

Aleksandra Tobiasz
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Václava Havla wizja dziejów — próba interpretacji

Nawarstwianie, czy też zazębianie się różnych odcinków czasu — nieciągłości w historii Europy Środkowej — nierzadko przyjmuje charakter tak głęboki i nieprzenikniony, że podróżnym wydawać się może, iż skazani są na nieustanne gubienie drogi w labiryncie czasu, przyprawiające o zawrót głowy stałe krążenie po orbicie nieistniejącego — a jednak przyciągającego siłą dziejowego absurdu — centrum. O tym nieprzerwanie postępującym naprzód kole historii — jednej z pierwszych prawd materializmu historycznego, zgodnie z którą pierwotnie naznaczone tragedią i patosem dzieje powtarzają się farsą i wznoszą się po linii postępu — jednak nie weretykalnie, ale w sposób horyzontalny, czyli absurdalny — pisał Drago Jančar. Doświadczając na własnej skórze zawilej, niespokojnej, środkowoeuropejskiej rzeczywistości o nieprzyjaznym obliczu, na podstawie obserwacji siebie, ale także zachowań innych ludzi, słoweński pisarz porzuca wiarę w pouczającą moc historii. W obliczu powtarzających się błędów, przestępstw, podłych czynów odarta ze wzbudzającej poważanie roli nauczycielki życia, dostarczającej przykładów godnych naśladowania — Klio — traci „weretykalną” równowagę i w ostateczności degradowana jest do narzędzia feerycznej, dziecięcej zabawy, do koła, które słoweński pisarz widzi „w położeniu horyzontalnym jako groteskową karuzelę”¹.

Ulegająca wzburzeniu pod wpływem komunistycznego przypiływu rzeka czasu, na kilkadziesiąt lat porwać miała Środkowoeuropejczyków w odmęty wirów — cyklicznie powtarzającej się rzeczywistości, tak dobrze oddanej w teatrze absurdu Václava Havla. Jak skomentował również Bora Ćosić sy-

¹ D. Jančar, *Terra incognita*, [w:] *idem, Eseje*, przeł. J. Pomorska, Fundacja Pogranicze, Sejny 1999, s. 67.

tuację komunistycznej Jugosławii: „odnoszę wrażenie, że życie kręciło się w jakimś kręgu identyczności i tylko czasem karuzela przystawała na moment”². Ów krąg identyczności w Jugosławii przejawiać się miał chociażby pod postacią tańczonego przy uroczystościach państwowych *kola*. Jak wskazuje Dubravka Ugresić, ten symbol komunistycznej Jugosławii, po rozpadzie wielonarodowego państwa, przekształcić się miał w swoje przeciwieństwo czyli w śmiercionośną pętlę.³ Ład metafizyczny, który jako „transcendentalne zakotwiczenie”⁴ „nie jest tylko nad nami, ale też w nas i pomiędzy nami”⁵ łagodnie nas ogrania czy też zapętla się w nas, a może na naszej szyi? Gdy chodzi o Bycie lub Nicość mowa jest o „tkaczu, który wysnuwa swoje promieniste nici z jednego punktu”⁶? Niewidoczna pętla, nić, której początek znajduje się w środku okręgu i która utrzymuje nas w ruchu po orbicie — cyrkową tresurą? Historia przez wielkie „H” jako zagarniająca wszystkich ponura błazenada?

Na wstępie należy podkreślić dwuwymiarowość intelektualnej działalności głównego bohatera artykułu. Z jednej strony, jako dramaturg, dawał wyraz swojemu zanurzeniu w bardzo często groteskowej „wiecznej terażniejszości” Czechosłowacji lat powojennych. Jak zauważył współzałożyciel i jeden z pierwszych sygnatariuszy Karty 77, Luboš Dobrovský: „zanim Havel stał się najpierw czechosłowackim, a potem czeskim prezydentem, zapisał się w naszej pamięci kilkoma dramatami, których inscenizacje otworzyły nam oczy na zgrozę naszego socjalizmu, absurdałnego i przez wielu przyjmowanego obojętnie”⁷. Na absurdzie jednak Havel nie poprzestał. Z drugiej strony jako dysydent, a później prezydent zajmujący się twórczością publicystyczną swoim prospektywnym myśleniem starał się ostatecznie wyrwać z zaklętego kręgu cyrkularnie utrwalającej się, wydawałoby się że na zawsze, rzeczywistości poprzez próbę wypełnienia ideologicznie wydrążonej pustki odnowionym sensem. W niniejszym tekście zaakcentuję ten

² B. Ćosić, *Konsul w Belgradzie*, przeł. Danuta Ćirlić-Straszyńska, Fundacja Pogranicze, Sejny 2012, s. 298-299.

³ „Dawni tancerze jugosłowiańskiego *kola* z takim samym zapamiętaniem, przy dźwiękach tych samych ludowych melodii wzajemnie się zabijają, mocniejsi — słabszych” (D. Ugresić, *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*, przeł. D. J. Ćirlić, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 70).

⁴ V. Havel, *Zapomniany wymiar demokracji*, [w:] *idem*, *Zmieniać świat. Eseje polityczne*, przekład L. Engelking, T. Grabiński, J. Goszczyńska i inni, Agora S.A., Warszawa 2012, s. 106.

⁵ *Ibidem*.

⁶ M. Kovač, *Krystaliczna sieć*, przeł. D.J. Ćirlić, Fundacja Pogranicze, Sejny 2006, s. 38.

⁷ J. Čarnogurský, J. Pehe, M. Tomášek, *Mieliśmy szczęście: mieliśmy Havla*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 5, s. 9.

drugi krok, mający na celu ostateczne wyjście z dziejowej aporii komunizmu, sprawiającej wrażenie bezwyjściowego, krępującego spontaniczne życia pierścienia, ku nowej, otwartej i pluralistycznej rzeczywistości. Celem podjętych rozważań jest próba ukazania wybranych wątków myśli Havla, które wykrzywioną w absurd linię starają się na powrót wyprostować i na gruncie linearnej historiozofii ugruntować nową wizję świata.

W poszukiwaniu sensu jednoczącego rozdrobnioną, poszarpaną dziejowymi wichrami rzeczywistość Havel wstępuje na drogę melancholii, moralistyki i w kostiumie Franza Kafki, Józefa K., bądź też geometry K., stara się uchwycić to, co z natury swej pozostaje nieuchwytnie. Przemierzanie drogi, łudząco tylko zbliżającej się do wciąż jednak oddalającego się horyzontu idei⁸, współczesny Józef K komentował następująco: „wszystko, co napotykam na swej drodze, ukazuje mi przede wszystkim swe absurdalne wymiary”⁹. Absurd zatem jawi się tutaj jako odskocznia do poszukiwania sensu. Odczuwanie sytuacji dziejowej jako absurdu wynikać ma, zdaniem czechosłowackiego dysydenta, z niedoboru historii, której zaczęło niepokojąco ubywać, aż to, co pozostało jako jej marna namiastka, pusta łupina, pozbawiona miąższu życia skorupa, aspirować mogło jedynie do miana „pseudohistorii”. Dzieje, jako „niewyczerpane źródło „chaosu”, stały źródło niepokoju i zuchwały policzek wymierzony porządkowi”¹⁰. W systemie komunistycznym, w przekonaniu Havla, wysychają, ulatniają się, a nieporządek sensotwórczych dziejów zastępowany jest przez porządek pseudodziejów — nośnik nonsensu. Brak historii polega na wyeliminowaniu wszelkiej niepewności, tajemniczości kryjącej się w przyszłości co sprawia, iż „dzianie się traci swoją niepowtarzalność, a więc również ciągłość, wszystko zlewa się w jeden szary obraz stale tego samego krążenia w kółko”¹¹. Życie natomiast w takich warunkach wprzęgnięte zostaje w „kołowrót wiecznych iluzji i deziluzji, piekielny taniec wolności ze śmiercią”¹².

⁸ Cele zakładające pragmatyczny i makiaweliczny stosunek do świata, jego instrumentalne traktowanie Havel zastępują ideą, do której wciąż należy się zbliżać. „Czasem jesteśmy bliżej, czasem dalej, lecz nigdy nie osiągniemy go ostatecznie. Nasz ideał jest jak horyzont — wskazuje nam kierunek, lecz z samej swej natury wciąż przed nami ucieka.” Tym samym czeski intelektualista nawołuje, by stronić od wszelkich pokus utopijnych prób jednorazowego dotarcia do Prawdy i wprowadzenia jej w życie co już wielokrotnie w dziejach przybrać miało wyraz nieudanych totalitarnych społeczno-politycznych eksperymentów (V. Havel, *Rachunek wolności*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych i inne eseje*, oprac. A. S. Jagodziński, Agora S.A., Warszawa 2011, s. 341.

⁹ V. Havel, *Franz Kafka a moja prezydentura*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych...*, s. 348.

¹⁰ V. Havel, *List otwarty do sekretarza generalnego KPCZ*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych...*, s. 77.

¹¹ *Ibidem*.

¹² V. Havel, *Wspólny powrót do Europy*, [w:] *idem*, *Zmieniać świat...*, s. 223.

Rzeczywistość historyczna zostaje zastąpiona światem przedhistorycznym, świadomość zmiany, „otwarcia się ku” świadomością społeczeństwa zamkniętego, która bieg czasu wtłacza w ramy kosmiczno-przyrodnicze. Nakręcające zegar XX-wiecznej Historii mocą rzekomo naukowych, bowiem aspirujących do wytłumaczenia praw biegu dziejów, ideologie tak bardzo nierzadko przyspieszały jej bieg ku rajowi szczęśliwości, że wskazówki ulatywały i obnażały absurdalne oblicze tarczy-rzeczywistości, nagiej egzystencji odartej z esencji. Cykliczny charakter biegu „pseudodziejów” wyznacza „kalendarz pseudo-dziania-się” oficjalnych świąt państwowych — „pseudow wydarzeń” sprawiających tylko złudzenie wydarzeń dziejowych. Krążą one „od rocznicy do rocznicy, od obchodów do obchodów, od defilady do defilady; od przebiegającego pod znakiem jedności zjazdu do jedności wyborów i od jedności wyborów do przebiegającego pod znakiem jedności zjazdu; od Dnia Prasy do Dnia Artylerii i na odwrót”¹³. I tak niemalże w nieskończoność, aż do końca tego pseudoświata, do chwili, w której „skorupa bezruchu pęka i na arenę znowu wkraczają dzieje”¹⁴. Dawniej, wyjąławiające, wysuszające swą jednorodnością, zrytualizowaniem różnorodną rzeczywistość pseudodzieje ulegają wyczerpaniu, a płynące pod ich powierzchnią strumyki linearnej, heterogenicznej dziejowości zapełniają dotychczas puste koryto rzeki i „wszystko to łączy się we wspólną rzekę, której nie sposób już powstrzymać żadną tamą”¹⁵.

Václav Havel zauważa: „Na stałe historia nie może się toczyć wbrew sumieniu”¹⁶, czyli wbrew sensowi. Ten jest jej niejako immanentną właściwością, której oddziaływanie może się jedynie okresowo osłabiać. Nadając reżimowi komunistycznemu miano systemu „entropijnego”, przesiąkniętego duchem mechanicyzmu, a zatem śmiertelności, przeciwstawia mu życie — źródło niepowtarzalności, indywidualności, kreatywności. Życie to „charakterystyczny czyn, indywidualny wyraz, niepowtarzalna myśl, nieprzewidywalne pragnienie albo pomysł”¹⁷. Walcząca z entropią chronologiczna czasowość przyjmuje graficzny wyraz postępującej po linii prostej historii. Odwołując się do życia jako Tajemnicy, nieskończonej różnorodności przeciwstawiającej się ze swej natury wszelkim płynącym z zewnątrz próbom standaryzacji, schematyzacji, Havel opiera się dążeniami do wpasowania bogactwa życia, jego nieprzewidywalności „w sztywne ramy mark-

¹³ V. Havel, *List otwarty...*, s. 78.

¹⁴ *Ibidem*, s. 80.

¹⁵ V. Havel, *Wspólny powrót do Europy...*, s. 224.

¹⁶ V. Havel, *Wśród nas — grzeszników*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych...*, s. 229.

¹⁷ V. Havel, *List otwarty...*, s. 76.

sistowskiej klatki”¹⁸. Odwołuje się przy tym do koncepcji społeczeństwa otwartego na zmiany, na przyszłość. Pragnie tym samym przerwać spiralę absurdu, która, sprawiając pozory postępowania naprzód, tak naprawdę, kultywując „wieczną terażniejszość”, petryfikowała wszelki ruch już w zarodku.

W następującym stwierdzeniu Havla kryje się, jak sądzę, istota zarysowanej wielowarstwowej i wyraźnie zhierarchizowanej ontologii historii przyjętej przez czechosłowackiego dysydenta: „Może obok znanej, oficjalnej i widzialnej historii istnieją też jakieś podziemne strumyki historyczne, które tej pierwszej dostarczają wilgoci i współtworzą jej wielobarwność”¹⁹. Ich niezauważalne istnienie, wymykające się na co dzień ludzkiej świadomości, zawsze jednak dawać ma o sobie znać pod postacią „szczególnego pola radiacyjnego”, czyli pola pytań i wymagań, które swoim zasięgiem obejmuje w danym okresie i miejscu wszystkich.

Rzeczywistość w ujęciu Havla składałaby się zatem przynajmniej z dwóch poziomów: pierwszy i najważniejszy współtworzyłyby „podziemne strumyki historyczne”, które jako domena Ducha, Idei i źródło sensu, przesądzałyby o biegu rzeki — historii na powierzchni. Czeski intelektualista mówi także o wielowarstwowym horyzoncie. Fizycznie najbliżej człowieka znajduje się ograniczony przestrzennie horyzont otoczenia. Za murami przestrzeni bytu („pseudodomu”) roztacza się ważniejszy, bowiem związany z czasowością niewidoczny, ale bardzo konkretnie odczuwalny egzystencjalny widnokrąg bycia, trwania („dom”). Ten ostatni zaś wpisuje się w jeszcze szerszy, trzeci, metafizyczny horyzont nieskończoności, najbardziej abstrakcyjny, ukryty, ale jednocześnie najbardziej pewny, absolutny²⁰. Nieprzerwana nić łącząca jednostkę z Absolutem, czyli najbardziej oddalonym horyzontem, swoje zaczepienie znajduje w świadomości. Rekognicja własnej tożsamości za pośrednictwem szerszego ponadjednostkowego widnokręgu stanowić ma jedyną dźwignię, wprowadzającą dzieje na odpowiednie koleiny. Warstwa historyczna, polityczna pełni tutaj rolę epizodycznych dekoacji, które mogą tylko sprzyjać bądź zakłócać a nie determinować rozwój akcji na scenie. Bohaterowie poruszani są niczym marionetki dysponującą wszystkimi niemi ręką Absolutu.

Idealista Havel dokonuje łatwej do przewidzenia hierarchizacji poszczególnych elementów tak zarysowanej wielowarstwowej rzeczywistości. Na

¹⁸ V. Havel, *Szanse społeczeństwa otwartego*, [w:] *idem*, Siła bezsilnych..., s. 290.

¹⁹ V. Havel, *Ukryta historia duchowości...*, s. 418.

²⁰ V. Havel, *Listy do Olgi*, wybór i wstęp J. Baluch, przeł. E. Szczepańska, konsultacja J. Tischner; posł. S. Barańczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa — Wrocław 1993, s. 29-30.

pierwszym, najwyższym miejscu czechosłowacki opozycjonista stawia historię ukrytą, pomijaną i zapomnianą, a w istocie decydującą, rozumianą jako „historia wyzwań, pytań, prześladowanych wartości i ideałów, nigdy niekończącego się i dlatego pozornie pozbawionego sukcesów wznoszenia się ku wyższym horyzontom”²¹, by na drugim, mniej znaczącym, miejscu ulokować widoczną, zewnętrzną historię jako przemijający derywat tej pierwszej, dobrze ją odzwierciedlający, bądź też groteskowo zdeformowany i nieprzystający do swojego wzorca.

W zależności od tego, jakiej odpowiedzi dani aktorzy udzielają na dziejowe pytania — wymijających czy pobudzających do dalszej refleksji, działania — tak pisana przez nich historia płynąć będzie głównym nurtem zasilanym przez głębinowe strumienie, bądź też, zepchnięta na margines, stanie się mniejszym dopływem innej rzeki czasu Wschodu lub Zachodu, odciętym od życiodajnych i sensotwórczych źródeł. Nieprzystawalność tego, co na powierzchni, z tym, co poza zasięgiem wzroku, wywołuje — w przekonaniu Havla — konieczność istnienia w rozdwojeniu jako, mające swoje przełożenie na środkowoeuropejską tożsamościową schizofrenię, egzystencjalne pęknięcie w świecie, konieczność skrywania się za różnymi maskami. Dubravka Ugresić tożsamościowo rozdartego Jugosłowianina nazywa *homo duplex*.²² Na marginesie rozmyślań o komunistycznym działaczu Františku Krieglgu Vaclav Havel wspomina o dwóch różnych kostiumach, w jakie wciskane było w jego czasach społeczeństwo, sprawiających, że jego przedstawiciele istnieli „jako rzeczywiści ludzie żyjący na tej ziemi i jako abstrakcyjny przedmiot teorii i mów”. Im ciasniejszy był uszyty ideologiczną nicią kostium, tym bardziej dusił się przystrajany weń człowiek z krwi i kości. Im więcej abstrakcyjnego człowieka i wizji jego szczęścia, tym więcej cierpienia i nieszczęścia jego rzeczywistego odpowiednika.²³

Interesujące jest także charakterystyczne dla eseistyki Havla, pośrednio przewijające się we wszystkich niemalże tekstach i ważne z perspektywy wizji świata intelektualisty, odwrócenie, czy też istotne przewartościowanie warstw najważniejszych dla marksowskiej ontologii historii. Świadomość określa byt? Czechosłowacki dysydent, poczyniwszy pewne zastrzeżenia w kwestii konieczności uchylecia się przed jakimikolwiek deterministycznym traktowaniem tej zależności jako prawidłowości, na sposób mechanicystyczny obowiązują-

²¹ V. Havel, *Ukryta historia duchowości...*, s. 418.

²² Człowiek ten z dwoma życiami w jednej biografii, „wytrenowany mentalnie w oddzielaniu egzystencji indywidualnej od zbiorowej, zmęczony ciągłym ideologicznym przymusem życia z nastawieniem na przyszłość, wycieńczony zbyt wielką dawką »historii«, jaka mu się przytrafiła [...] najchętniej [...] utonąłby w tym momencie w posłusznej i obojętnej codzienności” (D. Ugresić, *op. cit.*, s. 287-288).

²³ V. Havel, *Rozmyślenia o Františku Krieglgu*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych...*, s. 210.

jący zawsze i wszędzie, na tak postawione pytanie mógłby odpowiedzieć jak najbardziej twierdząco. „Nie jest więc tak, że istnieje tu baza ekonomiczna i dzięki temu, że ona rozkwita, pasożytuje na niej »kulturalna nadbudowa«. Jest przeciwnie — rozwój gospodarczy jest bezpośrednio zależny od kultury środowiska, w którym ta gospodarka istnieje”²⁴. Skoro „wszystkie ważne wydarzenia w realnym świecie — te piękne i te potworne — mają [...] zawsze swoje preludium w sferze słów”²⁵, to kultura nie może być traktowana przez czeskiego intelektualistę jako zwykła „przyprawa ze sfery nadbudowy”, używana do nadania smaku potrawie — bazie, sporządzonej ze składników natury wyłącznie ekonomicznej.

Absolutyzowanie słowa i nadawanie mu mocy kreacyjnej, a wraz z nim sfery świadomości ludzkiej, kultury i poszukiwanie w niej przestrzeni, w ramach której możliwy byłby opór przeciwko panującemu porządkowi politycznemu, stanowiło dla wszystkich dysydentów środkowoeuropejskich oczywisty, bowiem przeciwstawny kierunek działań w systemie apologetycznym, zgodnie z obowiązującą teorią materializmu historycznego, bazę ekonomiczną. Podniesienie słowa do rangi niemalże biblijnej mocy twórczej jawić się może także jako naturalna reakcja antykomunistycznych opozycjonistów na zduszenie wolności słowa w gorsecie ideologicznych, sztamkowych i pustych frazesów. Cenzura sprawiała, że „waga i radioaktywne promieniowanie słowa”²⁶ nabierały na znaczeniu. W przeciwieństwie do pustostwa komunistycznej nowomowy za słowem zawsze kryć miał się czyn, zdolność do poręczenia zań własnym życiem. Siła słowa jako znak tajemniczy, ambiwalentny stanowi dla autora symbol zagadkowej wieloznaczności, który w zależności od danej społeczno-politycznej konstelacji, znajduje swoje ucieleśnienie pod postacią wyzwalających bowiem oddolnych, wolnościowych ruchów społecznych („promyk światła w państwie ciemności”²⁷), bądź też

²⁴ V. Havel, *Błąd lisiej neutralności*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych...*, s. 315.

²⁵ V. Havel, *Słowo o słowie*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych...*, s. 206. Odwrócenie markowskiej formuły struktury rzeczywistości i biegu dziejów ujawnia się też w następującym komentarzu Havla do źródeł wszelkich zmian w rzeczywistości: „A gdzie indziej może się to wydarzyć [zmiana w świecie realnym, historycznym], jak nie w sferze ducha, ludzkiej świadomości i naszego sumienia, w sferze stosunku człowieka do siebie samego i do świata? Cóż innego musi się zmienić, jak nie samoświadomość współczesnego człowieka?” (*idem*, *Intelektualista w polityce*, [w:] *Siła bezsilnych...*, s. 251). Bezpośrednio zaś swojemu przeświadczeniu wyrażającemu radykalne przewartościowanie formuły markowskiej dał wyraz następującej wypowiedzi: „Specyficzne doświadczenie, o którym mówię, doprowadziło mnie między innymi do mocnego przekonania: to świadomość określa byt, a nie odwrotnie, jak utrzymują marksiści” (*idem*, *Świadomość określa byt, a nie odwrotnie*, [w:] *idem*, *Zmieniać świat...*, s. 56).

²⁶ V. Havel, *Słowo o słowie...*, s. 199.

²⁷ *Ibidem*, s. 202.

pod postacią hipnotyzujących, zwodniczych i budzących fanatyzm ideologicznych haseł („śmiercionośna strzała”²⁸).

Zaznaczyć można także, iż Havla wizja świata w pewnej mierze harmonizuje z tą charakteryzującą intelektualne środowisko Szkoły Frankfurckiej, które marksizmu nie traktując dogmatycznie mocniej akcentowało rolę świadomości jako nośnika zmian historycznych. Analogia ta stanie się być może bardziej wymowna w świetle wypowiedzi Leszka Kołakowskiego. Myśl Theodora W. Adorna — jednej z ważniejszych ikon Szkoły Frankfurckiej — umieszczając na antypodach marksizmu polski filozof jednocześnie zbliżył do egzystencjalizmu, który również czynił przedmiotem swoich rozważań problem reifikacji, czy też przepaści między ja i światem (Heideggerowskim „Się” [*Das Man*]), a któremu tak silnie hołdował Havel. Jak zauważa Kołakowski „ostateczny sens dzieła Adorno nie tylko nie może uchodzić za kontynuację myśli Marksa, ale jest jej dokładnie przeciwstawny w swoim pesymizmie, którego jedynym wynikiem — skoro nie ma żadnej pozytywnej utopii — może być nieartykułowany krzyk”²⁹.

W kontekście zdesakralizowanego obrazu świata, jako produktu procesu modernizacji, wizja Havla zbliża się do kulturowego pesymizmu autorów *Dialektyki Oświecenia*. Wysuwana przez czeskiego intelektualistę diagnoza sytuacji społeczno-historycznej jako absurdalnej, pełnej paradoksów zbiega się z konstatacją czołowych frankfurtczyków, iż „absurd sytuacji, w której przemoc systemu nad ludźmi rośnie wraz z każdym krokiem, jaki oddala ich od przemocy przyrody — absurd ten demaskuje rozum racjonalnego społeczeństwa jako nieprzydatny”³⁰. Samonapędzające się pod wpływem „rozumu instrumentalnego” dzieje, zamiast kierować się rozumem normatywnym, ukazującym człowiekowi cele i ugruntowywać wartości, tak naprawdę zaczynają sprzyjać realizacji antywartości. Historia schodząc z drogi Postępu wpada w sidła dialektyki Oświecenia. Puste miejsce po zapowiadanych wartościach zastępują ich przeciwieństwa. Jednostka, zamiast poszerzać sferę wolności, pogłębia swoje zniewolenie, zadowolając się rolą trybika w kapitalistycznej maszynie uprzedmiotowienia. Człowiek podporządkowując sobie świat przyrody i czyniąc z niej przedmiot nauki niszczy jednocześnie własną naturę, autentyczny, spontaniczny sposób istnienia. Zrywając wszelkie więzi łączące go niegdyś, w mitycznym okresie, z naturą kastruje jednocześnie samego siebie przekształcając się w jednowymiarowy, ekspansywny podmiot pogłębiający jeszcze bardziej dystans dzielący go od świata przyrody. Proces

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Aneks, Londyn 1988, s. 1091.

³⁰ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 55.

odczarowania świata, zamiast celów wysuwający środki a zatem instrumentalizujący wszelkie poznanie, które służyć ma w konsekwencji tylko władzy i powiększeniu panowania, jednym ze swoich haseł naczelnych czyni postulat: „Precz z tajemnicą — a wraz z tajemnicą niechaj zniknie też pragnienie jej objawienia”³¹. Śladów tej Tajemnicy Havel — archeolog, badacz „świata naturalnego” stara się odnaleźć jak najwięcej pośród osadu urzeczowionej rzeczywistości.

Teoria modernizacji, zastępując statyczną, wykluczającą na mocy pojęcia wyższości/nięszości hierarchię pionową (nad/pod) jej wertykalnym, inkluzywnym odpowiednikiem (za/przed), dynamicznym z racji swojego wpisania w czas, nie spełniając swoich obietnic, czy wręcz zamieniając je w przeciwieństwo, przybierać zaczyna wyraz teorii regresu.³² Czeskiego intelektualistę zaliczyć można do tych myślicieli, którzy, dostrzegając groźne aporie nowoczesności, zajmowali się krytyką tej kultury — jako cień, negatywie nieustannie jej towarzyszącej.³³ Koncentrując się w niej na alienującej stronie społeczeństwa masowego Václava Havla uwagi na ten temat, tak jak i frankfurtczyków, odnosiły się zarówno do społeczeństw totalitarnych jak również do demokracji zachodnich. Ponadto można również poczynić analogię między programową „bezpartyjnością” Szkoły Frankfurckiej³⁴ a Havla niechęcią do skrywania się za jednoznacznie określonymi etykietkami ideologicznymi, politycznymi.³⁵

Myśl czeskiego intelektualisty wpisuje się wyraźnie w ramy fenomenologii i egzystencjalizmu, rozbrzmiewając głównie echem filozofii Jana Patočki

³¹ *Ibidem*, s. 21.

³² S. Mrozek, *Dziennik powrotu*, Noir sur Blanc, Warszawa 2000, s. 101. Pisarz zwraca uwagę, iż „marksizm, który cel umieszczał na widoku i określał go dokładnie, a nawet wbił paliki na drodze ku niemu, żeby oznaczyć etapy, jakoś nas już nie przekonuje. Teraz cel możemy sobie umieścić tylko poza zasięgiem wzroku i kalendarza, kto wie, czy nie w nieskończoności po prostu”.

³³ M.J. Siemek, *Postłowie*, [w:] M. Horkheimer, T. W. Adorno, *op. cit.*, Warszawa 1994, s. 287. Filozof do tego grona intelektualistów zalicza myślicieli takich jak J.J. Rousseau, romantycy, F. Nietzsche czy też przedstawiciele wczesno-dwudziestowiecznej „filozofii życia”.

³⁴ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 1061-1062.

³⁵ W oczach Adama Michnika Havel „był raczej intelektualistą; jego wywód miał zaplecze filozoficzne, odwoływał się do Heideggera i Patočki. [...] wymykał się wszelkiemu zaszukaniu: ani zbuntowany komunista [...], ani katolik; ani konserwatysta, ani liberał, ani socjaldemokrata. Kameralny, wyciszony, pełen dystansu pisarza i filozofa do plugawej rzeczywistości. Po prostu: demokracja albo nieśmiały, łagodny i skromny człowiek o wielkiej odwadze, wyobraźni i konsekwencji” (A. Michnik, *Przedmowa. Wielka historia Václava Havla*, [w:] V. Havel, *Siła bezsilnych...*, s. 10).

oraz Martina Heideggera³⁶. Silnie normatywna wizja świata, wyłaniająca się z esejów Václava Havla, zbliża się również w pewnej mierze do filozofii jako etyki Emmanuela Lévinasa. Jak sam zadeklarował w liście pisanym z więzienia do swojej żony, Olgi: „Wśród wielu kierunków filozoficznych od wczesnej młodości najbardziej niepokoiły mnie i pociągały egzystencjalizm i fenomenologia”³⁷. W tym samym liście podkreśla, iż jego recepcja tych nurtów filozoficznych nie dokonywała się w sposób wyabstrahowany od życia, czyli przez pryzmat naukowej aparatury złożonej z konkretnych pojęć, tez, analiz ile poprzez dyktowane własną wrażliwością estetyczną i egzystencjalnym niepokojem a przede wszystkim doświadczeniem historycznym otwarcie się na pewną atmosferę emanującą z myśli wybranych filozofów.

Na podstawie wyznań samego Havla, jak i znajomości społeczno-politycznych uwarunkowań w jakie został „wrzucony”, można przypuszczać, iż na kształt tak zarysowanych intelektualnych preferencji wpływ miała chęć obrony własnej jednostkowej wolności przed wszelkim systemowym, zdogmatyzowanym i odgórnie danym sposobem ujmowania bycia w świecie. Z perspektywy egzystencjalizmu bowiem jednostka jawi się jako byt-w-pyтанiu a nie w odpowiedzi, która wtłaczałaby ją w określone struktury większej całości. Na strukturalizm marksizmu czyli zamknięty w sobie system, promujący w zatowizowanym społeczeństwie „ucieczkę od wolności”, Havel odpowiadał aktywną rolą jednostki, której nieodłączną stroną samo-realizacji w perspektywie wolności byłaby zawsze odpowiedzialność za konstytuowanie sensu. To jednostka staje się tą instancją, która decydować ma o sensie a nie onnipotentny system. Václav Havel utożsamiając się z egzystencjalizmem rewindykuje stłumioną przez marksizm filozofię podmiotu wraz z jej rudymenarną i awantażową rolą dawcy sensu. Jednostka w filozofii czeskiego intelektualisty transcenduje struktury a swojej tożsamości jak i uprawomocnienia własnego istnienia szuka już nie w byciu elementem całości ile w ponoszeniu odpowiedzialności za własną wolność i indywidualność.

Skłaniając się ku fenomenologii czeski intelektualista stara się również zdystansować w stosunku do zachodniej filozofii nowożytnej, podatnej na dogmatyzację, której apogeum przybrać miało formę utopii społeczeństwa bezklasowego oraz niezakorzenionego w stosunkach społecznych wolnego

³⁶Przytoczyć tutaj można chociażby następujące przeświadczenie Havla o duchowej mocarstwowości Niemiec, które pośrednio wyrażać mogą jego afiliacje z niemieckim idealizmem jako takim i filozofią Heideggera. Niemcy „jako jeden z możliwych filarów duchowości europejskiej mogą nam pomóc bronić się przed zgubnym naciskiem cywilizacji technicznej z jej ogłupiającym dyktatem konsumpcji i wszechobecną komercjalizacją — czyli zjawiskami prowadzącym do alienacji, jaką tak często analizowali właśnie filozofowie niemieccy” (V. Havel, *Posel pokojowy na Hradczanach*, [w:] *idem, Zmieniac świat...*, s. 235).

³⁷V. Havel, *Listy do Olgi...*, s. 27.

rynku. Rzeczywistość jest tak bardzo skomplikowana, że należy brać pod uwagę różne jej aspekty, stroniąc od, tłamszących jednostkową wolność, prób ujęcia jej w jednowymiarowe, jednoczynnikowe wizje świata jak ideologia komunistyczna czy też kapitalistyczna ideologia „braku ideologii”. Ponadto zbliżając się ku fenomenologii Havel pragnie dowartościować rolę subiektywnego „ja” w interpretowaniu, nadawaniu sensu rzeczywistości. Porzucając typowy dla materializmu historycznego zewnętrzny punkt widzenia, perspektywę samonapędzających się mechanizmów makrospołecznych, czeski filozof akcentuje potrzebę powrotu „do wnętrza” podmiotu, który nie jest tylko funkcją obiektywnych praw historii, ale przede wszystkim wyjątkowym mikroświatem zawierającym w sobie makrokosmos. To jednostka odczuwa świat, interpretuje go i odnajduje w nim sens na drodze realizacji własnej wolności, stawania się ku pełni esencji.

Václava Havla poszukiwania bycia, ducha w Absolucie, którego pozbawione są zarówno kapitalistyczny Zachód, jak i komunistyczny Wschód, podążają tropem Heideggerowskiego sprzeciwu wobec zapomnienia o byciu, praktykowanego przez, apologizującą kwestię bytu i jego podstawy, tradycję filozoficzną, opierającą się na esencjalistycznej i substancjalistycznej metafizyce. Postawione przez Heideggera, fundamentalne dla metafizyki, ale nie pozbawione także dziejowego wymiaru, pytanie o bycie stanowi jedną z osi, wokół której krążą również eseistyczne refleksje Havla. Paralelność w stawianiu problemu i poszukiwaniu jego rozwiązania między dwoma intelektualistami ujawnia się chociażby w zwróceniu uwagi na fenomenologiczny, dziejowy charakter „bycia”, występujący naprzeciw tradycyjnej metafizyki obecności, kulminującej jak zauważył Heidegger w technice.³⁸

Havel, tak jak M. Heidegger, pytając o bycie w powiązaniu z losem Europy, który zadecyduje o losie świata, z wartości odpowiedzialności — odpowiedzi na to pytanie — uczyni odpowiedzialność jako los. Obaj pragną ponownego „zaczarowania” świata, jego uduchowienia. Europa Heideggera, tkwiąca „w kleszczach Rosji i Ameryki, które metafizycznie — ze względu na światowy charakter i stosunek do ducha — są tym samym”³⁹, w eseistyce Havla, ulegając tylko przestrzennej, ilościowej miniaturyzacji i ograniczeniu

³⁸ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2007, s. 7-38.

³⁹ „Z metafizycznego punktu widzenia Rosja i Ameryka są tym samym; to samo ponure szaleństwo rozpasanej techniki i niebываłego zdyscyplinowania statystycznej jednostki. Jeżeli każdy skrawek kuli ziemskiej został opanowany technicznie i poddany eksploatacji gospodarczej, a o dowolnym zdarzeniu w dowolnym miejscu i czasie można dowiedzieć się tak szybko, jak tylko się zapragnie [...] — to bezwzględnie narzuca się pytanie, które niczym widmo przenika niezmiennie cały ten niesamowity zgiełk: po co? — dokąd? — i co potem?” (M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000, s. 46, 39).

do Europy Środkowej, jakościowo wyraża tę samą sytuację oscylacji pomiędzy Zachodem i Wschodem — metafizycznymi pustkami. Przesycony tęsknotą za metafizyką moralistyczny ton czeskiego intelektualisty być może, tym filozoficznym багаżem, pragnie dziejom, a tym samym także i byciu bytu, na drodze „rewolucji egzystencjalnej” nałożyć brzemień, które Kunderowskiej lekkości bytu nadałoby pożądaną ciężar — sens czyli bycie.⁴⁰

Źródła zagrożeń, jednakowej wagi, dla poczucia jednostkowej tożsamości Havel sytuuje w dwóch nurtach. Płyną one nie tylko ze strony wschodniego świata komunistycznego, ale także zachodniej cywilizacji konsumpcjonizmu, nie tylko z totalitarnego, ale również technokratycznego pojmowania świata. Obie, występując w roli nośników tendencji uniformizujących oraz kryjąc w sobie ideologicznie zawoalowany wirus totalitarności, wywołać mogą „zniewolenie umysłu”, skolonizowanie świadomości, języka oraz rozdwójenie osobowości — chorobę skutkującą swoistą tożsamościową schizofrenią. W tym kontekście Havel, stroniąc od jednoznacznej deprecjacji Wschodu i jakichkolwiek wartościowań, arbitralnych hierarchizacji cywilizacji⁴¹, nie podzielałby Kunderowskiej kategoriowości w definiowaniu Europy Środkowej jako „Zachodu porwanego”⁴². Jak zauważa Havel, zarówno

⁴⁰ M. Heidegger właściwego sensu filozofowania doszukiwał się właśnie w nakładaniu dziejowemu jestestwu i byciu brzemienia. „Brzemień zwraca rzeczom, bytowi, ciężar (bycie). Dlaczego? Gdyż brzemień jest jednym z istotnych warunków podstawowych powstania wszystkiego, co wielkie, do czego zaliczamy przede wszystkim los dziejowy narodu i jego dzieł” (*ibidem*, s. 16).

⁴¹ „Niewyartykułowane poczucie, że Zachód jest lepszy od Wschodu i że chodzi o to, czy ktoś należy już do tych lepszych, czy jeszcze do tych gorszych. Takie postrzeganie spraw ponownie prowadzi donikąd. Nikt nie jest *a priori* gorszy ani *a priori* lepszy. Jesteśmy tylko w różnym stopniu inni” (V. Havel, *Wygrać pokój*, [w:] *idem*, *Zmieniać świat...*, s. 301).

⁴² Sytuację Europy Środkowej po drugiej wojnie światowej Milan Kundera określił jako najbardziej skomplikowaną i pełną sprzeczności bowiem „geograficznie Europa Środkowa jest środkiem, kulturalnie — Zachodem, a politycznie — od 1945 roku — Wschodem” (M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, [w:] M. Kundera, A. Zagajewski, J. Kis, F. Bondy, G. Nivat, L. Szaruga, *Zachód porwany: eseje i polemiki*, Wydawnictwo Oświatowe BIS, Wrocław 1984, s. 4). Europa Środkowa miałaby, w przekonaniu czeskiego intelektualisty, aż do 1945 r. od zawsze uczestniczyć w duchowym rozwoju zachodniego świata. Zaznaczając swoją obecność we wszystkich istotnych prądach umysłowych o zachodniej proveniencji (chrześcijaństwo, renesans, oświecenie, ekspresjonizm, kubizm) stanowiła tym samym pełnoprawną część tej kultury, o czym sam Zachód, wyrażając zgodę na powojenny porządek polityczny, miał zapomnieć. Nie upatrując już w kulturze najwyższych wartości nie zauważył on „porwania” swojego wschodniego odgałęzienia przez cywilizację rosyjską, która, w przekonaniu czeskiego pisarza, byłaby zupełnie inną jakością. Europę Środkową Kundera definiuje antytetycznie w stosunku do homogenicznego Wschodu jako „maksimum różnorodności na minimum przestrzeni”. Esej Kundery, z racji pewnej prowokacyjnej arbitralności w podziale Europy na zakorzeniony w rzymskim prawie, zachodnim chrześcijaństwie, racjonalizmie i humanizmie „cywilizowany” Zachód oraz prawosławny,

komunizm, jak i kapitalizm, łączy wspólna cywilizacyjna tendencja, czyli określona pokusa centralizacji sprawiająca, że „dyktatura polityczna i ekonomiczna typu komunistycznego jest ledwie wypukłym zwierciadłem dzisiejszej cywilizacji jako takiej, która — co wynika z jej istoty — zmierza ku określonemu typowi zakamuflowanej, bardzo przebiegłej dyktatury. Możemy ją nazwać dyktaturą karteli, dyktaturą reklamy, konsumpcji, zysku, korporacji, jakkolwiek”⁴³.

Czerpiąc pełnymi garściami z myśli Heideggera Havel nie poprzestaje jednak na demystyfikacji zachodniej filozofii obecności i jej konsekwencji, czyli technicznego obrazu świata zagrażającego podmiotowości. Ontologiczną problematykę niemieckiego egzystencjalisty, czeski intelektualista, za Emmanuelem Lévinasem, dookreśla poprzez utożsamienie bycia z odpowiedzialnością. Martina Heideggera prymat bycia zostaje w konsekwencji zakorzeniony w etyce. Podkreślenie prymarnej roli relacji z Innym, jako źródła ludzkiej odpowiedzialności, obdarza skazaną na wolność jednostkę fundamentalnym, elementarnym uprawomocnieniem. „Inny, absolutnie inny — Inny Człowiek — nie ogranicza wolności Toż-Samego. Wzywając ją do odpowiedzialności, ustanawia ją i usprawiedliwia”⁴⁴. Za francuskim filozofem Havel przyjmuje, iż poziom etyki poprzedza poziom ontologii, a porządek odpowiedzialności jest tym, który czyni jednostkę wolną.

Wolność realizująca się dzięki ciężarowi bytu nie jest tutaj „niehumanicznym fatum, lecz surową powagą dobroci”⁴⁵. Bycie-ku-śmierci Heideggera czyli bycie ku tej całości, za sprawą której nieustannie jednostka się „neantyzuje”, Havel zastępuje byciem-ku-zewnętrzności Innego, czyli tej nieskończoności, która odzywa się w nas nie za sprawą rozumowania, Kantowskiego imperatywu kategorycznego, ale poprzez Lévinasowską „epifanię twarzy”. Bycie, naga egzystencja nie jest czymś anonimowym, absurdalnym co mo-

despotyczny, emocjonalny, „barbarzyński” i nieeuropejski już jak się wydaje Wschód, skłaniał wielu intelektualistów do polemik. Jednym z nich był Josif Brodski. Występując w roli obrońcy Dostojewskiego, czyli człowieka w całej swej złożoności, stronił od upraszczających ujęć redukujących Środkowoeuropejczyka do hipostazy zachodniej racjonalności. Rosyjski poeta zarzuca czeskiemu pisarzowi ograniczoną linię intelektualnego horyzontu, która sprawia, że „zadowala się w najlepszym razie kontemplacją którejś z wielkich hurtowych alternatyw, nawiązujących do znanego mu już podziału na Wschód i Zachód” (J. Brodski, *Dlaczego Kundera myli się co do Dostojewskiego*, [w:] *idem*, *Cztery eseje*, przeł. S. Barańczak i in., Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 27).

⁴³ V. Havel, *Centralizacja jest niebezpieczna*, [w:] *idem*, *Zmieniać świat...*, s. 216-217.

⁴⁴ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 231.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 236.

głoby przyprawić o Sartre'owskie mdłości⁴⁶. Wręcz przeciwnie. Jest wypełnione sensem od zarania. Elementarna sytuacja wrzucenia w spontanicznie, inercyjnie zawiązującą się relację z Innym, wydobywać ma jednostkę z anonimowości istnienia, które bez Innego pozbawione jest sensu. Na tej drodze jednostka przekracza granice własnego, dyktowanego egoizmem, monadycznego zamknięcia — źródła poczucia absurdu („wizja sterylnie czystego egoizmu jest absurdalna”⁴⁷), i przyczynia się jednocześnie do przekształcenia zatomizowanego społeczeństwa we wspólnotę — społeczeństwo obywatelskie. Havel pragnie przywrócenia autentycznego, nie wyobcowanego bycia w etycznej relacji z Innym, bycia jako odpowiedzialności-losu poprzez wypracowanie wtórnej więzi z nieskończonością.

Wartość odpowiedzialności nabiera dla Havla pierwszorzędnej wagi właśnie w kontekście myśli Lévinasa. Jak podkreśla czeski intelektualista „jeżeli jednak Lévinas twierdzi, że odpowiedzialność za drugich jest czymś bardzo pierwotnym i ważnym, w co zostajemy wrzuceni i poprzez co od początku w jakimś sensie przewyższamy samych siebie, i że odpowiedzialność ta wyprzedza naszą wolność, wolę, wybór i samoświadomość, to w pełni podzielam jego pogląd”⁴⁸. Wolność jako korelat odpowiedzialności stanowi odpowiedź z jednej strony na utożsamianie wolności z dziejową koniecznością, a z drugiej strony na racjonalistyczne, zakorzenione w nowożytnej filozofii Zachodu, solipsystyczne ujmowanie wolności jako samorealizacji, przenikniętej przemocą obojętności i egotyzmu, dokonującej się wraz z pominięciem czy też wręcz instrumentalizacją Innego w imię wypracowania własnej tożsamości. Czy tak pojmowana przez Havla wolność nie łączy w sobie chęci upodmiotowienia zarówno jednostki (w trosce o dokonującą się w wymiarze indywidualnym nazbyt daleko idącą reifikację) oraz środkowoeuropejskiej zbiorowości (w obawie o jej, ujawniającą się nieraz na przestrzeni dziejów, dyktowaną zachodnim, heglowskim Duchem świata, instrumentalizację)? Na jakiej drodze dokonywałby się zatem proces upodmiotowienia jeśli nie na dialektycznej⁴⁹?

⁴⁶ J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974.

⁴⁷ V. Havel, *Listy do Olgi...*, s. 28.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 139.

⁴⁹ Metoda dialektyczna okazuje się siłą napędową nie tylko idealizmu, wyznaczającą ewolucyjne przejście od jednego do kolejnego etapu procesu urzeczywistnienia wolności przez obiektywnego Ducha Historii, ale także materializmu historycznego, w którym to dialektyka rządzi rewolucyjną przemianą poszczególnych formacji ekonomiczno-społecznych. Można zatem zadać pytanie czy metoda ta nie stanowiła rzeczywistej istoty zachodnioeuropejskich metanarracji? Jeśli tak, to ciekawą wydaje się w tym kontekście propozycja reprezentanta latynoamerykańskiej filozofii wyzwolenia, Enrique'a Dussela, który inspirując się filozofią Emmanuela Lévinasa, wprowadził termin metody analektycznej. Argentyński

Vaclava Havla z egzystencjalizmem łączy pewien ogólny zarys ludzkiej kondycji oraz ludzkiego doświadczania bycia w świecie. Jednostka jest „wrzucona”⁵⁰ w czas i „skazana na wolność”, a istnienie polega na nieustannym stawaniu się, projekcji siebie, własnych pragnień, celów, dążeń. Mniej lub bardziej uświadamiana konieczność śmierci, jako wierna towarzysza wszystkich poczynań, wyborów, intensyfikuje ludzkie doświadczenie uwikłania w czas i świat. To właśnie świadomość śmierci jest jednocześnie „kluczem do spełnienia się ludzkiego życia, w najlepszym tego słowa znaczeniu. Jest to zaporą, która ustawiona jest na drodze ludzkiego ducha, aby go wystawiać na próbę i aby umożliwić mu bycie rzeczywiście owym cudem stworzenia, za jakie się uważa — daje mu bowiem możliwość przełamania jej”⁵¹.

Czy światem rządzi przypadek, absurd czy też jakaś tajemnicza siła — racja naszego istnienia? Przeciwsens czy sens? Nicość czy esencja? Vaclav Havel staje zawsze w obronie pozytywnych stron wymienionych wyżej egzystencjalnych antytez. Opowiada się za sensem życia, czyli nadzieją, która zakorzeniona w sferze metafizycznej nie wypływałaby ze świata zewnętrznego, ale przeciwnie, stanowiłaby pewien stan ducha, który chroniłby jednostkę przed rozpaczą, prowadzącą bądź do autonegacji, bądź też do wegetatywnego życia z dnia na dzień. Od pesymistycznego radykalizmu tradycji egzystencjalizmu myśl Havla odróżnia fakt ujmo-

intelektualista swoją metodę definiuje następująco: „Metoda [...] analektyczna sięga jeszcze szerszych horyzontów niż metoda dialektyczna. Dialektyka jest drogą, którą Totalność przemierza wewnątrz siebie: od podmiotów do fundamentu i od fundamentu do podmiotów. Tym razem chodzi o metodę [...] która swój początek brałaby w Innym jako wolnym, znajdującym się na wyższym poziomie niż system Totalności [...]. Prawdziwa dialektyka ma oparcie w ana-lektyce (jest ruchem ana-dia-lektycznym); podczas gdy fałszywa, wyzyskująca i niemoralna dia-lektyka jest tylko ruchem kolonizatorów” (E. Dussel, *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*, [w:] *idem*, América Latina. Dependencia y Liberación, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires 1973, s. 113 (“*El método [...] ana-léctico, va mas allá, mas arriba, viene desde un nivel mas alto (ana) que el mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método [...] que parte desde el Otro como libre, como un mas allá del sistema de la Totalidad [...]. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dia-léctica es simplemente un movimiento conquistador; dia-éctico*”). Czy ta interesująca zbieżność w zakresie źródeł inspiracji (filozofia Lévinasa) w przypadku myśli Dussela i Havla nie znamionuje pewnej wspólnoty w doświadczaniu dziejów przez mieszkańca Ameryki Łacińskiej i Europy Środkowej? Czy nie wyraża się ona w poczuciu znajdowania się na marginesie Wielkiej Historii?

⁵⁰ „Jeśli badamy owe archetypiczne doświadczenia człowieka własnej egzystencji i świata, do jakiego został wrzucony, które dają mu wiedzę, że umrze...” (V. Havel, *Przyszłość nadziei*, [w:] *idem*, Zmieniac świat..., s. 135).

⁵¹ *Ibidem*, s. 134.

wania istnienia jako wrzuconego w esencję, a świata jako zakotwiczonego w Absolutie statku⁵². Jednostka nie jest rzucona na wzburzony ocean nicości, w którym rozpuszczają się wszystkie idee, ale kolejnym słowem w Księdze znaczeń, która nigdy się nie kończy. Życie człowieka nie jest w istocie swej absurdalne a więc nie stanowi źródła poczucia Sartre'owskich mdłości, ale wywoływać ma raczej poczucie pokory wobec wszechpotężnej i niedostępnej Tajemnicy wszechświata — miary tego co tu i teraz.

Księga znaczeń to inaczej wspólny dla wszystkich kultur i cywilizacji etos, zbiór mitów pierwotnych, w których zapisane jest archetypiczne doświadczenie człowieka ze światem. Dostęp do tak rozumianego Absolutu — duchowego punktu wyjścia wszystkich istniejących w dziejach systemów wierzeń — ma się na drodze tylko subiektywnego doświadczenia, przeżycia, naturalnego języka, służącego do jego częściowego deszyfrowania, odczytywania w oparciu o pozostawione przezeń znaki. Naturalny język odstaje od tego pragmatycznego, rządzącego się odpowiednimi regułami gramatycznymi i stosowanego na potrzeby codziennego przeżycia w świecie. Od jego technicznych, prawniczych, naukowych wariacji naturalny język różni się pewnym brakiem form gramatycznych niezbędnych do wyrażenia wszystkiego co się przeczuwa.⁵³ Jego zobiektywizowana, odarta z Tajemnicy wariacja ma charakter bezosobowy, zdehumanizowany (odczłowiecza moralność i myślenie), a jako fundament scjentystycznej wizji świata, poznania rozumowego, narusza czy wręcz ujarzma świat naturalny.⁵⁴ Emancypujący się od czasów Oświecenia Absolut, pojmowany nie jako Tajemnica, ale Rozum, zapominający o wszelkich granicach i o tym co poza nim niepoznawalne, nabiera wyrazu tak nieludzkiego, że prowadzić może tylko do totalizmu tak

⁵² Jak wskazuje Havel zarówno lewicowym prorokom jak i kapitalistycznym przedsiębiorcom „brakuje czegoś, co nazwałbym metafizyczną kotwicą — pokornego szacunku dla całości świata i świadomości obowiązków, jakie mamy wobec niego” (V. Havel, *Człowiek nie jest panem świata*, [w:] *idem*, *Zmieniać świat...*, s. 61).

⁵³ Havel zwraca tutaj uwagę przede wszystkim na znaki w polityce. „Wydarzenia polityczne [...] nie polegają przecież wyłącznie na tym, co ktoś konkretnego zrobi, powie czy podpisze, ale także — czasem mniej, a czasem głównie — na tym, co one znaczą w szerszym kontekście i jakie niewerbalne przesłanie przekazują przez sam fakt swego zaistnienia. [...] Próba przełożenia ich [znaków] na język urzędowego komunikatu byłaby zapewne najlepszym sposobem na ich wykastrowanie i uśmiercenie” (V. Havel, *Znaki z Litomyśla*, [w:] *idem*, *Zmieniać świat...*, s. 286). Wymiar znaków posiada jednak nie tylko sfera polityczna ale rzeczywistość jako taka, znaki stanowią w niej odciski, ślady pozostawione przez wyższy, owiany Tajemnicą, porządek w stosunku do świata tu i teraz równoległe istniejący czy wręcz ogarniający ten drugi. Znaki są zatem zdeponowane nie tylko w wydarzeniach politycznych ale także w wydarzeniach historycznych, przedmiotach, nazwach, symbolach. Czekają jedynie na dostrzeżenie i odkrycie swojego znaczenia.

⁵⁴ V. Havel, *Polityka a sumienie*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych...*, s. 173.

politycznego jak i epistemologicznego, w którym pycha człowieka mianującego się panem natury i świata osiągać ma apogeum.

Świat w ujęciu Havla to duchowy podmiot, a nie materialistyczny przedmiot; zapisany w niewidzialnym języku moralności kod, a nie „rebus, który wystarczy rozwiązać”; żywy organizm, a nie „maszyna, do której wystarczy odkryć instrukcję”; symbol, metafora, mit, a nie „zbiór informacji, które wystarczy wpisać do komputera w nadziei, że wcześniej lub później wypadnie z niego uniwersalne rozwiązanie”⁵⁵. Obdarzając noetyczną rzeczywistość duchem, etosem i umieszczając w niej świadomość człowieka, Havel pragnie nadać jednostce spójny wymiar, inny zatem niż ten przypadający rozdwojonemu w sobie obserwatorowi, widzowi, analitykowi czy menedżerowi.⁵⁶ Łącząc człowieka z duchowym kłębkim świata, czeski dysydent czerpie wnioski o konieczności przyjęcia przez jednostkę postawy odpowiedzialności nie tylko za swój koniec egzystencjalnej nici. W tej mierze przeciwstawia się tradycji czeskiej myśli, reprezentowanej przez Josefa Kroutvora czy też Bohumila Hrabala i sytuującej jednostkę w roli gawędziarza, opowiadacza, biernego obserwatora wydarzeń zachodzących po drugiej stronie murów getta codzienności, w których na własne życzenie się zabarykadował.

Historia nie jest demoniczną siłą, która płynąc gdzieś obok nagle nas zaskakuje i obezwładnia by przeistoczyć się w ciężar, którego jednostka chce się jak najszybciej pozbyć i wymazać z pamięci. Zanurzeni w rzece czasu pozbawieni są możliwości obserwowania jej biegu z brzegu. Historię pisze jednostka, w niej dokonując wyborów realizuje swoją wolność, nadaje swojej egzystencji i części świata, który konstytuuje sens, by jednocześnie ponieść za nią odpowiedzialność. Historia jako ryzykowana gra, w której nie jest się pionkiem, ale w której ustala się zasady, zobowiązuje do aktywnego działania. Tak jak życie jednostki w kontekście egzystencjalizmu, który tworzy tło wizji świata Havla, jawić się powinno jako zadane, tak historia — wyzwanie, narzucać ma konieczność moralnego ustosunkowania.

W utożsamianiu własnego narodu i jego historii z wyzwaniem odzywa się myśl Jana Patočki, który wielkość czeskiego społeczeństwa wywodził nie z siłą rzeczy prowincjonalizujących i marginalizujących je geopolitycznych, czy też demograficznych, uwarunkowań, ale z gotowości tego małego liczebnie, jak i niewielkiego terytorialnie, kraju do odpowiedzialnego ustosunkowania się wobec dziejowych wyzwań. Czechosłowacki prezydent w położeniu własnego kraju nie dostrzega przekleństwa, a sytuacja geopolityczna nie stanowi czynnika spychającego Czechosłowację na margines i przekształcającego jej historię w historyjkę, wręcz przeciwnie. To właśnie takie szcze-

⁵⁵ V. Havel, *Świat to nie rebus do rozwiązania*, [w:] *idem*, *Zmieniać świat...*, s. 66.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 66.

gólne usytuowanie w centrum Europy decydować ma, w przekonaniu Havla, o doniosłości roli, jaką jego kraj odgrywał zawsze w dziejach, polegającej niemalże na byciu punktem wyjściowym całej historii powszechnej: „od stuleci większość ważnych europejskich konfliktów militarnych i innych tradycyjnie brała początek na obszarze Czechosłowacji lub też w jakiś sposób była z nim związana”⁵⁷. Czechosłowacja a później Czechy występują zatem w eseistyce Havla w roli serca bijącego w przyspieszonym rytmie krzyżujących się tutaj interesów mocarstwowych i nurtów duchowych oraz napędzającego dzieje Europy. Dzieje Czechów niczym soczewka ogniskują w sobie historię powszechną oraz jej sens zapisany w głębiej płynącym strumieniu duchowym. Jako początek i koniec opowieści o Europie, a zatem źródło jej morału, zamykającego fabułę sensu, stanowią mają probierz moralnej oceny dziejów.

Tożsamość środkowoeuropejska naznaczona jest obecnością „anioła historii”, którego wicher czasu pędzi „niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin”⁵⁸? W obliczu zawłaszczającego jednostkowość i kulminującego w XX-wiecznych metanarracjach postępującego procesu modernizacji Havel musiał podzielać zaniepokojenie niemieckiego filozofa o zdeprecjonowany status autentycznego doświadczenia. Dostrzegając w rozbrzmiewającym absurdem komunizmie drugie oblicze „anioła historii” — „mutację Hegłowskiej sowy Minerwy”⁵⁹ — Havel swoją działalnością w sferze publicznej i kulturowej podjął próbę przepisania świata w „języku naturalnym”, by na tej drodze przywrócić jednostce pierwotną komunikację ze „światem naturalnym”. Czy powodowany był silnym poczuciem niedopasowania do konturów rzeczywistości, w której przyszło mu żyć? Uczucie alienacji wywołane m.in. pochodzeniem ze środowiska bogatych przedsiębiorców towarzyszyło mu od najwcześniejszych lat z czego zwierza się w pisanych z więzienia listów do żony. Pavel Kosatik zauważa również, że „gdy kiedyś [...] powstanie rzetelna biografia Václava Havla, to może za jeden z istotnych motywów określających jego drogę życiową zostanie uznane dążenie niezwykle silnej osobowości do znalezienia wyjścia z każdej sytuacji — nie w sensie politycznym, ale w sensie poszukiwania autentyzmu, miejsca do którego człowiek jest przeznaczony i w którym nie odgrywa żadnych ról społecznych, tylko po prostu

⁵⁷ V. Havel, *Świadomość określa byt...*, s. 52.

⁵⁸ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, [w:] idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 418.

⁵⁹ D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009, s. 336.

jest”⁶⁰. W poszukiwaniu autentyczności, prawdziwości, integralności własnego „ja” Havel wykorzystywał przede wszystkim dwie formy wypowiedzi — dramat i esej. Mimo, iż teatr absurdu i polityczna eseistyka zdają się wykluczać, to tak naprawdę okazują się dwiema stronami tego samego medalu — głodu transcendencji. Absurd i poszukiwanie sensu to dwa wzajemnie warunkujące się i współtworzące system naczyń połączonych elementy.

Podczas gdy eseje polityczne Havla stanowią próbę wyjścia z obezwładniającej swoim absurdem rzeczywistości poprzez odnalezienie sensotwórczego mitu — Absolutu, umożliwiającego zrzucenie wszystkich cyrkowych masek, tak jego teatr absurdu ujawnia sytuację zastaną, sprawiającą wrażenie zamkniętego błędnego koła, pędzącej karuzeli, na którą jednostka została wrzucona niesiona falami procesu modernizacji. Samonapędzający się bieg historii, zaprzeczający na każdym kroku własnym założeniom, postęp przekształcający w regres, a szczęśliwość w rozpacz, doprowadził do tak głębokiej depersonalizacji, dehumanizacji, że politycy, ale nie tylko oni, stają się „jedynie wyglądającymi jak ludzie kukiełkami jakiegoś gigantycznego i w istocie nieludzkiego teatru, śrubkami jakiejś ogromnej maszyny”⁶¹. Pozbawione wspólnego, duchowego mianownika, autonomizujące się poszczególne sfery życia, świat przekształcają w teatralne dekoracje, pustą fasadę za którą nic się nie kryje. Wymykając się spod kontroli człowieka, a zatem ze sfery jego odpowiedzialności, jednostkę przekształcają w bezwolną kukiełkę.

Czynione przez Havla w publicystyce odwołania do różnie określanego Absolutu („absolutny horyzont naszych dążeń”, „tajemna pamięć bytu”, „świat naturalny”), narzucającego na bycie w świecie wyraźne ramy teleologii, stanowią z jednej strony rodzaj antidotum na komunistyczny wieczny powrót unifikującej, zamglonej rzeczywistości, utkanej z jednakowych dni — miniaturowych wieczności, współtworzących codzienny absurd. Życie w czasach reżimu totalitarnego Havel porównał do zanurzenia w świecie spowitym, rozpuszczającą wszelką różnorodność, indywidualność, nieprzeniknioną i gęstą mgłą. Wraz z jej rozwianiem skończył się bezruch wiecznego powrotu, zawieszenie w czasie, a wtargnął ponownie żywy nurt historii.⁶² Z drugiej natomiast strony w obliczu nagle odzyskanej wolności, która wraz z podniesieniem się tamy — żelaznej kurtyny, niemalże zalała jednostkę, powołując się na Absolut Havel występuje w obronie kilku podstawowych wartości, które, w jego przekonaniu, pełnić mogą funkcję

⁶⁰ P. Kosatik, *Olga Havlova. Opowieść o niezwykłym życiu*, przeł. A.S. Jagodziński, Wydawnictwo Rosner i Wspólnicy, Warszawa 2003, s. 53.

⁶¹ V. Havel, *Spojrzenie sobie w oczy*, [w:] *idem*, Siła bezsilnych..., s. 274.

⁶² V. Havel, *Wygrać pokój...*, s. 291-292.

kotwicy umożliwiającej utrzymanie się na powierzchni tego przypływu. Jedną z nich i chyba najważniejszą jest nie zrelatywizowane do okoliczności poczucie odpowiedzialności za świat, które łącząc się z „kompletną pamięcią istnienia, ostatnim i najwyższym sędzią, istotą wszelkiego bytu”⁶³ „nie-siemy ze sobą, w czasie i przestrzeni”⁶⁴.

Nie da się zatem oddzielić Havla-dramaturga, absurdysty od Havla-polityka, idealisty. Teatr i publiczna działalność przenikają się czy wręcz stapiają w jedno. Nieprzypadkowo więc powstałe w 1989 roku w Pradze Forum Obywatelskie za swoją siedzibę obrało właśnie teatr — *Laterna Magica*.⁶⁵ Jiří Pehe natomiast tak wypowiada się o trojakim obliczu Havla — dramaturga, przywódcy ruchu opozycyjnego i prezydenta:

[...] nie są to trzy osobne postacie: Havel był jednocześnie i dysydem, i pisarzem, i politykiem. Już jego pierwsze sztuki były polityczne. Zawsze był politycznie czynny, w opozycji do ówczesnej rzeczywistości. Jednocześnie przez całe życie pozostał pisarzem.⁶⁶

Historia jako domena konieczności czy wolności? Przeszkoda zagrażająca autentyczności, czy też jedyna sfera, w której należy szukać tożsamości? Historia prowokuje do ucieczki, czy też do odpowiedzialności? Bierne obserwowanie biegu wydarzeń, czy aktywne w nich uczestnictwo? Śmiech, czy przeżywanie świata z perspektywy metafizycznej? Między tymi parami przeciwieństw rozciąga się czeska wariacja środkowoeuropejskiej wizji dziejów. Jak podkreśla Petr Král skłonność do moralizowania odzywa się w czeskiej tradycji myśli od czasów odrodzenia narodowego. Skazani na istnienie na marginesie Wielkiej Historii, zdani na intelektualistów — wychowawców udzielających lekcji moralności — Czesi „mogli wywijać tylko tym co mieli za swój miecz jedyny — wzniesionym palcem kaznodziejów i oburzonych pocziwców”.⁶⁷ „Pojękuje angeliczne moralizowanie”, w przekonaniu czeskiego pisarza, rozbrzmiewało także w czasach jemu współczesnych: w środowiskach opozycyjnych, w grupach „undergroundu”, samizdatu. „Kompleks kaznodziei” znalazł swoją realizację również w twórczości Havla.

Z drugiej jednak strony moralizatorskiemu tonowi Král przeciwstawia inny wymiar czeskiego sposobu doświadczania historii, którym jest anegdota i knajpiana gadanina, w czym niezrównanym literackim mistrzem

⁶³ V. Havel, *Odpowiedzialność jako los (II)*, [w:] *idem*, *Siła bezsilnych...*, s. 444.

⁶⁴ V. Havel, *Ukryta historia duchowości...*, s. 415.

⁶⁵ J. Rupnik, *Na cześć Václava Havla*, „Res Publica Nova”, 2010, s. 215.

⁶⁶ J. Čarnogurský, J. Pehe, M. Tomášek, *Mieliśmy szczęście: mieliśmy Havla*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 5, s. 9.

⁶⁷ P. Král, *Był Czechem*, „Zeszyty Literackie”, 1983, nr 2, s. 47.

był oczywiście Bohumil Hrabal. Odkrywanie i celebrowanie zwyczajnej codzienności przy pomocy zmysłu konkretności pełni tutaj funkcję antidotum, odtrutki wobec abstrakcji wzniosłych idei. Niezwykle plastycznie komentując jedno ze zdjęć na którym sfotografowano Bohumila Hrabala Andrzej Stasiuk porównuje jego prozę do *hand-made* mistyki: „Gdy za pomocą skończenie ziemskich środków odrywa się od ziemi, gdy fastryguje, nicuje, sztukuje zgrzebne zasłony i firanki naszych dni, aż przemienią się w rozfalowane, rozmigotane tiule, szyfony i jedwabie, przez które świeci, wabi i zniewala to niewypowiedziane coś, co najprawdopodobniej jest jedyną ludzką transcendencją”⁶⁸. Jak swoją „ludzką transcendencję” skomentował Hrabal: „mi zwykły sposób życia — tak jak żyją zwykli ludzie — który ma poetycki i liryczny ładunek, wystarcza i więcej ja nie potrzebuję. Moje teksty wychodzą od rozmowy”⁶⁹. „*Hand-made* mistyka” Hrabala czy metafizyka Havla?, anegdota czy kontemplacja? Według Krála, z czym należałoby się zgodzić, najlepsze rozwiązanie, które zapobiegłoby redukcjonistycznym i minimalistycznym ujęciom czeskiej myśli, tkwi w połączeniu tych dwóch dróg. Kultura czeska powinna zatem odzywać się zawsze dwugłosem Szwejka i Józefa K, Hrabala i Havla.⁷⁰

⁶⁸ A. Stasiuk, *Tekturowy samolot*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2000, s. 76.

⁶⁹ B. Hrabal, *Różowy kawaler*, przeł. M. Kępka, Świat Literacki, Izabelin 2003, s. 140-141. O Havlu Hrabal pisał następująco: „Nieprawdopodobne stało się rzeczywistością, Václav Havel uczynił politykę sztuką niemożliwego [...] przez to, że Václav Havel jako prezydent przejechał się przez komnaty i sale Praskiego Zamku na hulajnodze, naruszył i zniósł Bizancjum, skostniały bizantyjski ceremoniał. [...] Dyktatem naszego bytu jest teraz to, czym żyjemy. Że mamy prezydenta, który znakomicie reprezentuje i w dodatku przesunął o pół wymiaru całą światową politykę przez to, że do niej wniósł liryczno-dramatyczny ładunek. Dlatego tak oczarował społeczeństwo, w którym się obraca... zdecydowanie tak oczarował Zachód...” (*ibidem*, s. 134, 144-145). Ciekawa jest także uwaga pisarza odwołująca się do Martina Heideggera i Jana Patočki: „Kocham również wyrażenie Heideggera, którego używał Jan Patočka, dyktat bytu. To znaczy, jakby wam rzeczywistość potrafiła to, co piszecie, wmówić” (*ibidem*, s. 141). Czy „dyktat bytu” można również utożsamiać z nadmiarem Historii w Europie Środkowej? Jak się okazuje inspiracje Hrabala i Havla były zbieżne. Różnica jednak polega na tym, że podczas gdy pierwszy filtrował je przez pryzmat konkretnej rzeczywistości („*Primum vivere, deinde philosophari*”), drugi rozwijał w wyabstrahowanych w dużej mierze od codzienności filozoficznych rozważaniach. Jak podkreślił jednak Claudio Magris „wybrany na prezydenta Havel zachował prostotę pisarza, który lubi spacerować bez celu bardziej od pikiet strażnicy, kawiarni i gospody od kancelarii i zamków — to dzięki tym cechom zdołał w swoim czasie stawić nieugięte czoła totalitarnej przemocy, wykazując spokojną odwagę kogoś, kto wierzy w wieczność i w kieliszek wina wypijanego z przyjacielem, nie zaś w pompę tego świata” (C. Magris, *Podróż bez końca*, przeł. J. Ugniewska, Zeszyty Literackie, Warszawa 2009, s. 71-72).

⁷⁰ P. Král, *op. cit.*, s. 47-48.

Vaclav Havel's View of History—An Interpretation Attempt

by Aleksandra Tobiasz

Abstract

The article presents Vaclav Havel's views on history as a unity of the beliefs of Havel-playwright, Havel-politician, and Havel-idealist. Theatre and public activity permeate each other and mold into one. The beliefs of Havel—a playwright and writer, leader of the opposition movement and president, was formed in the intellectually and politically active opposition to the reality of communist Czechoslovakia. Havel's writing as well as his political activity as well reveal a view of history as: (a) a dispute between historical necessity and individual freedom, (b) an obstacle threatening the authenticity of existence with its pretense, or (c) as the only field in which to seek identity. In Havel's view of history, the latter is the arena of struggles and choices, between avoiding and taking responsibility for them, passive observation of events and active participation in them, laughing and experiencing the world from a metaphysical perspective. It is between these pairs of opposites that Havel's view of history is stretched.

Keywords: Vaclav Havel, history of Eastern Europe, communism, human.