji świadomości krzywdy – obecnej szczególnie w społeczeństwie posttotalitarnym – do poczucia sprawiedliwości. Wskazaliśmy na źródła owej świadomości krzywdy oraz utrzymujące się mechanizmy, które nie pozwalają owemu naturalnemu poczuciu sprawiedliwości prawidłowo funkcjonować. Naturalne poczucie sprawiedliwości zasadza się na przekonaniu, iż zło powinno być ukarane, a dobro nagrodzone. Nie chodzi przy tym o sytuację idealną, w której taki proces zawsze następuje, gdyż znowu wrócilibyśmy do pomysłów budowy doskonale funkcjonującej wspólnoty. Idzie raczej o to, by istniały odpowiednie procedury, które sprzyjają usankcjonowaniu owego naturalnego poczucia sprawiedliwości.

Przyjęliśmy, że takimi obszarami umacniania tego poczucia jest przestrzeń wolności słowa, gdzie może rozwijać się zdrowa opinia publiczna, gdzie funkcjonują społeczne struktury pośredniczące (istotne dla przetrwania społeczeństwa instytucje, jak rodzina, wolne stowarzyszenia, wolna prasa). Obszar wolności słowa, z którego wycofała się hegemonia państwowych środków przekazu (czas monologizmu) powinien zachęcać do udziału w nowym społeczeństwie dialogu.

Kolejnym wyzwaniem dla mieszkańca posttotalitarnego państwa jest nowe rozumienie działania gospodarki wolnorynkowej oraz istotnej w niej funkcji pracy. Skrzywdzony obywatel błędnie postrzega nową rzeczywistość jako możliwość zemsty, odebrania słusznej zapłaty za lata poniżenia. Nie rozumie nowych mechanizmów, żyje w niedojrzałym buncie. Trudno mu wyzbyć się świadomości klasowej walki, w myśl której trzeba zwierzać szeregi i jednoczyć się w grupy nacisku przeciwko władzy (w istocie najczęściej przeciwko innym grupom społecznym).

Wreszcie opisaliśmy zjawisko postrzegania równości, które w połączeniu z poczuciem sprawiedliwości deformuje jego doświadczenie. Chodzi tu zwłaszcza o tzw. materialistyczny egalitaryzm, w którym każdy obywatel osiąga porównywalny status społeczny. Egalitaryzm tak rozumiany – nie jako równość obywateli wobec prawa – znowu kieruje roszczenia pod adresem państwa, domagając się wyrównującej dystrybucji dochodów. niesprawiedliwość powraca w nowym systemie politycznym w innej formie. Wolność człowieka rozgrywa się pomiędzy (ukaraną) winą i (nagrodzoną) zasługą. Tylko społeczeństwo, w którym sztucznie nie tłamsi się tego naturalnego odruchu dojrzało do wolności. Sprawiedliwość zaś (podobnie jak wolność) ujawnia się jako trud, który warto podjąć, by osiągnąć zamierzony cel. Jego osiągnięcie zależy od zaangażowania, podjętego ryzyka. To z kolei ma sens, jeśli przyświeca mu nagroda i kara.