

Dlaczego większość przegrywa wybory?

4 września 2012

Tylko ludzie faktycznie równi mogą być na tyle wolni, aby współpracować i spierać się po to, by osiągać wspólne cele, a nie – pokonywać siebie nawzajem. Pewien bojownik urugwajskiej partyzantki miejskiej Tupamaros, zapytany o to, czy się nie bał – a były to czasy, gdy co 65 mieszkaniec kraju był poddawany torturom – odpowiedział, że ludzie ryzykują życiem dla takiej błahostki jak jazda samochodem 300 km/godz., a on zakochał się w przemianie społecznej. Dla tej sprawy warto było ryzykować.

Tytuł artykułu zawiera tezę – postaram się ją udowodnić tak samo energicznie, jak zamierzam udzielić odpowiedzi na postawione pytanie. Wykazanie, że współczesna polska demokracja jest w istocie dyktaturą uprzywilejowanej mniejszości, to cel diagnostycznej części moich rozważań, a odpowiedź na tytułowe pytanie to już wskazanie drogi, pokazanie przysłowiowego światełka w tunelu. Zawsze, kiedy podejmujemy kwestie zasadnicze, uświadamiamy sobie, że jesteśmy pionierami, ponieważ rzeczywistość, nawet najgorsza, ma tę niepojętą, przygniatającą moc samopowielania i samoutrwalania – i choć z biegiem dziejów się zmienia, to jednak w danej chwili, poza momentami przełomu, wydaje się jedyną możliwą. A od konieczności już niewielki (by nie rzec: ledwie zauważalny) krok do akceptacji. Wiele osób, przeżywając dysonans poznawczy między tym, co jest, a tym, co obiecywał teoretyczny, ideologiczny wzorzec przeżywanej rzeczywistości, konstatuje, że jesteśmy jeszcze w drodze, a obietnica się spełni, gdy dotrzemy do celu.

W okresie PRL władze twierdziły, że obietnica ustrojowa czeka na etap rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego. Pewien nurt trockistowski tłumaczył niezgodność systemu władzy

ludowej ze wzorcem propagowanym przez klasyków tym, że to w ogóle nie był socjalizm, tylko kapitalizm państwowy. Schemat myślenia przedstawiał się następująco: jeżeli socjalizm był ideałem, to braki w zaopatrzeniu i partyjny zamordyzm świadczyły o tym, że do ideału jest jeszcze bardzo daleko. Podobnie dzisiaj: ludzie, przyjmując zmianę ustroju za zmianę na lepsze i nie radząc sobie w nowych realiach, przypuszczają, że nie dojechaliśmy jeszcze na stację „kapitalizm”, a to, co uważają za patologię nowej rzeczywistości, przypisują pozostałościom po epoce słusznie minionej, czyli czasom socjalizmu bądź socjalizmu realnego. Umysł broni się bowiem przed prostą konstatacją, że trafiliśmy z deszczu pod rynnę [1].

Z mojego punktu widzenia, ograniczanie rozważań do kwestii ustrojowych jest jałowe – mimo że kuszące, ponieważ refleksjom takim towarzyszy żarliwy subiektywizm, właściwy bieżącej walce politycznej, który często przykrawa rzeczywistość do teorii, zamiast patrzeć uważnie na przedmiot i podmiot badań wszelkich nauk o człowieku i społeczeństwie. To właśnie rozdarcie człowieka i społeczeństwa między podmiotową a przedmiotową rolę w procesie podejmowania decyzji (z czasem stających się treścią historii) skłoniło mnie do pisania.

WARTOŚCI, CZYLI KTO KOMU SŁUŻY

Wszelkie rozważania z zakresu nauk społecznych dotyczą interesów i wartości. Tam, gdzie zamysł autora opiera się na preferowaniu określonych interesów i nieujawnianiu, o jakie wartości chodzi, pojawia się pretensja do uniwersalizmu i obiektywizmu. Często dla uzasadnienia kluczowej, uprzywilejowanej roli jakiejś grupy społecznej w danej teorii przypisuje się jej większe znaczenie niż innym albo wręcz znaczenie kluczowe. Twierdzi się, że może je mieć tylko ta i żadna inna grupa – dla dobra ogółu, dobra powszechnego albo po prostu, aby pewnym obiektywnym, niezależnym od człowieka prawom natury, historii czy kosmosu stało się zadość. Kamuflowanie wyznawanego systemu wartości albo służenia

określonym interesom grupowym bądź klasowym, spowodowane pretensjami do naukowości teorii, jest tak powszechne, że nikogo już nie dziwi. Założenia aksjologiczne stają się w ten sposób dogmatem, który tym łatwiej jest narzucić opinii publicznej i uczniom, im bardziej wyłączony jest z dyskusji. Badacz tłumaczy nam wszak tylko pewne uniwersalne prawa natury albo historyczne konieczności. Jego udział jest tylko techniczny – nie konstytuuje on porządku świata, lecz jedynie go objaśnia.

Metoda ta zdaje się wynikać nie tylko z oczywistego manipulatorstwa, ale i z właściwej naszym czasom pruderii, z jaką ludzie rzekomo dorośli i dojrzały podchodzą do zagadnień moralności. Moralizowanie uchodzi za naiwne, a żarliwość i silne przywiązanie do moralnych imperatywów uważane są wręcz za infantylizm. Autor o takich poglądach nie wyzbywa się oczywiście swoich przekonań moralnych. Ani nie stają się one mniej subiektywne. Są jedynie ukrywane. Są, jak kryptoreklama, rodzajem perswazji udającej obiektywną informację. Autor próbuje nam wcisnąć jakiś produkt, powołuje się na obiektywne badania naukowe i pomija kluczową dla odbiorcy informację, że za namawianie do zakupu płaci producent albo dystrybutor.

By uniknąć tego rodzaju nieuczciwości, przedstawię najpierw moje wyznanie wiary. Tak, właśnie wiary – bo choćbyśmy nie wiem jak wyteżali umysł, nakazy moralne są takiej natury, że nie można ich uzasadniać, usprawiedliwiać za pomocą jakichś praktycznych, utylitarnych funkcji i argumentów.

PO LUDZKU SŁUŻYĆ LUDZKOŚCI

Jako osoba niewierząca mam w sobie mnóstwo wiary. Wiary w możliwości twórcze, ale i moralne człowieka, będącego celem i źródłem wszelkich wyznawanych przeze mnie wartości. Kant utrzymuje, że powinniśmy działać tak, żeby każdego człowieka traktować jak cel sam w sobie [2]. Bertrand Russell uważa, że aby pogodzić ową Kantowską zasadę ze sprawiedliwą etyką władzy politycznej, działającej na rzecz dobra wspólnoty, można

interpretować ją szerzej. Nie chodziłoby tu zatem o traktowanie każdego człowieka jako dobra absolutnego, lecz o to, że przy podejmowaniu działań wpływających na wielu ludzi należy ze wszystkimi liczyć się na równi. Przy takiej interpretacji – dowodzi Russell – zasadę tę można uznać za regułę kładącą moralne podwaliny pod demokrację [3]. To Russellowskie ciągnięcie Kanta ku socjalizmowi obrazuje największy dylemat lewicy, rozpiętej między próbą upodmiotowienia człowieka wyalienowanego przez cywilizację rynku i transakcji a historyczną misją uszczęśliwienia ludzkości. Jak służyć ludzkości, nie wyzbywając się człowieczeństwa? Oto jest pytanie.

Bardzo pięknie pisze o tym dylemacie Jan Strzelecki: „Pierwszym z przeżyć i poznać wywołujących dążność do podkreślenia głębokiego humanistycznego nurtu w ruchu socjalistycznym było ujrzenie w nim – jakby na nowo – ludzkiej, nie tylko robotniczej sprawy, a raczej sprawy ludzkiej w sprawie robotniczej. To jest – pozornie – niewątpliwy truizm. U większości wybitnych pisarzy socjalistycznych znaleźć można wypowiedzi podkreślające związek tych dwóch spraw. Proletariat ma przecież wprowadzić ludzkość w krainę szczęścia i wolności. Ale ludzkość występuje w tym ujęciu jako abstrakcyjna, wyidealizowana istota, nie jest zbiorem konkretnych ludzi, lecz wyobrażeniem wyabstrahowanych cnót. Jest uciśnioną księżniczką w historiozoficznej bajce. A z historiozoficznymi bajkami czas skończyć, bo tylko zasłaniają rzeczywistość. Nie chodziło więc nam o ludzkość, chodziło o żywych ludzi, naszych przyjaciół, naszych towarzyszy pracy, znajomych z różnych zespołów okupacyjnego okresu – wreszcie o nas samych” [4].

Marksiści dość nieufnie albo wręcz wrogo odnoszą się do roztrząsania kwestii etycznych w oderwaniu od walki klas, pogardliwie nazywając takie refleksje „moralizowaniem”. Jest to wynik obawy przed sprowadzeniem przemiany społecznej do indywidualnego zadania moralnego (w myśl zasady, że lepsi

ludzie stanowiąc będą lepsze społeczeństwo). Dominuje tu przekonanie, jakoby przemiana ustrojowa była jedyną drogą. Wierzy się, że zastąpienie wyniszczającej wzajemnie konkurencji współpracą dla dobra wspólnego automatycznie uczyni ludzi lepszymi. Tymczasem wszelkie próby tworzenia takiego nowego systemu rozбивały się w dużej mierze o starą – mieszczańską, kapitalistyczną – moralność, która odrzucała nakaz działania na rzecz wspólnoty w imię egoistycznych, materialnych interesów jednostki. Potoczna, ludowa krytyka założeń socjalistycznych najlepiej wyraża się w porzekadło „bliźsza ciąża koszula”. Apologeci kapitalizmu umacniali to przekonanie różnymi teoriami, które w egoizmie kazały widzieć coś naturalnego, nieodłączną cechę rodzaju ludzkiego.

Antonio Gramsci przyjmuje jednak inny, bardziej twórczy punkt widzenia niż zwolennicy automatycznej przemiany człowieka w wyniku zmiany w sferze stosunków produkcji, a także niż ci, którzy chcą przypisać człowiekowi jakieś z góry określone, naturalne cechy. Gramsci widzi potrzebę toczenia walki o moralne imponderabilia, gdyż dostrzega, że kluczem do panowania jakiejś grupy interesów w społeczeństwie jest kultura, pewien moralny i intelektualny porządek uzasadniający niesprawiedliwość i wyzysk. Dlatego staje do otwartej walki i rzuca wyzwanie największemu konkurentowi w zakresie dobra i zła: Kościołowi, chrześcijaństwu. Odpowiadając zwolennikom zbliżenia socjalizmu z chrześcijaństwem, Gramsci głosi, że socjalizm jest właśnie tą religią, która powinna zabić chrześcijaństwo, zastępując w świadomości ludzi pojęcie transcendentnego Boga katolików wiarą w człowieka i jego najlepsze siły twórcze jako jedyną rzeczywistość duchową [5]. Jeżeli słowa Gramsciego potraktować nie jako metaforę, lecz dosłownie, to socjalizm jest wiarą, a więc jego komponentem są pewne aksjomaty etyczne, niepodlegające dowodzeniu. Muszą one zostać przyjęte spontanicznie, w odruchu moralnym. Tak więc można skonstatować, że wyzwolenie i upodmiotowienie społeczeństwa czy ludzkości zależy od tego, co się dzieje z jednostką, osobą ludzką. Poszukiwanie nowej kultury i nowej

wiary jest elementem poszukiwania nowego człowieka, który nie czyniłby dobra pod fałszywymi, obcymi jego walce o emancypację, pretekstami. Elementem stawania się owego nowego człowieka jest wspólna społeczna walka o wyzwolenie z okowów moralności uzasadniającej stary system. To duchowe i etyczne wyzwolenie jest warunkiem wyzwolenia w sferze materialnej i społecznej.

Z BAUMANEM I TROCKIM

Jeżeli więc to jednak każdy z nas musi spontanicznie i suwerennie dokonywać wyborów między dobrem a złem w procesie stawania się człowiekiem wyzwolonym, to nie możemy wykluczyć, że wybierać będziemy również źle. Musimy się zatem zgodzić z Zygmunt Baumanem: „niepewność jest znajomym gruntem dla osoby moralnej i jedyną ziemią, na której moralność może wykiełkować i rozkwitnąć” [6]. Odrzucenie moralności niemoralnego systemu to jedno, a pewność podejmowania właściwych wyborów w drodze ku lepszymu światu to drugie – zadanie wymagające konkretnych wskazówek, zasad osadzonych w realiach toczącej się walki o sprawiedliwość. Napięcie między indywidualnym aktem moralnym dotyczącym konkretnych ludzi, o których pisze Strzelecki, a wymogami walki o dobro ogółu i wyzwolenie ludzkości wzrasta, gdy ta walka przestaje być teoretyczną konstrukcją Gramsciego, a staje się praktyczną rewolucją Lwa Trockiego. Przemyślenia tego właśnie teoretyka i praktyka rewolucji zasługują w piśmiennictwie lewicowym na szczególną uwagę. Osią jego wywodów jest walka z ujmowaniem moralności jako czegoś stojącego poza układem sprzeczności i interesów społecznych, poza historią [7]. Trocki odrzuca oskarżenie, że bolszewicy hołdują „jezuickiej” zasadzie „cel uświęca środki”: „Czy jednak kłamstwo i przemoc same w sobie godne są potępienia?” – pyta rewolucjonista. „Oczywiście – tak jak i klasowe społeczeństwo, z którego się zrodziły. Społeczeństwo bez sprzeczności społecznych będzie, rzecz zrozumiała, społeczeństwem bez kłamstwa i przemocy. Jednak nie sposób przerzucić do niego mostu w inny sposób niż

rewolucyjny, to jest środkami przemocy". I dalej: „Lenin odmawiał uznawania zasad moralnych ustanowionych dla niewolników przez właścicieli niewolników, a nigdy przez nich nieprzestrzeganych; wzywał proletariat do rozszerzania walki klasowej także na sferę moralności. Kto korzy się przed zasadami ustanowionymi przez wroga, ten nigdy wroga nie pokona!" [8]. Czy wystarczy zatem postawić sobie szlachetny cel, aby w imię jego osiągnięcia można było nie przebierać w środkach? Nie sędzę. Choć w walce z bezwzględny przeciwnikiem rygorystyczne trzymanie się tej konstatacji zwykle osłabia pozycję tego, kto stoi po stronie humanistycznych wartości. Dlatego wypada zgodzić się z Trockim i Baumanem jednocześnie. Oceny stosowanych środków nie sposób wyjmować z historycznego i społecznego kontekstu, a i tak każda decyzja będzie wymagała odrębnego aktu woli i będzie obciążona niepewnością. Bo tylko owa niepewność daje nam szansę na zachowanie człowieczeństwa. A tylko człowieczeństwo pozwala nie zagubić najszlachetniejszego celu.

Kongres USA, dopuszczając tortury i coraz bardziej powszechną niekontrolowaną inwigilację obywateli w walce z terroryzmem, powoływał się na konieczność obrony demokracji. Ale czyż istotą demokracji, tym, co ją różni od tyranii, nie jest właśnie wyrzeczenie się tortur? Może się bowiem okazać, że ewentualne zwycięstwo w tej walce będzie zwycięstwem pyrrusowym. A ludzie, którzy przestaną się bać terrorystów, będą mieli powody, aby obawiać się własnego rządu.

WOLNOŚĆ PO AMERYKAŃSKU

W tym wypadku wolność i godność ludzka okazały się mniej ważne od bezpieczeństwa i skuteczności działania światowego mocarstwa. Interweniując na przestrzeni dziejów w różnych punktach globu, Stany działają w obronie „amerykańskiego stylu życia”, czyli pewnego modelu ustrojowego, opartego raczej na konkurencji niż współpracy. Jest to model zwiększający nierówności społeczne i premiujący zwycięzców w wyścigu pod hasłem „winner takes all” (zwycięzca bierze wszystko).

Ekspansja amerykańska jest więc ofensywą określonej hierarchii wartości i pewnego modelu. Opiera się on na przeciwstawieniu ideału wolności i równości oraz wyraźnym postawieniu swobody dążenia do egoistycznych celów jednostki ponad dobrem wspólnym i egalitaryzmem. A zatem teorie społeczno-gospodarcze formułowane w oparciu o model amerykański kierują się specyficznym kodeksem moralnym, przedkładającym egoizm nad altruizm. Alexis de Toqueville obawiał się, by demokracja nie przerodziła się w dyktaturę większości. Dzisiejsza Ameryka, ze swoim zinstytucjonalizowanym lobbingiem – pozwalającym, inaczej niż w Europie, w majestacie prawa kupować interesy polityczne – stała się miejscem panowania bogatej mniejszości nad większością, która przegrywa wyścig o pieniądze i pozycje społeczne. W Ameryce większość przegrywa wybory, bo taki panuje ustrój. Nikt tam nie ukrywa, że najważniejsze głosowanie odbywa się nie za pomocą karty wyborczej, lecz za pomocą pakietów akcji.

Przykład amerykański jest tym ważniejszy dla niniejszych rozważań, im bardziej jest bezpruderyjny, brutalny i wyrazisty. O tym, że demokracja nie jest – wbrew etymologii słowa – „władzą ludu”, pisał już w latach 30. ubiegłego wieku Ortega y Gasset: „W wyborach powszechnych masy nie podejmują decyzji, ich rola polega na przyłączaniu się do decyzji podjętej przez taką czy inną mniejszość” [9]. Zgadzam się z tą konstatacją i uważam, że jest do pomyślenia demokracja rzeczywiście wyrównująca szanse, oddająca decyzje w ręce większości, która wedle wszelkiego prawdopodobieństwa będzie służyć dobru wspólnemu o wiele lepiej niż najbardziej nawet światła mniejszość.

POTRZEBA RÓWNOŚCI

Równość i wolność to pojęcia nierozzerwalnie ze sobą związane. To nierówność – nie tylko wobec prawa, ale przede wszystkim ekonomiczna – rodzi ucisk, zależność biednych od bogatych. Tylko ludzie równi potrafią być naprawdę wolni. Wolność zaś nie jest czymś oczywistym – to zadanie, któremu można

sprostać, realizując własne człowieczeństwo, wybierając własną drogę i dokonując indywidualnych wyborów. Tymczasem w zdeintegrowanym społeczeństwie współczesnej Polski wolność jest mylona z możliwością niewolenia innych. Nadużywanie prawa własności i nabywanie coraz większej ilości dóbr nie zastąpi autonomii jednostki świadomej swego losu i wyzwań współczesności. Nasuwa się pytanie: jeżeli wolność jest wolnością wyboru, to dlaczego zdecydowana większość ludzi wybiera niewolę? Dlatego, że wpojono im dyżurny zestaw poglądów sankcjonujących przyjęty model społeczno-gospodarczy i pozbawiono ich w ten sposób umiejętności samodzielnego myślenia. Największym marzeniem przeciętnego Polaka jest dziś nie wyróżniać się z tłumu. Pisząc o człowieku masowym, Gasset tak go charakteryzował: „Dla chwili obecnej charakterystyczne jest to, że umysły przeciętne i banalne, wiedząc o swej przeciętności i banalności, mają czelność domagać się prawa do narzucania tych cech wszystkim innym” [10]. Współczesne dzieci, gdy chcą kogoś obrazić, mówią, że jest „dziwny”. A to ma znaczyć: obcy, niestandardowy, więc gorszy. Konieczność przeżycia w stadzie konsumentów, które nie toleruje inności, nakazuje dzieciom uczyć się mimikry i skrajnego konformizmu. Człowiek masowy ery postindustrialnej ma formalnie wiele praw, nie ma jednak umiejętności posługiwania się nimi [11]. Korzystanie z nich wymaga partnerstwa i współpracy, respektowania zasad dialogu, otwartości na odmienność – czyli tego wszystkiego, co z życia publicznego wyrugowano i co zastąpiono uniformizacją, atomizacją i zasadą miażdżenia (zamiast przekonywania) oponenta. Aby korzystać z wolności, trzeba być wolnym w znaczeniu, które nadaje temu pojęciu Erich Fromm, czyli wolnym z innymi i dla innych, a nie przeciw nim. Człowiek wolny nie dąży do posiadania bogactw, lecz dąży do bogactwa życia [12]. Można je osiągnąć poprzez bycie z innymi i partnerską współpracę, która pozwala zachować odrębność i autonomię.

Tylko ludzie faktycznie równi mogą być na tyle wolni, aby współpracować i spierać się po to, by osiągać wspólne cele, a

nie – pokonywać siebie nawzajem. Tylko tak może dojść do czegoś, co się jeszcze nigdy nie zdarzyło – do budowy prawdziwej demokracji, która zrodzi możliwie najsprawiedliwszy, choć wciąż zmieniający się i wciąż renegocjowany porządek społeczny. Taka przemiana społeczna, zwana też rewolucją, nie ogranicza się do wystąpienia przeciwko istnjącemu porządkowi, ale też proponuje nowy inny porządek, zadający kłam dotychczasowemu. Pewien bojownik urugwajskiej partyzantki miejskiej Tupamaros, zapytany o to, czy się nie bał – a były to czasy, gdy co 65 mieszkaniec kraju był poddawany torturom – odpowiedział, że ludzie ryzykują życiem dla takiej błahostki jak jazda samochodem 300 km/godz., a on zakochał się w przemianie społecznej. Dla tej sprawy warto było ryzykować.

Autor: Piotr Ikonowicz

Źródło: [Le Monde diplomatique – edycja polska](#)

PRZYPISY

[1] Jacek Tittenbrun, Z deszczu pod rynnę. Meandry polskiej prywatyzacji, tomy 1–4, Zysk i S-ka, Poznań 2007. Profesor Tittenbrun, w liczącym ponad 1800 stron dziele o transformacji ustrojowej, nie ma co do tego wątpliwości.

[2] Immanuel Kant, Uzasadnienie metafizyki moralności, PWN, Warszawa 1953.

[3] Bertrand Russell, Dzieje filozofii Zachodu, Warszawa 2000.

[4] Jan Strzelecki, O socjalistycznym humanizmie, Warszawa 1946.

[5] Antonio Gramsci, Sotto la mole 1916–1920, Turyn 1960.

[6] Zygmunt Bauman, Szanse etyki w zglobalizowanym świecie, Kraków 2007.

[7] „Kto nie chce powrócić do Mojżesza, Chrystusa albo Mahometa i kogo nie cieszy eklektyczny żurek, ten musi się

zgodzić z tym, że moralność jest wytworem rozwoju historycznego, że nie ma w niej niczego niezmiennego, że służy ona interesom społecznym, że interesy te pełne są sprzeczności, i że – bardziej niż jakakolwiek inna forma ideologiczna – moralność ma charakter klasowy” – Lew Trocki, „Nasza i ich moralność”, The New International, r. IV, nr 6, czerwiec 1936.

[8] Tamże.

[9] Jose Ortega y Gasset, Bunt mas, Warszawa 1995.

[10] Tamże.

[11] Nawiązuję tutaj do tego, co mówiono o regencie panującym we Francji w okresie dzieciństwa Ludwika XV, mającym ponoć wszystkie talenty za wyjątkiem talentu posługiwania się nimi.

[12] Erich Fromm, Mieć czy być, Warszawa 1989.