

Bartosz Matyja
Uniwersytet Warszawski

„Solidarność zachwianych” i Karta 77. Historiozofia Jana Patočki

Wprowadzenie

„Jeśli nie można trwale zniszczyć życia, to nie można też całkowicie zatrzymać biegu dziejów”¹ – pisał w 1975 r. Václav Havel w liście otwartym do sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Czechosłowacji Gustáva Husáka. Adresat stał się symbolem nowego reżimu, ustanowionego po zdławieniu reform Praskiej Wiosny (1968) przez sierpniową interwencję wojsk Układu Warszawskiego. Po wielkich nadziejach wiązanych z liberalizacją lat 60. nastąpił w Czechosłowacji okres tzw. procesu normalizacyjnego, charakteryzujący się – wbrew nazwie – wyjątkowo brutalnym systemem represji. Szczególnie silnym prześladowaniom poddane zostały elity naukowe i kulturalne, w dużej mierze odpowiedzialne za przełom roku 1968. We wspomnianym liście Havel pisze o indeksie twórców zakazanych, zawierającym „*a priori* wszystko to, co mogłoby zabłysnąć bardziej oryginalną myślą”, o rozesłanym przez Husáka prewencyjnym „liście gończym, nakazującym ścigać kulturę”². Towarzystwo temu poczucie pseudodziejowego porządku, w którym prawdziwe wydarzenia zostały wyparte przez odgórne projekty planistów³.

Wbrew poczuciu bezradności spacyfikowanego społeczeństwa, wbrew jego obojętności, Havel z wymuszonym optymizmem desperata wróżył jednak rewolucję:

¹ V. Havel, *List otwarty do sekretarza generalnego KPCZ*, przeł. P. Godlewski, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych i inne eseje*, Agora, Warszawa 2011, s. 79.

² *Ibidem*, s. 72.

³ *Ibidem*, s. 78.

Może to trwać długo, ale pewnego dnia stać się musi: skorupa nie będzie już mogła dłużej się opierać i zacznie pękać. I będzie to chwila, w której znowu zacznie dziać się coś dostrzegalnego, coś naprawdę nowego i niepowtarzalnego, coś co nie zostało zaplanowane w oficjalnym kalendarzu „wydarzeń” [...].⁴

Niespełna dwa lata później zbierał już podpisy pod deklaracją Karty 77. W odpowiedzi na podpisanie przez rząd Czechosłowacji *Aktu końcowego KBWE* czescy intelektualiści podjęli decyzję o utworzeniu inicjatywy, mającej za zadanie obronę praw człowieka, gwarantowanych przez przyjęty przez komunistów dokument helsiński.

Należy jednak zaznaczyć, że Karta 77 nie ograniczała się do żądania praworządności, nie była też li tylko głosem sprzeciwu wobec komunistycznej władzy. Była przede wszystkim próbą przeprowadzenia „rewolucji egzystencjalnej”⁵. W swym najśłynniejszym eseju, *Sila bezsilnych* (1978), pisze Havel o państwach bloku wschodniego, jako o swego rodzaju ostrzeżeniu dla Zachodu⁶. Przedmiotem opisu jest w tym eseju społeczeństwo określane przez Havla mianem „posttotalitarnego”, przez które rozumie on twór powstały w wyniku połączenia klasycznej dyktatury z nowym społeczeństwem konsumpcyjnym⁷, a więc zagrożeniem jak najbardziej realnym także dla państw zachodnich. Podstawowym problemem nie jest tu wcale władza komunistyczna, lecz człowiek współczesny, dzięki któremu system posttotalitarny może się utrzymywać, tylko dlatego, że człowiek ten jest w stanie w nim żyć⁸.

Sformułowane przez Havla diagnozy miały swe źródło w koncepcjach filozoficznych Jana Patočki. Profesor ten nie tylko stał się jednym z trzech pierwszych rzeczników Karty (pełnił tę funkcję wspólnie z Havlem i Jiřím Hájkiem), lecz przede wszystkim wychował całe pokolenie czeskich dysydentów. Chociaż jego wybór na rzecznika nie był oczywisty⁹, to szybko okazało się, że lepszej decyzji nie można było podjąć. Jak podkreśla Petr Pithart – jeden z czołowych sygnatariuszy Karty oraz późniejszy premier Czech i przewodniczący Senatu – to Patočka nadał tej inicjatywie kształt, w jakim przetrwała przez całe swe istnienie¹⁰. Jego filozofia stała się podstawą budującego ją etosu. Mowa o etosie – co warto podkreślić – a nie konkretnym programie, gdyż Patočka obrał sokratejską drogę nauczania, opartą raczej na stawianiu pytań, niż udzielaniu odpowiedzi. To właśnie m.in. ten model, sceptyczny wobec pozytywnych deklaracji, zdecydował o apolitycznym charakterze Karty. Václav Benda – przeciwnik takiej

⁴ *Ibidem*.

⁵ V. Havel, *Zaoeczne przesłuchanie*, przeł. J. Illg, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 23.

⁶ V. Havel, *Sila bezsilnych*, przeł. A. Holland, [w:] *idem*, *Sila bezsilnych...*, s. 102.

⁷ *Ibidem*, s. 91.

⁸ *Ibidem*, s. 101-102.

⁹ M. Žantovský, *Havel*, Argo, Praha 2014, s. 181-182.

¹⁰ P. Pithart, *Questioning as a Prerequisite for a Meaningful Protest*, [w:] E. Abrams, I. Chvatik (eds.), Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers, Springer, Dordrecht – New York 2011, s. 155-157.

formuły i autor koncepcji budowy wokół Karty struktur alternatywnych do państwowych („równoległa *polis*”) – wskazuje właśnie na Patočkę jako twórcę i *spiritus movens* tego rozwiązania¹¹.

Pithart podkreśla w sposobie myślenia Patočki o Karcie 77 dwa współistniejące podejścia. Pierwsze jest istotne dla zrozumienia etosu sygnatariuszy dokumentu, a jego najpełniejszym wyrazem jest opisywana w *Esejach heretyckich z filozofii dziejów* „solidarność zachwianych”. Podejście to było także zwieńczeniem fenomenologicznych rozważań Patočki. Drugie zaś, znane przede wszystkim z historiozoficznej syntezy dziejów czeskich, zatytułowanej *Kim są Czeši?*, jest próbą umieszczenia sytuacji Czechosłowacji doby tzw. procesu normalizacyjnego, w kontekście całości czeskiej historii. Jak widać, w obu dominującym tematem jest historia, co już teraz zasługuje na kilka krótkich uwag.

Narodowa filozofia dziejów

Przyczyn tak wyraźnego akcentowania problemu dziejów w tekstach czeskich dysydentów można szukać m.in. w długiej i bogatej tradycji historycznych i historiozoficznych sporów, w których Czeši przynajmniej od Františka Palackiego regularnie się ćwiczili. Zmagania z historią kontynuował późniejszy prezydent I Republiki Tomáš Masaryk, którego *Česká otázka*¹² (1895) stała się początkiem tzw. *sporu o smysl českých dějin*¹³, powracającego następnie w każdym przełomowym dla Czechów momencie. Szukanie w historii argumentów politycznych wiązać można z sytuacją, w jakiej znalazło się czeskie społeczeństwo w XIX w. Pozbawione własnych elit (górne warstwy uległy niemal całkowitej germanizacji), zdane było na „dydaktyczną kulturę” i żmudne wykuwanie własnej narodowej tożsamości, a historiografia – zresztą słusznie – jawiła się jako najlepsze do tego narzędzie. Ta dydaktyczna kultura – pisze Patočka – jest „zdana na historyzm, zwłaszcza historyzm brzemienny w mity; z historii i mitów historycznych czerpie swe nadzieje, w rozumieniu historii waha się między mitologizacją a krytycyzmem [...]”¹⁴. Jednocześnie, podporządkowuje wszystkie dziedzin sztuki celom

¹¹ V. Benda, *Równoległa polis*, przeł. P. Godlewski, [w:] Hrabal, Kundera, Havel.... Antologia czeskiego eseju, Universitas, Kraków 2001, s. 155-156. Benda sugerował budowę „podziemnych” struktur, alternatywnych do państwowych, które organizowałyby wokół karty życie społeczne. Zob. także: J. Patočka, *J. Patočka, Proč nemá Charta 77 být zveřejňována a jaké jsou logické prostředky jejího zkraslování a utajování*, [w:] *idem*, Češi: soubor textů k českému myšlení a českým dějinám, t. 1, Oikoymenh, Praha 2006, s. 431-433 oraz J. Patočka, *Čím je a čím není Charta 77. Proč je právo na její straně a žádné pomluvy ani násilná opatření jí neotřesou*, [w:] *idem*, Češi: soubor textů..., s. 428-430.

¹² T. Garrigue-Masaryk, *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*, Pokrok, Praha 1908.

¹³ Temat sporu o sens czeskich dziejów nie jest opracowany w polskiej literaturze. W niewielkim stopniu porusza go np. M. Górny w książce *Między Marksem a Palackým. Historiografia w komunistycznej Czechosłowacji*, Wydawnictwo „Trio”, Warszawa 2001. Syntetyczne opracowanie można znaleźć w książce M. Havelki, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, NLN, Praha 2001.

¹⁴ J. Patočka, *Kim są Czeši*, przeł. J. Baluch, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1997, s. 78.

praktycznym. Cytowany przez Patočkę czeski historyk literatury Arne Novák tak pisze o tej kulturze:

Jej rozwój od samego początku osłabia podwójne ograniczenie znaczenia i ważności czeskiej literatury, niepozwalające jej przenikać na forum światowe. Historyk oczywiście wie, że przeszkody te wypływają z istoty warunków życia narodowej wspólnoty. W epoce starszej jest to ograniczenie religijne, w niedawnej przeszłości zawężająca tendencja narodowa – dwie siły, które u innych narodów pobudzały dzieła o światowym znaczeniu, ale przez Czechów wykorzystane w sposób tak specyficzny, że podporządkowały sobie literaturę nieomal do niewolniczej służby.¹⁵

W pierwszej dekadzie komunizmu *spor o smysl českých dějin* przycichł (m.in. z powodu cenzury), jednak w latach 60. – okresie względnej wolności – powrócił do debaty publicznej¹⁶. Szczególnie praska wiosna stała się okazją do odrodzenia się sporów o historię i czeski narodowy charakter¹⁷. Stanislav Stolárik wskazuje właśnie to wydarzenie, jako moment w s t r z a s u, decydujący dla zrozumienia późniejszej twórczości Patočki. Wtedy też pisze Patočka *Filosofie českých dějin*, w której wskazuje na wartość filozoficznej refleksji nad historią, przede wszystkim z punktu widzenia budowania moralnej świadomości¹⁸. Poza tym moralistycznym pożytkiem z historii, Patočka wykorzystywał ją – jak podkreśla Kohák – jako metaforę dla swej filozofii, przede wszystkim w okresie cenzury, kiedy studia nad Janem Amosem Komenským były dla niego jedyną możliwością filozoficznej pracy¹⁹. Właśnie w takiej atmosferze intelektualnej pisze Patočka swoje listy, wydane później pod tytułem *Kim są Czesi?*, oraz wygłasza wykłady o filozofii dziejów, znane przede wszystkim z *Esejów heretyckich*.

Kim są Czesi?

Odpowiadając na to pytanie, Patočka przywołuje wiersz Moritza Hartmanna i stwierdza: „Czesi są narodem, który przedłuża swoje życie poprzez zdradę dziedzictwa ojców”²⁰. Kluczem do tego stwierdzenia jest rozróżnienie na wielką i małą historię. Pierwsza ma miejsce, gdy naród odgrywa istotną rolę cywilizacyjną, jak w przypadku Czech i husytyzmu: zbuntowany kraj stał się dla Patočki awangardą europejskiej myśli reformatorskiej. „Straszliwy czeski bój – pisze – był pierwszym zwycięskim ujawnieniem idei”, która ukształtowała nowoczesną

¹⁵ *Ibidem*, s. 78-80.

¹⁶ M. Havelka, *op. cit.*, s. 155-157.

¹⁷ Na przykład głośny spór Havla z Kunderą – zob.: M. Kundera, *Czeski los*, przeł. A. Jagodziński, „Literatura na Świecie”, nr 229 (1990), s. 103-109 oraz odpowiedź: V. Havel, *Czeski los?*, przeł. A. Jagodziński, „Literatura na Świecie”, nr 229 (1990), s. 110-116.

¹⁸ J. Patočka, *Filosofie českých dějin*, [w:] *idem*, *Češi: soubor textů...*, s. 209-213.

¹⁹ E. Kohák, *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 27.

²⁰ J. Patočka, *Kim są Czesi?*, s. 93, Patočka cytuje wcześniej (s. 79) fragmenty III i V elegii M. Hartmanna z tomu *Böhmische Elegien* (1845).

Europę. „Dla Czech samych – można to rzec na przekór stuletniemu zohydżaniu czeskiego imienia jako heretyckiego – zgotowała ta idea wspaniału upadek”²¹. Na tym jednak kończy się wielkość. Dalsze dzieje czeskie to ciągle powracająca małość i wyrzekanie się (przynajmniej w czynach) wspaniałej tradycji. Dotyczy to również historii I Republiki, zarówno w kwestii idei państwa, jak i jego postawy wobec III Rzeszy w 1938 r. Czesi – zdaniem Patočki – żywili się wyłącznie wyniesionymi ze średniowiecza wzorami, fałszywie utożsamiając się ze swymi wielkimi przodkami. Pod naciskiem historyzmu – pisze dalej Patočka – powstało „wielkie kłamstwo w całej kulturze duchowej i fałszywy monumentalizm ducha krytycznego, do którego z drugiej strony czeskość często pretendowała [...]”²². Skutkiem tego zwrócenia ku przeszłości była więc jej częsta mitologizacja, zwalniana z obowiązku odpowiedzialności za losy narodu:

Mała historia czeska usiłowała małymi środkami osiągnąć wielkość i te małe środki stały się jej przeznaczeniem: Czesi chcieli przy ich pomocy oszczędzić sobie wysiłku pryncypialnego myślenia, krytycznej rewizji swych artykułów wiary, a także twardej konieczności decydowania się na śmierć i życie – w rzeczywistości stali się piłeczką w grze politycznej innych. [...] Słabszemu, ale zdolnemu do obrony, nie można przecież niczego dyktować: jego sprawa, czy chce cierpieć i umrzeć, czy nie.²³

Patočka, krytykując mitologizację czeskiej historii, podkreśla jednocześnie, że może ona mieć także i pozytywne skutki, jeśli

[...] prowadzi do nakazu poszukiwania zadania, dla którego warto się poświęcić; może jednak – pisze dalej – także prowadzić do pretensjonalnego iluzjonizmu. Nie wystarczy czuć się prawowitymi, czy wręcz jedynie prawowitymi dziedzicami; wymaga to dowodów, których dostarczyć może tylko czyn.²⁴

Historia więc jest tu traktowana jako rezerwuar wzorców, które – nie w swej treści, lecz raczej w formie – powinny stać się, jak u Masaryka, wyznacznikami kierunku polityki państwa, ale także jednostkowych przedsięwzięć.

Filozofia dziejów a fenomenologia

Eseje heretyckie z filozofii dziejów mają zupełnie odmienny charakter. Przede wszystkim są zwieńczeniem fenomenologicznego dorobku Patočki, powstałego w wyniku polemiki z myślą dwóch jego nauczycieli, Husserla i Heideggera, oraz twórczego jej przekształcenia.

Od Husserla przejął Patočka m.in. koncepcję europejskiej cywilizacji z jej dowartościowaniem postawy odpowiedzialnej, czyli takiej, w której „pogląd

²¹ *Ibidem*, s. 39.

²² *Ibidem*, s. 82

²³ *Ibidem*, s. 91-92.

²⁴ *Ibidem*, s. 18 [wyróżnienie – B.M.].

stosuje się do wyglądu rzeczy, a nie odwrotnie”²⁵. „Rozumowy wgląd” jest dla czeskiego filozofa elementem troski o duszę, którą uznaje za konstytutywną i wyjątkową dla europejskiej formacji myślowej²⁶. Za istotne uznał również Husserlowskie rozróżnienie na działalność nauką rozumu (nauko-technika) oraz jego „egzystencjalną i metafizyczną funkcję”²⁷. Husserl jednak nie zdołał stworzyć właściwej wizji tej funkcji, podchodząc do człowieka, jako „niezainteresowanego obserwatora”, a więc „podmiotowości zasadniczo niehistorycznej”²⁸. Tymczasem, już na wczesnym etapie twórczości, Patočka zaczyna interesować się problemem dziejów – jako istotnym dla przyszłej fenomenologii – czego dowodem są dwa krótkie artykuły: *Kilka uwag dotyczących koncepcji historii i historiografii* (1934) i *Kilka uwag o koncepcji „historii powszechnej”* (1935)²⁹. W tekstach tych, pod wpływem Heideggera, ukazuje dzieje jako domenę działania wolnego człowieka, co ukierunkowało całą jego późniejszą pracę³⁰.

Odtąd problem dziejowości odgrywa ważną rolę w twórczości Patočki. W swej rozprawie habilitacyjnej (*Świat naturalny jako problem filozoficzny*, 1936), będącej już otwartą polemiką z Husserlem, wskazał na konieczność filozoficznego opisanie historii ludzkości jako podstawy „rozważań nad rozwojem i twórczym działaniem świadomości teoretycznej”³¹. Postulat ten zrealizował prawie czterdzieści lat później w *Esejach heretyckich z filozofii dziejów*. Wraca w nich do problemu poruszonego w pierwszych artykułach, zestawiając poglądy na temat historyczności człowieka swoich dwóch nauczycieli³². W przeciwieństwie do Husserlowskiej, fenomenologia Heideggera jest możliwa dzięki zainteresowaniu człowieka byciem. Istotę ludzką charakteryzuje to, że ma ona zawsze jakiś stosunek do bycia, że się do niego odnosi. Jest ona otwarta i dzięki temu rozumie bycie. Człowiekowi w jego byciu „chodzi” o to bycie: „jego własne bycie – pisze Patočka – jest mu dane po to, aby był za nie odpowiedzialny, nie zaś po to, aby się mu przyglądał”³³.

Fakt, że człowiek nie tyle nadaje rzeczom sens, lecz raczej, że rzeczy mogą ukazywać się jemu jako sensowne, ma tu znaczenie zasadnicze. W związku z tą konstatacją Patočka uważa problem świata naturalnego (świata życia) u Husserla

²⁵ J. Patočka, *Filozofia kryzysu nauki według E. Husserla*, [w:] *idem*, *Świat naturalny i fenomenologia*, przeł. J. Zychowicz, Papiéska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 143.

²⁶ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Kraków 1997, s. 64.

²⁷ J. Patočka, *Filozofia kryzysu nauki...*, s. 141.

²⁸ J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 143.

²⁹ E. Kohák, *op. cit.*, s. 27-29.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ J. Patočka, *Świat naturalny jako problem filozoficzny*, [w:] *idem*, *Świat naturalny...*, s. 26.

³² Więcej na ten temat: E. Kohák, *op. cit.*, s. 31-34 oraz E. F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, State University of New York Press, New York 2002, s. 86-99.

³³ J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 65-66.

za nierozwiązywalny. Świat nie jest bowiem inwariantem, jak uważał Husserl, lecz syntezą ontyczno-ontologiczną: „w ludzkich, historycznie wydarzających się odsłonięciach bycia otwierają się zawsze nowe historyczne światy”³⁴.

Ale egzystencja ludzka jest jeszcze pod innym względem historyczna. Ma ona u Patočki dynamiczny, czasowy charakter: analizując sposoby bycia w świecie, wyróżnia on – pod wpływem Hannah Arendt³⁵ – trzy fundamentalne „ruchy” ludzkiej egzystencji³⁶, których wzajemny stosunek zmienia się w czasie tak w dziejach, jaki i – w pewnej analogii – w życiu jednostki. Pierwszy z nich – ruch akceptacji – wyraża się w tym, że człowiek nie należy do świata, czuje jego obcość i w związku z tym musi zostać do niego przyjęty. Drugi ruch jest ruchem obrony lub samowyrzeczenia, a polega na tym, że człowiek jest skazany na pracę, musi dźwigać jej brzemień. Trzeci ruch, właściwy ludzkiej egzystencji, to ruch prawdy, w którym realizuje się jej otwartość i rozumienie bycia; jest on „własnym stosunkiem do jawienia się, a mianowicie do tego, co je umożliwia, wyraża się różnicą między pierwiastkiem boskim a empirycznym”³⁷.

Człowieka przeddziejowego pochłania niemal w całości ruch akceptacji i skorelowany z nim ruch obrony. Oznacza to, że żyje on tylko dla życia, a całość jego wysiłków skupiona jest na samozachowaniu. Szczytem tego życia akceptacji – Patočka dalej podąża za Arendt – są wielkie państwa starożytne, które jednak, ze względu na swe nastawienie wyłącznie na reprodukcję życia, należy uznać nadal za twory niehistoryczne. Dopiero umożliwienie na gruncie *oikos* uwolnienia niektórych ludzi od pracy i skierowanie ich aktywności na zewnątrz, na sferę publiczną jest tym przełomowym momentem, w którym ludzie ci uświadamiają sobie, że możliwe jest życie pełniejsze, niż tylko to skupione na trosce o pełny żołądek:

Ta nowa ludzka możliwość polega na wzajemnym uznaniu wolnych i równych jednostek – uznaniu, które musi się ciągle d o k o n y w a ć, w którym aktywność nie ma charakteru przymusowego wysiłku, jakim jest praca, lecz stanowi przejaw w i e l k o d u s z n o ś c i, ukazanie tego, czym człowiek może być we współzawodnictwie z ludźmi zasadniczo sobie równymi.³⁸

Nowe życie wyrzeka się częściowo akceptacji, a więc i zadomowienia, jest ryzykownym życiem „wzlotu” i „inicjatywy”³⁹, stanowi pole dla powstania agonistycznego społeczeństwa. Właśnie to współzawodnictwo jest zdaniem Patočki istotne – *pólis* nie powstaje w wyniku bezinteresownego oddania członków wspólnoty, rodzi się ona i utrzymuje w konflikcie: „Duch *pólis* jest duchem jedności w sporze, w walce. Nie można być obywatelem – *polítes* – inaczej, jak

³⁴ *Ibidem*, s. 18.

³⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia Warszawa 2010.

³⁶ J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 42-48.

³⁷ *Ibidem*, s. 47.

³⁸ *Ibidem*, s. 53.

³⁹ *Ibidem*, s. 53-57.

tylko w stowarzyszeniu się jednych przeciw drugim⁴⁰. U starożytnych myślicieli doszukuje się świadectwa jednoczesnego powstania filozofii i tak rozumianej *pólis* – Heraklit pisze o czymś wspólnym, z czego czerpią wszystkie l u d z k i e p r a w a : „należy wiedzieć, że tym czymś wspólnym jest *pólemos*, a prawo jest sporem, i że wszystko dzieje się za sprawą *eris* i [jej] przymusu⁴¹. Konflikt ten nie ma charakteru niszczyielskiego – jest źródłem „widzącej” i „wiedzącej” mocy:

Pólemos nie jest niszczącą pasją dzikiego najeźdźcy, jest twórcą jedności. Ustanowiona przezeń jedność jest głębsza niż wszelka efemeryczna sympatia i sojusz oparty na wspólnocie interesów; w sytuacji zachwiania danego sensu spotykają się przeciwnicy i tworzą przez to nowy sposób bycia człowieka – może jedyny, jaki w burzy świata daje nadzieję: jedność zachwianych, ale nieulekłych.⁴²

W tym sensie Patočka uznaje powstanie polityki i filozofii za równoczesne i zarazem konstytutywne dla właściwych dziejów. Historia – pisze – jest domeną działania wynikłego z wolności, która

[...] polega na korzystaniu z możliwości pozostawienia rzeczom bycia tym, czym są, pozwolenia na objawienie się, na ukazanie się, na chęci stania się dla nich gruntem, na jakim mogłyby się ukazać, na gotowości na wstrząs prawd zwykłych i „danych”, aby ukazało się to, co naprawdę jest [...].⁴³

Solidarność zachwianych

Na różne sposoby człowiek próbuje sobie poradzić z ciężarem, jaki wiąże się z jego ryzykownym, wolnym byciem w świecie. Ivan Chvatík, przedstawia tę wizję „historii odpowiedzialności”⁴⁴ na podstawie dwóch wielkich konwersji (*metanoías*). Najpierw więc, Platońska doktryna nieśmiertelnej duszy wydobywa człowieka z życia orgiastycznego, ograniczając sferę *sacrum* odpowiedzialnością, następnie zaś chrześcijaństwo, wykazując fałszywość Platońskiej metafizyki, wprowadza doktrynę bardziej realistyczną⁴⁵. W epoce nowożytnej dochodzi jednak do porażki tego projektu. Wskutek postępów nowożytnego przyrodznawstwa i rozwoju gospodarczego dochodzi do przemiany troski o duszę w troskę o posiadanie. Protestantcki duch kapitalizmu zaprzęga odpowiedzialność do służby codzienności⁴⁶, czego efek-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 59.

⁴¹ Heraklit, frg. B80, cyt. za: J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 59.

⁴² J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 61.

⁴³ *Ibidem*, s. 196.

⁴⁴ Mianem „historii troski o duszę” lub „historii odpowiedzialności” określa J. Derrida sformułowaną przez Patočkę koncepcję filozofii dziejów (zob. J. Derrida, *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność. Europa Jana Patočki*, przeł. A. Drop, „Logos i Ethos”, nr 1 [1993]).

⁴⁵ I. Chvatík, *The Responsibility of the “Shaken.” Jan Patočka and his “Care for the Soul” in the “Post-European” World*, [w:] E. Abrams, I. Chvatík (eds.), *op. cit.*, s. 266-271.

⁴⁶ J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 206.

tem jest nuda – nowy ontologiczny status ludzkości⁴⁷. Wyrwanie z codzienności przyjmuje więc charakter walki o posiadanie: „nieuchronnym odpowiednikiem zniewolenia przez rzeczy, przez codzienne zabieganie o nie, przez uwiązanie życia, jest nowa fala orgiastycznego zalewu”⁴⁸. Codziennosc łączy się tu z rewolucyjnym entuzjazmem, który znosząc w XX w. wszelkie dotychczasowe ograniczenia, za narzędzie realizacji swoich postulatów obiera wojnę zupełnie nowego rodzaju:

Wojna jest w tym stuleciu doskonałą rewolucją codzienności [...] jako uniwersalne „wszystko jest dozwolone”, jako wolność dzika, ogarnia państwa, staje się „totalna”. [...] Codziennosc i orgia organizowane są przez tę samą rękę. Organizator pięcioletek jest zarazem autorem inscenizowanych procesów w ramach nowego polowania na czarownice.⁴⁹

Patočka stwierdza, że chrześcijaństwo nie jest już w stanie zapanować nad tym nowym wcieleniem orgiazmu. Główną ideą I wojny światowej – pisze – było to, że „nie istnieje nic takiego, co byłoby obiektywnym sensem świata i rzeczy, i że realizacja takiego sensu w dostępnym człowiekowi zakresie jest sprawą siły i władzy”⁵⁰. Patočka jednak odrzuca *d o g m a t y c z n y n i h i l i z m*, stwierdzając, że życie w ciągłym poczuciu iluzorycznego i subiektywnego sensu nie jest możliwe. Jak pisze Chvatik, postuluje on konieczność kolejnej wielkiej konwersji⁵¹, wyrażającej się w koncepcji *n e g a t y w n e g o p l a t o n i z m u*⁵². Sokratejskie pytania, na które odpowiedzi szukano w różnych postaciach metafizyki, mają tutaj zostać zaakceptowane właśnie bez jasnej odpowiedzi. Nie oznacza to jednak u Patočki popadnięcia w całkowity brak sensu. Bynajmniej, początkowe jego zachwianie jest źródłem możliwości osiągnięcia nowej, swobodniejszej sensowności, polegającej na uświadomieniu sobie nierozwiązywalnej problematyczności świata:

Główna różnica polega tu [...] na tym, że dopiero teraz została odkryta ta właściwa treść duszy; która mówi, że prawda, o jaką dusza walczy, nie jest prawdą oglądu, lecz prawdą własnego losu [...]. Nie przez ogląd idei, a więc uwiązanie do bytu, który odwiecznie *j e s t*, lecz przez otwarcie się na otchłanność bóstwa i człowieczeństwa, bogoczwolności całym jedyne w swoim rodzaju i dlatego ostatecznie całym o sobie decydującego, rodzi się właściwie życie duszy [...].⁵³

Problematyczność ta musi być uwzględniana także w polityce. Patočka odrzuca więc wszelkie wielkie pozytywne projekty jako wytwory metafizyki⁵⁴, skutkujące zawsze w ostateczności „przewartościowaniem wszelkich wartości

⁴⁷ *Ibidem*, s. 153.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 154-155.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 165-166.

⁵¹ I. Chvatik, *op. cit.*, 271-278.

⁵² *Ibidem*. Zob. także: J. P. Arnason, *Negative Platonism: Between the History of Philosophy and the Philosophy of History*, [w:] E. Abrams, I. Chvatik (eds.), *op. cit.*

⁵³ J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 146.

⁵⁴ E. F. Findlay, *Classical Ethics and Postmodern Critique: Political Philosophy in Vaclav Havel and Jan Patočka*, “The Review of Politics”, no. 3 (1999), s. 408-413.

pod znakiem siły⁵⁵. Problemu tego dotyczą najmroczniejsze momenty *Esejów heretyckich*, dziwne i szokujące fragmenty o dominacji nocy, walki i demonizmu, jak pisze Ricoeur.⁵⁶ Patočka wprowadza po raz kolejny motyw *polemos*, odrzucając perspektywę dnia, opartą na stabilnym sensie, w służbie codzienności:

[...] geneza ta [tj. geneza dziejów – B.M.] podaje rękę wszystkim dalszym próbom wzlotu dziejowego – głównie w ten sposób, że uczy tego, czego ludzkość nie chce zrozumieć pomimo wszystkich niezmiernych okrucieństw dziejów, a czego może ją nauczyć dopiero ta późna epoka, która osiągnęła szczyt zniszczenia i zagłady: że życie trzeba pojmować nie ze stanowiska dnia, ze stanowiska samego tylko procesu życiowego, życia akceptowanego, lecz także ze stanowiska walki, nocy, ze stanowiska *pólemos*.⁵⁷

Ta świadomość osiągalna jest tylko w wyniku „wstrząsu”, podobnego do tego, którego doświadcza żołnierz na froncie. „Człowiek frontu – pisze Patočka – ulega w pewnej chwili przemożnemu poczuciu sensowności”⁵⁸. Otarłszy się o śmierć, zaczyna rozumieć, że perspektywa życia codziennego jest fałszywa. Zwycięski pokój jest iluzją, gdyż za sprawą sił dnia, dąży do kolejnego konfliktu.⁵⁹ Siły te nie są w stanie zrozumieć śmierci, gdyż

[...] z p e r s p e k t y w y d n i a życie jest dla człowieka wszystkim, jest dla niego najwyższą wartością, jaka dla niego istnieje. Natomiast śmierć z perspektywy s i ł dnia nie istnieje; zachowują się one tak, jakby jej nie było, czy też, jak powiedziano, planują śmierć z dystansem i statystycznie, jak gdyby oznaczała ona jedynie wymianę funkcji.⁶⁰

Tylko człowiek, który uległ wstrząsowi, zachwianiu i poznał śmierć, jest w stanie zrozumieć, że życie człowieka, jest życiem k u ś m i e r c i .

Ale świadomość ta pozostawała dotąd zjawiskiem jednostkowym, dlatego nie wywarła dotąd żadnego wpływu⁶¹. Potrzeba zatem, aby zaistniała „solidarność zachwianych”, wspólnota między tymi, którzy rozumieją, że „ci, co są wystawieni na nacisk Siły, są wolni, wolniejsi od tych, którzy na razie siedzą na tyłach i czujnie wyczekują, czy i kiedy również na nich przyjdzie kolej”⁶². Konieczny jest nowy front:

Ten front jest sprzeciwem wobec owych „demoralizujących”, terroryzujących i podstępnych motywów dnia [...]. Zrozumieć, że t u t a j jest miejsce, w którym rozgrywa się właściwy dramat wolności – wolność nie nastaje „dopiero potem”,

⁵⁵ J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 171.

⁵⁶ Ricoeur, *Preface*, [w:] J. Patočka, *Heretical essays in the philosophy of history*, Open Court, Chicago 1996, s. viii-ix.

⁵⁷ J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, s. 62.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 173.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 175.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 177.

⁶¹ *Ibidem*, s. 180-185.

⁶² *Ibidem*, s. 184.

kiedy walka jest zakończona, lecz ma swoje miejsce właśnie w niej – oto *punctum saliens*, ważne wzniesienie, z którego można objąć spojrzeniem pole bitwy.⁶³

Ci, którzy to rozumieją, zdolni są do kolejnego nawrócenia. Kolejna *metánoia*, w obliczu zmienionego świata, musi stać się nową formą troski o duszę we wspólnocie. Troska ta opiera się na przekonaniu, „że prawda nie jest raz na zawsze dana, ani nie jest sprawą samego tylko zrozumienia i przyjęcia do wiadomości, lecz że jest trwającą przez całe życie, zgłębiającą samokontrolującą, samojednoczącą p r a k t y k ą m y ś l o w o - ż y c i o w ą”⁶⁴. Nie oznacza to więc rezygnacji z udziału w życiu politycznym; przeciwnie, jak podkreśla sam Patočka, taki człowiek duchowy nie może być obojętny, lecz musi stawić czoła wyzwaniom Siły, przyjmując pełne ryzyko, związane z narażeniem tak na siły, jak i na sam skutek zachwiania, związany z problematycznością.

Zakończenie: Karta 77 i jej idee

Zarysowane w ten sposób elementy historiozofii Patočki, stały się dla jego dziedziców kompasem, dzięki któremu orientowali się oni w rzeczywistości Czechosłowacji lat 70., pomagającym odrzucić zbudowany przez władzę

[...] świat taniej „prawdy”, która nie czerpie z dialektycznego klimatu rzeczywistego poznania [...] świat sterylności myślowej, skostniałych dogmatów, sztywnej i niezmiennej doktryny, [...] zakazów, ograniczeń zarządzeń. Świat, w którym przez politykę kulturalną rozumie się przede wszystkim działalność policyjną w sferze kultury.⁶⁵

Widząc utratę „poczucia czasu społecznego”⁶⁶ i związane z nią ryzyko powrotu w granice „kosmiczno-meteorologicznego stereotypu powtarzających się w nieskończoności pór roku i związanych z nim rytuałów religijnych”⁶⁷, podstawowym zadaniem, jakie dostrzegł Havel (niekwestionowany przywódca kręgu skupionego wokół Katy 77), było odzyskanie historii – „niewyczerpanego źródła »chaosu«, stałego źródła niepokoju i zuchwałego policzka wymierzonego porządkowi”⁶⁸. Odzyskanie tej historii można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze jako pojawienie się ponownie prawdziwych, niepowtarzalnych wydarzeń, wyrwanie społeczeństwa ze stanu inercji i postawienie go przed nowymi wyzwaniami. Pod drugie – jako powrót troski o duszę, kluczowej w myśli Patočki dla dziejowego życia człowieka. Karta 77, czyniąc wyłom w jednolitej ideologii komunistycznej,

⁶³ *Ibidem*, s. 185.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 111 [wyróżnienie – B.M.].

⁶⁵ V. Havel, *List otwarty...*, s. 69.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 78.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 77.

była więc realizacją prawdy we wspomnianym znaczeniu „praktyki myślowo-życiowej”⁶⁹.

Ta sokratejska koncepcja prawdy stała się podłożem dla apolitycznego charakteru Karty. Chociaż obrona w związku z tym strategia „niepolitycznej polityki” była od początku istnienia Karty krytykowana, to jednak należy się zgodzić z Martinem Paloušem⁷⁰, sygnatariuszem dokumentu i komentatorem Patočki, że mimo wad tego rozwiązania, było ono najlepszym z możliwych.

Karta 77 była wybuchem entuzjazmu i przez lata duszonych nadziei. Była obroną podstawowej ludzkiej godności i integralności. Pokazała społeczeństwu alternatywę wobec życia w prostej akceptacji i możliwość czynienia rzeczy większych. Miała też jednak w ostatecznym rozrachunku znaczenie polityczne, bowiem wielu wysokiej rangi polityków (przede wszystkim założonego w 1989 r. Forum Obywatelskiego) rekrutowało się z szeregów jej sygnatariuszy. Dała Czechom dwie wielkie postacie: prezydenta Havla – filozofa na tronie oraz Patočkę – filozofa-Sokratesa, który – tak jak jego starożytny nauczyciel – swoją działalnością ściągnął na siebie śmierć. Zmarł 13 marca 1977 r., przesłuchiwany jedenaście godzin przez funkcjonariuszy Státni bezpečnosti.

Bartosz Matyja

“Solidarity of the shaken” and Charter 77. Jan Patočka’s historiosophy

Abstract

The paper shows the influence of Jan Patočka’s historiosophy on the milieu of the Charter 77 signatories. The Czech Phenomenologist presented in his own synthesis of the Czech history and in his lectures on the philosophy of history the Socratean ideal of the man who accomplishes his freedom by “caring for the soul”, which bids his facing the world as absolutely problematic and without any possible resort to metaphysics. In the 20th century this “caring” – due to the dominating nihilism – had to put on a radical form of the “solidarity of the shaken”, which means: of the people dazzled by the experience of the frontline; of those understanding the world as problematic and – at the same time – assenting to the fact. These ideas became a basis for the ethos of the Charter 77 and conditioned its strategy of the “antipolitical politics”.

Keywords: philosophy of history, Charter 77, solidarity of the shaken, care for the soul, phenomenology, Vaclav Havel, Jan Patočka.

⁶⁹ Por. *ibidem*, przyp. 67.

⁷⁰ M. Palouš, *Jan Patočka’s Socratic Message for the Twenty-First Century: Rereading Patočka’s “Charter 77 Texts” Thirty Years Later*, [w:] E. Abrams, I. Chvatik (eds.), *op. cit.*, s. 163-166.