

DOŚWIADCZENIE TOTALITARYZMÓW XX WIEKU A ETYKA PRZYSZŁOŚCI

Promocja wizji etyki opartej na istnieniu w Prawdzie i na czynieniu prawdy, a zatem na współuczestnictwie w czynach Miłości – jest szczególną zasługą kardynała Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II [...]. Wydaje się, że owa wizja jest szczególnie „uprzywilejowana” mocą polskich doświadczeń historycznych XX wieku.

Doświadczenie przełomów dwudziestowiecznej historii Polski naznaczone jest piętnem wielorakich kryzysów. Pośród nich dwa wydają się mieć szczególne znaczenie: eskalacja totalitaryzmu nazistowskiego, a następnie sowieckiego.

Szczególny charakter tych doświadczeń wynika z kilku względów. Obydwa totalitaryzmy stanowiły swoistą egzemplifikację pojęcia, które w obecnych czasach straciło swoją jednoznaczną ocenę. Ponadto obydwie miały szeroki, wręcz globalny zasięg, w znamienity sposób stając się jednak udziałem polskiej historii. Wreszcie – z wielu względów – obydwie totalitaryzmy odczytywane przez pryzmat cierpienia i zagłady, które spowodowały, prowokują do milczenia, a jednocześnie widziane przez pryzmat pewnych kwalifikacji moralnych skłaniają do analizy, która może posłużyć jako pomoc w prognozie na przyszłość.

Poniżej pragnę przedstawić przegląd opisów dwudziestowiecznych totalitaryzmów, aby następnie dokonać porównania ich warstwy systemowej. Demaskacja zła winna służyć budowaniu etyki XXI wieku, etyki na miarę godności człowieka, o którą w XX stuleciu toczył się najbardziej bodaj dramatyczny spór.

CECHY WSPÓLNE TOTALITARYZMÓW

Słowo „totalitaryzm” pojawiło się w latach dwudziestych XX wieku, użyte przez liberałów, przeciwników Benito Mussoliniego. Spopularyzował je Giovanni Gentile, filozof i ideolog faszyzmu, a następnie posługiwał się nim sam duce. Sławny stał się fragment przemówienia Mussoliniego z 1925 roku, w którym użył on zwrotu „nasza nieugięta totalitarna wola”. O wiele chętniej posługiwał się jednak zwrotem „państwo totalitarne” („lo stato totalitario”). Mniej chętnie używali słowa „total” czy „totalitär” niemieccy naziści. Leonard Schapiro wskazywał na zanik tego terminu w latach trzydziestych wskutek

preferencji Hitlera dotyczących użycia słowa „autoritär”¹. Ideologia sowiecka, w charakterystyczny dla siebie sposób, zmanipulowała pojęcie totalitaryzmu, odnosząc je wyłącznie do rządów faszystowskich oraz eliminując je całkowicie z opisów odnoszących się do rządów socjalistycznych – nawet w czasie ostrego konfliktu z reżimem Mao.

O ile w początkowej fazie stosowania pojęcia „totalitaryzm” oznaczało ono zakwestionowanie i negację państwa liberalnego, o tyle później (w latach 1937-1957) zyskało znaczenie historyczne i polityczne, wyrażające formę władzy i ustroju panującą wówczas w trzech państwach: we Włoszech, w Niemczech i w Związku Sowieckim. Od końca lat pięćdziesiątych konotacje związane z totalitaryzmem rozszerzono na różne historyczne formy rządów negujące czy kwestionujące model społeczeństwa otwartego. W ten sposób dostrzegano i opisywano cechy państwa totalitarnego w cesarstwie rzymskim doby Dioklejana, w Rosji carskiej czy w modelu platońskiej republiki. W dobie kultu oświeceniowego liberalizmu, jako zasady fundującej system państwowy, wśród krytykowanych modeli obciążonych pejoratywnym przydomkiem „totalitarny” znalazł się także Kościół katolicki. Wreszcie kolejny etap rozumienia totalitaryzmu obserwujemy w obecnej dobie, kiedy to w publicystyce dotyczącej Europy Wschodniej pojęcie to odnoszone jest do systemów realnego socjalizmu.

Totalitaryzm jest słowem-kluczem używanym na oznaczenie zarówno pewnych cech państwa, jak i przymiotów społeczeństwa. Wśród cech tych wymienia się „jedyną słuszną” ideologię, która służy jako system wyczerpującej interpretacji wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji, dominującą bezwzględnie rolę partii, zmonopolizowanie kontroli środków walki zbrojnej i nadzoru nad „czwartą władzą”, czyli mediami, a także system terrorystycznej kontroli policyjnej i centralnie kierowanej przez partię gospodarki. Według Schapiro do istotnych cech określających totalitaryzm zaliczyć trzeba centralną rolę przywódcy, podporządkowanie prawa woli politycznej, kontrolę nad prywatną moralnością, nieustanną czujność, a także uzasadnienie prawomocności rządów przez masowe poparcie społeczne. Z kolei wedle koncepcji Juana J. Linza, zawartej w pracy *Totalitarian and Authoritarian Regimes* z roku 1975, o totalitarnym charakterze państwa i społeczeństwa decyduje system jednopartyjny, ideologia podkreślająca w sposób znaczący rolę nowomowy, mobilizacja struktury samokontroli w służbie władzy i nie unormowany prawnie terror.

Wskazane opisy dotyczą pewnych cech totalitaryzmów nie oddając wszakże ich istoty, co do której opinie są zróżnicowane.

Według Hannah Arendt cechą istotną omawianych systemów było przede wszystkim niszczenie tożsamości jednostkowej przez system prawny, przez system terroru i mechanizmy strachu. Prawo karało za samą przynależność do odrębnej kategorii, terror systematycznie włączał poszczególne jednostki do

¹ Por. R. B ä c k e r, *Totalitaryzm. Geneza, istota, upadek*, Toruń 1992, s. 8.

machiny przemocy, a strach generował utratę zdolności do buntu². Ważnym spostrzeżeniem autorki jest to, że do cech charakterystycznych systemu należał również mechanizm likwidowania ludzi całkowicie niewinnych – „zbrodniarzy bez zbrodni” – przy całkowitym braku oporu z ich strony³.

Wiele uwagi poświęca istocie totalitaryzmu w swoich filozoficznych esejach Józef Tischner⁴. Przystaje on na określenie tego systemu jako formy sprawowania władzy, w której dominuje dążność do podporządkowania sobie całego człowieka. Tischner umieszcza swoją wizję totalitaryzmu w płaszczyźnie ontologii, która doznaje tu specyficznej sakralizacji, oraz w płaszczyźnie etyki. Ontologia dostarcza uzasadnienia i uprawomocnienia (legitymizacji) władzy totalitarnej. W przeciwieństwie do władzy absolutnej czy tyranii, totalitaryzm dokonuje autoprezentacji jako siły totalnej, władającej wszystkim, co w konsekwencji przynosi radykalną instrumentalizację człowieka. Ontologia świata jest tutaj o tyle usprawiedliwieniem, że wedle niej „być naprawdę” znaczy „mieć siłę”.

Język tak pojętej ontologii zostaje z kolei przetłumaczony na język sacrum i etyki. W ideologii stalinizmu rewolucja była traktowana jako swoiste sacrum, czego wyrazem był jej powinnościurodny charakter: rewolucja wzywała do poświęcenia. Między innymi ten właśnie charakter ofiarny wskazuje na perspektywę religijną totalitaryzmu. Stał się on bowiem w swoich różnorodnych formach wiarą i religią pogan. Cechą charakterystyczną pogaństwa jest zaś wiara w fatum, której towarzyszy niewiara w słowo (jest to dokładna odwrotność wiary Abrahama, która funduje model religii judeochrześcijańskiej). Wiara w fatum staje się z kolei początkiem określonej koncepcji władzy politycznej, której wyrazem jest irracjonalny kult okrucieństwa.

Ów wymiar sakralizacji bytu społecznego w totalitaryzmie dostrzeżony został przez Jana Pawła II: „W ostatecznej bowiem analizie wspólną cechą nazistowskiego pogaństwa i dogmatu marksistowskiego jest totalitarna natura obu ideologii oraz dążenie do stania się religią. Już na długo przed rokiem 1939 w pewnych sferach kultury europejskiej ujawniło się dążenie do usunięcia Boga i Jego obrazu z pola widzenia człowieka. W tym duchu indoktrynowano dzieci od najmłodszych lat. Doświadczenie nieuchronnie dowiodło, że człowiek zdany wyłącznie na ludzką moc, odarty z dążeń religijnych, szybko staje się numerem lub przedmiotem”⁵.

Sakralizacja bytu społecznego oraz wartości określanych przez język władzy powoduje degradację człowieka w ustroju totalitarnym. Im bardziej sakra-

² Por. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, Warszawa 1989, s. 237nn. .

³ Por. tamże, s. 242.

⁴ Por. zwłaszcza: J. T i s c h n e r, *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków 1992.

⁵ J a n P a w e ł I I, *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, nr 7, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10(1989) nr 8, s. 4.

lizowana jest wartość systemu, tym bardziej usprawiedliwiona staje się przemoc wobec człowieka. Ona też staje się normą naczelną etyki totalitarnej.

W swojej analizie systemu totalitarnego Jan Paweł II koncentruje się, w charakterystyczny dla siebie sposób, na kwestii dla wielu stanowiącej punkt dojścia – na antropologii. Wskazuje, że skrajność, do której „może doprowadzić człowieka odrzucenie wszelkich więzi z Bogiem i transcendentnego prawa moralnego”⁶, tworzy rzeczywistość aberracji antropologicznej – radykalnego i programowego zakłamania prawdy o człowieku. Warto odczytać to przesłanie w perspektywie doświadczeń narodu i państwa polskiego, gdyż Ojciec Święty niewątpliwie odwołuje się w swoich analizach do tego wyjątkowego doświadczenia historycznego⁷.

PRÓBA PORÓWNANIA TEGO, CO NIEPORÓWNYWALNE

Szczególną okazję do refleksji nad polskim doświadczeniem totalitaryzmu nazistowskiego i sowieckiego przyniósł rok 1995. Był to bowiem czas celebracji pamięci o ofiarach totalitaryzmów. Chodzi tutaj o uroczystości oświęcimskie i katyńskie⁸. Była to celebracja dyskretna, gdyż takie są wymagania respektu dla ludzkiego cierpienia. Uroczystości miały charakter narodowy, ponieważ taka jest powinność ludzkiej wrażliwości, ludzkich sumień, które pragną oddać to, co ostatecznie nie do oddania poległym, pomordowanym, zagazowanym, zamęczonym w totalitarnych „fabrykach śmierci”.

Z różnych względów szczególne miejsce w tych próbach ocalenia przeszłości od zapomnienia miały uroczystości w Oświęcimiu. Wypowiedzi, które zostały wygłoszone z okazji tej dramatycznej rocznicy, a także artykuły prasowe nosiły charakter próby zmierzenia się z cierpieniem, z moralnością, z czło-

⁶ Tamże.

⁷ „Nigdy jeden naród nie może rozwijać się kosztem drugiego, nie może rozwijać się za cenę drugiego, za cenę jego uzależnienia, podboju, zniewolenia, za cenę jego eksploatacji, za cenę jego śmierci. To są myśli Jana XXIII, Pawła VI o pokoju w świecie współczesnym. Słowa te wypowiada zaś ich niegodny Następca. Ale mówi je równocześnie syn Narodu, który doznał w swych dziejach, dalszych i bliższych, wielorakiej udręki od drugich. Pozwólcie jednak, że nie wymienię tych drugich po imieniu – pozwólcie, że nie wymienię... Stoimy na miejscu, na którym o każdym narodzie i o każdym człowieku pragniemy myśleć jako o bracie. A jeżeli w tym, co powiedziałem, była także gorycz – moi Drodzy Bracia i Siostry, nie powiedziałem tego, żeby kogokolwiek oskarżać, powiedziałem po to, żeby przypomnieć”. Jan Paweł II, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu-Brzezince, 7 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, s. 685n.

⁸ 27 I 1995 r. przypadła pięćdziesiąta rocznica wyzwolenia obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. 4 VI 1995 r. odbyła się uroczystość wmurowania aktu erekcyjnego cmentarza polskich oficerów w Katyniu.

wiecznością. W wypowiedziach tych pojawiały się między innymi artykułowane na różne sposoby próby zestawiania ofiar dwóch dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Można było wówczas dostrzec całą rozpiętość tych wypowiedzi, począwszy od tych, które znalazły się w polemice A. Garlickiego z poglądami R. Sikorskiego twierdzącego, że „Holocaust i zbrodnie stalinowskie to jedno i to samo”⁹ – po refleksje na temat „wybiórczej pamięci świata” A. Applebaum-Sikorskiej¹⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje wszakże, jak sądzę, wypowiedź Elie Wiesela – wywiad zatytułowany *Kiedy życie było zbrodnią*¹¹. Słowa tego wywiadu mogą posłużyć do odsłonięcia, paradoksalnie, ale faktycznie, istoty nie tylko hitlerowskiego, ale także stalinowskiego systemu zła. Warto dostrzec i zanalizować w miarę możliwości samo centrum owego zła, nie tylko w celu dociekania historycznych analogii, lecz również dostrzeżenia jego konsekwencji dla współczesnej kultury życia społecznego i dla prognoz dotyczących podstawowego sposobu bytowania człowieka w przyszłości.

Przykład jednej tylko wypowiedzi dla ilustracji omawianego tu zagadnienia wydaje się być, mimo wszelkich zastrzeżeń metodologicznych, usprawiedliwiony. Elie Wiesel jest bowiem autorytetem i świadkiem¹². Być może pozostaje niekwestionowanym autorytetem właśnie dlatego, że jest przede wszystkim świadkiem. Ów krótki wywiad opublikowany w polskiej prasie odśladania ciężar i siłę świadectwa człowieka, który w „ciemnościach innego świata” zyskał „wręcz elementarną wiedzę o życiu i śmierci”. Wiesel jest przede wszystkim świadkiem reprezentującym swój naród, który doznał niewyrażalnego i niepojętego zła. W związku z owym doświadczeniem pojawia się pierwsza znamienna refleksja: „Filozoficznie rzecz biorąc, to było zło absolutne. Przerazające było odkrycie, jak wielka jest potęga zła”¹³. Można by to zdanie zapewne interpretować w kategoriach manicheizmu, ale można odczytać je również jako bezradność wobec bezwzględного ogromu zła zagłady. Samo słowo „zagłada” odnoszone do Holocaustu wszak podkreśla definitywność „ostatecznego rozwiązania” – zarówno w sensie egzystencjalnym, dziejowym, jak i metafizycznym. Jak pisze J. Sacks: „umarło coś więcej niż Żydzi. Stało się tak, jakby umarł również obraz Boga, jakim jest człowiek”¹⁴.

⁹ „Polityka” z 4 II 1995 r.

¹⁰ A. Applebaum-Sikorska, *Wybiórcza pamięć świata*, „Rzeczpospolita” 1995, nr 25, s. 28.

¹¹ E. Wiesel, *Kiedy życie było zbrodnią*. Z [...] rozmawia J. B. Warman, „Gazeta Wyborcza” 1995, nr 23, s. 13.

¹² E. Wiesel urodził się w 1928 r. na Węgrzech. W wieku 16 lat został uwięziony w Oświęcimiu, a następnie w Buchenwaldzie. Przeżycia oświęcimskie opisał w książce zatytułowanej *Noc*. Jest między innymi laureatem Pokojowej Nagrody Nobla z 1986 roku.

¹³ Wiesel, *Kiedy życie było zbrodnią*, s. 13.

¹⁴ J. Sacks, *Cienista dolina. Holocaust w kontekście judaizmu*, „Znak” 49(1997) nr 8, s. 9.

Śmierć w obszarze totalitaryzmu nazistowskiego jest zatem nie tylko śmiercią biologiczną, ale także śmiercią człowieczeństwa jako takiego. Radykalizm prezentowanego ujęcia nakazuje z tym większą uwagą wsłuchać się w głos człowieka odpowiadającego na pytania: „Czy Oświęcim był czymś bez precedensu? Czy można porównać nazistowski system obozów zagłady na przykład z Gułagiem?” Pytania te są w samej swej istocie trudne, a zadowalająca na nie odpowiedź wydaje się wręcz niemożliwa. Są to bowiem pytania o wymierność niewymiernego cierpienia, o porównywalność nieporównywalnej jednostkowej wartości osoby ludzkiej, o zestawienie ze sobą systemów, które przestały być teoriami, a stały się nieprzeliczalną masą cierpienia i zniszczenia. Nie sposób przecież oddzielić anatomii systemu od wiwisekcji ludzkiego cierpienia.

Wiesel w cytowanym wywiadzie odpowiada: „Nie. Gułag to oczywiście jedna z największych tragedii naszego stulecia, choćby z powodu liczby ofiar. Ale ~~gdy~~ Stalin chciał kogoś zamordować – osobistego wroga, przeciwnika politycznego, trockistę – to jednak nie zabijał jego rodziny. Mógł zesłać żonę takiego człowieka do obozu, ale jego dzieci trafiały do sierocińca, mogły przeżyć. Holocaust to był pierwszy i jedyny raz w historii, gdy samo **b y c i e** stało się zbrodnią. Sądzę więc, że był czymś unikalnym”¹⁵.

Pytany o interpretację Holocaustu odpowiada: „Jeżeli ktoś próbuje wyjaśnić Holocaust z punktu widzenia teologii, to ja nie mogę takiego wyjaśnienia zaakceptować. Nie ma odpowiedzi, nie powinno być żadnej odpowiedzi. Holocaust powinien pozostać dla ludzkości wiecznym znakiem zapytania”¹⁶.

Odpowiedź Wiesela – a można twierdzić, że nie jest on odosobniony w swoich przekonaniach – odwołuje się zatem do dwóch perspektyw. Jedną z nich jest płaszczyzna doświadczenia etycznego, drugą zaś płaszczyzna doświadczenia teologicznego. Spróbujmy zastanowić się nad pierwszą z tych perspektyw.

Trzeba najpierw zauważyć, że o bezwzględnej unikalności Holocaustu decyduje w oczach Żydów najgłębszy, najbardziej osobisty wymiar uczestnictwa. Dla tych, którzy nie doświadczyli takich cierpień, możliwe stają się pewne analogie. Wystarczy przywołać tutaj najwybitniejszego bodaj żydowskiego filozofa naszego wieku Emmanuela Lévinasa: „Myślę, że wszyscy zmarli w Gułagu i we wszystkich innych miejscach tortur w naszym politycznym wieku są obecni, kiedy mówi się o Auschwitz”¹⁷.

Trzeba również zauważyć perspektywę judaistycznego spojrzenia na czas oraz na podmiot wydarzeń tego czasu. Jest nim naród. To właśnie, jak sądzę, miał na myśli Wiesel, gdy mówił: „samo **b y c i e** stało się zbrodnią”¹⁸. **B y c i e**

¹⁵ Wiesel, *Kiedy życie było zbrodnią*, s. 13.

¹⁶ Tamże. Por. P. Bortkiewicz, *Spotkanie w cienistej dolinie*, w: *Ja jestem Józef brat wasz*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1998, s. 36-42.

¹⁷ E. Lévinas, *La souffrance inutile*, w: *Les Cahiers de „La nuit surveillée”*. Emmanuel Lévinas, nr 3, Lagrasse 1984, s. 335, przyp. 5.

¹⁸ Wiesel, *Kiedy życie było zbrodnią*, s. 13.

członkiem narodu. Bycie Żydem. Po drugiej stronie, w obszarze Gułagu, można odczytać, idąc śladem myśli Wiesela, że tam podmiotem tragedii był ten, kto niósł w sobie bycie wrogiem.

Tutaj jednak pojawia się problem uściślenia, kto był owym wrogiem. Polska literatura łagrowa może dostarczyć całego katalogu uściśleń: wrogiem był „szpieg” Czapski (z racji zakupionego w Paryżu planu miasta), wrogiem państwa komunistycznego był komunista Broniewski, wrogiem był kilkunastoletni autor wspomnień *Wróg towarzysza Stalina*, wrogiem był też urzędnik poczty polskiej, skoro urząd, w którym pracował, znajdował się na terenach zaanektowanych przez Rosję Sowiecką, wrogiem był Grubiński, autor sztuki o Leninie, wrogiem była G. Lipińska, która „utrzymywała kontakty” z Anglikiem Adamem Smithem, choć ten żył kilka wieków wcześniej¹⁹. Katalog ten byłby straszliwą groteską, gdyby nie był okupiony pobytami w łagrach i ludzkim życiem. Można więc pytać, jaki był zatem wspólny mianownik winy tych wszystkich ludzi? Co właściwie decydowało o ich byciu wrogiem?

Odpowiedź jest właściwie jedna: bycie człowiekiem. Stąd też można dostrzec, że główny wysiłek maszyny łagrowej szedł nie w kierunku unicestwienia narodów, ich kultury, bogactwa duchowego, egzystencji biologicznej – chociaż to wszystko konsekwentnie przeprowadzone w hitlerowskim obozie w Oświęcimiu jest porażające i paraliżuje umysł! Wysiłek ten szedł w kierunku radykalnej i ostatecznej aberracji antropologicznej. W kierunku definitywnego odczłowieczenia. Można chyba zaryzykować szokującą tezę, iż w tych milionach przypadków ludzi poddanych procesowi „łagieryzacji” nie chodziło o to, by ich unicestwić biologicznie. Cały skomplikowany system przesłuchań, cały wielomiesięczny cykl fingowania aktów prawnych miał prowadzić do uznania fikcyjnej winy! Miał doprowadzić do tego, aby człowiek sam zniszczył siebie samego, mocą zakłamania, mocą autodestrukcji. Istotą było to, aby człowiek uznał swoją winę bycia człowiekiem. „Specyfiką tych warunków [łagrowych] była próba zawężenia całego bogactwa egzystencji ludzkiej do ciasnych ram doraźnych przesłuchań, w wyniku których usiłowano imputować człowiekowi nie popełnioną winę. Człowiek, który w efekcie trafiał do łagrów, miał w nich żyć z takim właśnie poczuciem winy, faktycznie dokonując samozniewolenia, a ostatecznie tracąc sens własnej egzystencji”²⁰.

System sowiecki prezentował niewspółmierny z niczym wysiłek łamania człowieczeństwa. Niewspółmierny dlatego, że niczego nie weryfikował, ani nie falsyfikował. Człowiek skazany i tak był już przeznaczony do unicestwienia.

¹⁹ Por. np. J. Czapski, *Na nieludzkiej ziemi*, Warszawa 1990; W. Grubiński, *Między młotem a sierpem*, Warszawa 1990; G. Lipińska, „Jeżeli zapomnę o nich...”, Paris 1988; I. Wasilewska, *Za winy niepopelnione*, Rzym 1945; por. też. P. Bortkiewicz, *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych. Studium na podstawie polskiej literatury łagrowej*, Łódź 1994, s. 43-48.

²⁰ Bortkiewicz, *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych*, s. 51.

Chodziło jedynie o to, aby ofiara stanęła po tej samej stronie, co jej k a t. Aby opuściła stronę bycia w prawdzie i stanęła po stronie zakłamania. W ten sposób traciła jedyną, choć cienką, ale bardzo czytelną granicę dzielącą świat ludzi wolnych od świata ludzi zniewolonych – granicę prawdy. Zakłamanie nie było tutaj jedynie zafałszowaniem rzeczywistości. Było kreacją swoistego antyświata, w którym, jak pisał J. Strzelecki, „bezbrzeżna wolność przybrała kształt bezbrzeżnej tyranii, zwolnionej z wszelkich wyższych nad nią praw; do równości odwołali się rzecznicy totalnego wyrównania przekonań; braterstwo odsłoniło się w swej najłatwiejszej potencji, wyrażającej się w nienawiści do tych, którym odmówi się tytułu brata”²¹.

Efekt finalny tych zabiegów można opisać następująco: antyczłowiek w antyświecie. W ten sposób totalitaryzm sowiecki to już nie tylko problem deheroizacji ludzkiego życia, dehumanizacji śmierci i umierania sprowadzonych do rzędu entropii, lecz kwestia odrzeczywistnienia świata i człowieka. To kwestia radykalnej negacji właściwego tematu antropologii dokonana mocą totalitarnej etyki.

Należy zauważyć, że efekt finalny totalitaryzmu ostatecznie staje się niezależny od poszczególnych systemów. Jest bowiem nie tylko aberracją struktur czy procedur określających życie społeczne, lecz degradacją człowieczeństwa w samym człowieku. Jego istotę stanowią dwie współbrzące ze sobą płaszczyzny. Z jednej strony jest to sfera sakralizacji porządku politycznego czy społecznego, która przejawia się w próbie detronizacji Boga i intronizacji, mocą ideologii, człowieka na Jego miejsce. Niezależnie od całej faktycznej iluzoryczności tego zabiegu, jest on działaniem godzącym w pewną wizję transcendencji i prawa moralnego. Z drugiej strony temu na wskroś i w najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu a-teistycznemu zabiegowi towarzyszy – mocą konsekwencji – zabieg zakłamania prawdy o człowieku. Ateizacja oznacza w konsekwencji ahumanizację. Przypomina to konstatację wyrażoną przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*: „tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga” (nr 21).

W tym sensie przesłanie, które stało się udziałem naszej epoki, ma charakter bardziej uniwersalny i nie można ograniczać go wyłącznie do przesłania historycznego, odsłania ono bowiem, iż rdzeniem totalitaryzmu jest negacja prawdy o Bogu i prawdy o człowieku. Stąd też konsekwencją tej konstatacji jest świadomość, że totalitaryzm i jego antyludzka etyka mogą funkcjonować

²¹ J. Strzelecki, *Niegodność i godność człowieka w wieku XX*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 143.

w skądinąd sprawnie działających strukturach życia społecznego i politycznego.

Jednocześnie, mocą tej samej konsekwencji myślenia, staje się rzeczą zrozumiałą, że antidotum na etykę totalitarną jest etyka „godnościowa”, budowana w oparciu o adekwatną wizję człowieka.

PROPOZYCJA ETYKI WYRASTAJĄCEJ Z PRAWDY O CZŁOWIEKU

Doświadczenia ludzi, którym przyszło żyć w ekstremalnych warunkach narzuconych przez totalitaryzm, potwierdzają istnienie w człowieku intuicyjnego przekonania o szczególnej roli prawdy. Wyrazem tego była świadomość, że drogą wyzwolenia od struktur skazujących człowieka na fałsz i agresję jest afirmacja prawdy obiektywnej o bycie i dobru. Podstawowa konstatacja człowieczeństwa, nawet w takich warunkach, pozwalała na dostrzeżenie odrębności i wyjątkowości człowieka wśród innych bytów, a to skłaniało do podejmowania wysiłków zmierzających do „uczynienia świata” bardziej ludzkim. Wydaje się, że w tej płaszczyźnie można szukać wytłumaczenia dla prób przetrwania podejmowanych w warunkach ekstremalnego zagrożenia egzystencji w łagrach. Tylko taka świadomość mogła istnieć u samych źródeł przekonania o prawdzie własnej tożsamości – narodowej, kulturowej, ale przede wszystkim o prawdzie własnego człowieczeństwa. Manifestacja takich postaw ujawniała się w różnorodnej formie. Zawsze jednak była realizowana na drodze pokonywania trudności lub narażania się na konkretne niebezpieczeństwa. Mogła też przejawiać się w poczuciu wstydu w przypadkach zdrady prawdziwej postawy. Człowiek w łagrach nie tylko bronił się przed zakłamaniem, ale odczuwał powinność obrony prawdy w imię ocalenia w sobie człowieka. Dość typową formą walki o prawdę był protest przeciwko kłamliwym oskarżeniom, a także postawa świadectwa prawdzie. Nawet samo zaprzeczanie podczas śledztwa miało swoje istotne znaczenie w sferze aksjologicznej. Stanowiło przede wszystkim wyraz ochrony życia i wolności drugiego człowieka. Było formą walki z wrogiem poprzez jego dezorientację. Ostatecznie jednak było formą wyrazu wierności prawdzie istotnej, decydującej o wartości człowieka.

Lektura wspomnień z „innego świata” upoważnia do wniosku, że niewola prowadziła do dwojakiego rodzaju przeobrażeń ludzi. Jednym z biegunów takiej polaryzacji było przejście na służbę złu: niekiedy natychmiastowe, a niekiedy powolne, lecz nieodwołalne. Należy zauważyć, że pozostawało ono w wyraźnym kontekście negatywnej relacji do prawdy. Jednak z drugiej strony, te same ekstremalne warunki rodziły też niezłomny opór przeciw pokusie odczłowieczenia. Źródłem takiej postawy było oparcie w religii, etyce, patriotyzmie, poczuciu godności.

Zgoda na bierne trwanie w warunkach zniewolenia faktycznie wyrażała akceptację redukcji własnego człowieczeństwa. Uświadomienie sobie tej zależności prowadziło do refleksji nad prawdą bytu, nad prawdą osobowego istnienia człowieka.

Funkcja refleksji, tak istotna dla podmiotowości człowieka, zyskuje na wyrazistości wówczas, gdy jest rozpatrywana w odniesieniu do sfery czynu. Sfera ta, podobnie jak i inne, w warunkach granicznych stworzonych przez systemy totalitarne poddana była radykalnej deformacji. Praca służyła temu, by przetrwać, nie zaś manifestowaniu osoby poprzez czyn. Dlatego zagrożeniem stawały się w niej chwile retrospekcyjne i oceniające przeszłość. Mogły prowadzić do zachwiania równowagi psychicznej, a w konsekwencji do samozagłady. Z drugiej strony, praca zwolniona całkowicie od refleksji traciła w istocie swój podmiotowy charakter, stawała się elementem redukcji antropologicznej. Także i ona prowadziła do samounicestwienia człowieka. Ratunkiem w takiej sytuacji było uwolnienie pracy od jej nadmiernego ciężaru przez zastosowanie lepszych narzędzi, urealnienie wykonywanych norm, przez minimalną choćby poprawę warunków. Podobnym wyzwoleniem pracy było nadanie jej, także przynajmniej w minimalnym stopniu, sensu, celowości i charakteru zapodmiotowanego czynu²². Pojawiała się zatem tęsknota za przeżyciem sprawczości czynu dobrego, to znaczy takiego, który buduje osobę i pobudza ją do dalszego dobra, wywołuje świadomość spełniania siebie jako osoby. Wobec możliwości alternatywnego stosunku do pracy: bojkotu lub decyzji o sumiennej pracy, Barbara Skarga stwierdza: „Można mówić «nie» w rozmaity sposób [...] Można jednak było uznać pracę za swoją. To było także «nie» wypowiedziane tym, co chcieli w nas widzieć tylko pociągowe zwierzęta [...]. Pozbawieni głosu i możliwości protestu, walczyliśmy o to, by pozostać ludźmi, a ludzie wiedzą, co to jest uczciwość, rzetelność, radość, gdy się dzieło uda”²³.

Zaprezentowany powyżej nurt samowyzwolenia człowieka w warunkach ekstremalnego zniewolenia spowodowanego przez totalitaryzm jest niezwykle czytelny w świetle literatury łagrowej. W świecie łagrów bowiem problem zniewolenia mocą zakłamania był wręcz dominujący i fundamentalnie ważny. Wyzwolenie oznaczało tutaj ocalenie świadomości własnej podmiotowości, prze-

²² Czyn ludzki, według tradycyjnej myśli chrześcijańskiej, to świadome działanie człowieka, w którym wyraża się i konkretyzuje ludzka wolność. Jako taki stanowi wyraz i kryterium podmiotowości osobowej. Analiza zjawiska czynu ludzkiego wskazuje, że aktualizacja czynu decyduje o objawieniu się jego podmiotowości. Z kolei charakter czynu decyduje o tym, czy podmiot się buduje czy też degeneruje. Ludzka, osobowa refleksja pojawia się w momencie uruchomienia czynu („świadomość działania” – powierzchnia refleksyjności czynu). Natomiast o wiele głębiej sięga moment refleksji związany ze sprawczością czynu, tak że jego sprawca może wyrazić to w formule: „mój czyn”. Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 2, s. 10.

²³ B. Skarga, *Po wyzwoleniu... 1944-1956*, Poznań 1990, s. 98.

świadczanie o pisaniu swojej indywidualności biografią, językiem, kulturą, religią. Wśród wielu wspomnień łagrowych pojawia się zapis spontanicznie podjętego śpiewu pieśni polskich – patriotycznych i religijnych – w momencie przekraczania Uralu, granicy dwóch kultur: europejskiej i azjatyckiej. Słowo prawdy i czyn miłości, solidarności z drugim człowiekiem stanowiły zarazem formy transcendowania „niehumanitarnej ziemi”.

Powyższe spostrzeżenia zdają się wyraźnie przekraczać pewien obszar historycznego jedynie doświadczenia. Ujawniają swoją aktualność w mniej lub bardziej zakamufLOWANYCH postaciach totalitaryzmu, a także w przestrzeniach programów kultury, które negują wartość prawdy w życiu moralnym.

Tytułem przykładu należy tutaj wskazać na niektóre trendy wpisujące się w postmodernistyczny styl myślenia. Nowość tych nurtów wyraża się przede wszystkim w ich programowym pozbawianiu człowieka głębi jego własnej tożsamości, co w konsekwencji zaciera na przykład ostrość problematyki związanej z kwestiami dotyczącymi sprawiedliwości, jej braku, wolności i zniewolenia. Człowiek jest tu „wyrwany” z historii, przeniesiony w świat mitologicznych urojeń, manipulowany, oderwany od nurtu historyczności. Proklamacja śmierci Boga chrześcijan oznacza też w konsekwencji uśmiercenie najgłębszej motywacji wolności i jej zabezpieczenia. Zamiast sprawiedliwego dialogu w służbie wolności pojawia się tu „anonimowa ewolucja”²⁴. Pozwala ona człowiekowi na beztraskie unoszenie się w nurcie ahistorycznego czasu, w nastroju lekceważenia własnej podmiotowości i tożsamości.

Pomimo tych tendencji czytelną pozostaje historia człowieka jako historia przemocy. U samych podstaw niesprawiedliwości tkwi lekceważenie „przynowego związku między solidarną realizacją uniwersalnego sensu historii i twórczą wrażliwością na potrzebę zapewnienia sprawiedliwego życia konkretnemu człowiekowi”²⁵. W ten sposób postmodernizm może prowadzić do nihilizmu, który jest efektem finalnym zniewolenia. Zwraca na to dobitnie uwagę Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Niektóre z nich [nurtów postmodernistycznych – P. B.] głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. [...] Nihilizm ten znajduje swego rodzaju potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę. W obliczu tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpacz” (nr 91).

²⁴ Por. J. B. Metz, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, s. 22.

²⁵ J. Cuda, *Kryteria wiarygodności całościowych wizji historii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1998, t. 31, s. 90.

W ciągu całego pontyfikatu papieska diagnoza jest zarazem wspierana prognozą-propozycją etyki proklamującej godność człowieka opartą na prawdzie i miłości.

Karol Wojtyła – filozof napisze, że „samostanowienie – czyli inaczej mówiąc wolność – [...] nie ogranicza się [...] w człowieku do wymiaru przypadłościowego tylko, ale należy do wymiaru substancjalnego osoby: jest to wolność człowieka, a nie tylko wolność woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę”²⁶. Doda także, iż „istnienie osoby utożsamia się z istnieniem konkretnego centrum wolności”²⁷.

Trzeba jednak dobrze rozumieć to stwierdzenie. Wyraża ono fakt, że autodeterminizm jawi się jako jądro wolności, przez co wolność nie jest jedynie prostym zaprzeczeniem determinizmu. Sednem wolności jest samostanowienie. „Wolność właściwa człowiekowi, wolność osoby poprzez wolę, utożsamia się z samostanowieniem jako z rzeczywistością doświadczalną i najpełniejszą, i najbardziej podstawową zarazem”²⁸.

Tak więc jądrem wolności jest samostanowienie, a jego centrum z kolei – autodeterminizm. „Autodeterminacja – pisał autor *Osoby i czynu* – jest momentem właściwym wolności nie tylko w znaczeniu podstawowym jako samozależność osoby, ale również w znaczeniu rozwiniętym, tj. gdy chodzi o intencjonalność woli, o jej stosunek do możliwych przedmiotów chcenia”²⁹. Pozwala to zrozumieć, że wolność w znaczeniu podstawowym to tyle, co samozależność³⁰, albo wyrażając to inaczej: wolność to stanowienie o sobie.

Dla Karola Wojtyły – etyka miarą wyjątkowości człowieka odczytywaną w perspektywie poznania i wolności jest jego osobność – jego „inaczej” i „wyżej” w stosunku do otaczającego świata. Trzeba tu wyraźnie dostrzec, że tak traktowana osobność jest wymiarem pewnej samotności, lecz nie skrajnego indywidualizmu. Znajduje to swój wyraz w nauczaniu Karola Wojtyły jako Papieża: „Świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania w stosunku do świata widzialnego. Wraz z tym poznawaniem, które niejako wyprowadza go na zewnątrz jego istoty, człowiek równocześnie ujawnia się samemu sobie w całej odrębności tej istoty. Jest nie tylko istotowo-podmiotowo sam. Samotność oznacza zarazem podmiotowość człowieka, która buduje się poprzez samo-świadomość. Człowiek jest sam, jest bowiem «inny» w stosunku do widzialnego świata, do świata istot żyjących. Analizując tekst Księgi Rodzaju, jesteśmy niejako świadkami tego, jak człowiek wobec Boga Jahwe «wy-osabnia» się od całego świata istot żyjących (animalia) pierw-

²⁶ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 426n.

²⁷ Tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 163.

²⁸ Tamże, s. 143.

²⁹ Tamże, s. 173.

³⁰ Por. tamże.

szym aktem świadomości, jak tym samym ujawnia się sobie – i zarazem potwierdza w widzialnym świecie jako «o-soba»³¹.

Misterium osoby, która doznaje szczególnego auto-doświadczenia, zyskuje wsparcie w doświadczeniu teologicznym. Chrystus, poprzez swoje radykalne i absolutne posłuszeństwo, całkowite podporządkowanie wolności, prawdzie i miłości (co zawiera się w posłuszeństwie Ojcu), objawia samo sedno ludzkiego działania i samospelnienia. Wolność i prawda, odczytywane w misterium osoby ludzkiej poprzez pryzmat misterium Osoby Jezusa Chrystusa, tworzą wzajemne warunkowanie, ale także dopełnianie i pogłębianie. W jednej z wypowiedzi Karola Wojtyły można odnaleźć stwierdzenie, które stanowi swoistą syntezę propozycji etycznej Jana Pawła II: „wolność jest podporządkowana prawdzie”³², co oznacza, że wolność nie urzeczywistnia się w innej przestrzeni niż prawda. Jan Paweł II wręcz powtórzy to, że według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła „tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej prawdziwemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie prawdy”³³.

Promocja wizji etyki opartej na istnieniu w Prawdzie i na czynieniu prawdy, a zatem na współuczestnictwie w czynach Miłości – jest szczególną zasługą kardynała Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II, jak również szkoły filozoficznej, która kontynuuje jego myśl. Niezależnie od metodologicznych czy nawet merytorycznych sporów dotyczących szczegółów tej koncepcji, wydaje się, że owa wizja jest szczególnie „uprzywilejowana” mocą polskich doświadczeń historycznych XX wieku. Podobnie jak proklamacja ethosu „Solidarności” w fazie powstawania ruchu (niezależnie od późniejszych realizacji tegoż ethosu), proklamacja etyki personalistycznej, w której norma afirmacji wyrasta z prawdy o człowieku, wydaje się być jednym z najcenniejszych wkładów polskiej myśli etycznej w stulecie, w którym zmaganie historii i sumienia było niezwykle dramatyczne.

³¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. ks. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 31.

³² K. Wojtyła, *Kazania 1962-1978*, Kraków 1979, s. 363.

³³ Jan Paweł II, *Podstawowa relacja: Prawda – Dobro – Wolność* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej, 10 IV 1986), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7(1986) nr 5, s. 10; por. t e n ż e, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 84.