

**Wolni i Solidarni.
Między Ideą a Praktyką**

**Kwartalnik Społeczno-Polityczny,
Wiosna 2023 nr 1**



Wolni i Solidarni. Między Ideą a Praktyką.

Kwartalnik Społeczno-Polityczny

Wiosna 2023 nr 1

ISSN 2956-6150

© Copyright by Fundacja OTACZAJ BLASKIEM

Redaguje zespół:

Krzysztof Brzechczyn (redaktor naczelny)

Paweł Falicki

<http://www.kwartalnik-wis.pl>

Adres redakcji: www.czasopismo-wis.pl
oraz redakcja@czasopismo-wis.pl

Wydawca:

Fundacja „OTACZAJ BLASKIEM”, ul. Zawieprzycka 8L, 20-228 LUBLIN

Bank PKO BP:

PL43 1020 3176 0000 5402 0277 9163

Prenumerata: wpłata co najmniej 80 PLN na cele statutowe na rachunek Fundacji OTACZAJ BLASKIEM

PL43 1020 3176 0000 5402 0277 9163

gwarantuje otrzymanie czterech kolejnych numerów kwartalnika w roku 2023. W komentarzu do przelewu prosimy podać adres wysyłki.

Materiałów nie zamówionych nie zwracamy. Zastrzegamy sobie także prawo skracania tekstów oraz opatrywania ich własnymi tytułami.

Projekt okładki: KRUMIR Mirosław Kruk

Skład i druk: MULTIPRESS, Lublin

Spis treści

Od redakcji 5

Fakty i komentarze

Paweł Falicki, *Przypomnieć, zrozumieć i zaprojektować.*
O solidarności i solidaryzmie 7

Krzysztof Brzechczyn, *Solidaryzm w transformacji ustrojowej.*
Garść refleksji prawie osobistych..... 17

Sławomir Magała, *Granice niewiarygodności* 24

Polska – ale jaka?

Postprawda w życiu publicznym. Zapis debaty z udziałem Krzysztofa Brzechczyna,
Cezarego Kościelniaka i Rafała P. Wierchosławskiego 30

Magdalena Żurko, *Postprawda w perspektywie psychologicznej.*
Komentarz do debaty 57

Idee i polityka

Ferenc Hörcher, *Czy jest możliwa współczesna konserwatywna filozofia polityki oparta na Arystotelesowskiej koncepcji roztropności?*..... 63

Rosja i Europa Środkowa

Romuald Piekarski, *Neo-imperium powraca. Uwagi o cywilizacji rosyjskiej*..... 77

Europa Środkowo-Wschodnia jako region zagrożony?
Wywiad z posłem Laurynasem Kasčiūnasem 88

Historia najnowsza

Misja. Rozmowa z dr. Łukaszem Kamińskim, Dyrektorem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich..... 94

Recenzje i omówienia

Michał Kwiecień, *Wokół idei Solidarności Walczącej* 99

Od redakcji

Tytuł „Wolni i Solidarni. Między Ideą a Praktyką” - pierwszego numeru nowego pisma nawiązuje do założonej w 1982 r. przez Kornela Morawieckiego Organizacji Solidarność Walcząca (SW), która deklarowała zamiar pozbycia komunistów władzy. Przywódca SW zdawał sobie sprawę, że odzyskanie przez Polskę niepodległości jest niemożliwe bez upadku Związku Radzieckiego i komunizmu w skali globalnej. Deklarowany zamiar odzyskania niepodległości skłaniał do namysłu nad kształtem nowego ustroju Polski oraz miejsca Polski w porządku międzynarodowym.

W myśleniu politycznym i opublikowanym w 1987 r. Programie SW przewijały się dwie wartości naczelne: wolność i solidarność, które miały być osnową projektu ustroju wyłaniającego się po upadku komunizmu. W swoich publikacjach Morawiecki określał go mianem solidaryzmu bądź Rzeczypospolitej Solidarnej. Nowy ustrój miał być korektą demokratycznego kapitalizmu.

Obecnie stoimy przed zupełnie nowymi zagrożeniami, wyzwaniem i zjawiskami takimi jak np. centralizacja procesu decyzyjnego w Unii Europejskiej zagrażająca suwerenności państw narodowych, neoimperialna polityka zagraniczna Rosji, oligarchizacja demokracji liberalnej, rozwój sztucznej inteligencji i sieci społecznościowych, atomizacja społeczeństwa czy procesy globalizacji wypłukujące oryginalność lokalnych kultur i wspólnot, także narodowych.

Nasze pismo nie ma zatem zamiaru kontynuować - pojmowanego w literalny sposób - programu Solidarności Walczącej Kornela Morawieckiego,

lecz promować pewien styl politycznego myślenia, który jest przydatny i dzisiaj. W jego warstwie negatywnej nie wstrzymywano się bowiem od polemiki ze stereotypami i powszechnie uznawanymi komunałami oraz ich krytyki. W warstwie pozytywnej - próbowano przewyższać opozycję między indywidualnym a wspólnotowym wymiarem ludzkiego bytowania oraz łączyć wartości narodowe z uniwersalnymi.

Ważnym elementem zainteresowania naszego pisma będzie Europa Środkowa i państwa Międzymorza. Zamierzamy przybliżyć czytelnikom naszego pisma nie tylko współczesność krajów naszego regionu, lecz również ich trudną i skomplikowaną historię, która jest kluczem do zrozumienia dnia dzisiejszego.

*Krzysztof Brzechczyn
Paweł Falicki*

Paweł Falicki

Przypomnieć, zrozumieć i zaprojektować. O solidarności i solidaryzmie

1. Korzenie

Z przyjemnością odnotowałem, że w minionym roku, przy okazji 40. rocznicy powstania organizacji Solidarność Walcząca mieliśmy do czynienia z szeregiem wypowiedzi, debat i polemik krążących wokół zagadnienia: „czy i dlaczego «solidarność» jest wciąż nośnym hasłem?”

W szczególności wiele osób próbowało i nadal stara się odpowiedzieć na pytanie: „czy «Rzeczpospolita Solidarna» jest koncepcją, którą da się realizować?” A także: „czy «solidaryzm» to jakiś nowy ustrój społeczno-polityczny, który warto propagować, naśladować i rozwijać?” A wszystko to w kontekście nazwy „Solidarność Walcząca”. Taka dyskusja jest bardzo pozytywnym zjawiskiem. Uświadamia bowiem, w jaką stronę Solidarność Walcząca szła, a w jaką stronę mogą dzisiaj kierować się jej sympatycy.

Dlatego warto przypomnieć nieco, jak powstawała nazwa „Solidarność Walcząca”. Ten proces tworzenia nazwy został opisany już wcześniej i przeze mnie i przez kilka innych osób w różnych publikacjach. W skrócie: w czerwcu '82 na wrocławskim Biskupinie w pewnej willi zeszli się współpracownicy Władysława Frasyniuka i Kornela Morawieckiego. To ci dwaj działacze kierowali wówczas podziemnym Regionalnym Komitetem Strajkowym NSZZ „Solidarność” (RKS). Spotkanie zakończyło się różnicą zdań co do metod dalszego działania. Bezpośrednio po tym spotkaniu Kornel i kilku najaktywniejszych działaczy podziemia – wszyscy rozczarowani bierną postawą środowiska Władysława Frasyniuka - zgromadzili się w nieopodal położonym innym domu przy sąsiedniej ulicy. Jeden

z najbliższych współpracowników Kornela i jego przyjaciół, Zbyszek Oziewicz powiedział, że nie możemy być „Solidarnością” na kolanach, zgarbioną, z wyciągniętą proszalnie dłonią, że powinniśmy być solidarnością walczącą. Inna relacja o pochodzeniu tej nazwy pochodzi od Tadeusza Świerczewskiego, który twierdzi, że to on wymyślił tę nazwę i zasugerował ją Kornelowi. Mniejsza o to, jak tam było – nazwa została zaakceptowana i przez Kornela i przez współzałożycieli organizacji, którzy wkrótce nazwali się Radą Solidarności Walczącej i faktycznie tą organizacją od początku zarządzali.

Miałem wtedy sam wątpliwości co do tej nazwy i od razu dzieliłem się nimi z gronem, które utworzyło Solidarność Walczącą po „rozwodowym” spotkaniu z RKS. Uważałem, że – wobec naszych międzynarodowych ambicji - słowo „walcząca” będzie kojarzyło się z angielskim „fighting”, a więc - broń w rękę i terrorizm. Powinno być „active” – argumentowałem - to by lepiej oddawało charakter naszych działań. Nazwa „Active Solidarity” odróżniałaby nas od „solidarności pasywnej”. Ale słowo „walcząca” było bardziej wyraziste, większości założycieli bardziej odpowiadało, więc nie protestowałem długo i przyjęliśmy „walczącą”.

2. Solidarność indywidualna

Co to w ogóle jest solidarność? Klasyczna definicja słownikowa wskazuje dwa znaczenia tego słowa:

1. „wzajemne wspieranie się, współdziałanie, współodpowiedzialność; zgodność z kimś w poglądach, dążeniach, postępowaniu; jednomysłność”;
2. „odpowiedzialność zbiorowa i indywidualna (w określonej grupie osób) za całość wspólnego zobowiązania, mogąca występować zarówno w stosunku do dłużników jak i wierzycieli”.

Nas interesuje solidarność jako spoiwo społeczne, na którym można by budować strukturę państwową. Zauważmy najpierw, że solidarność jako relacja z innymi, uczucie w stosunku do innych ludzi, jest sensowna i zasadna wtedy, gdy mamy do czynienia z czymś nieszczęściem, cierpieniem, dramatem, a co najmniej dyskomfortem. Solidarność może mieć miejsce, gdy jest obok nas ktoś znajdujący się w jakiejś bardzo negatywnej, niekorzystnej sytuacji. Wtedy mu współczujemy, pomagamy, wspieramy go, coś robimy, by mu polepszyć jego ciężką dolę.

Jeśli nie mamy do czynienia z sytuacją negatywną, tylko z sytuacją radości, dobrego samopoczucia, zdrowia, bogactwa i nie wiem, czego tam jeszcze dobrego ludziom życzyć, to wtedy mówienie o solidarności nie bardzo ma sens. Bo solidarni możemy być w cierpieniu, w jakimś negatywnym przeżyciu, dramatycznym zdarzeniu. Natomiast nie bardzo można być solidarnym w doznaniach pozytywnych i sukcesach. Nie mówi się „bądźmy solidarni w radości” albo „solidarni w za-

dowoleniu”. Raczej w smutku jesteśmy solidarni. Solidarność jest bliska współczuciu. A współczujemy właśnie w negatywnych a nie pozytywnych sytuacjach. Nie współczujemy w śmiechu. Ewentualnie mówimy „bierz udział w mojej radości, dzielę się z tobą moim sukcesem”. Ale czy w sukcesie można być solidarnym? Nie. Solidarnym można być w porażce. Można wziąć jej ciężar częściowo na siebie. Można także próbować kogoś wyciągnąć z porażki i to także jest solidarność. Dzielimy się kawałkiem chleba, ale nie z osobą sytą, tylko z głodnym. Dajemy szklanekę wody nie komuś, kto właśnie się napił Coca-Coli, tylko spragnionemu, który potrzebuje jakiegokolwiek napoju. Dlatego solidarność – by miała sens – implikuje, a nawet wymusza istnienie sytuacji niepożądaney, dramatycznej, takiej, której tak naprawdę nie chcemy. Sama solidarność nie dąży do usunięcia przyczyn tego nieszczęścia, tylko koncentruje się na relacji z człowiekiem, który w takie nieszczęście popadł. Uczucie solidarności nie jest specjalnie nakierowane na polepszenie, na zniwelowanie jakiegoś minusa, tylko na współuczestniczenie i współcierpienie. Ewentualnie – na skromne okazywanie dezaprobaty dla przyczyn nieszczęścia. Taki właśnie model solidarności prezentowali działacze RKS skupieni wokół Władysława Frasyniuka na pamiętnym czerwcowym spotkaniu w 1982 roku. I nie można odmówić racji takiej postawie – tak rozumiana solidarność jest głęboko chrześcijańska. „Jeden drugiego brzemiona noście” – powiada św. Paweł. Niemniej te „brzemiona” są warunkiem koniecznym, by można było być solidarnym. Bez ich istnienia – solidarność nie jest potrzebna.

Jako grupa ludzi pochodząca z NSZZ „Solidarność” podjęliśmy decyzję, by nie odcinać się od nazwy związku, ale dodać jej przydomek „walcząca” wyupuklając konieczność działania. Słowo *w a l c z ą c a* niesie więcej energii niż słowo solidarność, więc oczywiście w tej zbitce *s o l i d a r n o ś ć w a l c z ą c a* mocniejszy akcent pada na walcząca niż na solidarność. Nie unikamy solidarności, ale przede wszystkim walczymy. Trzeba jednak zauważyć, że tutaj też mamy taką sytuację, że walka wymaga istnienia jakiegoś wroga. Musimy mieć jakiegoś nieprzyjaciela, a co najmniej rywala, by o coś walczyć. Bo jeśli nie jest potrzebna walka, tylko zwykła, uczciwa praca – bo walka jest przecież czymś nadzwyczajnym – to znaczy, że sytuacja jest opanowana i normalna. Jedynie gdy nie jest ona normalna, to trzeba o coś walczyć. Istnieje jakaś niesprawiedliwość, widzimy jakieś złe zorganizowanie życia społecznego i nie można tego normalnymi metodami zmienić. Wtedy trzeba o to walczyć. Tak więc tu znowu mamy taką sytuację, jak z solidarnością: walka implikuje istnienie wroga tak, jak solidarność implikuje istnienie nieszczęścia.

Widać z tego, że gdy mamy wroga, który powoduje nieszczęścia, to się czujemy jak ryba w wodzie: wtedy solidarność walcząca ma sens. Ma sens, ma zadania, może działać, możemy być twórczy, możemy wymyślać akcje, możemy

zwalczać tego wroga, który powoduje nieszczęścia, możemy być solidarni z tymi osobami, które dotknięte zostały nieszczęściami spowodowanymi przez wroga. Wtedy wszystko się bardzo ładnie łączy i zaspokaja nasze oczekiwania: walczymy ze złem, które powoduje nieszczęścia i solidaryzujemy się z tymi, których te nieszczęścia dotknęły.

Ale świat jest skonstruowany tak, że nie zawsze wszyscy są dotykani nieszczęściami i spora część ludzkości wcale nie chce żyć w nieszczęściu. Istnieją oczywiście mniejszości, np. masochiści, którzy lubią nieszczęścia albo osoby niezaradne, które nie mogą np. znaleźć mieszkania czy pracy, którym się „nie powiodło”. Większość ludzi nie ma jednak takich problemów. A przynajmniej nie chce mieć takich problemów. Tzn. jeśli ktoś już zdobędzie jakąś pozytywną pozycję społeczną, czy materialnie jakoś się ustabilizuje, to nie bardzo można być z takim człowiekiem solidarnym. Weźmy jako przykład grupę kierowców samochodów. Czy kierowcy mogą być solidarni z innymi kierowcami? Być może mogą, jeżeli znajdą się w jakimś nieszczęściu, np. urzędnicy państwowi zaczną ich nadmiernie ścigać za domniemane wykroczenia - wtedy obudzi się solidarność i chęć wspólnego oporu. Ale nastąpi to dopiero wtedy, gdy popadną w sytuację dyskomfortu. Wtedy taka solidarność może mieć sens. Dopóki jeździmy po trasach „szybkiego” ruchu co najwyżej 110km/h, jak sobie życzy rząd, to nie ma powodu być solidarnym z innymi kierowcami, równie powoli jeżdżącymi. Dopóki komuś nie popsuje się samochód, dopóki nie nastąpi jakieś nieszczęście, to o jakiej solidarności możemy mówić? Tak długo, jak wszystko jest w porządku, to pojęcie solidarność znika, a o walce w ogóle nie może być mowy.

Dlatego należałoby postawić tezę, że solidarność a nawet solidarność walcząca nie może być uniwersalnym spoiwem społecznym na wszystkie sytuacje. Staje się ona spoiwem jedynie dla społeczności dotkniętych jakimiś nieszczęściami. Ale gdy społeczeństwo wydobędzie się z nieszczęścia, to solidarność przestaje mieć rację bytu. Tym bardziej nie powinna być ideą wiążącą ludzi w strukturę państwową. No, chyba że mamy do czynienia z państwem podziemnym, wciąż walczącym z wrogiem. Taka teza o nieprzydatności solidarności jako spoiwa społecznego nie przeczy solidarności na poziomie człowiek-człowiek, bo przecież każdy z nas ma jakieś indywidualne kłopoty. Dlatego nie dezawuuuję tu okazywania współczucia i pomocy w poszczególnych osobistych przypadkach.

Paradoks polega na tym, że każde społeczeństwo i każdy człowiek chce się zawsze wydobyć z fatalnej i nieszczęśliwej sytuacji czyli *de facto* chce się pozbyć tego, że ktoś będzie z nim solidarny albo że on będzie musiał być z kimś solidarny. Przy czym ludzie, którzy są solidarni z jakimiś nieszczęśliwymi to bardzo cenne jednostki. To poczucie solidarności jest bardzo pozytywnym zjawiskiem, ale po-

winno być rzadkie. Bowiem sytuacja, w której trzeba przyzywać solidarność jest sytuacją niepożądaną, negatywną. Rugujemy z życia publicznego takie sytuacje.

3. Solidarność międzynarodowa i międzypaństwowa

W przestrzeni medialnej funkcjonuje jeszcze pojęcie „solidarności międzynarodowej”, ostatnio często używane przez urzędników i dziennikarzy. Zastanówmy się przez chwilę, co by to mogło znaczyć?

Na potrzeby prostego rozważania ograniczmy się na razie do dwu narodów. Czy mamy do czynienia z solidarnością międzynarodową, gdy jeden naród jest dotknięty katastrofą, pechem, nieszczęściem, a drugi mu współczuje i pomaga? Dobrym przykładem jest eksterminacja narodowa, której mieliśmy w historii przykłady. Np. próba kompletnej zagłady Żydów. Dziś jesteśmy świadkami próby zlikwidowania pojęcia „Ukraińiec” przez Rosję. To niekoniecznie oznacza chęć totalnej likwidacji fizycznej Ukraińców, ale z pewnością likwidacji narodu czyli wynarodowienia. W tej sytuacji jakiś inny naród może okazać solidarność narodowi ukraińskiemu. Np. naród polski podkreśla tę solidarność z narodem ukraińskim i protestuje przeciw działaniom Rosji. Jako naród nie pozwalamy na eksterminację Ukraińców, bo chcemy by istniały inne narody na świecie, w szczególności w naszym sąsiedztwie: litewski, szwedzki, niemiecki, czeski, słowacki,... A czy chcemy, by istniały narody morawski i łużycki? A może pruski? Czy może lepiej wspierać proces ich wynarodowienia? Z kim tu się solidaryzujemy jako naród? Myślę, że niewielu się nad tym zastanowiło. Ale ogólnie: jeśli ktoś chciałby naszych sąsiadów represjonować za ich narodowość, to my będziemy przeciwni i będziemy okazywać solidarność z takim dotkniętym nieszczęściem narodem. Będziemy solidarni jako naród. Bo to jest solidarność między-narodowa. Nie umiemy natomiast zdecydowanie odpowiedzieć na pytanie, czy solidarność międzynarodowa jest sumą solidarności między poszczególnymi ludźmi.

Kłopot zaczyna być ostrzej widoczny, gdy zauważymy, że w języku potocznym słowo „międzynarodowy” używane jest do sytuacji międzypaństwowych. Dobrze jest odróżniać te pojęcia. Naród to są ludzie połączeni wspólnym językiem, kulturą, zwyczajami, historią. Przede wszystkim – językiem. Natomiast państwo to struktura administracyjna na pewnym obszarze, na którym mieszkają ludzie, ale niekoniecznie z jednego narodu. Państwo to administracyjna organizacja narodu, ale czasami kilku narodów razem. Istnieją państwa, na terenie których mieszka kilka narodów, ale też istnieją narody zamieszkałe na terenie kilku państw. Dobrym przykładem jest Białoruś, gdzie mieszkają narodowi Rosjanie, Białorusini,

Litwini, Ukraińcy i Polacy, wszyscy posiadający obywatelstwo państwa Republika Białoruś.

Czy możemy powiedzieć, że solidarność międzynarodowa to jest solidarność międzypaństwowa? Państwo mogłoby być wyrazicielem i wykonawcą solidarności międzynarodowej. Czy jeśli jakieś państwo, np. Ukraina ma kłopoty, to czy inne państwo, np. Rzeczpospolita Polska, powinno/może pomagać solidarnie? Czy państwa w ogóle mają poczucie solidarności? Czy to nie jest zbyt antropomorfizacja? Pojedynczy ludzie potrafią być solidarni. Co do narodów – nie wiemy dokładnie i przypuszczamy, że solidarność międzynarodowa jest sumą indywidualnych odruchów solidarności między ludźmi z obu narodów. Ale państwa? Czy pojęcie solidarności w ogóle odnosi się do państw? W pewnym sensie tak. Załóżmy, że jakieś państwo nie umie zarządzać swoim terenem i powoduje tam np. głód przez nieumiejętną dystrybucję żywności. Inne państwo mogłoby pomóc w tej dystrybucji lub po prostu w dostawie żywności, by ludzie tam nie umierali. Można wtedy powiedzieć, że mamy do czynienia z solidarnością międzypaństwową lub solidarnością międzynarodową organizowaną przez państwową strukturę.

Dzisiaj można przyjąć, że Rzeczpospolita Polska częściowo organizuje strukturę logistyczną dla Ukrainy, która nie jest jednonarodowa. Pomaga to Ukrainie przetrwać ten niesprawiedliwy najazd Rosjan. W ten sposób mamy do czynienia z solidarnością międzypaństwową. Ale na ile jest to solidarność międzynarodowa, skoro Ukrainę zamieszkuje kilka narodów?

Jeszcze trudniejsze jest określenie, jaką solidarność należałoby okazać Polakom mieszkającym na dzisiejszej Białorusi? Czy ma tu zastosowanie solidarność międzynarodowa? Czy solidarność międzypaństwowa w stosunku do Republiki Białoruś może spowodować rozejście się dróg Mińska i Moskwy i zażądanie przez Republikę Białoruską dołączenia do swojego terytorium okręgów briańskiego i smoleńskiego? Czy może wystarczy prywatnie solidaryzować się z konkretnym więźniem politycznym dzisiejszej białoruskiej administracji?

4. Solidaryzm i Rzeczpospolita Solidarna

Znacznie rzadziej niż solidarność międzynarodowa w mediach pojawiają się odniesienia do „Rzeczypospolitej Solidarnej” czy nawet „solidaryzmu”. To nie są do końca zdefiniowane pojęcia. Wprawdzie „solidaryzm” pojawił się w XIX wieku jako prąd intelektualny bliski propagowanemu wtedy przez Karola Marksa socjalizmowi, ale dziś wydaje się, że po kompromitacji – nie tylko ekonomicznej - marksizmu należałoby temu pojęciu nadać nowy blask znaczeniowy, jeśli nie mamy się kompromitować powrotem do tego, z czym walczyliśmy. Nie wiadomo jednak, od czego zacząć, bo poważną przeszkodą jest przypisywanie jakiegś

zbiorowej inteligencji „solidaryzmowi”, a nawet odrębnej „solidarystycznej” świadomości grupie ludzi. To jest pomysł z końca XIX wieku, opisany przez francuskiego socjologa Emila Durkheima, specjalistę od samobójstw. Warto tu może przypomnieć, że przypisywanie świadomości i różnych cech osobowych grupom ludzi, próbował kontynuować i rozwijać Kornel Morawiecki w esejach o duchu solidarności, *Onomie*¹. Taka antropomorfizacja grup społecznych jest sprzeczna z personalizmem chrześcijańskim. Spierałem się z Kornelem na ten temat, uważałem te rozważania za ślepą uliczkę i próbowałem Kornela od nich odciągnąć. Raczej bez sukcesu.

W warstwie historyczno-społecznej solidaryzm miałby być rodzajem trzeciej drogi między kapitalizmem a socjalizmem. Zarys tej trzeciej drogi został umieszczony już 13 grudnia 1982 roku w „Manifeście Solidarności” podpisanym: „za Radę Solidarności Walczącej – Kornel Morawiecki”. Istotną cechą różniącą postulowany ustrój solidaryzmu od kapitalizmu i od socjalizmu miało być – wg zamieszczonego w kolportowanej w podziemiu w 1983 roku „Wizytówce SW” komentarza do „Manifestu Solidarności” – uzupełnienie trójpodziału władzy. Obok władz: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej postulowaliśmy wtedy władzę pracowniczego związku zawodowego, która miałaby być ogranicznikiem nadużyć władzy zarówno rozbuchanej administracji (socjalizm) jak i pieniądza (kapitalizm). W roku 2018 Kornel sformułował inny podział władz w państwie o ustroju solidaryzmu, wciąż zawieszony między socjalizmem a kapitalizmem. Władze miały się dzielić pierwotnie na: polityczne, ekonomiczne i medialne. To niezwykle interesujące podejście wraz z innymi tezami opublikowała *Gazeta Obywatelska* w tekście Kornela Morawieckiego „Solidaryzm - tezy”². Niestety te postulaty nie znalazły prawie żadnego oddźwięku społecznego. Być może dlatego, że pozycjonowały wciąż ‘solidaryzm’ między kapitalizmem a socjalizmem. Fałszywość dychotomii socjalizm-kapitalizm próbowałem wyjaśniać Kornelowi w odpowiedzi na jego publikację. Ale *Gazeta Obywatelska* to nie jest periodyk publikujący polemiki, więc żadne moje listy do Kornela nie ukazały się drukiem. Nie znana mi jest też żadna inna polemika z tezami solidaryzmu Kornela. Uważam, że temat nowej definicji solidaryzmu powinien stać się przedmiotem poważnych dyskusji socjologów, politologów i prawników.

Co można natomiast pewnego powiedzieć o „Rzeczpospolitej Solidarnej”? To pojęcie pojawiło się pierwszy raz w przysiędze naszej organizacji i wkrótce potem zostało lekko rozwinięte do wyjaśnień we wspomnianej wcześniej „Wizytówce” wydanej w 1983 roku. To była ulotka, która wyjaśniała szerzej o co cho-

¹ Kornel Morawiecki, *Kierunek*. Gdynia-Wrocław-Warszawa: Pomorska Inicjatywa Historyczna 2022, s. 16-18.

² Kornel Morawiecki, „Solidaryzm – tezy”. *Gazeta Obywatelska*, 20 grudzień 2018, nr 181.

dzi „Solidarności Walczącej”, jakimi wartościami kieruje się ta organizacja i do czego dąży. Wtedy ta „Rzeczpospolita Solidarna” była zarysowana słabo, nie było tam żadnych rozwiązań prawnych, technicznych ani żadnych projektów nowego prawa. W gruncie rzeczy - z wyjątkiem późniejszego kwartalnika SW wydawanego w Poznaniu przez Krzysztofa Brzechczyńskiego w latach 90. - nikt nie próbował się zajmować ideami, które „Solidarność Walcząca” usiłowała zaimplementować w społeczeństwie. Ale nawet w poznańskim periodyku idea solidaryzmu nie została lepiej zdefiniowana. Nazwa „Rzeczpospolita Solidarna” pojawiła się na tablicy pamiątkowej odsłoniętej przez prezydenta Lecha Kaczyńskiego we Wrocławiu przy okazji kolejnej rocznicy Sierpnia, ale nie znam żadnych późniejszych prób rozwinięcia tego hasła.

5. Solidaryzm w praktyce

Praktyczne rozwiązania próbuje wdrożyć dopiero dzisiejszy Rząd Rzeczypospolitej Polskiej, rząd Prawa i Sprawiedliwości, rząd Mateusza Morawieckiego. Jego próby trafiają przede wszystkim na grunt oporu formalno-prawnego w środowiskach księgowych i prawników, które niechętne są jakimkolwiek zmianom, wcale nie z powodu konserwatyzmu, a raczej z antypatii do politycznego kierunku administracji rządowej. Nie wiadomo zresztą, na czym praktycznie miała by polegać państwowa solidarność. Ponieważ byt państwa generalnie warunkowany jest finansami, więc być może ta solidarność powinna opierać się na rozwiązaniach finansowych. To, co przychodzi najpierw na myśl, to że podatki będą mocno progresywne i te zebrane od najwięcej zarabiających będą przekazywane najbiedniejszym. Ale taka solidarność podatkowa to jest zwykły, pocziwy, stary, centralnie sterowany socjalizm: odbieranie bogatym tylko dlatego, że są bogaci i dawanie biednym już bez wnikania z jakiego powodu są biedni. Jest to znane wyrównywanie statusów społecznych podatkami i dotacjami. Dopóki są to próby manipulowania progresją podatkową, administracja rządowa doznaje krytyki jedynie ze strony lepiej sytuowanych podatników. Ale już próba generalnej zmiany sposobu opodatkowania ludności na bardziej solidarny, znana pod kryptonimem *Polski Ład*, spowodowała tak szeroką falę krytyki, że Ministerstwo Finansów wycofało się z części wprowadzonych zmian.

Takie rozwiązania przymusowego wyrównywania dochodów trącą dziewiętnastowiecznym marksizmem. Wprawdzie dziś mało kto podkreśla konieczność „walki klas”, ale już zabieraniem części zapracowanych pieniędzy i oddawaniem ich komu innemu zajmują się rosnące rzesze urzędników czerpiące uzasadnienie

swoich działań z wytycznych politycznych marksizującej ekonomicznie pod hasłem solidaryzmu rządzącej koalicji.

Przypomnijmy krótko na czym polegała koncepcja Marksa. Marks uważał, że zmiany społeczne w kierunku – oczywiście – lepszego ustroju będą i są stymulowane walką klas. Więc dzielił społeczeństwo na klasy, by ta walka w ogóle zaistniała. Klasy wg Marksa to duże grupy społeczne różniące się stosunkiem do środków produkcji. Właściciele to inna klasa, a użytkownicy – inna. Marks uważał, że te klasy muszą ze sobą walczyć, żeby był w ogóle jakiś postęp w społeczeństwie. Jak nie chciały walczyć, to trzeba było je na siebie napuszczać, judzić, skłócać, żeby wywołać walkę, która miała być właśnie motorem postępu. Marks wskazywał, że w takim tradycyjnym XIX-wiecznym kapitalizmie właściciele środków produkcji stanowili odrębną, hermetyczną grupę ludzi, która zachowywała się często niegodnie wyzyskując resztę, tzn. nie-właścicieli. Więc marksizm miał jakąś rację bytu, przynajmniej w obszarze odstąpienia właścicieli środków produkcji od nadmiernej eksploatacji robotników. To było dość chwytliwą teorią. Do czego więc miałby dążyć ten nowy ustrój? Marks uważał, że społeczeństwo ewoluuje w kierunku bezklasowości. To miał być ten nowy ustrój, w którym nie byłoby własności środków produkcji przypisywanej do jakiejś grupy ludzi. Byłyby one wspólne. Maszyna nie należałaby do nikogo konkretnego, ale do „wszystkich”. To się nazywało: społeczna własność środków produkcji. W Polsce – i nie tylko – ćwiczyliśmy tę koncepcję praktycznie przez prawie 50 lat i okazało się, że gdy maszyny należą do „wszystkich”, to nie tylko szybko się niszczą, ale nikt nie dba o nie i produkują mniej. Cały system jest nieefektywny, maszyny nie produkują tyle ile powinny a i ludzie też pracują niechętnie. Praktycznie ustroje, gdzie próbowano implementować marksizm przeistoczyły się w karykaturę tej idei. Marksizm nie sprawdził się w praktyce, a walka klas została skreślona z listy kandydatów na spoiwo nowych społeczeństw.

Obecnie solidaryzm, który nie miałby już być napuszczeniem klas na siebie ani by nie postulował absolutnego uspołeczniania środków produkcji – miałby być jakąś konstrukcją pomiędzy socjalizmem a kapitalizmem. Ponieważ jednak etymologia słowa „solidaryzm” narzuca istnienie jakiegoś nieszczęścia, to następuje konfuzja, do czego mamy dążyć? W jaki sposób mamy budować społeczeństwo, w założeniu szczęśliwe, wbudowując w nie atrybut nieszczęścia, wbudowując fatum, konieczność istnienia nieszczęścia, by mogła zaistnieć solidarność? Bez nieszczęścia nie ma solidarności – to trzeba jasno powiedzieć. W raju, gdzie nie wszyscy się dostaniemy, nie będziemy zaznawać żadnych nieszczęść. Skoro nie

będzie nieszczęście, to jak tam współczuć, jak być solidarnym? Niektóre anegdoty powiadają, że w raju jest nudno...

Gdzie jeszcze dziś można zauważyć „Rzeczpospolitą Solidarną” w przepisach? Można dostrzec ją w niektórych rozporządzeniach Ministerstwa Finansów dotyczących ścigania podmiotów uchylających się od płacenia podatków. Przykładem są operacje finansowe dwu stron, od których należy zapłacić podatek PCC (podatek od czynności cywilno-prawnych). Wtedy fiskus nie interesuje się, która ze stron zapłaci ten podatek. Fiskus po prostu chce dostać należne pieniądze. Przepis mówi wprost, że odpowiedzialność za odprowadzenie takiego podatku ciąży solidarnie na obu stronach transakcji. To może być sensowne, gdy obie strony są podmiotami polskimi, ale nabiera cech karykaturalnych, gdy taka transakcja obciążona podatkową solidarnością zachodzi między podmiotem polskim i zagranicznym. Wtedy fiskus po prostu ściąga podatek z polskiego podmiotu pod groźbą kar, nie przejmując się żadną solidarnością. Płaci ten, z którego jest łatwiej ściągnąć, a więc podmiot polski. Kontrahenta zagranicznego się nie ściga. To jest oczywiście karykatura „Rzeczypospolitej Solidarnej”, z której przedsiębiorcy się podśmiejają, ale płacą i płaczą, bo taki jest przepis zawierający groźbę kary.

Można by pod tworzenie „Rzeczypospolitej Solidarnej” podciągnąć również niektóre dotacje dla emerytów lub rodzin o bardzo niskich przychodach. To jest jakiś rodzaj solidarności społecznej. Ale czy jest to od razu „Rzeczpospolita Solidarna”? Takie rozwiązania są stosowane od XIX wieku, by grupować ludzi mniej zaradnych, biednych z własnej głupoty lub przypadku – i dotować ich.

Dziś, w dobie międzynarodowych i międzypaństwowych napięć, gdy wiele granic państwowych staje pod znakiem zapytania, warto sobie przypomnieć - jaką Polską chcieliśmy mieć 40 lat temu, zrozumieć - jaką mamy dzisiaj oraz zaprojektować - jaka będzie jutro.

Paweł Falicki - z wykształcenia matematyk/informatyk z Wrocławia absolwent UW. Współzałożyciel „Solidarności Walczącej” i „Dolnośląskiego Towarzystwa Gospodarczego”. Od 1988 r. kilkanaście lat w Holandii, gdzie założył własną firmę zajmującą się hurtowym importem i eksportem narzędzi ręcznych. Obecnie prezes zarządu BEAST – Global Tool Company Sp. z o.o. oraz Fundacji „Otaczaj Blaskiem” w Lublinie. Publicysta m.in. „Opcji na Prawo” i „Najwyższego Czasu”. Wykładowca na kierunku ‘Business in China’ na Akademii Koźmińskiego w Warszawie. Zainteresowania: gospodarka, polityka, relacje Chiny-Polska, narody, społeczeństwa, cywilizacje. Animator współczesnych stowarzyszeń i lokalnej prasy. Stroniący od politycznej partyjności. Hobby: tępienie głupoty i socjalizmu.

Solidaryzm w transformacji ustrojowej. Garść refleksji prawie osobistych

W swoim eseju „Przypomnieć, zrozumieć i zaprojektować. O solidarności i solidaryzmie” Paweł Falicki zastanawia się czym jest solidaryzm i solidarność, w jaki sposób te dwa pojęcia różnią się od siebie i jakie mogą mieć znaczenie dzisiaj. W tym celu odróżnia solidarność na poziomie indywidualnym od solidarności pomiędzy narodami i państwami. W dalszej części zastanawia się nad miejscem solidaryzmu w programie Solidarności Walczącej i myśli Kornela Morawieckiego. Według niego solidarność manifestuje się wtedy tylko, gdy kogoś spotyka nieszczęście:

s o l i d a r n o ś ć jako relacja z innymi, uczucie w stosunku do innych ludzi, jest sensowna i zasadna wtedy, gdy mamy do czynienia z czymś nieszczęściem, cierpieniem, dramatem, a co najmniej dyskomfortem. Solidarność może mieć miejsce, gdy jest obok nas ktoś znajdujący się w jakiejś bardzo negatywnej, niekorzystnej sytuacji. Wtedy mu współczujemy, pomagamy, wspieramy go, coś robimy, by mu polepszyć jego ciężką dolę¹.

Ponieważ na ogół ludziom bogatym – udaje się uniknąć nieszczęść lub przy przynajmniej zminimalizować ich wpływ – solidarność: „staje się [. . .] spoiwem jedynie dla społeczności dotkniętych jakimiś nieszczęściami. Ale gdy społeczeństwo wydobędzie się z nieszczęścia, to ‘s o l i d a r n o ś ć’ przestaje mieć rację bytu. Tym bardziej nie powinna być ideą wiążącą ludzi w strukturę państwową²”.

Zdaniem Falickiego mówienie o solidarności międzynarodowej i między-państwowej jest zbędnym antropomorfizowaniem ponadindywidualnych bytów

¹ Paweł Falicki, „Przypomnieć, zrozumieć i zaprojektować. O solidarności i solidaryzmie”. *Wolni i Solidarni. Między Ideą a Praktyką. Kwartalnik Społeczno-Polityczny* 2023 nr 1, s. 8.

² Falicki, *Przypomnieć*, s. 10.

społecznych. Po drugie, solidarność międzynarodowa i tak okazywana jest bądź przez indywidualnych ludzi bądź przez państwa i organizacje międzynarodowe – głównie wtedy gdy inni znajdą się w nieszczęściu, *vide* Ukraina. Oby jednak okazji do takich wybuchów solidarności było jak najmniej. W tym przypadku przymiotniki „międzynarodowy” i „międzypaństwowy” są synonimami.

Pojęcie solidaryzmu jako ustroju społecznego nie od razu pojawiło się w publikacjach programowych Kornela Morawieckiego i skupionego wokół niego środowiska politycznego. Początkowo solidaryzm rozumiany był przez niego jako trzecia droga rozwoju pomiędzy komunizmem a kapitalizmem, później - korekta demokratycznego kapitalizmu.

W jednej z pierwszych publikacji ukrywający się pod pseudonimem „Paweł Mucha” autor deklaruwał, że celem nowego ruchu jest „wywalczenie niepodległej, suwerennej i sprawiedliwej Polski”³. W komunikacie o powstaniu Porozumienia Solidarność Walcząca sygnowanym 1 lipca 1982 mowa była o „tworzeniu nowego ładu społecznego” i „walce o Rzeczypospolitą Solidarną”⁴. Termin „solidaryzm” pojawia się również w oświadczeniu sygnowanym przez Morawieckiego i Porozumienie SW, w którym zaznaczano różnice pomiędzy nowym ruchem a NSZZ „Solidarność”⁵.

Jednakże dopiero w artykule „Kim jesteśmy? O co walczymy?” Morawiecki bliżej opisywał ustrój Rzeczypospolitej Solidarnej. Według niego:

Chcemy rządów demokratycznych, gospodarki samorządnej i takich stosunków społecznych, które bronić będą jednostki przed ekonomicznym wyzyskiem i politycznym ubezwłasnowolnieniem. Za podstawowy mechanizm takiej obrony uważamy niezależne związki zawodowe – NSZZ „Solidarność”. Innym zabezpieczeniem praw jednostki winny być rady i samorządy terytorialne, powoływane i odpowiedzialne nie przed państwem, a przed mieszkańcami osiedla lub miasta. Jeszcze innym – praworządne, niezależne sądownictwo.⁶

W wydany w grudniu 1982 r. „Manifeście Solidarności” Morawiecki oznajmiał:

Jutrzenka solidarności wstaje nad światem. Wstaje jako rewolucyjna idea, jako propozycja nowego ładu społecznego. Na przekór dwóm najwięk-

³ Paweł Mucha, „Tytanika”, *Solidarność Walcząca* 1982 nr 2, s. 4.

⁴ „Komunikat” *Solidarność Walcząca. Pismo Solidarności Podziemnej* 1982, nr 5, s. 1.

⁵ Kornel Morawiecki, „Solidarność”. *Solidarność Walcząca. Pismo Solidarności Podziemnej* 1982, nr 8, s. 2.

⁶ Kornel Morawiecki „Kim jesteśmy? O co walczymy?” *Solidarność Walcząca. Pismo Solidarności Walczącej* 1982, nr 9.

szym potęgom: pieniądza i władzy. Na przekór prywatnie i totalitaryzmowi. Kapitalizm realizuje interesy ogółu jako sumę prywatnych interesów jednostek. Komunizm realizuje interesy rządzącej partii i totalitarnego państwa kosztem interesów jednostek. Solidaryzmem można nazwać taki ustrój, który dostrzega interesy jednostek i dba o ich wspólną z interesami ogółu realizację⁷.

Choć poziom rozwiązań programowych pozostawał ciągle na tym samym stopniu ogólności to w „Manifeście Solidarności” pojawił się jeden nowy postulat, mianowicie Kornel deklarował, że celem jest rynkowa gospodarka oparta o samorządy pracownicze, które miały być podstawową formą zarządzania zakładami pracy, lecz „z wykluczeniem wielkiej własności prywatnej środków produkcji”⁸. Wzbudziło to wiele kontrowersji i dyskusję na łamach wydawanej przez SW prasy podziemnej. W „Naszej wizytówce” – numerze specjalnym wydawanego we Wrocławiu pisma „Solidarność Walcząca” przedstawiającym główne założenia programowe SW za rodowód organizacji uznawano chrześcijaństwo, demokrację, patriotyzm, socjalizm i NSZZ „Solidarność”⁹. Dopiero w przyjętym w 1987 roku programie Solidarności Walczącej znika słowo „socjalizm” jako źródło inspiracji ideowej, a solidaryzm traktowany jest właściwie jako – wynikająca z chrześcijańskiej miłości bliźniego - korekta demokratycznego kapitalizmu. Podstawową formą regulacji życia społecznego miał być wolny rynek i konkurencja.

Program Solidarności Walczącej był celowo niedookreślony, gdyż jak stwierdzano:

chcemy by w solidaryzmie gospodarką sterował rynek z dopuszczeniem różnych form własności – od prywatnej do państwowej – i różnych metod zarządzania. Bez preferencji dla żadnej z form czy metod. Proporcje ułożą

⁷ Kornel Morawiecki, „Manifest Solidarności”, *Solidarność Walcząca. Pismo Organizacji Solidarność Walcząca* 1982, nr 29/30, s. 1

⁸ Morawiecki, *Manifest Solidarności*, s. 1.

⁹ „Nasza wizytówka”, *Solidarność Walcząca. Pismo Organizacji Solidarność Walcząca*, 1983, wydanie specjalne.

się same. Zgodnie z regułami gry rynkowej, z uwzględnieniem aktualnego stanu mocy wytwórczych i oczekiwań społecznych¹⁰.

W wywiadzie udzielonemu berlińskiemu „Poglądowi” Morawiecki w następujący sposób komentował konieczność wypracowania nowej wizji ustroju społecznego:

W moim odczuciu komunizm nie jest dopasowany do tego, co oczekuje świat w najbliższych latach i dziesięcioleciach: do komputeryzacji, automatyzacji, do tych wszystkich wielkich zdobyczy naszej zachodniej chrześcijańskiej cywilizacji. Komunizm jest do tego niedostosowany i albo ulegnie zmianie, albo trzeba będzie go zmienić. Problem tylko na co? Czy ma to być powrót do stanu, jaki był przedtem, czy też warto szukać nowych dróg? Jedno jest przy tym ważne: Nowe powinno wyrastać z tego co dobre i dobrze sprawdzone w Starym. Za takie wartości uważam właśnie wolność i solidarność¹¹.

Na pytanie zadane przez redaktora Aureliusza M. Pędziwoła: „Dlaczego jednak nie – po prostu – sterować w kierunku ustroju może nie najlepszego, ale właśnie dobrego i dobrze wprowadzonego: demokracji w stylu zachodnim? Dlaczego powoływać nowe słowo, nową wizję, która, kto wie, czy nie jest utopią?”¹², Morawiecki odpowiadał:

Uważam, że zawsze powinno się chcieć czegoś lepszego. W naszym programie piszemy jednak wyraźnie, że ten ustrój, który proponujemy „jest w gruncie rzeczy modyfikacją demokratycznego kapitalizmu. Uwzględnia on doświadczenia i fiasco dziesięcioleci kapitalizmu oraz społeczne uwarunkowania ukształtowane przez te dziesięciolecia”. Ponieważ jesteśmy za demokracją, za rynkiem, w jakimś sensie te podstawowe instytucje obecne w świecie zachodnim akceptujemy i chcemy je utrzymać. Zapewne jest w tym pewien element utopijny, bo Nowe jest zawsze nieoczekiwane i nie musi się udać. Ale taka właśnie wizja daje większą podniętę do jej realizacji¹³.

Przyznać trzeba, że argumentacja ta nie była zbyt przekonująca, a Morawiecki do potrzeby poszukiwania modyfikacji ustroju kapitalistycznego nie zdo-

¹⁰ „Zasady ideowe i program Solidarności Walczącej” [1987]. W: *Solidarność Walcząca w dokumentach*, t. 2, cz. 1, *Materiały własne*, wybór, wstęp, opracowanie Kamil Dworaczek, Grzegorz Waligóra. Warszawa: IPN 2016, s. 397.

¹¹ Aureliusz M. Pędziwoł, „Rozmowa z Kornelem Morawieckim przewodniczącym „Solidarności Walczącej.” *Pogląd. Miesięcznik Towarzystwa „Solidarność”* 1988 nr 6-7 (146-147), s. 34.

¹² Pędziwoł, *Rozmowa z Kornelem Morawieckim*, s. 34-35.

¹³ Pędziwoł, *Rozmowa z Kornelem Morawieckim*, s. 35.

łał przekonać swoich najbliższych współpracowników. Pamiętam odbytą wiosną 1990 r. rozmowę z Maciejem Frankiewiczem, który przybył do Kalisza na spotkanie założycielskie Kaliskiego Klubu Politycznego „Wolni i Solidarni”. Po spotkaniu, czekając na autostop do Poznania, Maciek pomysły Kornela określił krótko: „to są mrzonki”, a sam opowiadał się za budową standardowej gospodarki wolnorynkowej – „takiej jak jest na Zachodzie” bez przeprowadzania ideowych eksperymentów. Argumentowałem wówczas, że na ówczesnym rynku politycznym było mnóstwo partii i partyjek, pism i publicystów chcących budować „prawdziwy” kapitalizm. W tej masie trudno było być oryginalnym i czymś się odróżnić od konkurencji politycznej. Program wolnorynkowy uzupełniony o tak czy inaczej rozumiany solidaryzm stanowiłby o oryginalności oferty programowej środowiska skupionego wokół Kornela. Macieja raczej wtedy nie przekonałem.

Będąc w drugiej połowie lat 90. ubiegłego wieku redaktorem naczelnym Kwartalnika Politycznego „Solidarność Walcząca” starałem się publikować teksty o solidaryzmie społecznym. Nie było o nie łatwo. Nie tylko ze względu na ograniczone zasoby finansowe pisma, ale też autorów, którzy chcieliby zająć się tym tematem.

Przechrzył ideowy w kierunku kapitalizmu „takiego jaki jest na Zachodzie” widoczny był już w samej nazwie „Partia Wolności” założonej 7 lipca 1990 r. na bazie Solidarności Walczącej. Dlaczego „partia”? Ponieważ chcemy odbudować demokrację parlamentarną („taką jaka jest Zachodzie”). Dlaczego „wolności”? Ponieważ demokracja parlamentarna powinna oparta na wolnym rynku i własności prywatnej – w duchu promowanego przez Friedmana i Hayeka – liberalizmu. W 1990 r. przejęty z programu SW rozdział „Nasze Wartości” w programie Partii Wolności został uzupełniony akapitem o własności, którą charakteryzowano następująco:

Zamożność społeczeństwa przejawia się zamożnością obywateli. Dążenie do posiadania realizowane zgodnie z prawem i sprawiedliwością pobudza inicjatywę, wyzwala zapał do pracy i kreatywność. Własność powiększa zakres swobód i możliwości właściciela. W efekcie poszanowanie i ochrona prywatnej własności służy pomnażaniu wspólnego bogactwa¹⁴.

Choć w programie gospodarczym Partii Wolności nie nawiązywano wprost do idei solidaryzmu to krytykowano terapię szokową narzuconą przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank Światowy. Krytyka ta opierała się na projekcie założeń programowych Porozumienia Demokratycznego autorstwa Witolda Hatki, Zbigniewa Gedowskiego i Rafała Krawczyka. Proponowano w nim prywatyzację gospodarki w oparciu o różne formy akcjonariatu pracowniczego oraz

¹⁴ Partia Wolności, *Założenia programowe i statut*. Bmw, bdw [Wrocław 1990], s. 12.

ustanowienie „stref specjalnych” obejmujących rolnictwo, służbę zdrowia i kulturę narodową, wobec których „nie powinno się stosować w pełni żywiolowych praw rynku ale niezbędna jest ostrożna i przemyślana ingerencja państwa”.¹⁵

Jednakże w latach 90 XX w. transformacja gospodarcza krajów postkomunistycznych dokonywała się zgodnie z wizją neoliberalnej gospodarki przedstawionym w dziesięciopunktowym konsensusie waszyngtońskim popieranym przez USA, Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Dekalog neoliberalnej polityki gospodarczej stosowany był w latach 80 XX wobec krajów Ameryki Łacińskiej, a po 1989 r. mechanicznie zastosowany do transformujących się gospodarek krajów komunistycznych. Dominacja ideowa neoliberalizmu zmarginalizowała alternatywne pomysły gospodarcze, w tym i te proponowane przez Partię Wolności. W ówczesnej atmosferze intelektualnej argument: „żeby było tak jak na Zachodzie” pełnił funkcje wyznania wiary, swoistego zaklęcia i ostatecznego argumentu zamykającego dyskusję. Tymczasem w polskiej debacie publicznej powszechnie ignorowano fakt, że na Zachodzie nie ma jednego modelu kapitalizmu, a to co przedstawiano jako model jedyny, czyli kapitalizm w wydaniu monetarystyczno-neoliberalnym, w istocie był jednym z jego historycznych wcieleń. Dość wspomnieć o kapitalizmie nadreńskim przeciwstawianym anglosaskiemu¹⁶, czy wschodnioazjatyckim¹⁷.

Zwolennikom monetaryzmu nie przeszkadzał w wyniku wprowadzenia „terapii szokowej”, ani upadek kilku tysięcy przedsiębiorstw, ani utrata pracy przez kilka milionów ludzi¹⁸. Kiedy jednak podczas kryzysu 2008 r. niektórym bankom, ale w USA, groziło bankructwo okazało się, że są one zbyt duże aby pozwolić im, o tak, po prostu upaść i ... otrzymały one pomoc finansową rządu federalnego USA. Opowiada o tym szczegółowo książka Sorkina Andrew Rossa, *Zbyt wielcy by upaść. Kronika walki jaką Wall Street i Waszyngton stoczyły wspólnie by uchronić przed upadkiem system finansowy i siebie* zatem nie ma potrzeby powtarzać faktów i argumentów. Widocznie rząd federalny USA musiał zapoznać się z programem Partii Wolności, skoro sektor bankowy został potraktowany jako „strefa specjalna” gospodarki. A może po prostu – jak to bywa w życiu - punkt widzenia zależy od miejsca siedzenia.

Celna wydaje się metafora Falickiego porównująca solidaryzm do spoiwa społecznego. Według najprostszej definicji spoiwo jest materiałem łączącym różne

¹⁵ Partia Wolności, *Założenia programowe i statut*. s. 22.

¹⁶ Michel Albert, *Kapitalizm kontra kapitalizm*. Kraków: Signum 1994,.

¹⁷ Charles Hampden-Turner, Alfons Trompenaars, *Siedem kultur kapitalizmu. USA, Japonia, Niemcy, Francja, Wielka Brytania, Szwecja, Holandia*. Oficyna Ekonomiczna 2006.

¹⁸ Zobacz szczegóły w: Tadeusz Kowalik, *www.polskatransformacja.pl*, Warszawa: Muza 2009, ss. 100-104.

elementy. Takim spoiwem używanym w codziennym życiu przez nas wszystkich jest klej. Dobry klej winien posiadać dwie cechy być bezwonnym i trwale łączyć klejone części. Czy klej jest wytrzymały sprawdzić można próbując rozłączyć klejone elementy. Wtedy można się przekonać czy klej jest dostatecznie trwały. Nie oznacza to jednak, że klej nie działa i nie jest potrzebny w normalnych warunkach, gdy nikt nie próbuje rozerwać połączonych elementów. Wtedy – szczególnie gdy klej jest bezwonnym - nie zwracamy uwagi na jego obecność.

Takim spoiwem społecznym jest kultura i kształtujące się na jej gruncie wyobrażenia i ideały społeczne, cnoty i tradycje podtrzymujące wzajemne zaufanie i współpracę ludzi. W latach 80 ubiegłego wieku pojawił się kulturalistyczny nurt w ekonomii i socjologii badający wpływ różnych typów kultur na rozwój społeczno-gospodarczy. Do powszechnego użytku weszło wtedy pojęcia kapitału kulturowego, kapitału społecznego czy badania zaufania na życie gospodarcze i polityczne¹⁹. Odczytanie solidaryzmu Morawieckiego w świetle tych analiz dowiodłoby, że nie był on – jak go krytykowano - marzycielem oderwanym od rzeczywistości, lecz trafnie rozpoznawał trendy gospodarcze i intelektualne w epoce, w której przyszło mu żyć. Dlatego ten sposób myślenia warty jest kontynuacji i dziś.

Krzysztof Brzechczyn – profesor nauk humanistycznych zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i w Oddziałowym Biurze Badań Historycznych IPN w Poznaniu. Zainteresowania badawcze: filozofia historii, filozofia polityki, filozofia społeczna, historia myśli politycznej, historia najnowsza, teoria i metodologia historii. Ostatnio opublikował: *The Historical Distinctiveness of Central Europe: A Study in the Philosophy of History* (Berlin: Peter Lang 2020) i *Umysł solidarnościowy. Geneza i ewolucja myśli społeczno-politycznej „Solidarności” w latach 1980-1989* (Poznań-Warszawa: IPN 2022).

¹⁹ Wymienić można chociażby takie prace dostępne na polskim rynku wydawniczym jak: Francis Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. Anna i Leszek Śliwa. Warszawa-Wrocław: PWN 1997, czy *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczny*, przeł. Sławomir Dymczyk, red. Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington. Poznań: Zysk i S-ka 2003.

Granice niewiarygodności

Skąd wiemy, że wiemy? Skąd się dowiadujemy? Na czym zdaniu polegamy? W większości państw europejskich tłą się jeszcze debaty, które zapoczątkowali albo zwolennicy utopii kusząc zielonym rajem wśród wiatraków i słonecznych baterii, albo fani anty-utopii straszący piekłem wymarcia na śmietniku. Na dopalających się szczątkach czerwonej ideologii wyrosła ideologia zielona. W tle ekologicznych kazań wygłaszanych mniej więcej od chwili rozpadu światowego imperium komunistycznego pojawiły się zakłócenia. Nie pasują do zielonych wizji. Do czerwonych też nie. Nie pasują do żadnej strony politycznej, wyznaniowej, rasowej ani genderowej. Najnowszym przykładem nowych obiektów na niebie wykształconej ludzkości z dużych digitalnych platform społecznościowych są planety krążące wokół słońca pandemii. Na tym firmamencie rozbłysły nowe spory wokół oficjalnie rozpoznanej, uznanej i ogłoszonej pandemii. Spory prowadzono i nadal się prowadzi w mediach masowych i społecznościowych, lokalnych i globalnych. Nie poprzestano na argumentach i retorycznych pojedynkach. Przeciwnicy przyjętej polityki protestowali swego czasu także aktywnie, cieleśnie, z narażeniem zdrowia i życia demonstrując na ulicach. Protestowano nawet w okresie surowych ograniczeń swobody poruszania się obywateli. Ponad wszystkimi sporami o jakość szczepionek albo zasadność ograniczania dostępu do lasów albo kościołów krąży widmo pytania o wiele ważniejszego. Pytanie brzmi: czy ta akurat pandemia była śmiertelnym zagrożeniem dla całego gatunku ludzkiego? A może była pandemią z urojenia, swoistą grypą plus, mniejszym zagrożeniem życia niż wypadki na drodze albo kokaina w nosie? Wbrew pozorom, odpowiedź na to pytanie z perspektywy trzech lat nie jest bynajmniej łatwiejsza niż na początku

2020 roku. Czy pandemia koronawirusa z lat 2020-2021 była faktycznie śmiertelnym zagrożeniem zdrowia i życia wszystkich, do których mógł dotrzeć wirus? Czy też wiadomość o wielkiej i groźnej zarazie, znacznie niebezpieczniejszej niż najostrzejsza grypa, była fejkem? Czy była fejkem, który wyłonił się z niewiedzy ekspertów, niepewności polityków i umiejętnie podsycanego strachu obywateli? W chwili, gdy odpowiednio wielu ekspertów zgodziło się ze sobą, że należy się bać, w chwili, gdy przestraszeni nie na żarty obywatele zaczęli gorliwie śledzić komunikaty w środkach masowego przekazu, politykom nie pozostało nic innego, jak zakupić maseczki, zamówić szczepionki i przygotować punkty szczepień oraz improwizowane szpitale dla przewidywanej fali zakaźnie chorych. Nie wszyscy tak postąpili – w Europie przykładem rezygnacji z ograniczeń kontaktów była Szwecja. Zauważmy, że jakoś nikt się nie kwapi, aby porównać skutki odmiennej polityki pandemicznej rządu szwedzkiego ze skutkami polityki pandemicznej władz innych krajów o porównywalnej liczbie ludności, stopniu zamożności i spolegliwości infrastruktury służby zdrowia. A może okazałoby się, że to, jak postępował rząd, nie miało większego znaczenia dla wyczynów wirusa? Albo, że rację mieli politycy w Szwecji, a nie gdzie indziej?

Wszystkie reakcje skrytykowano. Kontestowano szczepionki i organizację szczepień. Krytykowano ograniczenia swobód obywatelskich. Krytykę i protest uzasadniano nieufnością do ekspertów, których słuchały rządy. Poczucie zagrożenia malało proporcjonalnie do malejącej wiary w autorytet ekspertów. Dlaczego ekspertom ufamy coraz mniej? Harold MacMillan zauważył, że nie po to obaliliśmy wiarę w boski autorytet władców, by na ich miejscu postawić ekspertów. Pół wieku po jego wypowiedzi wypada się zgodzić. Erozja autorytetów opartych na wiedzy jest równie szybka co erozja autorytetów opartych na urodzeniu albo objawieniu. Dlaczego autorytety marnieją i zanikają? Erozja autorytetu ekspertów jest częścią mało zbadanego procesu “przeniesienia” poczucia względności naszego obrazu materialnego świata na poczucie względności prawdziwości i trafności naszych wypowiedzi o świecie, nawet jeśli są wygłaszane z odpowiednim zacięciem, zadęciem i zapalem. Można w tym widzieć rozciąganie teorii względności z fizyki na wszystko. Przykładanie opisów rodem z mechaniki kwantowej na opisy wszystkich wymiarów wszystkich przeżywanych wydarzeń, także tych, w których uczestniczy świadomość, a nawet podświadomość. Względność materialnych wydarzeń czasoprzestrzennych odkryli albo wymyślili fizycy już na początku XX wieku. Ale nie udało im się zatrzymać tego odkrycia dla siebie. Nie tylko dlatego, że broń jądrowa jest groźna dla wszystkich, a od pracy fizyków zależało jej wymyślenie. Także dlatego, że relatywizacja postępowała jak gdyby była czymś całkowicie naturalnym. Dlaczego mam mówić, że mnie coś zachwyca, jak nie zachwyca? Relatywizacja wiedzy naukowej we wszystkich innych dziedzinach nie dała długo

na siebie czekać w naukach o życiu, zwłaszcza w naukach, których przedstawiciele w akademickiej społeczności badaczy zajmują się zjawiskami związanymi ze świadomością. Nie dały też na siebie czekać nowe problemy, z którymi jeszcze nie zdołaliśmy się oswoić. Cóż bowiem począć z podejrzanym faktem, że nie tylko ruchy tektoniczne góry przenoszą, ale także wiara, nadzieja i...

Potrąfimy skupiać uwagę na świadomości, ale skupienie badaczy wytrenowanych w jednostronnych metodologiach naukowych niekoniecznie przynosi najbardziej pożądane wyniki – to znaczy najbardziej posuwa naszą wiedzę „do przodu”. Poddając nasze obserwacje rygorom naukowej ścisłości kiedy tropimy świadomość, najczęściej przyglądamy się jej przejawom, jej wytworom, czyli temu co na codzień nazywamy kulturą. Patrzymy wówczas na zbiory wytworów świadomości (np. tomy powieści albo serwisy filizanek albo serie programów takich jak „taniec z gwiazdami”) i kojarzymy je z przeżyciami. Przypisując wytworom kultury pewne przeżycia utkwione w muzyce albo słowach albo barwnych plamach niczym pszczoły w bursztynie, staramy się z kolei zrozumieć świadomość od strony jej wyrażania się, wyłaniania, odzwierciedlania się w przedmiotach i przeżyciach. Rozwój badań nad kulturą oraz robotyzacja prymitywnej akumulacji danych sprzyjają coraz głębszej demokratyzacji wiedzy. Boty zastępują niewolników albo nisko opłacanych laborantów i programistki. Pojawienie się kognitywistyki w nauce i rewaloryzacja sztuki albo religii w kulturze sprzyjają zarówno relatywizacji wiedzy jak i umiejętności nadawania sensu. Co z tego wynika dla naszej orientacji w świecie? Zacznę od szczególnego przypadku, a potem postaram się o skromne uogólnienie. Ten przypadek to reakcje współczesnych obywateli na rozprzestrzenianie się wirusa. Jedną z reakcji było posłuszne ograniczenie ruchliwości i kontaktów cielesnych z innymi ludźmi. Inną reakcją była nieufność, czasami prowadząca do odrzucenia szczepionek i szczepień prewencyjnych. Kto miał rację? Obywatele poddający się posłusznie kolejnym szczepieniom ochronnym czy obywatele odmawiający przyjęcia szczepionki, protestujący przeciw ograniczeniom swobód obywatelskich z powodu rosnących liczb osób chorych zakaźnie?

Tę drugą, negatywną reakcję na zwalczanie pandemii szczepieniami uzasadniano zbyt pochopnym wprowadzaniem szczepionek oraz zbyt pośpiesznym ich wymyśleniem. Bakterie mogą mieć skuteczne sposoby walki z wirusami. Badacze mogą te sposoby odkryć i opisać. Ale nie wiadomo, czy naśladowując sposoby walki wykrywane u bakterii pokonamy wirusy także w ludzkich organizmach. Nie wiadomo też, czy nie za dużo majstrujemy genami i ekosystemami, czy skutki uboczne, jeszcze nieznanne, nie okażą się jeszcze bardziej niebezpieczne dla naszego zdrowia i przetrwania niż zwalczane wirusy. Krótko mówiąc, zapał krytyczny antyszczepionkowców powinniśmy zrozumieć jako nieświadomy hołd składany

demokratyzacji wiedzy naukowej. Świadomy konflikt między zwolennikami teorii ewolucji kojarzonej z Darwinem a zwolennikami teorii inteligentnego zamysłu kojarzonej z wiarą w ukryty plan stworzenia świata pełnego życia doprowadzał nieraz skłócone grupy obywateli (np. rodziców uczniów szkół średnich w których uczono biologii) do sali sądowej. Spotkanie na sali sądowej wyszło zwolennikom teorii ewolucji kojarzonej z Darwinem na dobre, bo musieli trochę ciężiej popracować, żeby przekonać przeciwników-krytyków, że jednak mają rację. Ostatnio zwolennicy teorii inteligentnego zamysłu jako konkurencji dla teorii ewolucji oraz przeciwnicy szczepień w ramach walki z koronawirusem wolą raczej medialną mobilizację niż proces w sądzie. Mobilizacje medialne zwolenników prowadzą czasem do nadawania sensu na drodze referendum, a nie poprzez uznanie dyktatury członków elity jednej ze szkół badawczych za uzasadnioną. Ponieważ nauki nie są już skazane na krążenie merytokratycznych elit jako jedyny dopuszczalny mechanizm zmiany poglądów, wiedzowładze rozmaitych akademii nauk czy umiejętności nie muszą się wyrodzić w digitalne dyktatury jedynych prawomocnych producentów wiedzy. Antyszczepionkowcy albo antyewolucjoniści zasługują na uwagę mediów i każdego z nas, nikomu nie wolno z góry odebrać głosu. Dzięki debatom z nimi, *splendid isolation* metodologicznych silosów nauki wychodzi z mody, a ćwiczenie multimedialnej retoryki na ich krytyce wspiera dalszą demokratyzację wiedzy. W całkiem poważnych mediach możemy na przykład przeczytać, że:

Metaanaliza wielu badań wykazała, że noszenie maseczek, nawet takich jak N95, nie chroni przed wirusami grypy i Covid-19, ani paragrypy. Analizy te są podważane, ale z naukowego punktu widzenia nie ma wciąż dostatecznych dowodów na skuteczność maseczek¹.

Dokładnie to samo twierdził z ekranów telewizyjnych zaproszony przez holenderskiego premiera Marka Rutte do uzasadniania ograniczeń swobód obywatelskich ekspert, Jaap van Dissel, dyrektor Centrum Chorób Zakaźnych Królewskiego Instytutu Ochrony Zdrowia i Środowiska (RIVM). Jako członek zespołu zarządzającego zwalczaniem skutków pandemii (*Outbreak Management Team*) występował też regularnie przed odpowiednią komisją parlamentu. Nie uchroniło go to przed anonimowymi pogrózkami i koniecznością skorzystania z całodobo-

¹ Zespół wGospodarce, „Maseczki nas chronią. «Nie ma dowodów»”. W: *Wgospodarcepl* (Maseczki nas chronią? “Nie ma dowodów” - wGospodarce.pl, dostęp 15.02 2023).

wej ochrony służb specjalnych. W tym samym czasie policja brutalnie tłumiała protesty przeciw zakazowi zgromadzeń publicznych.

Uogólnijmy wnioski z powyższych przykładów. Antyewolucjonistów jeszcze ciągnano po sądach. Na bieglech powoływano naukowców, którzy pisywali hasła do encyklopedii. Antyszczepionkowców tylko wyśmiewano w mediach. Ich eksperci spierają się o hasła do Wikipedii. Przypuszczam, że następne fale protestantów wezmą na siebie falochrony mediów społecznościowych. Kto wygra na Wikileaks, ten zostanie inżynierem dusz następnych pokoleń. Dlaczego? Dlatego, że wyobrażając sobie dzisiaj postęp nauki, uzmysławiamy go sobie jako postęp demokracji w opisie rzeczywistości. Wiemy, że definicje poszły spać wraz z encyklopediami. Wiemy, że interpretacje rozeszły się po digitalnych kościach wraz z wikipediami. I zaczynamy się dowiadywać, że negocjacje jeszcze trwają. Negocjacje jako droga do prawdziwszego opisu i głębszego rozumienia świata nie ustają. Negocjujemy czym się zachwycać w sztuce, na czym się oprzeć w nauce, w co wierzyć w religii, jak owijać współżycie w instytucje i zasady, czy zakładać maseczki, czy nie. Negocjujemy niezależnie od tego, od jakiego stołu wstajemy, czy od stołu w kształcie litery T jak po wojnie koreańskiej, czy od stołu okrągłego, jak po puczu junty Jaruzelskiego, czy od wirtualnych stolików Facebooka, Instagrama, Twittera albo Whatsupa, których konstelacje wirują w czasoprzestrzeniach komunikacyjnych globalnej wioski. Taka jest kolejność odcinków najnowszego serialu o wiedzy prawdziwej. Od definicji przez interpretacje do negocjacji. W coraz gęściej zaludnionym świecie coraz łatwiej o pandemię. W coraz gęściej splecionych rozmowach coraz łatwiej o urojenia, o polowanie na spiskujące czarownice.

Nie wszystko jest jednak względne. Powroty do twardo zdefiniowanych faktów bywają bezwzględne. Trzęsienie ziemi w Turcji i Syrii na początku lutego 2023 roku to nie kwestia interpretacji albo negocjacji. Tu siły przyrody reprezentowane przez ruchy tektoniczne rozwiewają wątpliwości. Mimochodem przywracają blask definicjom. Przynajmniej na chwilę. Napaść wojska Federacji Rosyjskiej na Republikę Ukrainy 24 lutego 2022 roku też jest twardo zdefiniowanym faktem. Tu siły światowego klubu totalitarnych dyktatur reprezentowane przez postkomunistyczną mafię władców Federacji Rosyjskiej też rozwiewają wątpliwości. Przywracają blask definicjom. Nie należy pochopnie rezygnować z encyklopedii.

Kiedy trzęsienie ziemi dotknęło Lizbonę, Wolter chciał karać bezlitosne siły przyrody. Dzisiaj nikt nie chce chłostać ziemi, której drzenie wykryją seismografy. Ale zbrodnie popełniane z premedytacją przez Rosjan zasługują na Norymbergę plus. Jak zbrodnia, to i kara.

Sławomir Magala był profesorem zarządzania międzykulturowego na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Erazma w Rotterdamie. Obecnie jest profesorem wizytującym na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego. Pełni funkcję redaktora naczelnego "Journal of Organizational Change Management" oraz skarbnika Societas Humboldtiana Polonorum. Opublikował między innymi: *Simmel* (Warszawa: Wiedza Powszechna 1981), *Fotografia w kulturze współczesnej* (Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury 1982), *Między giełdą a śmietnikiem: eseje simmlowskie* (Słowo obraz/Terytoria 1999), *Walka klas w bezklasowej Polsce* (1982, polski przekład Gdańsk: ECS 2012). *Kompetencje międzykulturowe* (2005, polski przekład Warszawa: Wolters Kluwer 2011), *The Management of Meaning in Organizations* (Londyn: Palgrave Macmillan 2009, polski przekład w przygotowaniu), *The Third Enlightenment (or Globalizing Meritocracies)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2021.

Postprawda w życiu publicznym. Zapis debaty z udziałem Krzysztofa Brzechczyña, Cezarego Kościelniaka i Rafała P. Wierchostawskiego

Paweł Falicki: Dzień dobry państwu. Nazywam się Paweł Falicki, jestem Prezesem Zarządu Fundacji „Otoczaj Blaskiem”, a w życiu zawodowym - przedsiębiorcą, kieruję firmą BEAST - Global Tool Company. Handlujemy narzędziami i z tego się utrzymuję.

Fundacja „Otoczaj Blaskiem”, która organizuje dzisiejsze spotkanie powstała dwa lata temu, ma siedzibę w Lublinie, a jej celem jest *wzmacnianie pozycji Polski w świecie*. Ten cel trochę się nakłada na zadania Ministerstwa Spraw Zagranicznych ale staramy się sięgać tam, gdzie administracja rządowa nie może dotrzeć. O naszych projektach można zasięgnąć informacji na witrynie www.otoczajblaskiem.pl.

Dzisiaj jesteśmy gośćmi Wyższej Szkoły Handlu i Usług, która ostatnio zmieniła nazwę na Akademia Nauk Stosowanych. Chciałbym podziękować nieobecnemu tutaj panu rektorowi dr Grzegorzowi Koniecznemu za udostępnienie pomieszczeń do przeprowadzenia dzisiejszego spotkania. Ale przede wszystkim cieszę się, że możemy gościć tutaj panią Magdalenę Górską, założycielkę Akademii. I to przede wszystkim pani chciałbym podziękować za całą szkołę, bo ona budzi jednak nie tylko mój podziw. Pani dyskretna opieka nad naszym przedsięwzięciem zdecydowanie jest nie do przecenienia. Czy mogę poprosić o dwa słowa do mikrofonu?

Magdalena Górka: Szanowni Państwo, witam bardzo serdecznie w murach Akademii Nauk Stosowanych tutaj w Poznaniu. Jestem zaszczycona tym, że po raz kolejny mogę wesprzeć organizację Poznańskich Debat Wolnych i Solidarnych. Bardzo się cieszę, że właśnie w murach naszej uczelni poruszacie ważne i aktualne tematy. Chcielibyśmy zapewnić, że tak jak przed pandemią jesteście państwo mile widziani w murach uczelni i będziemy przez kolejne lata wspierać organizację debat. Idee wolności i solidarności były bliskie Kornelowi Morawieckiemu i wiceprezydentowi miasta Poznania Maciejowi Frankiewiczowi – założycielowi i przywódcy oddziału poznańskiego Solidarności Walczącej. Cieszę się, że kontynuujecie Państwo myśl i dokonania tych wielkich ludzi. Życzę owocnej debaty.

Paweł Falicki: Dziękuję bardzo. Poznańskie Debaty Wolnych i Solidarnych są kontynuacją przedsięwzięcia zainicjowanego w 2019 r. przez siedzącego tu, obok mnie profesora Krzysztofa Brzechczyna, Przedsięwzięcia przerwane przez pandemię sanitarną, która również objęła Polskę. Tematami dwóch poprzednich debat były: „Patriotyzm gospodarczy – ułuda czy rzeczywistość” i „Wokół kryzysu demokracji liberalnej”.

Organizatorzy Poznańskich Debat są przekonani, że zarówno *Wolność* jak i *Solidarność* są istotnymi wartościami dla dobrego funkcjonowania współczesnego społeczeństwa. Są to wartości głoszone przez Organizację Solidarność Walcząca w latach 80. i 90. zeszłego wieku. Na sali widzę kilku członków dawnej Solidarności Walczącej – oni wiedzą, o czym mówię.

Planujemy więcej debat w tym roku, a pierwszym elementem tego cyklu jest spotkanie o funkcjonowaniu postprawdy w życiu publicznym. W dzisiejszej debacie wezmą udział: prof. dr hab. Krzysztof Brzechczyn, dr hab. Cezary Kościelniak i dr Rafał Wierzechosławski. Witam również wszystkich gości, szczególnie tych przybyłych z innych miast, z Wrocławia i Warszawy. W organizacji debaty pomogła mi dwójka wolontariuszy: Pani Małgorzata Kusz i Pan Jakub Żurko. Spotkanie jest nagrywane i zakładamy, że osoby biorące udział w debacie udzielają nam zgody na ewentualną publikację ich wypowiedzi.

Rozpoczniemy od wstępu pana profesora Krzysztofa Brzechczyna, którego proszę o zabranie głosu.

Krzysztof Brzechczyn: Dzień dobry państwu. Aby odpowiedzieć na pytanie czym jest postprawda należy zastanowić się nad tym czym w ogóle jest prawda. Jak wiadomo twórcą klasycznej definicji prawdy był Arystoteles, którego uwagi na ten temat rozsiłane są w licznych jego dziełach. Najczęściej cytowany jest fragment z *Metafizyki*, który brzmi następująco: „Powiedzieć, że istnieje, o czymś, czego nie ma, jest fałszem. Powiedzieć o tym, co jest, że jest, a o tym, czego nie ma, że go

nie ma, jest prawdą”. Sformułowanie to zwane również korespondencyjną definicją prawdy oznacza zgodność wytworów myśli z rzeczywistością. I tak np. zdanie „Ala ma kota” jest prawdziwe wtedy gdy istnieje taka Ala, która rzeczywiście ma kota, a nie np. psa czy chomika. Wszystko wydaje się jasne, gdyby nie filozofowie, którzy prawie od 2,5 tys. lat zastanawiając się nad Arystotelesowską koncepcją prawdy skomplikowali jej pojmowanie.

Po pierwsze, w różny sposób można pojmować nośniki prawdy, gdyż wytwory ludzkiego intelektu mogą przybierać rozmaite formy: traktat naukowy, dzieło literackie (powieść, wiersz, dramat) czy dzieło plastyczne, muzyczne, filmowe.

Po drugie, różnie można pojmować - ujmowaną przez wytwory intelektu - rzeczywistość, a właściwie jej fragment. Może chodzić o jej stan obecny, przeszły, czy też przyszły. Ponadto rzeczywistość może być ujmowana w aspekcie statycznym bądź dynamicznym. Stosujemy wówczas takimi pojęciami jak: zmiana, rozwój, postęp, stagnacja, regres, czy kryzys.

I po trzecie wreszcie, na czym polegać ma zgodność myśli z rzeczywistością? Na imitacji, symbolizowaniu czy podobieństwie. Jeżeli na tym ostatnim to jakim: literalnym czy strukturalnym? Wystarczy choćby porównać ze sobą fotografię, portret i karykaturę danej postaci. Każdy z tych artefaktów przedstawia wyobrażoną postać w nieco inny sposób zachowując zarazem podobieństwo, gdyż możemy przedstawianą postać rozpoznać.

Przykładem może być mapa. Aby dotrzeć w miejsce debaty posługuję się mapą z *googla*. Mapa taka nie musi pokazywać wszystkich szczegółów ukształtowania terenu, lecz tylko trasę dojazdu – wtedy spełnia swój cel. Jeżeli chcę dojechać z ronda Kaponiera do Szkoły, gdzie odbywa się debata i przypadkiem kliknę w ikonę „transport prywatny”, to wyświetlona mapa dojazdu, choć prawdziwa - okaże się dla mnie nieprzydatna, gdyż nie mam prawa jazdy. Kiedy kliknę w ikonkę „ruch pieszy” to wyświetli się trasa, lecz przebycie tej drogi zajmie mi zbyt wiele czasu. Właściwa – dla wybranego przeze mnie celu działania i możliwości - jest ikona „transport publiczny”. Zauważmy, że we wszystkich trzech przypadkach, internetowa mapa podawała prawdziwe informacje. Wedle pragmatycznej teorii prawdy warunkiem skutecznego działania jest wiedza o warunkach działania, zależnościach pomiędzy wykonaniem danych czynności a pożądanym skutkiem i wreszcie znajomość ich poprawnego wykonywania. Nie trzeba zatem wiedzieć wszystkiego o otaczającej rzeczywistości, lecz posiadać pewien zakres niezbędnej prawdziwej wiedzy aby działanie było skuteczne.

Pojęcie postprawdy zostało wprowadzone przez Ralpha Keyesa, autora wydanej w 2004 roku książki *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life* i przetłumaczonej na język polski jako *Czas postprawdy*. Według niego: „W erze postprawdy nie tylko mamy prawdę i kłamstwo, lecz także trzecią

kategorię niejednoznacznych stwierdzeń, które nie są prawdą, ale krótko mówiąc kłamstwem. Uatrakcyjnioną prawdą, którą można nazwać neoprawdą, *soft* prawdą, *faux* prawdą i prawdą *lite*”. Według autora owo uatrakcyjnienie prawdy służyć ma większemu oddziaływaniu społecznemu.

Postprawdę można określić mianem przekazu składającego się z zarówno prawdziwych, jak i fałszywych zdań mających skłonić odbiorcę do podjęcia działań zgodnych z celami nadawcy, lecz ukrytymi dla odbiorcy. Postprawdziwość owoy przekaz nie polega zatem jedynie na stwierdzaniu zachodzenia pewnego stanu rzeczy, lecz na wywołaniu - poprzez odpowiednio spreparowany opis sytuacji społecznej - pewnego efektu społecznego. Postprawda zawiera więc element manipulacji, zaś przemieszanie elementów prawdy i kłamstwa utrudnia jego weryfikację.

Czy postprawda jest zjawiskiem nowym? Zauważmy, że książka Keyesa wyszła w 2004 r. czyli jeszcze przed wielką popularnością mediów społecznościowych. Wydaje się zatem, że postprawda może nie towarzyszy ludziom od niepamiętnych czasów, lecz przynajmniej od czasów, gdy:

- ludzie wytworzyli środowiska społeczne charakteryzujące się gęstą siecią interakcji społecznych;

- obieg i wymiana informacji miały w nich pewną moc sprawczą.

W przypadku społeczeństw przed-nowożytnych takimi środowiskami były dwory władców. Warto np. z tego punktu widzenia przeczytać pewne księgi Biblii, np. „Księgę Estery”. W „Przypowieściach Salomona” znajdujemy takie oto zdanie: „Prawdomówny mówi, co słuszne, a świadek fałszywy - oszustwo. Nierozważnie mówić - to ranić jak mieczem, a język mądrych - lekarstwem. Prawdomówny język trwa wieki, a chwilkę - język kłamliwy” (Prz 12:17-19).

Warto w tym kontekście przywołać platońską metaforę jaskini. Można ją bowiem odczytywać w duchu postprawdy i powiedzieć, że owi kajdaniarze ulegają epistemologicznym złudzeniom. Siedzą w jaskini przedzielonej od świata zewnętrznego murem i uznają, że cienie rzucane na jej ścianę są realnymi przedmiotami, a tym czasem są cieniami. Nie są bowiem świadomi, że poza jaskinią istnieje inny świat, gdyż tkwią w swojej bańce informacyjnej.

Zaryzykowałbym twierdzenie, że postprawda występowała już znacznie wcześniej, lecz nie miała takiego zasięgu i wpływu jak obecnie. Znamy bowiem takie określenia jak plotka, pogłoska, potwarz, oczernianie, pamflet, paszkwil, itp. Dopiero demokratyzacja społeczeństwa, likwidacja analfabetyzmu i rozwój środków masowego przekazu, najpierw prasy, później radia i telewizji, a teraz wzrost roli internetu i mediów społecznościowych przyspieszył obieg informacji sprawiając, że zjawiska ograniczone ongiś do królewskich dworów stały się udziałem nas wszystkich.

Paweł Falicki: Dziękuję bardzo. Panie profesorze - zwracam się do profesora Cezarego Kościelniaka - czy te definicje, które tutaj usłyszeliśmy wyczerpują cały obszar, o którym chcemy mówić?

Cezary Kościelniak: Na początku chciałbym bardzo podziękować za zaproszenie do tej debaty. Jesteśmy w symbolicznym miejscu, naprzeciwko Zakładów Cegielskiego, gdzie w 1956 roku robotnicy przeciwstawiali się komunistycznemu kłamstwu. Profesor Krzysztof Brzechczyn rozpoczął od Arystotelesa, ja bym poszedł trochę dalej, do Platona i jego kalogagatii, czyli powiązania dobra, prawdy i piękna. Dobro jest równoważne z prawdą, prawda jest równoważna z pięknem, piękno jest równoważne z dobrem. Historycznie po raz pierwszy tego pojęcia użył Ksenofont, natomiast Arystoteles traktuje ją jako ideał cnoty, umożliwiający styl życia, który doprowadza nas zdaniem Arystotelesa do dobra, którego praktyka doprowadza nas do dobra. W tym sensie prawda jest nieodłącznym atrybutem i częścią dobra posiadając zakorzenienie w życiu codziennym. Intuicyjnie bowiem czujemy, niezależnie od stopnia wykształcenia i przynależności społecznej, że prawda jest mocno zakotwiczona w doświadczeniu. Józef Tischner ujął to następująco: „jest prawda, tyż prawda i g... prawda”. Ta ostatnia jest ludową reakcją wyrażającą wewnętrzny sprzeciw wobec okłamywania i oszukiwania.

Przechodząc do kwestii postprawdy wydaje mi się tutaj że Krzysztof Brzechczyn zadał ciekawe pytanie, które stanie się być może przedmiotem naszej dyskusji. Mianowicie prawda jest elementem charakterystycznym i nieodłącznym dla kultury zachodu. Zaś kłamstwo w kulturze Zachodu jest dopuszczane jedynie jako pewien instrument, który w szczególnych wypadkach ma pomóc wybrzmieć prawdzie. Kłamstwo bowiem stosuje się zawodowo w służbach, np. w wywiadzie, gdzie dezinformacja jest koniecznym środkiem ochrony porządku państwowego. Jean Jacques Rousseau krytykował kiedyś teatr zarzucając mu kłamstwo. W teatrze bowiem nie mamy do czynienia z prawdziwymi emocjami, lecz emocjami sztucznie wytworzonymi przez aktorów. Prawda, jako *aletheia*, coś co samo się odsłania, stanowi w kulturze Zachodu wartość. Czym zatem byłaby postprawda? Polemizowałbym z profesorem Brzechczynem: postprawda nie jest wynalazkiem starożytnym, ale współczesnym. Postprawda pojawia się wraz z mediami społecznościowymi i współczesnymi technikami wytwarzania rzeczywistości alternatywnej, światów gier, mediów, światów bez rzeczywistych relacji międzyludzkich. Przykładem może być wizerunek medialny osób publicznych, nie tylko polityków. Zawiera on coś z postprawdy, kiedy kreuje się czyjąś biografię poprzez wydarzenia medialne, czyli dopisuje się interpretacje, zdradza fakty z życia prywatnego, hiperbolizuje wady, dopisuje nieistniejące zalety, łączy się z niezaistniałymi sytuacjami, czy osobami, z którymi dany człowiek nie miał nic, bądź niewiele, wspól-

nego. Postać portretowana w taki sposób nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Postprawda żyje niejako swoim własnym autonomicznym życiem, odcięty od kontroli i procedur sprawdzania, czy dana narracja odpowiada stanowi faktycznemu, czy też nie. W tej chwili doskonałość sztucznej inteligencji pozwala malować obrazy, pisać wiersze, przygotować prace studenckie, robi to lepiej niż zrobiłyby to sam student. Problemem jest możliwość wykorzystania infrastruktury cyfrowej. Wprowadzenie cyfrowej rzeczywistości alternatywnej jest dzisiaj już całkiem realne, w niedalekiej przyszłości zjawiska takie jak „narracja przemysłowa” będą miały potencjał do - na przykład - tasowania układów politycznych, czy promocji określonych trendów konsumpcyjnych.

I wreszcie ostatnia kwestia to chrześcijaństwo a postprawda. W tradycji chrześcijańskiej Antychryst jest symbolem kłamstwa, oszustwa. Odwołam się do fresku z katedry w Orvieto, jego autorem jest Luca Signorelli, przedstawia on antychrysta, za nim stoi szatan podpowiadający mu coś do ucha. Signorelli jest fantastycznym portrecistą, twarz antychrysta nie wzbudza zaufania, ale ciekawa na tym wizerunku jest akcja tła: pojawiają się tam osoby które się kłócą ze sobą, walczą, znajdują się w niepokoju społecznym. Ten obraz pokazuje, że kłamstwo doprowadza do sytuacji chaosu społecznego. Jest to jedno z większych zagrożeń, jakie niesie ze sobą postprawda.

Paweł Falicki: Dziękuję bardzo. Przebił pan Arystotelesa w licytacji Platonem. Ale ja bym tak daleko nie sięgał. Bo być może ta postprawda pochodzi od dość współczesnego nam Wittgensteina? On przecież uważał, że prawda rodzi się w kontekście, że dzisiaj mamy taki kontekst, jesteśmy tutaj, tworzymy taką prawdę, a gdy jesteśmy w innym towarzystwie to będziemy tworzyć inną prawdę. Więc może dzisiejsze pojęcie postprawdy nie sięga aż do starożytności? Jak to jest – zwracam się do doktora Rafała Wierchośławskiego – z korzeniami tego pojęcia?

Rafał Paweł Wierchośławski: Proszę państwa na początku mojej wypowiedzi w spróbuję się pokrótce odnieść do „wywołanego do tablicy” w kwestii postprawdy Ludwika Wittgensteina. O ile w okresie *Traktatu logiczno-filozoficznego* mamy do czynienia z próbą określenia relacji język-świat z perspektywy semantycznej, z perspektywy próby ustalenia (maksymalnie) jednoznacznego znaczenia terminów, biorąc pod uwagę ich rzeczowe odzwierciedlenie (referencję) w świecie pozajęzykowym, o tyle w przypadku *Dociekań filozoficznych* mamy przejście do języka potocznego oraz przeniesienie uwagi z wymiaru semantycznego na wymiar pragmatyczny, czyli na użycie wyrażen w różnych kontekstach przez nadawców i odbiorców, którzy funkcjonują w pewnych formach życia oraz publicznych grach językowych. Gry kierują się regułami, w tym konstytutywnymi, które je

ustanawiają oraz regulują poszczególne działania w ich ramach. Czy musi to prowadzić do relatywizmu? Trudno powiedzieć. Pewne interpretacje i kontynuacje Wittgensteina, jak podejście do nauk społecznych zaproponowane przez Petera Wincha, w jego słynnej pracy *Idea nauki o społeczeństwie i jej związku z filozofią*, była w tym duchu interpretowane. Jednakże na przykład próba odczytania podążania (przestrzegania) za regułami przez Philipa Pettita miała jak najbardziej realistyczny charakter. Błędne odczytanie zawsze mogło być skorygowane przez innego z użytkowników gry w ramach pewnych konwersacji i dyskusji.

Jednak, jak zauważa Steve Fuller, do którego prac na temat uwarunkowań postprawdziwościowych się tu odwołuję, można uznać, że o ile pierwszy Wittgenstein, z *Traktatu* jest nastawiony na prawdę, to ten drugi, z *Dociekań*, jest nastawiony na uwarunkowania postprawdziwościami, gdyż skupił się na użyciu w obrębie gier. Ale to rozumienie postprawdy jest jednak odmienne od tego, które – zwłaszcza w publicystyce – zapanowało w ostatnim czasie. Nim przejdę do dalszego rozwinięcia tego wątku, to chciałbym jeszcze przywołać innych starożytnych antenatów problematyki prawdy i postprawdy mianowicie sofistów.

Kim byli sofisci? Po pierwsze nie byli obywatelami Aten, co ma pewne znaczenie określające ich kondycję społeczną. Nie mieli praw obywatelskich, byli przybyszami z zewnątrz, którzy w przestrzeni publicznej, w kontekście rynku, agory ateńskiej, usiłowali przeprowadzać swoje działania, dzisiaj byśmy określili, że funkcjonowali jako adwokaci, jako specjaliści od *public relations*, reklamy, *softpower*. Często działali w kontekście prowadzonych sporów w sądach, zatem musieli wygrać sprawy na rzecz swoich klientów, to było ich zadanie. Zatem musieli skupić swoją uwagę na kwestii argumentacyjnej: jakie mam dowody albo jakich chwytów retorycznych, perswazyjnych, mogę użyć, aby mój klient wygrał sprawę. Jest to pewien ważny kontekst, na który zwracają również uwagę współcześni badacze zajmujący się postprawdą. Z jednej strony mamy użycie kategorii postprawdy jako przeciwstawionej kategorii prawdy, czyli w znaczeniu semantycznego odnośnika się do rzeczywistości, o czym mówił już prof. Brzechczyn, z drugiej strony, z rozumieniem postprawdy jako kategorii pragmatycznej, w której idzie o pokonanie strony przeciwnej, oponenta. Ten termin stał się troszkę takim „chłopcem do bicia”, czyli jeśli uważamy, że ktoś głosi tezy, które są sprzeczne z naszymi albo z jakimś *mainstream* [głównym nurtem], albo z jakimś sądem elit niezależnie od tego, po której stronie te elity będą się opowiadały, to ten „ktoś” głosi postprawdę. Bardzo dobrą ilustracją takiego antyelitarnego użycia argumentacji postprawdziwościowej można było zaobserwować przy okazji dyskusji wokół Brexitu, czy też zwycięstwa w Stanach Zjednoczonych Donalda Trumpa, który startował z pozycji outsidera w stosunku do Hillary Clinton, którą można uznać za kandydatkę wy-

wodzącą się z establishmentu, Nagle ktoś, kto wyskoczył jak przysłowiowy „królik z kapelusza”, walczy z systemem i wygrywa prowadząc do jego podważenia.

Zwracam tutaj uwagę na te dwa fakty, na te dwie sytuacje w kontekście książek Steve'a Williama Fullera (*Post-Truth: Knowledge as a Power Game* z 2018 roku oraz *A Player's Guide to the Post-Truth Condition: The Name of the Game* z 2020 roku), socjologa wiedzy naukowej pracującego w Uniwersytecie w Warwick w Wielkiej Brytanii, na temat postprawdy czy też lepiej - wiedzy i grze o władzę jako formach uwarunkowań postprawdziwościowych. Autor ten wprowadza kategorię uwarunkowań postprawdziwościowych (*post-truth condition*) stosując termin postprawdy w znaczeniu innym niż jest to ogólnie przyjęte. Fuller kładzie bowiem większy nacisk na domniemaną relację semantyczną: postprawdziwościewcy kłamią co do faktów, bądź też manipulują „prawdą”, wskazując tylko na pewne jej elementy.

Warto jeszcze w tym kontekście pamiętać o znanym z epistemologii rozróżnieniu między poznaniem prawdziwym, a poznaniem adekwatnym. Czyli można mieć pewne zdania prawdziwie odnoszące się do rzeczywistości, można mieć wiedzę prawdziwą w jakimś aspekcie, ale niewyczerpującą. Można powiedzieć: wiedzę niepełną. Dopiero to poznanie adekwatne daje nam pełny, prawdziwy i wieloaspektowy obraz jakiś stanów rzeczy. Czyli zarzuty dotyczące manipulacji prawdą, czy też wybiórczym, częściowym, niepełnym operowaniem zdaniami prawdziwymi jest tym - nazwijmy to - standardowym ujęciem postprawdy. Fuller zwraca uwagę na tę odmienność i uważam, że to jest dosyć ciekawa perspektywa w lepszym rozumieniu tej dyskusji. Mianowicie, zwraca on uwagę na relację pragmatyczną. Czyli, sofisci nie dowodzą tylko jaki jest świat, nie mają takiego „boskiego oglądu” (*God's eye view*) à la Platon ale operują w pewnych określonych społecznie i kulturowo ramach dowodzenia.

W kontekście przywołanego przez profesora Brzechczyńskiego obrazu platońskiej jaskini jeszcze bym dodał kwestię, która ma pewne znaczenie dla dzisiejszego rozumienia kwestii postprawdy w wymiarze społecznego podziału wiedzy, która została zarysowana już w tej platońskiej metaforze. Mianowicie wiedza ma wymiar mniemania (*doxa*). Jest to wymiar wiedzy potocznej, wiedzy lokalnej, wiedzy wystarczającej w życiu codziennym, do działań zwykłych ludzi, również tych w życiu zawodowym, to byłaby ta wiedza w pieczarce. Drugim wymiarem wiedzy będzie ta, która dotyczy istoty rzeczy, czyli wymiar wiedzy naukowej (*episteme*). Jest to wiedza pewna, która u Arystotelesa była wiedzą substancjalnych formach rzeczy materialnych. Ta pierwsza wystarcza, do tego, żeby wiedzieć jak coś używać, jak coś funkcjonuje, niekoniecznie musimy posiadać wiedzę istotową, wiedzę o przyczynach. To starożytne rozróżnienie – można powiedzieć – przekłada się dzisiaj, przynajmniej częściowo: na wiedzę ekspertów, wiedzę uczonych, wiedzę ludzi uniwersytetu, która jest przeciwstawiona, a co najmniej odróżniona do wiedzy

potocznej, codziennej, w tym i zawodowej, wiedzy lokalnej, czasami określanej też wiedzą tubylców czy też ludów pierwotnych (*indigenous knowledge*), zwłaszcza w kontekście form życia zgodnych z rytmem natury. Z tym, że warto pamiętać o pewnej odmiennej sytuacji dotyczącej naszej współczesności, o której to kwestii moi przedmówcy już wspominali. Żyjemy dzisiaj w zdecydowanie innych społeczeństwach, niż społeczeństwa starożytne, średniowieczne, nowożytne, czy też nawet współczesne sprzed nie aż tak dawnych czasów. To znaczy musimy brać pod uwagę powszechność wykształcenia. Co więcej, zmienia się dostępność do wiedzy. Zasoby wiedzy są dzisiaj - jakby można powiedzieć - w dużej mierze dane wszystkim. Chociażby internet to zmienił. Nie trzeba iść do biblioteki, aby mieć dostęp do książek zarezerwowanych dla wybranych, ale na pewnym poziomie wiedza jest dostępna dla każdego kto jest w stanie kliknąć we właściwy klawisz na swoim smartfonie, tablecie czy w komputerze, który da mu dostęp do zasobów wiedzy. Idąc zatem tym tropem zobaczymy na czym ma polegać wspomniana wizja kondycji czy też uwarunkowań postprawdziwościowych, z wyrazami sympatii czy też mrugnięciem okiem do sofistów.

Mianowicie, Fuller posługuje się alegorią lwa i lisa. Do tej alegorii odwoływał się jeszcze w renesansie Niccolo Machiavelli, a potem jeden z ojców współczesnej socjologii Vilfredo Pareto. Lew jako król zwierząt jest tym, który decyduje o regułach gry. On mówi jakie są reguły gry dotyczące argumentacji, czy też pewnego systemu wiedzy, co jest akceptowalne, a co nie. Autor wysuwa tu również pewną analogię do współczesnych debat z obszaru filozofii nauki, a zwłaszcza w wymiarze funkcjonowania społeczności naukowej. Z regułami określanymi przez lwa jest trochę tak jak z paradygmatami w nauce, na które zwrócił uwagę wybitny historyk fizyki i filozof nauki Thomas Kuhn. Uczeni pracują w pewnych określonych wizjach nauki, które są przez nich przyjmowane i akceptowane w procesie socjalizacji naukowej, Wizji tych w trakcie prowadzonych przez siebie badań nie kwestionują. To są te reguły lwa, to są te paradygmaty kuhnowskie, przez pryzmat których postrzegamy pewne fakty przyjmując pewne ich rozumienie, na przykład układ plamek widzianych pod mikroskopem odczytuje się jako bakterie. Fakty empiryczne są nam zawsze dane w świetle pewnej teorii. Zmiana paradygmatu, w wielkim uproszczeniu, polega na tym, że pojawi się ktoś, kto zasugeruje, iż trzeba na nie spojrzeć i inaczej zinterpretować. Dobrze tę kwestię obrazuje słynna ilustracja kaczkę-królika znana z psychologii postaci. Albo widzimy kaczkę, albo widzimy królika. Wiemy, że jest to rysunek kaczkę-królika, ale jest to wiedza z pewnego meta-poziomu. Jeśli jednak nie zdajemy sobie z tego sprawy, to to, co widzimy w danym momencie jest albo kaczką, albo królikiem.

Kim jest zatem lis? Lis jest kimś kto usiłuje w trakcie gry przededefiniować jej reguły. Lis może być metaforą buntownika, kogoś kto chce inaczej coś zobaczyć,

czy też używając innego języka, kimś, kto chce negatywnie zweryfikować daną hipotezę wyjaśniającą postrzeganie świata empirycznego. W tym kontekście Fuller przywołuje innego wielkiego filozofa nauki Karla Rajmunda Poppera: autora nie tylko falsyfikacjonistycznej teorii wiedzy, lecz także autora koncepcji otwartego społeczeństwa.

Obie te alegoryczne postaci: lwa i lisa można traktować jako pewną przestrzeń, w obrębie której idee poddawane są ciągłej, permanentnej falsyfikacji. Fuller przewrotnie stosuje również określenie permanentnej rewolucji, tyle że naukowej przywołując koncepcje polityczne niejakiego Lwa Trockiego. Oczywiście nie sugeruje, że Popper jako zacny tradycyjny liberał jest w tym kontekście istotnie sprzężony z jednym z apostołów komunizmu sowieckiego jakim był Trocki. Obaj jedynie mają stanowić ilustrację sposobu funkcjonowania lisa, jako tego, który chce skutecznie „wywrócić stolik” i ugrać swoje.

W zaproponowanej przez Fullera wizji uwarunkowań postprawdziwościowych nadaje się trochę odmienne rozumienie tego terminu, niż jedynie zaprzeczanie ustalonym prawdom czy też ich interpretacjom, jak ma to miejsce w powszechnym jego rozumieniu. Co więcej, musimy mieć świadomość, że w przypadku używania terminu „postprawda”: czy tego manipulacyjnego, czy też tego popularnego, ich użycie, czyli przeciwstawienie prawdzie postprawdy ma charakter nie tylko deskryptywny, lecz także perswazyjny, czy też nawet performatywny. Na co zwrócili uwagę badacze przy okazji debat wokół populizmu. Niektórzy autorzy używają niemieckiego terminu *Kampfbegriff* oznaczającego stygmatyzowanie, odróżniającego wroga od przyjaciela. Samo zatem, określenie kogoś, że wypowiada postprawdę albo, że coś jest postprawdą, nie jest terminem wyłącznie faktualnym, ale jest wskazaniem na tego drugiego jako tego złego, którego należy wyeliminować z gry społecznej. Jest to pewien ważny kontekst użycia tych terminów.

Na koniec, wprowadzę jeszcze dwa terminy. Mianowicie, we współczesnych debatach na temat wiedzy w kontekście społecznym pojawia się nie tylko kwestia postprawdy lecz także kwestia niewiedzy, w sensie zamierzonej niewiedzy, czyli że my o czymś nie chcemy wiedzieć i jest nam z tym wygodnie. W tym kontekście mamy termin *the unknowers*, czyli tych, którzy nie chcą wiedzieć, oraz termin *ignorance*, używany niekiedy z przymiotnikiem *strategic ignorance*. Prawda nie jest przeciwstawiana postprawdzie, lecz zamierzonemu niedostrzeganiu prawdy albo ostentacyjnej niewiedzy jako formie usprawiedliwienia się w sytuacji pojawienia się niewygodnych faktów. Dla przykładu, zarządy pewnych firm wydobywczych, transportowych, w sytuacji, gdy w wyniku ich działalności dojdzie do skażenia środowiska naturalnego, reagują w następujący sposób: „my o tym nic absolutnie nie wiedzieliśmy”. Inny aspekt problemu zamierzonej niewiedzy to udział badaczy w badaniach naukowych sponsorowanych i finansowanych przez wielkie koncer-

ny, które w ten sposób mogą korumpować badaczy. Nie dopuszczają one wtedy do ujawnienia niewygodnej dla swoich interesów prawdy, ograniczają jej ujawnienie, czy osłabiają wydźwięk przedstawionych danych. Przykładowo, jaki jest wpływ palenia tytoniu lub spożywania alkoholu na zdrowie człowieka? Okazało się, że w świetle opublikowanych prac, koncerny tytoniowe i alkoholowe usiłowały przekupywać badaczy, aby ukrywali pewne dane lub opóźniali ich publikację. Skoro badania zostały zamówione przez koncerny, to stały się one właścicielami tych opracowań i mogą decydować w jaki sposób, i czy w ogóle, udostępniać wyniki badań opinii publicznej jeżeli mogą one zaważyć na wynikach sprzedaży. Kwestia ta jest ważnym aspektem toczącej się dyskusji o prawdzie i postprawdzie.

Paweł Falicki: Dziękuję za naświetlenie obszaru, w którym będziemy się poruszać. Jak wiadomo człowiek żyje krótko i bardzo niewielu z nas ma lub będzie miało wpływ na Historię, pisaną z dużej litery. Chcielibyśmy jednak wiedzieć, w jaki sposób odróżnić postprawdę od zwykłych fejków i kłamstw. Czy jest to zjawisko, z którym sobie umiemy dać radę? Panie profesorze, proszę o kilka słów: co robić i jak żyć w czasach postprawdy?

Krzysztof Brzechczyn: Jeżeli postprawdę określimy jako miękkie kłamstwo lub niepełną prawdę, to można to powiedzieć, że w takim stanie społeczeństwo polskie żyje w zasadzie od 1989 r. Na *youtube* jest kanał pt. „Dudek o Historii”. W jednym z odcinków pt. „Wojna na górze” przedstawiony został fragment wypowiedzi Adama Michnika, który dążenie Wałęsy do przeprowadzenia przyspieszonych wyborów prezydenckich nazwał „zagrożeniem dla polskiej demokracji”. A jaka to była demokracja *Anno Domini* 1990? Sejm był wtedy wybrany w kontraktowych wyborach, a Komitet Obywatelski „Solidarność” mógł się ubiegać o 35% mandatów. Prezydentem państwa w połowie 1990 r. był nadal Wojciech Jaruzelski desygnowany na to stanowisko w wyniku porozumień Okrągłego Stołu i wybrany przez w lipcu 1989 roku przez Zgromadzenie Narodowe, w którym PZPR i stronnictwa sojusznicze miały zagwarantowaną większość. Wytworzony w latach 1989-1991 swoisty stan dwuwładzy pomiędzy obozem komunistycznym a umiarkowanym nurtem „Solidarności” określany jest przez Michnika mianem „demokracji” a domaganie się tylko wolnych wyborów prezydenckich (a nie parlamentarnych) co jest przecież cechą definicyjną demokracji, ma tej demokracji – w rozumieniu Michnika - zagrażać. Czy nie mamy tutaj do czynienia ze swoistą postprawdą postkomunizmu.

Inny przykład to tzw. plan Balcerowicza. Według historyków gospodarczych okresu transformacji upadło wtedy około 6 tysięcy zakładów przemysłowych. Powiada się, że likwidowane zakłady były nierentowane. Ale czy na pewno wszyst-

kie? Na pewno jakieś by się znalazły: postawione w złym miejscu, pozbawione w okresie przemian rynku zbytu, produkujące niskiej jakości wyroby, itp. Po pierwsze, nierentowność można pojmować w krótszym i dłuższym horyzoncie czasowym. To co jest nieopłacalne dziś, może być opłacalne jutro. Po drugie, nierentowność pewnych przedsiębiorstw wynikała ze świadomie podjętych decyzji politycznych (np. zamknięcie Stoczni Gdańskiej przez rząd Rakowskiego).

Tymczasem w argumentacji neoliberalnej dowodzono, że sposób w jaki przeprowadzono transformację był nieunikniony. Jak wtedy powtarzano za Margaret Thatcher: *There Is No Alternative*, w skrócie TINA.. Tymczasem, takie ustrojowe alternatywy były, gdyż są różne historycznie wykształcone modele kapitalizmu i różne sposoby jego budowy. Takiej debaty w ówczesnej Polsce zabrakło, gdyż - warto być tego świadomym - również neoliberalizm wytworzył swoją nowomowę a postkomunizm - swoją postprawdę.

I wreszcie trzeci element to struktura rynku medialnego w Polsce. Jak wiadomo głównym źródłem utrzymania prasy nie jest liczba sprzedanych egzemplarzy, lecz reklamy. Jednakże nakład pisma pośrednio decyduje o udziale w rynku reklam. Wypływa stąd prosty wniosek: należy pisać tak aby zwiększyć klikalność (większość gazet wychodzi bowiem w formie elektronicznej) i za jej pośrednictwem zdobyć większą liczbę reklamodawców. Ponieważ większość mediów jest w rękach zagranicznych koncernów medialnych (np. Bauer wydaje prasę kolorową, Axel Springer posiada Onet, „Newsweek” i „Przegląd Sportowy”) zależy im bardziej lub może przede wszystkim na maksymalizacji zysków, niż na budowie konsensusu wobec pewnych wspólnych wartości i tworzeniu wspólnoty komunikacyjnej. Pewnym rozwiązaniem byłoby tworzenie tzw. mediów symetrycznych, w których ukazywane byłyby racje obu stron sporu politycznego w Polsce lub instytucjonalne wsparcie mediów niszowych lub lokalnych.

Paweł Falicki: Dziękuję. A czy pan profesor Kościelniak ma jakiś lepszy pomysł na wyławianie postprawdy z tych wodospadów informacji, które nas oblewają?

Cezary Kościelniak: Nie wiem, gdybym miał taki pomysł, to byłbym Zuckerbergiem. Zgadzam się z moim przedmówcą, że symetryzm może być podstawą prowadzenia racjonalnej debaty. Z drugiej jednak strony, taki symetryzm zastosowany w dyskusji o agresji Rosji na Ukrainę, występujący często na Zachodzie, jest przeciwnie skuteczny i finalnie wspiera zło.

Język używany w debacie publicznej ma znaczenie. Często procesy związane z prywatyzacją nazywa się np. modernizacją, czy przywracaniem rentowności, a to były często przejęcia majątku, co odsłania mgłą informacyjną, nie pozwa-

lającą na odczytanie realnych interesów. Mało kto jest świadomy, że nasz kapitał narodowy, jak np. browary, czy hotele został oddany za bezcen. Nie tylko to były firmy do uratowania, ale często firmy dobrze prosperujące. Nowomowa liberalna powstała w okresie balcerowiczowskiej gorączki prywatyzacyjnej. Byłoby interesującym programem badawczym zbadanie tego, w jaki sposób język neoliberalny wpłynął na społeczną obojętność wobec procesów przejmowania majątku państwowego i tolerowanie wszelkich transformacyjnych patologii. Bez takiego języka nie byłoby to możliwe. Wszelkie głosy krytyczne w tamtym okresie zostały zupełnie wyciszone.

Warto zastanowić się nad problemem ignorancji na przykładzie frankowiczów. Z jednej strony, techniki marketingowe stosowane przez banki mogły zaciemnić stopień ryzyka kredytu branego we frankach szwajcarskich. Z drugiej jednak strony, sami frankowicze lekceważyli ryzyko i nie zastanawiali się co będzie gdy Bank Narodowy Szwajcarii zmieni kurs franka wobec euro, co w długoletniej perspektywie kredytowej nie było przecież nieprawdopodobne. Jaką rolę w tym dramacie odegrała świadoma ignorancja, a jaką chwytły marketingowe banków?

Rafał Paweł Wierzchoślowski: Próbując odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przypomnieć, że w tym konkretnym przypadku, pod pojęciem „ignorancji” nie rozumie się braku wiedzy, lecz zamierzony brak wiedzy. Zatem nie mamy tutaj do czynienia z relacją semantyczną typu: ja czegoś nie wiem albo wiem niewystarczająco. Tylko z relacją pragmatyczną: nie opłaca mi się zbyt dużo wiedzieć. Kredytobiorcy nie za dużo nie pytali, a banki wyczerpująco nie informowały (chyba że drobnym drukiem). Dla przypomnienia: kredyty frankowe, były to pewne zamierzone instrumenty finansowe, które oferowano osobom, dla które nie mogły – ze względu na wysokość stóp procentowych – wziąć kredytu w złotych. Kredyty we frankach, przy założeniu jego stabilnego kursu, miały się opłacać. W tym kontekście można zapytać na ile można było przewidzieć wzrost oprocentowania franka szwajcarskiego? W dyskusjach dotyczących zamierzonej niewiedzy podnoszona jest kwestia zarówno samego kryzysu z 2008 r. w światowych finansach jak o możliwości jego przewidzenia. Przypomnijmy, że kryzys został wywołany przez oferowanie przez banki inwestycyjne tzw. „śmieciovych” instrumentów pochodnych napędzających niekontrolowaną spekulację. Owe instrumenty pochodne były po części wynikiem udzielania na masową skalę kredytów mieszkaniowych bez stosownego zabezpieczenia. Linsey McGoey w swojej książce *Unknowners* pokazuje ilu poważnych ekspertów przestrzegało, że tego typu działanie ze strony banków będzie musiało doprowadzić do kryzysu. Nastąpi krach, gdyż ta spekulacyjna bańka pęknie. Jednakże tych osób nie chciano słuchać, bo to było niewygodne, bo pewne *lobbies* wołały tego zagrożenia nie dostrzec i uwzględnić

w swojej polityce finansowej. Trzeba być zatem świadomym, że termin „ignorancja” czy „niewiedza” stosowany jest w trybie definicji regulującej. Jest to działanie lub jego brak, podjęte w stanie niepełnej wiedzy, niepełnej z tego tylko względu, że jest to dla działającego wygodne.

Drugim aspektem zjawiska zamierzonej niewiedzy, to jej aspekt społeczny czy wręcz klasowy, by do pewnych antagonistycznych teorii społecznych nawiązać. W analizach przykładów zamierzonej niewiedzy mamy bardzo jasno określoną perspektywę klasową splecioną z pewną aksjologią, która wyraża się w anty-elitarnym czy anty-oligarchicznym podejściu. Jeden z przykładów tego podejścia znajdziemy w analizie uwarunkować słynnego pożaru Grenfell Tower z 14 czerwca 2017 roku podczas którego zginęło 70 osób. Był to wieżowiec, który służył jako budynek socjalny. Już od 2003 r. mieszkańcy zgłaszali administracji groźbę wybuchu pożaru ze względu na nadmierne przeciążenie sieci elektrycznej w stosunku do jej możliwości. W wyniku przeprowadzonego śledztwa dziennikarskiego okazało się, że sygnalizowane wcześniej awarie zgłaszane do administracji, były przez nią ignorowane. Przeprowadzano jedynie tymczasowe naprawy, które nie rozwiązywały systemowo kwestii. Zdawano sobie sprawę, że administracja powinna przeprowadzić bardziej gruntowny remont, ale ponieważ mieszkali tam migranci, osoby o niższych dochodach, które nierzadko zalegały z opłatami czynszowymi, zatem administracja nie miała wystarczających finansów aby taki remont przeprowadzić. Jak sugeruje w swoich analizach McGoey ze strony administracji była to rozmyślna ignorancja.

Sytuacja taka nie jest bynajmniej wyjątkowa, można powiedzieć nawet powiedzieć iż jest typowa. Często unika się ponoszenia pewnych kosztów, licząc na to, że „jakoś to będzie”; ale w swoim argumencie McGoey wskazuje na ciekawy trop. „Możni tego świata” wolą bowiem nie widzieć pewnych zagrożeń i unikać pewnych odpowiedzialności, bo pociągałoby to ponoszenie dodatkowych kosztów. Jest to zarazem oskarżenie neoliberalnej polityki, która nakazuje ciąć niepotrzebne koszty, czy też wypychać je na zewnątrz. W ten sposób wydaje się, że nie ponosimy owych kosztów, a skupiamy się na oczekiwanych zyskach, a co najmniej na zrównoważonym budżecie, by wyjść na zero.

Cezary Kościelniak: Czy zamierzoną niewiedzą wykazywali się tylko, którzy brali kredyty nie byli świadomi ryzyka wzrostu zadłużenia, czy też banki, które w niedostateczny sposób informowały kredytobiorców?

Rafał Paweł Wierzchosławski: Kwestia zamierzonej niewiedzy ma jakby „Janusowe oblicze”. Ci, którzy oferowali kredyty we frankach nie mówili wszystkiego, nie przedstawiali wchodzącym w te transakcje wszystkich czynników ryzyka (tzw.

umowy abuzywne). To później w wyrokach sądów zaczęto wytykać, że ze strony banków było to działanie w złej wierze, gdyż nie uwzględniano ryzyka lub nie podawano wszystkich możliwych scenariuszy, które powinny być przedstawione biorącym kredyty we frankach. Z drugiej jednak strony ci, którzy brali kredyty byli w określonej sytuacji społecznej. Państwo wycofało się z budowy mieszkań społecznych, nie wspierało spółdzielczości w jej pierwotnym rozumieniu, czyli takiej, w której członkowie spółdzielni nie tyle dążą do wykupu na własność zajmowanego lokalu mieszkalnego, ale docelowo go wynajmują w ramach czynszu spółdzielczego. Kredytobiorcy byli niejako systemowo skazani na zaciąganie kredytów umożliwiających nabycie od deweloperów mieszkań własnościowych. Były to obiektywne uwarunkowania zewnętrzne w skali makrospołecznej. Zatem, skoro z punktu widzenia kredytobiorców nie było możliwości zaciągnięcia kredytu złotówkowego, a oferowano tenże kredyt we frankach, czyli w walucie bardzo stabilnej i nie będącej przedmiotem działań spekulacyjnych, to kredytobiorcy zdecydowali się na jego zaciągnięcie. Nie można się temu dziwić.

Niemniej można powiedzieć, że w tym konkretnym przypadku „zamierzona niewiedza”, to nie jest niewiedza, która pojawia się wyłącznie po stronie tych, którzy oferują klientom „trefny” produkt finansowy przedstawiany w nieprzejrzysty sposób. Jest to też godzenie się na to, że zawieszamy nasz krytyczny osąd dotyczący potencjalnego ryzyka, które może być skutkiem podjętych decyzji. Decyzji podjętych w trudnej sytuacji, bo jesteśmy pod ścianą i innego kredytu nie dostaniemy, a jako rozwojowa rodzina potrzebujemy własnego mieszkania. Zauważmy, że stara rzymska maksyma, która głosi: *vonenti non fit iniura* (chcącemu nie dzieje się krzywda) w tym przypadku się nie sprawdziła.

Trzeba jednak podkreślić bardzo wyraźnie, że te wszystkie dyskusje są mocno ideologicznie usytuowane. W tym kontekście warto przywołać kolejną kategorię „niesprawiedliwości poznawczej”, którą można wyprowadzić z pracy Mirandy Fricker *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. To kolejna brytyjska autorka, pracująca obecnie w Nowym Yorku badająca pewne niesprawiedliwe nierówności, które wiąże ze zróżnicowanym podejściem do świadectw osób i grup społecznych. Ze względu na panujące uprzedzenia czy też grupowe stereotypy poznawcze opinie pewnych osób nie są z należytą uwagą brane pod uwagę. Jest to przejaw strukturalnie uwarunkowanej nierówności hermeneutycznej.

Inne, bardziej optymistyczne ujęcia nierównowagi poznawczej można znaleźć w niektórych propozycjach współczesnej ekonomii behawioralnej, stosującą tzw. odgórnie projektowaną architekturę wyboru. Idzie tu o pewną wersję libertariańskiego autorytaryzmu, czyli działania w imię przyszłego dobra osób, w imieniu których podejmuje się pewne decyzje, przymuszając je do podjęcia pewnych działań. Jednocześnie pozostawia im możliwość wycofania się z tych

działań, ale dopiero po jakimś czasie. Przed kilkoma laty Cass Sunstein i Richard Thaler dostali Nagrodę Nobla między innymi za pojęcie architektury wyboru czyli takiego oddziaływania na decyzje jednostek, które mają uwzględniać ich długofalowe dobro. Na przykład: ktoś, kto jest młody i zaczyna pracę, zostaje od razu zapisany do pracowniczych funduszy emerytalnych. Jest w tym pewien autorytaryzm w sensie systemowym, gdyż zapisujemy go niejako z rozdzielnika. Bierzemy bowiem pod uwagę fakt, że jest on na tyle młody, iż nie wyobraża sobie, co będzie w sytuacji gdy osiągnie wiek 60 lat. Na razie fascynuje go życie, zabawa, i ogólnie spogląda na świat w perspektywie krótkoterminowej. Natomiast ten człowiek ma wolność i może wycofać się po jakimś czasie z narzuconego mu odgórnie programu. Schematy tego typu oddziaływań systemowych na decyzje jednostkowe w sytuacji założenia pewnej asymetrii poznawczej i braku pewnej transparentności w stosunku do podejmowanych odgórnie decyzji są dość ciekawie opisane w ich książce *Impuls. Jak podejmować właściwe decyzje dotyczące zdrowia, dobrobytu i szczęścia* wydanej w Polsce w 2008 roku przez wydawnictwo Zys i Spółka. Tytuł *Impuls*, oddaje sens angielskiego terminu *nudge*, czyli popchnięcie, szturchanie, pewna zachęta behawioralna by zadziałać zgodnie z pewną zaprojektowaną ścieżką wyboru.

W kontekście tych prac, możemy powrócić do zagadnienia systemowej niewiedzy, o której wspomina Lindsey McGoey w swojej książce. Zasadniczo, wydaje się, że architektura wyboru, tak jak jest proponowana, ma doprowadzić do realizacji pewnego dobra, którego kierowana przez nią jednostka może jeszcze w danym momencie nie dostrzega. Możemy sobie wyobrazić, że nie zawsze tak być musi. Z jednej strony, można życzliwie interpretować, że frankowa architektura wyboru pozwoliłaby osiągnąć dobro tych, którzy korzystali z kredytów, gdyby nie doszło do światowego kryzysu finansowego i frank miałby stały i niskoprocentowany kurs. Pytanie tylko, czy przyjęcie tego typu założenia, że pewne istotne czynniki będą zawsze *constans*, byłoby zgodne z architekturą wyboru. Z drugiej strony, należy wziąć pod uwagę fakt, że przyzwolenie nadzoru bankowego na tego typu instrumenty, był impulsem działającym na rzecz zysków dla banków, które były niejako „pod parasolem” ówczesnej polityki władz. Uważano bowiem, iż wzrost zysków banków jest warty pewnego wsparcia ze strony państwa, niestety kosztem zwykłego klienta i obywatela, jak się teraz okazuje.

Dodałbym do tego, co zostało dotychczas powiedziane na temat zamierzonej niewiedzy, pewną moją wątpliwość dotyczącą kwestii braku transparentności w rozmaitych działaniach publicznych. Chociażby w kwestii powszechnego dostępu obywateli do informacji. Mianowicie, doceniając rzecz jasna znaczenie przejrzystości w polityce, mimo wszystko bym się zastanowił czy w tym kontekście nie należy brać pod uwagę jeszcze czegoś: pewnego *raison d'État*. Ograni-

czenie pewnego stopnia transparentności w działaniach władzy wykonawczej może wynikać z pewnych racji politycznych. Żądanie transparentności działań rządzących jest zazwyczaj przedmiotem roszczeń ze strony opozycji, która zazwyczaj żąda tej transparentności tak długo, jak długo jest w opozycji, a potem gdy obejmuje władzę sama uznaje, że pewne kwestie muszą pozostać tajne, idąc za słynnym *dictum* kanclerza Otto von Bismarcka dotyczącego związku między polityką, a robieniem kielbasy. Jednego i drugiego nie należy pokazywać gawiedzi. Nie pokazujemy tego jak robimy kielbasę, gdyż jest to proces technologicznie zamknięty w zakładzie masarskim, a oferujemy jedynie gotowy produkt: kielbasę. Analogicznie, nie pokazujemy, jak toczą się różne zakulisowe negocjacje, jakie są poufne kanały kontaktów dyplomatycznych, o których oficjalnie nie mówimy, lecz pokazujemy końcowy efekt w postaci podpisanego traktatu. Weźmy chociażby kontekst pomocy dla Ukrainy. Przecież nikt przy zdrowych zmysłach nie żąda, aby w ramach transparentności, pokazywać, gdzie remontuje się uszkodzone czy wyeksploatowane w trakcie walk na Ukrainie „Kraby”, czy też nie żąda ujawnienia jaka broń i w jakiej ilości została tam przekazana. To są kwestie, których lepiej ze względów bezpieczeństwa i polskiego i ukraińskiego nie pokazywać.

Paweł Falicki: Chciałbym teraz otworzyć dyskusję i poprosić o pytania z sali.

Mateusz Jerzmański: Dzień dobry, zajmuję się trochę wojną informacyjną, jestem dziennikarzem „Gazety Obywatelskiej” i redaktorem WIS TV. Chciałbym zapytać czy postprawda wprowadzona do obrotu publicznego nie jest przypadkiem nową formą cenzury? Gdzie bowiem najlepiej ukryć diamenty? W tłuczonym szkle, cyrkoniach i tonę tego wrzucić do gnojówki. Jeżeli człowiek będzie to przebierał to się zmęczy i tych diamentów nie znajdzie. Drugi problem, to dlaczego w ogóle jest taki atak na pojęcie prawdy? Przecież prawda jest takim pojęciem podstawowym tak jak światło i cień. Najpierw musi być światło żeby był cień więc ta postprawda musi być pewnym odbiciem takiej prawdy, która istnieje. A atak mamy na to podstawowe pojęcie. Jeżeli pan będzie za prawdę uważał coś zupełnie innego niż ja i będziemy na ten temat rozmawiać to nie dogadamy się, mamy po prostu dwa różne systemy operacyjne i nasze porozumienie jest niemożliwe. Tak więc tutaj ta postprawda jest używana do socjotechnik, do kontroli społecznej, do tego żeby społeczeństwo nie chciało dochodzić do pewnych rzeczy. Na przykład dochodzić do prawdy o procesie prywatyzacji, albo do tego, w jaki sposób jesteśmy jako stado zarządzani. Myślę jednak, że tutaj większość osób na tej sali jest zainteresowana tą prawdą i dłubaniem w tym zmieszonym szkle z cyrkoniami, by znaleźć te diamenty. I teraz moje pytanie: czy panowie widzą jakąś metodę na to, by w zarządzaniu społecznym wprowadzić – prawnie czy w jakiś inny sposób - pe-

wien standard prawdy? Żeby w publicznych informacjach musiał być podawany taki probierz, jak w standardzie złota w obrocie ekonomicznym. By informacje w obiegu miały taką probierczą cechę. Czy to można wprowadzić jakimiś karami czy formami przymusu?

Paweł Falicki: Dziękuję bardzo. Proszę o kolejne pytanie.

Wojciech Winciorek: Wojciech Winciorek – weteran „Solidarności Walczącej”. Za czasów PRL-u łatwiej było odróżnić prawdę od kłamstwa, gdyż – co do zasady - to co mówiła „Trybuna Ludu”, konferencje prasowe Jerzego Urbana czy „Dziennik TVP” przyjmowano za zwykłe kłamstwo. Z kolei informacje z czasopiśm podziemnych, książek z paryskiej „Kultury” czy z Radia „Wolna Europa” traktowano jako prawdę. A obecnie jesteśmy zalewani tymi *fake newsami*, półprawdą, kłamstwem i czasami ciężko naprawdę sklasyfikować to według źródła. Bo ci co – wydawałoby się - mówią prawdę, nie zawsze ją głoszą: kłamią i nie nawet nie wiedzą, że kłamią. Jest również odwrotnie: ci, którzy – według przypisanego do nich źródła – notorycznie kłamią, nie zawsze kłamią: mówią czasem prawdę i nawet nie wiedzą o tym. Do ludzi nie dociera dzisiaj, że napływające informacje należy konfrontować. Można kupować „Gazetę Wyborczą” i nie mieć potrzeby porównywania jej z jakimkolwiek innym źródłem. A może docieranie do prawdy nie jest już potrzebne i społeczności mogą bez tego przymusu żyć i funkcjonować?

Krzysztof Brzechczyn: Odpowiadając na pytania panów: Mateusza Jerzmańskiego i Wojciecha Winciora sądzę, że warto byłoby wprowadzić do naszej dyskusji kategorię nowomowy. Jeżeli mówimy „postprawda” czy „postprawdy” to sugeruje to, że nie mamy do czynienia z jakąś jednym wszechobejmującym systemem postprawdy, lecz z wieloma różnymi rozproszonymi postprawdami pochodzącymi z różnych źródeł. Tymczasem wywodzące się okresu istnienia komunizmu pojęcie nowomowy wskazuje na pewien system definiowania pojęć, który prowadzi do fałszowania rzeczywistości. Ponadto na użytek naszej debaty warto odróżnić kłamstwo prymitywne od inteligentnego. Kłamstwo prymitywne polega na stwierdzaniu ewidentnego dla wszystkich fałszu, a w kłamstwie inteligentnym powinno być ziarenko prawdy.

Paweł Falicki: Dziękuję bardzo za tę uwagę o przymusie poszukiwania prawdy. Proszę o następne pytanie.

Jerzy Żurko: Dzień dobry państwu, jestem pracownikiem Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Mam jedno pytanie do wszystkich trzech pre-

legentów. Czy panowie widzicie na horyzoncie zamknięcie się tego procesu narastania postprawdy, o którym tu jest mowa? Widzę taką możliwość domknięcia się tego procesu w tym sensie że w pewnym momencie nastąpi taka destrukcja, że nie będzie można tego zatrzymać, czy też utrzymać w pewnych ramach. Krótko mówiąc: czy mamy tu do czynienia z czymś podobnym na przykład do koncepcji Dwighta McDonalda. Tam mamy do czynienia z takim momentem, od którego nie ma się gdzie zatrzymać, jest w dół zjazd i koniec, a na końcu jeszcze będzie tylko gorzej. Tak jest w koncepcji kultury masowej McDonalda. Podobnie jest u Antony'ego Giddensa, w jego koncepcji społeczeństwa ryzyka. Skala ryzyka rośnie do takiego stopnia, że w pewnym momencie już jest zjazd w dół, a za tym zjazdem w dół z całą pewnością jest przepaść. Próbuję zatem dostrzec w tych rozważaniach jakiś optymizm, to znaczy zobaczyć, czy jest szansa, że tak naprawdę to tam żadnej przepaści nie ma, a przynajmniej jeżeli nawet jest to będzie można ją ominąć albo okaże się, że ona w jakiś inny sposób nie zadziała.

Paweł Falicki: Czy któryś z Panów chciałby odpowiedzieć.

Rafał Paweł Wierzchosławski: Może ja bym spróbował. Sądzę, że jawią się tu trzy kwestie, które można potraktować jako możliwość obrony z punktu widzenia obywatela przed mniej lub bardziej globalnymi systemami. Obywatela, pewnego typu, który chce być światłym czy też krytycznym obywatelem; rzecz jasna większa część obywateli z tej perspektywy nie koniecznie korzysta. Przywołują tu klasyczne rozróżnienie Alfreda Schutza z jego eseju *Światły obywatel. Esej o społecznym zróżnicowaniu wiedzy*. Obok „ekspertów” i „światłych obywateli” mamy tam wyróżniony typ „ludzi z ulicy”, którzy funkcjonują na poziomie kultury masowej, bodźców masowych i bezkrytycznie przyjmują wszystkie „papki”, które są im podawane do trawienia. Natomiast, w tym kontekście ważna jest pierwsza kategoria „ekspertów”. Istotne jest, aby sobie uświadomić fakt zróżnicowania statusu ekspertów, z którymi mamy do czynienia w różnych obszarach życia. Jest to ważne, bo w odbiorze publicznym to eksperci właśnie są tymi, którzy definiują co jest prawdą, co jest stanem faktycznym, a co jest jedynie pozorem poznania. Można powiedzieć, że eksperci korzystają z autorytetu epistemicznego, który wynika z pewnej asymetrii poznawczej w określonej dziedzinie w stosunku do danego grona odbiorców. Jednakże, paradoks statusu ekspertów wiąże się z pewną pozorną homogenicznością. Wydaje się, że wszyscy eksperci są tego samego typu. Natomiast idąc za typologią amerykańskiego filozofa i socjologa Stephena Turnera, widać, że można mocno zróżnicować typy poznawczej prawomocności statusu ekspertów. Inaczej funkcjonują eksperci tacy, jak fizycy, którzy podają co w świetle teorii fizycznej jest wiedzą rzetelną, a co nie, i na co wspólnota fizyków się

zgadza. Natomiast w przypadku ekonomistów mamy już zdecydowanie bardziej zróżnicowane podejście we wspólnocie ekspertów. Znowu bardzo upraszczając, zwróćmy uwagę na zwolenników Keynesa, którzy mają zupełnie inną wizję obecności państwa w gospodarce, w odróżnieniu od - załóżmy - zwolenników Hayeka. Jest to oczywiście duże uproszczenie, ale mamy tu co najmniej dwa podejścia, w których przyjmuje się bardzo odmienne rozumienie fundamentalnych spraw, zarówno co do założeń jak i co do proponowanych działań. Dalej, mamy najróżniejsze grupy społeczne, które korzystają z rad (szkoleń) ekspertów od tego np. jak się nauczyć jeździć na nartach w krótkim czasie, dotyczących skutecznych diet, z których każda różni się zasadniczo od konkurencyjnych, jeśli się z nimi zupełnie nie wyklucza. Owi eksperci są zatem ekspertami tylko dla określonych grup odbiorców, którzy są w danym momencie przekonani, że zastosowanie tych przepisów pozwoli im na zrzucenie iluś kilogramów. Innym typem ekspertów będzie ekspert religijny, np. teolog, jest on ekspertem jedynie dla tych, którzy są wyznawcami danej denominacji religijnej, czy też szerzej światopoglądowej. Poza grupą wyznawców może być on szanowany jako pewna znana postać w życiu publicznym, ale nie będzie już ekspertem. I w końcu najciekawsza grupa ekspertów, na których ten autor zwraca szczególną uwagę. Są to eksperci, którzy są ekspertami -zadaniowymi, wybranymi w celu przeprowadzenia jakiś projektów społecznych, na przykład edukacyjnych. Przykładowo - sfinansowany przez Rockefellera Wydział Zarządzania na Uniwersytecie Chicagowskim miał na celu przygotowanie kadr urzędniczych, a w konsekwencji wprowadzenie pewnych standardów w zarządzaniu miastami amerykańskimi. Chodziło o pewną depolityzację stanowisk urzędniczych, aby nie były one przedmiotem łupów dla tych, którzy wygrywali wybory, aby dzięki stałej kadrze urzędniczej miasta efektywniej funkcjonowały, a wykształceni odpowiednio urzędnicy zarządzali nimi w zoptymalizowany sposób dla dobra społeczeństwa. Natomiast jeszcze ciekawszym typem ekspertów są ci działający zza kulis, spoza sceny. Są to eksperci kształcący biurokrację, urzędników, polityków. Eksperci, doradcy, o których działaniach my w ogóle nic nie wiemy.

I w kontekście funkcjonowania tego ostatniego typu ekspertów, pojawia się sugestia Turnera, że możemy zaobserwować pewien ciekawy proces, który w coraz większym stopniu zaczyna funkcjonować w liberalnej demokracji: oto ze względu na działania ostatniego typu ekspertów działających za kulisami może być tak, że we współczesnej demokracji będzie, tak jak z monarchą angielskim. Monarcha panuje, ale nie rządzi. Demokratycznie wybrane rządy czy też parlamenty zaczną panować, ale nie rządzić. Bowiem *de facto* rządzić będą eksperci, z których ekspertyzy rządy muszą korzystać. Będą oni bardzo przemożni, a zarazem pozostający

poza wszelką kontrolą wyborców. Powstaje pytanie, czy ten pesymistyczny proces sugerowany przez Turnera jest zupełnie nieodwracalny?

Wydaje się, że pewne rozwiązanie zakulisowych działań eksperckich można znaleźć w pracach amerykańskiego socjologa wiedzy naukowej, Marka Browna, na przykład w odwołującej się do kategorii reprezentacji w ciekawej pracy *Science in Democracy: Expertise, Institutions, and Representation*. Autor przedstawia w niej problem wykluczających się ekspertyz w przypadku pewnego sporu w debacie publicznej na forum komisji parlamentarnych do spraw zdrowia w Stanach Zjednoczonych, dotyczącego wprowadzenia bez recept lekarskich dla nastoletnich dziewcząt pigułki „dzień po”. Demokraci, byli za wprowadzeniem pigułki oraz obniżaniem wieku jej powszechnej dostępności, bo uważali, że to rozwiąże problem niechcianych ciąż u nastolatek. Natomiast konserwatyści, republikanie, byli temu przeciwni, twierdząc, że powszechna dostępność będzie jedynie stymulowała ów proces, którego demokraci chcą uniknąć, bo skoro nie trzeba brać odpowiedzialności za decyzje o współżyciu seksualnym mogąc zawsze wziąć pigułkę „dzień po”, to młodzież będzie podejmowała ryzyko przygodnych stosunków seksualnych bez zabezpieczenia. Co więcej, zbyt częste stosowanie tej pigułki hormonalnej przez dziewczęta w okresie dojrzewania może doprowadzić do hormonalnego rozregulowania ich organizmów.

Nie wchodząc w istotę tego sporu, ważne z naszego punktu widzenia jest to, że w obu przypadkach zarówno eksperci demokratów jak i republikanów przedstawiali swoje argumenty jako wyraz i stanowisko „czystej nauki”. Natomiast, przy bliższej analizie okazywało się, że wybierali oni z zasobów wiedzy naukowej te aspekty, które bardziej pasowały tym, którzy ich zatrudniali; czyli była to świadomość pewnej nieuniknionej „stronniczości” ekspertów w tego typu kwestiach. Podsumowując, można powiedzieć, że propozycja wyjścia z pułapki stronniczości eksperckiej dotyczy ujawnienia własnych i zleceniodawców zaangażowań np. światopoglądowych (kulturowych) bądź ideologicznych (partyjnych). Innymi słowy, Brown radzi: panowie eksperci wyłóżcie karty na stół, niech każdy zobaczy na czyje zlecenie pracujemy, bo na pewno nie możecie wypowiadać się w imię „czystej nauki” na usługach debaty demokratycznej. Ekspert, owszem przedstawia określone racje, mające stanowić przesłanki do podjęcia danych decyzji politycznych, ale nie można powiedzieć, że wypowiada się on *ex cathedra* w imieniu nauki jako takiej. Wypowiedź eksperta to jedynie „nauka na usługach” demokratów czy też republikanów: teraz musicie przemyśleć czy się z nimi zgadacie czy też macie kontr-narrację.

I ostatnia kwestia, na którą chciałbym zwrócić uwagę w kontekście problemu postprawdy, odwołując się znowu do Fullera. Wprowadza on bardzo ciekawą kwestię dotyczącą tego, kto decyduje o tym, co uznajemy za prawdę. Czy straż-

nicy prawdy są związani z określonymi instytucjami (Akademia) i czy czerpią oni z tego faktu określone profity (nie koniecznie materialne), które autor określa mianem „renty akademickiej”? Co więcej, pyta on, czy ta sytuacja jest do utrzymania w kontekście pewnego przełomu w dostępie do zasobów i materiałów naukowych, który nazwy „nauką protestancką”. Jak rozumieć te terminy, które na pierwszy rzut mogą wydawać się bardzo osobliwe?

Kontekstem, w obrębie którego opisywane przez Fullera zjawiska zachodzą, są współczesne społeczeństwa oparte na wiedzy. Dla wyjaśnienia, termin ten pojawił od pod koniec lat 80. jako określenie kolejnej fazy rozwojowej społeczeństw postindustrialnych. Zatem, pojawia się istotne pytanie, kto ma prawo się wypowiadać na temat wiedzy, biorąc pod uwagę powszechny dostęp do zasobów Internetu? Dostęp, który nie jest już zarezerwowany jedynie dla ludzi mających status wiedzy społecznie certyfikowanej, związanych z instytucjami wiedzyotwórczymi, jak uniwersytety, instytuty badawcze czy rozmaite ciała eksperckie. Wypowiadać się mogą wszyscy ci, którzy mają coś do powiedzenia. Zarazem nie oznacza to gotowości uznania każdej wypowiedzi w debacie publicznej za akceptowalną; ale musi ona przejść test, musi nastąpić zderzenie z innymi opiniami.

Czym zatem jest nauka protestancka w rozumieniu Fullera? Mamy tu do czynienia z pewną metaforą, modelowaniem. Jak twierdzi autor współcześnie mamy do czynienia z sytuacją analogiczną do czasów wynalezienia druku i rozpadu europejskiej *Christianitas* przez pojawienie się protestantyzmu (czy też właściwiej: różnych postaci protestantyzmu, jak luteranizm, kalwinizm, baptyzm i inne ruchy heterodoksyjne, o których chociażby pisał przed laty Leszek Kołakowski). Fuller zauważa, że podstawą bezpośredniego i jednostkowego kontaktu z Bogiem, była samodzielna lektura Pisma Świętego bez pośrednictwa i interpretacji podawanej przez ekspertów duchownych. Stało się to możliwe, dzięki temu, że druk obniżył koszty dostępu do książek, a jednocześnie Biblia zaczęła być tłumaczona na języki narodowe, czyli jej lektura nie wymagała znajomości języków „eksperskich”. Tak więc mamy tu lekturę Pisma z perspektywy użytku osobistego. To jest Słowo Boże skierowane do mnie, a nie tylko wspólnoty, która pod kierownictwem duchownych zinterpretowała określony fragment Pisma. Jest to oczywiście pewna metafora historyczna, która ma obrazować fakt, że również współcześnie mamy do czynienia z nauką na własny użytek i nie potrzebujemy w tym celu pośrednictwa kleru naukowego, który miałby prawo na wyłączną interpretację treści, czy też demarkację tego co jest „legalną” nauką, a co nie (renta akademicka).

Mamy zatem nowe zjawisko osób, które poszukują wiedzy jako zasobu pomagającego rozwiązywać osobiste problemy czy też radzić sobie w sytuacjach, niekiedy o charakterze egzystencjalnym. Na przykład mogą być to pacjenci, różne grupy wsparcia, komunikujące się między sobą w blogosferze, które korzystają

z zawartości różnych podręczników, opracowań naukowych, wymieniają się uwagami na temat własnych doświadczeń w walce z chorobą, czy też okresem rekonwalescencji. To jest bardzo ciekawe zderzenie uniwersalnej wiedzy medycznej, w której podaje się, co się dzieje z pacjentem po przeprowadzeniu takiej czy innej operacji, a wiedzę egzystencjalną (lokalną) tych pacjentek czy pacjentów, których ta operacja dotknęła i których doświadczenia niekoniecznie muszą się pokrywać z tym, co znajduje się w podręcznikach, bowiem mają bardzo osobnicze reakcje i poczucie tego, co się z nimi dzieje. Szukają wiedzy obiektywnej, uniwersalnej, ale przede wszystkim szukają jej w celu rozwiązywania własnych problemów.

W kontekście naszych wcześniejszych dyskusji metafora nauki protestanckiej niesie pewną dozę optymizmu. Bowiern pokazuje szanse na przełamanie monopolu ekspertów ze strony zaangażowanych obywateli, czy też grup społecznych, które przez dostęp do zasobów wiedzy oraz krytyczne do niej odniesienie są w stanie monitorować (do pewnego stopnia) oraz kontestować sądy wydawane *ex cathedra* przez chroniących się za pancerzem renty akademickiej ekspertów. Wydaje się zatem, że w kontekście sytuacji radzenia sobie z strategiczną niewiedzą, czy też zamierzoną ignorancją, na które zwracała uwagę Lindsey McGoey, wysuwany przez Fullera fenomen nauki protestanckiej, może być pewną szansą na minimalizowanie skutków działań tego typu ze strony tzw. mocnych podmiotów, które chcą narzucać swoje wizje świata, w których ukrywają pewne niewygodne dla nich fakty.

By przywołać pewną metaforę, za którą niech posłuży poetycka fraza z „Traktatu poetyckiego” Miłozza: „i choćbyś był jak kamyk polny nie jesteś wszak bezwolny, lawina bieg od tego zmienia po jakich toczy się kamieniach”.

Oznacza to, że dostęp do pewnych faktów nie jest zupełnie domknięty i uświadamianie sobie statusu wiedzy, czy statusu społecznego lub epistemologicznego tych którzy się w opinii publicznej wypowiadają, może być w taki czy inny sposób kwestionowany.

Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że sytuacja nie jest bynajmniej prosta, nie jest to relacja zero-jedynkowa, bowiem współcześnie mamy wiele grup, które zgłaszają pretensje do dotychczasowego „mainstreamu” społecznego (kulturowego) i głoszą konieczność detronizacji dotychczasowego kanonu kulturowego, w imię wcześniej doznanych krzywd czy też stygmatyzacji przez uprzywilejowane grupy dotychczasowych elit. W tym kontekście, prawda jest postrzegana jako wyraz dominujących kanonów, które kiedyś były powszechnie akceptowane. Dzisiaj jednak bywają kontestowane przez wcześniej upośledzone – obiektywnie lub subiektywnie - grupy, które obecnie domagają się pewnego uznania.

Dzisiaj mamy tu zatem odwołanie do heglowskiej kategorii uznania (*Annerkennung*) przez Axela Honnetha oraz Charlesa Taylora, kanadyjskiego filozofa propa-

gowanej w obszarze filozofii społecznej i politycznej, etyki publicznej. Zasadniczo kategoria uznania wiąże się z roszczeniami grup dotychczas upośledzonych, ale można zadać sobie pytanie czy za jakiś czas nie będzie się ona odnosić również do tych grup, które niegdyś były uprzywilejowane, a dziś jako zdetronizowane są już marginalizowane. Chyba, że logika uznania kieruje się maksymą, iż nie ma wolności dla wrogów wolności. Niemniej wydaje się, że strategia „walki o uznanie” w ramach uwarunkowań postprawdziwościowych może być przykładem, że nie ma tu zwycięzców, którym nie mogą zagrozić dzisiejsi przegrani.

Krzysztof Brzechczyn: Pytanie pana profesora Żurko jest o tyle interesujące, ponieważ zawierają w sobie bardziej podstawowe pytanie, mianowicie, co te wszystkie zjawiska oznaczają? Można bowiem widzieć wszystko oddzielnie, tak jak to jest w wierszu Juliana Tuwima „Mieszczanie”: „i o to idą zapięci szczelnie/ Patrzą na prawo patrzą na lewo/ a patrząc widzą wszystko oddzielnie/ że dom, że Stasiek, że koń, że drzewo.” Można też zjawisko postprawdy rozważać oddzielnie w poszczególnych sferach życia społecznego, a można też uznać za przejaw głębszych procesów społecznych.

Ponieważ dyskusja nasza odbywa się w Poznaniu, więc warto byłoby wspomnieć o postaci profesora Leszka Nowaka, który w okresie realnego socjalizmu stworzył kategorię trój-panowania klasowego. Ujmując rzecz w olbrzymim skrócie: Nowak uważał, że Marks w 1/3 miał rację ale w 2/3 się mylił. W sferze gospodarczej można wyróżnić właścicieli i pracowników, których interesy do pewnego stopnia są rozbieżne: w interesie tych pierwszych leży mnożenie zysków, a tych drugich – zwiększanie własnego uposażenia. Jednakże pozostałe dwie sfery życia społecznego: polityka i kultura również generują autonomiczne konflikty społeczne nieredukowalne do gospodarki. W polityce można wyróżnić władzę i obywateli. W interesie władzy leży powiększanie wpływów politycznych, zaś obywateli – zwiększanie własnej autonomii. W kulturze można wyróżnić kapłanów medialnych (świeckich lub religijnych) i wiernych. W interesie kapłanów leży powiększanie wpływów duchowych, zaś wiernych – zachowywanie duchowej autonomii.

Osobliwością socjalizmu była kumulacja tych trzech podziałów klasowych w rękach aparatu partyjnego, który był klasą trój-panującą. Na posiedzeniach Biura Politycznego PZPR rozstrzygano o tym, co będzie w drukowanej prasie, jakie będą podjęte inwestycje w poszczególnych rejonach kraju, kogo zamknąć, a kogo wypuścić, i tak dalej.

Wydaje się, że obecnie też mamy do czynienia z narastającą kumulacją podziałów klasowych w obrębie władzy, gospodarki i kultury. W odróżnieniu jednak od klasycznego socjalizmu proces ten zachodzi na poziomie ponadnarodowym,

a nie narodowym, przebiega w sposób ewolucjonistyczny, a nie rewolucyjny, a jedne z głównych ról odgrywane są przez tzw. media społecznościowe.

Zacznijmy od tych ostatnich. Ponad dekadę temu, gdy wybuchła Arabska Wiosna, a nieco wcześniej Pomarańczowa Rewolucja na Ukrainie mówiło się o tzw. emancypacyjnych technologiach. Obywatele zwoływali się przez smartfony aby pójść na demonstracje, robili z nich filmiki, wrzucali je do sieci i zachęcali w ten sposób innych do pójścia w ich ślady. Jednakże po niespełna dekadzie okazało się, że media społecznościowe równie dobrze mogą być kontrolowane. Zablokowanie konta Trumpa na Twitterze zostało podjęte przez określonych ludzi a nie przez Algorytm. Co więcej, przykład chiński pokazuje, że internet nie tylko może być cenzurowany, lecz może być narzędziem aktywnej inwigilacji obywateli.

Procesy globalizacji są napędzane przez światowe korporacje i ponadnarodowe instytucje typu Unia Europejska, WHO i ONZ. Nie tylko podmywają one suwerenność państwa narodowego i ograniczają rozwój lokalnego biznesu, lecz promują – poprzez m.in. kontrolę głównych mediów społecznościowych - pewien styl życia (np. wybór płci), odżywiania i wartości (np. ochronę klimatu). Tak rozumiana globalizacja ograniczając suwerenność państwa narodowego ogranicza również władzę ludu, co jest cechą definicyjną demokracji. Co z tego, że w danym kraju wyborcy wybiorą większość parlamentarną, która będzie w stanie wyłonić rząd, skoro ten rząd będzie zależny od niewybieralnych bezpośrednio urzędników Unii Europejskiej, czy innych ponadnarodowych struktur.

Procesy te toczą się w sposób stopniowalny i ewolucyjny, a nie – jak w przypadku tradycyjnego socjalizmu – w sposób rewolucyjny i nagły, co utrudnia skierowaną przeciw nim mobilizację społeczną. Jednakże dyskutowany tutaj przykład frankowiczów pokazuje, że jeżeli jakieś pokrzywdzone grupy społeczne będą w stanie się zorganizować, to są zdolne wymusić korektę - w tym przypadku – systemu bankowego. Nie należy jednak – przynajmniej w najbliższym horyzoncie czasowym – spodziewać się protestów w stylu „Solidarności” z lat 1980-1981. Taka jest moja prognoza.

Paweł Falicki: Chciałbym skorzystać z przywileju prowadzenia tej debaty i postawić jeszcze jedno pytanie: czy prawda jest ciekawa? Mamy tu na sali kilka osób związanych z nowym periodykiem Stowarzyszenia „Solidarność Walcząca”, który kiedyś nosił tytuł *Gazeta Obywatelska*, a obecnie *Prawda jest Ciekawa*. W jaki sposób mamy bronić się przed postprawdą, aby prawda nadal była ciekawa?

Krzysztof Brzechczyn: Wskazałbym na trzy rzeczy: wprowadzenie postów od *postów*, popieranie niszowych wydawnictw i czasopism oraz postawę symetry-

zmu. Warto spróbować kontrolować stosowanie smartfonów i obecności mediów społecznościowych poprzez popularyzowanie postu od *postów* czyli powstrzymanie się w pewne dni, np. niedziele i święta od korzystania z mediów społecznościowych. Popieranie niszowych publikacji zwiększa po prostu pluralizm medialny, zaś symetryzm pojmuję jako umiejętność zdystansowania się do bieżących sporów politycznych i kierowanie się w ich ocenie kryteriami merytorycznymi, a nie emocjonalnymi oraz uwzględnienie pewnej perspektywy historycznej.

Cezary Kościelniak: Odpowiadając na pytanie Pawła Falickiego - tylko prawda jest ciekawa, bo ona prowadzi nas dalej w fascynacji poznawania świata, innych ludzi i samych siebie. Mamy jednak zjawiska, które uatrakcyjniają nie-prawdę. Bo czy faktycznie postprawda nas wyzwala? Czy osoba, np. otyła, która wmówi sobie, że jest zdrowa, atrakcyjna, itd., faktycznie będzie się z tym nieprawdziwym otoczeniem narracyjnym dobrze czuła? Postprawda niesie z sobą wiele funkcjonalności, na przykład potencjał marketingowy, konsumpcyjny, ale także polityczny. Jednakże wyzwaniem jest przywrócenie w naszej kulturze i polityce blasku prawdy.

Rafał Paweł Wierzchosławski: Podsumowując, w moich wypowiedziach starałem się przedstawić pewne koncepcje i koncepty, które – jak mi się wydaje – mogą wzbogacić język debaty publicznej; przynajmniej w sensie jej analizy. Zdaję sobie sprawę, że nie jest łatwo zastosować kategorie języka teoretycznego oglądu życia społecznego w analizie konkretnych przypadków, nie mówiąc już o bardziej złożonych zjawiskach. Jednak biorąc pod uwagę polaryzację stanowisk oraz emocjonalne zabarwienie dyskursu, które przeważa nad racjonalną argumentacją oraz poszukiwaniem pewnych punktów stykowych, pomimo panujących różnic między polemizującymi stronami, sądzę, że przedstawienie kategorii, które oferuje lektura akademicka, jako pewnych analityczno-retorycznych narzędzi do wykorzystania, może pomimo wszystko pomóc (jak oliwa lana na wzburzone morze) zarówno w lepszym oglądzie nurtujących nas dziś problemów społecznych, jak również w bardziej adekwatnym ich wyrażeniu oraz zrozumieniu rozbieżnych interpretacji tychże.

Paweł Falicki: Proszę państwa, robi się coraz ciekawiej ale nie możemy w nieskończoność naszego spotkania kontynuować, musimy je niestety kończyć. Podstawowe myśli z tej debaty postaramy się opublikować. A na dzisiaj państwu bardzo dziękuję i zapraszam na następną debatę

Jest to skrócony zapis debaty poddany adiustacji stylistycznej i korekcie autorskiej. Pełna wersja nagrania dostępna jest na kanale WIS TV na youtube.

Krzysztof Brzechczyn – profesor nauk humanistycznych zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i w Oddziałowym Biurze Badań Historycznych IPN w Poznaniu. Zainteresowania badawcze: filozofia historii, filozofia polityki, filozofia społeczna, historia myśli politycznej, historia najnowsza, teoria i metodologia historii. Ostatnio opublikował: *The Historical Distinctiveness of Central Europe: A Study in the Philosophy of History* (Berlin: Peter Lang 2020) i *Umysł solidarnościowy. Geneza i ewolucja myśli społeczno-politycznej „Solidarności” w latach 1980-1989* (Warszawa-Poznań: IPN 2022).

Cezary Kościelniak, filozof, kulturoznawca, publicysta, profesor na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ostatnio opublikował *Przemiany idei uniwersytetu* (Warszawa: PWN 2019). W swoich badaniach skupia się na problematyce kultur natury, zrównoważonego rozwoju, religii w życiu publicznym i kulturze intelektualnej Niemiec.

Rafał Paweł Wierchosławski, filozof (obszary zainteresowań: ogólna metodologia nauk, filozofia nauk społecznych i humanistycznych, filozofia polityczna, socjologia wiedzy naukowej). Prowadzi zajęcia z przedmiotów filozoficznych dla programu *Liberal Arts and Sciences* przy wydziale Historycznym UAM. Tłumacz m. in. *Zielonej filozofii* Rogera Scrutona (Poznań: Zysk i S-ka 2017), Hermana Schmalenbacha, *O socjologicznej kategorii przymierza* (Warszawa: Scholar 2022), a na temat zagadnienia postprawdy opublikował ostatnio: „Naukowcy w roli ekspertów: o pewnych problemach (re-)prezentacji prawdy w polityce.” *Zagadnienia Naukoznawstwa* (2017), “The Post-Truth Condition and Social Distribution of Knowledge. On Some Dilemmas with Post-Truth Uses”. W: *History in a Post-Truth World, Theory and Praxis*, pod red. M. Gudonis i B. T. Jonesa (Routledge 2020) i „Funkcjonowanie nauki poza Akademią – Nauka protestancka, modernizm wyboru i wiedza ekspercka”. *Filozofia i Nauka* (2021).

Magdalena Żurko

Postprawda w perspektywie psychologicznej. Komentarz do debaty

*Postawa naukowca przypomina trochę zachowanie chorego z natręctwami,
wciąż sprawdza on to, co widzi i słyszy, podobnie jak chory sprawdza,
czy zamknął drzwi, czy zakręcił kurek od gazu*
Antoni Kępiński

Debata zorganizowana w Poznaniu przez Fundację „Otaczaj Błaskiem”, której miałam przyjemność się przysłuchiwać była niezwykle inspirująca, a postawione przez Pawła Falickiego pytania o sposób przejawiania się postprawdy w życiu publicznym oraz sposoby obrony przed nią są ważne i angażujące. Poruszone w wystąpieniach oraz w zadawanych prelegentom pytaniach wątki można podzielić – w pewnym uproszczeniu – na dwa obszary tematyczne. Pierwszy dotyczył filozoficznej problematyki prawdy i postprawdy. Przedstawione zostały sposoby definiowania prawdy: klasyczne i nieklasyczne, w tym pragmatyczne, różne formy relatywizmu, współczesna sofistyka i koncepcja roli ekspertów w ustalaniu prawdy. Drugi obszar obejmował zagadnienia związane ze społecznymi konsekwencjami istnienia zjawiska postprawdy: kłopotami z wiarygodnością przekazu medialnego, nowych form oszustwa (frankowicze), budowaniem narracji historycznych i tożsamościowych pomijających niewygodne fakty. Oba te obszary są ze sobą związane: to, co myślimy i jak myślimy przekłada się na to, jak działamy.

Problematyka prawdy istniejąca w filozofii od czasów starożytnych stanowi także przedmiot badań we współczesnych naukach empirycznych. Można tu wymienić na przykład analizę dyskursu, badania nad przekazem medialnym i komunikacją interpersonalną. Z perspektywy dyscypliny, którą się zajmuję –

psychologii – można na problematykę postprawdy popatrzeć od strony procesu umysłowego powiązanego z generowaniem postprawdziwych twierdzeń. Pojawia się bowiem pytanie jak to jest możliwe, że współczesny, lepiej lub gorzej, ale jednak wykształcony człowiek konsumuje (lub generuje) postprawdy w przekonaniu, że prawidłowo opisuje świat, że go rozumie, a w związku z tym ma pełne podstawy do podejmowania trafnych decyzji. Jeśli zgodzimy się co do ujęcia postprawdy jako rodzaju hybrydy złożonej z tez prawdziwych i kłamstw, to ryzyko negatywnych konsekwencji decyzji podejmowanych w oparciu o nie jawi się jako wysokie. Powinna być wobec tego z przestrzeni publicznej eliminowana. Jednak tak nie jest, przeciwnie, wszystko wskazuje na to, że ma się dobrze. Jak można wytłumaczyć to zjawisko? W psychologii rozwoju człowieka dorosłego pojawiły się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku koncepcje, zgodnie z którymi po osiągnięciu umiejętności myślenia logicznego i abstrakcyjnego następuje kolejny okres, w którym myślenie staje się relatywistyczne, wielowartościowe w sensie logicznym. Według przedstawicieli tego nurtu myślenie w oparciu o procesualne czy kontekstowe koncepcje prawdy jest bardziej efektywne, pozwala na trafniejsze przewidywania zwłaszcza dotyczące złożonych, niejednoznacznych i dynamicznych zjawisk społecznych. Wyrazistym przykładem takiego ujęcia specyfiki myślenia dorosłych jest koncepcja Patricii Arlin¹, zgodnie z którą dzięki zdolności do myślenia relatywistycznego i dialektycznego dorośli w skomplikowanych sytuacjach społecznych kreatywnie stawiają problemy (odkrywają je), co prowadzi do widzenia tych problemów w nowym świetle a nie do ich rozwiązania. Bałagan w umysłach przejawiający się w przyjmowaniu pół- i ćwierć-prawd, czasami-prawd, w niektórych-sytuacjach-prawd, stanowi doskonale podglebie dla wszelkich manipulacji. Ważnym warunkiem ich skuteczności jest dodatkowo wytworzone przekonanie, że ten umysłowy nieporządek jest jakimś rodzajem wyższego rozwojowo stadium myślenia. W ten sposób powstaje złudzenie, że taki sposób przetwarzania danych jest wyrazem wyjątkowych, intelektualnych zdolności, a post prawdziwe tezy są emanacją mądrości. Wobec tego sądzę, że postulat krytycznego odnoszenia się do odbieranych komunikatów i ich źródeł, a także porównywanie danych z różnych źródeł jako strategii obrony przed postprawdami mogą być nieskuteczne ze względu na to, że sam proces myślenia może być obarczony błędem postformalności. Uruchamiane przez człowieka opisane procesy umysłowe generują postprawdy, które zwrótnie utwierdzają go w rzekomej prawdziwości efektów jego własnego przetwarzania danych. Wystarczy znaleźć jesz-

¹ Patricia Arlin, „Cognitive development in adulthood: a fifth stage?” *Developmental Psychology* 1975 nr 11, s. 602-606. Więcej na temat post formalnego etapu myślenia: Denise Boyd, Helen Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, przeł. Joanna Gilewicz, Aleksander Wojciechowski. Poznań: Zysk i S-ka 2008 s. 424-426.

cze kilku podobnie myślących fachowców w danej dziedzinie (konsensus ekspertów) i postprawda zyskuje status obiektywnej prawdy. Powstaje pytanie o granice tworzenia takich intelektualnych konstrukcji. Wydawać by się mogło, że prawa przyrody stanowią naturalne ograniczenie w generowaniu postprawd. Jesteśmy świadkami śmiałych prób poradzenia sobie z tym ograniczeniem. Rozważmy rolę kategorii kulturowej płci, która stała się podstawą - w niektórych krajach prawną - do realnych zmian tożsamości płciowej jednostki. Płeć biologiczna jest w tych rozstrzygnięciach po prostu pominięta. Okazuje się, że powszechne swojego czasu przekonanie o jedności psychiki i ciała², że nie wspomnę o personalistycznym obrazie człowieka jako jedności duchowo - cielesnej, jest przebrzmiałe, niemodne. Ktoś, kto podnosi znaczenie biologicznej płci naraża się na opinię człowieka żenująco zaściankowego. Wypada tu zgodzić się z zacytowanymi przez profesora Krzysztofa Brzechczyzna fragmentami z Księgi Salomona mówiącymi o szkodach i stratach wynikających z kłamstwa³.

Opowiadając na pytanie o to, jak radzić sobie z fenomenem postprawdy w przestrzeni publicznej nie sposób pominąć zjawiska zalewu informacjami oraz powszechnego kształcenia na szczeblu wyższym niż podstawowy. Trzeba mieć na uwadze, że informacje - z punktu widzenia jednostki - w większości są bezwartościowe (nawet jeśli są prawdziwe), a jakość kształcenia pozostawia niestety wiele do życzenia. Wartościowa wiedza jest potencjalnie dostępna, problem polega na tym jak ją w morzu większych i mniejszych bzdur i nadużyć intelektualnych znaleźć? Jakie trzeba mieć kwalifikacje i ile czasu potrzeba na to poświęcić? Pamiętajmy też o tym, że za dostęp do prestiżowej wiedzy specjalistycznej trzeba zapłacić. Wydawać by się mogło, że problem rozwiązują wyszukiwarki internetowe, bazy publikacji recenzowanych, metaanalizy... Niestety, im więcej ułatwień, tym więcej danych, tych prawdziwych i tych postprawdziwych. Sięgamy więc do rozwiązań najprostszych: do Wikipedii albo do adresów wyświetlających się po prostu na pierwszej, internetowej stronie⁴. Trudno oprzeć się wrażeniu, że „społeczeństwo wiedzy” to konstrukt odnoszący się raczej do złudzenia o rzeczywistości niż do rzeczywistości.

Kolejnym istotnym złudzeniem jest przekonanie, że prawda jest tym, co każdemu się słusznie należy. Z uznania moralnej zasady mówiącej o tym, że nie wol-

² Przekonanie to w psychologii związane jest z nurtem humanistycznym, modnym w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Przedstawicielami tego nurtu jest Abraham Maslow i Carl Rogers.

³ Krzysztof Brzechczyn, „Wypowiedź”. W: „Postprawda w życiu publicznym. Zapis debaty z udziałem Krzysztofa Brzechczyzna, Cezarego Kościelniaka i Rafała P. Wierchosławskiego”. *Wolni i Solidarni. Między Ideą a Praktyką. Kwartalnik Społeczno-Polityczny*, 2023 nr 1, s. ??

⁴ Nie mam tu na myśli naukowców realizujących swoje projekty badawcze. Ci spędzają długie godziny na wyszukiwaniu i przeglądaniu literatury. Pewnie dlatego granty na badania opiewają na wysokie kwoty...

no kłamać nie wynika, że prawda jest powszechnie dostępnym dobrem. Prawda jest transcendentną wartością, jest więc potencjalnie osiągalna dla każdego, ale jednak pod pewnymi warunkami. Są to warunki nie tylko trudne do spełnienia, ale nawet – jak wiemy od filozofów – do ustalenia. Pewne wyobrażenie na ten temat daje epistemologia (dział filozofii zajmujący się poznaniem), a w naukach empirycznych także metodologia. Uciekając się do analogii: transcendentną wartością jest także miłość. Wszyscy chcemy kochać i być kochani, potencjalnie jest to osiągalne dla każdego. Jednak nie każdy ma to szczęście. Ani miłość, ani prawda nikomu się nie należy, to wartości, których doświadczenie wymaga wysiłku, pewnych starań (a i to może nie wystarczyć). Nie oznacza to, że doświadczenie wartości jest czymś ekskluzywnym, że trzeba być wysokiej klasy intelektualistą (analizującym informacje z różnych źródeł), żeby prawdy dotknąć. Jak więc zwykły śmiertelnik mógłby rozpoznać prawdę? Warto przytoczyć w tym miejscu poglądy nieocenionego polskiego psychiatry: Antoniego Kępińskiego na temat ustalania prawdy o psychicznych problemach cierpiącego na zaburzenia człowieka. W postępowaniu terapeutycznym właściwa diagnoza ma przecież podstawowe znaczenie. Diagnosta stoi w tym wypadku przed tajemnicą jaką jest drugi człowiek, tym trudniejszą, że jego wewnętrzny świat jest inny, zaburzony i dodatkowo: dynamiczny. Warunkiem powodzenia w diagnozie i terapii jest nawiązanie relacji terapeutycznej czyli swoistej więzi między chorym a lekarzem. Można ją za Kępińskim scharakteryzować jako relację poziomą: chory i lekarz stoją na tej samej płaszczyźnie, są współuczestnikami procesu poznania. Wymaga to od terapeuty zrezygnowania z pozycji znawcy, specjalisty, czy fachowca, zmusza do zachowania skromności w zaspokajaniu własnej ciekawości i szacunku wobec prywatności, intymności chorego. Uchwycenie „kontaktu” z chorym, w którym odsłania się wewnętrzna struktura chorego, opisuje Kępiński w kategoriach swoistego doznania estetycznego „podobnego do krótkotrwałego olśnienia, jakie przeżywamy, gdy nagle potrafimy ujrzeć piękno sztuki czy jakiegoś krajobrazu”⁵. Ten krótki cytat daje pewne wyobrażenie o tym, w jaki sposób Kępiński traktował pacjentów psychiatrycznych i czym była dla niego owa wspólna, pozioma płaszczyzna poznania. Co ważne: podkreślał, że dzięki nawiązaniu tak rozumianej relacji korzystają (rozwijają się) obie strony procesu terapii. W takim sposobie myślenia pobrzmiewają wątki filozofii dialogu Martina Bubera, antropologiczna myśl Karola Wojtyły, widoczny jest także wpływ Kępińskiego na filozofię Józefa Tischnera. Bliska relacja między podmiotowo⁶ ujmowanymi osobami jest w opisywanym podej-

⁵ Antoni Kępiński, *Rytm życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1978, s. 307.

⁶ Problematyka człowieka jako podmiotu jest bogatym wątkiem filozoficznych dociekań. Tutaj w uproszczeniu, hasłowo wspomnę o takich warunkach spotkania jak: wzajemny szacunek, otwartość, odpowiedzialność, duchowa przestrzeń spotkania. Nie każda relacja jest spotkaniem!

ściu podstawowym warunkiem poznania chorego. Ustalanie prawdy o pacjencie jest wynikiem żmudnego procesu wspólnego odtwarzania z fragmentów (przede wszystkim z rozmów, lecz także danych z narzędzi diagnostycznych, wywiadu, obserwacji, intuicji, wrażeń) autoportretu chorego⁷. Chodzi przy tym o prawdę obiektywną, obiektywizacja jest osiągnięta w tym wypadku dzięki dialogowi specjalisty angażującego swoje zawodowe kompetencje z cierpiącym człowiekiem, który poprzez to, że ma dostęp do swoich własnych doświadczeń jest też swojego rodzaju ekspertem. Przypomnę, że nie chodzi tutaj o ustalenie eksperckiego konsensusu, ale o spotkanie i dialog (w filozoficznym sensie). Prawda o chorym jest jedna, nie jest to prawda lekarza i prawda chorego, ani jakiś rodzaj kompromisu między nimi.

Jak to się ma do kwestii postprawdy i radzenia sobie z tym zjawiskiem? Można się zgodzić, że poglądy Kępińskiego na temat ustalania prawdy o drugim człowieku (raczej jej dotykaniu, bo poznanie drugiego człowieka to proces bez końca) są godne uwagi, ale dotyczą tylko relacji ja – drugi, nie zaś ja – świat przedmiotowy. Sądzę jednak, że myśl Kępińskiego można zastosować w szerszym kontekście. Żyjemy wszakże w społecznych relacjach, to oczywiste. Popatrzmy na jakość naszych relacji, jest pewnie różna. Pomyślmy o relacji między nadawcą medialnego przekazu a jego odbiorcą. Źle to wygląda. Nadawca nie zna swoich odbiorców, ma o nich jedynie mgliste wyobrażenie. Także odbiorca, nawet jeśli nadawca jest podpisany (co w Internecie nie jest częste), ma niewiele z nim wspólnego. Mamy tu do czynienia ze zdepersonalizowanym przekazem i dotyczy to obu stron: nadawcy i odbiorcy. Czy to oznacza, że jeśli czytamy w mediach o rozpoczęciu inwazji lub pandemii, to może być to postprawda lub wręcz kłamstwo? Wygląda na to, że może. A jeśli pomyślimy o relacji między urzędnikiem banku a klientem (słynni frankowicze)? Proszę zwrócić uwagę, że w języku, jakiego używamy powiemy w tym wypadku raczej o „banku” a nie o „urzędniku bankowym”. Czy to jest relacja między ludźmi, czy też nie? Świetną diagnozę w tej dziedzinie (człowiek – urzędnik działający w ramach instytucji) postawiła Hannah Arendt⁸. Wreszcie uderzmy się w piersi: jak wygląda relacja między wykładowcą a studentami (na przykład podczas zajęć konwersatoryjnych)? Między naukowcem a innymi badaczami w danej dyscyplinie? Nie chcę tu nikogo oskarżać, to są różnej jakości relacje, mamy też w tym obszarze szereg utrudnień związanych z organizacją nauki. Mamy też piękne tradycje: odwoływanie się do wspólnoty akademickiej chociażby. Jeżeli popatrzmy na problem postprawdy przez pryzmat relacji międzyludzkich, to zauważymy, że im bardziej są one wartościowe (bliskie, otwarte, uczciwe),

⁷ Więcej na ten temat: Antoni Kępiński, *Poznanie chorego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2014.

⁸ Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, przeł. Adam Szostkiewicz. Kraków: Znak, 2010.

tym mniejsze są szanse na rozprzestrzenianie się intelektualnych hybryd. Nie tyle obecność drugiego człowieka wyhamowuje zjawisko postprawdy, co wartościowa relacja w jakiej ze sobą jesteśmy. Ważne są intencje, z jakimi w tę relację wchodzimy, ważne jest pytanie o uczciwość intencji partnera/partnerów. Zawsze warto wobec informacji z jaką mamy do czynienia zadać pytanie o motywację nadawcy. Po co nas o tym informuje? Po co miałabym o tym wiedzieć? Czy bardziej ogólnie: czego nawzajem od siebie chcemy? To, że zadajemy pytania o sens wzajemnych działań nie oznacza, że jesteśmy zwolennikami teorii spiskowych, lecz o tym, że dbamy o czystość intencji, o dobro uczestników relacji. Jedną z odpowiedzi na pytanie o to, jak ratować siebie i innych przed skutkami rozprzestrzeniania się postprawdy w życiu publicznym i w swoim własnym umyśle jest więc dążenie do pielęgnowania relacji międzyludzkich. Dążenie do prawdy, jej odkrywanie jest działaniem wspólnym. Odwołując się do poglądów Wojtyły można dopowiedzieć, że „za podstawę wspólnoty uznaje się nie tyle wspólne cele, ile raczej głębokie więzi pomiędzy konkretnymi osobami, ujawniające się we wspólnym działaniu i pozwalające odnosić się do innych jako do bliźnich”⁹, a warunkiem wspólnoty jest akceptacja dobra wspólnego. Nie jest moim zamierzeniem przekonywanie o „wyższości” dialogicznych ujęć prawdy nad klasycznymi. Można przecież stworzyć postprawdę dialogiczną. Patrząc na problem prawdy z perspektywy badacza, który chce zrozumieć drugiego człowieka i tym, co uznaję za najbardziej podstawowe jest postawa (otwartość, autentyczność, ukierunkowanie na wspólne dobro) budująca relację wspólnoty ludzi dążących do poznania prawdy. Można więc powiedzieć, że rozerwane więzi społeczne, anonimowość i zaabsorbowanie sobą to warunki, w których łatwo postprawdę pomylić z prawdą. Narzuca się w tym miejscu nawiązanie do idei solidarności, szkoda, że ten wątek nie wybrzmiał podczas debaty. Warto wspomnieć jeszcze o jednym aspekcie poruszonym przez Kępińskiego w kontekście poznania chorego: o pokorze wobec procesu docierania do prawdy, a przede wszystkim wobec samej prawdy. Dopóki dążymy do tego, żeby wykazać, że mamy rację, dopóty prawda skrzętnie chowa się przed nami. I chociaż myśl o pokorze wobec przedmiotu poznania nie jest ani oryginalna, ani nowa, warto ją przypominać.

Magdalena Żurko adiunkt w Zakładzie Psychologii Rozwoju Instytutu Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego, współredaktorka (z Alicją Senejko), *Profilaktyka traumy. Praktyka i badania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 2019.

⁹ Michał Rupniewski, „Ujęcie solidarności w «Osobie i czynnie» Karola Wojtyły. Analiza krytyczna i próba rozwinięcia”. *Myśl Polityczna*, 2021, nr 4(10), s. 40.

Ferenc Hörcher

Czy jest możliwa współczesna konserwatywna filozofia polityki oparta na Arystotelesowskiej koncepcji roztropności?

1. Wstęp. Roztropność jako teoria braku teorii

Politycy o konserwatywnych inklinacjach znani są ze swojej a-teoretycznej postawy: nie darzą oni sympatią - ogólnie rzecz biorąc - politycznych ideologii czy teorii¹. Najlepszym przykładem tego typu postawy jest Winston Churchill, który nie miał nic przeciwko opuszczeniu partii konserwatywnej, gdy pewne względy uzasadniały tę decyzję, a teoretyczne argumenty nie były w stanie powstrzymać go od tego kroku. Ta antyteoretyczna postawa - jeżeli nawet prowadzi do wewnętrznych sprzeczności - uznawana jest za punkt wyjścia konserwatywnego namysłu i jest stałym elementem konserwatywnej teorii. Arystoteles twierdził w *Etyce Nikomachejskiej*, że polityczna ekspertyza powiązana jest z działaniem i namysłem, zatem nie jest ona „wiedzą naukową; gdyż jak już była o tym mowa, dotyczy tego, co jest ostatecznym faktem jednostkowym; to bowiem co ma być dokonane jest takie”². Również Edmund Burke w *Rozważaniach o rewolucji we Francji* podkreślał, że jednym z kluczowych problemów francuskich rewolucjonistów było to, że byli oni ludźmi teorii, a nie doświadczenia:

Po tym jak przeczytałem uważnie listę osób i zawodów reprezentantów *tiers état*, nic, co uczynili później, nie wydaje mi się już zdumiewające.

¹ Przedruk: „Hungarian Philosophical Review” 2013, t. 53, nr 3, ss. 109-120. Tytuł oryginału: *Is a Contemporary Conservative Political Philosophy Based on the Aristotelian Concept of Phronesis Possible?*

² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, *Dzieła wszystkie*, t. V. Warszawa: PWN 1996, s. 202 (1142a)

Dostrzegłem między nimi kilka osób znacznych, kilka zwracających uwagę talentów, lecz nikogo, kto miałby jakiegokolwiek praktyczne doświadczenie w sprawach państwowych. Najlepsi opanowali wyłącznie teorię³.

Kiedy Burke mówi o „zasiedziałyach instytucjach” oznacza to ich niezależność od teorii, która czyni je bardziej wiarygodnymi:

W starych instytucjach znaleziono wiele różnorodnych sposobów korygowania ich odchyżeń od teoretycznego wzoru. W rzeczy samej instytucje są rezultatem różnorodnych konieczności i praktycznych wymogów. Niezwykle rzadko tworzone są bez żadnej teorii, to raczej z nich wywodzone teorie⁴.

Szczególnie w polityce doświadczenie góruje nad teorią: „Środki podsunęte przez doświadczenie mogą być lepiej dopasowane do politycznych celów niż te wykoncypowane w pierwotnym projekcie”⁵.

Jeżeli nic innego, to te fakty dotyczące konserwatywnej praktyki politycznej i teorii powinny skłonić współczesnych autorów do ostrożności w próbach „rekonstrukcji” filozofii politycznej konserwatyizmu, w których pojęcie *roztropności* (*phronesis* od *phroneo* - pojmuję, jestem rozważny) zajmowałoby miejsce centralne. Jednakże jest to logicznie dwuznaczny problem. Mianowicie, w tym przypadku pewien teoretyczny koncept popierać ma anty-teoretyczne stanowisko. Z drugiej strony, jego użycie wciąż byłoby teoretyczne – mimo wszystko konserwatywni politycy nie są skłonni rozważać stosować teoretycznych konstruktów takich jak koncept roztropności. Trzeba zatem przyznać, że samo myślenie o możliwości budowy konserwatywnej filozofii politycznej wychodzącej od kategorii roztropności jest wewnętrznie sprzeczne. Być może, jeżeli ta próba zakończy się niepowodzeniem, sam fakt teoretycznego niepowodzenia, ostatecznie ochroni mój projekt. Mam przynajmniej taką nadzieję, którą mogę się łudzić. Jeżeli argumenty przedstawione w artykule mogą dokładnie wyjaśnić moje stanowisko, czyli jeżeli będą one teoretycznie „pracować”, wtedy wykonam swoją pracę jako filozof. Jeżeli nie, mogą one służyć jako jeszcze jeden dowód tego, że teoria nie jest w stanie pomóc konserwatywnej polityce. Jednakże równie dobrze można wyrazić ten logiczny związek bardziej pesymistycznie: jeżeli uda mi się przekonać czytelników, że można zbudować wiarygodną teorię konserwatyizmu, to na pewno nie będzie to konserwatywna teoria, gdyż termin ten jest wewnętrznie sprzeczny. Jeżeli nie uda

³ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. Dorota Lachowska. Kraków: Znak 1994, s. 58-59.

⁴ Burke, *Rozważania o rewolucji*, s. 185.

⁵ Burke, *Rozważania o rewolucji*, s. 185.

mi się przekonać czytelników, to udowodnię tym samym, że jestem przegrany. Żadnych obiecujących perspektyw.

2. Temporalny wymiar konserwatyzmu

Wydźmy od następującego spostrzeżenia: jak widzieliśmy, zarówno Arystoteles, jak i Burke byli nieufni wobec zasadności organizowania życia ludzkiego, a w szczególności życia politycznego w oparciu o teoretyczne zasady. Obaj wyznawali ten dobrze uzasadniony pogląd, prawdopodobnie opierając się na wnioskach płynących z ich osobistego udziału w życiu politycznym wspólnot, do jakich należeli. Zatem ich nieufność wobec (politycznej) teorii nie była teoretycznym konstruktem, lecz sumą osobistego doświadczenia zebranego w toku życia zarówno ich samych, jak i innych autorów, z którymi mogli się konsultować i radzić. Byli oni doświadczonymi ludźmi z konieczną dozą sceptycyzmu wobec politycznych konstrukcji.

Jeżeli chcemy scharakteryzować stanowisko takich autorów jak Arystoteles czy Burke, pojęcie roztropności (*phronesis*) wydaje się być właściwym punktem wyjścia. Możemy oprzeć się na nim, gdyż szczególnie pasuje do analizy praktyki politycznej. U Arystotelesa *phronesis* nazywana jest również praktyczną mądrością i przeciwstawiana innym formom racjonalności. Roztropność musi być odróżniana od innych podstawowych kategorii myślenia o polityce sformułowanych w nowożytności takich jak rozum instrumentalny czy nawet moralny/etyczny. Być może głównym celem Arystotelesowskiego krytycyzmu był platoński polityczny konstruktywizm, tak jak pośrednio dla Burke'a – tradycja kantowska. Konserwatyzm przeciwstawiany jest tej formie neokantyzmu, którą odnowił John Rawls w *Teorii sprawiedliwości*. Kant próbował wzmocnić efektywność rozumu w sprawach praktycznych, reagując na dewastującą humorską krytykę racjonalności, wedle której jednostka ludzka jest i powinna być jedynie „niewolnikiem namiętności”. Jednakże Kant, próbując udowodnić zdolność rozumu do bezpośredniego kierowania ludzkim działaniem, przeciwstawiał go czystemu Rozumowi, przesadził i zniekształcił – tak argumentują konserwatyści – ludzką naturę przynajmniej taką jaka manifestuje się w kontekście politycznego działania. Z drugiej strony, chociaż w neokantowskiej tradycji entuzjazm Kanta dla samorodnych władz intelektualnych jednostki jest wyolbrzymiony, nie ma żadnych wątpliwości, że filozof z Królewca był wyznawcą publicznego rozumu, czyli ludzkich zdolności do dyskusowania (i rozwiązywania) kwestii politycznych w wolny i otwarty sposób widzianej jako część procesu deliberacji. Z tego powodu Rawls i Habermas przejęli przekonanie o skuteczności publicznej debaty prowadzącej do bardziej

demokratycznej kultury politycznej, która byłaby niemożliwa bez tego rodzaju otwartej i teoretycznie dojrzałej współpracy między obywatelami.

Konserwatyzm w Arystotelesowskiej tradycji jest nie mniej intelektualny niż w Kantowskiej nawet jeżeli jest bardziej sceptyczny w kwestii zdolności ludzkiego rozumu do rozwiązywania ludzkich problemów na wielką skalę. Chociaż zakres uzasadnionego sceptycyzmu w kwestiach politycznych jest również dyskutowany w konserwatywnej tradycji, Arystotelesowska myśl polityczna nigdy nie odmawiała ludziom intelektualnych zdolności, nawet w ich codziennych sprawach. Roztropność jest zarówno cnotą intelektualną, jak i praktyczną.

Jednakże w jakim sensie jest on mniej optymistyczny pod względem intelektualnym? Wydaje się, że pod tym względem Arystoteles jest krytykiem swojego mistrza Platona, który był zagorzałym twórcą politycznej ideologii w swoim *Państwie*. Arystotelesowskie pojęcie roztropności przywoływane jest tutaj po to aby pokazać, że polityka nie powinna być placem zabaw dla króla-filozofa: sprawy ludzkie nie zostawiają wiele miejsca na racjonalną deliberację jak to zwykle przyjmuje się w królestwie rozumu. Główną przyczyną tego stanu rzeczy nie jest natura politycznej władzy i autorytetu czy fakt, że wolna myśl byłaby politycznie ryzykowna dla tych, którzy sprawują władzę. Nie jest nią również odpowiedzialność publiczna politycznego decydenta, która powinna chronić go od skutków pytań stawianych przez wolną opinię publiczną. Ma to większy związek z inną cechą polityki: władza musi bowiem działać w ściśle określonym reżimie czasowym.

Czas jest niezmiennie rzadkim zasobem w sferze ludzkich spraw, nie tylko w polityce i nie tylko z powodu krótkości ludzkiego życia. Ma to związek z dynamizmem społecznego życia: jest w nim ciągły potok zdarzeń składających się z całkowicie nowych oraz powtarzających się epizodów oraz nigdy nieustająca presja na podmioty aby podejmować decyzje i działać. Życie pojedynczego człowieka i wspólnoty poddane jest takiej ciągłej i dynamicznej presji strumienia zdarzeń, że patrząc dopiero z pewnej perspektywy czasowej i dystansu możemy wydzielić w nim odrębne okresy czy polityczne sytuacje. Kiedy doświadczamy czyjś życia, poszczególne jego momenty nie są wyraźnie oddzielone od siebie, lecz organicznie jedne wyradzają się w drugie co uniemożliwia rozpoznać kiedy jeden moment się kończy, a drugi zaczyna. Wleczoney zatem ze sobą ogromny bagaż nierozwiązanych konfliktów, napięć, dylematów i każda nasza decyzja lub nie-decyzja będzie wywierać bezpośredni lub pośredni, przewidywalny lub nieprzewidywalny wpływ lub przeciwny wpływ na ów bagaż.

Jednakże w pewnych szczególnych momentach decyzje muszą zostać podjęte: tu i teraz. Te momenty kryzysu wymagają nagłego sądu. Mają one swojego greckiego boga, od którego wzięły swoją nazwę: uznaje się, że są one pod władzą *Kairosa*. Jest to retoryczny termin oznaczający moment wzywający podmiot do pod-

jęcia decyzji. Zachodzi związek pomiędzy tym momentem a podmiotem, który musi się z nim zmierzyć. Każdemu działaniu w naturalny sposób przypisany jest czas jego wykonania, a podmiot musi poprawnie rozpoznać te momenty czasowe aby we właściwy sposób działanie wykonać.

Jeżeli chcemy zrozumieć pogląd Arystotelesa na roztropność musimy zrozumieć sposób w jaki *kairos* obiektywizuje czas w antycznym myśleniu. Chciałbym nawiązać do wcześniejszej idei Arystotelesa w jego etyce, mianowicie idei złotego środka, która rzuca również światło na znaczenie koncepcji *kairos*. Złoty środek uczy nas o tym jak nie powinniśmy chybiać celu w moralnych decyzjach: zarówno przez prze- lub niedocenienie danego przypadku, przez nadmiar lub niedostatek w wybranym typie zachowania. Arystoteles zauważa, że cel moralny nie może być osiągnięty poprzez proste stosowanie zasad - to co jest potrzebne to rodzaj pewnego wyczucia, które pomaga tobie znaleźć właściwe proporcje, równowagę i skalę. Innymi słowy znaleźć to, co jest „środkiem” między nadmiarem a niedostatkiem. Jednakże nie jest to obiektywna kategoria ponieważ jest relatywna w stosunku do konkretnego celu i w stosunku do nas jako podmiotów zmierzających osiągnąć obrany cel. To, co należy szukać to „środek [. . .] i to nie środka samej rzeczy, lecz środek ze względu na nas”⁶.

Kairos zwraca naszą uwagę na fakt, że właściwa decyzja jest zawsze podejmowana w określonym czasie przez określoną jednostkę. Nie może być wykonywana przez nią ani zbyt szybko, ani zbyt wolno. To pierwsze byłoby odgadywaniem, podczas gdy namysł jest czymś co trwa długo, gdyż powinien przebiegać wolno. Jednakże można nie osiągnąć celu gdy działa się zbyt wolno. Pomyślmy o Arystotelesowskim przykładzie łucznika jako metafory podmiotu, który zastanawia się w nagłej sytuacji. Zadanie łucznika komplikuje się, gdy cel się porusza, a łucznik dysponuje niewielkim czasem, w którym może wystrzelić strzałę. *Kairos* jest takim czasowym środkiem. Namysł może trwać zbyt długo lub zakończyć się przedwcześnie, lecz dobry namysł jest to „trafność dotycząca tego, co pożyteczne w odniesieniu do celu, sposobu i czasu”⁷. Osiąga się go nie przez zmuszanie strumienia czasu do zatrzymania się, lecz raczej poprzez zestrojenie się z jego właściwym rytmem. Jest to tym bardziej ważne ponieważ cel jest cały czas w ruchu – może być osiągnięty jeżeli podmiot i obiekt poruszają się w tym samym rytmie i poddają się tej samej dynamice zdarzeń.

Ostatecznie, jest jeszcze jeden wymiar znaczenia temporalnego aspektu w podejmowaniu decyzji przez ludzi powinien być uwzględniony. Nie jest nim li tylko obiektywny wpływ czasu zachęcający do subiektywnych reakcji w poszczególnych

⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 111 (1106b).

⁷ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 204 (1142b).

przypadkach czy w sytuacjach zagrożenia. Jednostki potrzebują wycucia czasu jeszcze w innym znaczeniu: udana improwizacja wymaga pewnego doświadczenia zanim jeszcze nastąpi czas wymagający podjęcia decyzji. Ten temporalny warunek odpowiedniej dozy zgromadzonego doświadczenia pozwala Arystotelesowi stwierdzić, że: „zdolności te pozostają w łączności z wiekiem i że w takim a takim wieku ludzie posiadają już zdolność myślenia intuicyjnego i wyrozumiałość” dodając, że „trzeba przywiązywać [. . .] wagę do wypowiedzi i opinii ludzi doświadczonych i starszych lub rozsądnych [. . .] bo ludzie ci widzą trafnie, mając bystre oko dzięki doświadczeniu”⁸.

Przyjmuję, że są dwa aspekty idealnego wycucia czasu u Arystotelesa, polegające na znalezieniu środka pomiędzy byciem zbyt wczesnym i zbyt późnym oraz posiadanie dostatecznie dużo szczęścia i ostrożności aby móc te doświadczenia zgromadzić w życiu. Wymienione aspekty są kluczowe w zrozumieniu przesłania konserwatyizmu. Pokazują one, że liberałowie i konserwatyści przyjmują odmienne perspektywy na znaczeniu czasu w procesie decyzyjnym. To, że konserwatyizm nie jest po prostu sztuczną admiracją przeszłości w bezpośredniej opozycji do przyszłościowo zorientowanego pozytywizmu czy lewicowych ideologii jest oczywiste za sprawą słynnego obrazu Tycjana, *Alegoria roztropności* pokazującego twarze trzech mężczyzn: młodego, w średnim wieku i starego symbolizujące przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Twarze te pokazują różne postawy różnych pokoleń. Jedna troszczy się o przeszłość, druga mierzy się z terażniejszością, trzecia zaś próbuje zrozumieć przyszłość. Żadna z tych postaci nie została pominięta przez artystę, żadna z nich nie kontroluje pozostałych. Trzy z nich razem tworzą roztropność, fundamentalną cnotę w teorii politycznej konserwatyizmu związanej z trafnym wycuciem czasu, *kairos*.

W następnej części powinniśmy najpierw rozważyć Arystotelesowską ideę, że do osiągnięcia maksymalnego bezpieczeństwa w wymiarze czasowym, potrzebne jest wykształcenie cnoty (cnót), które pomogą nam zaoszczędzić energię i czas w codziennym życiu. Zwróćmy uwagę na to, że same cnoty indywidualnych jednostek są niewystarczające aby bezpiecznie prowadzić nas w labiryncie życia politycznego. Z tego powodu musimy uwzględnić znaczenie wspólnotowych praktyk w konserwatywnym przesłaniu. Rola odgrywana przez cnotę (*y*) w życiu jednostkowym uzupełniania jest przez wspólnotowe praktyki politycznych wspólnot. Na zakończenie zastanowimy się w jaki sposób można podzielić wspólnotowe

⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 206 (1143b). W przekładzie Danieli Gromskiej termin *phronesis* tłumaczony jest jako „rozsądek”. W swoim tłumaczeniu za prof. Marianem Wesołym przekładam *phronesis* na „roztropność”, zob. M. Wesoły, «Phronesis» – roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa”. W: *Filozofia a sfera publiczna*, red. Piotr Orlik, Krzysztof Przybyszewski. Poznań: WN IF UAM 2012, ss. 229-252.

praktyki na nieformalne praktyki uzgadniania/harmonizowania indywidualnego zachowania (*moeurs*) i sformalizowane techniki zachęcające do społecznej współpracy na poziomie społecznym (instytucje).

3. Cnota jako nagromadzony namysł praktyczny przechowywany w indywidualnych postawach

Cnota (*aretê*) tłumaczona na język polski również jako dzielność etyczna odgrywa kluczową rolę w Arystotelesowskiej teorii etycznej. Arystotelesowskie cnoty – w znacznej mierze oparte na przykładzie Platona i poglądach Sokratesa w literaturze przedmiotu są utożsamiane z „kompleksowymi, racjonalnymi, racjonalnymi i społecznymi umiejętnościami”⁹. Nawet jeżeli są one społecznymi umiejętnościami, należą one do osobistego wyposażenia jednostki: cnoty (lub ich brak) nadbudowane są – w opinii starożytnych - na jej moralnym zachowaniu. Nie ma tutaj miejsca aby w pełni zreferować Arystotelesowską koncepcję cnoty – dział współczesnej teorii etycznej zwanej etyką cnót zrobił już wiele aby zaktualizować naszą wiedzę zgodnie z najnowszym rozwojem wiedzy filozoficznej. O wiele bardziej interesujące jest zapytać czy teoria cnót ma jakieś znaczenie dla teorii politycznej – szczególnie dla współczesnej konserwatywnej teorii etycznej. Odpowiadając na to pytanie trzeba przyjąć jakąś prowizoryczną definicję cnoty w Arystotelesowskim sensie aby móc pokazać w jaki sposób może być ona użyteczna w konserwatywnej teorii.

Dla Arystotelesa cnoty etyczne są dyspozycjami (*hexis*). Bardziej dokładnie: “dzielność człowieka będzie trwałą dyspozycją, dzięki której człowiek staje się do bry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje”¹⁰. W zdaniu odnoszącym się do wcześniejszych dyskusji Stagiryta dodaje:

Dzielność etyczna dotyczy doznawania namiętności i postępowania, w których nadmiar jest błędem, niedostatek – przedmiotem nagany, środek zaś przedmiotem pochwał i czymś właściwym [...] Jest tedy dzielność etyczna pewnego rodzaju umiarem, skoro zmierza do środka jako do swego celu.¹¹

Innymi słowy, cnota jest złożoną ludzką umiejętnością prowadzącą do właściwego rodzaju działań. Wśród cnót wyróżnia się cnota roztropności: jest uznawana przez Arystotelesa zarówno za cnotę intelektualną, jak i etyczną; swego rodzaju cnota cnót, rodzaj meta-cnoty. Arystoteles sugeruje, że praktyczna mądrość

⁹ Richard Kraut, „Aristotle’s Ethics.” W: *Standord Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward Zalta (<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>, dostęp 12.04.2023).

¹⁰ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 111 (1106a).

¹¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 112 (1106b).

pomaga nam w ryzykownych sytuacjach podjąć w odpowiednim czasie właściwą decyzję. Pomaga nam ponieważ cnoty są dyspozycjami, a nawet w innych tłumaczeniach określane bardziej radykalnie jako habitus (nawyki) co oznacza, że nie potrzeba racjonalnego namysłu aby za każdym razem wykonać określoną czynność. Arystotelesowskie spojrzenie na cnotę w ogóle i na roztropność w szczególności nie ma na celu opisywania całego procesu podejmowania decyzji. Jest tak ponieważ Arystoteles nie wierzy, że taka procedura może zostać w ogóle rozłożona na czynniki pierwsze. Jednakże Stagiryta podkreśla racjonalność naszych etycznych wyborów. Argumentuje, że poprzez naszą zależność od pewnych wzorców zachowań lub kształtowanie społecznie akceptowalnych dyspozycji zwanych cnotami w nieznanych sytuacjach jesteśmy w stanie zmobilizować tkwiący w nich racjonalny potencjał bez tracenia zbędnego czasu, który w tych momentach jest najcenniejszy. Ponadto roztropność w tych sytuacjach jest tak poręczna ponieważ przechowuje całą wiedzę nagromadzoną w którymś życiu w skondensowanej, lecz łatwo używalnej formie i może aktywować ją w nieprzyjemnej sytuacji we właściwym czasie. Mechanizm w jaki sposób roztropność prowadzi do działania nie jest jasno opisany przez Arystotelesa, lecz nie jest on prostym sylogizmem czy mechanicznym stosowaniem zasad i procedur. Jest to jasne z przedstawionego przez niego opisu i nic innego w tym kontekście nie jest relewantne.

Jakie są jednak realne polityczne zalety przedstawionej argumentacji? Mam nadzieję, że jest oczywiste, iż Arystotelesowska koncepcja cnoty w ogóle, a roztropności w szczególności może być stosowana w przewyżczeniu sceptycznych przesłanek tkwiących w politycznej epistemologii konserwatyizmu. Przede wszystkim Arystoteles argumentuje na rzecz racjonalnej wiedzy w sferze politycznej, która nie ma natury wiedzy apriorycznej. Pod tym względem Gadamerowskie odczytanie Arystotelesowskiego pojmowania *phronesis* brzmi całkiem przekonująco ponieważ Gadamer pokazuje, że chociaż ta forma wiedzy nie ma uniwersalnego znaczenia, to nie popada również w subiektywizm czy emotywizm. Wręcz przeciwnie. Pomaga jednostce zachowywać się w racjonalny sposób w polityce bez lekceważenia wymogów tej szczególnej formy rzemiosła. Pokazuje, że aktywność przywódcy politycznego oparta jest na pewnych zasadach bez popadania w niezręczności czy lapsusy. Roztropny polityki rozwiązuje każdy problem z osobna gromadząc środki potrzebne w danej sytuacji do jego adekwatnego rozwiązania i korzystając z rezerwuaru wcześniej zdobytego własnego doświadczenia.

4. Wspólnotowy wymiar cnoty w polityce: praktyka

Arystotelesowska koncepcja cnoty pozwala jednostce używać zgromadzone przez nią doświadczenie w sytuacji zagrożenia. Koncepcja ta może być również

rozumiana jako suma społecznych norm: swoisty podręcznik tego co jest wymagane od podmiotu przez ateńską wspólnotę polityczną. Jednakże takie jej odczytanie ma sens wówczas jeżeli założymy istnienie partykularnych form mechanizmów społecznej współpracy zwanej praktyką. To pojęcie zostało wprowadzone do XX-wiecznej filozofii między innymi przez Michaela Oakeshotta i Alasdair MacIntyre'a.

Praktyka albo działanie jest dla Oakeshotta rodzajem gry społecznej, w której uczestniczy ograniczona liczba osób, z których każda zamierza osiągnąć pewne cele. W tym kontekście rozważa przykłady aktywności historyka, kucharza, naukowca i polityka¹². Każdy z nich zaangażowany jest w pewien rodzaj aktywności definiowany przez określonego rodzaju pytania, na które aktywność ta próbuje odpowiedzieć. Ludzie, którzy należą do danej grupy zawodowej sądzą, że wiedzą jak i gdzie znaleźć odpowiedź na konkretne pytania. Jednakże Oakeshott podkreśla, że ich wiedza nie jest dana z góry. Pytania te „nie są jako takie znane, zanim podejmie się działania zmierzające do ich rozstrzygnięcia”¹³. Wiedza podmiotu o praktyce w danej sferze aktywności jest ogólna ale to sama aktywność generuje zarówno konkretne pytania jak i również sposób w jaki się nań odpowiada. Ponadto zarówno pytanie, jak i sposób odpowiedzi nie może być przewidziany zanim dane działanie nie zostanie podjęte. Sama aktywność danego typu już istnieje zanim poszczególne jej uczestnik zdecyduje się wsiąść w niej udział, tak jak istnieje język zanim indywidualny użytkownik zacznie się nim posługiwać. W tym sensie polityczna działalność nie jest indywidualistyczna: realizuje się ona bowiem zawsze w kontekście tego, co nazwalibyśmy praktyką polityczną. Biorą w niej udział inni uczestnicy, którzy stawiają własne pytania i podejmują wysiłki aby znaleźć na nie odpowiedzi. Każde postępowanie potrzebuje swojego idiomu (przeciwstawianego dobrze zdefiniowanym zasadom): pewną „wiedzę o tym, jak postępować stosownie do okoliczności”¹⁴. Ta wiedza nie może być wyabstrahowana z samej praktyki: „tylko uprawiając daną działalność możemy zdobyć wiedzę o tym, jak ją się uprawia”¹⁵. Wiedza ta zgromadzona jest w podejmowanym przez nas działaniu: „zasady czy reguły bez wątplenia istnieją, lecz są jedynie skrótowym zapisem aktywności”¹⁶. Jednakże są pewne „elementy”, które można identyfikować „w dość wyraźnym zarysie”¹⁷ wewnątrz wzorca immanentnego w aktywności

¹² Michael Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*. W: Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*. Warszawa: Aletheia 1999, s. 105.

¹³ Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, 105.

¹⁴ Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, 109.

¹⁵ Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, 109.

¹⁶ Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, 111.

¹⁷ Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, 113.

danego typu: „nazywamy je zwyczajami, tradycjami, instytucjami, prawami, itp.”¹⁸ Oakeshott określa te relatywnie stałe i trwałe części wzorca danej aktywności jako „[naszą] wiedzę o tym jak się zachowywać”¹⁹ wewnątrz określonej formy aktywności. Zaimiek „nasza” pokazuje, że nie jest to wiedza pojedynczej osoby, lecz wiedza podzielana przez wszystkich uczestniczących w adekwatny sposób w danej aktywności. Zwrócimy uwagę na te wykrystalizowane formy społecznej wiedzy w ostatniej części naszego artykułu. Zanim to uczynimy warto spojrzeć na alternatywny opis praktyki, tym razem autorstwa prof. Alasdaira MacIntyre’a.

MacIntyre w swojej książce *Dziedzictwo cnoty* praktykę określa jako:

wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują; dzięki tak pojętej działalności praktycznej ludzka zdolność do osiągnięcia doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu.²⁰

Według niego, praktyką są zarówno zajęcia podejmowane w czasie wolnym jak np. gra w piłkę czy w szachy, sztuki praktyczne jak np. architektura, sztuki plastyczne takie jak malarstwo, rolnictwo oraz praca historyka czy muzyka. Uznaje również, że działalność polityczna jest praktyką w Arystotelesowskim sensie.

Co jest nowego w takim rozumieniu aktywności politycznej? Jednym z istotnych elementów tej analizy jest pokazanie, że efekty praktyki znajdują się nie tylko poza nią, lecz również wewnątrz niej. Pewne wzorce aktywności są dobre same w sobie ponieważ pozwalają zrealizować potencjał tkwiący w ludzkiej naturze. W tym sensie aktywność polityczna nie jest użyteczna jedynie dlatego, że prowadzi do politycznego sukcesu, lecz jest pewną formą aktywności cenną sama w sobie, niezależnie od zewnętrznych efektów wynikających z jej uprawiania. W czym zatem zawiera się wewnętrzna wartość polityki. Aktywność polityczna daje nam możliwość wchodzenia w relacje z naszymi współobywatelami w *polis* w sposób, który jest charakterystyczny dla potencjału bycia człowiekiem. Przez nią możemy udowodnić, że jesteśmy sprawiedliwi, odważni i opanowani. Będąc lepszymi uczestnikami danej praktyki stajemy się zarazem lepsi jako ludzie. W tym sensie

¹⁸ Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, 113.

¹⁹ Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, 114. W polskim tłumaczeniu cytowanego zdania brakuje zaimka „naszej” – przyp. tłumacza.

²⁰ Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski, przekład przejrzał Jacek Hołówka. Warszawa: PWN 1996, s. 338.

polis wychowuje swoich członków w sposób, który współczesne państwo nie jest w stanie uczynić.

Zapytać można coż jest specyficznie konserwatywnego w tych dwóch opisach politycznej praktyki? Bez cienia wątpliwości zarówno Oakeshott, jak i MacIntyre opierają się na Arystotelesie. Pozostaje jednak pytanie czy przeprowadzona analiza należy do tego co można nazwać współczesnym konserwatyzmem, czy też nie. Chciałbym przedstawić argumenty, że odpowiedź na to pytanie jest pozytywna. Przytoczone opisy praktyk mają być traktowane jako odpowiedzi na specyficzne problemy reżimy czasowego charakterystycznego jako sceptyczny punkt wyjścia konserwatywnego podejścia do polityki. Zgodnie z nim, podstawowym problemem politycznego decydenta jest brak odpowiedniego okresu czasu do przeprowadzenia racjonalnego namysłu w celu wyboru właściwego typu działania w napiętej politycznej sytuacji. Pokazywałem w jaki sposób cnota czy warunkowana dyspozycja (*hexis*) staje się odpowiedzią na ten rodzaj ograniczeń czasu: podmiot odznaczający się cnotą nie musi za każdym razem zastanawiać się aby wybrać właściwe działanie w określonej sytuacji ponieważ jego dyspozycje zawierają potrzebną wiedzę w skondensowanej formie. On potrzebuje jej nawet w całkiem nowej sytuacji. Jeżeli zgodzimy się z konkluzją, że koncepcja cnoty jest konserwatywną odpowiedzią na charakterystyczny dla konserwatywnego myślenia problem ograniczeń czasu, powinniśmy uznać że przeprowadzona analiza praktyki jest również bezpośrednio związana z tym zbiorem problemów. Proponuję traktować koncepcję praktyki jako wspólnotową stronę indywidualnej cnoty. Pojmowanie cnoty jako zwyczajową wiedzę jednostki o tym jak zachowywać się w sytuacji, w której nie ma dokładnych zasad postępowania ma sens jedynie wtedy, gdy zdamy sobie sprawę, że indywidualne działanie w polityce podlega społecznie ukonstytuowanej strukturze zwanej praktyką. Rządzi ona relacjami indywidualnego postępowania w danej sytuacji. Jeżeli cnota jest nagromadzoną i skondensowaną formą wiedzy umożliwiającą jednostce podjąć właściwe decyzje w danej sytuacji, to praktyka jest rezerwuarem wspólnotowej wiedzy odpowiedzialnej za właściwą koordynację jednostkowych działań w możliwych sytuacjach. Praktyka jest również formą roztropnej wiedzy w tym sensie, że nie jest zbiorem abstrakcyjnych norm, zasad czy etykiet, lecz praktycznym sposobem radzenia sobie ze złożonymi relacjami społecznymi w sposób adekwatny dla danej sytuacji i z uczestnikami, którzy w tym samym czasie biorą w nich udział.

5. Formalne i zwyczajowe/nieformalne praktyki: instytucje, obyczaje (*moeurs*), kultura polityczna

Jak widzieliśmy można oddzielić pewne składowe wewnątrz bardziej ogólnego zjawiska nazywanego praktyką, a w naszym przypadku praktyki politycznej.

Konwencjonalny sposób rozróżnienia pomiędzy wyróżnionymi formami regulującymi ludzkie zachowanie polega na identyfikacji ich formalnych i nieformalnych składowych. Sformalizowane solidne struktury wyznaczające ramy danej aktywności określane są mianem instytucji podczas gdy nie mniej istotne niesformalizowane struktury, które są o wiele trudniejsze do wyjaśnienia określane są mianem konwencji lub obyczajów (*moeurs*). Formalne instytucje i nieformalne obyczaje tworzą to co nazywamy kulturą polityczną.

W swoim szczegółowym - obejmującym również sferę nieformalną - opisie funkcjonowania amerykańskiej demokracji Tocqueville dokładnie opisał instytucje i obyczaje jako istotne składowe kultury politycznej Nowego Świata. W swoim wysiłku mógł oprzeć się na autorach takich jak Monteskiusz czy Rousseau, którzy próbowali przed nim zdefiniować *differentia specifica* nowożytnej republiki. Próby rozróżniania różnych typów ustrojów politycznych sięgają od starożytności do XIX w., a kluczową rolę odegrał w tym Arystoteles. Jednakże oryginalność wysiłków Tocqueville'a polegała na tym, że nie zadowolił się jedynie wyróżnieniem różnych typów ustroju politycznego. Starał się pokazać, że demokracja jest czymś więcej niż strukturą władzy, lepiej jeżeli uzna się ją za pewną formę życia. Udało mu się pokazać, że wykształcenie się demokratycznych form życia było spowodowane pewnymi historycznymi osobliwościami narodzin Stanów Zjednoczonych, których nieintencjonalne konsekwencje wywarły wpływ na sposób praktykowania polityki w tym kraju. Było to prawdą nie tylko w odniesieniu do rządzącej elity ale również w odniesieniu do wszystkich biorących okazjonalny udział w życiu politycznym. Kluczowym aspektem było to, że wprawdzie dużo osób regularnie angażowało się w działalność polityczną, lecz dla wielu z nich polityka nie stanowiła źródła utrzymania.

Instytucje są legalnie uznanymi formami społecznej kooperacji, ustalonymi praktykami, które usprawniają bieg życia politycznego. Gwarantują one skuteczność procedur, intersubiektywne relacje i stwarzają pole manewru dla indywidualów i grup uczestniczących w życiu politycznym. Instytucjonalizacja formalizuje współpracę międzyludzką co jest wysoce cenione przez konserwatystów. Instytucje są bowiem uobecnieniem doświadczeń wcześniejszych generacji dostępnych dla wszystkich członków współczesnego pokolenia wspólnoty politycznej. W ten sposób czynią one życie politycznej mniej brutalne i bardziej przewidywalne.

Warto zauważyć, że instytucje są również cenione przez inne ideologie zachodnich demokracji nawet jeżeli nie są one widziane jako odpowiedź na problem ograniczonego czasu w podejmowaniu politycznych decyzji. Jednakże nieformalne konstrukty politycznej aktywności, miękkie formy społecznych oczekiwań ukrywające się pod nazwą obyczajów są być może specyficznymi konserwatywnymi środkami zapewnienia społecznego pokoju. Nie ma tutaj formalnych umów,

kontraktów, legalnych sankcji lub jakichkolwiek form rządowego nacisku poza samo-kontrolującymi się mechanizmami społeczeństwa. Wymagania są raczej „wyrażane” w formie habitusów i zwyczajów, np. wzorców zachowań, które powtarzane są w dostatecznie szerokich kręgach wewnątrz pewnej społeczności aby zostać uznane jako społeczne oczekiwania. Oparte jest to na Arystotelesowskim spostrzeżeniu, że ludzki proces uczenia oparty jest na imitacji i na psychologicznej obserwacji, a jednostki chętnie adaptują się do norm danego społeczeństwa aby być uznanym za jego pełnoprawnego członka.

Porównawcze studia nad kulturą polityczną odkrywają fakt, że zawilość sieci instytucji i nieformalnych wzorców zachowań może wskazywać na poziom rozwoju kultury politycznej w danej wspólnocie politycznej. Według konserwatywnego poglądu powinno się zachęcać do krystalizacji tych form politycznej aktywności ponieważ mogą one zagwarantować pokój społeczny i pomyślność przez przekazywanie doświadczeń poprzedniego pokolenia – następnemu. Wszystkie one przyczyniają się do radzenia sobie z deficytem czasu podczas podejmowania decyzji przez politycznych decydentów w toku bieżącej sytuacji politycznej odpowiadając w ten sposób na pierwszy problem konserwatywnych polityków i myślicieli.

6. Podsumowanie: *phronesis*, *kairos*, cnota, formalne i nieformalne praktyki

W artykule tym próbowałem pokazać, że jeżeli chce się zrozumieć konserwatywne podejście do czasu, nie powinno być ono rozumiane jako prostą nostalgię za przeszłością. Wręcz przeciwnie, konserwatyści troszczą się o chwilę obecną: zwracają uwagę na fakt, że polityczni decydenci rzadko dysponują odpowiednim czasem aby przeprowadzić w pełny racjonalny namysł zanim podejmą decyzję w napiętej sytuacji. Aby poradzić sobie z deficytem czasu opierają się na Arystotelesowskim pojęciu praktycznej mądrości, lub roztropności (*phronesis*): jest to rodzaj meta-cnoty, cnoty zarówno etycznej jak i intelektualnej pozwalającej decydentowi politycznemu podjąć trafną decyzję i zgodnie z nią działać bez racjonalnego zgłębiania się w naturę rzeczy, która wymagałaby teoretycznego uzasadnienia tak, jak to jest w przypadku naukowego badania. Roztropność jest rodzajem warunkowej, nawykowej formy technicznej wiedzy, która jednakże nie pozwala subiektywnym preferencjom być motywacyjnym czynnikiem w procesie decyzyjnym. Roztropność w Arystotelesowskim dyskursie jest ściśle związana z koncepcją *kairos* oznaczającą idealny moment podjęcia działania. Praktyczna mądrość prowadzi nas do znalezienia tego *kairotycznego* momentu, który nie powinien być

ani zbyt wczesny, ani zbyt późny i gwarantuje dostrojenie się politycznego decydenta do rytmu wydarzeń, w którym osiągnie swoje cele.

Na zakończenie, próbowałem pokazać, że choć roztropność jest cnotą indywidualną, to posiada swój wspólnotowy odpowiednik. Jest nim praktyka opisywana przez Oakeshotta i MacIntyre'a. Praktyka zawiera nagromadzoną praktyczną mądrość wspólnoty kierując postępowaniem poszczególnych jednostek w życiu politycznym danej wspólnoty opierając się na doświadczeniu wcześniejszych pokoleń, wyrażając je w praktycznej wiedzy raczej niż w formie sztywnych zasad. Są dwa typy praktyki: podczas gdy instytucje są stosunkowo stabilnym formami współpracy społecznej opartej na sformalizowanej ludzkiej aktywności, obyczaj są nawykami, zwyczajami i konwencjami, niepisanymi zasadami, które rządzą postępowaniem danej grupy bez ingerowania w zasady przestrzegane przez poszczególnych ludzi.

Z języka angielskiego przełożył Krzysztof Brzechczyn

Prof. dr. hab. Ferenc Hörcher jest dyrektorem Research Institute of Politics and Government w József Eötvös Research Centre przy National University of Public Service na Węgrzech. Zajmuje się filozofią polityczną, historią intelektualną oraz współczesnym liberalizmem i konserwatyzmem. Ostatnio opublikował: *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition* (Londyn-Nowy Jork: Bloomsbury 2020), *The Political Philosophy of the European City. For Polis through City-State to Megalopolis* (Lanham, MD: Lexington Books 2021) i *Art and Politics in Roger Scruton's Conservative Philosophy* (Palgrave Macmillan/Springer, 2023).

Romuald Piekarski

Neo-imperium powraca. Uwagi o cywilizacji rosyjskiej

Zachód zafascynował się Rosją. Odkąd ją spotkał, zadawał sobie pytanie, kim ona jest. Pociągała go, wzbudzała lęk. Starał się wpuścić ją do swojego świata, chciał ją także z niego wygnać; nie udało się ani jedno, ani drugie.
Alain Besançon¹

Z tego, co stworzyła wyobrażenia innych, zapożyczyliśmy jedynie zwodnicze pozory i bezużyteczny luksus.
Piotr Jakowlewicz Czaadajew²

Wszyscy widzimy, że oto Rosja znowu stała się problemem dla samej siebie i dla świata a zwłaszcza dla tzw. Świata Zachodu. Aby jednak zrozumieć, z czym mamy do czynienia w kontekście rosyjskiej „operacji na Ukrainie”, potrzebne jest

¹ Alain Besançon, *Święta Ruś*, przeł. Ł. Maślanka. Warszawa: Teologia Polityczna 2012, s. 5. W artykule opieram się na następujących – nieprzywoływanych bezpośrednio w przypisach – pracach: Roman Bäcker, „Ewolucja Euroazjatyizmu. Od futurystycznego post-słowianofilstwa do «nacjonalistycznego» totalitaryzmu.” W: *Między Europą a Azją: idea Rosji-Eurazji*, red. Stefan Grzybowski. Toruń: UMK 1998; Paul Johnson, *Historia świata - od 1917 do lat dziewięćdziesiątych*. Londyn: Polonia Book 1989; Janusz Kazimierz, *Konfrontacje: Rosja – Zachód. Zderzenie dwóch cywilizacji*. Komorów: ANTYK Marcin Dybowski 1997; Jan Kucharzewski, *Od caratu białego do czerwonego*. Gdańsk: Tower Press 2000; Simon Montefiore, *Katarzyna Wielka i Potiomkin. Cesarski romans*, przeł. K. Bażyńska i P. Chojnacki. Warszawa: Bellona 2019; Zbigniew Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. Białystok: Łuk 1993; Marian Zdziechowski, *Widmo przyszłości. Szkice historyczno-publicystyczne*. Wilno: Drukarnia Artystyczna „Grafika” 1939.

² Cyt. za: Piotr Andrusiewicz, *Piotr Wielki. Prawda i mit*. Warszawa: Świat Książki 2011, s. 2.

usytuowanie tego konfliktu od strony cywilizacyjnej, osadzenie go w tym kontekście, o którym potocznie się wprawdzie mówi, lecz w istocie jest on przesłaniany; jest przesłaniany przez inne aspekty; mam tu na myśli takie sprawy jak geopolityka, realizm polityczny czy tradycyjna polityka międzynarodowa mocarstw.

Sami Rosjanie zadawali sobie dawniej i obecnie takie pytania: Jakie Rosja ma znaczenie w historii powszechnej? Jakie jest jej przeznaczenie? Co oznacza bycie Rosjaninem? A przecież (my, Polacy) wiemy, że Rosja zachowuje swój nihilistyczny rdzeń kultury politycznej: gloryfikację i „uświęcenie” przemocy, kult bożka cara, stąd długo już trwa skrycie czy jawnie utrzymująca się infantylna idolatria ciężąca ku bestialstwu i zbrodniom...

O Rosji jako odrębnej cywilizacji pisali przedstawiciele wielu dyscyplin humanistycznych. Szczególne dzieje Rosji oraz państwa moskiewskiego, dawnej Rusi i prawosławia były również przedmiotem uwagi teoretyków i historyków cywilizacji. W Rosji, w wieku XIX (jedyne liczący się rosyjski teoretyk cywilizacji) Danilewski utrzymywał, iż Rosja może wytworzyć nowy rodzaj cywilizacji... i utworzyć imperium słowiańskie.³

Pod koniec XX w. Huntington pisał o odrębności cywilizacji rosyjsko-prawosławnej⁴. Jedną z odpowiedzi na teorię Huntingtona stanowiła wpływowa w Rosji koncepcja Siergieja Kisieliewa⁵, który wówczas pisał wprost o cywilizacji rosyjskiej. Zdaniem tego uczonego, Rosjanie nie są ani częścią Wschodu, ani Zachodu, dlatego lawirując między Europą a Azją muszą mierzyć się z wyzwaniem ze strony otaczających ich cywilizacji.

Wcześniej w Polsce początków XX w. o odrębnej cywilizacji rosyjsko-turańskiej traktował nasz polski myśliciel Feliks Koneczny. Autorzy rosyjscy XIX i XX wieku, kontynuatorzy słowianofilów używali (w odniesieniu do Rosji) określenia: euroazjatyzm⁶, podkreślając odmiennność a nawet wrogość Eurazji⁷ względem Europy.

Chcąc wyjaśnić takie stanowiska należałoby może zacząć od stwierdzenia, iż zarówno dawne dzieje Rusi (Kijowskiej i Moskiewskiego Wielkiego Księstwa), jak i Rosji (od czasów rządów cara Iwana III) były zmienne, złożone i niejednorod-

³ Piotr Eberhardt, „Rosja i Europa według Mikołaja Danilewskiego”. *Przegląd Geograficzny* 2012, t. 84, nr 4, s. 599.

⁴ Samuel Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. Hanna Jankowska. Warszawa: Muza 2001.

⁵ Jan Potulski, *Współczesne kierunki rosyjskiej myśli geopolitycznej. Między nauką, ideologicznym dyskursem a praktyką*. Gdańsk: Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego 2010, s. 222-226.

⁶ Karolina Blecharczyk, „Cywilizacja rosyjska w perspektywie eurazjatyckiej”. *Forum Socjologiczne* 2014, nr 5.

⁷ Nierzadko podkreślano zbliżenie Rosji do wzorców kulturowych i wartości Zachodu, które miało następować za panowania Piotra Wielkiego. Lecz jest to pogląd nietrudny do podważenia, jako że

ne. Imperialną Rosję zaczął budować dopiero Piotr I, w wieku XVIII. Można nie bez racji poszukiwać jakiejś „logiki rozwoju cywilizacji rosyjskiej”, lecz wyróżnienie jednego czynnika, czy jednej linii rozwojowej, np. panowania Mongołów⁸ i specyficznego jednolądzstwa Cesarstwa Rosyjskiego, prowadzi do nadmiernych uproszczeń całego tego zagadnienia.

Jak wspomnieliśmy powyżej Koneczny posłużył się pojęciem turańskości, orzekając z jednej strony charakterystyczną dlań militaryzację życia społecznego, jego „obozowe obyczaje”, z drugiej rozpoznawał w dziejach Rosji „mieszanki cywilizacyjne”.

Polski myśliciel zauważał, że w cywilizacji rosyjskiej „jednostka jest podporządkowana rodowi”⁹. Do cywilizacji turańskiej zaliczał Mongołów i Rosjan”. Co prawda „wszystkie ludy słowiańszczyzny zorganizowane w średniowieczu były rodowo i doszły do wytworzenia władzy książęcej”¹⁰. Jednak o ile ustroj rodowy np. Polsce stanowił pewien przemijalny etap rozwoju cywilizacji, to w Rosji, pozostał on stałą cechą ustrojową cywilizacji rosyjskiej, tworząc patriariat tj. specyficzne sakralne jednolądzstwo. Na przykład, wedle Konecznego, Moskwa przejęła pojęcia państwowe od Mongołów, od Tatarów administrację, od Kazachów obyczaje warstw wyższych¹¹.

Z kolei, w kategoriach Toynbeego, Rosja stanowiłaby prawdopodobnie *cywilizację wstrzymaną w rozwoju*, gdyż nie potrafiła ona w kolejnych wyzwaniach po wyzwoleniu od podległości Mongołom, sprostać w sposób twórczy, stając się systemem opresyjnym, opartym na bezprawiu, patologicznym przeroście władzy cesarskiej, pańszczyźnianym zniewoleniu, będąc zarazem zorganizowanym, uporczywym zastojem, państwem rozbójniczym, makiawelicznym imperium¹².

Czego brak w cywilizacji rosyjskiej, z perspektywy państw Zachodu? Badacz dziejów Rosji Richard Pipes¹³ twierdził, że kluczem do wyłonienia się idei wol-

naśladownictwo dotyczyło głównie kultury materialnej: uzbrojenia, architektury, lecz nie duchowości.

⁸ Władza mongolska odrzuca wszelkie konwencje, umowy między dwoma podmiotami; jest ona wyłącznie władzą przemocy i Rosjanie to przyjmują! Zob. Wypowiedź prof. Jurrija Piwowarowa w: Youtube: „Wróg u bram. Co Putin planował zrobić z Polską i Europą?” W: Telewizja VOD „Jagiellonia TV / Głos Polonii TV.

⁹ Alfred Skorupka, „Czy Rosja jest cywilizacją turańską czy prawosławną?” *Edukacja Filozoficzna* 2022 nr 73, s. 182.

¹⁰ Skorupka, *Czy Rosja jest cywilizacją turańską*.

¹¹ Feliks Koneczny, *Dzieje Rosji*, t. 1: *Do roku 1449*. Komorów: Antyk 2003, s. 41.

¹² Arnold Toynbee, *Studium historii*. Skrót dokonany przez D.C. Somervella, przełożył i przedmową opatrzył Józef Marzęcki. Warszawa: PIW 2000.

¹³ Richard Pipes, *Własność a wolność*, przeł. Lech Niedzielski. Warszawa: Muza 2000, s. 182-186; 310-311.

ności i demokracji jest posiadanie przez ludzi własności. Przyczyną narodzenia się idei wolności ma być poczucie niezależności ekonomicznej oraz świadomość własnej wartości – co po raz pierwszy miało miejsce przede wszystkim u starożytnych Greków, a dalej – w średniowiecznej wspólnocie miejskiej, gdzie handel i manufaktura przyczyniły się do powstania potężnej klasy posiadającej. Procesy te przez setki i tysiące lat nie miały żadnych odpowiedników w innych częściach świata. Natomiast historia Rosji negatywnie dowodzi, że prywatna własność jest czynnikiem niezbędnym, chociaż niewystarczającym dla zbudowania wolności. W ciągu ostatniego półtora wieku swego istnienia system carski częściowo zaczął uznawać prawa własności swoich poddanych, ale nie wykazywał większego szacunku dla ich swobód obywatelskich i politycznych. Aż do wyzwolenia w 1861 roku pańszczyźniani chłopcy byli dobytkiem ruchomym, który ich panowie mogli smagać knutem, zsyłać na syberyjską katorgę albo wcielać dożywotnio do wojska. Szlachta zaś, mogła być aresztowana za domniemane przestępstwa polityczne. Polityczna wolność i swobody obywatelskie pojawiły się w Rosji dopiero w latach 1905-1906 jako desperacka próba ze strony monarchii zapobieżenia rewolucji; gdy natomiast ta rewolucja, mimo wszystko, nastąpiła – polityczne swobody znikły znów z życia Rosjan.

Cywilizacyjne zagrożenie dla świata Zachodu wyraźnie dostrzegali już wspomniany Koneczny, rozpoznający w *Dziejach Rosji* obecność niebezpiecznych „mieszanek wzorców cywilizacji”. Jak wiemy, owo mieszanie się cywilizacji wyglądało w różnych czasach odmiennie. Ostatecznie jednak – powtórzmy - główna tożsamość Rosji miała być wytyczona przez przynależność do cywilizacji turańskiej.

Rosja nowożytna (nie trafnie) wywodzona była ze średniowiecznej Rusi jako takiej oraz (w zakresie prawosławia) z cywilizacji bizantyjskiej. Andrzej Nowak w swojej książce *Polska i Rosja. Sąsiedztwo wolności i despotyzmu X-XXI w.* twierdzi, że z Rusi Kijowskiej wywodzą się współczesne narody: białoruski, rosyjski i ukraiński podkreślając że choć państwowość ruska o sto lat wyprzedzała polską, to państwo ruskie powstało w wyniku obcego podboju¹⁴.

Państwo rosyjskie, w swych zrębach, utworzone zostało w wieku XV. W okresie wcześniejszym istniały na tych terenach rozproszone dynastyczne księstwa, podatne na agresję z zewnątrz.

W 1238 roku nastąpiła pierwsza wyprawa Czyngis-chana na Ruś. W latach 1238-1240 podzielone księstwa ruskie zostały podbite przez Mongołów... Można by zatem mówić o momencie mongolskim w dziejach Rosji, zwłaszcza iż kwitły

¹⁴ Zwraca na to również uwagę w swojej recenzji Brzechczyn, zob. Krzysztof Brzechczyn, *Trudne sąsiedztwo*, „Gazeta Obywatelska” 29 VII 2022, nr 276, s. 7.

pogańskie obyczaje w kierowaniu państwem rozbójniczym. Jego żywiołem była przemoc, zastraszenie, poddaństwo; „prawo silniejszego”, czyli makiawelizm po mongolsku i rusku. Uciekając się do „opieki” mongolskich Chanatów, ruscy książęta dążyli do eliminacji konkurencji w bratobójczych walkach o władzę¹⁵.

Kuratela mongolsko-tatarska wycisnęła potężne piętno na dalszym nie-do-rozwoju Rusi i charakterze politycznych jej obyczajów, które przetrwały dalece dłużej niż te 250 lat podlegania azjatyckim chanatom. Również już po wyzwoleniu od bezpośredniej zależności barbarzyńskie dziedzictwo Azji pozostało z Rosjanami po dziś dzień. A więc w wieku XV (już po uwolnieniu się od tatarskiego jarzma, lecz nie od obyczajów mongolskich) Księstwo Moskiewskie stało się mocarstwem zmierzającym do dalszego własnego rozrostu, poprzez zbrojne podboje. Na południu były to tereny Turcji. Na północy Szwecja, Norwegia i Finlandia, gdzie Piotr I zbudował Piotrogród. Na zachodzie Rosja atakowała Litwę i Polskę.

Państwowość ruska organizowana była poprzez zewnętrzne najazdy. Skłócone księstwa prowadząc bratobójcze często zmagania dążyły do jednoczenia się pod rządami przybyszów z północy, którzy poszukując zdobyczy i wpływów posiadali silniejsze możliwości militarne. Już przed Mongołami, normandzcy najeźdźcy (z północy) stanowili tam obcą z pochodzenia władzę. Tak więc wpierw ruską społecznością rządzili wojownicy skandynawscy, Waregowie i stamtąd wywodziły się pierwsze dynastie (Rurykowiczów). Znamienne są słowa najstarszej kroniki ruskiej, kierowane ku skandynawskim wojom: „Przychodźcie... rządzić i władać nami”. O ile dynastię piastowską reprezentują i wyłaniają rody miejscowe, o tyle „na Rusi państwo wyrasta z podboju, mającego właściwie za cel zysk z kontroli handlu, a nie «polityczną samoorganizację»”¹⁶. Ruscy władcy wielokrotnie usiłowali podbijać Bizancjum, więc mówienie o wpływach bizantyjskich na kształtowanie państwa ruskiego jest nieco zwodnicze.

Huntington twierdził, że głównym ośrodkiem cywilizacji prawosławnej jest Rosja¹⁷. Aż siedem z ośmiu wymienionych przez niego cech cywilizacji zachodniej (religia, język, rozdział Kościoła od państwa, rządy prawa, pluralizm społeczny, ciała przedstawicielskie, indywidualizm) – były Rosji prawie całkiem obce. Jediną ewentualnie jej cechą wspólną z Zachodem jest dziedzictwo klasycznej starożytności, które jednak przyszło do Rosji nie z Rzymu, lecz z Bizancjum. Charakter cywilizacji prawosławnej wyznaczają rdzenne elementy Rusi Kijowskiej i Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, widoczne są też silne wpływy bizantyjskie,

¹⁵ Andrzej Nowak, *Polska i Rosja. Sąsiedztwo wolności i despotyzmu X-XXI w.* Kraków: Biały Kruk 2022, s. 21-23. W dalszej części swojego artykułu opieram się na interpretacji cytowanego autora, lecz ze względu na popularny charakter tekstu zrezygnowałem ze szczegółowych odniesień.

¹⁶ Nowak, *Polska i Rosja*, 25.

¹⁷ Huntington, *Zderzenie cywilizacji*.

długi okres panowania tatarskiego oraz ograniczony kontakt z renesansem, reformacją, oświeceniem i innymi zjawiskami tak charakterystycznymi dla Zachodu.

Podporządkowanie kościoła prawosławnego władzy politycznej, widoczne przynajmniej od czasów panowania Iwana III wzorowane było jednak nie na obyczajach bizantyjskich, lecz na władaniu Chana. Cerkiew zarządzana była przez Patriarchę Moskwy, wyznaczonego przez mianowany przez cara synod.

Każda cywilizacja, w jakimś stopniu stanowi etniczną mieszankę. W przypadku cywilizacji bizantyjskiej wymieszane zostały liczne etnosy: greckie, egipskie, syryjskie, gruzińskie, ormiańskie oraz słowiańskie¹⁸. Szkodliwość mieszania się cywilizacji, w ujęciu Konecznego dotyczy wzorców cywilizacyjnych, nie zaś etniczności jako takiej.

Wzrost znaczenia jedno-władców moskiewskich utrwalił się m. in. wskutek upadku Konstantynopola w 1453 roku, a prawosławie w wydaniu moskiewskim na stałe miało służyć jako instrument rosyjskiego imperializmu. Znamienna pozostaje degradacja republiki handlowej Nowogrodu Wielkiego – „najbogatszego państwa w tej części Europy”. Według Nowaka: „Ta kupiecka [wolna] republika, która niezależnie funkcjonowała ... od X wieku [będąca ważnym czynnikiem gospodarczym] w północno-wschodniej Europie... straciła swoją rangę i została podporządkowana imperium. Na tym przykładzie widać, jak groźny był ten imperializm, jak niszczący był nie-porządek imperium moskiewskiego a potem rosyjskiego”¹⁹.

Idea Moskwy – *Trzeciego Rzymu i Drugiej Jerozolimy* – ogłoszona została w swojej pierwotnej formie już w 1492 roku, przez mnicha prawosławnego Filoteusza w liście skierowanym do cara Wasyla III. Rosyjscy carowie, już od wtedy zaczęli przedstawiać się jako wyzwolicieli od „łacińskiego jarzma” Europy zachodniej. Zaś (odpowiednio przykrojona) religia prawosławna, w swoim nastawieniu wrogim ku chrześcijaństwu zachodniemu, występować zaczyna jako użyteczna ideologia, służąca panowaniu nad umysłami ludu i usprawiedliwianiu terroru.

Jak pamiętamy, zwierzchność mongolska (potem zwana tatarską) nad ziemiami ruskimi trwała 250 lat. Nowak zauważa, że „Czasy tatarskie w Rosji chwalił Lew Gumilow, odnowiciel euro-azjanizmu przeciwstawiając je zachodowi, jako ostoję wolności i pluralizmu w świecie «kolonizacji atlantyckiej»”²⁰. Cytowany autor twierdzi, że: „reinterpretacja mongolskiego najazdu jako dobroczynnego dla

¹⁸ Skorupka, *Czy Rosja jest cywilizacją turańską*, 185.

¹⁹ Nowak, *Polska i Rosja*, 69-71.

²⁰ Nowak, *Polska i Rosja*, 42.

przyszłej Rosji bo zapewniającego tarczę azjatycką przed złym zachodem, najwyraźniej zatriumfowała pod rządami Putina²¹.

W dłuższej perspektywie, wykształciła się określona postawa wobec absolutnej władzy Chana: powiedzenie *wsie chłopcy*, oznacza „wszyscy [poddani cara] są niewolnikami”, także ruscy książęta sprawujący swe rządy nad Rusią za przyzwoleniem najeźdźcy, uzyskując „dyplom pierwszego kolaboranta”, tzw. *jarłyk*. W przypadku popadnięcia w niełaskę Chanatu, byli oni otruwani lub okrutnie zabijani. Zgodnie z tą postawą *władza jest po to, żeby wdeptywać społeczeństwo w błoto*. Inaczej Polska, która mimo podbojów, rozwijała tradycje wolności republikańskiej²².

XX-wieczny rosyjski teoretyk cywilizacji Lew Gumilow, w przeciwieństwie do większości historyków zachodnich przypisywał najazdom i wpływowi mongolskim w Rosji rolę pozytywną: w czasie „zrywu” tej młodej cywilizacji postępowali oni nie inaczej niż wikingowie, zajmujący Anglię w XI wieku Normanowie czy pustoszący Italii feudałowie niemieccy albo rycerze pierwszej wyprawy krzyżowej...²³

Twierdzenie, że Rosja dawniejsza („prawdziwa”, „imperialna”, „carska”) była całkiem inna od tej komunistycznej, wypowiedziane zostały m. in. przez Aleksandra Sołżenicyna. W połowie lat 90. XX w. miał on sformułować następujące tezy: „Instytucje i modele polityczne zaczerpnięte z Zachodu ... są dla Rosji szkodliwe”, tradycje republikańską zinterpretował jako „oligarchiczną”, narażającą państwo na anarchię. Rzekomo Rosja zbawienie swe widziała w silnej władzy carskiej, popieranej przez masy poddanych. Polska jako reprezentująca Zachód, miała odebrać Rosji jej „prawosławną duszę”, jej cywilizacyjną odrębność; Co więcej, Sołżenicyn popierał imperialne roszczenia terytorialne Rosji jako „zdobycze”. Rosja była przezeń przedstawiana jako zagrożona polityczną i kulturową agresją. Zatem podzielał on, mimo demaskacji zbrodni komunizmu rosyjskiego (w *Archipelagu Gulag*) całkowicie fantastyczną opinię, o rzekomo godziwej przeszłości starego imperium²⁴.

Posługiwanie się przemocą, przez carów rosyjskich, podobnie jak zniewolenie chłopstwa, nie było cały czas takie samo. W XIX w. można było obserwować ponawiane wysiłki do wyzwolenia poddanych chłopów i częściowe zmniejszanie terroru (za Aleksandra II), aż do czasu protestów dekabrystów i terroryzmu re-

²¹ Nowak, *Polska i Rosja*, 44.

²² Nowak, *Polska i Rosja*, 45. Że dla cara poddani są po prostu niewolnikami i że nie ma z jego strony żadnych zobowiązań – zbyt późno dowiedział się ataman Chmielnicki, gorzko zaś pokutowali jego ukraińscy spadkobiercy.

²³ Skorupka, *Czy Rosja jest cywilizacją turańską*, 189.

²⁴ Nowak, *Polska i Rosja*, 433.

wolucyjnego, ponawiającego zamachy na życie cara. Jak wskazywał Edward Radziński: zmarły car Aleksander I marzył na początku swego panowania o wielkich reformach - o zniesieniu poddaństwa²⁵. W tym nastawieniu nie wytrwał długo.

Fukuyama dowodzi, że w Rosji prawo nie było należycie respektowane, a rządy prawa były od początku słabsze niż w Europie Zachodniej²⁶. Rosyjski Kościół prawosławny nigdy nie odgrywał tej samej roli co Kościół katolicki, ponieważ był ściśle podporządkowany władzy państwowej. Cesarstwo bizantyjskie, skąd Rosja zapożyczyła swój model relacji między Kościołem a państwem, było cesaropapieżne; wschodni cesarz mianował patriarchę Konstantynopola i stale wtrącał się do kwestii doktrynalnych.

Warto zastanowić się nad pogłębianymi mechanizmami manipulacji i oszustwa, które były praktykowane za czasów komunizmu w Rosji. Osobnym fenomenem było tam udawanie – przez obywateli - niewiedzy o zbrodniach i ślepa akceptacja najgorszych „rozgrywek we władzach naczelnych”. Cechą znamioną radzieckiego systemu władzy było - według Suworowa - to, że oficjalna struktura i podział władzy były rozbieżne z władzą faktyczną, opierającą się na wojsku, służbach specjalnych i terrorze. Suworow pisze:

komuniści byli głupcami i przestępcami. W XX Zjeździe wzięli udział ci, którzy wymordowali miliony ludzi podczas kolektywizacji, ci, którzy zorganizowali wywóz zboża za granicę, gdy obywatele własnego państwa jedli żaby i myszy, ci, którzy kierowali milionami niewolników na wielkich budowach socjalizmu ... i ci, którzy w swych nieśmiertelnych dziełach to wszystko wysławiali ²⁷.

Szkodliwość i pokrętność tego zjazdu polegała na tym, że nie zdemaskowano zbrodniczości marksizmu, trockizmu, leninizmu, socjalizmu i komunizmu – zamiast tego „całą winą obarczono Stalina”, czyniąc z niego „kozła ofiarnego”²⁸. Od

²⁵ Edward Radziński, *Aleksander II. Ostatni wielki car*, przeł. E. Siemaszkiewicz, R. Śliwowski. Warszawa: Magnum, 2005, s. 54. „Po Kongresie Wiedeńskim car rosyjski [Aleksander I] został królem polskim. W Polsce (wówczas) panował ustrój parlamentarny, co było paradoksem, i jak wiemy, nie wytrzymało to próby czasu”; cyt. za: Czesław Miłosz, *Rosja. Widzenia transoceaniczne*; t I: *Dostojewski – nasz współczesny*. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich 2010, s. 270.

²⁶ Francis Fukuyama *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do Rewolucji Francuskiej*, przeł. N. Radomski. Poznań: Rebis 2012, s. 436-437.

²⁷ Wiktor Suworow, *Upadek. Ostatnia bitwa marszałka Żukowa*, przeł. A. Pawłowska. Poznań: Rebis, 2015, s. 18.

²⁸ Suworow, *Upadek*, 19.

końca lat 30.tych Stalin rzeczywiście rozdawał karty i wszystkim zarządzał... Ale przed tym okresem władza Stalina nie była nieograniczona²⁹.

Nowszą odsłonę podobnych praktyk wskazał ten sam autor w odniesieniu do reżymu Putina:

Wszystkim uznającym jakikolwiek przekaz ze strony moskiewskiej za wiarygodny, prawdopodobny, zbliżony do prawdy, przypominam o katastrofie w Czarnobyli, łodzi podwodnej Kursk, oswobodzenie szkoły w Biełslanie czy teatru na Dubrowce, wysadzeniu bloków w ramach pretekstu do wojny w Czeczenii, wszystkich zastrzelonych i otrutych nowiczokiem i polonem, a wcześniej Katyń (jako zbrodnię rzekomo niemiecką), pretekst do napaści na Polskę 17 września 1939 r., napaść na Finlandię, itd., itp. W każdej wymienionej wyżej sprawie od samego początku moskiewski przekaz „był” kłamliwy. Jeśli to Was niczego nie nauczyło to trudno. Nie ma rady, nie ma nadziei.³⁰

Od siebie dodam, iż nieprzyjmowanie do wiadomości drastycznej prawdy to stały obyczaj ludu względem makiawelicznej polityki; koniec takiego makiawelizmu będzie początkiem wcielania w życie kantowskiego wiecznego pokoju.

Wyliczny elementy powtarzalne, występujące i w Rosji carskiej i post-komunistycznej. Są nimi: polityczne zabójstwa w tym trucicielstwo, okrutne walki bratobójcze; uciekanie się do dyktatury, policji politycznej; zwalczanie terroru terrorem państwowym; brak wolności; cyniczna brutalność; kpiny z prawa międzynarodowego³¹, dworskie intrygi, „pałacowe przewroty” (partyjne przewroty, manipulacje prawem)³².

Eurazjaci uważali, że rosyjska kultura jest samoistna i niepowtarzalna jako połączenie wpływów europejskich i azjatyckich, popierali izolacjonizm i odcięcie się od Zachodu, co miało pomóc w odrodzeniu rdzennej, nieskażonej zachodnimi wpływami i zorientowanej na Wschód kultury. Najpopularniejszym kontynuatorem tego nurtu jest dziś Aleksander Dugin, który stworzył koncepcję walczących cywilizacji łądu i oceanu, zgodnie z którą *Rosja jest sercem Ziemi, Trzecim Rzymem i Nowym Izraelem przygotowującym świat do Eschatologicznej Przemiany*. Eurazjatyzm jest ideologią nacjonalistyczną, zgodnie z którą naród rosyjski jest gotowy do wypełnienia ogólnoświatowej misji...

Podobnie jak niegdyś Józef Piłsudski, uważam, iż opresyjny imperializm rosyjski podporządkowując sobie rozległe tereny Azji skończy się dopiero wtedy,

²⁹ Suworow, *Upadek*, 20.

³⁰ Suworow, *Upadek*, 17.

³¹ Suworow, *Upadek*, 44.

³² Suworow, *Upadek*, 45.

gsterski i siejących terror państwowy, porównywalny jedynie z poczynaniami niemieckim gestapo. I Niemcy i Rosjanie dopuszczali się przestępstw „w biały dzień”, z nadużywaniem prawa oraz cynizmem. Hitlerowskie Niemcy nie były jednak tak do cna zakłamane, mimo totalitarnej propagandy.

Romuald Piekarski, profesor emerytowany Uniwersytetu Gdańskiego. Przewodniczący Zarządu Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zajmuje się filozofią cywilizacji i filozofią polityki. Autor ponad stu publikacji, w tym takich książek jak: *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, (Gdańsk: Wyd. UG 2007), *Makiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka. Eseje z filozofii politycznej* (Sopot: Spółdzielczy Instytut Naukowy 2016).

Europa Środkowo-Wschodnia jako region zagrożony? Wywiad z posłem Laurynasem Kasčiūnasem

Nerijus Babinskas: *pierwsze moje pytanie będzie ogólne aby uchwycić pewne ogólne trendy. W jaki sposób wojna na Ukrainie zmieniła położenie geopolityczne Litwy, Polski i całego regionu, który nazywam „regionem zagrożonym”. Dotyczy to nie tylko Europy Środkowej czy Wschodniej ale również krajów skandynawskich lub przynajmniej wschodniego wybrzeża Skandynawii.*

Laurynas Kasčiūnas: prawdopodobnie najlepszą odpowiedzią byłoby stwierdzenie, że odczuwamy tę geopolityczną zmianę, próbujemy coś zrobić i wydaje się, że podczas ostatniego spotkania NATO w Madrycie podjęliśmy odpowiednie kroki i decyzje. Obejmują one zdefiniowanie sytuacji, wytyczenie granic, ustalenie kryteriów ich przekraczania i sposoby reagowania na nie. Można je określić mianem zasady wyprzedzającej obrony (w oryginale: *the preemptive defense*). Co to znaczy? Mamy z nią do czynienia wtedy kiedy istnieje możliwość stawienia oporu na pierwszej linii walki zamiast oczekiwania na pomoc. Nie „odstraszenie przez karę” (w oryginale: *deterrence by punishment*) jak było dotąd ale „odstraszenie przez zmanifestowanie zdolności do stawienia natychmiastowego oporu” (w oryginale: *deterrence by denial*). Bezpośrednim następstwem tego typu odstraszenia byłoby rozmieszczenie oddziałów NATO tutaj, na granicy. Jest to fundamentalna zmiana w obliczu globalnego geopolitycznego przesunięcia sfer wpływów.

Jednakże z mojego punktu widzenia ważne jest to, że musimy wprowadzić w życie zasadę powszechnej obrony (w oryginale: *total defense*). Na Litwie mamy 104 tys. osób, które przeszły przeszkolenie wojskowe ale tylko 24 tys. bierze udział w ćwiczeniach wojskowych. To musi się zmienić. Bardzo ważną rzeczą jest stała

współpraca pomiędzy strukturami ministerstwa spraw wewnętrznych, straży granicznej czy publicznymi instytucjami ochrony osób i urzędów publicznych. Wymienione instytucje zatrudniają około 5 tys. osób, które mogą być uwzględniane w planach obronnych.

Po trzecie wreszcie, trzeba zaangażować w sprawy obronne całe społeczeństwo poprzez ochotnicze oddziały obrony terytorialnej czy organizacje strzeleckie, w których powinno znaleźć się miejsce dla każdego, kto chce w nich uczestniczyć z bronią lub bez.

Oceniając wpływ toczącej się wojny na społeczeństwo litewskie uważam sformułowanie, że „Ukraińcy walczą za nas” za bardzo trafne ponieważ straty, które poniesie Rosja w wojnie powstrzyma ją od dokonania kolejnej agresji przez przynajmniej pięć lat. Ponadto mamy zachodnie sankcje, które również powstrzymają rosyjskie imperium w rozwijaniu militarnej potęgi. Rosja nie może obecnie toczyć w tym samym czasie drugiej wojny, gdyż potrzebuje czasu aby odbudować się po doznanych stratach wojennych. Mamy zatem trochę czasu aby się przygotować. Tak w skrócie widzę obecną sytuację.

Pytanie: *czy cała Europa od Finlandii do Rumunii podziela to spojrzenie?*

Laurynas Kasčiūnas: niektórzy już poszli dalej. Nikt nie kwestionuje możliwości obronnych NATO i zasady wyprzedzającej obrony. Wszyscy mówimy jednym głosem. Jednakże kiedy przychodzi do wprowadzenia zasady powszechnej obrony nie wszyscy są równie zaawansowani. Być może Estończycy są najbardziej zaawansowani w jej wdrażaniu. Od lat działa tam Liga Obrony (*Kaitseliit*). Ponadto zaangażowanie społeczeństwa w sprawy obronności jest wyższe niż na Łotwie i Litwie. Być może również Polacy są zaawansowani we wdrażaniu zasady powszechnej obrony. Gdybyśmy zapytali Polaków przed zajęciem Krymu przez Rosję kto broniłby Polski w przypadku rosyjskiej agresji odpowiedź brzmiałaby: NATO i może polskie wojsko. Teraz odpowiedź brzmi NATO, polskie wojsko i cały naród. W ciągu pięciu lat Polska stworzyła wojska obrony terytorialnej, w których służy 25 tys. osób. Planuje się powiększenie ich do 50 tys. Może nie są to zbyt wielkie liczby jak na Polskę ale są dostatecznie duże. Jest to dobry przykład jak rozwijać swoje zdolności obronne. Jest to dobry kierunek ponieważ wojna na Ukrainie pokazała znaczenie obrony terytorialnej działającej w głębi kraju. Z drugiej strony Łotysze tylko teraz rozważają powrót do armii poborowej.

Pytanie: *spójrzmy na obecną sytuację z innego punktu widzenia. W kontekście wojny na Ukrainie widoczna staje się różnica poglądów wewnątrz NATO i UE. Ta*

Europa pomiędzy widzi sytuację odmiennie niż powiedzmy Zachodnia czy Południowa Europa. Jak przedstawia się w tej sytuacji Polska i Litwa.

Laurynas Kasčiūnas: symbolicznie można wyróżnić „wschodni punkt” i „zachodni punkt (po angielsku *west point*). Tadeusz Kościuszko założył fort West Point w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i my jako przedmurze Zachodu możemy widzieć się jako taki wschodni fort. Naszą misją jest bycie wysuniętą linią obrony Zachodu. Na poziomie strategicznym oba kraje (Litwa i Polska) zgadzają się, że konieczne jest pokonanie Rosji na Ukrainie. Oznacza to – w kategoriach terytorialnych – że Rosja musi wycofać się przynajmniej do linii sprzed 24 lutego, co potencjalnie podkopie stabilność reżimu Putina.

Tymczasem na Zachodzie dominująca postawa jest następująca: pomagamy Ukrainie, lecz bądźmy świadomi, że za jakiś czas zajdzie potrzeba usiąść przy stole z Rosjanami i zacząć negocjować. Nie można zagonić Rosji do narożnika ponieważ wtedy Rosja będzie nam grozić użyciem taktycznej broni nuklearnej. To jest myślenie kissingerowskie. Z tego punktu widzenia wojna na Ukrainie jest konfliktem peryferyjnym. Nie powinna się zatem rozszerzyć na Europę, a sfery wpływów muszą zostać zachowane. Jednakże takie myślenie jest niezgodne z wartościami moralnymi, gdyż depcze się prawo Ukraińców do posiadania niepodległego państwa. Niestety taki sposób myślenia występuje.

Zachód przebudził się, lecz nie do takiego stopnia jaki oczekiwaliśmy. Sądzę, że Putin liczy na „zmęczenie” Zachodu wojną. Ono częściowo już następuje w warunkach spadku tempa rozwoju gospodarczego, wzrostu inflacji i wielu innych niekorzystnych zjawisk. Czynniki te zmuszą Zachód do wywierania presji na Kijów aby wynegocjował z Rosją nowy podział sfer wpływów na Ukrainie. Tylko że taki pokój będzie zły. Jeżeli zostanie zawarty pokój korzystny dla Rosjan, to zachęci się ich do planowania nowej wojny i kompletnie podkopie niepodległość Ukrainy. Tymczasem sami Ukraińcy mówią: tu i teraz jest najlepsza okazja aby pokonać Rosję, dajcie nam broń i my to zrobimy. Jest to inne spojrzenie na agresję Rosji na Ukrainę, różniące kraje naszego regionu od krajów Zachodu.

Pytanie: *wróćmy teraz do poziomu bilateralnych stosunków. Jak układają się wzajemne relacje pomiędzy Litwą a Ukrainą? Czy obecna wojna coś w tych relacjach fundamentalnie zmieniła, czy też są one kontynuacją relacji, które rozwijały się już od jakiegoś czasu, powiedzmy, od czasów aneksji Krymu?*

Laurynas Kasčiūnas: są długie tradycje współpracy litewsko-ukraińskiej sięgające sowieckich czasów, wspólnego siedzenia w więzieniu (Sigitas Tamkevičius i inni). Najsilniejszy zbrojny opór był na Litwie i w zachodniej Ukrainie. Były również próby nawiązywania współpracy ze strony Ukraińców. Widziałem odezwę ukraińskich partyzantów pochodzącą z 1950 r. skierowaną do Polaków, Litwinów,

Łotyszy i Estończyków zachęcającą do kontynuacji walki przeciwko komunizmowi. Sądzę, że w tamtych czasach zawiązało się swoiste braterstwo, pewne poczucie wspólnoty losów, szczególnie jeżeli mówimy o terytorium ukraińskim na zachód od Kijowa. Teraz ta cała tradycja na nowo stała się aktualna, wzmocniona i oparta na świeżych emocjach.

Pytanie: *odwołując się do historycznej tradycji sprowokował Pan moje następane pytanie.. Na pewno wiele łączyło nas w XX wieku: geopolityczne zagrożenie, antykomunistyczny opór, itd. Jeżeli jednak spojrzymy głębiej – na historyczne wspomnienie przeszłości: Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Wielkiego Księstwa Litewskiego, „łagodnego imperium”? Czy te wspomnienia wpływają na dzisiejszą polityczną i historyczną świadomość Ukraińców i gdzie w niej jest Litwa i Polska?*

Laurynas Kasčiūnas: z naszego (litewskiego – przyp. tłumacza) istnienie Wielkiego Księstwa Litewskiego, a później Rzeczypospolitej Obojga Narodów ułatwiło formowanie się ukraińskiej narodowości, a później – niepodległego narodu. Jednakże to my tak sądzimy. Czy Ukraińcy podzielają ten punkt widzenia? Byłoby zbyt romantycznie, gdybym powiedział, że tak – wszyscy i w takim samym stopniu. Niemniej przynależność Ukrainy do zachodniej cywilizacji została zapośredniczona przez ich obecność w Wielkim Księstwie Litewskim i w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Jest to dla nich bardzo istotne. Jednakże trzeba sobie zdawać sprawę, że świadomość historyczna Ukraińców jest wielowarstwowa. Trudno zatem powiedzieć czy pamięć o wspólnym bytowaniu w państwie polsko-litewskim stanowi fundament współczesnej ukraińskiej świadomości narodowej, czy też jest tylko ozdobą, jednym z wielu interesujących epizodów ukraińskiej przeszłości. Niezależnie od udzielonej odpowiedzi, ta tradycja wspólnej polsko-litewsko-ukraińskiej przeszłości nie jest tak ważna dla świadomości Ukraińców jak Bandera i wszystkie kontrowersje wokół OUN-UPA.

Pytanie: *ostatnio nastąpiła eskalacja żądań Rosji wobec tzw. korytarza kalininogradzkiego. Czy zwiększa się przez to zagrożenie Litwy? Czy może jest to tylko gra ze strony Rosji? W jaki sposób Polska patrzy na tę sprawę?*

Laurynas Kasčiūnas: globalnie rzecz biorąc z punktu widzenia dużych krajów zachodnich sprawa Kaliningradu jest irytującą błahostką. Nie jest przeszkodą, która blokuje działanie sankcji. Z tego powodu państwa zachodnie dążą do wyciszenia sporu. Jednakże politycznie, takie postępowanie jest błędem ponieważ Rosjanie eskalowali swoje żądania i wymusili ustępstwa. Ustanowiono w ten sposób precedens, który może być wykorzystywany później.

Tymczasem z naszego punktu widzenia musimy wiedzieć, czy możemy liczyć na wsparcie naszych dużych strategicznych partnerów. Przykładowo, dzwoniemy

o godzinie X lub o innej porze do naszych partnerów, a oni natychmiast nam odpowiadają. Podejmując decyzje musimy mieć świadomość, że nie jesteśmy sami. Mieliśmy zapewnienia ze strony Polski o jej wsparciu dla naszego zdecydowanego stanowiska ale polskie władze też rozumiały, że nie możemy pozostawać osamotnieni.

Pytanie: *chciałbym teraz zapytać o przesmyk suwalski w kontekście wojny na Ukrainie. Czy postawa wobec tzw. przesmyku suwalskiego zmieniła się, jak się zmienia i kiedy – w pana opinii – zostanie osiągnięte rozwiązanie.*

Laurynas Kasčiūnas: NATO zna problem przesmyku suwalskiego. To jest podstawa naszych relacji z paktem północnoatlantyckim. Z chwilą przystąpienia Finlandii, został udrożniony północny szlak pomocy. Można powiedzieć, że stan naszego zagrożenia nieznacznie się zmniejszył. Nie jest to powód do braku czujności, gdyż zagrożenie nie zniknęło: obszar Kaliningradu jest zmilitaryzowany, a Białoruś wytraca swoją suwerenność przekształcając się w bazę rosyjskich wojsk. Prawdopodobieństwo scenariusza szybkiej aneksji wcale się nie zmniejszyło. Ciągłe to powtarzamy. Byłoby dobrze, gdyby Polska wyszła poza myślenie jedynie w kategoriach przesmyku suwalskiego.

Czy znaleźliśmy jakieś praktyczne rozwiązanie tej kwestii? Nie sądzę. Pojawiła się świadomość, że ta przestrzeń powinna być skuteczniej chroniona niż dotychczas. Zostały poczynione pewne działania, lecz winny one postępować szybciej.

Pytanie: *na zakończenie chciałby zapytać w jaki sposób wstąpienie Finlandii i Szwecji do NATO zmieni sytuację regionu, który na początku rozmowy nazwałem „regionem zagrożonym”.*

Laurynas Kasčiūnas: zmieni na lepsze. Ogólnie mówiąc Rosja chciała mniej NATO, lecz otrzymała więcej NATO przy swoich granicach. Zmiany są pozytywne, lecz nie są panaceum. Zyskaliśmy więcej strategicznej głębi przez dodanie zwiększenie naszych możliwości obronnych. Bałtyk może przekształcić się w akwen wewnętrzny. Zyskaliśmy zdolności blokowania floty rosyjskiej. Finowie i Szwedzi sygnalizowali nam, że chcą przyczynić się do zwiększenia bezpieczeństwa wszystkich trzech bałtyckich państw. Mają one coś do zaoferowania w dziedzinie obrony powietrznej i marynarki wojennej. Szwedzka marynarka jest jedną z najsilniejszych, może nawet silniejsza od niemieckiej. Jednakże jak powiedziałem Kaliningrad i tracąca swoją suwerenność Białoruś stanowią nadal zagrożenie.

Często porównujemy się z Ukrainą. Aby zająć Ukrainę Rosja musiała przez długi czas mobilizować swoje siły. Wiadomo to na podstawie wiarygodnych danych wywiadowczych. Jednakże Ukraina posiada strategiczną głębię, której nie ma Litwa gdyż jest oddalona 30 km od Białorusi. Nie trzeba koncentrować znacz-

nych oddziałów wojskowych aby oddzielić nas polskiego systemu obronnego. W tym tkwi fundamentalna różnica. Musimy zatem mieć jak najwięcej oddziałów NATO przy swojej granicy. Ta odpowiedź uwzględnia również skutki wstąpienia Szwecji i Finlandii: czynniki zagrożenia nie zmieniły się, a nasze egzystencjalne wyzwania nie zniknęły.

Dziękuję za rozmowę.

Wilno, Litwa, 25 lipca 2022;
wywiad przeprowadził prof. Neurijus Babinskas,
a z języka angielskiego na polski przetłumaczył Krzysztof Brzechczyn

Laurynas Kasčiūnas, urodził się w Wilnie w 1982 roku. W 2006 roku ukończył studia magisterskie z politologii; w latach 2007-16 wykładał w Instytucie Politologii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Wileńskiego. W 2012 roku obronił doktorat pt. *Implications of EU Internal Integration for External Europeanisation: Case Studies of Ukraine and Russia*. W latach 2012-16 był dyrektorem Centrum Studiów Europy Wschodniej (*Rytų Europos studijų centras*) w Wilnie. Od 2011 r. należy do partii „Związek Ojczyzny – Litewscy Chryścijańscy Demokraci” (*Tėvynės sąjunga – Lietuvos krikščionys demokratai*), od 2016 r. jest posłem do litewskiego parlamentu, w 2019 r. został zastępcą, a w 2020 r. przewodniczącym parlamentarnej Komisji Narodowego Bezpieczeństwa i Obrony.

Misja. Rozmowa z dr. Łukaszem Kamińskim, Dyrektorem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich

Krzysztof Brzechczyn: o czym opowiada wystawa *Misja: USA Kornel Morawiecki w Stanach Zjednoczonych w 1988 roku* ?

Łukasz Kamiński: wystawa poświęcona jest przede wszystkim pobytowi Kornela Morawieckiego za granicą po deportowaniu z PRL, ale opowiadamy również krótko o jego wcześniejszej działalności, ogłoszonym po aresztowaniu i okolicznościach banicji.

Pytanie: w jakich okolicznościach Kornel Morawiecki został aresztowany ?

Łukasz Kamiński: wpadka nastąpiła na skutek złamania reguł konspiracji. Kornel Morawiecki postanowił docenić dwie związane z SW kobiety, które zajmowały się drukiem na tak zwanych „dojściach”. Chciał osobiście odebrać od nich przysięgę i pojawił się w ich „spalonym” (znanym SB) mieszkaniu. Mimo, iż wizyta nie była wcześniej planowana, wkrótce pojawiła się grupa „realizacyjna” i ujęła twórcę Solidarności Walczącej oraz towarzyszącą mu Hannę Łukowską-Karniej. Fakt tak szybkiej reakcji SB wskazuje, jak szeroko zakrojona była akcja poszukiwań Morawieckiego – obserwacją (lub podsłuchem) objęto dziesiątki miejsc, w których mógł się on potencjalnie pojawić.

Pytanie: czy aresztowanie Kornela Morawieckiego było zauważalne w krajach zachodnich? Jaka była reakcja opinii publicznej i środowisk polonijnych ?

Łukasz Kamiński: dla potrzeb wystawy zrobiłem kwerendę w prasie amerykańskiej. Mimo iż była ona niepełna odnalazłem dziesiątki wzmianek o uwięzieniu przywódcy Solidarności Walczącej. Ukazywały się one także w innych

państwach. O aresztowaniu Morawieckiego pisano jako o ujęciu ostatniego ukrywającego się przywódcy Solidarności.

Echa nie ograniczały się jednak tylko do notek prasowych. Na skutek aktywności środowisk polskich zapytania w tej sprawie złożyli posłowie w brytyjskiej Izbie Gmin, interpelacja pojawiła się także w kanadyjskim parlamencie. Szczególnie aktywni byli amerykańscy kongresmeni. Ponad stu senatorów i członków Izby Reprezentantów wystosowało indywidualne i zbiorowe listy do władz PRL. Warto zauważyć, że była wśród nich także obecna przewodnicząca Izby Reprezentantów Nancy Pelosi.

Tak duże zaangażowanie amerykańskich polityków było efektem szeroko zakrojonej akcji prowadzonej przez powstały już w listopadzie 1987 r. Komitetu na rzecz uwolnienia Kornela Morawieckiego. Jego inicjatorem był przedstawiciel KPN Marek Ruszczyński, który wraz z Tadeuszem Kontkiem został współprzewodniczącym. Funkcję honorowego przewodniczącego powierzono Alojzemu Mazewskiemu, prezesowi Kongresu Polonii Amerykańskiej. W skład rady komitetu weszli między innymi między innymi znany rosyjski dysydent Władimir Bukowski, legendarni kurierzy Polski Podziemnej – Jan Karski, Jerzy Lerski i Jan Nowak-Jeziorański, wielki autorytet afgańskiego wychodźstwa Habibullah Mayar, wrocławski poeta i opozycjonista Lothar Herbst. W skład rady wchodził także przedstawiciel SW Jarosław Świątek, a niezwykle aktywnie działali Dariusz Olshewski, Donna Kersey i Ewa Ślusarek.

Komitet zabiegał o poparcie osób publicznych, kolportował informacje o losach Kornela Morawieckiego, zorganizował także kilka pikiet i demonstracji.

Pytanie: *jak było z kwestią niewpisania Kornela Morawieckiego go na listę więźniów politycznych przez Amnesty International? Czy faktycznie powodem były zarzuty o terroryzm?*

Łukasz Kamiński: wszystkich aspektów tej sprawy nie znamy, jej dokumentacja w *Amnesty International* nie jest dostępna. Jest natomiast jasne, że lidera SW na listę więźniów sumienia nie wpisano. Odpowiedź AI dla Anny Morawieckiej jest ogólnikowa, mowa w niej o monitorowaniu sprawy. Zarzut rzekomego terroryzmu podnosiła komunistyczna propaganda, przedrukowała go też jedna z polonijnych gazet. To czasem działało – zachował się list adresowany do Ewy Ślusarek, w którym jedna z członkiń Izby Reprezentantów tymi zarzutami motywowała swoją odmowę przyłączenia się do akcji w obronie Morawieckiego.

Z postawą *Amnesty International* polemizowali w swoich listach m.in. prof. Andrzej Wiszniewski i Zbigniew Romaszewski. W pamięci świadków zachowała

się informacja, że oskarżenie o terroryzm uwiarygodniały osoby z krajowej opozycji, trudno to jednak zweryfikować.

Pytanie *w jaki okolicznościach Morawiecki wyjechał z kraju?*

Łukasz Kamiński: w toku prac nad wystawą okazało się, że o uwolnienie Morawieckiego zabiegał nie tylko Episkopat, ale także dyplomacja amerykańska. Przy okazji różnych spotkań (zarówno w USA jak i w PRL) Amerykanie (w tym zastępca szefa Departamentu Stanu John C. Whitehead) podnosili, że od losów tej sprawy zależy normalizacja wzajemnych stosunków, na czym bardzo zależało warszawskim komunistom. Pozwala to nieco inaczej spojrzeć na przyczyny decyzji o pozbyciu się Morawieckiego (i Andrzeja Kołodzieja) z kraju, mimo iż proces przeciwko nim był gotowy – akt oskarżenia skierowano do sądu.

Przywódcom Solidarności Walczącej zaoferowano możliwość wyjazdu z kraju na leczenie, z gwarancją powrotu w każdym momencie. Pośrednikami byli adwokaci i przedstawiciele Episkopatu. Zgodzili się, widząc w tym szansę na kontynuowanie działalności. Kiedy jednak 30 kwietnia zawieziono ich na lotnisko, dowiedzieli się o wybuchu strajków. W tej sytuacji zażądali powrotu do więzienia. Tam Morawieckiego poddano szantażowi – prof. Andrzej Stelmachowski powiedział mu o rzekomej chorobie nowotworowej Kołodzieja, potwierdzonej przez niezależnych lekarzy. W tej sytuacji Morawiecki zgodził się wyjechać, od razu planując szybki powrót do kraju. Obaj wylecieli do Rzymu (z przesiadką w Wiedniu).

Kornel Morawiecki chciał jak najszybciej, zaraz po spotkaniu z Janem Pawłem II, wrócić do kraju. Kiedy jednak 4 maja wylądował na Okęciu został zatrzymany przez funkcjonariuszy SB i deportowany do Wiednia. Ponieważ jednocześnie wygasła pierwsza fala strajków, przywódca Solidarności Walczącej zdecydował się pozostać na Zachodzie, by zdobyć wsparcie dla organizacji i ostrzegać przed wspieraniem reformującego się komunizmu.

Pytanie: *w jakich krajach przebywał ?*

Łukasz Kamiński: pierwsze dni po deportacji spędził w Austrii, gdzie spotykał się z Polakami (między innymi Stanisławem Lemem), a także odbył szereg rozmów telefonicznych z przedstawicielami polskiej emigracji (m.in. Jerzym Giedroyciem). Kolejnym przystankiem była Wielka Brytania. Tu obok spotkań z prezydentem i rządem na uchodźstwie oraz wystąpienia przed Radą Narodową najważniejszym punktem programu było spotkanie w Izbie Gmin. Kornel Morawiecki wraz z Andrzejem Gwiazdą przekonywali grupę konserwatywnych posłów

do ostrożności wobec pierestrojki i zaniechania wsparcia dla bankrutującego komunizmu. Najważniejsze znaczenie miała jednak wizyta w USA.

Pytanie: *jak wyglądał jego pobyt w USA? Z kim rozmawiał?*

Łukasz Kamiński: Kornel Morawiecki wraz z towarzyszącą mu Ewą Kubasiewicz wyładował w Nowym Jorku 17 czerwca 1988 r. i spędził w Stanach Zjednoczonych ponad dwa miesiące. Większość tego czasu wypełniły spotkania z Polonią, organizowane w dziesiątkach miejsc. W niektórych z nich dochodziło także do spotkań z miejscowymi władzami, m.in. w Chicago i Cleveland. Politycznie z tych „polskich” spotkań największe znaczenie miały rozmowy z Janem Nowakiem-Jeziorańskim i Zbigniewem Brzezińskim. Z amerykańskiej perspektywy szczególnie istotna była wizyta Morawieckiego w Departamencie Stanu, gdzie spotkał się m.in. z ekspertami zajmującymi się Polską (w tym opozycją) oraz konferencja prasowa na Kapitolu. Uczestniczyli w niej senator Bill Bradley i członkowie Izby Reprezentantów Jim Courter, Henry Hyde i William Lipinski. Nieobecny na spotkaniu kongresmen Dan Rostenkowski, który wcześniej aktywnie działał na rzecz uwolnienia lidera SW zaprosił Morawieckiego i Kubasiewicz na odrębne spotkanie. Bardzo ważna była także wizyta we wpływowym *think tanku* Freedom House. W spotkaniu tym uczestniczyli również Andrzej Gwiazda, wybitny węgierski pisarz György Konrád i przyszedłszy czeski minister spraw zagranicznych Jan Kavan. Wszystkie te spotkania miały jeden motyw przewodni – ostrzeżenie przez pierestrojką i wspieraniem gospodarczym upadającego systemu.

Do przygotowywanego spotkania z przyszłym prezydentem Georgem W. Bushem nie doszło z uwagi na decyzję Kornela Morawieckiego o powrocie do kraju po wybuchu kolejnej fali strajków.

Pytanie: *w jakich okolicznościach Morawiecki powrócił do Polski?*

Łukasz Kamiński: Morawiecki zdawał sobie sprawę, że kolejna próba jawna powrotu zakończy się aresztowaniem. Przy pomocy Zbigniewa Bełza (przedstawiciela SW w Kanadzie) przygotowano akcję dezinformacyjną. Zapowiedziano szereg spotkań Morawieckiego w Kanadzie, jednak po pierwszych z nich przewodniczący SW polecał do Wiednia. Tam spotkał się z prof. Jerzym Przystawą, który akurat wracał samochodem do Polski z konferencji naukowej. Razem przez Czechosłowację przyjechali do Wrocławia. Było to możliwe dzięki temu, że Mo-

rawiecki dysponował paszportem Kazimierza Głowackiego, z którym łączyło go pewne podobieństwo.

Pytanie: *gdzie wystawa była dotychczas eksponowana? Czy jest jej angielska wersja językowa?*

Łukasz Kamiński: wystawa po jej otwarciu w czerwcu prezentowana była we wrocławskim Centrum Historii Zajezdnia oraz podczas XIV Międzynarodowego Festiwalu NNW w Gdyni. W tej chwili ustalane są miejsca kolejnych pokazów. Wśród nich znajdują się także miasta w USA. Wersja angielska została właśnie wydrukowana.

Pytanie: *z okazji przeprowadzenia rozmowy chciałbym złożyć w imieniu własnym oraz redakcji i czytelników kwartalnika Wolni i Solidarni gratulacje z okazji nominacji z dniem 1 sierpnia 2022 r. na stanowisko Dyrektora Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Jak Pan postrzega misję Ossolineum – instytucji powstałej na początku XIX w. w wieku XXI w.*

Łukasz Kamiński: uprzejmie dziękuję! Ossolineum jest skarbcem polskiej kultury. Naszą misją nie jest jednak tylko dbanie o zachowanie tych bezcennych zbiorów dla kolejnych pokoleń. Chcemy, aby były one inspiracją dla dzisiejszych Polaków, pomagały nam w odkrywaniu naszej tożsamości. Ossolineum po pandemicznej przerwie będzie miejscem aktywnych dyskusji, spotkań i refleksji nad polską kulturą. Ważnym elementem naszej misji jest także edukacja, w tej chwili realizowana przede wszystkim przez Muzeum Pana Tadeusza. Rozwija się także edukacyjna misja biblioteki, a za kilka lat zrealizowany zostanie projekt Muzeum Książąt Lubomirskich. Naszą misję określił ponad 200 lat temu Józef Maksymilian Lubomirski, nieustannie jednak odkrywamy ją na nowo w zmieniającej się rzeczywistości. Dziś niezwykle ważna jest dyskusja nad kształtem i tożsamością Europy Środkowej, będziemy w niej aktywnie uczestniczyć.

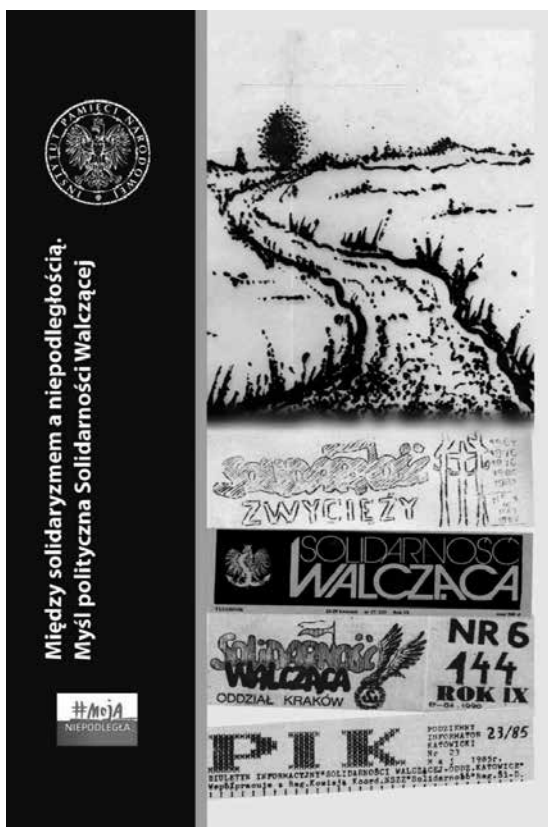
Łukasz Kamiński - historyk, specjalizuje się w historii komunizmu i oporu przeciw niemu. Wykładowca Uniwersytetu Wrocławskiego. W latach 2000-2016 w Instytucie Pamięci Narodowej, 2011-2016 sprawował funkcję prezesa IPN, 2017-2021 - prezes Platformy Europejskiej Pamięci i Sumienia. Dyrektor Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Wraz z Grzegorzem Waligórą redaktor sześciotomowej historii NSZZ „Solidarność”, 1980-1989 (2010). Wywiad przeprowadził Krzysztof Brzechczyn, wrzesień-październik 2022.

Michał Kwiecień

Wokół idei Solidarności Walczącej

Między solidaryzmem a niepodległością. Myśl polityczna Solidarności Walczącej pod red. Krzysztofa Brzechcyna. Poznań-Warszawa 2018, ss. 198, ISBN 978-83-8098-417-4

W dekadzie lat 80 ubiegłego wieku dla zagranicznej opinii publicznej Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” był najważniejszym i być może jedynym znanym symbolem antykomunistycznego oporu Polaków. Spowodowało to, że mniejsze organizacje, jaką była na przykład Solidarność Walcząca, były mniej znana lub nawet nieobecna w badaniach naukowych w Pol-



sce i za granicą. Książka *Między solidaryzmem a niepodległością. Myśl polityczna Solidarności Walczącej* stanowi próbę wypełnienia tej luki. Praca poświęcona została różnym aspektom myśli politycznej Solidarności Walczącej – radykalnie antykomunistycznej polskiej organizacji podziemnej, założonej w czerwcu 1982 roku we Wrocławiu.

Inicjatorem i przewodniczącym organizacji był Kornel Morawiecki, który był krytycznie nastawiony wobec strategii walki z systemem komunistycznym opracowanym przez podziemne struktury „Solidarności” po wprowadzeniu stanu wojennego. Solidarność Walcząca proponowała bezkompromisową linię polityczną, zdecydowanie zachęcającą do masowych demonstracji ulicznych przeciwko władzom komunistycznym. Choć Solidarność Walcząca powstała we Wrocławiu, to bardzo szybko jej oddziały i grupy powstały w miastach w całej Polsce. Obok „Solidarności” stała się największą organizacją opozycyjną lat osiemdziesiątych w PRL. Program Solidarności Walczącej nie ograniczał się jedynie do poszukiwania i proponowania doraźnych metod i sposobów walki z komunizmem. Jej przywódca, Kornel Morawiecki, próbował zarysować kształt przyszłego systemu politycznego po przewidywanym upadku reżimu komunistycznego.

Omawiana książka stanowi ambitną odpowiedź na potrzebę kompleksowej dyskusji nad założeniami i głównymi ideami politycznej działalności Solidarności Walczącej, organizacji, której w badaniach naukowych nie poświęcono dotąd zbyt wiele uwagi. Książka została podzielona na dwie części: „Wokół myśli politycznej Solidarności Walczącej” i „Myśl polityczna Solidarności Walczącej w dokumentach i wspomnieniach”. Pierwsza część składa się z siedmiu artykułów, w których to autorzy omawiają różne aspekty i obszary funkcjonowania organizacji. Każdy z artykułów zawiera streszczenie w języku angielskim, co czyni go bardziej dostępnym dla czytelników zagranicznych. W „Przedmowie” Krzysztof Brzechczyn w sposób syntetyczny prezentuje proces powstawania i historię Solidarności Walczącej.

W pierwszym artykule, zatytułowanym „Republikańskie przesłanie programu Solidarności Walczącej”, Zdzisław Krasnodębski poszukuje wartości republikańskich w działalności i programie Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” i Solidarności Walczącej. Według niego, polityczne *credo* organizacji Morawieckiego można postrzegać jako radykalizację programu Solidarności z lat 1980-81. Wspólnym mianownikiem dla programów obu organizacji była nauka społeczna Jana Pawła II, wyrażona podczas jego pielgrzymek w Polsce. Kwintesencją republikańskiego przesłania Solidarności Walczącej jest dla autora walka o dobro ojczyzny i stawianie czoła złu oraz tym, którzy to zło szerzą. W dokumentach i działaniach Solidarności Walczącej uderza Krasnodęb-

skiego gotowość podjęcia tej właśnie walki, walki w obronie Rzeczypospolitej ze wszystkimi tego konsekwencjami, włącznie z oddaniem życia.

Krzysztof Brzechczyn w eseju „Solidarność Walcząca wobec transformacji ustrojowej” przedstawia stosunek kierownictwa Solidarności Walczącej do transformacji polskiego systemu politycznego w latach 1988-1990. Według autora Solidarność Walcząca skrytykowała porozumienie Okrągłego Stołu i wybór Wojciecha Jaruzelskiego na Prezydenta RP. Solidarność Walcząca zażądała także wolnych wyborów parlamentarnych, wycofania wojsk radzieckich z Polski, cywilnej kontroli nad wojskiem, lustracji i dekomunizacji. Autor uważa za w pewnym stopniu uprawnione stwierdzenie, że Solidarność Walcząca oraz jej kontynuacja w formie Partii Wolność nie odegrały istotnej roli w transformacji ustrojowej – działacze i sympatycy organizacji stawiali sobie za cel obalenie rządu komunistycznego, a nie samodzielne przejście władzy. Po wyborach parlamentarnych (1989) i prezydenckich (1990) większość działaczy uznała cel za spełniony i wycofała się z działań politycznych, co znacząco uszczupliło zasoby kadrowe i materialne środowiska. Ułatwiło to zmarginalizowanie środowiska Solidarności Walczącej przez głównych aktorów transformacji po roku 1991.

Marek Golińczak w rozdziale „«Nasze motto: wolni i solidarni». Związek Radziecki w publicystyce i programach Solidarności Walczącej w latach 1982-1989” analizuje koncepcje i działania polityki zagranicznej organizacji. Romantycy czy pragmatycy? Oto pytanie, które możemy zadać Golińczak po analizie tekstów i słów działaczy Solidarności Walczącej. Fundamentalizm Solidarności Walczącej, jej absolutna nieufność wobec władz komunistycznych i kategoryczne odrzucenie jakiegokolwiek kompromisu mogą wydawać się fantasmagoryczne. Z drugiej strony, często gloryfikowany kompromis z władzami komunistycznymi mógł być wyrazem naiwnego przekonania, że polska polityka po 1989 r. może być wolna od niejasnych powiązań i układów. W tym kontekście postulaty Solidarności Walczącej wydają się być pragmatyczne – konstatuje autor.

Kolejni trzej autorzy opisują zawartość różnych podziemnych czasopism publikowanych przez tę organizację w różnych miastach Polski: Wrocławiu, Katowicach i Krakowie.

Juliusz Iwanicki w artykule pt. „Problematyka religijna na łamach «Biuletynu Śląskiego»” przedstawia motywy religijne prezentowane w publikowanym we Wrocławiu „Biuletynie Dolnośląskim”. Katarzyna Wilczok („Problematyka społeczno-polityczna i myśl programowa na łamach miesięcznika «Wolni i Solidarni» w Katowicach”) i Klaudia Rok („Publicystyka społeczno-polityczna na łamach czasopism «Solidarność Zwycięży» i «Solidarność Walcząca»”) analizują myśl po-

lityczną Solidarności Walczącej prezentowaną na łamach wydawanych w Katowicach i Krakowie czasopism.

W artykule pt. „Solidarność Walcząca w historiografii. Esej bibliograficzny”, który zamyka pierwszą część książki, Przemysław Janiszewski zarysowuje obraz recepcji Solidarności Walczącej w polskiej historiografii. Autor zauważa, iż pomimo faktu, że Solidarność Walcząca była drugą największą organizacją opozycyjną w Polsce, istnieje zaledwie około 20 publikacji dotyczącej jej historii (w tym książek i artykułów w czasopismach).

W drugiej części omawianej książki zaprezentowano wspomnienia i dokumenty ilustrujące przede wszystkim końcowy okres działalności i rozwój myśli politycznej Solidarności Walczącej. Obok dwóch wywiadów z członkami Komitetu Wykonawczego Organizacji „Solidarność Walcząca” - Andrzejem Mycem i Andrzejem Zarachem znalazły się dokumenty takie jak deklaracja ideowa i statut Poznańskiego Klubu Politycznego „Wolni i Solidarni”, założenia ideowe Kaliskiego Klubu Politycznego „Wolni i Solidarni” oraz deklaracja wyborcza Poznańskiego Porozumienia Wyborczego „Solidarność i Niepodległość”. Książka kończy się wspomnieniem Kornela Morawieckiego, który opisuje stosunek organizacji do porozumienia Okrągłego Stołu w 1989 roku.

Kompleksowe podejście do tematu i mocne oparcie na źródłach historycznych czyni z recenzowanej pracy wyjątkowe kompendium wiedzy o ideach i programie jednej z najważniejszych organizacji politycznych w najnowszej historii Polski, a być może w całej Europie Środkowej.