

Michał Bohun

**Racja stanu i racje pozorów.
Esej o źródłach zła w polityce**

Raison d'État and Rationale of Appearances.
An Essay on the Roots of Evil in Politics

Streszczenie

Esej jest próbą rozważenia problemu zła w polityce. Punktem wyjścia są refleksje polityczne Pascala i Montaigne'a. Historia filozofii służy tutaj do konceptualizacji problemów aktualnych i w gruncie rzeczy nieprzemijających. Namysł nad źródłami władzy i legitymizacją państwa okazuje się uniwersalną medytacją dotyczącą ludzkiego losu i wolności w obliczu egzystencjalnych zagrożeń.

Słowa kluczowe: władza, państwo, wolność, zło, Blaise Pascal, Michel de Montaigne

Summary

This essay attempts to weigh in on the problem of evil in politics. The starting point follows the political reflections of B. Pascal and M. Montaigne. Here, the history of philosophy is used to conceptualize the problems of the present and, in fact, those that are enduring. Thinking about the sources of power and a state's legitimacy proves to be a universal meditation on human destiny and freedom when challenged by existential threats.

Keywords: Power, State, Freedom, Evil, Blaise Pascal, Michel de Montaigne

Jeśli pisali o polityce, to tak, jakby mieli urządzić szpital obłąkanych, a jeśli udawali, że mówią o tym jako o wielkiej rzeczy, to dlatego, że wiedzieli, że szaleńcy, do których mówią, mają się za królów i cesarzy. Wchodzili w ich poglądy, aby sprowadzić ich szaleństwo możliwie do najmniejszego stopnia zła.

Blaise Pascal

I

Powyższe motto, zaczerpnięte z *Mysli* Blaise'a Pascala, mówi o filozofach piszących o polityce i wprowadza w zasadniczy nurt moich rozważań oraz z góry sygnalizuje możliwe wnioski. Po pierwsze, zło i polityka, albo raczej źli politycy – ulubiony temat kawiarnianych roztrząsań starszych panów i rozmów przy polskich stołach – nie jest zagadnieniem trywialnym. Zło jest trwałym elementem polityczności, polityka bywa często niemoralna i nie ma powodu, by z tego względu histeryzować. Należy raczej przyjrzeć się polityce ze świadomością, że jest ona pewną sztuką układania zbiorowego życia wyrosłą z konstatacji faktyczności zła i próbującą mu zaradzić, która jednak sama wykazuje niemoralne skłonności i zło pogłębia, zamiast je umniejszać. Dlaczego tak się dzieje – to pytanie przenikające do samego rdzenia filozofii polityki. Po drugie, uważam, że *Mysli* Pascala są jednym z najważniejszych traktatów politycznych, ujawniających antropologiczno-metafizyczne podłoże banalnych z pozorów zjawisk życia zbiorowego i indywidualnego. Maksymy te ukazują drugie dno ludzkiego bytowania i splątanie natury człowieczej rozpiętej pomiędzy nędzą i wielkością, zwierzęcością i anielskością, a także splątanie życia społecznego rozpiętego z kolei pomiędzy hipokryzją a moralnym spełnieniem.

Oczywiście, należy pamiętać, że rozważania Pascala w różnych swoich aspektach bardzo wiele zawdzięczają sto lat

wcześniejszym esejom Michała z Montaigne. Zwłaszcza fragmenty społeczno-polityczne należałoby czytać równolegle. Tutaj chciałbym jednak podkreślić, że mój szkic nie jest ujęciem czysto historycznym. Montaigne i Pascal pisali w określonych okolicznościach, w odpowiedzi na dojmujące konflikty religijno-polityczne swoich czasów, ale podejmowali przecież problem uniwersalny i stary jak świat społeczny: problem władzy, jej prawomocności, jej nadużywania oraz relacji między władzą a sprawiedliwością. To jest właśnie to pole problemowe, w którym wprost ujawnia się zło w polityce. Z tego też względu ważne są dla mnie także współczesne odniesienia: wiek XX i XXI, autorytaryzm i totalitaryzm, nacjonalizm, upadek demokracji, negacja praworządności, kryzys i wojna. W jakimś sensie obaj Francuzi sprzed stuleci prowadzą dyskusję na tematy, które dotyczą nas bezpośrednio i które odczuwamy jako palące kwestie naszej epoki. Z tego względu warto zacząć od sytuacji bardziej współczesnej.

W latach II wojny światowej Aleksander Wat, pisarz o solidnym filozoficznym wykształceniu, dzielił przez pewien czas celę na Łubiance z Michaiłem Tajcem – byłym wicedyrektorem radzieckiego Instytutu Marksa i Engelsa, a zatem jedną z czołowych postaci ideologicznego establishmentu stalinowskiego reżimu. Stąd od samego początku prowadzili rozmowy głębokie i poważne, które zainicjował Wat pytaniem najbardziej fundamentalnym, mimo że niezbyt rozbudowanym: „*unde malum?*”. Odpowiedź padła w języku niemieckim, bo nim posługiwali się obaj więźniowie, uznając zapewne, że niemczyzna bardziej nadaje się do filozoficznych rozważań oraz – to już bardziej pewne – nie chcąc zdradzać treści swych rozmów innym lokatorom celi, wśród których co najmniej jeden musiał zawsze być donosicielem. Tajc odpowiedział krótko: „*Die Allmacht des Staates*”¹. Wprawdzie obaj zgodzili się później, że taka odpowiedź nie jest do końca zadowalająca i nie wyczerpuje problemu, ale, moim

¹ A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. 2, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 151, 325.

zdaniem, jest do przyjęcia i co więcej stanowi klamrę spinającą myślenie Montaigne'a i Pascala, odnosząc ich jednocześnie do naszych czasów.

Źródłem zła ma być zatem władza bądź ściślej: wszechwładza państwa. Wat pytał oczywiście o rzecz historycznie ukonkretnioną, o sowiecką rzeczywistość i zło ewidentne, którego osobicie był ofiarą, ale samo pytanie ma charakter uniwersalny, sugerując jakiś niedostatek ludzkiej natury i ludzką nieumiejętność sensownego ułożenia zbiorowego życia. Ukazują się tutaj dwa kompleksy zagadnień. Pierwszy to problem władzy, albo raczej panowania, czyli zdolności do narzucania innym własnej woli, rozkazywania, zdobywania posłuchu. Jest to w gruncie rzeczy – jak uważa Isaiah Berlin – główne pytanie polityki:

Dlaczego ja (lub ktokolwiek) mam być komuś posłuszny? Dlaczego nie miałbym żyć tak, jak mi się podoba? Czy muszę być posłuszny? Jeśli nie posłucham, czy mogę być przymuszony? Przez kogo, w jakim stopniu, w imię czego i przez wzgląd na co?².

Drugi kompleks zagadnień związany jest ze sprawiedliwością i równością oraz możliwością oporu poddanych wobec żądań władzy. W wymiarze technicznym jest to także aktualny problem stanowienia i egzekwowania prawa bez naruszania praworządności, bez łamania obywatelskich swobód – problem rządzenia i prawodawstwa, bez mnożenia nierówności i wykluczenia, bez pogłębiania wyzysku i ucisku.

Te dwa obszary problemowe łączą się w paradoksie Davida Hume'a sformułowanym w eseju na temat pierwszych zasad rządzenia. Wspominam o tym, bo paradoks ten jest w gruncie rzeczy komentarzem do Pascalowskich fragmentów 242 i 243, w których rozważa on relacje między siłą i opinią w polityce³. Hume pisze:

² I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Grinberg, D. Lachowska, J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 186.

³ B. Pascal, *Myśli*, s. 133–134.

Dla tych, którzy patrzą filozoficznym okiem na sprawy ludzkie, nie ma nic bardziej zadziwiającego niż łatwość, z jaką większość jest rządzona przez mniejszość, i obserwacja milczącego podporządkowania, z jakim ludzie przenoszą swe własne uczucia i namiętności na rzecz tych, którzy nimi kierują. Kiedy stawiamy pytanie, w jaki sposób się to dokonuje, stwierdzamy, że ponieważ siła jest zawsze u rządzonych, rządzący nie dysponują niczym innym, aby nimi rządzić, niż opinią. A zatem rząd opiera się tylko na opinii i maksyma ta dotyczy zarówno najbardziej despotycznych i najbardziej wojskowych rządów, jak i rządów, które są najbardziej liberalne i najbardziej popularne⁴.

W ten sposób ujawniają się dwie opozycyjne struktury sfery politycznej: władza–sprawiedliwość oraz siła–opinia. Do pewnego stopnia nakładają się one na siebie, a ich dialektyczne relacje przekonują Pascala, że rozum w polityce okazuje się bezsilny i zastąpić go powinny racje pozorów. Rzecz w tym, że kiedy polityka utożsamiona zostaje z państwem, dialektyczne dychotomie zostają unieważnione, a źródłem ładu okazuje się symbolizowana przez policję przemoc. W ten sposób w obszarze polityki pojawia się najbardziej dla niej charakterystyczna forma zła.

II

Pascal okazuje się nader trzeźwym i realistycznym myślicielem politycznym. Jest w pełni świadom, że ład polityczny i elementarna choćby forma subiektywnego poczucia sprawiedliwości nie dają się zrationalizować i opierają się na swoistym dobroczynnym fałszu (racje pozorów, nazywane dla niepoznaki opinią) oraz na nawykach niedoskonałej ludzkiej natury. To

⁴ Cyt. za: P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 253. Ten sam fragment uczynił Noam Chomsky punktem wyjścia swego eseju *Siła i opinia*, zob. N. Chomsky, *Siła i opinia*, przeł. M. Jedliński, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2018.

dlatego żądania władzy spotykają się z posłuchem. Jego źródłem jest zatem swoista manipulacja, odpowiadająca nieświadomym skłonnościom natury ludzkiej. Manipulacja, która w bliższych nam czasach przybiera formę ideologii i ideokracji. Związane jest to zarówno z naturą systemu prawnego, jak i z samą naturą człowieka. Te dwie sfery są komplementarne, choćby z tego względu, że prawa rządzące społecznością są teżże wytworem. Gdyby kodeksy i regulaminy były tworzone przez aniołów, polityka i obyczaje wyglądałyby zupełnie inaczej. Ludzkie prawa – twierdzi Pascal – nie są sprawiedliwe, nie ma w nich czystej prawdy ani stałości. Prawda miesza się z fałszem, a wszystko podlega zmianom. niesprawiedliwość ludzkich praw wynika z naturalnych nierówności pomiędzy ludźmi, ale też je pogłębia i tworzy nowe. I to jest przestrzeń – przestrzega autor *Prowincjałek* – „nie tylko dla bezwzględnego panowania, ale dla bezwzględnej tyranii”⁵.

Jak się wydaje, Pascal nawiązuje tutaj do rozważań Montaigne’a na temat dwóch rodzajów sprawiedliwości. Pierwsza, którą można nazwać naturalną, ma racjonalną strukturę i daje się rozumowo ogarnąć. Jest to „sprawiedliwość sama w sobie”, powszechna i przyrodzona. Ale prędzej znajdziemy ją w przyrodzie niż w czysto ludzkim świecie. Druga ma natomiast charakter funkcjonalny, jest relatywna i arbitralna, to sprawiedliwość „poszczególona, narodowa, poddana potrzebom naszych urzędów”⁶. W tym sensie ludzkie prawa są nienaturalne, czego przykładem najdobitniejszym jest grodzenie świata za pomocą granic, których nie stworzyła natura. Tam gdzie ich nie było, wytycza się pas demarkacyjny, wysyła uzbrojonych strażników, a nawet buduje płoty, by wzmóc symboliczną przemoc granic państwowych. Duch ludzki jest pod tym względem rozdarty – buntuje się przeciw ograniczeniom i przeszkodom, uznaje je za

⁵ B. Pascal, *Mysli...*, s. 128.

⁶ M. de Montaigne, *Próby*, t. 3, przeł. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957, s. 14.

sztuczne i niemoralne. Z drugiej strony wiąże z nimi subiektywne poczucie bezpieczeństwa i czci pozorów ładu, który ponoć nastaje dzięki wytyczonym w terenie i na mapach liniom. Co więcej, władza państwowa uznaje, że można bezkarnie zabijać tych, którzy żyją po ich drugiej stronie lub usiłują przedrzeć się na nasz teren. Takie zabójstwa są nie tylko prawem dopuszczone, ale i pożądane, kiedy wymaga tego interes rządzących, nazywany dla niepoznaki racją stanu. A racja stanu zawsze wiąże się z przemocą potencjalną lub aktualną, której jedynym legalnym dysponentem okazuje się rząd i jego funkcjonariusze. Pascal, pisząc o zabijaniu, tych, co żyją poza granicami, nie mógł wiedzieć o płotach i murach stawianych na granicach dzisiejszej Europy, ale przecież jego rozważania o relatywnym i nienaturalnym charakterze prawa o tym właśnie mówią⁷.

Tym właśnie, co jaskrawo rzuca się w oczy – i zmusza do stawiania pytań o zło i dobro – jest relatywność porządku prawnego i subiektywnego poczucia sprawiedliwości. Polityka jest przestrzenią względnych wartościowań, zmiennych w czasie i przestrzeni. Nie ma czegoś takiego jak ludzka sprawiedliwość, która wynikałaby z praw naturalnych znanych i obowiązujących zawsze i wszędzie. Jest chwiejność i konieczność wyboru, przy których rozum ujawnia swą bezsilność.

Z tego zamieszania pochodzi, iż jeden mówi, że źródłem sprawiedliwości jest powaga prawodawcy; drugi – że korzyść władcy; inny, że tegoczesny obyczaj, i to jest najpewniejsze; nic wedle samego rozumu nie jest sprawiedliwe w sobie; wszystko chwieje się z czasem⁸.

Pytaniem kluczowym okazuje się zatem pytanie o źródła prawomocności i fundament władzy. Nie mają one związku z moralnością, co otwiera pole konfliktów moralnych i powoduje, że polityczność wydaje się źródłowo przeniknięta złem. Ale

⁷ B. Pascal, *Myśli...*, s. 128–131.

⁸ Tamże, s. 130.

sprawa ta nie jest bynajmniej jednoznaczna, bo polityka mimo wszystko okazuje się egzystencjalną koniecznością.

III

Montaigne i Pascal stają na stanowisku, które można by nazwać funkcjonalnym makiawelizmem lub pozytywizmem politycznym (w analogii do pozytywizmu prawnego). W polityce kryteria ocen i źródła powinności wychodzą ze sfery politycznej, a nie z żadnej innej. Nie należy konfrontować ich ani z wartościami moralnymi, ani z normami rozumu, które dominują w nauce. Źródłem obowiązywania prawa są one same – o prawomocności i w konsekwencji sprawiedliwości ludzkiej stanowią kodeksy. Polityka zaś, jako sztuka rządzenia, opiera się na zwyczajach i odruchach wspólnoty politycznej zarówno w jej masie, jak i u poszczególnych członków. Decyduje tu fakt, że coś jest przyjęte przez większość, utrwalone w historii i powtarzalne: „zwyczaj jedynie stanowi o sprawiedliwości przez tę wyłączną rację, że jest przyjęty; oto tajemnicza zasada jego powagi”⁹.

Także Montaigne podkreśla siłę zwyczaju, który „chwytą nas i niewoli”, uniemożliwiając zrozumienie jego nakazów i nie dopuszczając w ogóle żadnej refleksji. Jednak tej siły zwyczaju, jak i źródła praw, nie należy wiązać z ich historycznym charakterem. To kolejna racjonalistyczna iluzja, zgodnie z którą o mocy prawa i skuteczności rządu decydować ma szacowne i głębokie dziejowe zakorzenienie. Dociekanie historycznych źródeł prawa i władzy rządu będzie tak samo rozczarowujące, jak próba przeniknięcia majestatu wielkiej rzeki przez podróż do jej źródeł, które okazują się marnym strumykiem¹⁰. Pascal zupełnie w tym samym duchu przestrzega, że drogą do zniweczenia prawa państwowego i sprawiedliwości może być cofanie się do tego, co pierwotne i jakoby zasadnicze.

⁹ Tamże.

¹⁰ M. de Montaigne, *Próby...*, t. 2, s. 331.

A zatem zwyczajów należy przestrzegać, bo są nimi właśnie, a nie dlatego, że są rozumne czy starodawne. Podobnie jest z prawami i rozkazami rządu – przestrzegamy pierwszych i wykonujemy drugie, na ich własnej, autotelicznej i samoistnej mocy, a nie dlatego, że są sprawiedliwe czy zgodne z moralnością. Dlatego Pascal pisze:

Byłoby zatem dobrze, aby ludzie słuchali praw i zwyczajów, dlatego, że są prawem; aby wiedzieli, że nie jesteśmy zdolni wprowadzić nic prawdziwego i sprawiedliwego, że nie mamy o tym żadnego pojęcia; że przeto trzeba nam jeno trzymać się tego, cośmy otrzymali¹¹.

W pewnym sensie pozytywizm polityczny jest odpowiedzią na obłęd polityki, podkreślany tak mocno zarówno przez Montaigne'a, jak i Pascala. Przy racjonalnym oglądzie – którego tedy należy się wystrzegać – system prawny okazuje się „istnym pomnikiem szaleństwa”, pełnym błędów i sprzeczności. Prawo, ukazujące się człowiekowi w formach surowości i łaski, rządzi się nieracjonalną z jednostkowego punktu widzenia zasadą odwrócenia (analogiczną do Pascalskich racji pozorów): prawo (sprawiedliwość) w państwie wspiera się na krzywdzie (złu) jednostki, a wyrządzając niesprawiedliwość w małych rzeczach, władza osiąga w wielkich cele, które uznać można za sprawiedliwe. Z tego właśnie względu:

Prawa utrzymują się przy władzy nie dlatego, że są sprawiedliwe, jeno iż są prawami. Jest to mistyczna podwalina ich powagi; nie mają żadnej innej; co im wychodzi tylko na korzyść. Często są one dziełem głupców; częściej tych, którzy nienawidząc równości, nie wiedzą, co sprawiedliwość; ale zawsze dziełem ludzi czczych i niestatecznych twórców¹².

¹¹ B. Pascal, *Myśli...*, s. 147.

¹² M. Montaigne, *Próby...*, t. 3, s. 380.

Trzeba zwrócić uwagę na dokonane przez obu Francuzów odhistorycznienie tego, co nazywają „zwyczajem”. Co zatem wynika z ważnego dla nich przeświadczenia, że zwyczaj, o którym piszą, nie ma wiele wspólnego z wiernością wobec tradycji, lojalnością wobec historii, a nawet z przestrzeganiem obyczajów swego kraju? Otóż, chodzi tutaj o nawyk, a może nawet odruch ulegania sile. I nie siła tradycji jest tutaj ważna, ale przemoc, która jest podstawą sfery politycznej. Władzy chodzi o posłuszeństwo wynikające z uległości, a nie z faktu akceptacji dla wspólnych praw (umowa społeczna), ani tym bardziej ze zrozumienia ich rozumnej natury. Chodzi o prostą, niedeliberatywną podległość. „Obraża prawo rozkazodawcy, kto jest powolny z uznania, a nie z uległości” – pisze Montaigne¹³. A zatem, nie sprawiedliwość, nie słuszność, nie rozumność, tylko siła – rozumiana jako przymus – stanowi istotę polityki. Wyraża się w tym cała natura państwa, które dla utrzymania pokoju i porządku wykorzystuje przemoc.

To przemocowe działanie może mieć różne oblicza, a przemoc fizyczna jest tyleż ich skrajną formą, co naturalnym potwierdzeniem autorytetu państwa, które opiera się na barkach kata (jak widział to Joseph de Maistre), policjanta (jak widzi to Bourdieu), czy żołnierza interweniującego poza granicami kraju (jak twierdzi Chomsky). Jednak codzienne formy przemocy to przemoc moralna i przemoc symboliczna, których formy są różnorodne i niezliczone: tyrania opinii publicznej, liczebna dominacja w czasie demokratycznej elekcji (tzw. suweryn), charyzmatyczność wodza, hegemonia kulturalna czy narzucanie społeczeństwu jednolitych wyobrażeń na własny temat (monopol wizji świata społecznego)... Zawsze jednak jest to przemoc i przymus, jakieś ograniczenie czy samoograniczenie jednostkowej woli bądź zdolności racjonalnego wyboru. Pascal dostrzegał to znacznie lepiej niż sto lat po nim Hume:

¹³ Tamże, t. 1, s. 134.

Czemu poddajemy się większości? Czy dlatego, że ma więcej słuszności? Nie, ale więcej siły. Czemu poddajemy się dawnym prawom i mniemaniom? Czy że są słuszniejsze? Nie, ale są jedyne i usuwają źródła sporów. [...] Siła jest królową świata, nie opinia. [...] Władza zbudowana na opinii i urojeniu panuje czas jakiś i ta władza jest łagodna i kapryśna. Władza siły panuje ciągle. Opinia jest jakby królową świata, ale siła jest jego tyranem¹⁴.

Bourdieu jest wiernym uczniem Pascala, kiedy podkreśla, że u źródeł prawa nie ma nic oprócz arbitralności o podwójnym charakterze, czyli „prawdy uzurpacji” złączonej z „bezprawną przemocą”. Stąd też zakaz wędrówki do źródeł, lęk przed poszukiwaniem początku, który taką arbitralność mógłby obnażyć. Zamiast tego amnezja, która tożsama jest z nawykiem i zwyczajem. Taka arbitralność dotyczy zresztą każdej instytucji historycznej, ale państwa w szczególności. Wynika stąd także zakaz posługiwania się rozumem, bo w tej sferze nie ma nic bardziej daremnego niż rozumność. To jednak otwiera pole dla przemocy:

siła zwyczaju nie usuwa nigdy arbitralności siły, podpory każdego systemu, która nieustannie grozi wyjściem na światło dzienne. Tak więc samo istnienie policji przypomina o poza prawnej przemocy, stanowiącej podstawę porządku prawnego¹⁵.

Montaigne i Pascal jako realiści polityczni zdają sobie sprawę z niemożliwości usunięcia tej arbitralności, źródłowo związanej z przemocą. W świecie niestałości i niejasności, w który rzucony jest człowiek, szukać trzeba zatem jakiegoś wyjścia pośredniego, czyli syntezy przemocy (siły) i sprawiedliwości (opinii). Siła w swoim bezpośrednim działaniu jest jasna i bezsporna, jak uderzenie policyjną pałką, które jest gestem jednoznacznym i nie chce być niczym innym. Sprawiedliwość w jej

¹⁴ B. Pascal, *Myśli...*, s. 133–134.

¹⁵ P. Bourdieu, *Medytacje...*, s. 135–136.

ludzkim pojmowaniu i prawa przez ludzi stanowione – są niestabilne, niejasne, podlegają sporom i odmiennym interpretacjom. Dlatego taka synteza jest pożądana zarówno z moralnego, jak i instrumentalnego (politycznego) punktu widzenia. Jest to jak gdyby złoty środek, wąska ścieżka między przepaścią bezmyślnej przemocy i otchłanią niepewności. W tym sensie Pascal pisał:

Sprawiedliwe jest poddać się temu, co sprawiedliwe; konieczne – poddać się temu, co silniejsze. Sprawiedliwość bez siły jest bezradna, siła bez sprawiedliwości jest tyranją. Sprawiedliwość bez siły spotyka się z oporem, ponieważ zawsze znajdują się zli; siła bez sprawiedliwości ściąga nienawiść¹⁶.

Problem leży w tym, że w takim dialektycznym związku siła jest zawsze zasadą dominującą. Wynika to z faktu, że ona sama jest swoim źródłem, jej tożsamość i przekaz są niewątpliwe i nie potrzebuje żadnych dopełnień, nie będąc przez to skazana na chwiejność, niepewność i deliberacje. Tak jak konieczność posłuchu wobec prawa wynika tylko z tego, że jest to właśnie prawo, na straży którego stoją funkcjonariusze państwa, a nie z tego, że jest ono rozumne, humanitarne czy sprawiedliwe, tak siła zyskuje swoje uzasadnienie swoją własną mocą, czy raczej przemocą. W polityce, jak zauważa Chomsky, władza opiera się na posłuszeństwie egzekwowanym różnymi, najczęściej pokojowymi sposobami, ale przemoc pozostaje ostatnią rozstrzygającą instancją, ostatnią deską ratunku dla państwa¹⁷.

Taka wydaje się być wewnętrzna dynamika sfery politycznej. Pascal również to zauważa. Nie mogąc nic zdziałać, żeby to, co sprawiedliwe, było silne, kończymy na usprawiedliwianiu każdej siły. W tym sensie ucieleśnieniem polityki i państwa stają się legalni dysponenty przemocy, w których siła symbolizuje sprawiedliwość rozumianą tutaj jako posłuch wobec

¹⁶ B. Pascal, *Mysli...*, s. 146.

¹⁷ N. Chomsky, *Sita...*, s. 15.

władzy. Taka władza staje się uniwersalnym sędzią i egzekutorem jednocześnie, instancją, wobec której każdy jest podległy i w której oczach nikt nie jest niewinny. Znakomicie wyraził to Wat w noweli o bezrobotnym Lucyferze, który chciałby się zatrudnić w Policji Państwowej. Stójkowy zwraca się do niego z taką oto przemową, a raczej hymnem ku czci władzy i instytucji, jaką reprezentuje:

Nikt bowiem nie jest bez winy wobec policjanta, który jest prawem, który jest personifikacją kodeksu, który jest miarą wszechrzeczy. Więzę jednych w klatkach murowanych, innych w więzieniach ulic. Stoję u wylotu i patrzę; nikt przede mną nie ucieknie. [...] Nikt nie jest bez winy wobec policjanta, który jest prawem, który strzeże, patrzy, ściga i pilnuje¹⁸.

IV

Tam, gdzie władza rezygnuje z przemocy, rządzić musi za pomocą opinii. W takim układzie polityka, rozumiana jako zdobywanie i utrzymywanie władzy, a przede wszystkim zarządzanie poprzez posłuch wśród poddanych, musi odwoływać się – jak twierdzi Pascal – do szczególnej transgresyjnej narracji, którą nazywa on „racjami pozorów”. Racja stanu urzeczywistnia się zatem poprzez racje pozorów. To jest ten sam mechanizm, który nazwałem w przypadku Montaigne’a „odwróceniem”. Wynika on z faktu nieracjonalności sfery politycznej, będącej wypadkową słabości intelektualnej ludzi oraz niezwykle skomplikowania materii życia zbiorowego. Bardziej akuratne wydają się tutaj zwyczaj, instynkt, zdrowy rozsądek (rozumiany dosłownie jako *common sense*) niż indywidualny osąd najbardziej sprawnego intelektualnie człowieka. Są to bowiem sprawy zbyt skomplikowane, tłumaczy Montaigne, i zbyt wielkiej wagi, by poddać je zmiennym osądom poszczególnych ludzi.

¹⁸ A. Wat, *Bezrobotny Lucyfer i inne opowieści*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 87.

Nierozumność polityki wynika tutaj ze słabości ludzkiego rozumu. Ułomność naszej natury powoduje, że konieczne bywa posługiwanie się złymi środkami dla dobrego celu. To samo sprawia, że szczęśliwsze są narody i jednostki, które nie muszą decydować o sobie, ulegają powszechnemu porządkowi, bez zbędnych dociekań i awantur¹⁹.

Pascal w podobnym duchu ujawnia podstawowy mechanizm rządów, które muszą liczyć się z poddanymi i wyrabiać w nich właściwe opinie gwoli osiągnięcia własnych celów. „Dla dobra ludzi trzeba ich często mamić” – pisze z odwagą i chłodem Machiavellego²⁰. Temu służą racje pozorów. Wszystkie w sferze politycznej sprowadzają się do jednego, podstawowego zadania: wpoić ludziom przekonanie, że władza i jej rozkazy są sprawiedliwe, zasadne i nienaruszalne. To jest mechanizm internalizacji porządku politycznego, i w takim celu należy ukrywać arbitralne źródła prawa i politycznego panowania, czyli ukrywać przemoc realną za pomocą przemocy symbolicznej. Innymi słowy, tylko te rządy mają szansę na długie trwanie, które sprawią, że każdy obywatel będzie w sobie nosił klatkę korygującą jego zachowania, co znaczy, że każdy będzie miał w sobie własnego policjanta.

Należy podkreślić, że nie jest to wyraz politycznego cynizmu, ani tym bardziej apologia tyranii. To samo zresztą odnosi się do Florentczyka. Podobnie jak on, Montaigne i Pascal żyli w czasach wojen, i to wojen najbardziej okrutnych, bo religijnych i domowych. Stąd ich skłonność do szukania pokoju za wszelką cenę. Stąd ich zgoda na obłędny i niemoralny z punktu widzenia ludzkiej racjonalności układ polityczny, oby tylko był jakąś formą porządku i zapewniał wytchnienie od widma nagłej śmierci. Władzę i ład polityczny powiązać trzeba z czymś, co nie podlega wątpliwości, a przecież ludzka „zdatność” – czyli domniemana mądrość i poczucie miary – jest wątpliwa, ulega

¹⁹ M. Montaigne, *Próby...*, t. 1, s. 196–197, t. 2, s. 427.

²⁰ B. Pascal, *Mysli...*, s. 131.

przemianom, dlatego tak łatwo o nieporozumienie i konflikt, który przeradza się w wojnę.

Z tego względu konieczne są racje pozorów. Nie są one interesownym kłamstwem, zaspokajającym czyjeś ambicje i namiętności, lecz swojego rodzaju odwróceniem, które wynika z tego, że jak na razie świat ludzki postawiony jest na głowie. „Rzeczy najniedorzeczniejsze – pisze Pascal – stają się dorzecznymi z przyczyny szaleństwa ludzi”. I dalej:

Cóż może być mniej dorzecznego niż wybierać do sterowania państwem najstarszego syna królowej? Nie wybiera się do sterowania okrętem tego z podróżnych, który jest z najlepszego domu. Takie prawo byłoby niedorzeczne i niesprawiedliwe. Ale ponieważ tacy są ludzie i tacy będą zawsze, staje się ono rozumne i słuszne²¹.

Pascal odsłania tu mechanizm, który nazwać można dialektyką polityczną opartą na prawie podwójnej negacji. Absurd jako reakcja na ludzkie szaleństwo okazuje się prawdą, jeśli nie w poznawczym, to przynajmniej w praktycznym sensie. Jest czymś słusznym i pożądanym, bo prowadzi do jakiejś formy porządku, wewnętrznego uspokojenia, albo przynajmniej wytchnienia w nieustannej walce o władzę i uznanie. Nierozumne środki zdają się jedynymi skutecznymi w momentach napięcia, splątania i konfliktów. Podobna jest także natura samej władzy, której moc opiera się na słabości (głupocie) ludu. To jest tajemnica skuteczności opinii w polityce. To, co opiera się na samym tylko rozumie, ma podstawę wątplą. Podobnie jak rządy wsparte jedynie o siłę, w których przemoc zamienia się w tyranie. Szukać trzeba więc innego wyjścia. Pisze Pascal: „Potęga królów ugruntowana jest na rozsądku i na szaleństwie gminu, bardziej o wiele na jego szaleństwie. Największa i najważniejsza

²¹ Tamże, s. 150.

rzecz w świecie ma za podstawę słabość i ta właśnie podstawa jest cudownie pewna”²².

V

Twierdzę zatem, że najbardziej rzucający się w oczy składnik polityki – władza sprawowana przez państwo – jest u swych podstaw powiązany ze złem i do złego najczęściej prowadzi. Z ludzkiego, jednostkowego punktu widzenia jest złem, bo opiera się na fałszu, na ludzkich słabościach, na zaniechaniach i wyuczonym konformizmie. Jest złem, bo człowiek szukający prawdy i wolności (czyli tego, co jawi mu się jako dobro) – może sensownie czynić to tylko w pojedynkę, albo w małych grupach. Pod tym względem sytuacja w naszych czasach nie zmieniła się jakoś diametralnie w porównaniu ze stuleciami, w których żyli Montaigne i Pascal. A jeśli zmieniła się, to raczej na gorsze. Władza posługuje się coraz bardziej wyrafinowanymi formami wmuszania opinii w poddanych, a ci w większości nie mają sił ani środków na szlachetny dystans sceptycyzmu ani na skok w Absolut, albo przynajmniej w szczerą wiarę. W XX wieku polityka coraz śmiej ujawniała swoje ciemne oblicze, domagając się coraz większych krwawych ofiar. Zło działało w niej już jawnie. Czasy, których prorokiem był Naphta z *Czarodziejskiej góry* – bolszewik-jezuita – nadal trwają. Ten dwudziestowieczny Pascal skrzyżowany z Machiavellim i Leninem mówi przeciw bez ogródek:

Że władza jest zła, to wiemy. Ale dualizm dobra i zła, tamtego i tego świata, ducha i władzy, musi – jeśli królestwo Boże ma przyjść – tymczasowo być przewyciężony przez zasadę łączącą ascezę z władzą. To mam na myśli, gdy mówię o konieczności terroru²³.

²² Tamże, s. 151.

²³ T. Mann, *Czarodziejaska góra*, t. 2, przeł. J. Łukowski [właśc. Wł. Tarkiewicz], Czytelnik, Warszawa 1982, s. 72–73.

Bohater powieści Tomasza Manna przywodzi na myśl kolejną, sławniejszą nawet, postać literacką, z którą automatycznie bywał kojarzony. Mam na myśli, rzecz jasna, Wielkiego Inkwizytora. On w jeszcze większym stopniu symbolizuje władzę, rozumianą jako terror w imię najwyższego dobra. I znowu, trudno mu odmówić dobrych intencji, dokonuje wręcz samofiary w imię ziemskiego spokoju nieszczęśliwych i niezdolnych przyjąć „nieszczęsny dar”, niewspółmierny z ich słabością. Wolność – konstatuje ze współczuciem dla ludzkiej słabości – jest zbyt ciężka dla przeciętnych ramion, a marzeniem szarego człowieka jest po prostu wyzbyć się odpowiedzialności. Ale ostatecznie, mimo empatycznej despotii, efekt zawsze jest ten sam – zniewolenie poddanych i tyrania władzy.

Nie idzie tu bowiem o heroiczny humanitaryzm garstki wybrańców, biorących na siebie zło związane z rządzeniem. Nie chodzi także o los uciskanych i wyzyskiwanych, o obronę słabych i wykluczonych. Celem jest sama organizacja społeczeństwa w taki sposób, aby władza nie napotykała na żaden opór, ani nawet na żadną niezależną myśl. Idzie zatem o zacementowanie społeczeństwa przez wszechwiedną władzę. A to osiągnąć się daje przez uwolnienie od norm moralności, które nie idą w sukurs działaniom rządu, oraz przez wpojenie przekonania, że posłuch i karność to najwyższe cnoty. Tak działa polityczna pragmatyka, w której sprawiedliwość jest tylko hasłem, zasłoną dymną rozsnuwaną w momentach walki o władzę, a tak naprawdę celem ostatecznym jest samo rządzenie, odgórna organizacja społeczeństwa, w taki sposób by nie było zdolne przeciwstawić się woli płynącej z centralnego ośrodka decyzyjnego. Wszystko jest kwestią organizacji, a nie ludzkich wyborów, dążeń czy namiętności. Wolność i równość zastępuje się porządkiem państwowym i narodową dumą. W gruncie rzeczy polega to na konstruowaniu nowego społeczeństwa, tak by było ono jak najbardziej sprawnym odbiornikiem i przekaznikiem energii elity zarządczej. Chodzi o to, żeby zneutralizować wszystkie niezależne siły, których nie da się zużytkować

w ramach państwowej służby, a wszystkich obywateli zdyscyplinować w imię państwowej powinności i nacjonalistycznej krzepy.

W państwie zło polityki staje się faktem. Polega to na tworzeniu przestrzeni, w których pojawiają się wyzysk, ucisk, nierówności, dzielenie ludzi. Dualizm Pascala i sceptycyzm Montaigne'a pozwalają te przestrzenie ujawniać z jednoczesną świadomością, że usunąć do końca ich się nie da. Polityka – jak mówił Napoleon – jest naszym losem. Przejawy zła można ograniczać bądź miarkować, ale trzeba mieć ich świadomość. W tym sensie roztropne wydaje mi się stanowisko, które polsko-brytyjski trockista Izaak Deutscher przypisał George'owi Orwellowi, dla którego „każdy ruch polityczny tracił rację bytu z tą samą chwilą, gdy posiadał rację stanu”²⁴. Biograf Stalina i Trockiego widział w tym naiwność „prostolinijnego anarchizmu” autora *Folwarku zwierzęcego*. Domagał się odeń dostrzegania w politycznych racjach pozorów realnych sił i interesów. Niemniej jednak moralny opór wobec władzy i zła polityki wydaje mi się ważniejszy. To nie jest pięknoduchostwo, ale punkt wyjścia dla poważnej refleksji politycznej, która, jak każdy wnikliwy namysł, zaczyna się od pytania, będącego wyrazem niezgody a nawet buntu. W tym przypadku punktem wyjścia byłaby konstatacja, że władza terroryzująca społeczeństwo zakłębieniem racji stanu ma zazwyczaj złe intencje, których pierwszymi ofiarami stają się z reguły nie zewnętrzni wrogowie czy polityczni oponenci, ale zwykli ludzie.

²⁴ I. Deutscher, „Rok 1984” – czyli mistycyzm okrucieństwa, zob.: <http://www.1917.net.pl/node/421>.

Bibliografia

- Berlin Isaiah, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Grinberg, D. Lachowska, J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Bourdieu Pierre, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Chomsky Noam, *Siła i opinia*, przeł. M. Jedliński, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2018.
- Deutscher Isaac, „Rok 1984” – czyli mistycyzm okrucieństwa, <http://www.1917.net.pl/node/421>.
- Mann Thomas, *Czarodziejska góra*, t. 2, przeł. J. Łukowski [właśc. Wł. Tatarkiewicz], Czytelnik, Warszawa 1982.
- Montaigne Michel de, *Próby*, t. 1–3, przeł. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
- Pascal Blaise, *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Wat Aleksander, *Bezrobotny Lucyfer i inne opowieści*, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Wat Aleksander, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. 2, Czytelnik, Warszawa 1990.

dr hab. Michał Bohun, prof. UJ
Instytut Filozofii
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
m.bohun@iphils.uj.edu.pl
ORCID 0000-0002-8702-9441