

# Gościnnność dialogu



Barbara Kowalewska  
Przemysław Rotengruber



Barbara Kowalewska, Przemysław Rotengruber

## Gościnność dialogu

Prace nad przygotowaniem materiału wykorzystanego w książce w postaci rozmów przeprowadzonych przez Barbarę Kowalewską z Przemysławem Rotengruberem zostały sfinansowane ze środków budżetu Województwa Wielkopolskiego.



WIELKOPOLSKA



SAMORZĄD  
WOJEWÓDZTWA  
WIELKOPOLSKIEGO

Barbara Kowalewska, Przemysław Rotengruber

# Gościnność dialogu

Poznań 2025

Wydawnictwo Naukowe Kontekst

**Barbara Kowalewska, Przemysław Rotengruber, Gościnność dialogu, 142 s.,  
Wydawnictwo Naukowe Kontekst, Poznań 2025.**

**Projekt okładki i opracowanie graficzne**

Jan Bocian

**Korekta**

Bartosz Sobański

**Streszczenie**

Książka jest streszczeniem rozmów prowadzonych przez Barbarę Kowalewską z Przemysławem Rotengrubem w latach 2023-2025. Z uwagi na wybór tematów, autorzy wyszli poza formułę wywiadu. Uznali, że odpowiedniejszą formą komunikacji będzie dialog. W takich sprawach, jak choroba i śmierć, konformizm i opór, dogmat i wątplenie, przeciwwagą dla werdyktów nauki pozostaje zdrowy rozsądek. Aby czynić użytek z jednego i drugiego, trzeba to jednak sobie uświadomić. Jest to przesłanie płynące z książki Kowalewskiej i Rotengrubera. Stosując się do niego autorzy stworzyli przestrzeń gościnną nie tylko dla siebie nawzajem, lecz w równym stopniu dla czytelnika, z którym postanowili podzielić się swoimi przemyśleniami.

**Słowa kluczowe**

Nauka, zdrowy rozsądek, dialog, gościnność

**Recenzenci**

Dr hab. Tomasz Michaluk, prof. AWF we Wrocławiu

Dr Maciej J. Dudziak, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim

© Copyright by Barbara Kowalewska, Przemysław Rotengruber  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydawnictwo Naukowe Kontekst, Poznań 2025

ISBN 978-83-68332-14-8

**Druk**

Zakład Poligraficzny Moś & Łuczak, Poznań

**Wydawca**

Wydawnictwo Naukowe Kontekst

[www.wkn.com.pl](http://www.wkn.com.pl)

[kontekst2@o2.pl](mailto:kontekst2@o2.pl)

 **Kontekst**  
Wydawnictwo

WYDAWNICTWO NAUKOWE

---

# Spis treści

Biogramy Autorów .....	6
Wstęp .....	7
Spotkanie 1. Dogmat / wątplenie / zadawanie pytań .....	9
Spotkanie 2. Katastrofa / kryzys / zmiana .....	31
Spotkanie 3. Jednostka / wspólnota .....	51
Spotkanie 4. Ten Inny .....	69
Spotkanie 5. Lęk / odpowiedzialność / nadzieja .....	87
Spotkanie 6. Cierpienie / śmierć / żałoba .....	99
Spotkanie 7. Konformizm / opór / porozumienie .....	113
Spotkanie 8. Lokalne / globalne .....	135
Zakończenie .....	141

---

## Biogramy Autorów

**Barbara Kowalewska** – z wykształcenia muzykolożka. Dziennikarka i redaktorka, pisarka, tłumaczka z języków włoskiego i francuskiego. Od 2018 roku związana z portalem „Kultura u Podstaw”. Autorka audycji muzycznych i reportaży kulturalnych dla Radia „Merkury” Poznań oraz stu kilkudziesięciu wywiadów z ludźmi kultury, artystami i naukowcami. Publikowała m.in. w „Gazecie Wyborczej”, „Rzeczpospolitej”, „Czasie Kultury”, „Gazecie Malarzy i Poetów”, „Zeszytach Literackich”, „Teatrze”, „Miasteczku Poznań”. Laureatka konkursów literackich w kategoriach poezji i prozy. Stypendystka Marszałka Województwa Wielkopolskiego.

**Przemysław Rotengruber** – mgr sztuki: absolwent Akademii Muzycznej w Poznaniu, klasa kontrabas (1992); mgr filozofii: absolwent Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu (1993); doktor nauk o poznaniu i komunikacji (1998); zatrudniony w Instytucie Kulturoznawstwa UAM (1998); kolokwium habilitacyjne na podstawie rozprawy: *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej* na Wydziale Filozofii UKSW w Warszawie (2012). Pełnomocnik rektora UAM ds. potwierdzania efektów uczenia się (2013-2015). Prowadzi bogatą działalność naukową i publicystyczną; opublikował książki: *Ideologia, anarchia, etyka. Dyskurs ponowoczesny a dialog* (2000); *Perspektywy społecznego porozumienia. Pragmatyka dyskursu władzy* (2006); *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej* (2012; wersja anglojęzyczna 2019); *Państwo, region, debata publiczna. Dylematy integracyjne i rozwojowe wspólnoty lubuskiej* (2018), *Cultural Course Correction or Back to the Past?* (2021); *In the Maze of Culture* (2022); jest autorem ponad stu artykułów naukowych i publicystycznych; współzałożyciel i wiceprzewodniczący polskiego oddziału European Business Ethics Network (od września 2015 – członek zarządu); członek Grupy roboczej ds. etyki i standardów odpowiedzialnego prowadzenia biznesu, organu pomocniczego Ministra Rozwoju (2015-2017); twórca i redaktor naczelny *The Journal of Applied Cultural Studies* (2015-2022). Od 2020 roku kierownik Pracowni Performatyki Instytutu Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu.

---

# Wstęp

Niniejsza książka jest wynikiem spotkań zapoczątkowanych przez nas w 2020 roku. Najpierw były to wywiady publikowane w portalu „Kultura u Podstaw”. Później miejsce wywiadów zajęły rozmowy kontynuowane z potrzeby serca. Zainicjowaliśmy dialog, w którym przeciwwagą dla naukowych uogólnień było zadawanie pytań inspirowane doświadczeniem powszednim. Doświadczenie to okazało się inspirujące dla nas obojga. Niekiedy teoria nadawała znaczenie komentowanym sprawom, innym znów razem owe sprawy stawały pod znakiem zapytania użyteczność teorii naukowej. To skłoniło nas do pochylenia się nad tematami tyleż poważnymi, co bliskimi każdemu z nas. Tak powstało osiem rozdziałów poświęconych: (1) prawdzie i jej pozorom; (2) życiowym katastrofom; (3) związkom łączącym jednostkę z grupą; (4) szacunkowi dla inności drugiego człowieka; (5) egzystencjalnym lękom oraz możliwościom ich przezwyciężania (6) cierpieniu, śmierci, żałobie; (7) społecznemu porozumieniu; a wreszcie temu, jak nasza lokalność łączy się z globalnymi wyzwaniami (8).

Nie mniej ważny od doboru tematów był sposób formułowania wniosków. Naszym zamiarem nie było przekonanie czytelnika o słuszności naszych opinii, lecz wzbudzenie w nim wątpliwości. Zachętę do samodzielnego zadawania pytań oraz poszukiwania odpowiedzi, potraktowaliśmy jako zaproszenie go do uczestnictwa w rozmowie, w której nie ma miejsca na „ostateczne podsumowania”. Liczymy na to, że zechce to zaproszenie przyjąć.

Autorzy



# Spotkanie 1.

---

## Dogmat / wątplenie / zadawanie pytań

Barbara Kowalewska: Gdy zastanawiałam się nad tym, dlaczego człowiek zadaje pytania, przypomniały mi się rozważania filozofa José Ortegi y Gasseta oraz współcześnie żyjącego profesora Tadeusza Sławka. Obaj mówią w różny sposób, ale o tym samym. José Ortega y Gasset w *Buncie mas* określa kondycję człowieka jako tę, w której zagubienie jest początkiem pewnej podróży. Ten, kto podejmuje ową podróż, ma szansę się uratować. Naprawdę zgubiony jest natomiast ten, kto nie przyznaje się do własnego zagubienia. Z kolei Tadeusz Sławek w książce *Na okrężnych drogach. Tłumaczenie literackie i jego światy*, przywołując Cezarego Wodzińskiego, określa pracę tłumacza jako podróż do mitycznej Itaki. Ta wyprawa jest konieczna, jeśli chcemy dokonywać tłumaczenia jednego języka na drugi. I my, podejmując tutaj nasz dialog, wsiadamy jak Odys do łodzi i wypływamy na szerokie wody, nie wiedząc, co nas czeka.

Przemysław Rotengruber: Poruszyłaś kilka zagadnień. Pozwól, że odniosę się do nich po kolei. Jeśli chodzi o nasze zagubienie egzystencjalne i pewnie również społeczne, to należy rozpocząć od tego, że jedne wspólnoty są bardziej, inne mniej zagubione, między innymi dlatego, że te ostatnie udzielają sobie wzajemnego wsparcia. Ale nawet wtedy, gdy ludzie wiedzą, czego szukają, oraz są otwarci na siebie nawzajem, przydarza im się stan zagubienia. Od tej przypadłości nikt nie jest wolny. Bodaj pierwszym autorem podejmującym namysł nad jej przyczynami był siedemnastowieczny **Blaise Pascal**. Ten wybitny fizyk i matematyk w pewnym momencie swojego życia porzucił przyrodoznawstwo na rzecz filozofii i religii. Wielką inspiracją dla niego były losy jego siostry cysterki, związanej z Port-Royale. Pascal uległ jej wpływowi. Nie to jednak przesądziło o jego zmianie zainteresowań. Kluczowe znaczenie miał nieszczęśliwy wypadek, kiedy kareta, którą jechał, o mało nie spadła z mostu. To dało mu do myślenia. Pod wpływem traumatycznych przeżyć skupił

się na pytaniu o sens życia, które doprowadziło go do rozstrzygnięć znanych światu jako „zakład Pascala”. Zakład nie jest dowodem na istnienie Boga, gdyż Jego istnienia dowieść się nie da. Pascal jedynie wyjaśnia dlaczego warto przekazać inicjatywę uczuciom zwracającym nas ku czemuś wyższemu, ku naszemu pragnieniu bezpieczeństwa, osobistego spełnienia oraz Dobra pisanego niekiedy z wielkiej litery. Pragnienia te nie znajdują zewnętrznego potwierdzenia. Nie możemy zweryfikować ich zasadności bądź słuszności za pomocą praw rządzących przyrodą. Oto *clou* problemu. Nie chcemy rozstawać się z myślą, że nasze indywidualne istnienie jest częścią „Większego Planu”, a zarazem doświadczamy na co dzień rzeczy, które temu przeczą. Rzec by można, że doświadczenie powszednie wytrąca nam broń z ręki – na każdym kroku podaje w wątpliwość to, do czego odsyłają nas uczucia. Doświadczamy rzeczy złych, w wyniku czego nabieramy kolejnych wątpliwości...

**Święty Tomasz z Akwinu** rozpoczyna prezentację pięciu dowodów na istnienie Boga od następującego stwierdzenia: „Wydaje się, że Boga nie ma ze względu na obecność zła w świecie”. Już on zdawał sobie sprawę z tego, że trudno pogodzić nadzieję na lepszy świat z tym, czego doświadczamy w świecie obecnym. Godzeniem jednego z drugim zajęła się teodycea. Przedstawiciele tej gałęzi humanistyki nie rezygnują z zamiaru pogodzenia idei Dobrego Boga-Stwórcy z potwornościami dotykającymi nas jako stworzenie. Z nadziei tej nie rezygnują także zwykli ludzie. Wielu z nich uważa bowiem, że taka rezygnacja byłaby rezygnacją z siebie. Pięknie w *Homo viator* pisał o tym **Gabriel Marcel**. Człowiek jako wędrowiec lub jako pielgrzym – właśnie ów *homo viator* – ma nadzieję wykraczającą poza doraźne doświadczenie. Matka, która pochowała swoje dziecko, chce wierzyć w to, że wszystko z nim będzie dobrze. Ma tę nadzieję niejako wbrew faktom. W podobny sposób każdy z nas – w szczególnych momentach swojego życia – opiera się temu, czego doświadczają. Wiąże się to ze „staromodną” metafizyką, która jest w nas i której nie możemy się wyrzec, nie wyrzekając się wraz z nią wszystkiego, w co wierzymy. Chodzi o takie ideały jak prawda, dobro, piękno, miłość, braterstwo, sprawiedliwość, lecz także praworządność, demokracja czy wolny rynek. Każde z tych pojęć możemy potraktować jako wytwór metafizyki. Wszystkie razem natomiast są składnikami ładu społecznego, który ustanawiamy i korygujemy wbrew porządkowi przyrodniczemu.

**BK: Mówimy tu o różnych rodzajach zagubienia: o tym, które jest dla nas druzgocące, i o tym zbawczym. To, o którym mówią José Ortega y Gasset i Tadeusz Ślawek, jest związane z pokorą. Jak rozróżnić to zagubienie, które jest dla nas destrukcyjne, od tego będącego koniecznym warunkiem „podróży”, postawą potrzebną do zadawania pytań i nieustawiania w tym, że – skoro nie wiemy – to wciąż poszukujemy?**

PR: Jak pozostać otwartym, nie wpaść w pułapkę dogmatyzmu a zarazem nie ulegać rozpacz czy choćby zniechęceniu wywołanemu brakiem dostępu do ostatecznych odpowiedzi? Jak wyśrodkować między tymi skrajnościami? Być może czynnikiem porządkującym jest nadzieja żywiona pomimo wszystko. Trzymamy się jej nawet wtedy, gdy codzienność odbiera nam wiarę w to, co robimy. Zamiast rezygnacji utwierdzamy się w przekonaniu, że choć nie ma łatwej drogi do tego, co chcemy osiągnąć, to wszystko dobrze się skończy – dobrze się skończy dlatego, że życie prowadzi nas do czegoś sensownego pomimo tego, że – tu i teraz – tego nie widać. Trzymając się owej nadziei, nie wolno nam jednak zapominać o zasadzie złotego środka chroniącej nas i nasze otoczenie przed ideowym zacierzeniem. Takie postępowanie jest nieustającym balansowaniem między jednym a drugim.

W nawiązaniu do **Tadeusza Sławka**, warto przywołać dwie postaci bliskie jego zainteresowaniom badawczym. Pierwszą z nich jest niemiecki pastor **Friedrich Schleiermacher** – autor pierwszej profesjonalnej pracy poświęconej tłumaczeniom (*O różnych metodach tłumaczenia*, 1813). W swojej książce wyjaśnia on, jakie zadania do wykonania ma tłumacz wierny zasadzie translacyjnej rzetelności. W tę rolę wciela się każdy z nas. Wcielamy się w nią wtedy, gdy wnikamy w sens cudzych wypowiedzi lub uczestniczymy w dialogu z innymi ludźmi. Drugą ważną postacią jest **Fryderyk Nietzsche** podający w wątpliwość rozróżnienie „prawdy i kłamstwa słów”. Zdaniem Nietzschego słowa nie są obiektywnym nośnikiem sensu, zawsze takim samym, bez względu na kontekst. Jest dokładnie na odwrót – język jest sposobem komunikowania się w określonym miejscu i czasie. Do leksykalnego znaczenia słów oraz intencji ich użytkownika dochodzi kontekst – historyczny, ekonomiczny, kulturowy itd. – w jakim słowa zostają wyartykułowane. W ostatecznym rozrachunku to kontekst decyduje o ich właściwym rozumieniu. Posiłkując się ustaleniami Nietzschego, **Jerzy Kmita** – założyciel mojego Instytutu – sformułował tezę mówiącą o tym, że skoro język jest kontekstowy, to powinniśmy zatroszczyć się o ów kontekst, czyli o kulturę, która może pomóc nam lub przeszkodzić w osiągnięciu porozumienia.

Filozofom postanalitycznym, takim jak **Richard Rorty**, **Donald Davidson** czy **Hilary Putnam**, Kmita zarzuca, że skądinąd trafne ujęcie problemów językowych inspirowane rozważaniami Nietzschego odwróciło ich uwagę od tego, co okazało się lekarstwem na te problemy. Kiedy badamy fenomen komunikacji, to wraz z mankamentami języka naturalnego powinniśmy uwzględnić to wszystko, co pomaga nam radzić sobie z nimi. Kmita głosi, że komunikacja nie redukuje się do kwestii językowych. Równie ważna jest kultura nadająca słowom określone znaczenia. Jako mieszkańcy świata zachodniego odnieśliśmy spektakularny sukces cywilizacyjny właśnie dlatego, że nauczyliśmy się współpracować ze sobą. Stało się tak dlatego, że ryzyko nieporozumień związanych z różnicami lokalnymi dotyczącymi znaczenia komunikatów kierowanych do siebie nawzajem minimalizował – i wciąż mini-

malizuje – porządek symboliczny pełniący funkcję kulturowego stelaża znaczeń. Widać to gołym okiem, gdy porówna się te części świata zachodniego, w których poczyniono inwestycje w kulturę, z tymi, w których realizacja tego zadania przebiegała opornie. Za przykład niech posłużą Brytyjczycy. Nie tylko zainicjowali rewolucję przemysłową, lecz zatroszczyli się także o rozwój kultury polityczno-prawnej. Uczynili to na tyle skutecznie, że obyli się bez konstytucji traktowanej literalnie. Podobnym przypadkiem są Niemcy. Wprowadzony w 1717 roku przez Fryderyka Wilhelma I powszechny obowiązek szkolny przyczynił się do rozwoju sfery publicznej, a docelowo zainicjował budowę społeczeństwa obywatelskiego. Rzecz jasna, troska o kulturę rozumianą jako dobro wspólne nie załatwia wszystkiego. Przykład Niemiec najlepiej świadczy o tym, że społeczeństwa rozwinięte i zintegrowane wokół wspólnie podzielanych wartości mogą moralnie pobłędzić. Z tego jednak nie wynika, że nie należy nic robić, lecz winno się staranniej dobierać środki decydujące o jakości życia zbiorowego.

**BK:** Tadeusz Sławek podnosi bardzo ważną kwestię. Pisze, że „prawda tłumaczenia jest, w przeciwieństwie do prawdy polityka, wieloraka”. Jeżeli poważnie traktuje się to zajęcie, to tłumacz ma świadomość, że jakkolwiek przekład nie jest tym jedynym doskonałym. Ta „wielotekstowość” tłumacza różni się od przekazu polityka, który próbuje nas przekonać do jedynych słusznych rozwiązań czy praw rządzących życiem. Według Tadeusza Sławka tłumaczenie w tym znaczeniu będzie miało moc sprzeciwiania się „językom hegemonicznym”. Wydaje mi się to niesłuchanie istotne także dla naszej dyskusji. Próbujemy zadawać ważne pytania i poszukiwać na nie odpowiedzi, ale jednocześnie zgadzamy się co do tego, że nasza podróż nigdy się nie zakończy. W ten sposób przeciwstawiamy się językom hegemonicznym, również tym, które sami moglibyśmy wygenerować tu, w naszej rozmowie, gdybyśmy dali się uwieść naszym myślom i wykreować jakąś jedyną słuszną filozofię życia.

**PR:** Rozbrat z pojęciem prawdy nastąpił w XVIII wieku za sprawą kilku filozofów. Najważniejszy spośród nich był **David Hume**. Nie chodziło mu o rozbrat z ideałem prawdy, lecz o pogłębiony namysł nad poznawczym dostępem do treści, które moglibyśmy z nim prawomocnie skojarzyć. Trudno dziś wyobrazić sobie twórcę najbardziej postępowej teorii naukowej, który wierzyłby w to, że za jej pomocą ostatecznie rozwiązał wszystkie problemy swojej dyscypliny. On dobrze wie, że w perspektywie kolejnych kilku, kilkudziesięciu lat pojawią się nowe problemy i nowi badacze zmierzający do ich rozwiązania za pomocą nowych teorii. Rozwój nauki polega na nieustannym przybliżaniu się do prawdy. W odniesieniu do nauk

humanistycznych nie jestem pewien nawet tego, czy uprawnione jest założenie o zmniejszaniu się dystansu oddzielającego nas od niej. Idei kumulatywnego rozwoju humanistyki towarzyszy wątpliwość, czy współczesne teorie lepiej objaśniają nasze położenie niż koncepcje historyczne. To zależy od tego, za pomocą jakich kryteriów dokonamy porównania. Możemy potraktować pierwsze jako teoretyczny fundament drugich; drugie jako twórcze uogólnienie pierwszych, wreszcie wszystkie razem, jako modele o równorzędnym znaczeniu dla nauki. Odnosząc tę uwagę do problemu prawdy, jest ona raczej kwestią wiary w to, że możemy zbliżyć się do niej, niżli – rzekomo posiadanej – wiedzy o tym, jak urządony jest świat. Wolno nam wierzyć, że mamy wgląd w jego porządek. To jednak nie upoważnia nas do postawienia znaku równości między naszymi przekonaniem a werdyktami nauki. Upowszechnienie tego rozróżnienia osobiście uważam za przejaw postępu dokonującego się w naszym życiu. Udało nam się wyzwolić z czegoś, co nas wcześniej ograniczało.

Mówiłaś o skłonności polityków do posługiwania się „językiem homogenicznym”. Jestem zdania, że kiedy mówimy o prawdzie polityki albo o prawdzie polityka, to z zasady trzeba ją brać w cudzysłów. Taka prawda nie istnieje, gdyż istnieć nie może. Poznawczy status naszych ustaleń dotyczących praw rządzących społeczeństwem jest przedmiotem sporu, który – od wielu lat – toczy się w naukach humanistycznych i społecznych. Nie wdając się w szczegóły, część ich przedstawicieli uważa, że miarodajny opis świata społecznego jest nie tyle wytworem nauki zajmującej się sumowaniem wiedzy o położeniu jego mieszkańców, ile wynikiem konsensusu wypracowanego przez nich samych. Nikt za nich nie może bowiem odpowiedzieć na pytanie o sojusze i podziały odgradzające ich od reszty społeczeństwa. Inni badacze głoszą, że konsensus jako cel działań komunikacyjnych jest mrzonką odwracającą uwagę zwykłych ludzi od tego, co faktycznie mogą osiągnąć. Zdaniem tychże badaczy podziały społeczne – zwłaszcza podziały grupowe – są ostateczne. Jedyne, co można zrobić, to dążyć wspólnymi siłami do tego, by były one mniej uciążliwe. Ludzie różnią się od siebie pod wieloma względami. Dzieli ich interesy, umiejętności społeczne, nawyki, światopogląd, a przede wszystkim rozumienie tego, czego doświadczają jako uczestnicy życia zbiorowego. Napięcie utrzymujące się między nimi ma stały charakter. Można – a nawet trzeba – uczyć ich, mediować między nimi, a niekiedy za nich podejmować decyzje dotyczące tego, jak być powinno. Czymś innym natomiast są próby wcielania się przez polityków, działaczy społecznych bądź przywódców religijnych w rolę depozytariusza „prawd ostatecznych” czy choćby „prawd wyższego rządu”. Takie postępowanie jest równoznaczne ze sprzeniewierzeniem się ideałowi prawdy. Polega ono na wytwarzaniu pozorów owej prawdy w celu przejęcia kontroli nad dyskursem publicznym. To jest niebezpieczeństwo, któremu wszyscy razem musimy stawiać czoła bez względu na to, co nas dzieli.

**BK:** Czy takie niebezpieczeństwo nie czyha również na terenie nauki? Angela Saini, brytyjska dziennikarka naukowa, w książce *Gorsze. Jak nauka pomyliła się co do kobiet* pokazuje niewidoczną gołym okiem walkę między naukowcami i naukowczyniami. Analizując różne badania i teorie dotyczące kobiet i mężczyzn oraz samców i samic w świecie zwierząt, wskazuje na błędy zarówno w zakresie założeń, jak i formułowanych przez naukowców wniosków. Na przykład przez wiele lat ekstrapolowano wyniki badań na samcach na całą populację zwierząt lub ludzi, a tezę o istnieniu dużych różnic płciowych uznawano a priori za podstawę wielu kolejnych badań, które miały ponownie udowodnić tę różnicę.

PR: To świetna ilustracja do tego, o czym rozmawiamy. Pytanie brzmi, do czego zmierzają wyemancypowane kobiety – te kobiety, które nie tylko odnoszą dziś sukcesy w gospodarce i polityce, lecz które także pną się po szczeblach akademickiej kariery? Czy ich celem jest tworzenie własnej „prawdy” o płci, w domyśle „prawdy” lepszej od „prawdy” mężczyzn, czy zachęta tych ostatnich do podjęcia wspólnej refleksji nad tym, jak ludzie przeżywają własną płciowość? Za samobójcze uważam próby detronizacji mężczyzn podejmowane w imię wyzwolenia kobiet. Nie sądzę zresztą, by mądrym kobietom o to właśnie chodziło. Dużo lepsze dla obu stron jest porównywanie perspektyw, ich korygowanie i ostatecznie negocjowanie nowych reguł współdziałania. Jako przykład podam opowieść Europejczyków o odkryciu Ameryki oraz relacje rdzennych mieszkańców o europejskim najeździe. Nie chodzi o to, by którejs z tych historii przyznawać pierwszeństwo, lecz by pokazać, w jak różny sposób opisujemy te same fakty. Niekiedy postępujemy tak dlatego, że zwyczajnie „chcemy mieć rację”, innym znów razem, ponieważ na drodze do pojednania pojawiły się przeszkody, których nie mogliśmy pokonać inaczej, niż we współpracy z naszymi adwersarzami. W obu przypadkach warto przypomnieć o korzyściach płynących ze wzajemnego zbliżenia, takich jak kontakt z innymi, czy lepsze rozumienie samych siebie. Warto więc ponieść związane z nim koszty.

**BK:** Angela Saini mówi o tym, że nauka może być jedynie samokorygującą się podróżą w kierunku prawdy. Na ile możemy ufać, że naukowcy dokonują takiej autokorekty? Często mam co do tego wątpliwości.

PR: Czy „samokorygującą”, w to bym wątpił. Bezsprzecznie nauka jest motorem postępu. Wraz z tym jednak jest źródłem zagrożeń czyhających na nas wszystkich. Pierwszym z nich jest nasza skłonność do – mimowolnego niekiedy – stawiania znaku równości pomiędzy werdyktami nauki a pojęciem prawdy. Znam przynajmniej dwie doktryny polityczne, które – nie będąc niczym więcej, niż poglądem na świat –

powoływały się na naukę jako „najwyższą instancję” potwierdzającą ich „prawdziwość”. Były to komunizm oraz nazizm. Nauka nie sięga tak daleko. Jej zadaniem jest gromadzenie informacji o świecie oraz ich zamiana w dobrze uzasadnione hipotezy dotyczące rządzących nim praw. Dobrze, gdy te hipotezy konkurują ze sobą, wybierają postać intelektualnych narzędzi, za pomocą których ich użytkownicy zagospodarowują swoje otoczenie. Istotna w tym postępowaniu jest ostrożność w wyborze hipotezy odpowiadającej potrzebom owych użytkowników. Ich nadmierne skupienie się na jednej z nich, arbitralne przypisanie jej cechy „prawdziwości”, skutkuje tym, że tracą oni dystans do własnych przekonań gospodarczych, politycznych i wszelkich innych. To zaś dopiero początek tragedii. Mniejsza o to, że padają ofiarą własnego zaciętrzewienia. Dużo gorsze jest to, że ulegając iluzji „prawdy”, której czują się depozytariuszami, indoktrynują swoje otoczenie. Środkiem zaradczym na tę chorobę – paradoksalnie – jest sama nauka. To ona przypomina jej zbiorowemu odbiorcy o tym, że nie jest niczym więcej, niż zbiorem teorii, o wartości których decyduje ich przydatność w rozwiązywaniu codziennych problemów.

**BK: Tak, kolejne dowody naukowe przynoszą często kolejne wątpliwości co do istniejących teorii.**

PR: To jest uwaga wprost odnosząca się do nas. Korzystamy z wytworów nauki, a jednocześnie zastanawiamy się nad tym, w jakim stopniu pomagają one w kierowaniu własnymi sprawami oraz w odpowiedzialnym podejmowaniu decyzji dotyczących innych ludzi. Przykładem rozdarcia między wskazaniem nauki a zdrowym rozsądkiem jest eugenika. Jako pseudo-nauka „o higienie ras” miała się dobrze do połowy lat siedemdziesiątych XX wieku. Tytułem przypomnienia, właśnie wtedy, wykonano w Szwecji ostatnią przymusową sterylizację uzasadnioną względami eugenicznymi. Kiedy z tym zerwano, kolejne ekipy rządowe ukrywały przed własnym społeczeństwem nie tylko to, że Szwecja stosowała eugeniczne prawo, lecz przede wszystkim, że proceder ten trwał tak długo. My jednak powinniśmy o tym pamiętać. Nie zawsze autorytet prawodawcy, polityka czy naukowiec chroni przed błędami tego rodzaju.

**BK: Wracając do zadawania pytań, to wydaje mi się, że ich źródłem jest pierwotna ciekawość świata, którą w sposób dla mnie zachwycający przejawiają dzieci, dopóki nie zabije w nich tego odruchu proces socjalizacji. Niepokoi mnie, że ten proces w ogóle zachodzi – czasem już na wczesnym etapie życia w rodzinie, czasem później – w szkole. Uczy się nas, że zadawanie pytań związane jest ze wstydem i karą, co nie zachęca do podróżowania drogą ciekawości.**

PR: Należałoby rozpocząć od **Platona**, który twierdził, że początkiem filozofowania jest zdziwienie. Jeśli nic nas nie dziwi, to trudno mówić o jakimkolwiek postępie, choćby tym dotyczącym nas samych. Nie mają sensu poszukiwania lepszej wersji siebie bądź lepszej wersji świata, w którym żyjemy, skoro akceptujemy bez zastrzeżeń to, co zastaliśmy. Dobrą ilustracją tej zależności, jest metafora dziecka. **Nietzsche** – w *Tako rzecze Zaratustra* – pisze o dwóch stadiach rozwojowych poprzedzających dojrzałość nazywaną przez niego nadczłowieczeństwem. Musi je przejść każdy, kto chce być kowalem własnego losu. Pierwsze z nich to stadium wielbłąda. Wielbłąd, zwierze juczne, przywiązane do swego pana, poniesie dowolny ciężar wrzucony mu na grzbiet. Ci, którzy nie chcą być wielbłądami, muszą zdobyć się na odwagę wypowiedzenia posłuszeństwa wykorzystującym je osobom lub instytucjom. Zamieniają się wówczas w lwy – zwierzęta, które potrafią bronić swojej wolności, lecz nie umieją z niej korzystać. Tą unikatową zdolność nabywają dopiero ci, którzy osiągają trzecie stadium rozwoju. Nietzsche nazywa je stadium dziecka – osoby ciekawej rzeczy nowych, otwartej na świat, czerpiącej radość z bycia jego częścią. Stan dziecka jest wszystkim czego mogą pragnąć ludzie zatroskani o jakość własnej egzystencji. Ma to swoją cenę. Świat nie przepada za tymi, którzy chcą być sobą. Czytałem niedawno biografię Einsteina. W szkole, do której uczęszczał uchodził za krnąbrnego ucznia dlatego, że zadawał pytania. Trudno się temu dziwić. W systemie szkolnym opartym na uczeniu się na pamięć odstawał od swoich kolegów. Dzisiaj wiemy, że mylili się wszyscy poza nim. Nie trzeba nikomu tłumaczyć, że „mechaniczne wkuwanie” mija się z celem. Być może więc postęp ma miejsce, a my podążamy w dobrym kierunku.

**BK: Niby wiemy, że tak nie należy uczyć, ale w praktyce w wielu szkołach odbywa się to ciągle na tej zasadzie.**

PR: Problem ten dotyczy nie tyle nauczycieli, ile polityków i urzędników odpowiedzialnych za edukację. Cóż innego można powiedzieć o systemie, w którym zasadą jest selekcja negatywna? Od wielu lat specjalizację nauczycielską na studiach wyższych różnych specjalności – oprócz wyjątków, nauczycieli z powołania – wybierają najślabi. Dzieje się tak dlatego, że państwo polskie nie dba ani o nauczycieli, ani o „młodzieży chowanie”. Kolejni ministrowie edukacji narodowej na pytanie o zarobki oferowane kandydatowi do pracy w szkole, zamiast porównania ich z tym, co oferują mu inni pracodawcy, zasłaniają się wyjaśnieniami dotyczącymi rzekomej poprawy położenia tej grupy zawodowej. Nawet jeśli za pomocą tej sztuczki udaje im się oszukać własny elektorat, to nie działa ona w odniesieniu do rachunku ekonomicznego. Jego wskazania są nieubłagane. Skoro państwo nie płaci, to młodzi nie wybierają tej profesji. Podobnie ma się sprawa z podstawą programową. Choć gołym

okiem widać, że pęka ona w szwach, to nie zniechęca to polityków do dokładania wciąż nowych treści. Trudno nazwać to inaczej, niż ogłupianiem przez edukowanie.

**BK: A żeby myśleć, nie da się tego zrobić tak szybko, jak działa maszyna w fabryce. Potrzebujemy do tego czasu i cierpliwości. Namysł nie idzie w parze z pośpiechem.**

PR: Oczywiście. W przypadku szkoły, czas, o który pytasz, traktować należy jako najświętszą zasadę rozwoju ucznia. Potrzeba delikatności i konsekwencji w pracy z nim. W odniesieniu do instytucji nadzorujących pracę szkoły, o głębokim niezrozumieniu tej zasady niech świadczą ostatnie gafy popełnione przez MEN w sprawie zadań domowych. Rok temu Ministerstwo uznało, że w nauczaniu matematyki, chemii czy języków obcych można obyć się bez zadań domowych jako środka, za pomocą którego uczeń utrwalaby wiedzę wyniesioną z lekcji. Teraz występuje ono w obronie owych zadań. Nie dostrzega przy tym, że rozwiązanie, które nie miało najmniejszych szans powodzenia w szkole podstawowej, bardzo przydałoby się w szkolnictwie średnim. Znam wiele tzw. renomowanych liceów, w których nauczyciele poprzestają na zadawaniu tekstów do samodzielnego opracowania. Uczniowie albo uczą się sami, albo wkuwają podręcznik przy pomocy korepetytora, a surowi belfrzy oceniają ich pracę. Niestety, na to nic się nie poradzi. Ministerstwo bowiem postanowiło wyłączyć dziecko z kąpielą. Powracając do myśli przewodniej, praca z uczniem podporządkowana regule otwartości na jego potrzeby pozostaje przepisem na „tajne komplety” prowadzone w szkole nominalnie spolegliwej wobec polityków i urzędników.

**BK: Wracając do kwestii ciekawości, dzieciom i młodzieży serwuje się często stare przysłowie, że ciekawość jest pierwszym stopniem do piekła. Bezrefleksyjnie powtarzane może hamować skłonność dzieci do zadawania pytań. W naszych rozważaniach można by jednak zinterpretować to powiedzenie inaczej: ciekawość jest pierwszym stopniem do piekła w tym sensie, że będąc ciekawymi, zadając pytania, podając coś w wątpliwość, podejmujemy ryzyko, że się komuś nie spodobamy, że ktoś może chcieć nas autorytarnie uspokoić, że wywołamy jakąś rewolucję. W tym znaczeniu ciekawość nie jest niewinna, ale czy człowiek dorosły ma trwać w stanie owej pierwotnej niewinności? Czy „wyjście z Raju”, wkroczenie „do piekła” nie jest aktem odwagi, podjęciem ryzyka i odpowiedzialności?**

PR: Różnie bywa z naszą ciekawością. Powiedzenie, które przywołałaś, ukuli „strażnicy świętego ognia” symbolizującego prawdę o świecie, której czują się „obrońcami”.

Oni nie chcą dociekać, gdyż mogłoby to zagrozić ich wizji świata. Żeby przekonać się, jak naprawdę jest on urządzony, potrzeba ciekawości. Bez niej nie rozwinęlibyśmy się ani w sensie naukowym, ani jakimkolwiek innym. Stalibyśmy w miejscu, gdybyśmy nie rozglądali się dookoła siebie, nie zadawali pytań. Tylko w taki sposób możemy coś zmienić. Nie oznacza to, że ciekawość nie bywa podszyta egoizmem. Płynna jest granica oddzielająca jej niewinną postać od ciekawości wywołanej prywatą. Tego zagrożenia jednak nie należy demonizować. Choć wiele kwestii interesuje nas ze względu na nas samych, to wiedza, którą pozyskujemy, bywa użyteczna także dla innych. Jestem przeciwnikiem przeciwstawiania cnoty i interesu nie dlatego, że nie rozróżniam obu pojęć, tylko dlatego, że są ze sobą powiązane. W obu przypadkach chodzi o podnoszenie jakości naszego życia. Próbuje stawiać czoła powszednim wyzwaniom w taki sposób, by minimalizować zagrożenia oraz maksymalizować korzyści. Gdy w realizacji tego zadania nie zapominamy o innych, wszystko jest z nami w porządku. Ten rodzaj egoizmu uznałbym wręcz za tę postać cnoty, która najlepiej służy naszemu otoczeniu oraz nam samym. Kierując się jej wskazaniem, tyleż utwierdzamy bliźnich w przekonaniu o naszej przewidywalności, co unikamy hipokryzji.

**BK: Wydaje mi się, że ciekawość nie jest niewinna jeszcze w innym sensie – zakłada odpowiedzialność za ten proces, za konsekwencje, jakie może pociągnąć za sobą.**

PR: To prawda. Ulegając ciekawości – dowolnego rodzaju – wkraczamy na ścieżkę prowadzącą do drzewa poznania dobra i zła. Trudno się w tym rozeznac, dlatego, że wyzwania, które ono symbolizuje, są kontekstowe – nabierają znaczenia w określonych okolicznościach społecznych i historycznych. Doświadczenie to ilustruje film *Oppenheimer*. Historia fizyka, kierownika Projektu Manhattan, którego celem było stworzenie pierwszej bomby atomowej, daje do myślenia. Trudno powiedzieć, czy Oppenheimer postąpił słusznie, uczestnicząc w tym przedsięwzięciu. On sam miał co do tego najdalej idące wątpliwości. Nabrał ich jednak dopiero wtedy, gdy przekonał się o niszczycielskich skutkach broni, którą stworzył. Uwagę dotyczącą refleksji, która przychodzi za późno, odniósłbym także do Einsteina. Pod koniec II wojny światowej miał on podstawy sądzić, że niemieccy fizycy są bliscy skonstruowania bomby atomowej. Poinformował więc o tym Roosevelta. Później chciał namówić prezydenta USA, by odstąpił od realizacji projektu nuklearnego. Niestety, tego nie był już w stanie zatrzymać. Inny fizyk, Alfred Whitehead – współpracownik Bertrama Russella, konkurent naukowy Einsteina – apelował o to, by wykształcenie związane z wiedzą naukową łączyć z praktykowaniem mądrości rozumianej jako przepis na odpowiedzialne praktykowanie nauki. Ciekawość możliwości, jakie ona

daje, połączona z pragnieniem sukcesu, bywają okupione wysoką ceną w postaci odkryć lub wynalazków, z których trudno być dumnym. Naukowy eden zamienia się wówczas w przedsionek piekła.

**BK: Wracając do wątku ciekawości, która nie jest niewinna, z „piekłem” kojarzy mi się też pojęcie *advocatus diaboli*. I chociaż *diaboli* brzmi diabolicznie, ma nas chronić przed niebezpieczeństwami braku krytycyzmu. Jaka jest historia tego terminu i czemu miała służyć rola adwokata diabła?**

PR: Rodowód terminu jest kościelny. Na fali zmian zainicjowanych przez kontrreformację powołano urząd promotora wiary. Zadaniem urzędnika pełniącego tę funkcję – potocznie nazywanego adwokatem diabła – było wskazanie wszelkich wątpliwości wymagających uwzględnienia w procesie beatyfikacyjnym lub kanonizacyjnym. Jakże brakuje dziś kogoś takiego. Nie mam na myśli wyłącznie Kościoła Katolickiego i jego spraw. Do niedawna było tak, że zanim nazwano ulicę, plac czy dowolny obiekt użyteczności publicznej czyimś imieniem, najpierw badano, czy kandydat na to uwiecznienie zasługuje. Nikomu nie wpadłoby do głowy, by rozwiązanie to stosować w przypadku osób żyjących. Podobnie, jak nie przesądzano o świętości ludzi, których ziemską wędrówka nie dobiega końca. Nie nazywano bohaterami tych, którzy mogli zadać kłam własnemu bohaterstwu. Jakiś czas temu miejsce adwokata diabła zajęli blagierzy i manipulatorzy pełniący funkcję „adwokata interesu politycznego”. Oni nie mają trudności ani z wyborem kandydatów na pomniki, ani z ich „niepewnymi biografiami”. Potrafią lukrować ich historie, a nawet pisać je od nowa...

**BK: Kiedy rolę *advocatus diaboli* zastosowano do szerszego myślenia, także w nauce?**

PR: Gdy zaczęła się wyłaniać nowożytna nauka, właściwie nie wiem, czy oddać palmę pierwszeństwa trzynastowiecznemu **Rogerowi Baconowi**, czy **Francisowi Baconowi** żyjącemu w XVII wieku? Obaj rozpoczęli swoje poszukiwania od podania w wątpliwość tego, co oferowała im ówczesna nauka. Kulminacja owych poszukiwań przypadła na czasy **Kartezjusza**, który z wątplenia uczynił sposób na pozyskiwanie wiedzy pewnej. Konsekwentnie przeprowadzona procedura wątplenia zawiodła go mianowicie do tego, w co wątpić niepodobna – na przykład we własne istnienie. Dalšie wątplenie skutkowałoby bowiem tym, że zaprzeczyłby on sobie samemu. Właśnie to Kartezjusz miał na myśli, formułując słynną maksymę: „Wątpię, więc myślę, myślę, więc jestem”. Opowiadając o tym, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że – oprócz systemu filozoficznego – dał także światu przepis na zdrowe i bezpieczne zaspokajanie

ciekawości obejmującej zarówno bieżące wyzwania, jak i kwestie światopoglądowe. Krytyczny dystans do wszystkiego, co może uchodzić za prawdę, pozwala nie tylko zbliżyć się do niej, lecz także powiązać ją z ogółem spraw składających się na nasze życie. Być może ten rodzaj ciekawości, rzec by można „ciekawości odwróconej”, uchroniłby Oppenheimera i Einsteina przed moralnymi rozterkami będącymi następstwem ich nadmiernego skupienia się na przedmiocie badań naukowych.

Choć Kościół Katolicki rozstał się z funkcją adwokata diabła w 1983 roku, to w przenośnym znaczeniu pozostaje ona symbolem rozwagi i krytycznego dystansu do własnych przekonań. Zwłaszcza w nauce powołanej do tego, by chronić społeczeństwo przed zacierzeniem i podatnością na manipulację, adwokat diabła urasta do rangi jego pierwszego obrońcy. Za przykład niech posłużą tacy uczeni, jak **Max Horkheimer**, **Theodor Adorno**, **Herbert Marcuse** czy **Walter Benjamin**. Założony przez nich w latach dwudziestych XX wieku Instytut Badań Społecznych we Frankfurcie stał się miejscem, w którym gruntownie przedefiniowana została rola uczonego. Frankfurczycy uznali, że nowoczesne społeczeństwa przemysłowe ani nie radzą sobie z – przyjętymi za pewnik – zasadami organizacji życia zbiorowego, ani z własnymi przesądami. Zadaniem badacza społecznego jest diagnozowanie tych dolegliwości i wskazywanie środków zaradczych. Badacz ma stawać się psycho-terapeutą zdolnym do niesienia pomocy zaburzonemu społeczeństwu. Nie trzeba dodawać, że on sam jest częścią tego społeczeństwa. W jego przypadku zaciera się więc granica oddzielająca poznanie i działanie – to, co on wie, od tego, co zamierza zmienić lub poprawić. Zdaniem frankfurczyków podstawowym czynnikiem zafałszującym świadomość społeczną jest nauka. Zamiast pomagać ludziom w zrozumieniu otaczającego ich świata, zamieniła się w instancję monopolizującą wiedzę o nim. Punktem kulminacyjnym tego wariactwa stał się „światopogląd naukowy”. Nauka rozciągnęła swoje władanie także na to, co z konieczności pozostaje kwestią smaku lub przedmiotem wiary. W tych okolicznościach badacz społeczny musi łączyć rolę naukowca z funkcją jej najzagorzalszego krytyka.

Koncepcja frankfurczyków okazała się jednym z najchętniej podejmowanych tematów przez humanistów i badaczy społecznych II połowy XX wieku. Na przykład **Michel Foucault** zachęcał do uprawiania przeciw-historii. Uważał, że historia, którą znamy ze szkoły, jest sumą uproszczeń i przeinaczeń służących uzasadnieniu – utrwalonych w praktyce politycznej – stosunków dominacji. Od iluzji ciągłości i spójności narodowej lepsza jest prawda o zerwaniach uzasadniająca postulat życia po swojemu, w tym swobodnego interpretowania dziejów własnej wspólnoty politycznej. Innym przykładem jest **Chantal Mouffe**, przypominająca o tym, że uczestniczymy w walce o interes partykularny – walce, w której stroną jest nie tylko państwo, lecz także ci, których cele kolidują z naszymi interesami. Filozoficzne, prawne lub historyczne wizje porozumienia zawieranego w imię tego, co nas łączy,

traktuje ona jako manipulację służącą postawieniu na swoim przez tych, którzy potrafią odwracać naszą uwagę od dzielących nas różnic. Zamiast tego Mouffe proponuje rozwój dwóch paralelnych umiejętności: rozpoznawania tego, co leży w naszym interesie grupowym, oraz poszukiwania – wraz z innymi grupami – reguł życia zbiorowego minimalizujących skutki konfliktu. Można zgodzić się lub nie zgodzić z wymienionymi badaczami. Przed ich odrzuceniem warto jednak przemyśleć to, co głoszą, choćby po to, by lepiej wcielić się w rolę adwokata diabła.

**BK:** Zastanawiam się, jak wyglądałby nasz świat, gdybyśmy nie pytali i nie poddawali w wątpliwość zastanej wiedzy. Moim ulubionym przykładem jest ten pochodzący ze średniowiecznej encyklopedii *Skarbiec wiedzy* Brunetta Latiniego. Jest tam uciেশny rozdział o zwierzętach, do którego włączono także hasła o syrenach czy smokach. Co więcej, znane nam zwierzęta opisane są w sposób wywołujący dzisiaj rozbawienie. Na przykład hipopotam „jest to ryba, zwana też koniem rzeczonym, dlatego, że rodzi się w Nilu”. Oczywiście możemy się z tego śmiać, ale co by było, gdyby nie pojawili się tacy odważni jak Galileusz, którzy nawet ryzykując życiem mówili: nie, Ziemia nie jest płaska, a hipopotam nie jest rybą. Co by było, gdyby na terenie wiedzy panowała hegemonia? Nadal przecież taką pokusę mają niektóre grupy naukowców czy polityków, próbujących narzucać innym swój światopogląd.

**PR:** Do przykładów, które podałaś, dodam jeszcze jeden. Na przełomie XV i XVI wieku Uniwersytet Jagielloński uważany był za najwybitniejszą uczelnię astrologiczną w Europie Środkowej. Nauka nie jest zbiorem prawd szeptanym naukowcom na ucho przez Pana Boga, tylko praktyką osadzoną w określonym kontekście historycznym i kulturowym. W średniowieczu wierzone w istnienie smoków, a o rybach wiedziało tyle, ile o hipopotamach. Dziś nas to śmieszy. Zastanówmy się jednak, co będzie wywoływało śmiech komentatorów XXI-wiecznego życia naukowego za kilkaset lat. Wszystko wskazuje na to, że również oni będą mieli ubaw po pachy. Przywołałaś Galileusza, a mnie staje przed oczami **Tales z Miletu** – badacz, który jako pierwszy posłużył się pojęciem *arche*. Uważał on, że alternatywą dla wyjaśnień mityczno-religijnych dotyczących pochodzenia i natury świata są prawa nauki formułowane na podstawie obserwacji czynionych przez ich kolejnych odkrywców. Tym tropem podążamy od czasów antycznych. Chcemy, by opis owych regularności był coraz ogólniejszy, a zarazem użyteczniejszy w rozwiązywaniu codziennych problemów. W taki sposób rozwija się nauka. Uczniowie zadają kłam swoim mistrzom. Ci ostatni niekiedy próbują sprzeciwić się temu. Niewiele to jednak zmienia. Nawet jeśli lokalnie udaje im się stłumić ogień naukowej rewolucji, pożywką dla niego stają się ich własne dzieła.

**BK:** Mało tego, nawet jeśli taka rewolucja nastąpi, to niektórzy próbują zawracać rękę kijem i, na przykład, próbują powiedzieć kobietom, że mają grzecznie „wrócić na swoje miejsce”, w złudzeniu, że można cofnąć świat, być może powodowani jakimiś lękami lub dla realizacji partykularnych interesów. A jednak, gdy pewne pytania zostaną zadane, a istniejący porządek podany w wątpliwość, nie da się już tego zignorować i cofnąć czasu.

PR: Powróćmy do anomalii, które, prędzej czy później, wywracają do góry nogami niemal każdą teorię naukową. Odnoszą się one do tych doświadczeń, wobec których pozostaje ona bezsilna. Im więcej anomalii, tym mniej powodów, by ufać teorii... która w odniesieniu do nich zwyczajnie zawodzi. Jeśli za przykład weźmiemy kobiety, które uświadomiły sobie potrzebę emancypacji, a następnie zainicjowały szereg korzystnych dla siebie zmian, to oczywistym nonsensem jest mówienie o ich słabości lub niezaradności. Dotyczy to wielu innych spraw dowodzących tego, że alternatywą postępu naukowego jest dogmatyczne zamykanie się na praktykę ujawniającą jej ułomności. Można rękoma i nogami bronić się przed tymi, którzy zadają trudne pytania. Z tego powodu jednak owe pytania nie znikną. Nie znikną, gdyż odnoszą się do problemów, z którymi pytający – tak czy inaczej – będą musieli się zmierzyć. Odnosząc tę uwagę do akademickiej historii świata zachodniego, uniwersytety, które je zignorowały, straciły na znaczeniu, te natomiast, które zdobyły się na odwagę zmierzenia się z nimi, urosły do rangi wiodących ośrodków naukowych.

**BK:** I dotyczy to także zwykłych ludzi, nie tylko akademików. Zmierzam też do tego, żeby powiedzieć potencjalnemu czytelnikowi, po co prowadzimy tę dyskusję, po co nam na co dzień to zadawanie pytań i wątplenie?

PR: Wątplenie jest synonimem myślenia. Jego przeciwieństwem jest poznawcze zamknięcie na wszystko, co mogłoby naruszyć święty spokój wyznawców „prawd niepodatnych na wpływ doświadczenia”. Dzięki wątpleniu nabywamy zdolność rewidowania tego, co czynimy na co dzień, oraz co traktujemy jako „przepis na życie”. To właśnie miał na myśli **Richard Rorty** – a wraz z nim inni konstruktywiści spod znaku postmoderny – głoszący, że to, co czyni nas ludźmi, to umiejętność solidaryzowania się z innymi oraz zdolność wytwarzania ironicznego dystansu do własnych przekonań, zwłaszcza tych przekonań, z którymi identyfikujemy się. Miarą naszej sprawczości jest nie tylko to, czy potrafimy odróżnić to, co działa od tego, co nie działa, lecz czy umiemy zastępować to, co działa, lepszymi rozwiązaniami.

**BK:** Jest sporo przykładów takich zmian w nauce, ale też pop-wiedzy. Przez wiele lat uważano, że mózg u wszystkich ludzi wygląda generalnie podobnie. Potem okazało się to nieprawdą. Odkryto, że każdy mózg jest inny i była to rewolucja w badaniach neurologicznych. Przypominam sobie też oburzenie fizyków, gdy sformułowano teorię chaosu, która postawiła pod znakiem zapytania dotychczasowy, Newtonowski paradygmat fizyki, sprawdzający się tylko dla ograniczonej liczby zjawisk. Ciekawa była też historia teorii powstania kontynentów. Intuicję co do przyczyny ich wykształcenia się miał już w początkach XX wieku Alfred Wegener, autor teorii dryfu kontynentów, mówiącej o tym, że kontynenty powstały w wyniku rozpadu jednej płyty ziemskiej, stopniowo oddalając się od siebie pod wpływem różnych czynników. W jego czasach nie można było jednak udowodnić w sposób satysfakcjonujący tej teorii. Dopiero po około pięćdziesięciu latach podjęto ponownie badania w tym kierunku, co pokazuje, jak ważne jest nie odrzucać żadnej – nawet szalonej z punktu widzenia aktualnej wiedzy – hipotezy, bo może być w niej tak zwane ziarno prawdy. Nota bene pojawiły się już konkurencyjne teorie powstania kontynentów.

**PR:** Nikt nie usłyszałby o Mendlu – czeskim zakonniku i przyrodniku – gdyby jego dokonań nie spopularyzowali trzej wybitni genetycy: **Carl Correns**, **Hugo de Vries** i **Erich Tschermak**. Podobnie *Struktura rewolucji naukowych* **Thomasa Kuhna** – chyba najważniejsza książka w filozofii nauki XX wieku – promuje postać Ludwika Flecka, polsko-żydowskiego mikrobiologa urodzonego we Lwowie, zajmującego się tzw. „stylami myślowymi” i „kolektywami myślowymi”. Komu, w przypadku obu tych odkryć, przyznać palmę pierwszeństwa? Jeszcze ciekawszym przypadkiem jest **Ignaz Semmelweis**. Ten niemiecko-węgierski lekarz, nazywany twórcą antyseptyki, swoje ustalenia dotyczące szkodliwego wpływu bakterii przypłacił chorobą psychiczną i śmiercią, o którą przygotowili go jego koledzy lekarze. Nauka potrzebuje światłych komentatorów, nie zawsze wywodzących się z kręgów akademickich. Potrzebuje ich ożywczego spojrzenia, nawet jeśli okupione jest ono niedoskonałościami w sposobie artykułowania tego, co mają do powiedzenia. Oczywiście, ich krytyka nie zastąpi opinii samych naukowców. Może jednak skłonić uczonych do większej otwartości na głos ich otoczenia. Warto, by pamiętali, że rozwój nauki nie jest wyłącznie ich zasługą.

**BK:** Konsekwencje jakiejś teorii naukowej przekładają się także na nasze codzienne życie. Wracając do książki *Gorsze Angeli* Saini, podaje ona, że ignorowanie w badaniach kobiet i ekstrapolowanie wyników analiz dotyczących mężczyzn na kobiety, mają swoje konsekwencje na przykład medyczne. Okazuje się, że objawy zawału u kobiet są inne, niż u mężczyzn, co ma kolosalne znaczenie

**dla diagnozy i ratowania życia. Kobiety chorują także częściej na choroby autoimmunologiczne, a te są wciąż gorzej zbadane niż inne. To tylko przykładowe skutki ignorancji naukowców.**

PR: Bez względu na to, jak bardzo zdystansujemy się do nauki, pozostanie dla nas największym autorytetem. Czy tego chcemy, czy nie, nasz światopogląd opiera się na jej werdyktach. Jeśli zachorujemy, to najpierw pójdziemy do lekarza, a dopiero później do księdza lub szamana. Dlaczego? Dlatego, że ufamy nauce. Nawet wtedy, gdy mamy wątpliwości dotyczące jej wytworów, gdy wątpliwościom tym towarzyszą mocne argumenty, to wciąż pozostaje dla nas pierwszym źródłem wiedzy o świecie. Przykład, który podałaś, świadczy o niedoskonałości wiedzy naukowej. O tym nie wolno zapominać. Przykład ten jednak dowodzi również tego, że nauka rozwija się, że nie brakuje uczonych dokonujących potrzebnych korekt. Warto w tym miejscu wspomnieć i o tym, że nie byłoby nauki w jej obecnym kształcie bez jej prekursorów. Wytykamy im błędy i przeoczenia, nie zawsze zdając sobie sprawę z tego, że właśnie owa krytyka jest motorem naukowego postępu. Współczesne autorytety nie czeka nic lepszego. Także ich dokonania zostaną podane w wątpliwość... z korzyścią dla nauki.

**BK: Jak tę wspomnianą definicję hipopotama... Przy pewnej liczbie wyjątków paradygmat naukowy przestaje obowiązywać.**

PR: Tak, dotąd obowiązujący paradygmat zostaje zastąpiony innym wtedy, gdy przekonujemy się, że za jego pomocą nie jesteśmy w stanie rozwikłać nurtujących nas problemów. Coś, co w innym kontekście dziejowym i problemowym dobrze działało, zamienia się w narzędzie o znikomej przydatności. Bywa i tak, że dzięki nowemu paradygmatowi zmieniamy swój stosunek do przedmiotu badań naukowych. Astrologia – przynajmniej do początków nowożytności – uważana była za naukowe źródło wiedzy o świecie. Dziś ze świecą szukać badacza, który traktowałby ją poważnie.

**BK: Jednym z jaskrawych przykładów takiego upadku istniejących teorii był przypadek włoskiego psychiatry, antropologa i kryminologa Cesare Lombroso, który rozwinął teorię związków pomiędzy fizjonomią człowieka, a jego skłonnością do przestępstw. Budowa czaszki, asymetrie twarzy, kształt ucha, nosa itp. miały być związane z osobowością „kryminalną”. Jego tezy tworzyły i utrwały stereotypy rasistowskie czy seksistowskie, prowadzące do wykluczeń i krzywdzących wyroków. Z jego twierdzeń, do których dochodził w wyniku badań prowadzonych przez całe życie, nie ocalało nic, co by się obroniło na gruncie nauki.**

PR: No właśnie. Choć wiemy o mózgu zdecydowanie więcej, niż nasi dziadkowie i rodzice, to otwarte pozostaje pytanie, czy wiemy o nim dostatecznie dużo, by stawiać tezy dotyczące chorób psychicznych, inteligencji człowieka lub jej związków z tzw. sztuczną inteligencją. Przyglądając się pracy kolegów badających ludzki mózg, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że ich badania dopiero się rozpoczęły. Tym stwierdzeniem nie chcę im w żaden sposób ubliżyć. Odnoszę je raczej do wiedzy, którą posiadają nasze wnuki i prawnuki. Naiwność tego rozumowania polega na tym, że będą im towarzyszyły te same wątpliwości. Podobnie jak my, będą zastanawiały się na tym, ile uchwycą z ich dokonań w perspektywie kolejnych pokoleń. Nauka to tylko środki – najlepsze, jakimi dysponujemy – za pomocą których stawiamy czoła trudnościom życiowym. To, że z wieloma z nich nie radzimy sobie, najlepiej świadczy o jej ułomności.

**BK: Zatem zadawanie pytań to zadanie dla każdego z nas, nie powinno się odbywać wyłącznie na terenie nauki, w tym filozofii?**

PR: Nie powinno. Naukowcy powołani są do tego, by odkrywać prawa rządzące światem, natomiast zadaniem tych, którzy naukowcami nie są – dramatopisarzy, literatów, dziennikarzy oraz zwykłych ludzi – jest wskazywanie znaczących wyjątków od tychże praw. Dialog pomiędzy obiema grupami przynosi korzyść każdej z nich. Społeczne otoczenie uczonych otrzymuje wiedzę objaśniającą mu jego położenie. Nie zawsze jednak poprzestaje na jej spokojnym przyjęciu. Gdy napotyka anomalie stawiające pod znakiem zapytania użyteczność teorii naukowej, dzieli się z uczonymi swoimi wątpliwościami. Bywa tak, że uczonym trudno zdystansować się do teorii z powodu ich nadmiernego przywiązania się do niej. Wtedy lekarstwem na ich „źle ulokowane uczucia” okazuje się komunikat publiczny o równie mocnym nasyceniu emocjonalnym. Gdy z poczytnej książki, filmu lub desek teatru dowiadują się, dlaczego tracą zaufanie otoczenia, nie pozostaje im nic innego, niż wyjść naprzeciw jego oczekiwaniom. Nie oznacza to, że w każdym wypadku powinni przyznać rację swoim pozaakademickim oponentom. Nawet wtedy jednak, gdy decydują się na obronę tego, co głoszą, zyskują na tym wszyscy. Społeczeństwo otrzymuje potrzebne wyjaśnienia, a naukowcy upewniają się, że mieli rację.

**BK: Skupiając się na społecznych funkcjach sztuki, wydaje mi się, że doświadczane dzięki niej *katharsis* nie stoi w sprzeczności z intelektem, ale jest po prostu innym sposobem odbioru i „przetwarzania” rzeczywistości.**

PR: Dyskusja między naukowcami i nie-naukowcami na temat tego, jak żyć, toczy się przynajmniej od czasów **Platona**. To on przecież wykluczył z państwa poetów za to, że interpretowali rzeczywistość inaczej, niż filozofowie. Do różnic merytorycznych dochodziła „walka o rząd dusz”. W Złotym wieku Aten walkę tę wygrywali tragediopisarze. Sądząc po liczbie i wielkości teatrów znajdujących się na terenie Wielkiej Grecji, nokautowali filozofów. Nie działo się tak bez przyczyny. Uczestnicy antycznych spektakli teatralnych przeżywali *katharsis*, będące dla nich doświadczeniem korygującym ich poglądy na temat tego, co wiedzą oraz na co mają wpływ. Spektakl teatralny był dla nich miejscem intelektualnego opamiętania się. Identyfikując się z bohaterem spektaklu, doświadczali bezsilności wobec werdyktów losu. Odkrycie kategorii *fatum* było dla Greków ważne do tego stopnia, że byli gotowi pójść do teatru i spędzić tam wiele godzin po to, by „wyzbyć się złudzeń” dotyczących tego, co ma im do zaoferowania nauka. Nie oznaczało to ich rezygnacji z naukowych rozwiązań problemów powszednich. Odrzucali raczej podążającą w ślad za tym konkluzję dotyczącą nauki jako narzędzia dającego im władzę nad światem. Czy mieli rację? Na to pytanie szukamy odpowiedzi od tamtych czasów.

Odnosząc je do naszego filozoficzno-literackiego przedsięwzięcia uważam, że między sugestywnymi opowieściami Ajschylosa, Sofoklesa czy Eurypidesa a stanowiskiem Platona i jego licznych następców należy umieścić zdrowy rozsądek. Gdybym miał do czegośkolwiek zachęcać naszego czytelnika, to właśnie do tego, aby uczył się od tamtych postaci, lecz żadnej z nich nie ulegał. Pamiętał o tym, że życiowych wyborów musi dokonywać samodzielnie oraz o tym, że – dla własnego dobra – przy każdym z nich powinien postawiać znak zapytania. Tak rozumiem zdrowy rozsądek. Posługiwanie się nim polega na bezustannym wyważaniu pomiędzy tymi, którzy chcą kierować się zasadami oraz wierzą, że jest to możliwe dzięki nauce dostarczającej wciąż nowej wiedzy o porządku rzeczy, a tymi, którzy odnajdują wyjątki od owych zasad – wyjątki rzucające cień na naukowe ustalenia. Spór pomiędzy uczonymi a tragediopisarzami trwa w najlepsze. I dobrze. Napięcie utrzymujące się między nimi jest nie tylko zasobem decydującym o żywotności kultury Zachodu, lecz także czynnikiem napędzającym rozwój myśli ludzkiej.

**BK:** Interesujący przykład sposobu utrzymania owej równowagi stanowi nowy nurt w psychoterapii. Niedawno na Uniwersytecie Jagiellońskim wydano ciekawą książkę pod redakcją Wojciecha Dratha i Bogdana de Barbaro *Psychoterapia między wiedzeniem a niewiedzeniem*. Według tej koncepcji punktem wyjścia do pracy z klientem ma być „nie-wiedzenie”. Nie chodzi o niewiedzę wynikającą z zaniedbań edukacyjnych czy braku profesjonalizmu, ale o rodzaj powściągliwości

**intelektualnej w kontakcie z drugą osobą. To trudne, ale przydałoby się każdemu z nas, gdy przystępujemy do dialogu z innymi ludźmi.**

PR: Twoja uwaga współgra z wieloma koncepcjami. Historycznie pierwszą jest *docta ignorantia* **Mikołaja z Kuzy**. Zdaniem Mikołaja ludzkie poznanie ma swoje granice. Umiejętność ich rozpoznawania jest kwestią intelektualnej pokory, do której powinno skłaniać nas badanie „spraw ostatecznych”. To, czego dowiadujemy się o nich, pomaga nam zorientować się, że przedmiotem badania uczyniliśmy coś, czego nie jesteśmy w stanie objąć rozumem. Może to być doktryna religijna bądź prawa rządzące wszechświatem. Ostateczne ustalenia na ich temat są dla nas bardziej kwestią wiary niżli wiedzy. W sugestywny sposób dał temu wyraz ks. Życiński, kiedy zakończył jedną ze swoich książek „modlitwą o unitarną teorię pola”. Uważał, że jako kosmolog, nie zdoła ująć praw fizyki w formie algorytmu, który stałby się kluczem do poznania wszechświata. Do pytań dotyczących Boga i ludzkiej egzystencji dołączają więc wątpliwości dotyczące porządku przyrodniczego. W odniesieniu do obu tych kwestii potrzebna jest mądrość polegająca na praktykowaniu powściągliwości intelektualnej. Nie chciałbym mówić szerzej o naukach przyrodniczych, ponieważ ich nie reprezentuję. Wspomnę tylko, że w dwudziestym wieku, ostatecznie porzuciliśmy wyobrażenie kosmosu jako wielkiego mechanizmu, na rzecz metod statystycznych, za pomocą których próbujemy przybliżyć się do wiedzy o nim, z pełną świadomością tego, że są to tylko przybliżenia. Heisenberg, Bohr czy Schrödinger, oprócz przełomowych dokonań na polu fizyki, dokładnie objaśnili nam – ludziom pokładającym nadzieję w nauce – jak należy ją traktować.

W przypadku humanistyki porównywalny przełom dokonał się za sprawą przedstawicieli nauk o kulturze. Pod wpływem takich badaczy, jak **Friedrich Nietzsche**, **Martin Heidegger** czy nasz **Florian Znaniecki** uświadomiliśmy sobie – a właściwie wciąż to sobie uświadamiamy – że kultura to nie tyle struktura hierarchiczna, ile konglomerat różnych wzorów postępowania. Konglomerat, w którym zupełnie różne ideały, pomysły na życie, potrzeby czy pragnienia lokują się obok siebie. Na co dzień nie widzimy tej różnorodności, gdyż nie współgra ona ani z naszymi poszukiwaniami ładu wewnętrznego, ani z potrzebą utrzymania porządku społecznego. Kulturowa różnorodność objawia się wtedy, gdy za cel stawiamy sobie wychowanie naszych dzieci. W tym procesie sięgamy po wzory kultury nie tylko różniące się od siebie, lecz pozostające niekiedy w jawnej sprzeczności. Umiejętność partycypacji w kulturze nie polega na wyborze pomiędzy nimi, lecz na łączeniu ich ze sobą. W tej perspektywie Odyseusz spotyka się z Salomonem, św. Franciszek z Rolandem, a Casanova z Hipolitem Cegielskim. Nie chcemy przecież rezygnować z żadnej z tych postaci. To doświadczenie rzuca światło na nasze położenie jako uczestników kultury. Choć inicjujemy zmiany służące rugowaniu z życia zbiorowego wzorów dysfunkcyjnych, to

czynimy to bez nadziei na to, że kiedykolwiek zdołamy „zamknąć” kulturę w teorii naukowej. Zapewne z tego powodu kulturoznawstwa – jako dyscypliny, która wyłoniła się w Polsce w latach 70. XX wieku – nie nazwano kulturologią. Gdybyśmy próbowali odnieść pojęcie *logosu* do kultury, to postępowanie to zawiodłoby nas do wniosku, że składa się na nią wiele równoprawnych logosów tożsamych z przywołanymi wzorami postępowania. Stąd potrzeba otwierania się na to, co kultura – w domyśle nasza własna – ma nam do zaoferowania. Wiele formacji społecznych poradziło sobie z tym zadaniem, są jednak i takie, które albo nie odkryły, albo nie zaakceptowały kulturowej różnorodności dlatego, że fundamentem ich ładu religijnego, politycznego czy jakiegokolwiek innego był jednorodny przekaz. Jestem optymistą w tej kwestii. Wierzę, że globalizacja pomoże tym formacjom w odkrywaniu własnego bogactwa kulturowego.

**BK:** Czuję jednak niepokój w związku z tą niehierarchicznością. Żyjemy w czasach zaniku hierarchiczności źródeł wiedzy, co jest niebezpieczne, bo na przykład media społecznościowe stawia się na równi z innymi, naukowymi lub uznanymi społecznie. I chociaż rzadko bywa tak, że jakieś źródło informacyjne jest absolutnie pewne, to jednak różne źródła wiedzy mają różną wiarygodność, a dziś jest to masowo ignorowane – w dziennikarstwie czy dyskusji społecznej, co ma poważne konsekwencje w realnym życiu. Leila Guerriero, argentyńska dziennikarka, której fragmenty tekstów wydano w książce *Nitrogliceryna niepokoju* (Wydawnictwo Dowody) przytacza przykład co się dzieje, kiedy korzystamy z wątpliwych źródeł. W 2018 roku, w czasie mistrzostw świata w piłce nożnej, Diego Maradona, pod koniec meczu, który oglądał, nagle zasłabł i odwieziono go do szpitala. Za chwilę rozpoczęto rozsyłać nagranie z WhatsAppa, w którym mowa jest o śmierci Maradony. Informacja była przez kilka godzin niemożliwa do zweryfikowania, bo piłkarz był akurat w samolocie, ale wiele mediów zdecydowało się ją jednak opublikować. Kiedy Maradona wylądował, zdementował tę fałszywą nowinę. Leila Guerriero zwraca uwagę, jak ważna jest solidna redakcja, której nie zastąpią media społecznościowe. My w naszej rozmowie chcemy poruszać się między dogmatem a świadomym wątpliwością. Jak ty podchodzisz do hierarchii źródeł? Gdzie warto ulokować, chociaż wstępnie, zaufanie?

**PR:** To bardzo trafne pytanie. Odsyła ono do ustaleń Znanieckiego, o których dotąd nie wspominałem. Definiując kulturę jako rzeczywistość dynamiczną i różnorodną, uwzględnił on także ten aspekt. Znaniecki uważał, że chociaż wzory kultury są równorzędne, to w praktyce codziennej danej zbiorowości, któreś z nich uważane są za ważniejsze od pozostałych. Wzór, na którym zbiorowość – tu i teraz – skupia swoją uwagę, nazywał on „dogmatem praktycznym”. My na przykład zakładamy, że

kluczowo ważny jest dla nas rozwój techniki oraz efektywna realizacja zadań społecznych, przede wszystkim celów politycznych i gospodarczych. Ulegając im, odkładamy na bok to, co ma nam do zaoferowania humanistyka. Czujemy się bardziej uczestnikami kultury techniczno-użytkowej, niżli zbiorowością poczuwającą się do odpowiedzialności za stan kultury symbolicznej. Czy tak było zawsze? Ależ nie. **Max Weber** twierdzi, że zmiana ta jest wynikiem unowocześnienia. Wraz z nastaniem nowoczesnej formacji kulturowej „racjonalność oparta na wartościach” została wyparta przez tzw. „racjonalność celową”. Tak ewoluuje kultura. To, co dziś uważamy za jej ostateczną postać, zostanie wyparte przez inne wzory przybierające kształt kolejnego „dogmatu praktycznego”.

Przechodząc do odpowiedzi na twoje pytanie – jaki wzór dzisiaj dominuje? No właśnie ten egalitarny, zakładający, że w liberalnej demokracji mamy nie tylko porównywalny dostęp do informacji o naszym położeniu politycznym i gospodarczym, lecz także, że – na równych prawach – możemy się tymi informacjami dzielić ze sobą. To się nie wzięło znikąd. Wzięło się to z autorytaryzmu tradycyjnych mediów oraz szeregu przekłamań, których media te się dopuszczały. Warto przypomnieć, kiedy to się zaczęło. Media masowe rozwinęły się mniej więcej w XVIII wieku. We Francji każdy liczący się arystokrata miał swoją gazetę, w której prezentował swoje poglądy. Nie zagrażało to porządkowi informacyjnemu, gdyż gazeta nie mogła uchodzić za miarodajne źródło wiedzy o świecie. Była wyłącznie medium ułatwiającym jej właścicielowi udział w debacie publicznej.

Ten stan rzeczy uległ zmianie, gdy media masowe stały się narzędziem w rękach ideologii. Zbiegło się to w czasie z rozwojem technik rejestracji obrazu i dźwięku. Fotografia, film, bezpośrednia transmisja na długie lata uspiły czujność zbiorowego odbiorcy mediów. Fakty, które one przytaczały, pozostawały w ambiwalentnym związku z interpretacją owych faktów. Miejsce informacji zajęła manipulacja. Przykładów tego jest bez liku. Począwszy od hitlerowskiej „Die Deutsche Wochenschau”, radzieckiej „Sojuzkinożurnala” czy PRL-owskiego „Dziennika Telewizyjnego”, a skończywszy na materiałach propagandowych *Alternative für Deutschland*. W każdym wypadku schemat postępowania jest taki sam. Rejestracja zdarzenia służy temu, by potwierdzało ono z góry przyjętą tezę.

Tymczasem technika, która do niedawna była orężem mediów masowych – na naszych oczach – zamienia się w środek możliwy do wykorzystania przeciwko nim. Nowi nadawcy zagospodarowujący cyberprzestrzeń Internetu powracają do pomysłu na własne forum sprzed kilkuset lat. Ma to swoją cenę. Choć każdy z nich może publicznie wyrazić swój pogląd, to otwarte pozostaje pytanie, czy potrafi robić to dobrze. Jest to swoiście pojęta antyteza tego, z czym mieliśmy do czynienia do niedawna. Teraz problemem nie są intencje nadawcy, tylko jego umiejętności. Z tym wiąże się ostatnia uwaga dotycząca naszego zaufania do źródeł informacji.

Jeśli chcemy, by twórcy nowych mediów doskonalili się warsztatowo, musimy ich do tego zachęcać. Na nic zda się oglądanie na administrację publiczną i elity władzy. Jedyną siłą zdolną do wykonania tego zadania jest opinia publiczna.

**BK: Kiedy poruszamy się pomiędzy ryzykiem pewności a wątpliwością, to mamy do czynienia z dwoma biegunami ryzyka. Pewność może nas popchnąć w kierunku dogmatu i w związku z tym ryzykujemy, że ulegniemy hegemonii wiedzy. Z drugiej strony wątpliwość może nas doprowadzić do skrajnego relatywizmu, cynizmu, rozpacz albo lęku. Jak się w tym odnaleźć?**

PR: Obawa dotycząca monopolu nauki wiedzie na powrót do **frankfurtczyków**. Ten stan rzeczy nazwali oni „świadomością fałszywą”. Ich zdaniem naukę, będącą środkiem do realizacji celów powszednich oraz lekarstwem na obawy wynikające z niezrozumienia przyrody, zamieniliśmy w źródło wiedzy dotyczącej nie tylko tego, jak zbudować most lub egzekwować prawo, lecz także tego, czym jest miłość, uczciwość lub dobre wychowywanie. Świadomość fałszywa doprowadziła niemalże do śmierci podmiotu – nie ma już osoby, która decyduje o tym, co i jak zamierza zrobić. Jej miejsce zajęła jednostka – w coraz większym stopniu – podporządkowana werydyktem nauki.

To jest jedna skrajność, druga natomiast to ta, którą skojarzyłeś z pojęciem relatywizmu. Jak poruszać się pomiędzy nimi? Nie wolno zapominać o tym, że relatywizm jest przeciwwagą dla nadmiernego przywiązania do pojęcia prawdy oraz jego możliwych konsekwencji w postaci dogmatyzmu i pseudo-naukowego zacie trzewienia. Wątpliwość jest naszym zaworem bezpieczeństwa – metodą umożliwiającą ocenę trafności podejmowanych przez nas decyzji. Mniejsza o presję wywieraną przez naukę rozumianą jako autorytet w sprawach składających się na nasze życie. Porównywalne zagrożenie stwarzają ci, którzy – samozwańczo – przejmują kontrolę nad instytucjami wiedzy. Wspominałem już o przynajmniej dwóch doktrynach politycznych XX wieku nazwanych przez ich wyznawców „światopoglądami naukowymi”. Gwoli uczciwości należałoby przyrzeć się także zwolennikom innych koncepcji politycznych. Mogłoby wówczas okazać się, że skłonności od stawiania znaku równości między pomysłem na organizację sfery publicznej a wiedzą o tym, jak powinna być ona zorganizowana, ulegali nie tylko komuniści i naziści. Amerykański maccartyzm, rewolucja kubańska czy rządy Augusto Pinocheta w Chile skłaniają do porównywalnej zadumy. Ta jednak możliwa jest tylko wtedy, gdy zdobędziemy się na odrobinę dystansu do samych siebie. Nie musi oznaczać to naszej zgody na relatywizm. Chodzi raczej o to, by nie rezygnować z umiejętności podawania w wątpliwość prawd rzekomo „ostatecznych”.

# Spotkanie 2.

---

## Katastrofa / kryzys / zmiana

**BK:** Żyjemy w czasach, w których wciąż mówi się o kryzysie, wieszczy się różne katastrofy. Na rynku wydawniczym zaczęły się też pojawiać książki o tym, jak przetrwać w kryzysie. Z jednej strony owszem, są powody, by mówić, że żyjemy w trudnych czasach, ale z drugiej – czy poprzednie pokolenia, które przeżyły dwie wojny lub wojnę i komunizm, miały łżej? Obserwując historię ludzkości czy – w mniejszej skali – historię naszego kraju albo rodziny, można wyciągnąć wnioski, że żyjemy w złudzeniu, uważając, że teraz oto jest jakiś wyjątkowy kryzys. A przecież w życiu nie ma żadnej stałości, bo zmienność jest jedną z jego cech. Tyle że na ogół zmianę zauważamy, gdy wydarzy się coś spektakularnego, jak katastrofa naturalna czy wojna. Czy można więc spojrzeć na kryzys dwojako: jako na wydarzenie o skali przekraczającej dotychczasowe doświadczenie, czasami o charakterze katastroficznym, i jako proces ciągłych zmian, percypowanych przez nas lub nie?

**PR:** Rzeczywiście kryzys ma dwa znaczenia. To pierwsze odnosi się do momentów naprawdę przełomowych, takich jak upadek Rzymu, epidemia Czarnej Śmierci czy Wielka Rewolucja Francuska. To z pewnością były wydarzenia kryzysowe, to znaczy takie, których skutkiem była całościowa reorganizacja życia zbiorowego. Takie rzeczy nie zdarzają się często. My tymczasem sprawiamy wrażenie kogoś, kto nie może się ich doczekać. Dlaczego tak jest? Odbieranie tego, czego doświadczamy jako kryzysu, upadku czy po prostu zmiany na gorsze to kwestia naszego nastawienia. W ostatnich kilkudziesięciu latach moglibyśmy doliczyć się kilkunastu takich przypadków. Spektakularny upadek, Enronu, Worldcomu oraz Lehman Brothers na początku XXI wieku, kryzys finansowy 2007-2009, pandemia COVID-19, wojna na Ukrainie trwająca od 2022 roku, a ostatnio konflikt w Strefie Gazy, to pierwsze z brzegu przykłady takich historii. Gwoli wyjaśnienia, nie chodzi o to, by je

lekceważyć. Błędem jednak jest wyciąganie z nich zbyt daleko idących wniosków. Nie każda epidemia jest pandemią, lokalny konflikt wojną światową, a kryzys gospodarczy końcem świata. Warto pokusić się o stosowanie takich rozróżnień. Problem z samospełniającymi się przepowiedniami jest bowiem taki, że świat widziany w czarnych barwach pewnego dnia staje się naprawdę czarny.

**BK:** Często mylimy przyczynę jakiegoś zdarzenia z tzw. wyzwalaczem. W czasie pandemii niektóre porażki wynikały bezpośrednio z niej, ale pojawienie się wielu niepowodzeń zawodowych czy prywatnych ludzie zrzucali na karb tego traumatycznego wydarzenia: picie większej ilości alkoholu, tycie, rozpad małżeństw. Tymczasem często działo się tak, że pandemia była po prostu swego rodzaju wyzwalaczem kryzysu, do którego doprowadził jakiś dłuższy proces i złożony zespół przyczyn. Wydaje mi się ważne podkreślić to, bo jeśli przyjmemy, że katastrofa jest przyczyną czegoś, to uznajemy, że nie mamy na to wpływu. Natomiast jeśli przyjmemy, że coś jest wyzwalaczem, to możemy się zastanowić nad tym, jakie faktyczne przyczyny tkwiły już wcześniej w tym procesie, który doprowadził do negatywnego wydarzenia? Jak ty to widzisz?

**PR:** To bardzo trafne rozróżnienie. Uważam, że ma ono zastosowanie także do wydarzeń, które – obiektywnie rzecz biorąc – były tępnięciami. Za przykład podałbym Kresowiaków, którzy po drugiej wojnie światowej zostali zmuszeni do tego, by przemieścić się na zachodnie i północne rubieże Polski w jej nowych granicach. Dla jednych to był koniec ich świata, dla innych początek nowej historii. Powraca tu kwestia nastawienia do tego, co nas spotyka. Pomijam doświadczenia krańcowe, takie jak powstanie w getcie warszawskim czy Rzeź Wołyńska. Kiedy trzeba żegnać się z życiem, dokonywać wyborów tragicznych, nie ma się na co nastawiać. Jeśli chodzi o całą resztę, to od nas zależy, czy doświadczenie zmiany zagospodarujemy pozytywnie, czy, jak słusznie zauważyłaś, uczynimy z niego usprawiedliwienie dla kolejnych zaniechań. Nasza skłonność do wieszczania katastrof może świadczyć o naszym fatalistycznym nastawieniu. Zgadzam się z Tobą, że ulegamy mu coraz chętniej.

**BK:** Tak, wielu młodych ludzi tak to odczuwa, pokazują to różne badania, chociaż wydaje się, że normalnie powinni w tym wieku mieć plany, marzenia, energię, wszczynać bunt, pozwalający na dążenie do takiej zmiany świata, jakiej pragną.

**PR:** Moją osobistą inspiracją jest historia moich dziadków mieszkających na poznańskim Łazarzu oraz historia dziadków mojej żony pochodzących z Trzciana pod

Nowym Tomysłem. Po drugiej wojnie światowej obie rodziny żyły bardzo skromnie. Pod tym względem nie różniły się od innych rodzin, gdyż lata powojenne były trudne. Choć dziadkowie mieli niewiele, to potrafili się cieszyć tym, że przeżyli wojnę, że mają z czego żyć, że mogą spędzać czas ze znajomymi. A przecież tamte czasy były pełne wydarzeń wywracających świat do góry nogami, takich jak ucieczka Mikołajczyka z Polski, uwięzienie Prymasa Wyszyńskiego czy Poznański Czerwiec'56. Najwyraźniej nasi dziadkowie potrafili oddzielać to, na co nie mieli wpływu, od spraw „małych”, nadających sens ich życiu. Nie słowem, lecz czynem potwierdzali to, że niemal zawsze jest powód, by być optymistą.

**BK: Samo słowo katastrofa jest nieoczywiste. Z jednej strony obejmuje wydarzenia o charakterze nagłym, o tragicznych, destrukcyjnych skutkach. Ciekawe są inne znaczenia tego wyrazu. W poezji antycznej *cata strophe* oznaczało nagle zatrzymanie określonego rytmu recytacji, by następnie kontynuować ją w innym rytmie. Termin ów zastosowano także do kulminacyjnego momentu w dramacie greckim, punktu zwrotnego akcji. Przyjrzenie się tym wcześniejszym znaczeniom wydaje mi się o tyle ciekawe, że katastrofa – coś, co kojarzymy często z apokaliptyczną destrukcją, na którą nie mamy wpływu – może być postrzegana inaczej: jako przełom, będący wyzwaniem i wezwaniem do jakiejś zmiany.**

PR: Grecy cenili dramat, zwłaszcza tragedię, która miała przypominać im o nieuchronności ludzkiego losu. *Katharsis* było wynikiem konfrontacji z przypadkami krańcowymi. Doświadczenie to było ważne dla uczestnika antycznego spektaklu dlatego, że w inscenizowanych okolicznościach uświadamiał sobie jak niewielki wpływ ma na rzeczywistość. Jego nauczycielami jednak byli nie tylko dramatopisarze. W opozycji do nich filozofowie zachęcali widza wychodzącego z antycznego teatru, by – uwzględniając przeszkody, o istnieniu których przypominał mu spektakl – nie porzucał nadziei na to, że zdoła zapanować nad swoim życiem. Rozwiązania, których miał poszukiwać, nie były ani łatwe do znalezienia, ani nie dawały gwarancji powodzenia. Były natomiast tym, z czego nie wolno mu było zrezygnować jako istocie powołanej do ponoszenia odpowiedzialności za siebie i innych. Czy Edyp popełnił błąd uciekając z Teb? W ostatecznym rozrachunku znalazł się w miejscu, które wskazała mu przepowiednia. Czy to, że próbował „oszukać przeznaczenie”, przemawia na jego korzyść, czy przeciwko niemu? Przypomnijmy sobie, jak wielu znajomych lub ludzi znanych ze słyszenia znalazło się w podobnym położeniu. To, że nie każdy z nich znalazł wyjście z impasu, nie oznacza, że cała reszta powinna poddać się losowi lub własnym wyobrażeniom o tym, co nieuniknione.

**BK:** Wracając do etymologii słowa, podobno chińskie słowo katastrofa składa się z dwóch znaków: jeden oznacza niebezpieczeństwo, a drugi szansę. Z jednej strony katastrofy indywidualne czy zbiorowe wymagają uznania, uszanowania, że dla osób, które tego doświadczyły, jest to wyraźne tąpnięcie powodujące cierpienie, bo zniszczono dużą część ich życia rodzinnego, materialnego, jakiegokolwiek. Z drugiej strony, jak pisał w jednej ze swoich książek *Le merveilleux malheur* (Cudowne nieszczęście) Borys Cyrulnik, w każdej tragedii jest jakaś szansa.

**PR:** Strata oraz szansa są składnikami niemal każdej tragedii. Szkodliwe jest negowanie jednego i drugiego. Oczywiście błędem jest przekonywanie kogoś, kto poniósł stratę, doświadczył porażki lub odniósł obrażenia, że nic się nie stało. Coś przecież wywołuje ból, do którego musi się odnieść osoba pocieszana. Kluczem do sprawy jest raczej to, jak interpretuje ona traumatyczne doświadczenia. Jeśli naprawdę chcemy jej pomóc, powinniśmy zachęcać ją, by zaakceptowała to, co ją spotkało, a następnie podjęła próbę wyciągnięcia z tego konstruktywnych wniosków. Tak rozumie szanse, o której mówisz. Nawet z Holokaustu, ci którzy zdołali go przeżyć, wyciągnęli jakąś naukę. Na przykład Szymon Wiesenthal założył w Wiedniu Żydowskie Centrum Dokumentacji zajmujące się ściganiem zbrodniarzy wojennych. Z przywracania sprawiedliwości uczynił sposób na leczenie – własnych i cudzych – wojennych ran. Dopóki żyjemy, dopóty nie ma takiego doświadczenia, którego nie dałoby się pozytywnie przetworzyć.

**BK:** Właśnie wspomniany przeze mnie Borys Cyrulnik, francuski neuropsychiatra pochodzenia żydowskiego, wiele o tym pisał. W większości swoich książek koncentruje się na podobnym problemie: przeżytej traumie i życiu ocalonego. W czasie wojny był świadkiem, jak Gestapo zgarniało jego rodziców, a on sam potem tułał się po sierocińcach. Gdzieś po drodze, dzięki spotkaniom z różnymi ludźmi, doświadczył pomocy w transformacji tego koszmaru w poszukiwanie sensu życia i przejęcia nad nim kontroli. Cyrulnik określa ten proces „rezyliencją”, która jest czymś innym niż odporność – to proces, podczas którego przyjmujemy to, co nam się przydarzyło, jako ważną część biografii, by dokonać transformacji tych przeżyć poprzez zmianę narracji. Cyrulnik kładzie nacisk na to, że opowiadamy swoją biografię wciąż na różne sposoby i decyżja o tym, jak chcemy to robić, jest częścią procesu rezyliencji, odzyskiwania swojego życia. Chociaż bywa to ekstremalnie trudne...

**PR:** Dotknęłaś istoty rzeczy. Gdybym miał odpowiedzieć na pytanie, czym dla mnie byłaby katastrofa w czystym sensie, to skojarzyłbym ją z utratą sił na to, by pozbierać

się po niej. Byłbym hipokrytą, gdybym stwierdził, że na tym polu porażka nie wchodzi w grę. Zdarza się, że ludzie, którzy doświadczają złych rzeczy albo tacy, których pech prześladowa za długo, nie są w stanie przeciwstawić się temu, przez co chcą powiedzieć, nie są już zdolni do nadziei. Czasami to mija, a czasami nie. Większość z nas przeżywa coś podobnego na mniejszą skalę. W życiu każdego z nas zdarzają się chwile, gdy nie umiemy z optymizmem patrzeć w przyszłość.

**BK:** Zgadzam się, że czasem liczba lub kaliber nieszczęść przekracza wytrzymałość człowieka, jestem też daleka od oceniania, dlaczego ktoś nie wytrwał w jakiejś sytuacji. Ta ocena społeczna, często powiązana z hasłem „myśl pozytywnie”, pojawia się często na przykład wobec osób chorych, sprowadzając się do tezy: „umarł, bo nie myślał pozytywnie”. To klasyczna sytuacja opisana w *Biblii* w *Księdze Hioba*, gdy przyjaciele mówią mu, że musiał chyba bardzo zgrzeszyć, że Bóg go tak doświadczył. Wbrew pozorom to bardzo aktualne, wciąż się powtarza. Otoczenie człowieka doświadczonego tragedią bywa przemocowe, oczekując od niego uśmiechu, siły i tzw. dzielności.

PR: W takich przypadkach łatwo pomylić pomoc z wymądrzaniem się. Nie tak łatwo ustalić, skąd czerpiemy energię uzdatniającą nas do interpretacji najbardziej traumatycznych wydarzeń w pozytywny sposób. Na pewno nie na podstawie naiwnych opinii, które rozpoczynają się od negacji albo umniejszenia tego, co nas spotyka. Skąd w takim razie czerpiemy siły? Choć nie powinniśmy ustawać w poszukiwaniach odpowiedzi na to pytanie, to musimy pogodzić się z tym, że w ostatecznym rozrachunku będą to rozstrzygnięcia bazujące na osobistych przeżyciach. Dla jednych będzie to potrzeba ochrony własnego wnętrza, dla drugich niepokojenie się z krzywdą, która spotyka innych ludzi, dla jeszcze innych wartości metafizyczne poczawszy od miłości do Boga, a skończywszy na „Wolności wiodącej lud na barykady”. Rozpiętość motywacji jest ogromna. Powodują one, że nawet Mordechaj Anielewicz z warszawskiego getta – pomimo beznadziejnego położenia – był w stanie dobrze wykorzystać czas, który mu pozostał. Wystąpił zbrojnie przeciwko zbrodniarzom mordującym jego naród. W tym postępowaniu nie był osamotniony. Towarzyszył mu Marek Edelman, który – jako powszechnie wiadomo – przeżył powstanie w getcie warszawskim. Przeżył, choć wszystko wskazywało na to, że nie ma najmniejszych szans na ocalenie.

**BK:** Jaka postawa otoczenia sprzyja pozytywnej transformacji w sytuacji kryzysu? Mówimy o dialogu, staramy się ten dialog prowadzić, ale to przecież nie wystarczy.

PR: Spośród badaczy zajmujących się tym problemem, pierwszą postacią, która wpada mi do głowy jest Emmanuel Lévinas. Był on filozofem żydowskiego pochodzenia, który drugą wojnę światową spędził w obozie jenieckim jako francuski oficer. Z tego miejsca przyglądał się zagładzie swojego narodu. Doświadczenie to skłoniło go do namysłu nad tym, co sprawia, że ludzie są zdolni do aktów barbarzyństwa na taką skalę a zarazem do największych poświęceń wobec tych, którzy potrzebują ich pomocy. Lévinas doszedł do wniosku, że przeciwwagą dla autorytetów naukowych, religijnych, politycznych i wszelkich innych usiłujących przejąć kontrolę nad naszymi sercami i umysłami jest doświadczenie spotkania z drugim człowiekiem. Inaczej niż inni filozofowie, Lévinas nie definiuje dialogu jako relacji opartej na wzajemności. Jej prototypem jest więź łącząca rodzica z dzieckiem. Lévinas przeciwstawia w ten sposób wiedzę „obiektywnie” określającą nasze miejsce w świecie, ludzkiej potrzebie bezpieczeństwa i opieki wyrażanej przez kogoś, z kim spotykamy się twarzą w twarz. Lévinas głosi, że twarz Drugiego jest doświadczeniem, jeśli nie rozbijającym, to przynajmniej zawieszającym hegemonię myślenia monologicznego. W tej perspektywie sprawiedliwość, efektywność lub porządek są pojęciami ustępującymi miejsca postulatowi służby. Dla Drugiego gotowi jesteśmy zrobić niemal wszystko.

Niemal wszystko, lecz nie literalnie wszystko. Poświęcenie Drugiemu ma swoje granice, po przekroczeniu których dialog jako synonim troski staje się własnym zaprzeczeniem. Dzieje się tak wtedy, gdy partner dialogu krzywdzi innych ludzi. Miejsce troski lub poświęcenia zajmuje wówczas sprawiedliwość, którą jesteśmy im winni. Nie musimy ich lubić ani nawet znać. Wystarczy wiedza o złu, jakie wyrządza im nasz podopieczny. Kiedy relacja dialogowa okazuje się niewystarczającym środkiem zapobiegawczym, nie pozostaje nic innego, niż przeciwstawić się krzywdzicielowi za pomocą „monologicznych środków”, takich jak norma społeczna lub przepisy prawa. W uzupełnieniu rozważań Lévinasa należałoby zapytać, co czynić, gdy sprawiedliwość zostaje przywrócona. Wtedy narzucającym się rozwiązaniem jest powrót do rozwiązań dialogowych. W tym postępowaniu przecież chodzi nie tylko o tych, o których troszczymy się, lecz w równym stopniu o nas samych. Choć odpowiedzialność za innych nie jest lekarstwem na skutki katastrof, to jest ich uzasadnieniem. Wybór postawy dialogowej czyni nas podatnymi na ból odrzucenia, wykorzystania lub rozczarowania. Gotowość ponoszenia kosztów naszej „bez-interesse-owności” – jak nazwałby to Lévinas – uświadamia nam zarazem, że jesteśmy na właściwym miejscu. Oto jeden z tropów zasługujących na uwzględnienie w poszukiwaniach siły uzdatniającej nas do zamiany negatywnych przeżyć w afirmatywną postawę wobec siebie oraz innych ludzi. Przesłanie Lévinasa przypomina myśl z Talmudu będącą przesłaniem *Yad Vashem*, Instytutu Pamięci Męczenników i Bohaterów Holocaustu, która brzmi: kto ratuje jedno życie, ratuje cały świat.

**BK:** W naszym kraju z jednej strony często mamy do czynienia z poczuciem braku wpływu na otaczającą rzeczywistość, a z drugiej jest potencjał, Polacy zaskakują – frekwencja w wyborach parlamentarnych w 2023 roku czy oddolna pomoc naszych rodaków uchodźcom z Ukrainy po wybuchu wojny pokazały, że potrafimy działać. Być może właśnie kryzys może ujawnić siłę, której się po sobie nie spodziewamy? To skłania do zadania pytania, do czego mogą nam służyć kryzysy? Czasami jest tak, że w okresie dobrostanu, dostatku czy względnej stabilizacji „zasypiamy”. Borys Cyrulnik twierdzi, że gdyby nie pojawiały się kryzysy, żylibyśmy w stanie życiowej „anestezji”, rutynie, która byłaby pewnego rodzaju „śmiercią za życia”.

**PR:** Rzeczywistość pozostaje w ruchu, lecz my pewnych rzeczy nie widzimy z tego powodu, że brakuje nam czujności bądź elementarnej ciekawości. Czas od końca II wojny światowej do lat dziewięćdziesiątych XX wieku był dla świata zachodniego okresem ciągłego wzrostu gospodarczego. Właśnie wtedy **Francis Fukuyama** napisał *Koniec historii...* Pod wpływem Hegla i Kojève skojarzył wizję końca dziejów z liberalną demokracją będącą wówczas w rozkwicie. Dosłownie chwilę po napisaniu tej książki z gospodarką i polityką zachodnią zaczęły się dziać rzeczy niepokojące lub po prostu złe. Mniejsza o to, że bogactwem musieliśmy podzielić się z innymi. Problemem okazało się to, że poczuliśmy się bezsilni wobec naszych poza-zachodnich konkurentów. Należy w związku z tym postawić pytanie, czy możliwy koniec wspaniałego życia na Zachodzie zamierzamy traktować jako werdykt losu, antyczną przepowiednię, czy jako wyzwanie, któremu musimy stawić czoła. To nie jest kwestia zmian, tylko naszego nastawienia do nich.

Gdy byłem dzieckiem duże wrażenie zrobił na mnie *Los człowieka Michaiła Szołochowa*. Książka, a po niej film opowiadają historię żołnierza, który podczas ostatniej wojny stracił całą rodzinę. Wtedy, gdy uznał, że jego życie skończyło się, spotykał chłopca sierotę, przekonanego o tym, że bohater opowieści jest jego zaginionym ojcem. Niemal zawsze jest jakiś ciąg dalszy... Czasami po prostu go nie widzimy. Jednoznacznie pozytywny lub negatywny finał jest literackim przekłamaniem, któremu ulegliśmy pod wpływem powieści starego typu. **Umberto Eco** nazywał ją powieścią zamkniętą. Gwoli sprawiedliwości, należy ostrożnie posługiwać się tą kategorią. Symbolicznie pierwsza powieść – *Kubuś fatalista i jego pan* – ma przecież dwuznaczne zakończenie. Nasze historie nie mają końca. Nie mają ich także te wydarzenia, które chcemy traktować jako tragedię. Dopóki żyjemy, dopóty trwa nasza życiowa opowieść. To do nas zależy, czy wystąpimy w niej jako jej współautorzy, czy jako słuchacze bądź czytelnicy – od innych – dowiadujący się o wątkach składających się na nią.

**BK:** Nasze własne, jednostkowe doświadczenie nie jest tym samym co „prawda historyczna” – o ile w ogóle możemy mówić o historii obiektywnej. Dzisiaj wiemy już, wiedzą to historycy, że żaden opis przeszłości nie jest i nie może być zobiektywizowany. Dla nas ważne jest to, jaką snujemy opowieść, bo ona wpływa na to, jak działamy, jak wygląda nasze życie. Czy w podobny sposób konstruujemy opowieści o społeczeństwie i kulturze?

**PR:** To kolejne świetne pytanie. Do tej pory rozmawialiśmy o katastrofie jako doświadczeniu interpretowanym indywidualnie. Błędem tymczasem byłoby pomijanie wydarzeń, którym przypisujemy określone znaczenie jako grupa społeczna bądź naród. Historia opowiadana przez zbiorowość zamienia się w narrację determinującą postawy jego członków. Należałoby zatem przyjrzeć się temu, co jest przedmiotem kolektywnego rozpamiętywania. Czy istnieje historia rozumiana jako nauka o faktach, które parafrazując **Emila Durkheima**, nazwalibyśmy faktami historycznymi? Durkheim pisał o faktach społecznych. Tu mówimy o faktach społecznych odnoszących się do przeszłości, a zatem o faktach historycznych. Te natomiast okazują się nader kłopotliwe. Litwini wytykają nam Świdrygiełłę, zajęcie Wilna przez gen. Żeligowskiego, „zbrodnie AK popełnione podczas ostatniej wojny”; Ukraińcy nachałną polonizację, niszczenie cerkwi w latach 1918-1939, akcję Wisła; Czesi pamiętają nam Zaolzie, Niemcy natomiast „nie mogą wybaczyć wypędzeń”. Nietrudno domyślić się, że zarzuty te pozostają w ambiwalentnym związku z tym, co ich autorzy myślą o sobie samych. Ukraińcy nie rezygnują z usprawiedliwienia zbrodni OUN-u, UPA i SS-Galizien, Litwini marginalizują znaczenie unii w Krewie i Horodle, naruszenie Linii Focha po Wielkiej Wojnie czy utworzenie Litewskiego Korpusu Lokalnego podczas II wojny światowej, w Niemczech rosnącą popularnością cieszy się Alternative für Deutschland – partia dokonująca rewizji nazistowskiej historii tego kraju. W przypadku tych historii, znaczenie ma zastosowana tu liczba mnoga. Narody – czerpiące pewność z werdyktów nominalnie jednej dyscypliny naukowej – wyciągają wnioski lokujące je naprzeciwko siebie.

**BK:** W ramach jednego narodu też mamy do czynienia z różnorodnością narracji, czy chodzi o pandemię, czy katastrofę smoleńską. Problem w tym, że jeżeli jakaś narracja indywidualna nie zmieści się w narracji większościowej, jeżeli nie uszanujemy tych wszystkich różnych od siebie historii, to ludzie, których opowieści nie znalazły posłuchu, pozostaną w stanie nieuleczonej traumy. Mój znajomy z przedwojennych południowych Kresów Polski opowiadał, że jego wujek musiał się ukrywać przed AK-owcami, ponieważ przyszła do niego taka grupa partyzantów, przystawili mu karabin do głowy

**i powiedzieli, że jak przyjdą następnym razem, to albo idzie z nimi, albo kulka w łeb. Zgodnie z narracją, która wynosiła wszystkich AK-owców na piedestał, nie dopuszcza się takich jednostkowych świadectw. A przecież to byli tylko ludzie – o różnej etyce. Piszący o traumie (jak m.in. Michał Bilewicz w książce *Traumaland*) zwracają uwagę na to, że ofiary traumy mają prawo do gniewu czy smutku, potrzebują także bezpiecznej przestrzeni społecznej, by mówić o tym, co się wydarzyło. Zamykanie ust tym, którzy nie mieszczą się w owej narracji większościowej, nie tylko wzmacnia jednostkowo przeżywaną traumę, ale powoduje także wiele szkód o charakterze grupowym. Spójrzmy, co się dzisiaj dzieje: gdy ktoś odezwie się w obronie Palestyńczyków głodujących w Gazie, Izrael natychmiast próbuje to cenzurować, zarzucając mu antysemityzm.**

PR: Spór o interpretację przeszłości dzieli nie tylko społeczeństwa i narody. Podobne spory przydarzają się nam na własnym podwórku. Otwarte przy tym pozostają pytania, czym spory wewnętrzne różnią się od sporów zewnętrznych oraz, czy chodzi w nich wyłącznie o przeszłość. Za przykład niech posłużą takie wydarzenia, jak przewrót majowy, proces brzeski, powstanie warszawskie czy przywołani przez Ciebie żołnierze wyklęci. Ocena tego, co miało miejsce, pozostaje w ścisłym związku z polityką historyczną państwa. To jego elity ustanawiają – i narzucają innym – wzory interpretacyjne określające pożądany sposób rozumienia przeszłości. Nawet jeśli jest tu miejsce na polemikę ze zwolennikami narracji większościowej, przeszkodą główną jest ich skłonność do popadania w demagogię.

Trudno o rzeczową dyskusję ze środowiskiem, które nie ma interesu politycznego w tym, by w niej uczestniczyć. Może ono wiele stracić, nie ma zaś nic do wygrania. Rzuca to cień na wspólnotę polityczną, która zamiata pod dywan podziały wewnętrzne, a jednocześnie deklaruje gotowość porozumienia się w podobnych sprawach z innymi państwami i narodami. W takich przypadkach niezwykle trudno rozeznąć się w jej zamiarach. Przykładem takiego postępowania są polskie żądania reparacji wojennych wobec Niemiec. Pomimo podpisanych umów, polska prawica domaga się odszkodowania, „którego dotąd nie otrzymaliśmy”. Czy jest tu miejsce na polemikę z politykami czerpiącymi korzyści wizerunkowe z antagonizowania stosunków z naszym zachodnim sąsiadem? Musiałoby to oznaczać, że wcześniej nie wiedzieli oni, jak wiele niemieckich miast i wsi Polska otrzymała na mocy postanowień konferencji poczdamskiej. Tymczasem jest zupełnie inaczej. Oni o tym dobrze wiedzą, a zarazem są świadomi, że nie wie o tym ich elektorat. Próżno więc liczyć na to, że z posiadanej przewagi symbolicznej uczynią środek przeciwko sobie samym.

**BK: Zastanawiam się, czy kryzysy są konieczne, żebyśmy weryfikowali swoje dotychczasowe widzenie świata?**

PR: Uwzględniając mankamenty życia publicznego, o których dotąd rozmawialiśmy, należałoby stwierdzić, że żyjemy w stanie permanentnego kryzysu. Sztuka polega na tym, byśmy umieli z nim żyć. Właśnie dlatego, że różnimy się od siebie oraz że wywołuje to napięcia między nami, powinniśmy dokładać starań, by łagodzić ich skutki. Tak rozumiany dialog społeczny polega na wytyczaniu własnych granic oraz negocjowaniu z innymi reguł bezkolizyjnego poruszania się w przestrzeni publicznej.

**BK: Cyrulnik przytacza ciekawe badania na temat radzenia sobie w sytuacji kryzysu. Podaje przykład nieletnich chłopców palestyńskich, którzy uczestniczyli w Intifadzie: wśród nich zanotowano mniej syndromów posttraumatycznych niż u tych, którzy tego nie robili. Po pierwsze siła grupy pozwalała im na zachowanie godności, po drugie mieli – może iluzoryczne – ale jednak poczucie realnego wpływu na sytuację. Utrudniało to oczywiście proces ustanawiania pokoju, ale chroniło tych chłopców przed załamaniem psychicznym (zaznaczmy, że nie jest to pochwała terroryzmu). Drugi przykład podany przez Cyrulnika dotyczy ludzi, którzy przeżyli trzęsienie ziemi. Wnioski z badań naukowych prezentują inny obraz przyczyn traumy niż to przyjmuje się stereotypowo. Długie utrzymywanie się syndromu posttraumatycznego jest nie tyle wynikiem samego wydarzenia, co przede wszystkim skutkiem opuszczenia przez grupę, braku konkretnej pomocy oraz w dużym stopniu także panującej narracji społecznej, w ramach której opowieść ofiary jest akceptowana lub nie.**

PR: Czy nie przypomina Ci to położenia współczesnej grupy rówieśniczej? Choć jej członkowie nie padają ani ofiarą trzęsienia ziemi, ani innych katastrof, to mają swoje traumy, deficyty i inne słabości – dla nich – przybierające postać życiowych tragedii. Nawiązując do Twojego opisu, wygląda na to, że jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest atrofia więzi społecznej. Jeśli tak jest, to środkiem zaradczym powinna być integracja. To zapewne prawda, tyle że prawda banalna. Diabeł bowiem tkwi w szczegółach. Zaczniemy od tego, że warunkiem integracji jest dobrze pojęta edukacja. Nie mam na myśli pruskiej szkoły i wszechwiedzącego nauczyciela, tylko umiejętność wspólnego gromadzenia doświadczeń utwierdzających nas w przekonaniu, że problemy, z którymi stykamy się łatwiej nam rozwiązywać, gdy czynimy to wspólnie. Głęboko wierzę w to, że rozwiązanie zawiera się we współdziałaniu. Nie twierdzą, że jest ono lekarstwem na wszelkie zło, a jedynie to, że nie dysponujemy

niczym lepszym. Za Arystotelesem chciałoby się powtórzyć, że człowiek jest istotą społeczną – integruje się ze swoim otoczeniem, a zarazem dba o własną integralność. Interesujący wydaje się zwłaszcza drugi składnik ludzkiej podmiotowości. Łaciński czasownik *integrare* oznacza „łączenie w całość” celów, środków i wartości, za pomocą których nadajemy znaczenie życiowym decyzjom. Stąd pochodzi – między innymi – angielski rzeczownik *integrity* będący synonimem stabilności, rozsądku oraz przywiązania do zasad. O powodzeniu procesu integracji decyduje nie tylko przepis na „dobrze zorganizowaną zbiorowość”, lecz w równym stopniu poczucie moralnej słuszności, którym kierują się jej członkowie. Integracja wewnętrzna każdego z nich jest procesem towarzyszącym ich uspołecznieniu. To, co subiektywne łączy się z tym, co przeżywają oni w intersubiektywnej przestrzeni wspólnoty, do której należą. Połączenie jednego z drugim sprawia, że angażują się w przedsięwzięcia, o których wiedzą, że powinni w nich uczestniczyć. Dołączają do innych – na dobre i złe – dlatego, że chcą stać po właściwej stronie. Ich siłą staje się grupa, a kręgosłupem moralnym integralność każdego z nich z osobna.

**BK: Osoby dotknięte katastrofą, które jednak pomagają innym ofiarom tragedii, której są uczestnikami lub świadkami, funkcjonują najlepiej ze wszystkich, ponieważ pomaganie daje siłę. W sytuacjach ekstremalnych działanie jest częścią nadawania sensu zranieniu. Przy czym nie chodzi o gotowy sens, który inni próbują nam sprzedać – to się nie sprawdza. Proces nadawania sensu może się odbyć tylko z naszym osobistym udziałem, w mozolnym poszukiwaniu, dialogu wewnętrznym. Tworzenie własnej opowieści, jak tego doświadczyłam, może być wspierane przez zadawanie pytań, ważne lektury i spotkania z życzliwymi ludźmi. A jak ty myślisz? Czy katastrofa może być wyzwaczem procesu poszukiwania sensu?**

PR: Dzięki próbom przeciwstawienia się złu, które nas spotyka, opanowujemy umiejętności znajdujące zastosowanie także wtedy, gdy inni potrzebują naszej pomocy. Do umiejętności dochodzi następnie motywacja łatwa do skojarzenia z pojęciem sensu. Pomoc, której potrzebują inni wiąże się z nieszczęściami, które mogą nas dotknąć w każdej chwili. Mając na względzie jedno i drugie, złu powinniśmy przeciwstawiać się solidarnie. Oprócz empatii, za tym rozwiązaniem przemawia elementarna rozważa. Porozumienie dotyczące trzymywania się razem zwyczajnie opłaca się. Oparte na mocnych podstawach sprawia, że możemy spokojniej spać, a w trudnych chwilach liczyć na wsparcie naszego otoczenia.

**BK:** Przywodzi mi to na myśl pewną rozmowę, w której ktoś w reakcji na ogłaszane dziś statystyki depresji i samobójstw u dzieci i młodzieży, zareagował: „Dlaczego te dzieci dzisiaj są takie nieodporne? Myśmy mieli też niełatwe, a może nawet trudniejsze życie w komunie, jeszcze gorzej mieli nasi rodzice w czasie wojny, a nie było tyle depresji”. Powstaje pytanie: co jest innego dzisiaj?

PR: Kiedyś ludzie trzymali się razem. Żyli nie tyle obok siebie, ile ze sobą. Tworzyli grupę opartą na bliskości, a przez to „odporną na przeciwności losu”. Gdy o tym mówimy, stają mi przed oczami bohaterowie filmu *Wszystko, co kocham*. Chłopak pobity przez ojca spotyka się z kolegami będącymi realną alternatywą dla jego dysfunkcyjnego domu. Rozmowa z nimi ledwie zahacza o domowy incydent. Pomimo to chłopak wie, że koledzy go rozumieją i współczują mu. Takie było nasze podwórko kilkadziesiąt lat temu. Dawało oparcie, pomagało radzić sobie z kłopotami. Co się z nim stało? Nasze doświadczenia zostały odseparowane przez rozwój technologiczny oraz pogłębiającą się w nas obojętność na siebie nawzajem. Kiedyś biegliśmy do domu na odcinek ukochanego serialu telewizyjnego, by następnie powrócić do kolegów i koleżanek. Teraz to się dzieje na zasadzie wyjątku – ludzie spędzają mnóstwo czasu przed monitorami komputerów, tabletów lub telefonów komórkowych. Nie widzą tego, że zachwiane zostały proporcje pomiędzy ich uczestnictwem w świecie żywych ludzi a wirtualnym światem gier, podcastów i rolek. Omamia ich syreni śpiew...

**BK:** Kryzysy weryfikują nasz dotychczasowy obraz rzeczywistości, a z drugiej strony na czymś musimy się oprzeć, na jakimś systemie wartości, potrzebujemy czegoś trwałego. Jak znaleźć równowagę między zmianą a stabilizacją?

PR: Tę równowagę rozumiem tak, że z jednej strony pozostajemy pod przemożnym wpływem świata, a z drugiej strony – niezależnie do tego, czegośmy się o nim dowiedzieli – odczuwamy przywiązanie do wartości, takich jak prawda, dobro czy piękno. Wartości te filozofowie nazywają metafizyką. Światopogląd człowieka myślącego jest wynikiem połączenia obu tych perspektyw. Zanim znajdzie odpowiedzi na nurtujące go pytania, musi skonfrontować swoje ideały z tym, czego nauczyło go życie. Nieвозмоżliwy do przewidzenia jest wynik tego sumowania. Każdego z nas prowadzi do innych wniosków. Mija się tu z celem wszelka agitacja. Można natomiast przestrzec przed błędem polegającym na pominięciu metafizycznej strony światopoglądowego równania. Znaczenie metafizyki polega na tym, że porządkuje nasze doświadczenie.

Zanim poddamy się zalewowi faktów – zwłaszcza tych negatywnych – powinniśmy skonfrontować je z naszymi marzeniami o demokracji, praworządności, braterstwie czy solidarności. To także są wartości metafizyczne, które nie mają empirycznego odpowiednika potwierdzającego ich prawdziwość bądź słuszność. To my pielęgnowujemy je w sobie, jakże często wbrew temu, co nas spotyka. **Immanuel Kant** powiedziałby, że ich depozytem jest ludzki rozum. To, że w codziennych realiach podporządkowanie się im napotyka tak wiele trudności, nie jest argumentem przeciwko nim, tylko zachętą do przebudowy – przynajmniej naszego kawałka – świata. Być może Kant nie miał racji, traktując je jako gotowy przepis na postęp. Nie oznacza to jednak, że mamy rezygnować z nadziei na lepszą przyszłość oraz z wiary w to, że jest ona w naszym ręku.

**BK: Jeśli dobrze rozumiem, to słowo metafizyka możemy przełożyć na bardziej potoczne określenie – duchowość, która nie musi mieć charakteru religijnego, ale jest tą częścią nas, którą można by nazwać tęsknotą wykraczającą poza biologiczne istnienie?**

PR: Greckie słowo metafizyka składa się z głównego członu *physikos*, którego polskim odpowiednikiem jest natura oraz przedrostka *meta* oznaczającego „poza”, „po” lub „ponad”. Z połączenia jednego z drugim wyłonił się dział filozofii zajmujący się badaniem zasad rządzących światem, niemożliwych do uchwycenia poprzez obserwację przyrody. Dlatego metafizykę nazwano filozofią pierwszą. Pierwszą, lecz nie jedyną. Człowiek myślący nie chce rezygnować ani z wiedzy o tym, co dzieje się dookoła niego, ani z ogólnego namysłu nad sensem życia czy porządkiem rzeczy. Dzięki znajomości praw odnoszących się wprost do przyrody, korzysta ze schodów, pomimo tego, że droga przez balkon byłaby krótsza. Nie wybiera jej ponieważ wie, czym jest grawitacja. To jednak mu nie wystarcza. Oprócz praw przyrodniczych, kieruje się również takimi zasadami, jak prawda, sprawiedliwość, dobro itd. Ich metafizyczny – tzn. poza-przyrodniczy – charakter wiąże się z ich pochodzeniem. Znajomości owych zasad nie zawdzięczamy temu, że obserwowaliśmy hipopotamy lub prowadziliśmy eksperymenty na szczurach. Przywiązanie do metafizyki – wedle uznania – możemy nazwać „chorobą gatunku ludzkiego” lub „podstawowym profilem psychologicznym człowieka normalnego”. Jest ona punktem wyjścia do wolnej refleksji światopoglądowej. Punktem wyjścia, lecz nie jej etapem finalnym. Przechodząc w kolejnych krokach do kwestii szczegółowych, nadajemy praktyczne znaczenie naszym ideałom – modyfikujemy je, odrzucamy, zastępujemy innymi. Dokonujemy tych wyborów, ponieważ mamy powody, by wikłać się w rozważania światopoglądowe. Tym powodem jest metafizyka.

BK: Jared Diamond, geograf z Uniwersytetu Kalifornijskiego napisał na początku wieku studium kryzysów i katastrof na naszym globie. Jego praca *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało* zawiera wnioski z analiz funkcjonowania dawnych i współczesnych społeczeństw. Jedne z nich doprowadziły do nieodwracalnych zniszczeń środowiska naturalnego, co stało się także przyczyną upadku ich cywilizacji (jak na Wyspie Wielkanocnej albo w społeczności Wikingów na Islandii), inne wyszły z podobnych kryzysów, bo odpowiednio zareagowały na zachodzące zmiany. Upadek cywilizacyjny nie zależał bowiem tylko od samych negatywnych zjawisk w przyrodzie sprowokowanych przez człowieka, ale także od postawy danej społeczności wobec kryzysu – gotowości do szukania rozwiązań nurtujących ją problemów. Diamond wymienia pięć możliwych przyczyn, które – jeśli w dodatku korelują ze sobą – doprowadzają społeczność do katastrofy: uszkodzenie środowisku, zmiany klimatyczne, wrogo nastawieni sąsiedzi, brak przyjaznych partnerów handlowych i wreszcie – owe reakcje społeczeństwa na problemy, które się pojawiają. Jest to ciekawe z punktu widzenia naszej rozmowy, bo mówiliśmy już, że do katastrofy czasami doprowadza splot wielu równoległych długofalowych procesów. Skoncentrujmy się zatem na człowieku i jego zachowaniach w sytuacji kryzysu: jakie mają znaczenie i w jakim kierunku my możemy podążać, by zapobiegać takim katastrofom?

PR: Mamy tu trzy wątki. Pierwszym z nich jest nasza niegotowość na to, by reagować na zagrożenia. Jakże często jest tak, że szukamy powodu, by nie wykonać pracy, która nas zniechęca lub odstrasza. Zwłaszcza w przypadku zadań trudnych, niestandardowych, obarczonych ryzykiem porażki, nabieramy ochoty na umycie naczyń, pomalowanie mieszkania lub posprzątanie piwnicy. To jest wygodna wymówka, lecz nie przyczyna zaniechań. Druga kwestia dotyczy naszego światopoglądu. Otóż w zależności od tego, jaki światopogląd wyznajemy, tak podchodzimy do zdarzeń, w których uczestniczymy. Jeśli wierzymy, że świat jest rzeczywistością ufundowaną na mocnych podstawach, uporządkowaną raz na zawsze, to gdy coś się w nim zmienia, nazywamy to kryzysem lub rewolucją. Jedno determinuje drugie. W takich przypadkach, w punkcie wyjścia pozbawiamy się środków pozwalających nam zrozumieć, co nam się przydarza oraz właściwie reagować na to. Nie zawsze tychże środków pozbawiamy się bezpowrotnie. Możliwość ich odzyskania zależy jednak od tego, czy chcemy i potrafimy dokonać rewizji własnych przekonań normatywnych.

Trzecia kwestia dotyczy przyczyn katastrof. Analizę czynników wymienionych przez Diamonda, warto poprzedzić pytaniem o powody, dla których ludzie zachowują się wobec siebie wrogo, lekceważąco podchodzą do spraw gospodarczych, nie dbają o środowisko naturalne itd. Literatura społeczna dostarcza szeregu wyjaśnień dotyczących tej kwestii. Na przykład **Jürgen Habermas**, pod wpływem psychologa

społecznego **Lawrence’a Kohlberga**, kreśli filozoficzny obraz społeczeństwa podlegającego etapom rozwojowym podobnym do tych, które przechodzi dziecko. Na pierwszym etapie uczestnicy życia zbiorowego nie są zdolni ani do negocjowania, ani przestrzegania norm społecznych. Zachowują się jak dzieci zdane na pomoc dorosłych. Kim są owi dorośli? Mogą to być elity społeczne zatroskane o mniej zaradnych obywateli lub samozwańczy przewodnicy wykorzystujący ich niezaradność.

Na drugim etapie rozwijające się społeczeństwo staje się zdolne do współpracy opartej na wzajemności. Jego członkowie wywiązują się ze swoich zobowiązań oraz egzekwują to, co należy im się od innych. Podstawą życia społecznego jest symetryczna umowa. Osiągnięcie trzeciego etapu rozwoju nie wiąże się z jej zerwaniem, tylko uzupełnieniem o nowe umiejętności jej sygnatariuszy. Społeczni partnerzy nadal trzymają się umowy określającej ich prawa i obowiązki. Nie poprzestają jednak na tym. Łączą powszednią symetrię zobowiązań z aktami altruizmu wobec tych, którzy potrzebują ich wsparcia. Stają się wówczas opiekunami jednostek i grup, którym trzeba pomóc dorosnąć do ich społecznych ról. Posługując się koncepcją Kohlberga-Habermasa można pokusić się o odpowiedź na pytanie, dlaczego niektóre społeczeństwa nie wytrzymały próby czasu. Najwyraźniej nie były w stanie ani dostrzec zmian, na które należało reagować, ani porozumieć się w sprawie solidarnego ponoszenia kosztów życia zbiorowego.

### **BK: Czy da się powiedzieć, na jakim etapie jesteśmy w tej chwili my, Polacy?**

PR: Trudno powiedzieć. Mógłbym odnieść się do szeregu zjawisk świadczących o naszym społecznym i politycznym niedorozwoju. Tymczasem nie brakuje przykładów dowodzących czegoś przeciwnego. Pierwszym z nich jest gościnność, z jaką przyjęliśmy uchodźców wojennych z Ukrainy. Jest z nami trochę tak, jak z mieszkańcami Persepolis z powiastki filozoficznej **Woltera**, w której Anioł Ituriel wysłała Bakuka, by ocenił, czy miasto zasługuje na ocalenie. Bukak – zamiast odpowiedzi – przynosi Aniołowi posążek złożony z metali szlacheckich i pospoliczych. Ostatecznie – jak pisze Wolter – Ituriel postanawia „zostawić świat jak się toczy”. Odnosząc tę historię do własnego podwórka – my Polacy – jesteśmy społeczeństwem o wielu twarzach. Czasami zachowujemy się jak rozkapryszony dzieci, innym znów razem radzimy sobie z najpoważniejszymi wyzwaniem, co ważne, radzimy sobie z nimi bez wsparcia elit. Szczególnie ważny jest ostatni element. Gdy brakuje przywódców trudno dziwić się temu, że społeczeństwo nie ze wszystkim sobie radzi. Nie wystarczą spontaniczne odruchy jego członków, by osiągnęło sukces integracyjny. Ktoś musi kierować tym procesem – edukować społecznych partnerów oraz wspierać ich w oddolnych wysiłkach. Widać na każdym kroku, jak tego brakuje. Woluntariusze

sobie, harcerze sobie, samorządy sobie..., a naprzeciwko nich ministrowie opowiadający o swoich sukcesach. Powtórzę to z całą mocą – szwankującym elementem życia społecznego w Polsce są elity władzy.

**BK: Być może decydująca dla pomyślności czy upadku danego społeczeństwa jest umiejętność rozstrzygnięcia w nieustannie zmieniającym się świecie, jakie wartości zachować, a jakie odrzucić i zastąpić nowymi. Jak ty to widzisz? Jakie wartości powinny być niezienne (o ile w ogóle), a jakie podlegają zmianie razem z ewolucją rzeczywistości?**

PR: Kluczem do sprawy są kompetencje komunikacyjne wspólnoty politycznej. W największym skrócie dotyczą one umiejętności godzenia jej celów ogólnych z tym, co leży w interesie cząstkowym jej członków. Choć to, o co zabiega każdy z nich z osobna, nie powinno przesłaniać im tego, że są częścią większej całości, to nie należy tego lekceważyć. Jeśli mają szukać kompromisu zadowalającego możliwie wszystkich, to muszą orientować się we własnym położeniu. Wynegocjowane przez nich porozumienie ma minimalizować napięcia między nimi oraz stawać się rodzajem drogowskazu prowadzącego ich ku wspólnej przyszłości. W literaturze społecznej ta myśl rozwijana jest przynajmniej od XVII wieku. Już wtedy **John Locke** głosił, że definicyjnymi wyróżnikami społeczeństwa obywatelskiego są edukacja i tolerancja. Dzięki tym cnotom społeczni partnerzy potrafią nie tylko żyć obok siebie, lecz także słuchać siebie nawzajem. Refleksyjne podejście do wyborów podejmowanych przez innych, poza możliwością dogadania się z nimi, daje tę korzyść, że pozwala zweryfikować poprawność własnych poglądów. W ujęciu Locke'a tolerancja jest rodzajem bezpiecznika chroniącego nas przed błędem, który możemy wykryć przy pomocy tych, którzy myślą inaczej. Robienie porządku we własnej głowie jest okupione wysoką ceną. Wymaga wyjścia ze strefy komfortu polegającego na ocenie słuszności bądź przydatności własnych przekonań za pomocą tego, co głoszą nasi interlokutorzy. Wymaga to wewnętrznego przyzwolenia na przynajmniej częściową zamianę ról. To my przecież zwykliśmy krytykować innych. Nie mamy jednak wyboru. Społeczeństwo, które chce rozwijać się, musi pielęgnować tę umiejętność. Ani wiedza podręcznikowa, ani nowinki ze świata nie zastąpią praktyki polegającej na uczeniu się od siebie nawzajem. Dlatego tak ważna jest edukacja społeczna, prowadzona na różne sposoby i na każdym poziomie... edukacja, której w Polsce tak bardzo brakuje.

**BK: Tyle że z tą komunikacją zbiorową jest jeszcze inny problem, który psycholog Irving Janis nazwał myśleniem grupowym. Pojawia się w sytuacji, gdy u osób**

wchodzących w skład grupy pojawia się poczucie zagrożenia samooceny. Inni naukowcy także obserwowali, że w tłumie nasze zachowania ulegają pewnym zmianom. Złudzeniem dosyć powszechnym u wielu osób jest przekonanie, że w grupie wszyscy powinni być zgodni, bo to świadczy o jej spójności. Tymczasem takie podejście zagraża samej grupie. Nie tak dawno temu, w 2021 roku, na ekranach kin wszedł amerykański film *Nie patrz w górę* (scenariusz i reżyseria Adam McKay), który w udany sposób pokazał, jak w obliczu katastrofy zachowują się elity polityczne. Prawdopodobieństwo zagłady, a z upływem czasu jej pewność, są ignorowane, wyśmiewane, a potem maskowane przez tych, którzy dzierżą władzę, oraz ich klakierów. Tytuł tego filmu jest ważny dla naszej dyskusji, ponieważ nawet gdy wszyscy dookoła mówią: „daj spokój, tam nic nie ma” (a szczególnie, gdy robią to ci, którzy mają jakąkolwiek władzę lub interes), zachęcamy naszego czytelnika, by jednak miał tę gotowość „patrzenia w górę”, bo najprawdopodobniej tam jest coś istotnego lub alarmującego.

PR: Na szczęście to się dzieje. Wybory parlamentarne w Polsce w 2023 roku dowiodły, że ośmioletnie próby zamiany społeczeństwa obywatelskiego w zbiorowego klienta partii rządzącej, spaliły na panewce. Polacy „patrzają w górę” i patrzą na ręce władzy... ostatnio z marnym skutkiem dla zwycięzców wyborów 2023 roku. Ci, których stać na krytykę ich niedawnych faworytów, dowodzą, że nie poddają się indoktrynacji żadnej ze stron. Wszystko razem wzięte nie oznacza jednak, że nie mamy o co się martwić. Do pokusy klientyzmu dołącza pułapka ideologii. Tak w Polsce, jak w Europie Zachodniej i Ameryce coraz częstsze są przypadki odwracania uwagi opinii publicznej od politycznych i gospodarczych konkretów za pomocą obietnic – by nie rzec mrzonek – dotyczących „świetlanej przyszłości”. Czas pokaże, która opcja zwycięży.

BK: Drugi przykład myślenia grupowego, już w mikroskali, ale ważny z racji wniosków, jakie ze zdarzenia wyciągnięto, to tragedia *Challenger* z 1986 roku. Świetnie opisuje ją i analizuje psychologicznie Peter Hartley w książce *Komunikacja w grupie*. Mechanik sprawdzający samolot przed lotem zgłosił potencjalne ryzyko awarii, tyle że lot docelowo zatwierdzał ktoś inny niż ten, kto tę informację dostał. To był pierwszy problem komunikacyjny. Drugi dotyczył rozmów w kokpicie – zarejestrowanych w czarnej skrzynce – pomiędzy kapitanem, drugim pilotem i mechanikiem. Co się wydarzyło? W pewnym momencie lotu drugi pilot zaobserwował, że pomiary wskazują na zagrożenie podczas lotu i poinformował o tym kapitana, ten go zignorował, przy wsparciu mechanika („szef ma rację”), przy czym obaj podważali kompetencje drugiego pilota, upokarzali

go i wyśmiewali. W tym trójkącie drugi pilot nie miał siły przebicia. W pewnym momencie stało się jasne, że sytuacja była już nie do uratowania i doszło do tragedii. W czasie późniejszej analizy uznano ten styl komunikacji grupowej za jedną z ważniejszych przyczyn tragedii, a Hartley wskazał, że takie zdarzenia stanowią część szerszego zjawiska zwanego „normalizacją dewiacji”. Coś jest nie tak, ale lepiej się nie wychylać, nie mówić, „nie patrzeć w górę”, po co to my mamy psuć sobie relację czy narazić się szefowi. Po analizie tej katastrofy kolejnych pilotów zaczęto inaczej szkolić, by zminimalizować ryzyko powtórzenia się tego rodzaju sytuacji.

PR: Myślę, że wciąż niedoceniana jest cnota bezkompromisowości. Oczywiście z bezkompromisowością łatwo przesadzić na przykład wtedy, gdy przeszacujemy znaczenie wewnętrznej miary, którą posługujemy się w spornych kwestiach. Bezkompromisowa postawa może prowadzić do monologowego zamknięcia. Dlatego, zanim odrzucimy kompromis, pewnie należałoby spróbować porozumieć się z tymi, którzy wywołują nasze obiekcje bądź wątpliwości. Gdy wiemy jednak, że rozmowa z nimi nie ma sensu – że druga strona wybrała monolog, a czujemy się odpowiedzialni za powierzone dobro – wtedy nie pozostaje nam nic innego, niż przeciwstawić się naszym oponentom. Nie wiem, co mógł zrobić drugi pilot Challengegera. Wiem natomiast, co powinien zrobić. Dziś zresztą wie to cały świat. Gdyby w kokpicie postawił sprawę na ostrzu noża, może uchroniłby Challengegera przed katastrofą. Gdyby od początku współpracy z załogą wykazał się większą bezkompromisowością, być może zostałby z niej wykluczony, lecz uratowałby własne życie. Nie wolno zapominać o tym, że monolog jest realną alternatywą dialogu. Monolog – jako działanie podejmowane „w stanie wyższej konieczności” – jest jedyną możliwą reakcją na przemoc komunikacyjną i wszelką inną wywieraną przez nasze otoczenie. Oto przypadek drugiego pilota. Jego partnerzy, zamiast dialogu, woleli podać w wątpliwość jego kompetencje. Cóż innego pozostało mu, niż słuchać głosu zdrowego rozsądku. Niestety, tego nie uczynił. Morał z tego taki, że rozmawiać – i współpracować – można wyłącznie z tymi, którzy się na to godzą.

**BK: Jakie możliwości ma jednostka jako uczestnik tego dialogu z grupą, by zachować zdrowy rozsądek: nie zdradzić wyznawanych przez siebie wartości, nie ulec manipulacjom albo naciskom zbiorowości?**

PR: Wszelkie działania zbiorowe można podzielić na te, służące osiągnięciu określonego celu lub rezultatu oraz te, których celem nadrzędnym jest komunikacja. Pierwsze nazywane są działaniami instrumentalnymi, drugie natomiast – przez

wielu autorów – kojarzone są z dialogiem społecznym. Różnica między nimi jest zasadnicza. Podczas gdy osiągnięcie celów naukowych, gospodarczych lub administracyjnych podporządkowane jest procedurom przybierającym postać zamkniętego schematu postępowania, wyróżnikami działania komunikacyjnego są uczciwość, wolność i otwartość jego uczestników. Muszą oni mieć rozeznanie we własnym położeniu oraz dość odwagi, by dokonywać krytycznej oceny dzielących ich spraw. Przedstawione warunki powodzenia społecznej debaty brzmią bardzo współcześnie. Tymczasem nic bardziej błędnego. Już Arystoteles pisał o konieczności łączenia cnót dianoetycznych albo cnót intelektualnych z cnotami etycznymi. Uczestnik debaty publicznej musi najpierw zdobyć się na wysiłek rozumienia samego siebie. Wbrew pozorom ustalenie tego, co leży w jego interesie – indywidualnym i grupowym – wcale nie jest łatwe. Paralelnym wyzwaniem, przed którym staje, jest podporządkowanie się cnotom etycznym. Jakże często jest tak, że wie, jak powinien się zachować, lecz nie ma odwagi przeciwstawić się oponentom lub przyznać się do pomyłki przed samym sobą. Dopiero połączenie obu tych cnót sprawia, że członkowie danej zbiorowości odkrywają potrzebę lepszego poznania się, budowania więzi, a finalnie poszukiwania rozwiązań nurtujących ich problemów. Społeczne porozumienie nie jest sumą przypadków, lecz wynikiem kompromisu poprzedzonego wymianą opinii tych, którym leży na sercu dobro wspólne.



# Spotkanie 3.

---

## Jednostka / wspólnota

**BK:** Podczas poprzedniego spotkania, mówiąc o kryzysie wspomnieliśmy, jak ważna jest wspólnota, ale i o tym, że grupa może wpływać destrukcyjnie na swoich członków w wyniku tak zwanego myślenia grupowego. Napięcie istniejące między jednostką a zbiorowością od dawna mnie interesuje. Przypomniałam sobie książkę *Geografia myślenia* Richarda Nisbetta, który na podstawie badań wielu naukowców podjął próbę wskazania różnic między kulturami Dalekiego Wschodu i Zachodu. Upraszczając, w kulturach zachodnich ciężar uwagi spoczywa na jednostce, podkreśla się indywidualność, gdy tymczasem na Wschodzie oddaje się prymat wspólnoty. Te tak różne konteksty wpływają na to, jakie podejmujemy decyzje, jak funkcjonujemy w grupie, co myślimy o sobie jako o jednostce itd.

**PR:** Autorzy opisujący Indie porównują je niekiedy do słonia znajdującego się w ciemnym pokoju. Ktokolwiek próbuje go badać, po omacku chwytając część jego ciała i opisując to, co czuje pod palcami. Obawiam się, że tak jest z kulturą w ogóle. Na każdym kroku czegoś ważnego dowiadujemy się o kulturze, której jesteśmy uczestnikami. Cóż tymczasem powiedzieć o kulturach pozaeuropejskich. W przypadku każdej z nich mamy do czynienia z wielką tradycją, o której bardzo niewiele wiemy. Owszem, dociera do nas coraz więcej informacji cząstkowych. Te jednak na powrót odsyłają do słonia i ciemnego pokoju. W tej metaforze ważniejszy od nierozpoznanych fragmentów słonia wydaje się ciemny pokój. W nim bowiem zachowujemy się tak, jak gdybyśmy nie przekroczyli granic własnej kultury. Zamiast badania tego, co w nim jest, szukamy czegoś, co znamy z autopsji. Efekt jest taki, że imaginatywnie zamieniamy symboliczne przestrzenie kultur lokalnych w wielkie peryferia świata zachodniego. Jak wyjść z tej pułapki? Za ważniejsze od naszych uprzedzeń, uważam to, by – robiąc krok wstecz – nie wylać dziecka z kąpielą. Z jednej strony mamy

powody, by leczyć się z naszego europocentryzmu, z drugiej natomiast, by go bronić. Pomijając fakt, że na naszych oczach mieszkańcy najdalszych zakątków świata przyswajają sobie wzory kultury Zachodu, jest ona bodaj jedyną formacją, która zaakceptowała wielość i różnorodność tychże wzorów jako przepisów na życie – na różne sposoby – wykorzystywanych przez jej uczestników. To jest nie tylko opozycja indywidualizmu i kolektywizmu, o której wspomniałaś. Jest to raczej kwestia wolności, z której wszyscy chcemy korzystać.

### **BK: Na czym polega ta różnica?**

PR: Tylko u nas liberał może wystąpić obok oświeconego konserwatysty, a im obu przeciwstawić się socjalista. Jedną z cech unowocześnienia – przypadającego na wiek XVIII – było narzucenie dyscypliny poznawczej uczestnikom sporów naukowych, gospodarczych czy politycznych. Formacja ta nakładała na nich obowiązek uzasadnienia tego, co mają sobie do wytknięcia lub zaproponowania. Niestety, okazało się to niewykonalne. Interlokutorzy spierający się o pożądany kształt życia zbiorowego odkryli, że ani nauka, ani doświadczenie nie dostarczają im argumentów rozstrzygających, kto spośród nich ma rację. Kolejnym odkryciem było to, że hipotetyczny obraz świata, w którym żyją jest wszystkim, czym dysponują. Mogą domyślać się, jaki on jest oraz uzupełniać swoje domysły coraz lepszym uzasadnieniem. Nigdy jednak nie będą mogli postawić znaku równości między dokonanymi przybliżeniami a ostatecznym sprawozdaniem. Odnosząc to spostrzeżenie do pytania o indywidualizm i kolektywizm w kulturze europejskiej, opozycja ta oznacza coś zupełnie innego, niż w kulturach pozaeuropejskich opartych na przywiązaniu do religii, historii i tradycji. My możemy sięgać po kolektywistyczne wzory uczestnictwa w życiu zbiorowym, uczestnicy tamtych kultur muszą to robić..., a przynajmniej musieli robić to do niedawna.

Niebagatelne znaczenie ma ostatnia uwaga. Gdy na początku dwudziestego wieku **Max Weber** pisał o Dalekim Wschodzie, nazwał ten region „magicznym ogrodem azjatyckiej religijności”. Weber uważał, że jest to część świata, w której – ze względów kulturowych – nic nigdy się nie zmieni. Trudno było mu się dziwić. Na przykład Chińczyków dosłownie obezwładniał urok Konfucjusza. Starożytna tradycja paraliżowała ich polityczne odruchy. Tymczasem przyszło opamiętanie. Długo ponoszone koszty bezwładności skłoniły polityków z pokolenia **Mao Zedonga** i **Czang Kaj-szeka** do wzięcia spraw w swoje ręce. Postanowili wykorzystać zachodnie doktryny polityczne w poszukiwaniach dróg wyjścia z impasu. Jednych zainspirowała filozofia marksistowska, drugich koncepcje konserwatywne lub monarchistyczno-liberalne. Jak wiadomo zwyciężyli ci pierwsi. W 1949 roku powstała Chińska Republika

Ludowa. Niestety, za rządów Mao nie odniosła ona ani sukcesów politycznych, ani gospodarczych. Pod koniec lat 70. XX wieku Chiny były jednym z najbiedniejszych państw świata. Ta sytuacja uległa zmianie, gdy władzę przejął **Deng Xiaoping**. Jego trzystopniowy program reform zainicjował – trwający do dziś – dynamiczny rozwój gospodarzy tego kraju. I tu pojawia się ciekawostka. Rośnie liczba Chińczyków święcie przekonanych o tym, że przepis na sukces powstały w wyniku połączenia marksizmu z liberalizmem jest uwspółcześnioną postacią konfucjanizmu. Wierzą, że stali się potęgą światową dlatego, że nie porzucili nauk Konfucjusza i Mencjusza. W taki sposób kultura upomina się o swój utracony depozyt.

**BK:** Oczywiście nie jest tak, że my tu nie przywiązujemy wagi do wspólnoty, a oni nie znają kultu jednostki. Jednak warto się przyjrzeć tym różnicom, zdając sobie oczywiście sprawę z faktu, że w wyniku globalizacji zmiany zachodzą w obu kulturach. Może to nawet pożądanę, ale pytanie, w jakim kierunku powinny zachodzić te zmiany, a w jakim zachodzą? Jeśli mówimy o dialogu, to w różnych miejscach świata dialog między grupą a jednostką odbywa się inaczej. Chociaż w każdej kulturze to napięcie pomiędzy jednostkowym a wspólnotowym będzie istniało. Czy to nie od tego będzie zależeć, czy będziemy osobami zagubionymi w społeczności, uległymi, poddanymi manipulacji, czy jednak będziemy nieustannie negocjować pomiędzy tymi biegunowymi wartościami?

**PR:** Zanim pokusimy się o odpowiedź na pytanie o napięcie w globalizującej się kulturze łączące to, co jednostkowe, z tym, co wspólnotowe, proponuję zastanowić się nad współczesnym znaczeniem obu tych pojęć. Zaczniemy od wątpliwości dotyczących drugiego z nich. **David Riesman**, autor *Samotnego tłumu* wymienia trzy typy społeczeństw: społeczeństwa sterowane tradycją, często taką, która się grubo przeżyła, jak na przykład chiński konfucjanizm. Cechą drugiego typu społeczeństwa jest jego „wewnętrzsterowność”, oznaczająca zdolność do selekcji wartości zgodnych z jego potrzebami oraz poglądami na świat. Natomiast zbiorowości trzeciego typu to tzw. społeczeństwa zewnętrzsterowne. W ocenie poprawności dokonywanych wyborów miarodajne dla ich członków nie są ani wzorce zaczerpnięte z tradycji, ani wspólnie podzielane wartości, lecz opinie innych ludzi. Mówimy zatem o trzech modelach uczestnictwa w życiu społecznym.

Innego zdania jest **Michel Maffesoli**. Ten francuski socjolog głosi, że żyjemy w czasach tzw. nowych plemion. Ich cechą jest deklaratywne przywiązanie do wartości mogące upodabniać je do społeczności wewnętrzsterownych, lecz także ich efemeryczność i nietrwałość. Jednostka poszukująca swojego miejsca w grupie, wędruje od jednego do drugiego plemiona. Zarówno podstawą wyboru, jak przyczyną

porzucenia kolejnych plemion są jej emocje. Nominalnie identyfikuje się z kolektywistycznymi wzorami uczestnictwa w życiu zbiorowym, faktycznie zaś kieruje się swoimi sympatiami i antypatiami. **Richard Schechner** powiedziałby, że jest ona performerem, którego jedyną ułomnością jest to, że nadmiernie identyfikuje się z performansem aktualnie wykonywanym w teatrze życia codziennego. Jutro będzie to inny performans i inni partnerzy... Dzieje się tak ponieważ, jej tożsamość ewoluuje. Dziś inspiracją dla niej są określone ludzie, książki czy sztuki teatralne, jutro jej uwagę przykuje coś innego. Jej rozwój polega nie tyle na odrzuceniu tego, co było, ile na łączeniu przeszłości z aktualnymi inspiracjami.

Czy zatem perspektywa jednostkowa wygrywa z działaniem kolektywnym? Także tego nie możemy być pewni. Od wielu lat karmimy się złudzeniem dotyczącym „zwyyczajów cywilizowanych narodów” bądź konsensusu, którego poszukujemy w przestrzeni własnej wspólnoty politycznej. Cóż tymczasem, jeśli rację mają ci, którzy głoszą, że dzielące nas różnice są ostateczne? Co zrobić ma ze swoim życiem przedstawiciel LGBTQ+, artysta skupiony na swojej sztuce czy uchodźca z dalekiego kraju? Czy w pojedynkę mają oni jakąkolwiek szansę na wygraną z tymi, którzy „ich nie chcą”? Z pomocą przychodzi Mouffe wraz z jej teorią *agonu*. Mouffe twierdzi, że jedyne, co mogą zrobić, to próbować łagodzić skutki napięć wywołujących wrogość ich oponentów. Łatwiej o rozejm z tymi, którzy wiedzą, o co im chodzi, oraz są świadomi kosztów otwartego konfliktu. Także to jednak może okazać się niewystarczające. Jeśli uznać domniemanie Mouffe za zasadne, zapytać trzeba, jak ci, którzy chcą żyć na własną rękę, mogą chronić się przed wrogo nastawionym otoczeniem? Czy w świecie *agonu* nie są skazani na sojusz z innymi grupami oraz kompromis będący jego warunkiem?

Być może prawda leży pośrodku. Nawet jeśli przeżyły się dawne formy życia zbiorowego, nie musi wynikać z tego, że inni ludzie przestali być dla nas ważni. Pomędzy wielkimi grupami społecznymi a naszym światem wewnętrznym lokuje się rodzina, sąsiedzi i przyjaciele. Ta mikrowspólnota losu – nazywana niekiedy środowiskiem sąsiedzko-rodzinnym – jest miejscem budowania więzi. Na przysłowiowym podwórku dzieją się rzeczy kształtujące nasze wyobrażenia o tym, jak łączyć wolność indywidualną z takimi cnotami, jak uczciwość, lojalność czy życzliwość wobec bliskich. Bonusem, który otrzymujemy w zamian, jest nie tylko poczucie bezpieczeństwa. W pierwszej kolejności jest nim doświadczenie obcowania z innymi ludźmi – tak czy inaczej – przygotowujące nas do stawiania czoła społecznym wyzwaniom. W poszukiwaniu drogi wiodącej pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem warto zachować rozwagę.

**BK: Ale ten mikroświat – rodzina, sąsiedztwo może być środowiskiem, w którym ktoś uczy się, że nie ma głosu albo wręcz doświadcza przemocy, która zostawia**

w nim traumatyczny ślad rozciągający się na całe dorosłe życie. Często wymaga to potem wieloletniej terapii czy jakiegoś pozytywnego środowiska zastępczego, żeby móc z tego wyjść. W związku z tym zadajmy pytanie, jakie zachowania otoczenia sprzyjają temu, co psycholodzy nazywają zdrową indywidualnością? Takie otoczenie, które z jednej strony szanuje indywidualność jednostki i pozwala jej się rozwijać, ale z drugiej strony pokazuje wartość działania wspólnotowego? Jest sporo osób, które przetrwały dzięki środowisku poza rodziną. I to mnie ciekawi – jakiego rodzaju zachowania wspierają równowagę między jednostką a wspólnotą?

PR: Błędem byłoby sądzić, że związki łączące nas ze środowiskiem sąsiedzko-rodzinnym ograniczają się do wsparcia, którego nam udziela, oraz nacisków, jakie na nas wywiera. Nie zawsze trudności, z którymi zmagamy się w naszym życiu wynikają ze złej woli sąsiadów czy rodziny. Na podstawie badań przeprowadzonych w angielskich szkołach podstawowych, **Basil Bernstein**, sformułował tezę, że szkoła nie tylko nie niweluje różnic między uczniami, lecz przyczynia się do ich utrwalenia. Bernstein uzasadniał swoją diagnozę deficytami językowymi oraz złym nastawieniem do szkoły uczniów wywodzących się ze środowisk robotniczych. W przeciwieństwie do ich kolegów z rodzin inteligentnych posługiwali się oni kodem językowym składającym się z nieporównywalnie mniejszej liczby słów. Podczas gdy pierwsi wcielali się w rolę „ulubionych podopiecznych” nauczycieli, drudzy byli dla nich orką na ugorze. W opisanych okolicznościach wszyscy oni uczestniczyli w przedsięwzięciu, które nazwaliśmy wcześniej samospełniającą się przepowiednią. Fiaskiem kończyło się to, co nie mogło się udać. **Pierre Bourdieu**, najwybitniejszy socjolog francuski drugiej połowy XX wieku, przyczyny tego niepowodzenia wyjaśnia za pomocą pojęcia habitusu. Nie wdając się w naukowe zawilości, dotyczy ono umiejętności, które nabywamy w procesie wychowania. Nietrudno domyślić się, że różne grupy społeczne wyposażają swoich członków w różne habitusy. Może więc zdarzyć się, że po przekroczeniu granicy oddzielającej jedną grupę od drugiej habitus przestaje być pomocą, a staje się brzemieniem. Umiejętność wyciągnięcia krowy z rowu, do którego weszła, nie pomoże komuś, kto szuka pracy w gastronomii. Dlatego „cudownie ocalonymi” Bourdieu nazywa tych, którym udało się odnieść sukces – zwłaszcza sukces edukacyjny – poza „społecznym polem”, z którego się wywodzą.

Jeszcze inaczej tę kwestię pojmują **Naomi Klein** i **Georg Ritzer**. Posługując się kategorią fetyszyzmu towarowego **Karola Marksa** wyjaśniają, jaką rolę w praktyce społeczeństw współczesnych odgrywają dobra materialne. Są one dziś nie tylko środkami podnoszącymi jakość naszego życia, lecz także symbolami określającymi nasz status społeczny. Klein pisze o lalce Barbie, której nigdy nie miała, lecz która imaginatywnie towarzyszyła jej przez całe dzieciństwo. Ja posłużę się innym przykładem. Matylda – bohaterka filmu *Kolorowe pończochy* Janusza Nasfetera – marzy o takich

pończochach, jakie mają jej koleżanki z klasy. Niestety, jej opiekunów nie stać na ich kupno. Musi nosić pończochy zrobione przez jej babcie. Z ich powodu staje się szkolnym pośmiewiskiem. Zdesperowana, postanawia bronić własnej godności, podejmując próbę samobójczą. Odpowiedzią na Twoje pytanie niech będzie porównanie położenia Matyldy z sytuacją grupy szykanowanej z powodu braku umiejętności społecznych, „złych nawyków” lub niższego statusu materialnego. Zapewne członkom stygmatyzowanej grupy nie jest ani łatwo, ani przyjemnie. Razem jednak znoszą przykrości ze strony innych. Mogą dystansować się do swoich prześladowców lub stawiać im opór. Tak czy inaczej, nie sięgną po środki, na wybór których zdecydowała się Matylda.

**BK: O kwestiach tych pisze także Anthony Giddens w książce *Nowoczesność i tożsamość*: pozornie nie jesteśmy już w sytuacji, że ktoś narzuca nam jedyny słuszny cel, pozornie mamy wiele wyborów. Tyle że ta wielość wyborów w systemie kapitalistycznym bywa złudzeniem, bo ostatecznie każdy z nich może się okazać wyborem podporządkowanym temu samemu rynkowemu kryterium poprawności. To rodzi niebezpieczeństwo i trzeba mieć świadomość, jak powinien się odbywać proces indywiduacji, by z jednej strony nie być oderwanym od rzeczywistości, a z drugiej – nie poddawać się bezwiednie rynkowi. Na szczęście Giddens mówi o „świadomości refleksyjnej”.**

PR: Giddens uważa, że uczestnicy publicznej debaty nie są pozbawieni środków umożliwiających im efektywną współpracę. Dzięki refleksyjności, którą nabyli, potrafią odróżniać korzyści, które współczesny świat ma im do zaoferowania, od tego, co należy w nim zmienić. Dlatego głosu opinii publicznej nie wolno lekceważyć. Zarazem jednak nie należy go przeceniać. Stroną w sporze o wspólną przyszłość są bowiem ponadnarodowe korporacje oraz partie polityczne nie zawsze zainteresowane ochroną demokratycznej agory.

**BK: Z jakimi problemami wiąże się ten proces dochodzenia do tego, co wspólne, i jakie są możliwe ich rozwiązania?**

PR: Giddens nawiązuje do Marksa, który wierzył, że możliwa jest integracja robotników wielkoprzemysłowych nazwanych przez niego proletariatem. Ponieważ w społeczeństwie przemysłowym stanowią jego przytłaczającą większość, mogą przejąć kontrolę nad środkami produkcji i docelowo nad państwem. Giddens odrzuca taką możliwość. Nie wdając się w historyczne spory o to, czy kiedykolwiek było to moż-

liwe, zwraca uwagę na ograniczenia integracyjne zyskujące na znaczeniu w naszych czasach. Dzisiejsi „ludzie pracy” zwykle wtedy trzymają się razem, gdy nie dzieje się nic nadzwyczajnego. Zarabiają na życie, świętują, snują plany na przyszłość. Wszystko to zmienia się diametralnie, gdy któregoś z nich spotyka niesprawiedliwość – dostaje naganę, na którą nie zasłużył, traci stanowisko lub zostaje zwolniony z pracy. Im boleśniej poniosł stratę, tym mniejsze jest prawdopodobieństwo, że jego koledzy staną po jego stronie. Mają przecież równie wiele do stracenia. Zamiast tego górę w nich bierze uczucie ulgi związanej z tym, że „nieszczęście spotkało kogoś innego”. Giddens wyjaśnia, że takie postępowanie jest wynikiem odseparowania naszych intuicji moralnych i estetycznych od uwikłań systemowych. Doprecyzowując myśl, pozostajemy rozdarci pomiędzy pragnieniem indywidualności i podążającej w ślad za nim potrzeby solidarności, a unikaniem zadań, których realizacja wiąże się z ryzykiem porażki. Czy to oznacza, że lepiej dostosować się do standardów narzucanych nam przez system administracyjno-gospodarczy? Nie jesteśmy ani tak silni, by przeciwstawić się mu bez obaw, ani tak słabi, by bezwolnie mu ulegać.

**BK:** Ale z drugiej strony dzisiaj ten kapitalizm rynkowy działa w sposób bardziej podstępny, bo zwraca się do nas mniej więcej tak: ty jesteś indywidualnością, możesz stworzyć, ulepić siebie, jak tylko zechcesz. I pod hasłem „bądź sobą” zaczyna cię wmanewrowywać w pseudoindywiduację. Giddens ostrzega, że ta „rynkowa tożsamość” zastępuje nam dążenie do prawdziwego rozwoju.

PR: Tego zdania są również performatycy spierający się o to, czy performans jest manifestacją jednostkowych wolności, czy ich pozorem – w ostatecznym rozrachunku – przybierającym postać działania podlegającego kontroli. Zdaniem **Jona McKenziego**, wielość inspiracji dostarczanych przez sztuki sceniczne, organizacje formalne oraz rynek utwierdza nas w przekonaniu, że wybieramy te spośród nich, które przypadły nam do gustu. Uważamy ponadto, że skoro dokonujemy wyborów, to nasza podmiotowość nie jest zagrożona – wiemy, jakimi ludźmi chcemy być, jak komunikować się z innymi, a nawet jak współpracować z nimi. Tymczasem performanse, których czujemy się twórcami bądź współtwórcami, co rusz okazują się „półproduktami” niepostrzeżenie zamieniającymi nas w odbiorców cudzej oferty. W rzeczywistości postrzeganej przez nas jako wypadkowa – jednostkowych i grupowych – aktów woli, faktycznie nie zmienia się nic.

**BK:** Jaka jest skala tego zjawiska? Jak dalece wykracza ono poza performans teatralny czy media społecznościowe?

PR: Ofiarą performatycznej iluzji w pierwszej kolejności padają ludzie – nawykowo – zrównujący kupno nowych spodni, pozę *à la* James Bond lub poparcie dla partii politycznej z praktycznym wykorzystaniem posiadanych swobód. Podkreślić należy, że skala tego zjawiska wykracza znacznie poza troskę o własny wygląd czy wieczorne oglądanie telewizji. Kończą się „około-performatyczne żarty”, gdy tłumy wychodzą na ulicę, by zmanifestować swój sprzeciw wobec tego, czego doświadczają na co dzień. Rzecz jasna, wyjście na ulicę nie oznacza ani nic złego, ani dobrego. Istotne jest pytanie o przyczyny rozbuchanych emocji protestujących. Jeśli jest nią krzywda bądź zagrożenie, które rozpoznali, trudno mieć im za złe, że „upominają się o swoje”. Gorzej, gdy ich uwaga zostaje przekierowana z tego, co leży w ich interesie, na to, co ma do ugrania polityczny performer. Ofiarą takiej „inscenizacji” padają wówczas wszyscy poza nim. Podobny przebieg mają performanse społeczne i organizacyjne. Nachalne promowanie językowych dziwactw lub reguł społecznej poprawności niewiadomego pochodzenia są tego najlepszymi ilustracjami.

**BK: W takim razie gdzie jest przestrzeń wolności? Nie oczekuję jedynej słusznej odpowiedzi, ale samo postawienie pytania wydaje mi się nadzwyczaj ważne, skoro jesteśmy otoczeni przez szereg propozycji albo poddani manipulacjom, które podaje nam się w ubraniu „wolności i wyboru”. Gdzie jest ta przestrzeń wolności, z poziomu której możemy negocjować z czymś większym od nas?**

PR: Odpowiedzi na Twoje pytanie udzielają koledzy McKenziego. Punktem wyjścia badań performatycznych jest założenie mówiące o tym, że poszukiwanym kryterium jakości naszego życia jest umiejętność posługiwania się bogactwem treści, które ma nam do zaoferowania kultura współczesna. Można spierać się, czy kiedykolwiek było inaczej, gdyby nie pewien szczegół. Zdaniem **Victora Turnera**, wyróżnikiem naszych czasów jest to, że nasze wysiłki związane z wyborem społecznej roli czy kształtowaniem własnej tożsamości nigdy się nie kończą. Mechanizmem do niedawna regulującym jedno i drugie był rytuał przejścia do dorosłości. Przed przystąpieniem do niego byliśmy dziećmi, po jego zakończeniu osiągnęliśmy społeczną dojrzałość. Dziś jest inaczej. Turner twierdzi, że w obliczu – mnożących się - wzorów postępowania dokonujemy kolejnych wyborów dotyczących każdego z nich. Postępujemy tak dlatego, że jako uczestnicy obrzędu przejścia zatrzymaliśmy się pomiędzy jego początkiem a końcem. Miejsce to Turner nazywa „fazą liminalną”. Problem z kulturą nie polega na tym, że jest dynamiczna i różnorodna, tylko na tym, że nie orientujemy się w jej specyfice. Bezrefleksyjne obstawanie przy jednym z jej wzorów powoduje, że z pola widzenia giną nam pozostałe. Zamiast obrażać się na kulturę, należy się jej uczyć.

Podobnego zdania jest **Richard Rorty**. Ten amerykański neopragmatyk i postmodernista (w omawianym przypadku bardziej postmodernista, niż pragmatyk) głosi, że minął czas „wielkich opowieści”, za pomocą których organizowaliśmy życie zbiorowe. Pod tym pojęciem rozumie on doktryny polityczne, religijne lub prawne, którym przypisywaliśmy cechy słuszności i niezastępowalności. Ich miejsce zajmują – a jeśli nie zajmują, to powinny zająć – „małe opowieści”, czyli projekty od początku traktowane przez nas jako najlepsze ze znanych, choć prowizoryczne rozwiązania nurtujących nas problemów. Tę zmianę Rorty traktuje jako zwiastun nowej epoki zrywającej z apodyktycznością rozumu. Każdy jego wytwór jest konstruktem o ograniczonych zastosowaniach. Dotyczy to także teorii społecznej. Dlatego, by nie popaść w dogmatyzm, musimy się „leczyć z uzależnienia” od teorii a priori górującej nad praktyką. W jaki sposób? W tytule swojej najpoczytniejszej książki, Rorty wymienia dwa – uzupełniające się – rozwiązania. Są nimi: ironia i solidarność.

Ironia jest umiejętnością dystansowania się do narracji – ideałów, dyrektyw, doktryn – służących organizacji życia zbiorowego. Szczególną wagę Rorty przykładają do tych programów, które przypadły nam do gustu. Nie sztuka krytykować innych. Prawdziwą sztuką jest odnosić się „z ironią” do rozwiązań preferowanych przez nas. Dopiero wtedy, gdy zdobędziemy się na wysiłek zestawienia ich zalet i wad, będziemy zdolni do odnalezienia w nich poszukiwanych „małych opowieści”. Gwarantem społecznej trzeźwości – jedynym, jakim dysponujemy – jest nasz zmysł krytyczny. Rorty uzupełnia go umiejętnością spontanicznego solidaryzowania się z ludźmi potrzebującymi naszej pomocy. Odruchowi solidarności przeciwstawia on etykę rozumianą jako wiedza o granicach moralnych zobowiązań człowieka. Wiedza ta ma się nijak do odruchów serca. Traktowana jako przepis na „uczciwe życie” może wręcz je tłumić. Dzieje się tak wtedy, gdy z teorii wynika, że drugiemu człowiekowi „nic więcej nie jesteśmy winni”. Zamiast tego Rorty proponuje podpowiedzi płynące z doświadczenia i poczucia przyzwoitości, które w połączeniu z ironicznym dystansem – lepiej od polityki, nauki czy religii – poprowadzą nas przez życie.

**BK:** Wróćmy jeszcze do Giddensa. Mówi on o procesie indywidualizacji w okresie nowoczesności, kiedy to pojawia się terapia psychologiczna jako forma leczenia, ale i wspierania rozwoju tożsamości, której jeszcze jakieś sto lat temu nie było. W czasach psychoterapii pojawiły się nowe zagrożenia: po pierwsze panuje przekonanie, że jest coraz więcej zaburzeń psychicznych (przy czym za zaburzenia uważa się nawet czasowe obniżenie nastroju albo borykanie się z jakimś problemem życiowym), po drugie: że podobno wszyscy potrzebujemy terapii. W tym kontekście zadziwiająco współczesny wydaje mi się Carl Jaspers, który w swojej *Filozofii egzystencji* podkreśla, że są granice oddziaływania terapeuty tam, gdzie chodzi o projekt

ukierunkowania swojego życia. Tu się kończy jego wpływ (a w każdym razie powinien). Może on stworzyć pacjentowi pewne warunki do tego, żeby w końcu podjął ów projekt życiowy, do którego być może w danym momencie nie jest zdolny, ale terapia nie może zastąpić tego samodzielnego projektu. Z kolei Giddens przyznaje, że czasami terapia może być pomocna, dając podstawy do działania człowiekowi, który się czuje bezsilny i pomóc mu stopniowo przejmować kontrolę nad swoim życiem. Ale on również czyni zastrzeżenie, że działanie terapeuty może podtrzymywać „narcystyczne wycofanie się z rzeczywistości”. Zastanawiam się, czy to się właśnie w dużym stopniu nie dzieje dzisiaj? Czy nie doszliśmy do jakiejś ściany z tym naszym kulturowo uwarunkowanym kultem indywidualności?

PR: Pod twoim wpływem uświadamiam sobie, że mój stosunek do psychoterapeutów jest umiarkowanie życzliwy. Powodów jest wiele. Rozpocząłbym od **Ernesta Gellnera** i jego *Uwodzicielskiego uroku psychoanalizy* – książki, w której zarzuca on niską skuteczność psychoterapeutom w ogóle, a psychoanalitykom w szczególności. Píše tam, że prawdopodobieństwo spontanicznej remisji choroby jest takie samo, jak uleczenie dzięki terapii psychoanalitycznej bądź jakiegokolwiek innej. Rzecz jasna, opinia Gellnera nic nie znaczy wobec ogromnego popytu na psychoterapię oraz opinii ludzi przekonanych o jej dobroczynnym wpływie.

Odpowiadając wprost na twoje pytanie, czy to w procesie socjalizacji pierwotnej kojarzonej na ogół z procesem wychowania, czy socjalizacji wtórnych, będących jej rozwinięciem, obecny jest ktoś, kto pełni funkcję opiekuna lub przewodnika. Jego przewaga nad psychoterapeutą polega na tym, że dobrze zna osoby, nad którymi rozciąga opiekę. Może to być rodzic lub inny krewny, kolega, ksiądz, trener lub nauczyciel. Przy odrobinie wysiłku, każdy z nich może zrobić wiele dobrego. Niestety ubywa postaci w niedostłowny sposób wcielających się w rolę opiekuna-terapeuty. Dobrym przykładem jest rodzina. W przypadku mojego pokolenia dominował model trójpokoleniowy. Poza matką i ojcem, opiekowali się nami dziadkowie. Byli dla nas emocjonalną odskocznią oraz cenzorem procesu wychowawczego, którym kierowali rodzice. Gdy zawodzili jedni i drudzy, z pomocą przychodzili koledzy. Pozytywne napięcie utrzymujące się pomiędzy tymi grupami powodowało, że łatwiej radziliśmy sobie z naszymi problemami. Obserwując dzisiejszą młodzież, trudno oprzeć się wrażeniu, że brakuje niemal wszystkiego, co myśmy mieli na wyciągnięcie ręki. Skutek jest taki, że to, co nazwałeś kultem indywidualności, dla wielu młodych ludzi zamienia się w przekleństwo samotności.

**BK:** W dyskusji o napięciu między jednostką a wspólnotą chciałabym koniecznie wspomnieć o niedocenionym, jak się wydaje, psychologu Kazimierz Dą-

browskim, autorze m.in. *Trudu istnienia*. Wprowadził on określenie dezintegracji pozytywnej, twierdząc, że zdrowie psychiczne nie jest po prostu brakiem zaburzeń, ale zjawiskiem dynamicznym, efektem podejmowania trudu rozwoju. Według niego prosta integracja osobowości często dokonuje się na niskim poziomie i taka jednostka mylnie może być uznawana za zdrową, bo nie wykazuje wzmożonej pobudliwości nerwowej. Tymczasem u jednostek o dużej wrażliwości często diagnozowane są zaburzenia nerwicowe, które w psychoterapii próbowano nieraz niwelować jako chorobliwe. Innego zdania był Dąbrowski, który w owych stanach „dezintegracji” widział emanację potencjału jednostki i szansę rozwojową. Według niego człowiek, który zbyt łatwo się przystosowuje, często bezrefleksyjnie dopasowuje się do istniejącej rzeczywistości, niezależnie od jej etycznego charakteru. Na poziomie grupowym społeczeństwo łatwo podporządkowuje sobie takie jednostki jako nie sprawiające problemów. Tymczasem samozadowolenie nie musi oznaczać zdrowia psychicznego, o czym przypomina wielu psychologów, socjologów i filozofów. Wielu z nich zadawało i zadaje pytania o to, czym jest tzw. normalność. Jednym z nich był Erich Fromm, który w swojej *Ucieczce od wolności* opisuje, jak ten „normalny”, przystosowany i posłuszny obywatel pozwolił na rozwój faszyzmu w Niemczech lat 30. i 40. XX wieku. Podejmując więc temat dynamiki relacji jednostka – wspólnota, warto przypomnieć, że z jednej strony wspólnota jest nam potrzebna, ale z drugiej strony, jeżeli nie będziemy dokonywać pracy na poziomie samoświadomości, to ryzykujemy, że staniemy się bezwolnymi członkami jakiejś zbiorowości. Dlatego, gdy mówimy o rosnącej liczbie zapaści psychicznych, to zadałabym pytanie, czy należy skupić się wyłącznie na jednostkach, czy przyrzeć się temu, co się systemowo dzieje w naszej kulturze, która w dużej mierze generuje zaburzenia nerwicowe czy depresje. Czasami zresztą psychoterapia staje się tak nałogowym, egocentrycznym zajmowaniem się sobą, że wspólnotowa aktywność danej osoby gdzieś się gubi.

PR: W koncepcji „dezintegracji pozytywnej” widzę silny wpływ nauk o kulturze. To one uświadamiają nam najpełniej, że żyjemy w świecie, w którym obowiązują różnorodne reguły postępowania, jakże często reguły pozostające ze sobą w sprzeczności. Wbrew powszechnemu przekonaniu o potrzebie posiadania tzw. systemu wartości, my nie tyle hierarchizujemy je, ile uczymy się godzić je ze sobą. Umiejętność ta jest warunkiem przeżywania własnego życia w sposób przemyślany i dobry, co ważne, przeżywania go na własny rachunek. Dlatego też trudno nie zgodzić się z Dąbrowskim. To nie konkurencyjne wzory dobrego życia są naszym problemem, tylko nieumiejętność radzenia sobie z nimi. Ogromne znaczenie w jej rozwoju ma nasze otoczenie. Może ono indoktrynować nas lub wspierać w jej nabywaniu i czynieniu z niej powszedniego użytku. Jego pomoc nie ogranicza się przy tym do zgody

na nasz rozwój. Ono także korzysta na tym, że stajemy się kompetentnymi uczestnikami kultury. Dlatego wszyscy powinniśmy stawać się terapeutami dla siebie nawzajem – okazywać sobie pomoc i zrozumienie, a przez to inwestować w zasoby decydujące o jakości życia zbiorowego. W ostatecznym rozrachunku chodzi przecież o to, by nazywanie po imieniu sprzeczności, z którymi borykamy się na co dzień, stało się powszechną praktyką.

**BK:** Zmieniająca się definicja zdrowia psychicznego jest uwarunkowana kulturowo, a ponieważ kultura ewoluuje, więc ta definicja też się zmienia. Kiedyś, gdy ktoś miał problemy, radził się księdza albo filozofa, dzisiaj idzie do psychologa albo szuka rozwiązań wśród propozycji rynkowych. Obowiązujące trendy każą nam być zadowolonymi z siebie, dobrze się czuć, dobrze wyglądać, świetnie zarabiać i odnosić sukces, a jeżeli tak nie jest, a do tego mamy jakieś wątpliwości czy lęki – to jesteśmy przegrani. Możemy odczuwać, że faktycznie coś jest z nami nie w porządku, że może jesteśmy „zaburzeni”. Zadajmy więc pytanie, czy to jest zaburzenie, czy jakieś napięcie pomiędzy jednostką a zewnętrznym systemem, który próbuje ją wessać, żeby funkcjonowała w jego trybach?

**PR:** Uważam, że zaburzenie, o którym mówisz, jest stanem naturalnym, związanym z naszą aktywnością w świecie, który cały czas nas „zaburza”. Planujemy jedno, a wychodzi drugie; mamy wybierać pomiędzy pracą a wypoczynkiem, odwagą a rozsądkiem, bogactwem a uczciwością, lecz nie wiemy jak... Obok kulturowych przyczyn tego stanu rzeczy, umieścić należy szwankującą relację: jednostka – społeczeństwo. Z jednej strony organizacja społeczna słusznie oczekuje od swoich członków posłuszeństwa i zaangażowania. Alternatywą porządku społecznego jest przecież anarchia. Z drugiej strony, nie wolno zapominać o wybitnych postaciach, które stawiały opór społeczeństwu z korzyścią dla niego samego. Za przykład można tu podać twórców wielkich religii lub artystów – takich, jak impresjoniści w malarstwie czy dodekafoniści w muzyce – początkowo tworzących dzieła „niezrozumiałe dla niko-go”. Niektórzy spośród nich nie ograniczali się przy tym do działań artystycznych. Przypomnijmy wystąpienie **Émila Zoli** w obronie Dreyfusa i jego list otwarty do prezydenta Republiki Francuskiej zatytułowany „Oskarżam!” (*J'accuse...!*, „L'Aurore” 1898 rok). Takie podejście do sztuki robi wrażenie. Jej przedstawiciel uwiarygodnia się przed swoimi odbiorcami nie tylko jako twórca, lecz również jako człowiek. Przywodzi to na myśl – wspomnianych wcześniej – reprezentantów Szkoły Frankfurckiej. Ci „nawróceni marksściści” z lat 20. XX wieku doszli do wniosku, że mają obowiązek wcielić się w rolę terapeuty całego społeczeństwa, obnażać przed ludźmi nieświadomymi własnego położenia brzydotę świata, w którym żyją. Frankfurtczy-

cy czynili to bez nadziei na to, że zdołają ów świat naprawić. Sądzieli jednak, że dla społeczeństwa, nad którym roztaczają opiekę, znaczenie ma najdrobniejsza poprawa warunków jego życia. Trudno o lepszy sposób radzenia sobie z „zaburzeniami”, których wciąż doświadczamy.

**BK:** Tym bardziej że – jak podkreślał między innymi Karl Jaspers – życie ludzkie jest przepelnione tragizmem, nasze człowieczeństwo kształtuje się także poprzez doświadczanie klęsk. Człowiek z jednej strony działa, ale z drugiej strony ma świadomość tragiczności swojej sytuacji. Odczuwa nieustannie niepokój, bo taka jest kondycja ludzka. Pytanie, czy obecnie nie uciekamy od świadomości tragiczności losu ludzkiego w stan anestezji wśród przedmiotów dobrobytu. Kultura podsuwa nam projekt pod tytułem „być pięknym, zdrowym i bogatym”. Wydaje mi się to zupełnie oderwane od tego, jaka jest naprawdę sytuacja człowieka.

**PR:** Zola napisał swój list otwarty nie dlatego, że chciał być sławny, tylko dlatego, że sławę, którą zyskał – jako wnikliwy obserwator stosunków społecznych oraz pisarz naturalista – traktował jako zobowiązanie do bezkompromisowości. Został za to skazany na rok więzienia. Będąc człowiekiem „pięknym, zdrowym i bogatym” uznał, że miarą jego człowieczeństwa jest unikanie estetycznego i moralnego znieczulenia, o które pytasz. Parafrazując *Waldena... Henry'ego Davida Thoreau*, Zola postanowił „przekonać się, czy potrafi przyswoić sobie to, czego może go nauczyć życie, aby w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żył”. Tytułem przypomnienia, ten wiersz w filmie *Stowarzyszenie umarłych poetów*, cytuje Todd Anderson – grany przez Ethana Hawek'a – podczas wystąpienia w ostatniej scenie. Pyta swoich nauczycieli – a finalnie nas wszystkich – czy naszym celem powinno być gładkie przejście przez życie, czy raczej to, by przeżyć je naprawdę?

**BK:** Kazimierz Dąbrowski mówi o tym w taki sposób, że w rozwoju samoświadomości to ja decyduję, które oddziaływania społeczne zamierzam przyjąć, a które odrzucić, bo nie są zgodne z moim sumieniem czy jakąś wewnętrzną instancją, która określa moje wartości. Trudno powiedzieć, czym ta instancja jest. Nie zawsze wybierzemy świetnie, bo proces dokonywania wyborów nie jest prosty. Jednak warto być czujnym, gdy ktoś ci mówi (a tych głosów ze świata jest dużo), że masz robić to czy tamto, bo on wie lepiej od ciebie, jak masz żyć. Ta instancja wewnętrzna to nie tylko rozum, ale też emocje, które mogą mieć dla nas wartość ostrzegawczą. Ja mawiam, że czuję „w splocie słonecznym”, że coś nie gra – jakiś głos wewnętrzny wskazuje mi na przykład na konflikt wartości.

PR: Nie wiadomo, czym jest Sokratejska *areté*, przetłumaczona na łacinę jako *virtus*, a na polski jako cnota. Wszystko jedno czy potraktujemy ją jako pogańską dzielność moralną stapiającą się z ideałem pięknego życia, czy jako synonim chrześcijańskiego sumienia. W obu przypadkach jest ona wewnętrzną instancją, która sprawia, że dystansujemy się do naszego otoczenia. Jesteśmy jego częścią, a zarazem mamy wobec niego pewne oczekiwania. Pierwszym z nich jest uznanie naszej moralnej lub moralno-estetycznej autonomii. Zarazem nie chcemy tego czynić za wszelką cenę, w szczególności za cenę więzi łączących nas z innymi ludźmi. Moralny rygoryzm łatwo przecież zamienia się w przeciwieństwo cnoty. Dzieje się tak wtedy, gdy nasz głos wewnętrzny – wszystko jedno czy głos sumienia, czy bezpośrednio Pana Boga – tłumi głos rozsądku. Nie zawsze dyrektywa moralna lub regulacja prawna pokrywają się z życiową potrzebą. Ktoś, kto tego nie widzi, jest zwyczajnie ślepy. Kwintesencją prawości jest to, co znajduje się pośrodku – pielęgnowanie własnych przekonań normatywnych połączone z umiejętnością zawieszania ich w imię większego dobra.

**BK: Młodzi ludzie może by czegoś chcieli, ale często czują się przytłoczeni tym, czego świat od nich oczekuje – żeby świetnie sobie radzili, mieli jakiś pomysł na pracę, żeby się sprawdzili, odnieśli sukces. Jednocześnie żyjemy w czasach o dużym stopniu niepewności. W rezultacie ci wrażliwsi zostają przejechani przez walec, a lepiej radzą sobie ci, których „nic nie rusza”. A to jest właśnie sytuacja dezintegracji, która może się okazać dezintegracją pozytywną, jeżeli ktoś tych młodych ludzi wcześniej przygotowuje na owe negatywne doświadczenia. Jeżeli będą mieli dostęp do różnych głosów, które na przykład powiedzą: słuchaj, świat jest taki, jaki jest, ale są też ścieżki nadziei.**

PR: Jak poczucie klęski i beznadziejności przekształcić w afirmatywną postawę wobec życia? Oto jest pytanie! Głęboko wierzę, że jest to możliwe. Dowodzą tego ludzie, którym się to udało. Ponieważ nie jestem jednym z nich – ani nie doświadczyłem traumy, ani nie próbowałem z niej wychodzić – mam na ten temat do powiedzenia tyle, ile udało mi się ustalić, śledząc ich losy. Moją uwagę, jako osoby postronnej, przykuł etap przejścia od braku wiary i utraty sensu, do stanu nazwanego przez Dąbrowskiego „dezintegracją pozytywną”. Co powoduje tę zmianę? W czym powinni pokładać nadzieję ci, których życie wywróciło się do góry nogami? Spośród wielu intuicji dwie wybijają się na czoło. Pierwsza nakazuje chronić depozyt główny, jakim jest nadzieja. Rozmawialiśmy o tym, w związku z Marcelem i jego *Homo Viator*. Wbrew obiegowym opiniom nadzieja nie jest matką głupich. Przeciwnie, jest ona naszym ostatnim przyczółkiem. Jej ochrona nie zawsze jest łatwa. Jest jednak ko-

nieczna. Przykładów można tu podać bez liku – od Jeana Valjeana z *Nędzników*, po Gustawa Herlinga-Grudzińskiego z autobiograficznej powieści *Inny świat*.

Druga intuicja podpowiada coś przeciwnego. Mówi o tym, że od czekania na poprawę losu, lepsza jest „ucieczka do przodu”. Metafora ta odnosi się do różnych przypadków. Ich wspólną cechą jest to, że warto postawić wszystko na jedną kartę, by poprawić swoje położenie. Oto przykład. Richard Attenborough, w filmie *O jeden most za daleko* opowiada historię sierżanta Eddiego Dohuna – żołnierza 101 Dywizji Powietrzno-Szturmowej Stanów Zjednoczonych ratującego życie swojego dowódcy. Najpierw decyduje się on na desperacką ucieczkę przed Niemcami, później grozi bronią lekarzowi wojskowemu własnej armii, zmuszając go do roztoczenia nadzwyczajnej opieki nad ciężko rannym oficerem. Sierżant Dohun postępuje tak, ponieważ dał słowo, że się nim zajmie. W przypadku tej postaci szacunki dotyczące jej położenia są beznadziejne. Jak w tragedii greckiej, może sprzeniewierzyć się sobie lub zostać rozstrzelany za niesubordynację. Jego „ucieczka do przodu” polega na tym, że wybiera przyzwoitość. Nawet jeśli nie wyjdzie cało z wojennego koszmaru, ocali przynajmniej szacunek dla siebie. Historia kończy się happy endem nie tylko dla sierżanta Dohuna. Wraz z nim tryumfuje widz poszukujący zachęty dla siebie.

**BK: Znowu nawiążę do Giddensa, który twierdzi, że problemem dzisiejszych czasów nie jest tylko to, że upadają autorytety, ale że coraz więcej źródeł pretenduje do bycia autorytetem, a są to różne grupy interesu: biznes, partie polityczne, media. Więc nie tylko możemy nie wiedzieć, gdzie szukać, ale jest coś gorszego: z każdej strony owe wątpliwe autorytety próbują nam mówić, jak mamy żyć. Giddens powtarza za Zygmuntem Baumanem, że „rynek żywi się poczuciem braku szczęśliwości, który sam generuje”.**

PR: Ale Giddens widzi nie tylko złe strony systemu. Zna Marksa i zgadza się z nim w sprawie pieniądza, który – jako kapitał – całkowicie wymknął się nam spod kontroli. Ilustracją tej tezy niech będzie przypadek menedżera zatrudnionego w dowolnym przedsiębiorstwie. Jego podstawowym obowiązkiem jest pomnażanie zysku. Owszem, swoje zaniechania może tłumaczyć stratami wizerunkowymi lub przyszłymi konsekwencjami prawnymi moralnie wątpliwych decyzji. Nawet wtedy jednak ryzykuje utratą stanowiska. Na usta ciśnie się pytanie, czy on kieruje przedsiębiorstwem, czy jest przez nie kierowany. Zarazem Giddens dostrzega pozytywne strony formacji kulturowej nazwanej przez niego „późną nowoczesnością”. Wymienia takie jej zalety, jak wyższy poziom edukacji oraz podążający w ślad za nim wzrost refleksyjności obywateli, powszechny dostatek połączony z możliwością kształtowania własnego stylu życia czy społeczne konsekwencje globalizacji związane z rozwojem

międzynarodowej opinii publicznej. Łącząc szanse z zagrożeniami przyjąć należy, że jeśli nie wszystko, to wiele jest w naszych rękach.

**BK: Nie jest już to sytuacja, że cierpimy głód czy chodzimy boso, jak to było jeszcze w przypadku wcześniejszych pokoleń.**

PR: Właśnie dlatego administracja publiczna i wolna przedsiębiorczość mają na nas tak wielki wpływ, że tak wiele mają nam do zaoferowania. To naszym obowiązkiem jest łączenie zadań polegających na równoczesnej minimalizacji zagrożeń, które stwarza „system administracyjno-gospodarczy” z maksymalizacją korzyści, jakie nam daje. Warto przypomnieć, że nie chodzi tu wyłącznie o korzyści materialne. Skoro mamy wcielać się w rolę zbiorowego krytyka systemu, potrzebujemy kapitałów, które będą nam to umożliwiały. Musimy rozwijać nasze umiejętności społeczne oraz inwestować w więzi oparte na zaufaniu.

**BK: Jesteśmy odpowiedzialni za wewnętrzne negocjowanie, kiedy jakąś ideę przyjąć z zewnątrz, uwewnętrznić ją, a kiedy zaprotestować. Bo szalenie niebezpieczny jest zarówno uparty, ślepy bunt, jak i całkowite posłuszeństwo, które staje się po prostu uległością. Mieliśmy już tego próbkę w historii w przypadku faszyzmu. O tym posłuszeństwie pozwalającym działać despotom pisali Erich Fromm, Hannah Arendt, Zygmunt Bauman.**

PR: Właśnie to musimy ustalić – wspólnie zastanowić się nad tym, jak unikać wymienionych skrajności. Pomiędzy „ślepy bunt” a „całkowitym posłuszeństwem” znajduje się to, co nazywamy interesem lub dobrem, które chcemy chronić. Jeśli mamy buntować się lub godzić na kompromis, musimy wiedzieć, co możemy zyskać, a co stracić. Jakkolwiek cynicznie to zabrzmiało, w pilnowaniu własnych spraw nie pomoże nam ani nadmierna uległość, ani brawura. O sukcesie lub porażce uczestników gier o lepsze życie decydują takie przymioty, jak cierpliwość, rozważa czy spryt. Choć o tych regułach nie wolno zapominać, to nie należy ich także traktować jako „uniwersalne lekarstwo” na społeczne choroby. Do takowych należy ideologia jako czyn dyktatury oraz wszelkie formy populizmu spychającego nas w objęcia politycznych demagogów. Na tym jednak nie kończy się lista chorób, których powinniśmy się obawiać. Jakości życia zbiorowego w równym stopniu zagrażają dysfunkcje państwa opiekuńczego, co złe obyczaje lub nadmierne nierówności ekonomiczne. Aby skutecznie przeciwdziałać tym zagrożeniom, musimy zdobyć się na wysiłek kolektywnej ochrony dobra wspólnego. W tym postępowaniu miejsce in-

teresu częściowego zajmują cnoty społeczne. Zawieszamy lub ograniczamy znacznie tego, o co zabiega każdy z nas z osobna na rzecz tego, co wszyscy razem mamy do stracenia. Wybór tego rozwiązania, nie oznacza naszej rezygnacji z celów partykularnych. Wręcz przeciwnie, świadczy o naszym przywiązaniu do miejsca, w którym dotąd możliwe było ich osiągnięcie, oraz w którym możliwe jest sprzymierzanie się z naszymi konkurentami w obronie wartości podstawowych.

**BK: To piękna wizja i oby tak było. Ale co zrobić, kiedy próbujemy z kimś dialogować i trafiamy na mentalność monologową – nie możemy trafić w żaden sposób do drugiej osoby?**

PR: Kiedy inny odmawia uczestnictwa w dialogu, wtedy nie pozostaje nam nic innego, niż przeciwstawić się mu. Adekwatną reakcją na to jest opór – narzucenie mu własnej woli lub odmowa współpracy. W tym postępowaniu jednak łatwo się zagalopować. Naszym celem przecież nie jest zakwestionowanie dialogowego pryncypium, tylko jego ochrona. Wytyczanie granic oddzielających nas od monologujących partnerów nie zwalnia nas z obowiązku utrzymania ładu komunikacyjnego. Nawet w przypadku tych, z którymi – tu i teraz – nie możemy się porozumieć, nie powinniśmy odstępować od zasady nakazującej dawać drugiej szansę, a przynajmniej dobrego przykładu.

**BK: No dobrze, a jeśli ta osoba nas dręczy, ma nad nami jakąś władzę: nauczycielską, polityczną, rodzicielską, stosunku pracy itd., to co nam da stwierdzenie tego faktu?**

PR: W takim przypadku trzeba poszukać rozwiązania, które będzie bezpieczne dla nas i możliwie nieszkodliwe dla tej osoby. Możliwości jest wiele. Na przykład **Hugo Grocjusz**, nazywany ojcem prawa międzynarodowego, pisał o prawie do prawdy oraz jego granicach, w obronie których wolno nam sięgać nawet po kłamstwo. Tym różni się lekarz lub ksiądz w konfesjonale od wścibskiego szefa lub toksycznego krewnego, że pierwsi mają prawo pytać, a drudzy nie. Sposób „wykonania uniku” zależy od inwencji oraz położenia osoby odpierającej napaść. Może ona odmówić odpowiedzi, symulować nierozgarnięcie lub powiedzieć nieprawdę. Choć jest to zaprzeczenie dialogu, odpowiedzialność za jego zerwanie w żadnym razie nie spada na nią. Ona miała prawo bronić się przed agresywnym interlokutorem. Takie sytuacje przypominają o tym, że dialog społeczny nie jest jednostronnym zobowiązaniem, lecz rodzajem mostu, budowanego przez tych, którzy pragną spotkać się ze

sobą. Jeśli zamiarem części budowniczych jest wykorzystanie go do celów innych, niż spotkanie, to lepiej, by on nigdy nie powstał.

**BK: Samo kształtowanie się tego, co nazywa się indywidualnością też jest monologiem, bo nie mogę przecież wejść w dialog, będąc kimś nieokreślonym, mgławicowym, osobą o niewyraźnych granicach, bo wtedy nie dialog ma miejsce, ale stapianie się z innymi, a to już jest faktyczne zaburzenie.**

PR: To bardzo trafne spostrzeżenie. Ujawnia ono dwuznaczność zawierającą się w postulacie dialogu. Dotyczy ona tego, czy dialog dopuszcza zawieszenie zobowiązań wynikających z uczestnictwa w nim, czy rację ma Lévinas definiujący dialog jako bezgraniczną odpowiedzialność za innych. Pragnę wyjaśnić, że jedno nie przeczy drugiemu. Głęboko wierzę, że naszym powołaniem jest troska o bliźnich. Nie nam przy tym rozstrzygać, kto jest „Żydem”, a kto „Grekiem”. Od tej zasady jest jednak wyjątek. Lévinas wskazuje go, gdy wzywa do sprawiedliwości wobec tych, którym zagraża nasz podopieczny. Zawieszając dialogowe zobowiązania wobec niego, Lévinas inicjuje rozważania na temat społecznej przydatności tej doktryny filozoficznej. Dialog jako przepis na ład wewnętrzny osiągniany poprzez służbę drugiemu człowiekowi nie powinien pomijać ważnego aspektu owej służby, jakim jest przygotowanie go do życia w społeczeństwie. W takim wypadku wytyczanie granic jest nie tylko monologiem dotyczącym reguł sprawiedliwości, lecz także działaniem wychowawczym, a przynajmniej sygnałem informującym o tym, że osoba, o którą się troszczymy jest na „kursie kolizyjnym”.

Próby godzenia obu trybów postępowania podjął się **Martin Buber**. Ten o pokolenie starszy od Lévinasa filozof był zdania, że dialog jest doświadczeniem umiejscowionym „pomiędzy” Ja i Ty. Pozostając w tej relacji, strony dialogu odkrywają niewystarczalność wiedzy o sobie oraz o świecie, w którym żyją. Uświadamiają sobie, że są kimś więcej, niż istotami podlegającymi wyłącznie jego prawom. To wyrzywa je z rutyny myślenia przedmiotowego. Wyrzywa je jednak tylko na chwilę. Dialog bowiem przydarza się im w najmniej spodziewanym momencie. Nie jest czynnością, wydarzeniem, sprawą, którą mogłyby zaplanować. Skazane są więc na łączenie działań podporządkowanych obiektywnym kryteriom sprawności i roztropności ze – zarchiwizowanym w pamięci – doświadczeniem dialogowym chroniącym je przed błędem polegającym na nadużywaniu monologowania.

# Spotkanie 4.

---

## Ten Inny

**BK:** Gdy rozmawiamy o dynamice grupowej i jednostce oraz o bezkompromisowym buncie jednostki w sytuacji dylematu moralnego, nie da się nie poruszyć zagadnienia syndromu kozła ofiarnego – osoby lub podgrupy, na którą projektuje się wszelkie zło. René Girard w swoim *Kozle ofiarnym* przywołuje pieśń Guillaume'a de Machaut, w której mamy oskarżenie, że epidemia wybuchła, bo Żydzi zatruli studnię. To było dawno, ale przecież wciąż się powtarza. Grupa dysponuje potężną siłą, potrafi być okrutna, zmiażdżyć jednostkę, gdy ta nie dostosowuje się do jej wymagań, a szczególnie niebezpieczna bywa wtedy, gdy znajdzie się w sytuacji kryzysu. Gdy do tego dojdzie manipulacja polityczna, prezentuje nam się winnego naszych nieszczęść: muzułmanina, liberała, Żyda, feministki, czy kogo tam jeszcze przywołasz.

**PR:** René Girard twierdzi, że figura kozła ofiarnego dotyczy zachowań społecznych będących rodzajem zaworu bezpieczeństwa, bez którego pozabijalibyśmy się nawzajem. Co jakiś czas potrzebujemy kogoś, „kto jest wszystkim winien”. Później, gdy uświadomiamy sobie, że niesłusznie uśmierciliśmy go, wynosimy go na piedestał. Jestem bardzo ostrożny w ocenie takich koncepcji przede wszystkim dlatego, że sposób ich uzasadnienia przypomina bardziej beletrystykę, niż naukę. Dlatego wołę innych autorów i inne modele wyjaśniające. Na przykład **Giorgio Agamben** – pod wpływem Hannah Arendt – redefiniuje rzymską kategorię *homo sacer*. W jej nowym znaczeniu odnosi się ona do ludzi, których życie biologiczne pozbawione zostało znaczenia politycznego. Cechą wykluczenia tego rodzaju, jest bezsilność wykluczonych: uchodźców, wolnomyślicieli, mniejszości narodowościowych i seksualnych wobec tego, co je spotyka. Trudno im się dziwić. Ich podrzędny status społeczny wynika bowiem z przepisów prawa. Dlatego Arendt i Agamben uważają, że miarą wiarygodności państw-sygnatariuszy międzynarodowych umów dotyczących praw

człowieka, jest ich powszednie zaangażowanie w ochronę praw obywatelskich na własnym terytorium.

Związana z tym wątpliwość dotyczy skali wykluczenia. Czy za ofiarę opresyjnego państwa i zideologizowanego społeczeństwa może uważać się tylko gej wyrzucony z pracy lub Indianin zamknięty w rezerwacie, czy również obywatel pozbawiony możliwości uczestnictwa w publicznej debacie na równych prawach? Pod koniec lat 60. XX wieku **Guy Debord** odpowiedział na to pytanie, pisząc *Społeczeństwo spektaklu*. Przyrównał tam państwo liberalno-demokratyczne do teatru podzielonego na scenę, na której elity władzy inscenizują spektakle polityczne, oraz widownię zajmowaną przez społeczeństwo obywatelskie. Udział obywateli w życiu publicznym potwierdza ich obecność w teatrze. Z miejsca, które zajmują, udział ten jednak ogranicza się do dwóch możliwości. Mogą oni bić brawo lub opuścić widownię, względnie zostać z niej wyproszeni, gdy spróbują wpłynąć na przebieg sztuki wystawianej na scenie. Oczywistym nadużyciem byłoby porównanie tego, co spotyka uczestników spektaklu z położeniem *homo sacera*. Mniej oczywista natomiast jest wątpliwość dotycząca ich praw obywatelskich. Redukcja obywateli do roli widzów powoduje, że zakres ich swobód ustala ktoś inny. Z pesymistycznej diagnozy Deborda nie wynika tymczasem, że są oni bezsilni. Przywołani krytycy sceny politycznej – z Debordem na czele – dowodzą, że na ulicy sąsiadującej z teatrem możliwa jest inscenizacja „nieprawomyślnych sztuk”. Przynajmniej tyle...

**BK: Przejdźmy na poziom codzienności, ponieważ szukanie kozła ofiarnego to zjawisko powszechne w firmach, w szkołach – niszczy dialog i działa destrukcyjnie na wspólnotę. Z tego też się bierze duża część samobójstw młodych ludzi, którzy osaczeni przez grupę stosującą przemoc, czują się w sytuacji bez wyjścia. Jak bronić się przed agresorami i zachować zdrowie psychiczne?**

PR: Powraca tu – w spotęgowanej postaci – zależność łącząca postawę dialogową z najrozmaitszymi formami monologowania. W odniesieniu do wcześniej poruszonych kwestii trudno nie dostrzec, że jedną z owych form jest walka. Ponieważ manipulatorzy i tyrani stosują wobec nas przemoc, nie wolno nam rezygnować z aktywnych form oporu. Byłoby wspaniale, gdyby nasze monologowanie ograniczało się do przedstawienia własnego stanowiska w spornej kwestii lub wytyczenia granic oddzielających nas od interlokutora działającego w złej wierze. Niestety, to nie zawsze wystarcza. Niekiedy musimy zdobyć się na wysiłek obrony własnych granic. Mierząc rzecz dialogową miarą, o powodzeniu tej czynności decyduje to, czy zdołamy odeprzeć atak tak, by ograniczyć „do niezbędnego minimum” straty po obu stronach.

Naszym celem strategicznym nie jest przecież podsycanie konfliktu, tylko powrót do standardów dialogowych. O tym nie wolno nam zapomnieć.

**BK:** A co jeśli podświadomie szukamy winnych różnych zdarzeń negatywnych, katastroficznych czy kryzysów? Wygodnie byłoby znaleźć kogoś, kto zawinił. No bo przecież nie ja, nie ty, nie my. Najlepiej, żeby to był ktoś inny, który nam tutaj teoretycznie zabiera miejsca pracy albo przywłókł chorobę. Wczoraj to mógł być Żyd, który zatrzał studnię, potem muzułmanin imigrant, a dzisiaj znowu Żyd – z powodu polityki Netanjahu i naruszania praw człowieka w strefie Gazy. W tym kontekście powracają zarzuty antysemityzmu.

PR: Uleganie stereotypom, sentymentom, wzajemnej niechęci ma się nijak do obowiązku występowania w obronie słabszego. Jakże często jest tak, że złoczyńca czyni z wymienionych przesłanek argument a priori rozgrzeszający go ze wszystkiego. Świetną ilustracją tego jest Strefa Gazy. Jeśli dziadek Żyd zginął w obozie koncentracyjnym, to jego wnuki powinny raczej zapobiegać ludobójstwu, niżli wywoływać katastrofę humanitarną na ogromną skalę w imię celów państwowych. To nie jest kwestia antysemityzmu, tylko hipokryzji.

**BK:** Chodzi mi o co innego. To, że Netanjahu zachowuje się w określony sposób, dlaczego mamy każdego człowieka pochodzenia żydowskiego utożsamiać z tym politykiem? Przecież wielu z nich przeciwstawia się jego działaniom. Syndrom kozła ofiarnego to sytuacja, w której używamy skrótów myślowych, stereotypów, nie wnikamy głębiej, używamy prostych osądów. René Girard zwrócił uwagę na fakt, że mechanizm wyznaczania kozła ofiarnego jest zupełnie arbitralny: może nim zostać niepełnosprawny, biedny, brzydki, ale także ktoś bogaty, piękny, silny, wspaniały, odnoszący sukcesy. Ta arbitralna atrybucja związana jest z uznaniem kogoś za „innego”, cokolwiek to znaczy. Dana nacja, przedstawiciel grupy czy jakaś jednostka jest uznana winną, bo nie podjęliśmy wysiłku poznania tego Drugiego.

PR: Na początek kilka słów wyjaśnienia. Mówiąc o wrogiej polityce Izraela wobec Palestyńczyków, a ostatnio także o zbrodniach tego państwa, mam na myśli wyłącznie instytucję polityczną i jej funkcjonariuszy. Uczciwość lub jej brak nie są cechami narodowymi. Potępiam wszelkie przejawy barbarzyństwa, bez względu na to, która strona konfliktu dopuszcza się go. Nauczony polskim przykładem, sądzę jednak, że nie bez znaczenia jest kolejność popełnionych zbrodni. Jednym z argumentów,

za pomocą których Ukraińcy – do niedawna – tłumaczyli Rzeź Wołyńską, było to, że polskie ofiary rewanżowały im się podobnym okrucieństwem. Będąc dalekim od jego usprawiedliwienia, nie wiem, jak daleko posunąłbym się, gdyby spotkało mnie coś podobnego. Kto sieje wiatr, ten zbiera burzę.

W odniesieniu do uogólnień i przekłamań powiązanych z figurą kozła ofiarneho, musimy się mieć na baczności zarówno wtedy, gdy przypisujemy Drugiemu cechy predestynujące go do tej roli, jak i wtedy, kiedy to on wykorzystuje przeciwko nam krzywdzące go uproszczenia. Mamy więc dwie postaci innego: inny-obcy jako ofiara oraz inny-obcy jako agresor. Ogrom nieszczęść, które spadły na naród żydowski podczas II wojny światowej, skłania uczciwych ludzi do wyjaśniania przyczyn – żywionych wówczas – uprzedzeń do jego przedstawicieli. Od uprzedzeń przecież wszystko się zaczęło. Słusznie środowiska żydowskie przypominają światu nie tylko o zbrodni, która nigdy nie powinna się powtórzyć, lecz także o mechanizmie odczłowieczania jednostek i grup. W tej kwestii nie ma miejsca na wątpliwości. Trwająca od początku XX wieku emigracja Żydów do Palestyny oraz ostatnia wojna doprowadziły do utworzenia – za zgodą ONZ – państwa Izrael. Niestety, w realizacji tego zamierzenia Żydzi napotkali „znaczącą przeszkodę”. Byli nią rdzenni mieszkańcy tamtych ziem.

W reportażu zatytułowanym *Chrystus z karabinem na ramieniu* **Ryszard Kapuściński** opowiada o tym, jaki los zgotowały Palestyńczykom ofiary zachodniego antysemityzmu. Od tamtych historii rozpocząłbym dywagacje na temat terroryzmu, prześladowania i ludobójstwa. Palestyńczycy są dziś najjaskrawszym przykładem narodu eksterminowanego nie tylko przy pomocy wojska, lecz w równym stopniu za pomocą pomówień dotyczących jego rzekomych przywar i kulturowych zapóźnień. Oto współczesny *homo sacer*.

**BK: Ale pomówmy nie tyle o państwie, co o pojedynczym człowieku i jego reakcjach. Najpierw mieliśmy podkreślaną politycznie nienawiść do „islamistów”, jak nazywano wszystkich muzułmanów, teraz rośnie dla odmiany nienawiść do Izraelczyków. Kto będzie następnym?**

PR: Historia uczy nas tego, że to nie naród jest zły, tylko, że złe bywają jego uczynki. Niestety, uczy tego nielicznych. Ci, których nie stać ani na historyczną wnikliwość, ani osobistą uczciwość, wolą posługiwać się czarno-białym szablonem. Wynik takich uproszczeń jest druzgocący nie tylko dla tych, którzy odsądzeni zostali od czci i wiary, lecz w równym stopniu dla oceniających. Polityczna gawiedz co jakiś czas tworzy nowy symbol zła, po to, by pozytywnie odróżnić się na jego tle. Nie musi to oznaczać bezzasadności zarzutów czynionych określonemu państwu

lub narodowi. Problemem raczej są wnioski, do których zarzuty te prowadzą. Ich najpoważniejszym mankamentem jest bezrefleksyjne zrównywanie złych decyzji politycznych lub złych nawyków społecznych z cechami narodowymi, których nie można zmienić. To oczywista nieprawda. Jeśli zarzucam dziś Izraelczykom, że łamią prawa człowieka, to nie czynię tego po to, by ich „skreślić”, tylko po to, by zachęcić ich do poprawy.

**BK:** Czy w takim razie mamy przerwać dialog z pojedynczym człowiekiem tylko dlatego, że pochodzi on z kraju zarządzanego przez polityków w sposób autorytarny?

PR: W żadnym razie. Cała sztuka polega na tym, żeby odróżniać jedno od drugiego.

**BK:** Ważne wydaje mi się, że gdy spotykamy kogoś, kogo uważamy za obcego, konieczne staje się podjęcie próby poznania go. Trzeba tylko zrozumieć, że to poznawanie leży w naszym interesie. Wyszła kiedyś książka Kapuścińskiego *Ten Inny*, w której zgromadził teksty kilku swoich wykładów. Píše tam o tym, że w czasach wielkich odkryć geograficznych Europejczycy nie widzieli powodu, żeby poznawać i badać obce kultury. Potem powstała antropologia i rozpoczęto badania nad tymi kulturami. Przy czym na początku badano to trochę jak jakieś zjawisko zoologiczne, nie nadając obserwowanym ludziom takich samych praw, jak tym z kultur cywilizowanych. Potem pojawił się Bronisław Malinowski, który krytykował białych, że nie tylko mieszkają z dala od miejscowych wiosek, ale też że to, co mówią o tamtejszej ludności, jest stekiem nonsensów i fałszywych stereotypów. Postanowił pojechać na wyspy Zachodniego Pacyfiku i tam zamieszkać na chwilę z tymi ludźmi. To miała być w założeniu tzw. obserwacja uczestnicząca. Co z tego wyszło?

PR: Bronisław Malinowski – twórca metody badawczej nazywanej obserwacją uczestniczącą – dokonał przełomu w naukach społecznych, a zarazem przekonał się, jak trudno powtórzyć wyczyn barona Münchausena polegający na wyciągnięciu z bagna samego siebie za włosy. Pamiętniki Malinowskiego świadczą o tym, że choć możliwe jest badanie innych, to niemożliwe jest wzięcie w nawias własnych poglądów na ich temat. Uczestnicząc w badaniach społecznych, nie wolno nam zapominać, że jesteśmy jedynie obserwatorami nadającymi własne znaczenie cudzym sprawom. Owszem, możemy odkrywać ich sens przy pomocy *insiderów* oprowadzających nas po swoim świecie. Wtedy jednak musimy podjąć decyzję,

czy chcemy traktować ich jak przewodników, czy „źródło opinii” poddawanych następnie interpretacyjnej obróbce razem ze sprawami, które nie my, lecz oni mieli wyjaśniać. W drugim przypadku dopuszczamy się nadużycia polegającego na stosowaniu kryterium prawdziwości, które sami podaliśmy w wątpliwość. W pierwszym przypadku natomiast owym kryterium jest zaufanie do naszych przewodników oraz wiara w to, że potrafią rzetelnie i kompleksowo opisać swoje położenie. Lepsze od tłumaczenia za Czechów i Słowaków, dlaczego postanowili utworzyć osobne państwa, są ich własne wyjaśnienia.

**BK: Wracając do rozwoju antropologii: stopniowo naukowcy przekonywali się, że na tę obserwację nakładają się filtry kulturowe i że konieczna jest postawa pokory, bo niejednokrotnie okazywało się, że poziom skomplikowania tych kultur jest inny, niż im się wydawało. Wreszcie powstała koncepcja, że kultury mają też swoją historię rozwoju. Pojawiła się nowa metodologia, zakładająca, że nie da się kontaktować z innymi kulturami, z Innym, jeśli chociaż nie próbujemy go zrozumieć. Oczywiście czasami ponosimy klęskę w tej próbie zrozumienia.**

PR: Dziś jest moda na to, by traktować kultury lokalne jako byty spontanicznie stapiające się ze sobą. Argumentem przemawiającym za tą hipotezą jest globalizacja. W wielu aspektach to się dzieje. Związana z tym wątpliwość dotyczy tego, czy kulturowe zbliżenie dokonuje się w aspektach decydujących o trwałości tego procesu. Jako pracownik Instytutu organizującego studia zatytułowane komunikacja międzykulturowa, współuczestniczę w badaniach dotyczących tego zagadnienia. Wnioski, do których one prowadzą, nie są jednoznaczne. Z jednej strony mamy Powszechną Deklarację Praw Człowieka, międzynarodową opinię publiczną czy globalne korporacje, a z drugiej mnożą się programy polityczne coraz częściej opierające się na przywiązaniu do własnej historii i obyczaju. Odłóżmy na bok pytanie o to, w którą stronę pójdzie świat. Skupmy się raczej na – rozpoznanym trzydzieści lat temu przez **Samuela Huntingtona** – problemie nieusuwalności kulturowych granic. Gdy uda się nam ustalić, co przesądza o ich trwałości, będziemy wiedzieli, z czego nie powinniśmy rezygnować oraz jak komunikować się z innymi.

**BK: Ale czy mimo wciąż powtarzających się wojen jesteśmy w stanie współistnieć razem z przedstawicielami innych kultur? I czy w stosunku do wcześniejszych epok jesteśmy bardziej przygotowani do tego, żeby chociażby spróbować zrozumieć tego Innego? Mam co do tego coraz więcej wątpliwości.**

PR: Paradoksalnie, odpowiedzi na Twoje pytanie nie udzielił filozof dialogu, tylko badacz przekonany o uniwersalnej ważności wiedzy naukowej. Mam na myśli **Edmunda Husserla** – twórcę fenomenologii. Znalazł się on w niemałym kłopotcie, gdy został poproszony przez Francuzów, by opowiedział im o nowym kierunku filozoficznym. Jego fenomenologia osadzona była w niemieckiej tradycji filozoficznej, której Francuzi nie znali i za którą nie przepadali. Husserl musiał więc znaleźć analogię, za pomocą której mógłby objaśnić swój zamysł badawczy w sposób zrozumiały dla tych, do których się zwracał. Pomyślał i wymyślił... Przewodnikiem po fenomenologii uczynił **Kartezjusza** – ojca nowożytnego racjonalizmu oraz dumę Francji. Przybliżenie to tak przypadło Husserlowi do gustu, że po wygłoszeniu wykładów opublikował *Medytacje kartezjańskie*. Do nich chciałbym się odnieść. W swojej książce Husserl tłumaczy, jak to się dzieje, że pomimo dzielących nas różnic, nie tylko rozumiemy się, lecz potrafimy także współpracować ze sobą. Angażujemy się w najrozmaitsze przedsięwzięcia nie tyle jako mężczyźni i kobiety, biali i czarni, starzy i młodzi, ile jako ludzie myślący. Z tej obserwacji Husserl wyprowadza wniosek, iż musimy kierować się tymi samymi zasadami organizacji wiedzy o świecie, wynikiem stosowania których jest – wspólna rodzajowi ludzkiemu – wiedza o nim.

Husserl nie poprzestaje na tym ustaleniu. Paralelnie do niego pyta o etykę. Nasza zdolność rozpoznawania przedmiotów świata zewnętrznego oraz posługiwania się nimi ma się nijak do tego, jak reagujemy na innych ludzi. Czy są dla nas czymś więcej niż jego obiektami, w domyśle obiektami podlegającymi przyrodniczemu prawom? Husserl twierdząco odpowiada na to pytanie. To jednak o niczym nie przesądza. Choć kontakt z drugim człowiekiem najpierw ma charakter przedmiotowy, to finalnie go mieć nie powinien. Postawa i zachowanie Drugiego wyrażające się przez jego ciało są sygnałami informującymi o tym, że stoi przed nami *alter ego* – istota podlegająca tej samej etycznej ochronie, co my sami. Nie zmienia tego ani jego przynależność do innej kultury, ani jego fizyczne lub zdrowotne ułomności. Jako człowiek – realnie bądź potencjalnie – uczestniczy w procesie poznawania i zagospodarowywania świata wraz z całym rodzajem ludzkim. Niestety, filozofii nie zawsze jest po drodze z historią. Husserl – Niemiec żydowskiego pochodzenia – zmarł we Fryburgu Bryzgowijskim w 1938 roku. Nie trzeba dodawać, że – w owym czasie – jego rodacy mieli zupełnie inny pogląd na kwestie etyczne.

**BK: Duże wrażenie zrobiła na mnie wydana kilka lat temu w Wydawnictwie Karakter *Sprawa Mersaulta*. Jej autorem jest Kamel Daoud, pochodzenia algierskiego, który nawiązuje do *Obcego* i *Upadku Alberta Camusa*, rozprawiając się z europocentrycznym spojrzeniem powszechnie szanowanego pisarza.**

Ta niezwykła powieść jest krzykiem, wezwaniem białego kolonisty do konfrontacji. Daoud podsumowuje gorzko: *Mężczyzna, który umie pisać, zabija Araba, który tego dnia nie ma nawet imienia. Po czym zaczyna tłumaczyć, że to przez Boga, który nie istnieje, przez to, co właśnie zrozumiał w słońcu oraz dlatego, że sól morską szczypała go w oczy. I dalej: Autor nie nadał mu imienia, bo gdyby tak zrobił, mój brat stałby się dla zabójcy przeszkodą. Nie zabija się tak łatwo człowieka, kiedy nosi on jakieś imię.* Daoud policzył, że w *Obcym* Alberta Camusa słowo Arab powtarza się dwadzieścia pięć razy, ale imię ofiary nigdy. Ta intymna, pełna gniewu powieść pokazuje, że literatura jest odbiciem swoich czasów, pewnego pokolenia i jego myślenia o Innym.

PR: Jest w tym coś magicznego. Pierwszym zadaniem, jakie mają do wykonania ci, którzy chcą symbolicznie panować nad innym, jest wprowadzenie zmian w sposobie nazywania go. Pozwól, że przypomnę postać **Alexa Haley`a** – amerykańskiego dziennikarza znanego świata jako współpracownik Malcolma X oraz autora *Korzeni*. W swojej powieści Haley opowiada historię Kuntę Kinte przybyłego z Afryki do Stanów Zjednoczonych na statku niewolniczym. Do chwili sprzedania pozostaje on człowiekiem pozbawionym wolności. Zdawałoby się, że nic gorszego nie może go spotkać. Szybko jednak przekonuje się, że jest inaczej. Gdy trafia na plantację w Wirginii, jej właściciel pozbawia go cech ludzkich, nadając mu nowe imię. Dla porządku dodać należy, że opisany przez Haley`a proces upodlenia Kunta Kinte nie ogranicza się do jego przypadku. Niezależnie od imion indywidualnych, imię zbiorowe – *nigger* – otrzymuje cała społeczność czarnych niewolników.

Czy z kolonizatorami było inaczej? Ależ nie. Oni także potrzebowali – i zaryzykowałbym stwierdzenie, wciąż potrzebują – imion służących do deprecjonowania tych, których zdominowali lub pragną zdominować. Jednym z nich jest słowo „Arab”. Historyczni kolonizatorzy dawali wyraz swojemu poczuciu wyższości nad skolonizowanymi zbiorowościami w ten niewybredny sposób. Przykład Camusa i jego krytyków pokazuje, jak trudno wykonać ruch w przeciwną stronę. Potępiając – z całą mocą – praktykę zniewalania i poniżania innych ludzi, chciałbym jednak zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo uproszczeń towarzyszących jej ocenie. Pojęcie kolonizacji stosuje się do niemal wszystkich działań polegających na reorganizacji miejsca, w którym znaleźliśmy się oraz kontroli jego mieszkańców. Uwzględniając tę wątpliwość, czy kolonizatorem był Robinson Crusoe nadający imię czarnemu chłopcu lub Albert Schweitzer zakładający misje w Afryce? Wszystko zależy od punktu widzenia. Czarni czytelnicy Daniela Defoe mówią o historycznych przejawach rasizmu, a krytycy Schweitzera o jego europocentryzmie. W odpowiedzi na to ich oponenci zwracają uwagę na zaradność obu postaci oraz ich oddanie bliźnim. Kto ma rację?

W badaniach dotyczących zjawiska kolonizacji nie chodzi ani o to, by lekceważyć fakty, ani by rezygnować z krytycznej oceny wniosków formułowanych na ich podstawie. Przed uznaniem zasadności oskarżeń trzeba ustalić, co zaszło oraz co – w danych okolicznościach – można było zrobić. Znikają wówczas kontrowersje dotyczące wielu spornych kwestii. Staje się oczywiste, że Crusoe nie mógł postąpić inaczej, jeśli chciał przeżyć oraz uratować Piętaszka, Schweitzer musiał narzucić europejski dryl, by leczyć mieszkańców Gabonu, a handlarze i właściciele niewolników byli oprawcami i ludobójcami. Niestety, sytuacje tego rodzaju – rzecz by można czarno-białe – zdarzają się rzadko. Narzucanie innym własnych standardów religijnych, prawnych, artystycznych czy obyczajowych wynika z faktu, że zwyczajnie wierzymy w ich słuszność. Jest to rodzaj monologu, dla którego nie znajdujemy realnej alternatywy. Tu leży pies pogrzebany. Nie mamy bowiem narzucać innym tego, co sami uważamy za właściwe, tylko przyjąć do wiadomości, że nasz świat jest sumą alternatywnych rzeczywistości podporządkowanych różnym wizjom ładu ogólnego. To, co myślimy o ich mieszkańcach, jest wtórne wobec tego, że musimy się z nimi porozumieć. Musimy, jeśli chcemy zapanować nad naszymi kolonizacyjnymi zapędami lub sami nie paść ofiarą współczesnych kolonialistów.

### **BK: Więc jak to jest, według Ciebie, z tym otwieraniem się na Innego?**

PR: Jakkolwiek cynicznie to zabrzmie, otwieranie się na innego w przypadku wielkich zbiorowości reprezentujących państwo narodowe lub kulturę lokalną jest wypadkową etycznych zobowiązań i politycznych szacunków dotyczących korzyści płynących z wzajemnego zbliżenia oraz związanych z nim zagrożeń. Po II wojnie światowej świat zachodni – nie tylko z altruistycznych względów – wspierał dalekowschodnie gospodarki narodowe. Poza Japonią były to Korea Południowa, Tajwan, Singapur, a następnie Malezja, Tajlandia czy Chiny. Szczególnie interesujący jest ostatni przypadek. Do końca lat siedemdziesiątych XX wieku położenie Chińczyków było rozpaczliwe. Dość przypomnieć obietnicę Deng Xiaopinga – wdrażającego wówczas swoje reformy – mówiącej o misce ryżu dziennie dla każdego z nich. Wrażliwym duszom wypada cieszyć się, że chińskie reformy powiodły się. Wypada im się cieszyć nawet, jeżeli wątpliwym powodem do radości jest obniżająca się stopa życiowa lub zaglądale im w oczy widmo bankructwa. Oto rozterka, z którą muszą się oni mierzyć – „kochaj bliźniego...” czy „koszula bliższa ciału”.

Tymczasem warto zastanowić się nad słusznością i użytecznością tego przeciwstawienia. Może bowiem okazać się, że w równym stopniu szkodzi nam naiwność, jak i chciwość. Nie chcemy z obojętnością przyglądać się ludziom chorym, głodującym, prześladowanym. Nie chcemy też narażać na szwank dobra własnej

wspólnoty. Gdzie zatem szukać złotego środka? Jest nią zasada suwerenności politycznego partnera. Celowo odróżniam „polityczne partnerstwo” od relacji interpersonalnych nakładających na nas dodatkowe zobowiązania etyczne i prawne. Wspólnota polityczna oczekująca od innego państwa, że weźmie odpowiedzialność za jej sprawy, nie może uchylać się od wzajemności polegającej przynajmniej na tym, że będzie poczuwała się do wdzięczności za otrzymaną pomoc. Rozwiązaniem optymalnym wydaje się tu formuła Kohlberga-Habermasa, zgodnie z którą asymetryczne akty pomocy są uzupełnieniem symetrycznych zobowiązań politycznych partnerów. Albo decydują się na współpracę uwzględniającą potrzeby i możliwości każdego z nich, albo skupiają się na celach partykularnych, dowodząc w ten sposób, że nie chodzi im o polityczne zbliżenie.

**BK:** Wydaje mi się, że często boją się kogoś obcego kulturowo ludzie, którzy w ciągu swojego życia nie zbliżyli się w jakikolwiek sposób do przedstawiciela takiej kultury: nie czytają o tym kraju, nie uczą się języka, nie podróżowali, nie spotkali fizycznie na przykład muzułmanina. A o Palestyńczykach słyszą wyłącznie z mediów, nie daj Boże jeszcze z mediów o skrajnie prawicowym charakterze, w których opowiada się, że każdy muzułmanin równa się terrorysta. Dlatego tak mnie interesuje związek pomiędzy gotowością do poznawania Innego a myśleniem o nim. Co zatem jest potrzebne, by dogadały się nie tyle państwa, co pojedynczy ludzie, mimo inności?

**PR:** Pytasz o naszą ciekawość świata, otwartość na innych ludzi oraz o to, co myślimy o jednym i drugim. Pozwól, że podzielę się z Tobą osobistym doświadczeniem, co ważne – doświadczeniem powtarzającym się. Otóż zdarza mi się, że złoścę się na swoich domowników, przyjaciół i współpracowników z powodu nieporozumień bądź epizodów, które źle nastawiły mnie do nich. Im dłużej o tym myślę, tym większa złość we mnie wzbiera. Tymczasem spotkanie z nimi wszystko zmienia. Miejsce postaci z mojej głowy zajmują żywi ludzie. Ważniejsze od tego, co zaszło, jest to, że ich lubię i szanuję. Tak zilustrowałbym zależność łączącą nasze poglądy na temat drugiego człowieka z praktyką obcowania z nim. Pomimo narzucających się podobieństw, błędem byłoby nazwanie jednego monologiem, a drugiego działaniem inicjującym dialog. Byłoby błędem, gdyż w tym rozróżnieniu znaczenie ma wzajemność. Pracę służącą zbliżeniu muszą wykonać obie strony. Nie wdając się w zawiłości dzielące filozofów dialogu, trudno oprzeć się wrażeniu, że troska o innego – obejmująca jego dorastanie do społecznych ról – nie tylko nie wyklucza, lecz wręcz zakłada jego umiejętność budowania więzi opartych na sympatii i zaufaniu. Można wyciągnąć z tego wniosek, że błędnie sformułowane lub odczytane dyrektywy etyczne –

nawet one – mogą przesłonić żywe doświadczenie spotkania. Tylko wtedy zdołamy uniknąć druzgocących skutków zacierzwienia i dezinformacji, gdy będziemy pielegnować w sobie cnotę ciekawości innych ludzi skłaniającą nas do bezpośrednich kontaktów z nimi. Może zdarzyć się, że niektórzy z nich nie polubimy. Będą to jednak nasze osobiste wybory.

**BK: Zastanawiam się, czy ludzie, którzy nie zaakceptowali „tego innego” w sobie (czyli sprzecznych tendencji w psychice), są zdolni zaakceptować inność tego Obcego. Jeśli sięgniemy do języka psychoanalizy, istnieją mechanizmy wyparcia i projekcji, którymi się posługujemy, gdy nie akceptujemy jakiejś części siebie. Być może niemożność zaakceptowania tej inności tworzącej naszą własną tożsamość, może być przeszkodą dla akceptacji różnorodności w ogóle? Ludzie, którzy nie akceptują w sobie dychotomii, mogą mieć trudność w akceptacji tego zjawiska w innych osobach. Wypierając istnienie zła w sobie, tworzą świat podzielony na białe i czarne, w którym nie ma miejsca na niuansy.**

PR: Odnosząc się do twoich obaw uważam, że kilka kwestii wymaga dopowiedzenia. Po pierwsze, to, co nazywasz „innym w sobie” odnosi się do spotkania z drugim człowiekiem. Filozofowie dialogu są zgodni co do tego, że doświadczenie spotkania idzie w parze z odkrywaniem własnej dialogowej natury. Nie chodzi tu o mnożenie mądrych słów, tylko o wskazanie prawdy elementarnej dotyczącej znaczenia relacji łączącej nas z innymi ludźmi. Zaryzykowałbym twierdzenie, że lepiej od filozofów potrafią to wyrazić poeci. Po drugie, „inny w sobie” jest doświadczeniem głęboko wewnętrznym. Platon w *Teajtecie* – ustami Sokratesa – opowiada o duszy, która „sama sobie zadaje pytania, i mówi «tak», i mówi «nie»”. Tę formę dialogu Platon umieszcza przed rozmową oraz dialektycznym wywodem przybierającym pisemną postać. Nie dzieje się tak bez przyczyny. Zanim „dusza” zwróci się do innych, najpierw musi dokonać zamiany posiadanej przez nią wiedzy w mądrość życiową.

Dwudziestowieczni spadkobiercy Platona tyleż inspirowali się jego dziełem, co dystansowali do jego zawartości. Związane z nim wątpliwości dotyczyły mądrości, którą dusza nabywa dzięki zgromadzonej wiedzy. Do rangi symbolu urasta tu **Jean Paul Sartre**. W rozprawie zatytułowanej *Egzystencjalizm jest humanizmem* pisze o braku związku między jednym a drugim. Choć wiemy coraz więcej o świecie i jego sprawach, w żaden sposób nie jesteśmy w stanie upewnić się, że dokonujemy poprawnych wyborów. Nigdy nie wiemy jakie będą ich skutki. Postulowany przez Sartre’a dystans do wiedzy jako zaczynu życiowej mądrości na powrót kieruje nas więc do pierwszej postaci „innego w sobie”. Podstawą przekonania o słuszności bądź użyteczności podejmowanych przez nas decyzji – cóż, że podstawą chwiejną

– są inni ludzie. Nawet jeśli popełnimy błąd, pociechą będzie to, że popełniliśmy go wspólnie z nimi.

Tym, którzy chcieliby przeciwstawić się Sartre'owi za pomocą argumentów biblijnych, pragnę przypomnieć słowa **św. Pawła Apostoła** z listu do Rzymian: „czynię nie to, co chcę, lecz to, czego nienawidzę”. Nie spierając się o ich poprawną egzegezę, Apostoł Narodów pisze jasno o swojej skłonności do złego oraz niedostatecznej orientacji moralnej w sprawach, w których musi podejmować decyzje. W V wieku jego myśl rozwinie **św. Augustyn z Hippony**, opowiadający się za bezwzględną przewagą łaski Boskiej nad wolną wolą. Sformułuje ten dogmat na podstawie najbardziej osobistych wyborów oraz wnikliwej obserwacji ich skutków. Podążając tropem obu wielkich postaci, można pokusić się o stwierdzenie, że nie byłoby Sartre'a bez ich wkładu w rozwój myśli egzystencjalnej.

**BK: Jeśli przyjęlibyśmy, że mieszkają w nas różne „ja”, w dodatku dynamicznie się zmieniające, to może łatwiej byłoby nam przyjąć, że ten Obcy też nosi w sobie różnice, ale i podobieństwa do mnie. Pozwala to współpracować na skalę międzynarodową, na przykład jak w organizacji Lekarze bez Granic, ratując ludzi.**

PR: Najprostszą odpowiedzią jest to, że ewoluujemy. Wędrowanie przez życie wiele w nas zmienia. Bywa jednak i tak, że podsuwa nam rozwiązania, których nie potrafimy dostrzec lub które odrzucamy bez sprawdzenia korzyści, jakie ze sobą niosą. W obu przypadkach przeszkodą jest brak orientacji we własnych sprawach spowodowany zwykle tym, że nie poświęcamy sobie dostatecznie wiele uwagi. Spotykam co jakiś czas kolegów z lat studenckich. Niektórzy wierzą, że są tymi samymi ludźmi, choć zmienili się bardzo. Inni myślą, że zmienili się, choć wszystko u nich zostało po staremu. Ani jedni, ani drudzy nie potrafią pogodzić tego, co im się przydarza, z tym, co uważają za osobisty drogowskaz. Przykład Lekarzy bez Granic jest użyteczny dlatego, że dotyczy doświadczenia wyrywającego medyków z okowów myślenia nawykowego o sobie i swojej profesji. Wielość przypadków, z którymi stykają się sprawia, że korygują swoje podejście do bieżących wyzwań, nie rezygnując z celu nadrzędnego, jakim jest niesienie pomocy chorym, biednym i zrozpaczonemu. Najprostszą podpowiedzią, jaką można dać tym, którzy chcieliby spróbować czegoś podobnego, a medykami nie są, jest udzielenie wsparcia Lekarzom bez Granic.

**BK: Jestem jednak pełna niepokoju, obserwując narastającą – w różnych krajach – nienawiść do tych, których uzna się (często przy podpowiedziach polityków) za obcych. Pamiętam szum wokół książki *Obóz świętych* Jeana Raspaila,**

francuskiego monarchysty i antydemokraty. Stworzył w niej wizję Europy zalaną przez emigrantów, która bardzo spodobała się radykalnej prawicy. W największym skrócie powieść jest o tym, jak to do wybrzeży południowej Francji przyplływają statki z imigrantami, między innymi z Afryki. Najpierw ów „najak” zostaje odparty, potem jednak imigranci, wspierani przez organizacje humanitarne – które autor czyni współodpowiedzialnymi za katastrofę – wychodzą na ląd i zaczynają wszystko niszczyć, plądrować domy, gwałcić i mordować miejscowych. Taki futurologiczny obrazek dla postraszenia europejskiego czytelnika. Smutnym paradoksem jest fakt, że przodek Raspaila odczytywał we Francuskim Zgromadzeniu Narodowym dekret o przyznaniu prawa do powszechnego głosowania. Jean Raspail uznał jednak, że to jest plama na honorze rodziny. Był nieprzejednanym skrajnym prawicowcem i fundamentalistą. Ale nie zadał sobie pytania o konsekwencje tego, co wyprawiali Francuzi i inni koloniści przez kilkadziesiąt lat niewolnictwa i wyzysku Afryki. A przecież to, czego dzisiaj doświadcza na przykład Francja, to, metaforycznie mówiąc, rodzaj „wypłaty” za lata kolonializmu.

PR: To ciekawy trop dla nas i naszych czytelników. Przyjrzyjmy się temu, jak Francuzi traktują swoich współobywateli urodzonych w dawnych koloniach. Republika Francuska nie mogła odmówić im obywatelstwa dlatego, że – oni lub ich przodkowie – urodzili się na jej terytorium. Przenosząc się do Francji, nie pozbyli się jednak kolonialnego piętna. Tak, jak dawni mieszkańcy kolonii, są obywatelami drugiej kategorii. Mieszkają na przedmieściach dużych miast, wykonują najprostsze prace, są przedmiotem drwin dotyczących ich kultury czy religii. To, co robią Jean Raspail, Michel Houellebecq czy – w nieco innym sensie – dziennikarze tygodnika Charlie Hebdo, jest odwracaniem kota ogonem. W przypadku tych ostatnich dochodzi do tego ośmieszanie ludzi niezdolnych do obrony przed bezlitosnymi szydercami. Wolność słowa, z której korzystają, pozostaje w trudnym do ustalenia związku z dziennikarską odpowiedzialnością za słowo... nawet jeśli odpowiedzialnością za satyryczny przekaz. Spróbujmy z francuskiej lekcji wyciągnąć wnioski dla siebie. Przez lata traktowaliśmy Ukraińców jako tanią siłę roboczą. To się zmieniło, gdy wybuchła wojna rosyjsko-ukraińska. Zdobyliśmy się wobec nich na współczucie, podjęliśmy wysiłek integracji z uchodźcami, którzy postanowili pozostać w Polsce. Czy oni różnią się od nas? Czy dzieli nas trudna historia? Oczywiście, że tak. Żadna z tych przesłanek nie przekreśla jednak naszych szans na pojednanie i wspólne życie. Spróbujmy tego nie zepsuć.

**BK:** Ludzie różnie mówią o Ukraińcach, zależy to po części od tego, jakie zachowania widzą (czy imigranci piją i robią burdy czy pracują), ale po części to

sprawa uprzedzeń i specyficznego języka różnego rodzaju mediów informacyjnych. Na przykład jeśli przestępstwo popełni Polak, to ginie ono w statystykach. Nie pisze się też w mediach „Polak zamordował”, ale „mężczyzna lat tyle a tyle zamordował”. Ale gdy dokona tego imigrant, to nagłówek brzmi „Ukrainiec zamordował”, „Algierczyk zamordował”, co od razu łączy w głowie czytelnika daną nację z przestępstwem.

PR: Wyobraźmy sobie fotografię, na której osoba publiczna trzyma w ręku kieliszek wina. Czy świadczy to o jej pijaństwie, upodobaniu do dobrych trunków czy tego, że padła ofiarą fotomontażu? Coraz częściej jest tak, że dysponent zdjęcia – zwykle nadawca masowy – decyduje, o czym ma to świadczyć. W oderwaniu od innych informacji o sfotografowanej postaci jego możliwości interpretacyjne są nieograniczone. Jeśli chce on działać w złej wierze, nie pomogą żadne dodatkowe informacje. Przypomina to dowcip – inspirowany *Erystyką...* **Arthura Schopenhauera** – w którym jeden facet pyta drugiego, czy to prawda, że dostał wczoraj „bęcki” pod lasem, na co tamten odpowiada: a jaki to las, trzy drzewa po prostu. Podane tytułem przykładu techniki manipulacyjne znajdują szerokie zastosowanie także w przypadku mniejszości. Można je wynosić pod niebiosa lub odsądzać od czci i wiary. Dobrą ilustracją jest tu polska mniejszość w USA. Choć mieszkający tam Polacy nie są „barankami bez skazy”, to nie różnią się od innych mniejszości. To o nich jednak – przez dziesięciolecia – opowiadano *Polish jokes*. Zmieniło się to diametralnie trzy dekady temu, kiedy miejsce „głupiego Polaka” zastąpili Mike Wazowski z *Potwory i spółka*, pingwin Kowalski z *Madagaskaru* czy Walt Kowalski z *Gran Torino*. Czyżbyśmy nagle zmądrzeli? Choć nie możemy nakazać nadawcom publicznym, by kierowali się życzliwością czy choćby rzetelnością w przekazywaniu informacji o innych, to możemy patrzeć im na ręce. Czyniąc to wspólnie, przestajemy być bezsilni. Możemy bowiem bojkotować tych, którzy sprzeniewierzają się wymienionym zasadom.

**BK:** Z drugiej strony tego Obcego nie powinniśmy idealizować. Jeśli dziś dostaje tu miejsce do życia, wsparcie finansowe, a jutro obcina komuś głowę maczetą, jak to było we Francji, to nie można tego tolerować, bo – najdelikatniej mówiąc – ktoś, kto jest gościem w moim domu, narusza granice gospodarza i gospodarz ma prawo czuć słuszny gniew. Ważne, żeby to wypowiedzieć, nie popaść w drugą skrajność, co czasami się zdarza niektórym organizacjom pozarządowym albo młodzieży działającej z pobudek emocjonalnych, bez racjonalnej oceny rzeczywistości. Przestrzeżenie prawa powinno dotyczyć wszystkich.

PR: Tak, stawiamy czoła dialogowym wyzwaniom, również tym polegającym na podaniu Drugiemu pomocnej dłoni: ratowaniu go przed śmiercią lub innym nieszczęściem, udzielaniu mu gościny. Wbrew Lévinasowskim skojarzeniom, nie czynimy tego bezwarunkowo. W domu, w którym przyjmujemy innego, obowiązują zasady wynikające nie tylko z naszych upodobań, lecz także z naszej historii, kultury czy obyczaju. On przybył do nas, a nie my do niego. Dlatego musi dostosować się do zastanego porządku. Nie oznacza to, że nigdy nie nabędzie prawa do uczestnictwa w publicznej debacie o zasadach życia społecznego. Może i powinien zamieniać się z gościem we współuczestnika tej debaty poprzez wcielanie się w społeczne role akceptowane przez nas jako społeczeństwo-gospodarza. Nie ma w tym jednak żadnego automatyzmu. Warunkiem powodzenia tego procesu jest nasze przekonanie, że inny nam nie zagraża. Gdy zaczynamy w to wątpić, obcy z gościa przeobraża się w intruza. Ma to swoje konsekwencje. Ponieważ poczucie bezpieczeństwa zbiorowego jest niewymierne, łatwo manipulować społeczeństwami goszczącymi przybyszów z zewnątrz. Celowo posłużyłem się tym sformułowaniem. W przypadku społeczeństw postkolonialnych, kulturowe i administracyjne granice owej zewnętrżności nie pokrywają się bowiem. Społeczeństwa te więc muszą pokonać dużo poważniejsze trudności, niż te, z którymi borykamy się w Polsce poszukując przepisu na integrację z emigrantami z Ukrainy czy Białorusi.

**BK: Żyjemy w czasach burzliwej dyskusji o tym, czy granice państw są potrzebne. Jedni chcą stawiać mury, pilniej strzec granic, inni uważają, że należy w ogóle je zlikwidować. Zwłaszcza młode pokolenie, które nie zaznało wojny, często prezentuje takie przekonania. Jak znaleźć w tym rozsądne rozwiązanie, zamiast realizować skrajności: mur i strzelanie do obcego albo brak granic? Przecież granice również nas chronią, nie tylko dzielą.**

PR: Likwidacja granic musiałaby oznaczać likwidację państwa. Ani jedno, ani drugie nie przyniosłoby skutków etycznych, o których wspomniałaś. Sprawiedliwość, przyzwoitość, a nawet świętość nie oznaczają, że wolno nam lekceważyć dobro wspólnoty politycznej, do której należymy. Przenoszenie akcentu z troski o siebie na odpowiedzialność za innych czy – tym bardziej – przeciwstawianie sobie obu tych dyrektyw, świadczy o głębokim niezrozumieniu problemu. Nasze interesy – osobiste, grupowe, społeczne czy narodowe – nie są mniej ważne od zobowiązań wobec tych, którzy potrzebują naszej pomocy. Dowodzi tego prosta kalkulacja. Możemy udzielać wsparcia tylko wtedy, gdy mamy czym się dzielić. W odniesieniu do warunków decydujących o naszej zasobności, mamy całą listę spraw do uwzględnienia. Wierzchołkiem góry lodowej jest tu pragnienie dostatku żywione tyleż przez

nas, co tych, którzy wyciągają do nas rękę. Urzeczywistnianie tego celu jest możliwe wyłącznie w państwie, które jest silne, praworządne oraz efektywne ekonomicznie. Aby pomagać innym, musimy najpierw zadbać o siebie. W przeciwnym razie może się okazać, że sami będziemy potrzebowali pomocy... wykraczającej dalece poza pomoc humanitarną. Państwa, które nie potrafią zadbać o siebie, padają ofiarą innych państw. Ci, którzy nie chcą przyjąć tego do wiadomości, skazują się na rolę ofiary.

**BK:** Tym bardziej, że możemy mieć za sąsiada kogoś takiego jak Rosja. W takich przypadkach niepostawienie granicy jest „zaproszeniem” dla jego ekspansji. To pokazuje, że stawianie granic jest częścią życia, i to zarówno na poziomie państwowym, jak i na poziomie indywidualnym. Jeżeli próbujesz wleźć do mojego ogródka i zniszczyć go, mam prawo się bronić. Dobrze to ilustruje potoczne powiedzenie dla określenia istoty liberalnej demokracji: twoja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się moja i odwrotnie. Stąd konieczność ciągłego negocjowania granic.

PR: Negocjowanie granic jest równie oczywiste, jak one same. Doktryna wolnościowa zwana liberalizmem w swojej definicji zawiera jedno i drugie. Uprawnienie każdego z nas do korzystania z wolności indywidualnych pociąga za sobą konieczność koordynacji działań podejmowanych przez członków społeczeństwa liberalnego. Najprostszym, a zarazem najbardziej demokratycznym rozwiązaniem, są granice na bieżąco negocjowane przez społeczeństwo obywatelskie. Alternatywą ustaleń dokonywanych przez jego członków musiałoby być ich odgórne wytyczanie. To zaś przeczyłoby wolności jako uprawnieniu przysługującemu obywatelom. Niebagatelne znaczenie ma także psychologiczny aspekt granicy. W otoczeniu istot wolnych – i nie zawsze przewidywalnych – czujemy się bezpieczni dlatego, że są zasady regulujące nasze zachowanie oraz instytucje egzekwujące ich przestrzeganie.

**BK:** Żeby zatoczyć koło w naszej rozmowie, wróć jeszcze raz do Tadeusza Sławka. Podejmuje on rozważania na temat wieży Babel, pisząc, że jest to świat wielu alfabetów i dźwięków i że zadaniem tłumacza jest *spełnić marzenie o wspólnocie ludzi wzajemnie się rozumiejących, chociaż ta praca nigdy nie zostanie doprowadzona do końca*. Co więcej – i to jest dla mnie rewolucyjne spojrzenie na tłumaczenie – uważa, że dokonywanie przekładu nawet podkreśla te różnice między językami i kulturami, *stawiając opór próbom wyjaśnienia świata w jedynym tylko języku*. I wreszcie stawia hipotezę, że historia wieży Babel mówi nie tylko o pomieszaniu języków, ale też da się z niej wyczytać konieczność osiągnięcia porozu-

mienia. A różnice są według niego *warunkiem ocalenia życia*. To jest oczywiście postulat, ale jest w tym nadzieja, marzenie, by w tym pomieszanym świecie, który – zwłaszcza w czasach globalizacji – jest wieżą Babel, wciąż na nowo poszukiwać jednak porozumienia przy jednoczesnym uznaniu różnic. I powstrzymać się od tego, żeby wszystko tłumaczyć w jednym słusznym języku. To piękny przekaz, który uważam za swego rodzaju drogowskaz w podróży.

PR: „Jedyny słuszny język” przywodzi na myśl najgorsze skojarzenia. Ich literacką egzemplifikacją jest „ministerstwo prawdy” z *Roku 1984* George’a Orwella. Wszystko jest lepsze od tego. Nie ma nic łatwego w odkrywaniu intencji innych ludzi wyrażanych poprzez słowa. Zaryzykowałbym twierdzenie, że sami ze sobą mamy w tym względzie nie lada kłopot. Nie pozostaje nam jednak nic innego, niż próbować. Wspominałem wcześniej o Friedrichu Schleiermacherze skupiającym się na trudnościach towarzyszących pracy tłumacza. Wyjaśnianie tego, co miał na myśli autor tekstu powstałego w innym kontekście historycznym i kulturowym, jest wyzwaniem, do którego należy podchodzić z pokorą. Nie mniej problematyczne jest to, co mają do powiedzenia uczestnicy publicznej debaty, zwłaszcza jej – formalni i nieformalni – liderzy. Nie jest jasne ani to, czy wyborca skazany na interpretację lakonicznych wypowiedzi polityków właściwie je zrozumiał, ani to, czy dokonał wyboru zgodnego z jego interesem. O tym już rozmawialiśmy. Nie rozmawialiśmy natomiast o politycznych funkcjach debaty publicznej.

W tej sprawie stają naprzeciw siebie zwolennicy dwóch opcji. Jedni głoszą, że jej celem jest konsensus osiągniany poprzez sukcesywne podnoszenie umiejętności komunikacyjnych społeczeństwa liberalno-demokratycznego. Publiczna debata jest miejscem, w którym jego członkowie dokonują zamiany dzielących ich różnic w umowę wiążącą każdego z nich. Przeciwnego zdania są krytycy idei społecznego porozumienia. Odrzucają ją nie dlatego, że im się nie podoba, tylko dlatego, że w nią nie wierzą. Uważają ją za zwodniczą, ponieważ zawiera w sobie obietnicę niemożliwą do spełnienia. Ludzie religijni nigdy nie dogadają się z ateistami, a przedstawiciele kultury łacińskiej z ich bizantyjskimi sąsiadami. Osobiście uważam, że prawda leży pośrodku. Dzieli nas więcej, niż mówią o tym politycy. To jednak nie powinno nas zniechęcać do poszukiwania podobieństw oraz czynienia z nich użytku w życiu codziennym. W naszym interesie leży przecież, by lepiej się rozumieć oraz ustalać reguły ułatwiające realizację naszych zamierzeń cząstkowych. Przynajmniej tyle.

**BK:** Ja też w to wierzę, chociaż obawiam się, na ile to jest możliwe. Bo obecność tego Innego będzie zawsze z jednej strony wyzwaniem, z drugiej ubogacaniem. Nawiązując do idei agonu *Chantal Mouffe*, odkrywamy różnice między nami,

**ludźmi, którzy są tak różni, że często w tym kontakcie będzie nam towarzyszyło pewne napięcie.**

PR: Ta praca nie ma końca. Napięcia międzygrupowe zawsze będą odczuwalne. Jednak to od nas zależy, jak będziemy je traktować. Możemy uczynić z nich problem wprost zwracający nas przeciwko innym uczestnikom życia zbiorowego lub potraktować je jako wyzwanie, polegające na odkrywaniu i wspólnym zagospodarowywaniu tego, co decyduje o specyfice każdego z nas. O tym, ile warta jest zachęta do „pielęgnowania różnicy”, przekonają się tylko ci, którzy odważą się jej ulec.

# Spotkanie 5.

---

## Lęk / odpowiedzialność / nadzieja

**BK:** Zaczniemy od rozróżnienia pomiędzy strachem a lękiem. W psychologii i filozofii strach opisuje się najczęściej jako reakcję na konkretne zagrożenie, afekt, który nas informuje, że trzeba się ratować – albo poprzez ucieczkę, albo walkę. Natomiast lęk definiuje się często jako bezprzedmiotowy albo trudny do sprecyzowania, rozlewa się na różne obszary psychicznego świata jednostki. Dużo trudniej jest poradzić sobie z lękiem, bo kiedy człowieka ogarnia panika, to ogromnie wyczerpuje. Porozmawiajmy o tym, co mają nam o tym do powiedzenia wielcy myśliciele.

**PR:** To bardzo ważne rozróżnienie. Pojawia się ono w pismach wielu filozofów. Ja chciałbym skupić się na dwóch propozycjach teoretycznych. Strach jako afekt o ustalonym znaczeniu **Arystoteles** definiuje jako świadomość zagrożeń. Chorobą należałoby nazwać jego nieodczuwanie, głupotą nieuwzględnienie go. W drugim przypadku nie chodzi o to, by rezygnować z zamierzeń lub nie wywiązywać się z obowiązków z powodu odczuwanego strachu, lecz o to, by mierzyć siły na zamiary. Tu sprawa jest prosta. Komplikuje się natomiast w przypadku lęku. **Martin Heidegger** uważa lęk lub trwogę – traktowane niemal synonimicznie – za definicyjny wyróżnik ludzkiej egzystencji. Świadomość nieuniknioności własnej śmierci sprawia, że jesteśmy istotami „trwożliwymi”. W pierwszym odruchu – dla wielu będącym odruchem jedynym – uciekamy przed myślą o tym, co nieuniknione. Czynimy to na dwa sposoby. Pierwszym z nich jest ucieczka w „powszednią paplaninę”. Objasniając istotę tego postępowania, Heidegger używa formy nieosobowej man, której polskim odpowiednikiem jest *Się* rozumiane jako: mówi się..., robi się..., wierzy się... itd. Pozostając w tym stanie, szukamy ukojenia w narracjach „o wszystkim i o niczym”. Drugim sposobem tłumienia strachu przed śmiercią jest gloryfikacja tego, co „wieczne” lub „trwałe”. Ustanowione przez **Parmenidesa** rozróżnienie „bytu, który

jest” i „niebytu, którego nie ma”, stało się inspiracją dla kolejnych pokoleń filozofów. Pozostając pod jego wpływem, podzielili oni rzeczywistość na to, co przemija, oraz na to, co nie podlega presji czasu. Skoro zmianom nie podlega Parmenidejski byt, to trwałość zachowuje także filozofia jako nauka o bycie. Przez dwadzieścia cztery wieki szukaliśmy w niej pociechy... jak można sądzić, z marnym skutkiem. Cóż innego mogliśmy zrobić? Heidegger odpowiada, że pominiętą lub niestrzeżoną alternatywą dla fenomenów lęku i trwogi jest troska o czas, jaki nam pozostał. Nie możemy ani go wydłużyć, ani nawet ustalić jego długości, lecz możemy zadbać o to, by go dobrze wykorzystać. Oto stawka, o którą toczy się gra.

**BK:** To, co mówisz, przypomina mi także *Męstwo bycia* Paula Tillicha, niemieckiego filozofa i teologa początku XX wieku. Tillich pisze o trzech rodzajach lęków: przed losem i śmiercią, przed pustką i bezsensem oraz lęk przed winą i potępieniem. Ten drugi rodzaj lęku – lęk przed śmiercią – traktuje jako część kondycji ludzkiej. Ale bardzo dojmujący w naszym życiu okazuje się lęk przed pustką i bezsensem. Dlaczego? Tillich mówi o tym, że człowiek, który się twórczo realizuje w różnych „sferach znaczenia”, jak on to ujął, ma szansę jakoś poradzić sobie z lękiem przed bezsensem. Chodzi o to, by w odpowiedzi na ten lęk próbować nadawać jakieś znaczenie naszemu życiu. W tym wyrażałaby się nasza ludzka odpowiedzialność. Słowo to zawsze kojarzy mi się właśnie z czasownikiem „odpowiadać”. Odpowiedzialność nie wydaje mi się jakimś sztywnym zapisem nakazów i zakazów, to raczej pewien gest odpowiedzi na byt, który otrzymaliśmy. Paul Tillich wychodzi z założenia, że nie tylko otrzymaliśmy byt, ale mamy też wobec tego bytu jakieś zobowiązania. Można to przyjąć lub nie, ale faktycznie może być to jedna z możliwych dróg, żeby w jakiś sposób odpowiedzieć na to, że jestem, i w związku z tym stoję przed pytaniem, co z tym jestestwem zrobię.

**PR:** Cieszę się, że nasunęło Ci się porównanie Heideggera z Paulem Tillichem. To skojarzenie jest cenne dlatego, że obaj autorzy – z diametralnie różnych perspektyw – interpretują dylematy ludzkiej egzystencji. Pierwszy czyni to z pozycji laickich, drugi uważany jest za jednego z najwybitniejszych teologów protestanckich XX wieku. Pomimo dzielących ich różnic, ich wspólnym punktem wyjścia jest przekonanie o fundamentalnym znaczeniu rozpacz, lęku, trwogi, pustki, poczucia nicości w badaniach dotyczących człowieka. U Tillicha odpowiednikiem Heideggerowskiej troski jest „męstwo bycia” rozumiane jako odwaga przeciwstawienia się rozpacz spowodowanej przemijaniem, zachwianym poczuciem bezpieczeństwa, a wreszcie brakiem sensu. Wybór tej heroicznej postawy ma dwie konsekwencje. Po pierwsze, chroni przez desperackimi zakusami zaspokajania „głodu sensu” za pomocą przypadkowych ofert

światopoglądowych. Po drugie, zwraca człowieka podążającego tą drogą ku bytowi wyższemu zwanemu Bogiem, objawiającemu się mu poprzez jego własne życie. To nie jest Bóg scholastycznych spekulacji bądź religijnych sporów. Bóg, o którym pisze Tillich, objawia się człowiekowi jako źródło jego egzystencjalnego męstwa.

**BK:** Kiedy mowa o wątpieniu, dla mnie propozycja Tillicha jest o tyle ciekawa, że ten teolog i człowiek wierzący balansuje w swoich wywodach właściwie na granicy tej religijności pisząc, że lęk przed bezsensem odnosi się do szerszego znaczenia naszej egzystencji. Zwraca uwagę na fakt, że tego, co nazywa duchowym centrum, nie można stworzyć na życzenie, bo to wywoła jeszcze głębszy lęk. Ja to rozumiem tak, że jeżeli przyjmujemy „prawdę objawioną” od kogoś, kto nam powie, w co i jak mamy wierzyć, to nasz lęk może się pogłębić, bo na jakimś poziomie czujemy, że to nie nasze, nie przepuszczone przez siebie. Dlatego w radzenie sobie z lękiem wpisany jest chyba proces wątpienia, poszukiwania i podejmowania ryzyka wypróbowywania tego, co odnaleźliśmy. Tillich czyni ciekawe zastrzeżenie, że zagrożeniem dla życia duchowego nie jest wątpienie jako takie, ale to, co nazywa „wątpieniem totalnym”. Dlatego używa określenia, które wydaje się oksymoronem – „męstwo rozpaczy”. Jest ono związane z naszą kondycją ludzką. Spojrzec w oczy temu, co nieuchronne, i żyć dalej.

**PR:** Tak, właśnie – w męstwo bycia wpisana jest rozpacz. Błędem jednak byłoby skupianie się na niej. Choć wynika ona z charakteru naszej egzystencji, to nie musi mieć władzy nad nami. Alternatywą wątpienia totalnego jest wiara absolutna. Tej jednak nie należy kojarzyć z objawieniem religijnym lub dowolną wizją Boga niezapośredniczoną w doświadczeniu niepewności i przypadkowości własnego istnienia oraz odwagi przeciwstawienia się mu. Rozpacz jako przedmiot Tillichowskich rozważań ma długą historię. Nie znam odpowiedzi na pytanie, kto pierwszy poruszył ten wątek. Skojarzeniem, które wpada mi do głowy jest ewangelijny obraz Jezusa na krzyżu mówiącego: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”? Wygląda na to, że już św. Mateusz i św. Marek mieli na ten temat coś do powiedzenia. Problem osamotnienia i braku sensu odnajdujemy następnie w dziełach teologów oraz w biografjach wielkich świętych. Dość wspomnieć o mistykach hiszpańskich – św. Teresie z Ávili i św. Janie od Krzyża – czy naszej św. Faustynie Kowalskiej. W przypadku każdej z tych postaci, heroizm wiary okupiony był walką ze zwątpieniem.

Zastanówmy się zatem, co w owej walce jest orężem nie tylko ludzi wierzących, lecz także tych poszukujących sensu. Niezależnie od tego, jaki stosunek do tradycyjnej metafizyki mieli Heidegger i Tillich, trudno zaprzeczyć, że wyzwala w nas ona uczucia utwierdzające nas w przekonaniu, że nie wolno nam rezygnować ani z siebie,

ani z innych ludzi. To prawda, że metafizyka jest sumą twierdzeń empirycznie niedowodliwych. Prawdą jest i to, że może nas ona zwieźć na manowce, gdy odwraca naszą uwagę od spraw codziennych. Nie oznacza to jednak, że nie jest nam potrzebna. Spierajmy się o to, czy wznosząc się ponad horyzont owych spraw, pytając o sprawiedliwość, piękno czy dobro, których w naszym świecie nie odnaleźliśmy, mamy samych siebie czy dodajemy sobie otuchy. Nie rezygnujmy z tego pytania a zarazem nie traćmy nadziei, że zdołamy na nie pozytywnie odpowiedzieć.

Inną kwestią jest to, czego szukamy w metafizyce. Jeśli szukamy w niej „prawdy o świecie”, łatwo może okazać się fałszywym tropem. Gdy natomiast traktujemy ją jako streszczenie tego, co nam w duszy gra, sumę wartości bądź ideałów, do których – tak czy inaczej – musimy odnieść się jako ludzie, wtedy nie mamy powodu, by się jej bać. Staje mi przed oczami **Johann Gottlieb Fichte** – filozof, który zdefiniował idealizm jako alternatywę dla światopoglądu zredukowanego do wiary w deterministyczne prawa przyrody. Podczas gdy dogmatyk – przywiązany do tych praw – zmuszony jest zaakceptować własną bezsilność wobec nich, idealista nie pyta, jaki jest świat, lecz o to, jak powinien on być urządzony. Drugi z nich może, rzecz jasna, snuć fantazje niemożliwe do spełnienia. Nawet wtedy jednak ma przewagę nad dogmatykiem. Wyróżnikiem idealisty jest działanie, odczuwana przez niego nieustająca potrzeba angażowania się w sprawy własnej wspólnoty – z jej udziałem lub dla jej dobra. Czy ma to sens? Proponuję zadać to pytanie pacjentom doktora Judyma. Ponieważ w pojedynkę nie miał możliwości, by nieść pomoc całemu społeczeństwu, skupił się na leczeniu jednostek. Nawet jeśli uchodził za dziwaka wśród swoich kolegów po fachu oraz tych wszystkich, którym obce było uczucie empatii, to on sam nie mógł narzekać na niedosyt sensu. Jego sensem byli chorzy i biedni ludzie.

**BK:** Pięknie to powiedziałaś. Przypomina mi to o obserwacjach psychologów, że osoby aktywne mają niższy poziom lęku. Mówiąc „aktywne”, nie chodzi mi tu o „meblowanie czasu” jak u Becketta, żeby uciec od lęku. Oczywiście to może uśmierzyć lęk w pewnym stopniu albo na jakiś czas. Ta druga opcja jest taka, że świadomie podejmuję działanie nie po to, aby uciec od lęku, ale by się z nim rozprawić. Na przykład napawa mnie lękiem, że świat jest pełen okrucieństwa, ale wykonam swój drobny gest, żeby przeciwstawić się temu okrucieństwu albo zatroszczyć się o kogoś, co też jest przeciwwagą dla tego okrucieństwa. Każdy musi poszukać w sobie odpowiedzi na pytanie, jakiego rodzaju działania może podjąć, które byłyby nie ucieczkowe, ale związane z tak rozumianą odpowiedzialnością.

**PR:** Ważne jest być „na swoim miejscu” bez względu na to, co nas spotyka. Jestem świadomy, że łatwiej to powiedzieć, niż zrobić. Nie zawsze udaje się nam sprostać

temu zadaniu. Ponoszone porażki są jednak wtórne wobec naszych zamiarów. Czymś innym przecież jest chwilowa niezdolność udźwignięcia ciężaru odpowiedzialności za siebie, a innym jej porzucenie. Nikt mądry nie zamierza tego czynić. Niebagatelne znaczenie mają bowiem koszty niewierności sobie. Człowiek ulegający tej pokusie moralnie zatracą się. Albo wmawia sobie, że jest „cwaniakiem”, „cynikiem” lub „lepszym sortem”, albo szuka wymówek w postaci „powodów, które nie pozwoliły mu być sobą”. W o ileż lepszej sytuacji jest ktoś, kto – po upadku – podejmuje próbę podźwignięcia się. Podczas gdy temu drugiemu towarzyszy nadzieja, pierwszy jest na drodze prowadzącej do rozpacz.

**BK: Gustaw Herling-Grudziński, który przeżył gułag, opisywał w *Innym świecie*, jak w pewnym momencie deprivacji podstawowych potrzeb biologicznych człowiek może stać się zwierzęciem, może sam siebie za to nienawidzić, gdy sytuacja przekroczy granice jego wytrzymałości. I może sięgnąć granicy upodlenia, której nie przekroczyłby chwilę wcześniej. Trzeba mieć tego świadomość, a jednocześnie próbować wzbudzać w sobie męstwo bycia.**

PR: Różnie bywa z ludźmi poddanymi próbie wytrzymałości na krzywdę. Mogą reagować jak Herling-Grudziński lub jak Tadeusz Borowski (autor opowiadań, które czytaliśmy w szkole). Zdarza się, że po przekroczeniu – ich własnej – granicy wytrzymałości, przestają w cokółwiek wierzyć. To rozróżnienie jest ważne zwłaszcza dla tych, których nie spotkało nic złego. Nie tracąc wiary w siłę ducha, nie wolno im zapominać o tym, że są tylko ludźmi. Ma to znaczenie na przykład wtedy, gdy ulegają pokusie oceny ludzi, których życie nie oszczędziło.

**BK: To jest syndrom podobny jak ten u żołnierzy walczących na Monte Cassino (opisany przez Łukasza Wójcika w „Polityce” z 18.05.2024.). Podobno to nie jest kwestia, czy żołnierz – znajdujący się w podobnej sytuacji jak alianci na Monte Cassino – wpadnie w stan traumy, ale kiedy to się stanie. To jest obserwacja psychologów frontowych, że w każdym człowieku jest taka granica. Od czasu tej konstatacji zaczęto stosować zasadę, że dany żołnierz przez jakiś czas może walczyć na froncie, ale w pewnym momencie trzeba go stamtąd zabrać i zastąpić kimś innym, bo inaczej pęknie. Można tego użyć jako metafory dla życia każdego z nas na co dzień. Ta granica, do której potrafimy być mężni, u każdego jest inna, ale nikt nie może twierdzić, że może być zawsze odważny i dać sobie radę z każdym wyzwaniem.**

PR: Mówisz o doświadczeniach niecodziennych, takich jak wojna czy gułag. Tymczasem zastanawiam się, w jakim stopniu opisana przez Ciebie prawidłowość: „nie czy, lecz kiedy...” stosuje się do nas wszystkich. Nie lekceważę wspomnień tych, którzy żyli w mrocznych czasach lub doświadczyli rzeczy, które trudno nam sobie wyobrazić. Rzecz w tym, że w warunkach pokoju i dostatku – o którym kilkadziesiąt lat temu mogliśmy tylko marzyć – co rusz ktoś pęka. Najwyraźniej nam wszystkim potrzebna jest refleksja obejmująca granice naszej wytrzymałości, ich zatarte kontury oraz plan awaryjny na wypadek nieszczęścia, z którym będziemy musieli sobie poradzić. Nie sądzę zresztą, bym odkrywał Amerykę. Pierwszym z brzegu przykładem jest terapia uzależnień. Osoby leczące się z nałogu przygotowują się na to, że może im się przydarzyć kolejny upadek. Zamiast odrzucenia takiej ewentualności, minimalizują jej ryzyko oraz uczą się, jak wracać do abstynencji. Uważam, że warto brać z nich przykład.

**BK: Paul Tillich swoją książkę pisał w latach pięćdziesiątych XX wieku. Twierdził wówczas, że „teraz dominują lęk przed bezsenssem i groźbą duchowego niebytu”, a przyczyny tego – co może się wydać zaskakujące – widział w przejściu od absolutyzmu do liberalizmu i demokracji oraz w rozwoju cywilizacji, w tym techniki. My, współcześni, jesteśmy jeszcze dalej: demokracja przeżywa kryzys, cywilizacja techniczna ma już charakter „nowotworowy”, zaczyna wkraczać w sposób niebezpieczny w nasze życie. A zdanie Tillicha o lęku przed bezsenssem jest wciąż aktualne. Nadal musimy się z tymi lękami mierzyć.**

PR: Jest to być może największy problem, z jakim mierzy się wspólnota Zachodu. Nie odważyłbym się wskazywać jednego rozwiązania. Chciałbym natomiast podzielić się następującą obserwacją. W 1989 roku doświadczyłem rewolucyjnej zmiany. Miejsce PRL-u zajęła Rzeczpospolita Polska. Uczylem się dosłownie wszystkiego – języków obcych, kursów walut, a nawet obsługi walkie-talkie. Doświadczenia te – dodawane do siebie – dawały mi poczucie zmiany na lepsze. I taka zmiana z pewnością zachodziła. Towarzyszyły jej jednak konsekwencje niemożliwe wówczas do przewidzenia. Najważniejszą z nich było rozmywające się poczucie sensu żywione wcześniej przez całą zbiorowość. W PRL-u wszystko było czarno-białe. Nie mieliśmy wątpliwości, gdzie przebiega granica oddzielająca dobro od zła, wolność od zniewolenia, sojusznika od wroga. Dla człowieka uczciwego ujmą była odmowa współpracy z działaczami podziemia solidarnościowego. Tamten świat był zdefiniowany.

Wraz z nastaniem wolnej Polski zasady te uległy przewartościowaniu. Mamy dobrobyt i wolności obywatelskie, lecz nie mamy jasno wytyczonych celów. Można tłumaczyć to tym, że wciąż jesteśmy raczkującą demokracją, że „ciąży nad nami kłątwa komuny” lub, że zawiodły elity społeczne odpowiedzialne za edukację obywateli

i dawanie im dobrego przykładu. To jednak niczego nie zmienia. Zadajmy raczej pytanie, czy mogło być inaczej. To bardzo wątpliwe. Cechą liberalnej demokracji jest to, że jej uczestnicy ponoszą osobistą odpowiedzialność za trafność wyborów, których dokonują. Wszystko jedno, czy dotyczą one sympatii politycznych, przekonań światopoglądowych czy preferencji zawodowych. Z tym wszystkim pozostają oni sami. Jeśli dodać do tego ich lęki egzystencjalne, trudno dziwić się temu, że wielu z nich szuka wygodnego wyjaśnienia własnych niepowodzeń. Tymczasem takie wyjaśnienie odwodzi ich od prawdy o ich położeniu, zamiast ich do niej przybliżyć. Przyczyną ich zagubienia nie jest formacja polityczna oferująca im wolność, tylko ich nieumiejętność czynienia użytku z tego daru.

**BK: Jednym z najważniejszych „filozofów lęku” był Søren Kierkegaard, autor dzieła *Bojaźń i drżenie*.**

PR: Być może najważniejszy... Pamiętajmy, że był to filozof chrześcijański, człowiek głęboko wierzący, który „estetycznemu” przepisowi na życie przeciwstawił postulat życia „etycznego” i docelowo „religijnego”. Co Kierkegaard miał na myśli, dokonując tego rozróżnienia? Wbrew narzucającym się skojarzeniom chodziło mu nie tyle o rezygnację z tego, co piękne i przynoszące radość na rzecz etyczno-religijnej dyscypliny, ile o radykalne przeciwstawienie wiedzy o świecie, wierze w Boga żywej niezależnie od tego, co podpowiada intelekt. Człowiek decyduje się na „skok wiary”, gdy odkrywa, że nauka i „zdrowy rozsądek” nie znajdują zastosowania w poszukiwaniach sensu życia. Ten sens może mu wskazać tylko Bóg Stwórca – istota wymykająca się racjonalnym spekulacjom. Oto wybór, przed którym staje każdy z nas – zaufać owym spekulacjom czy pragnieniu obecności „Tego, którego myśli nie są naszymi myślami”. Zależność nazwaną przez Kierkegaarda „paradoksem wiary” ilustruje biblijna historia Abrahama, od którego Bóg zażądał, by złożył w ofierze swojego syna Izaaka. Abraham miał zrobić coś, co odbierało mu radość rodzicielstwa oraz przeczyło logice, którą kierował się na co dzień „tylko dlatego”, że Bóg tego chciał. Przykład Abrahama – „rycerza wiary” – może szokować. Służy jednak czemuś innemu. Uświadamia nam, że – choć nie jesteśmy tak radykalni, jak on – to identyfikujemy się z programami, wartościami bądź ideałami traktowanymi przez nas jako „reprezentacja prawdy”, niekiedy prawdy pisanej od dużej litery. My także w coś wierzymy i dla tej wiary jesteśmy gotowi niejedno złożyć w ofierze.

**BK: A jak do kwestii wiedzy i wiary jako lekarstwa na lęk egzystencjalny podchodzi Jean-Paul Sartre?**

PR: Chciałem powiedzieć, że Sartre jest zaprzeczeniem Kierkegaarda, lecz to byłaby nieprawda. Nie licząc epizodu z końca jego życia, Sartre był ateistą. To, co łączy go z Kierkegaardem, to krytyka rozumu. Inaczej natomiast niż jego duński kolega podchodzi on do kwestii Boga. Niewystarczalność wiedzy o świecie jako instancji nadającej sens ludzkiemu życiu nie oznacza, że mamy z niej rezygnować. Jest narzędziem, za pomocą którego rozpoznajemy własną egzystencję jako przestrzeń czasowo zamkniętą oraz trudną do zagospodarowania z powodu niemożliwości przewidzenia skutków wyborów, które podejmujemy. Pomimo to Sartre nie zwalnia nas z odpowiedzialności za naszą wolność. Sugeruje, byśmy bezsens świata kompensowali własną autentycznością, cóż ze autentycznością osiąganą zawsze na próbę...

**BK: Z kolei u Alberta Camusa zamiast Boga jest człowiek, którego troska o drugiego człowieka ma być remedium na tę bojaźń.**

PR: Otóż to. Gdyby pokusić się o porównanie Sartre'a z Camusem, na czoło wybiłaby się większe zaangażowanie drugiego z nich w świat innych ludzi. Camusowskim kryterium autentyczności człowieka jest jego zdolność do buntu przeciwko absurdowi istnienia oraz przeciwko tym, którzy pogłębiają ów absurd. W ich przypadku autor *Człowieka zbuntowanego* ma na myśli wszelkie formy przemocy zagrażające „wolności śmiertelnych”. „Buntuję się, więc jesteśmy” – stwierdza tam Camus. Tam, gdzie nie ma jednostek gotowych bronić wolności własnej i cudzej, tam nie ma również „nas”. Jednocześnie Camus przestrzega przed wizją buntu jako działania „wiodącego do szczęśliwego końca” – przepisu na sens zwalniającego człowieka z obowiązku dalszego stawiania oporu. Nic bardziej błędnego. O tyle istniejemy, o ile buntujemy się przeciwko kolejnym przejawom niesprawiedliwości bez nadziei na to, że to się kiedykolwiek skończy. Dobrą ilustracją tej myśli jest Camusowska *Dżuma*. Epidemia przybyła nie wiadomo skąd, zawiodły znane metody leczenia, gdy zdawało się, że sytuacja jest beznadzieja, choroba nagle ustąpiła. Narzucającą się analogią są polityczne choroby despotyzmu, dyktatury czy tyranii. One także przychodzą i odchodzą w najmniej spodziewanym momencie. Siła, z jaką atakują, jest tak wielka, że trudno bronić się przed nimi. Pomimo to, nie wolno nam ustępować. Paradoksalnie bowiem, ulegając tej pokusie działamy przeciwko sobie samym.

**BK: Tak, ale gdy przypomnimy sobie, co mówił Heidegger o „trosce o czas, który nam pozostał”, no to fakt, jak on wykorzystał ten czas, który mu pozostał, przyprawia mnie o dreszcze. I chyba nie tylko mnie. Hanna Arendt nie mogła mu tego wybaczyć, że w chwili próby uległ nazistom i skrzywdził wielu ludzi, do-**

**nosząc na przykład na swoich kolegów akademików. Mamy więc tu do czynienia z poważnym dysonansem poznawczym i nie pozostaje nam chyba nic innego, jak – zgodnie z biblijną radą – oddzielić jego słowa od uczynków, których się dopuścił.**

PR: No tak, tylko że on inaczej rozumiał odpowiedzialność za czas. Nie usprawiedliwiam Heideggera jako człowieka. Chciałbym raczej zwrócić uwagę na niezamierzone konsekwencje uprawiania filozofii, której motywami są bezsens świata i troska o siebie. Czasami można opacznie zrozumieć – skądinąd słuszny – postulat łączenia jednego z drugim. Wygląda na to, że właśnie to przydarzyło się Heideggerowi.

**BK: A jednak mimo lęku możemy próbować działać w tym świecie. Bez zadufania w sobie, że uzyskamy efekt w postaci naprawy świata, ale dlatego, by zachować swoje człowieczeństwo. Nie mam złudzeń, to nie jest łatwe.**

PR: Głęboko wierzę w to, że człowiek posiada stelaż moralny w postaci metafizyki. Otwarte pozostaje pytanie o jej elementy składowe. Wiemy na pewno, że metafizyka nie daje gotowych odpowiedzi, lecz – co najwyżej – podpowiedzi dotyczące tego, jak radzić sobie z trudnościami życiowymi. Dla jednych będą to wartości zawieszane nad ich głowami, dla innych odkrywanie wartości ich własnej egzystencji. Nie wiem, czy metafizyka pomaga w sytuacjach ekstremalnych, lecz wiem, że nie mamy niczego, poza nią. Zwłaszcza wtedy, gdy doświadczamy tragizmu własnego położenia lub gdy inni fundują nam tragedię. Łatwo krytykować tych, którzy się poddają. Trudniej natomiast zdobyć się na wysiłek roztoczenia opieki nad nimi – wsparcia ich czynem lub choćby dobrym słowem. Warto pamiętać, że owo postępowanie, jako rodzaj metafizycznej prewencji, może okazać się dla nas zbawienne. Angażując się w sprawy innych, przygotowujemy się bowiem na zło, które może nas spotkać.

**BK: Dzięki naszej rozmowie nabieram nadziei, że być może łagodzić lęk może ciągle poszukiwanie, podejmowanie wyzwania na nowo, nawet jeśli popełnimy błąd albo w jakiejś sytuacji będziemy zbyt słabi, żeby wytrwać „na posterunku” wyznawanych wartości.**

PR: Rozmawialiśmy już o umiejętności podnoszenia się po upadku. Zgadzam się z Tobą, że pomocna w tym może okazać się wewnętrzna orientacja na cel, który chcemy osiągnąć. Także z tym jednak nie należy przesadzić. Chodzi o to, by poprzeczki życiowych wymagań nie zawieszać ani za nisko, ani za wysoko.

W pierwszym wypadku cel będzie się rozmywał, w drugim stanie się nieosiągalny. Podobnie ma się sprawa z innymi ludźmi. Wielkim kosztem bywa okupiony błąd polegający na mnożeniu wobec nich oczekiwań traktowanych jako warunek „dobrej relacji” z nimi.

**BK: Pewnie tak, bo jeżeli nie potrafię wybaczyć innemu, jak mogę sobie wybaczyć, kiedy postąpię wbrew etyce?**

PR: Im dłużej zajmuję się etyką, tym bardziej jestem przekonany, że jest ona wtórna wobec doświadczenia spotkania z drugim człowiekiem. To ono jest miarodajne. Nie chcę przez to powiedzieć, że etyka nie znajduje zastosowania w odniesieniu do spraw bieżących, lecz raczej to, że służy rejestracji i systematyzacji wzorów postępowania odpowiadających jednostkowemu poczuciu przyzwoitości oraz zbiorowej potrzebie utrzymania ładu. Podstawą tych ustaleń są normy moralne, którym przypisujemy cechę trwałości i niezmienności. Choć znalazły się one w ogniu krytyki dotyczącej przypisywanego im statusu, to trudno wątpić w ważność takich zasad, jak: „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” lub „umów należy dotrzymywać”. Odpowiem przewrotnie na Twoje pytanie. Sądzę, że etyka – czy to jako synonim pogańskiej cnoty, czy chrześcijańskiego sumienia – jest źródłem wewnętrznego spokoju tych, którzy potrafią wybaczać innym.

**BK: Ja też mam nadzieję, że jakiś ratunek jest w trosce łączącej nas z innymi. Rozmowa z drugim człowiekiem o własnych lękach – jak to się odbywa chociażby podczas naszych spotkań – pozwala odczuć wspólnotę kondycji ludzkiej, z całym jej tragizmem. W praktyce jednak okazuje się, że czasy mediów społecznościowych nasilają pewną podwójność: we wpisach coraz więcej ludzi prezentuje fikcyjny obraz siebie: uśmiech, makijaż, wzniosłe cytaty, chwalenie się wyczynami, a w realnym życiu tych samych osób często dzieją się równolegle dramaty, których nie ujawniają publicznie. A przecież wszyscy doświadczamy nie tylko szczęścia, nie tylko odnosimy sukcesy, ale przeżywamy także tragedie i porażki. Konfrontacja z wpisami w rodzaju „jestem piękny, mądry i bogaty” odbiera wielu ludziom odwagę, by podjąć prawdziwą rozmowę, która mogłaby im pomóc stać się mniej samotnymi. Bo mówienie o swoich słabościach, nieudanych projektach, wątpliwościach buduje bliskość.**

PR: Mówisz o braku szczerości ludzi w kontaktach z ich otoczeniem. Nie chcą być szczerzy, bo wolą uchodzić za „pięknych, mądrych i bogatych”. Unikają prawdy, po-

nieważ psuje ich wizerunek. Jedni mają zewnętrzne powody, by go chronić – na przykład powody zawodowe; inni ulegają wewnętrznej potrzebie medialnej kreacji „lepszego obrazu samych siebie”. Podczas gdy pierwsi potrafią zwykle oddzielić prawdę od fikcji, dla drugich zdolność ta staje się nie lada sztuką. Sprawa komplikuje się, gdy swoją aktywność przenoszą do internetu. Tam bowiem nie muszą obawiać się zdemaskowania. Mniejsza o to, że wprowadzają w błąd innych. Prawdziwym problemem jest to, że oszukują samych siebie. Mając na względzie straty spowodowane ich „ucieczką w nieprawdę”, zastanawiam się, co można z tym zrobić. Nie tracę nadziei, że praktyką chroniącą nas przez pułapką sfabrykowanej tożsamości jest żywe spotkanie – kontakt z innymi ludźmi niezapośredniczony przez urządzenia oraz wolny od presji wzajemnych oczekiwań.

**BK: Oprócz tego mnożą się specjaliści od cudzego życia – to niebezpieczne i nie musi być wcale skuteczne w obchodzeniu się z lękiem.**

PR: Z jednej strony potrzebujemy opiekunów zajmujących się naszym wychowaniem, psychoterapeutów diagnozujących nasze zaburzenia czy polityków podejmujących decyzje w imieniu ogółu obywateli. Z drugiej strony wpływ wymienionych autorytetów na nasze życie nie może być nieograniczony. Wynika to z dwóch przesłanek. Po pierwsze, nikt za nas nie pokieruje naszym życiem. W ostatecznym rozrachunku sami musimy podejmować decyzje w sprawach składających się na nie. Jeśli dodać do tego, że jedną z tych spraw jest zabezpieczenie się przed lękiem i rozpaczą w ich egzystencjalnym znaczeniu, pomoc nieproszonych innych łatwo zamienić się może w niedźwiedzią przysługę. Po drugie, to bardzo wątpliwe, by ktokolwiek z nas dysponował niezawodnym przepisem na życie. Owszem, możemy pomagać sobie nawzajem, a nawet powinniśmy to czynić. To jednak nie uprawnia nas do wcielania się w rolę specjalisty od cudzego życia. Tym wszystkim, którzy przypisują sobie takie kompetencje, chciałoby się powiedzieć: „lekarzu, ulecz samego siebie”. Niestety, nikłe są szanse na to, że oni to usłyszą. Nie pozostaje nam więc nic innego, niż zwyczajnie unikać cyników i szaleńców pragnących zaspokajać nasz „głód sensu”.



# Spotkanie 6.

---

## Cierpienie / śmierć / żałoba

BK: Rozmawiamy w czasie, gdy od kilku miesięcy tygodnik „Polityka” rozpoczął, poprzez szereg artykułów, akcję „Odchodzić po ludzku”. Z podjętych przez dziennikarzy tematów, wywiadów i artykułów wynika, że w Polsce często niestety nie odchodzimy po ludzku, nie spędzamy starości po ludzku i nie troszczymy się po ludzku o cierpiących. Oczywiście nie chodzi mi o zachowania jednostkowe, ale trend, kulturę umierania, poprzedzoną fazami dramatycznych przeżyć w zderzeniu z tzw. opieką zdrowotną. Człowiek chory, słaby, stary w kraju, który nazywamy cywilizowanym, powinien móc liczyć na godne traktowanie i profesjonalną opiekę. Nawet jeśli nie zawsze możliwe jest wyleczenie, ważne są warunki, w których chorujemy, starzejemy się i umieramy.

Nie mogę zapomnieć pewnego faktu z czasów pandemii covid. Pewnego dnia ze szpitala na ul. Szwajcarskiej w Poznaniu rzucił się z okna pacjent. Inne osoby oskarżały także szpital, że pacjenci z chorymi nerkami nie byli dializowani przez kilka dni. Sprawa była w mediach, ale szybko ucichła, szpital twierdził, że nie wie, dlaczego ten człowiek popełnił samobójstwo, oraz że wszyscy byli tam pod dobrą opieką. Po jakimś czasie pracownicy szpitala dostali nagrody za bohaterką postawę w czasie pandemii. Z każdym kryzysem bywa tak jak z wojną: część personelu medycznego zachowywała się godnie, część nie. Wielu medyków wykazało się hartem ducha, nadzwyczajną pracowitością i empatią. Nie można jednak zamykać ust ludziom, którzy doświadczyli w systemie opieki zdrowotnej zaniedbań, upokorzeń, a nawet przemocy. Trzeba o tym mówić.

Jesienią 2024 roku Teatr Telewizji wyemitował autorski spektakl Mateusza Pakuły *Jak nie zabiłem swojego ojca i jak bardzo tego żałuję*. Scenariusz oparty jest na prawdziwych przeżyciach reżysera, towarzyszącego ojcu w chorobie i śmierci. Sztuka jest wyrazem ogromnego gniewu na system opieki zdrowotnej, poczucia upokorzenia i obojętności wobec dramatu cierpiącego. Przedstawienie

jest obrazoburcze, pada wiele przekleństw, dosadnej krytyce poddany jest kler. Kto jednak znalazł się w podobnej sytuacji, na łasce systemu opieki zdrowotnej, nie zdziwi się, bo wielu miało podobne doświadczenia. I nie ma komu się poskarżyć. Albo nie ma na to siły. Wieje grozą. Rzadko rozmawiamy o tym publicznie, rzadko możemy oczekiwać w tej kwestii jakiejś pomocy. Czasem dziennikarze opiszą sprawę. Chwała im za to. Ale potem jest znowu tak samo. Albo gorzej.

Chciałam więc porozmawiać o stosunku do cierpiących i do śmierci w naszej kulturze. Uważamy, że żyjemy w kraju cywilizowanym, ale śmierć stała się większym tabu niż seks. Znika z przestrzeni publicznej. Tymczasem kiedyś była elementem życia, ludzie byli bliżej śmierci jako jednego z najważniejszych wydarzeń społecznych. Co się z nami dzieje?

PR: Poruszyłeś kilka ważnych zagadnień. Pierwszym z nich jest kultura starzenia się i umierania. W sposób połowiczny problem ten rozwiązały nowe trendy w zachodnim stylu życia. Także wśród seniorów nastąpiła moda na aktywne życie. Nikogo nie dziwią dziś sprawni fizycznie, aktywni społecznie, trzymający fason ludzie po siedemdziesiątce. W odniesieniu do Twojego komentarza, ci ludzie inicjują dziś nową-starą dyskusję o odchodzeniu z tego świata na własnych warunkach. A mają z kim dyskutować. W państwach nominalnie liberalno-demokratycznych – takich jak Polska – do głosu dochodzą siły polityczne podające w wątpliwość prawo obywateli do decydowania o sobie. Tym jednak nie należy się przejmować. Sprzeczność zachodząca pomiędzy konstytucyjnymi gwarancjami a bieżącą polityką państwa ma się nijak do decyzji podejmowanych przez ciężko chorych ludzi.

Drugą sprawą jest kompetencyjna niesprawność i ekonomiczna niewydolność systemu opieki zdrowotnej. Wiele mówi się o jego niedofinansowaniu, czego widomym efektem są – między innymi – kilkuletnie kolejki do lekarzy specjalistów. Rozumiem, że „z pustego i Salomon nie naleje”. Nie jestem natomiast pewien, czy rzeczywiście „nie ma z czego nalać”. Oto przykład. Moja Matka w ostatnich trzech dekadach odwiedziła kilkadziesiąt sanatoriów. Żartujemy czasami, że powinna otrzymać „złotą oznakę kuracjuszek”. Z pobytu w części z nich była bardzo zadowolona. Większość jednak była zinstytucjonalizowaną kpinią z ludzi potrzebujących pomocy. Przypadkowy personel, przypadkowe zabiegi, brak sprzętu do rehabilitacji, wyżywienie wołające o pomstę do nieba... Kuracjusze przybywali tam po to, by spędzić we własnym gronie kilka tygodni. Jak to się dzieje, że NFZ tego nie widzi?

Trzecią kwestią, którą poruszyłeś, jest stosunek środowisk medycznych – w szczególności lekarzy – do położenia, w jakim znaleźliśmy się jako starzejące się społeczeństwo nieotrzymujące należnych mu świadczeń zdrowotnych. Zdawałoby się, że lekarze – bądź co bądź przedstawiciele „zawodu zaufania publicznego” – staną po stronie pacjentów. Tymczasem nic bardziej błędnego. Albo prywatyzują się

na potęgę, albo stawiają wygórowane żądania systemowi opieki zdrowotnej. A co w zamian? Zamiast opowieści o złym traktowaniu ludzi chorych, posłużę się danymi zebranymi przez Stowarzyszenie Pacjentów „Primum Non Nocere”. Dobitnie potwierdzają one, że błędy i wypadki to tajemnice skrzętnie skrywane przez polskie środowisko medyczne. Z ogólnych szacunków wynika, że na liczbę błędów wynoszącą od 20 do 30 tys. rocznie, w latach 2024-2025 wszczęto zaledwie 5,6 tys. spraw, z czego 255 zakończyło się wyrokiem skazującym. Jeszcze bardziej szokujące są ustalenia Tymoteusza Zycha. Swoje badania z 2025 roku podsumował on wnioskiem, iż aż 48% pacjentów doświadcza błędów medycznych.

Nie mam pewności czy Covid-19 jest dobrą ilustracją tej patologii. Zgadzam się, że organizacja szpitali zakaźnych oraz ich zaopatrzenia przebiegała chaotycznie, że niektóre z nich powstały niepotrzebnie, że szwankowała informacja publiczna oraz, że lekarze – chcąc nie chcąc – uczyli się na błędach, jak walczyć z chorobą. Wszystko to jednak działo się „w stanie wyższej konieczności”. Rzecz w tym, że obecnie z niczym podobnym nie mamy do czynienia. Mamy natomiast wszelkie powody, by czuć się zakładnikami systemu, który nie daje tego, co obiecał, a skarg nie przyjmuje. Co gorsza, powody te mają ci, którzy chorują. Podobnie, jak miało to miejsce podczas pandemii, są odcięci od reszty społeczeństwa zajętego własnymi sprawami. W tym, masz rację – pozostają oni na polityczno-medialnej kwarantannie.

**BK:** Tak jak kiedyś wysyłano trędowatych na wyspy. Mimo że sama byłam w grupie podwyższonego ryzyka, uważam, że u nas brutalnie oddzielano chorych od zdrowych, nie zastanawiając się, jakie to niesie ze sobą skutki psychologiczne i społeczne. Były takie absurdy, że członkom rodziny (w wielu przypadkach nawet zdrowym lub zaszczepionym) nie wolno było odwiedzać bliskich, tymczasem do szpitala mogli wejść lekarze czy pielęgniarki, którzy nie poddali się szczepieniom. We Włoszech na przykład w niektórych placówkach, zwłaszcza w domach opieki nad starszymi ludźmi, żeby zapobiec katastroficznej samotności, ale jednocześnie ustrzec ich przed zarażeniem, wcielono w życie pewne pomysły, które wynikały właśnie z poczucia wspólnoty. Były to „okienka spotkań” dla członków rodzin – ludzie mogli ze sobą porozmawiać przez szybę, popatrzeć na siebie, pożyć. Drugi pomysł szedł jeszcze dalej: zawieszono nawet taką grubą, ale giętką folię, żeby można było przytulić bliską osobę chociażby za jej pośrednictwem. To była jakaś próba, może rozpacзлиwa, ale jednak, nadania sytuacji pandemii ludzkiego wymiaru. Były to jednak pojedyncze i na ogół oddolne inicjatywy. Zastanawiam się, w jakim kierunku zmierzamy – odhumanizowania kontekstu choroby (mówi się często o tzw. medykalizacji sytuacji pacjenta i medykalizacji śmierci) czy jednak otrząśniemy się, poczujemy wspólnotę losu i zmienimy kierunek?

PR: W refleksji nad umieraniem nie ma wiele miejsca na akademickie dywagacje. Dotyczy ona najdelikatniejszych spraw, z którymi przychodzi nam się mierzyć jako istotom przemijającym. Nie chcę przez to powiedzieć, że humaniści z uniwersyteckim rodowodem nie podejmują tego wyzwania, lecz, że rzadko udaje im się trafić z ich przekazem do tych, których on bezpośrednio dotyczy. Nie zamierzam dołączać do nich. Chciałbym raczej skupić się na społecznym aspekcie zagadnienia, które poruszyłaś. Twoje pytanie o wspólnotę losu, nasunęło mi skojarzenie z **Ferdynandem Tönniesem**. W napisanej półtora wieku temu książce zatytułowanej *Wspólnota i stowarzyszenie* dokonał on rozróżnienia obu tych pojęć. O ile stowarzyszenie – wyjaśnia Tönnies – jest typem relacji społecznej opartym na racjonalnej kalkulacji korzyści własnej, to definicyjnymi wyróżnikami wspólnoty są bliskość jej członków oraz ich gotowość niesienia sobie bezinteresownej pomocy. Błędem byłoby przeciwstawienie obu tych modeli. Tönnies zwraca uwagę na to, że społeczeństwa nowoczesne – pomimo ich upodabniania się do stowarzyszeń – nie zatraciły cech wspólnotowych. Świadczy o tym znaczenie, jakie dla ich członków ma rodzina, przyjaciele czy sąsiedzi.

Problem, o którym mówisz, dotyczy tego, jaką część wspólnotowego potencjału udało się nam zachować, oraz co zamierzamy z nim zrobić. Będąc dalekim od popadania w defetyzm, muszę przyznać, że mamy powody do niepokoju. Nie szukając daleko, miejsce dożywotnych przyjaciół zajmują przelotne znajomości, a najbliżsi krewni nie chcą się znać, gdy powodem waśni między nimi staje się korzyść własna. Cóż tymczasem powiedzieć o obcych sobie ludziach? Nawet jeśli przyjąć, że dehumanizacja stosunków społecznych jest wyolbrzymieniem związanym z naszą skłonnością do mitologizacji przeszłości, nie ma powodu, by wątpić, że zbyt wolno postępuje proces przebudowy stosunków społecznych towarzyszący postępowi dokonującemu się w sferze techniczno-użytkowej. Tym razem nie chodzi o żadne widzimisię. Prawdziwość tego domniemania potwierdza obserwacja dotycząca stosunku społeczeństw współczesnych do słabych, niezaradnych, chorych i umierających. Stają się oni nie tylko finansowym obciążeniem, lecz równie często emocjonalnym balastem dla tych, którzy czy to ze względów wspólnotowych – jako rodzina i przyjaciele; czy stowarzyszeniowych – jako nauczyciele, lekarze, osoby duchowne; powinni się nimi zająć. Trafnie podsumował to podczas jednego ze swoich kazań ks. Mieczysław Maliński. Stał przed wiernymi i wypowiedział jedno słowo: „chamiejemy”.

**BK: Wróć do kwestii usuwania z pola widzenia śmierci. Dzieje się to również w inny sposób, nie tylko poprzez zaniechania mówienia o tym. Pamiętam z mojego dzieciństwa czuwanie przy trumnie babci i dziadka przez trzy doby. Dzisiaj pakuje się pacjenta w plastikowy worek i wywozi do chłodni. Ja się nie mogę z tym pogodzić. Tamte czuwania przy zmarłym: modlitwy, śpiewy, nieważne**

**czy motywowane religijnie, czy niereligijnie czyniły żałobę bardziej ludzką, pozwalały też oswoić odejście bliskiej osoby. Co więcej, rodzina zmarłego myła go, ubierała, to był ten ostatni dotyk, ostatnia posługa. Dzisiaj dzieje się to zupełnie inaczej. Śmierć została skomercjalizowana. To zresztą świetny biznes. Kilka lat temu oglądałam krótkometrażowy dokument szwajcarski (niestety nie pamiętam tytułu) pokazujący ciało zmarłego w szpitalu między momentem wywiezienia go z sali a wprowadzeniem do chłodni. Robił to zajmujący się tym zawodowo człowiek: mył ciało, włosy, obcinał paznokcie, czesał, ubierał. Wszystko działa się w ciszy, nie było tam rodziny zmarłego.**

PR: Kiedyś robilibyśmy to sami, gdyż nakazywał to obyczaj. Nie sądzę jednak, by tylko o to chodziło. Nasi przodkowie potrzebowali czasu, by pożegnać się z bliskim zmarłym.

**BK: Tak. Natomiast dzisiaj, zwłaszcza w dużych aglomeracjach, to już się w zasadzie skończyło. Myślę, że to jednak ma niebagatelne znaczenie dla jakości przeżywania żałoby. Po pandemii, w czasie której pojawiły się komory izolacyjne, zaczęłam obserwować u siebie rosnącą panikę przed zamknięciem w takiej komorze czy plastikowym worku i szufladzie w chłodni po śmierci, gdzie mogłabym się nagle obudzić. To może brzmi głupio, „nienowocześnie”, irracjonalnie, ale – by mniej się bać – chciałabym, żeby ci bliscy mieli szansę być przy mnie, jak kiedyś, przez te dwa, trzy dni po śmierci.**

PR: Tym razem obyczaj – w jego nowej postaci – nie tyle nam coś nakazuje, ile zwalnia z nakazów... z wielkim poczuciem ulgi z naszej strony.

**BK: W czasach, gdy wszystko, co związane ze śmiercią, usuwa się z pola widzenia, a jednocześnie jakieś instytucje i firmy przejmują kontrolę nad tym, jak mamy umierać, jak się żegnać ze zmarłym i jak przeżywać żałobę, moje przerażenie rośnie. Bycie ze zmarłym, rytuał przejścia z jednego świata w drugi i rytuały pożegnania wymieniłyśmy na komercję i czysto formalne czynności.**

PR: Nie tyle wymieniłyśmy, ile uznaliśmy za niepotrzebne dawne rytuały wraz z refleksją nad umieraniem. Dotyka to w równym stopniu – tak zwanych – wierzących, jak i niewierzących. Mówię „tak zwanych” dlatego, że trudno w coś wierzyć lub nie wierzyć, gdy nie myśli się o tym. Tymczasem jest nad czym reflektować. Prędzej czy później i nas to czeka. *Tybetańska księga umarłych* opisuje stan duszy po śmierci oraz wskazuje drogę, którą powinna ona podążać. Wspominam o tym – choć nie jestem buddystą – dlatego, że doświadczyłem czegoś podobnego, gdy zmarła moja babcia.

Wraz z moją żoną, opiekowaliśmy się nią przez lata i towarzyszyliśmy jej w chwili śmierci. Pamiętam, że gdy zmarła, mieliśmy poczucie, że śpi, lecz wciąż jest z nami. Natomiast po kilku dniach, gdy odprowadzaliśmy ją na cmentarz, w trumnie było już tylko ciało. Dopiero wtedy dotarło do nas, że odeszła.

**BK: Potrzebny był ten czas...**

PR: Tak, był potrzebny z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że chcieliśmy pożegnać się z odchodzącą osobą. Towarzyszenie umierającemu wymaga „wyhamowania” polegającego na odłożeniu na bok wielu bieżących spraw. Ponieważ śmierć jest doświadczeniem niechcianym, łatwo ulec panice związanej z jej bliskością. Wtedy każdy pretekst jest dobry, by o niej nie myśleć. Tymczasem mamy pożegnać krewnego lub przyjaciela. Nie da się tego zrobić inaczej, niż ofiarowując mu swój czas. Innym powodem jest czas, którego potrzebujemy po jego odejściu. Pustkę, którą pozostawił, możemy wypełnić żalem i dobrymi wspomnieniami lub udawać, że „nic nie stało”. To właśnie miałem na myśli, mówiąc o porzuceniu rytuałów.

**BK: A może to wybór na poziomie emocjonalnym? Szybko odciąć się od trwogi?**

PR: Niestety, chcieć nie zawsze oznacza móc. Trwoga przed przemijaniem jest doświadczeniem wszechogarniającym. Żeby stawić czoła doświadczeniu śmierci bliskiej osoby, musimy się na nie przygotować. Do tego potrzebne są nam obrzędy sprawowane wspólnie z naszym otoczeniem. O. Wacław Oszejka opowiadał mi kiedyś, że w jego rodzinnej wiosce najpierw żegnano zmarłego w jego domu. Żałobnicy modlili się za jego duszę, wspominali go, lecz także rozmawiali o życiu przy butelce czegoś mocniejszego. W jednym miejscu spotykały się dwa światy. Później natomiast odprowadzali zmarłego po wsi w otwartej trumnie. Tak oni żegnali się ze sobą. Było w tym jednak coś więcej niż pożegnanie. Zmarły – jako wspomnienie – stawał się częścią pamięci żałobników. Wracając do Twojego pytania, trwoga nie była groźna dla naszych przodków, ponieważ rytuał chronił ich przed nią. Nas nic nie chroni. Pozostajemy sami z myślą o tym, co niechciane i nieuniknione. Karmimy się złudzeniem, że możemy przed tym uciec. Tymczasem nieprzepracowane emocje i niezagospodarowane wspomnienia wracają. Nie pogodziliśmy się ze śmiercią, więc nam dokucza.

**BK: Właśnie tego chciałam dotknąć, że odrzucenie myślenia i rozmowy o śmierci w naszym życiu społecznym i indywidualnym skutkuje jeszcze większym**

**cierpieniem, różnymi nerwicami, depresją, stanem, który może uniemożliwić dobre życie. Czy można wieść dobre życie bez przyjęcia, że jesteśmy śmiertelni?**

PR: Wyzwaniom można stawiać czoła lub przed nimi uciekać. Odnosząc tę uwagę do problemu przemijania, nie należy zbyt dosłownie brać rozwiązań proponowanych przez innych. Coś jednak możemy z tym zrobić. Wszystko jedno czy wybierzymy Heideggerowską troskę o czas, który mam pozostać; czy Tillichowską „wiarę absolutną” powiązaną z „męstwem bycia”. Triumf ducha nad materią w obu wypadkach przejawia się tym, że wyrrywamy się z objęć bezsensu.

**BK: Mówiąc o życiu nieodłącznie związanym ze śmiercią, przypomniały mi się słowa niedawno zmarłego profesora Mikołajko, którego wspomniano w „Polityce” z 16 kwietnia 2024. Joanna Podgórska pisała, że chociaż bał się *ostatecznego rozsypania*, to jednak *stojąc nad otchłanią* czuł się zobowiązany do pracy, myślenia, tworzenia. I uzasadniał to w sposób, jak to nazwał, Heideggerowski: *Musimy bowiem zadzierzgnąć sens, żeby nie popaść w absolutną niewolę śmierci. Ona przecież i tak nastąpi, ale ważne jest to, co dzieje się między naszym wrzuceniem w świat, bez naszego chcenia przecież, i wykopaniem ze świata też bez naszej woli* (cytat za „Polityką”). I podkreślał, że trzeba to robić wspólnie z innymi, bo w pojedynkę to niemożliwe. Ten nasz książkowy dialog, prowadzony we dwoje, do którego chcemy również zaprosić czytelników, dla mnie jest właśnie taką próbą budowania sensu, wykraczaniem poza samotność trwogi.**

PR: Odpowiedź na pytanie o przeciwwagę dla Heideggerowskiej trwogi nie ogranicza się do koncepcji Tillicha czy propozycji egzystencjalistów. Dołącza do nich – wspomniany wcześniej – Lévinas. Powracam do niego ponieważ w najprostszy sposób potwierdza on Twoje przypuszczenia. Przewaga innego człowieka nad „wiarą absolutną” jako domniemanym źródłem sił do walki z rozpaczą polega na tym, że istnienie Drugiego trudno podać w wątpliwość. Równie trudno nie zauważyć, że – także jego – dotyczą egzystencjalne bóle uzasadniające troskę o niego. Możemy do końca świata zastanawiać się, dlaczego mielibyśmy się nim przejmować lub wyjść mu naprzeciw – porozmawiać z nim, wesprzeć go, dodać mu otuchy. Po co? Do literackiego przykładu Judyma warto dodać inny. Lew Tołstoj – postać z krwi i kości – za najlepszą egzystencjalną autoterapię uznał bezwarunkową dobroć okazywaną bliźniemu. Człowiek nie ma szans na to, by znaleźć się na „właściwym miejscu”, jeśli tego miejsca nie poszuka wśród innych ludzi. Nie chcę porównywać naszych rozmów z dokonaniem wielkiego rosyjskiego pisarza i społecznika. Kierując się jego przykładem, sądzę jednak, że jesteśmy na właściwym tropie.

**BK:** Ja z kolei chciałabym powrócić do *Dżumy* Alberta Camusa. To się może wydawać ograna lektura, ale gdy zaczęła się pandemia, zrobiłam sobie takie ćwiczenie duchowe i przeczytałam tę książkę po raz trzeci. Tym razem nie szukałam już żadnych metafor odnoszących się do faszyzmu czy innych zjawisk politycznych, ale czytałam tę historię jako opis epidemii, ponieważ znaleźliśmy się w podobnej sytuacji, jak mieszkańcy Oranu w zamkniętym mieście. Ciekawe, że różne postawy ludzi wobec katastrofy, które ukazał Albert Camus, można było zobaczyć w trakcie współczesnej nam pandemii. Mam kolegę, który przeżył ogromne załamanie nerwowe, musiał skorzystać z pomocy psychiatry, ponieważ w krótkim czasie przeżył kilka trudnych sytuacji związanych ze śmiercią. Zaczął odczuwać coraz częściej lęk, który stopniowo przerodził się w panikę. Przy czym nie chodziło o sam akt śmierci, ale o towarzyszące temu dramatyczne okoliczności. Nie zawsze dominujący lęk związany jest z samym aktem śmierci. Czasami są to raczej sytuacje odczłowieczenia, o których rozmawialiśmy. Widzimy, co się dzieje w kulawej służbie zdrowia, ale też w ogóle w nas: że mniej się troszczymy, że marginalizujemy ludzi ciężko chorych i starych. I to nie pozostaje bez wpływu na poziom lęku o życie i kontekst, w jakim przyjdzie umierać nam lub naszym bliskim.

**PR:** W takich chwilach – powiada Tillich – znika iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa. Wtedy dowiadujemy się o sobie czegoś naprawdę ważnego. Gdy doświadczamy tego jako osoby, które podjęły określone zobowiązania społeczne, dowiadują się o tym także ludzie z naszego otoczenia.

**BK:** To w jakim kierunku powinna się zmieniać nasza kultura?

**PR:** To jest kultura uciekania przed odpowiedzialnością. Nie chcę przez to powiedzieć, że kiedyś ludzie byli niesamowici, a teraz są do niczego. Chodzi mi raczej o to, że współczesna kultura odwraca naszą uwagę od tego, co egzystencjaliści górnolotnie nazwali sensem. Szeroko pojęty konsumpcjonizm w połączeniu z wolnościowymi gwarancjami państwa powoduje, że zostajemy wciągnięci w wir codzienności. Zapominamy o tym, co nieuniknione, zamiast szukać przepisu na życie uwzględniającego jego mankamenty. Wynik tego postępowania jest taki, że prawda o naszym położeniu dopada nas w najmniej spodziewanym momencie. Ten moment zresztą zawsze jest „najmniej spodziewany”. Jak to się ma do kultury, o którą pytasz? Otóż może ona trzymać nas w pionie lub zachęcać do robienia uników. Obyczaj, tradycja, wychowanie, normy moralne a wreszcie wzory dobrego życia, to egzystencjalne podpory lub gwoździe do trumny naszej egzystencji. Zapewne to miał na myśl

Thoreau, gdy pisał w *Waldenie...* o „wysysaniu z życia całej jego kwintesencji oraz o wykorzenianiu z niego wszystkiego, co życiem nie jest”.

Niestety, nie jesteśmy Henrym Davidem Thoreau. Nie wiadomo zresztą, czy jemu samemu udało się zrealizować cel, który sobie wyznaczył. Ta słabość uświadamia nam, jak bardzo jesteśmy sobie potrzebni. Mam na myśli pomoc i wsparcie, które nie mają być sumą przypadkowych gestów, lecz przeciwnie, przybierać postać reguł życia zbiorowego. Tych reguł brakuje na co dzień. Nie chodzi tu zwykle o rzeczy wielkie. Tam, gdzie opieka nad chorym, troska o seniorów czy godny pochówek bliskiej osoby są normą, nikt nie musi nam przypominać o tych zobowiązaniach. Można to nazwać presją otoczenia, lecz właściwsza wydaje się metafora kulturowego drogowskazu wiódącego nas w miejsce, którego szukaliśmy, lecz którego nie mogliśmy odnaleźć.

**BK:** Pogodzenie się z przemijalnością to jedno, ale nie mniej ważna wydaje mi się kwestia pragnienia posiadania choć odrobiny kontroli nad sposobem umierania, co nam się utrudnia w krajach tzw. cywilizowanych, o czym już wspomnieliśmy. Jako kruche istoty nie wiemy, w jakim momencie zostaniemy wrzuceni w taki właśnie kontekst, w którym przekroczymy granicę naszej wytrzymałości. Ludzie doświadczają tego w bardzo różnych sytuacjach: w szpitalu, w zderzeniu z bólem, w obozie koncentracyjnym czy w trakcie tortur. Chodzi o sytuacje, które nazywamy – *nomen omen* – nieludzkim cierpieniem. Jeżeli coś by mogło zmniejszyć mój lęk, to właśnie nadzieja, że stworzymy prawo, które pozwoli pacjentowi zabezpieczyć decyzję o tym, jak i kiedy chce umrzeć w sytuacji ekstremalnej: terminalnej choroby czy strasznego bólu. Polskie prawo jest kulawe w tej kwestii, bo wciąż dominuje narracja Kościoła Katolickiego, że świadome przerwanie życia (nawet w w/w przypadkach) jest albo samobójstwem, albo eutanazją, a więc niewyobrażalnym grzechem, ba! przestępstwem. Tymczasem ja uznałabym za przestępstwo skazywanie człowieka na śmierć w męczarniach lub podejmowanie tzw. terapii uporczywej na etapie, gdy przedłuża to tylko cierpienie pacjenta w stanie terminalnym, a trzeba wiedzieć, że przy obecnym stanie prawa w Polsce wielu lekarzy męczy pacjenta do upadłego, żeby nie zarzucono im „eutanazji”. To ta sama postawa braku odwagi, z którą mamy do czynienia przy ciąży zagrażającej życiu kobiety, a często i dziecka. Lekarze czekają do ostatniej chwili, często powodując nieodwracalne szkody na zdrowiu lub śmierć pacjentki. Czynią to nie z umiłowania człowieka i życia, ale by chronić siebie. To straszne, że jesteśmy zdani na bezduszny i przemocowy system, który nazywamy systemem „opieki” zdrowotnej. To określenie jest groteskowe. Buntuję się przeciwko temu. Wmawia nam się, że jesteśmy wolni, żyjemy w demokracji liberalnej, a tymczasem dwa najważniejsze wydarzenia naszej egzystencji: narodziny i śmierć są najbardziej

**zawłaszczone przez system, który odbiera nam wolność decydowania i pogłębia stan trwogi. Jeśli naprawdę chcemy uporać się z lękiem, to potrzebujemy po pierwsze wspólnotowej troski o starych, chorych i niedołączonych, a po drugie prawa do zmniejszania bólu, ulgi w cierpieniu i godnej śmierci. A to prawo do godnej śmierci jest w Polsce notorycznie naruszane, między innymi przez brak jasnych regulacji prawnych, o czym alarmują sami prawnicy, wspominają o tym od czasu do czasu także media. Nic się jednak nie zmienia.**

PR: To kolejny mankament kultury współczesnej – wolnościowe gwarancje wynikające z doktryny politycznej vs. powszednie politykierstwo przejawiające się ingerencjami w sfery życia człowieka wcześniej wyłączone spod kontroli państwa. Gwoli sprawiedliwości, nie jestem pewien czy chodzi o całą kulturę Zachodu. Na pewno tak jest w polskim przypadku. Fundamentem liberalnej demokracji jest prawo jej uczestników do dysponowania ich własnością. W pierwszej kolejności są właścicielami swojego zdrowia i życia. Podawanie w wątpliwość tego uprawnienia jest więc możliwe wyłącznie poprzez zanegowanie modelu ustrojowego, z którego ono wynika. Do wątpliwości filozoficzno-prawnych dołączają argumenty moralne. Jeden z nich przedstawił mi mój dziadek. Podczas II wojny światowej był członkiem głęboko zakonspirowanej grupy dywersyjnej AK. Dziadek bardzo nie lubił tamtych wspomnień, lecz od czasu do czasu robił dla mnie wyjątek. Pewnego razu opowiedział mi o osobistej dawce cyjanku potasu, którą otrzymał on i jego koledzy. Możliwość decydowania o życiu i śmierci – w obliczu dużo większych zagrożeń – dawała im poczucie bezpieczeństwa oraz zachęcała do ofiarniejszej służby. Powie ktoś, że była wojna. Cóż jednak z tego? Dla wielu cierpiących i umierających ludzi choroba jest takim samym wrogiem zewnętrznym, jakim byli hitlerowcy dla mojego dziadka.

BK: No i właśnie, a w tej chwili bardzo często w szpitalach pacjenta nie informuje się o skutkach różnych procedur medycznych. Na przykład lekarz prosi psychologa, żeby „namówił pacjenta” na dany zabieg. Ten mu odpowiada, że nie może pacjenta do niczego namawiać, ponadto to procedura obciążona dużym ryzykiem śmierci, może go tylko poinformować – razem z tym lekarzem – z czym się wiąże zgoda na przeprowadzenie zabiegu, a z czym rezygnacja z niego. Czasami pacjenci rezygnują z takich procedur, które dają niepewne rokowania, a mogą przysporzyć im wiele cierpienia. I mają do tego prawo, a jednak to prawo jest łamane albo taki pacjent nie zawsze może liczyć na pomoc chociażby w zmniejszaniu bólu. Z jednej strony oczekujemy od ludzi dorosłych decyzyjności i odpowiedzialności za różne rzeczy, z drugiej – w kwestii tak ważnej jak współdecydowanie o sposobach leczenia lub wolność w wyborze sposobu

umierania – jeśli taki wybór istnieje – nie są respektowane jako prawa człowieka. W wielu przypadkach tak zwane prawa pacjenta to fikcja. We Włoszech przy pacjencie na SOR-ze może być obecna osoba towarzysząca (nie musi to być koniecznie rodzina). W Polsce w szpitalach notorycznie się tego zabrania, chociaż mamy zapisane w prawach pacjenta prawo do obecności bliskiej osoby podczas udzielania świadczeń medycznych. Tymczasem przerażony chory leży sam, często zaniedbany przez personel medyczny, dochodzi nawet do śmierci na SOR-ach w wyniku takich zaniedbań (znowu odsyłam do artykułów „Polityki” publikowanych w cyklu „Odchodzić po ludzku”). A przecież osoby towarzyszące mogą być bardzo pomocne, nie tylko dodając otuchy pacjentowi, ale także wykonując przy chorym proste czynności pomocnicze – rozebranie się, pójście do toalety, podanie wody – i informując w razie potrzeby medyków o niepokojących sygnałach fizycznych.

PR: Jednym z wyróżników państwa demokratycznego jest społeczna kontrola władzy. Skoro suwerenem jest naród, to jego zadaniem jest patrzeć na ręce politykom oraz urzędnikom reprezentującym administrację publiczną. Otwarte pozostaje pytanie, na ile społeczeństwa takie, jak nasze, opanowały tę umiejętność. Gołym okiem widać natomiast, że kuria diecezjalna, sąd powszechny czy szpital są poza ich zasięgiem. W Polsce, rzec by można, są to instytucje eksterytorialne, nie tyle w znaczeniu polityczno-prawnym, ile moralnym i obyczajowym. Tam władza ludu nie sięga.

**BK: Przypominają często instytucje totalitarne: odbierają ci prawo do samostanowienia, decydowania, krzyczą na ciebie, źle cię traktują, nie szanują twojej intymności – fizycznej i psychicznej, nie udzielają wyczerpujących informacji co do stanu zdrowia, prowadzonego leczenia itd. Lista jest długa. Doświadczyłam – i pewnie wielu z nas – wszystkich wymienionych zachowań.**

PR: Ależ tak, i to bez względu na to, jakie prawo obowiązuje w kraju, w którym te instytucje działają. Ich hierarchiczna struktura przybiera iście bizantyjskie kształty. Owszem, stosunki podległości obowiązujące w tych organizacjach wynikają z ich specyfiki. Nie mniejsze znaczenie ma jednak stosunek ich włodarzy do społecznego otoczenia. Otwartość na krytykę czy choćby elementarna transparentność, w przypadku Kościoła, sądów lub szpitali, są oksymoronem.

**BK: W każdym innym miejscu pracy, gdybyś odezwał się do klienta tak, jak osmielają się do ciebie odzywać niektórzy lekarze czy pielęgniarki, to mógłbyś**

**być nawet zwolniony dyscyplinarnie. Wielu przedstawicieli medycyny nic sobie z tego nie robi (choć są oczywiście chlubne wyjątki). Brak kultury osobistej, przemoc tłumaczą przeciętnością, systemem, niskimi (!) zarobkami itd.**

PR: Doprawdy nie wiem, od czego zacząć. Nigdy nie chorowałem na nic poważnego. Pomimo to, czuję się weteranem w sprawach, o których mówisz. Byłem świadkiem wielu gorszących scen. Byłbym jednak niesprawiedliwy, gdybym do jednego worka wrzucił ludzi ofiarnych razem z cynikami i geszefciarzami. Sprawiedliwy osąd tego, co przydarza się polskim pacjentom wymaga uwzględnienia obu tych grup. Dobrze pamiętam lekarza położnika, który pozostał w szpitalu po dyżurze po to, by ratować nasze dziecko lub medyków opiekujących się moją żoną, gdy zachorowała na płuca. Pozostaną oni na zawsze w moim sercu. Pamiętam jednak i tych, którym uczciwi ludzie nie powinni kłaniać się na ulicy. Chcę wierzyć, że ci źli są przysłowio- wą łyżką dziegciu... Niestety, tego nie ma jak sprawdzić. Nic natomiast nie stoi na przeszkodzie, by ustalić, skąd biorą się nieetyczni lekarze.

Odpowiedź na to pytanie proponuję podzielić na dwie części. Po pierwsze, nie wolno nam zapominać o tym, że wychowaliśmy się w tej samej piaskownicy. Jedni z nas zostali rzemieślnikami, a inni medykami, prawnikami bądź osobami duchowymi. To, co nas łączy, to kultura kształtująca nasz stosunek do innych ludzi. W tej perspektywie partacz domagający się zapłaty za źle wykonany remont niczym nie różni się od lekarza lekceważącego swoich pacjentów lub przyjmującego łapówki. Jeden i drugi nastawiony jest „na branie”. Jeśli chcemy coś z tym zrobić, wzmacniamy kręgosłup moralny naszych dzieci oraz inwestujemy w ich umiejętności społeczne. Może one zmienią to, z czym my sobie nie radzimy. Po drugie, przyczyną nieetycznych zachowań lekarzy czy pielęgniarek jest kultura organizacyjna. Ich zdolność do kontroli wzajemnej jest ograniczona regułami postępowania obowiązującymi w ich środowisku. Aby mogli ruszyć z miejsca, potrzebują pomocy działaczy społecznych i organizacji pozarządowych zajmujących się piętnowaniem patologii oraz promocją dobrych praktyk. Choć w niewielkim stopniu wpłynie to na kulturę organizacyjną medyków, to wielu z nich zachęci do naśladowania współczesnych Judymów.

**BK: Ale do tego potrzebna jest nieustająca dyskusja społeczna o elementarnych wartościach ludzkich. Weźmy sytuację żałoby. Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne w 2022 roku włączyło do klasyfikacji zaburzeń psychicznych (DSM-5-TR) tzw. żałobę patologiczną jako jednostkę diagnostyczną. Wśród objawów znalazły się takie jak intensywny ból emocjonalny czy intensywne uczucie osamotnienia. Jeśli to mają być objawy patologicznej żałoby, to nikt wrażliwy się nie uchowa. Co jednak niepokojące najbardziej, to zapis, że „czas trwania i nasilenie**

reakcji żałoby wyraźnie przekraczają oczekiwane, właściwe dla kultury i kontekstu danej osoby normy społeczne, kulturowe lub religijne” (na podstawie „Psychiatria Polska” 2024, nr 2, vol. 58). Problem polega jednak na tym, że skoro w kulturze Zachodu śmierć jest coraz bardziej tabu, to co oznaczają te normy i ich „przekroczenie”? Że im bardziej wypieramy temat umierania, tym krócej wolno nam przeżywać żałobę? Patologizuje się pojedynczą osobę, a z pola widzenia umykają nam patologie społeczne. W dodatku nie różnicuje się w tej klasyfikacji śmierci rodzica, partnera i dziecka, a to przecież wydarzenia o różnym znaczeniu. Śmierć dziecka jest przecież wydarzeniem ekstremalnym, przekraczającym często wytrzymałość psychiczną rodzica. Dlatego nic dziwnego, że wśród takich osób mamy zjawiska, które nie mieszczą się w opisie „normalnej żałoby” (ale co to w ogóle znaczy?). I jeszcze jedna niepokojąca sprawa: wśród predyktorów wystąpienia „patologicznej żałoby” zapisano „emocjonalną bliskość ze zmarłą osobą przed śmiercią”, co już jest kuriozum, bo jeśli bliskość ma być czymś nienormalnym, to znaczy, że brak dobrej relacji jest pożądany? Wydaje się to absurdalne, ale to się dzieje w krajach, które uważamy za cywilizowane.

PR: Choć zdrowy rozsądek nie zastąpi nauki, to nie powinni z niego rezygnować ani jej przedstawiciele, ani zwykli ludzie. Przydaje się on – na przykład – wtedy, gdy psychologia i nauki o zdrowiu chcą ingerować w te sfery naszego życia, do których nie mają one poznawczego dostępu. Zamiast podporządkowywać się ich werdyktom w sprawach, o których mówisz, lepiej zdać się na własne doświadczenie i pomoc bliskich. Skłonność naukowców w białych fartuchach do wyjaśniania wszystkiego, co można sproblematyzować, jest skutkiem ubocznym uprawiania nauki. W identyczny sposób ulegają jej ekonomiści, prawnicy, historycy itd. Wszyscy oni wierzą w nieograniczoną moc wyjaśniającą reprezentowanych przez nich dziedzin wiedzy.

BK: Warto też mieć świadomość, że Ameryka wyrosła na kulcie pracy, więc wprężone są w to firmy ubezpieczeniowe: masz jakiś czas, żeby sobie na zwolnieniu popłakać, a potem masz być trybikiem w kapitalistycznej maszynie, a jeśli nadal coś ci dolega, to musisz wziąć leki, żeby wrócić do pracy. My tę rzeczywistość amerykańską zaczynamy doganiać. Nie chodzi o to, że z powodu żałoby mamy przestać pracować, ale że maleje przyzwolenie społeczne na przeżywanie żałoby w sposób godny. Masz być dzielny, uśmiechnięty i produktywny. A potem się dziwimy, że jest coraz więcej zaburzeń psychicznych czy prób samobójczych.

PR: Masz rację – imperializm nauki to jedno, a jej komercjalizacja i ewentualna ideologizacja to drugie. Poruszony przez Ciebie problem dotyczy tego, jak bronić się

przed nauką narzucającą nam określone zachowania lub przekonania. Wyszędłbym od tego, że nauka nie jest religią. Naszym obowiązkiem nie jest wierzyć w jej orzeczenia, tylko oceniać je pod kątem ich prawdziwości bądź słuszności. Gdy teoria naukowa nie pasuje do zdarzeń, które miała wyjaśniać, wtedy przybierają one postać anomalii rzutujących na jej wiarygodność. To wiemy od Kuhna. W omawianej sprawie chodzi jednak o coś innego. Na czoło wybijają się intencje uczonych. Gdy próbują oni wpłynąć na nasze przekonania dotyczące autentycznego – nie tylko godnego – przeżywania choroby i śmierci lub przeszkodzić nam w dyskusji o kondycji systemu opieki zdrowotnej, wtedy naszym prawem jest obrona wolności do nazywania rzeczy po imieniu, obowiązkiem natomiast ochrona nauki przed jej instrumentalnym traktowaniem. Nazwałem tę czynność prawem, podczas gdy powinienem nazwać ją koniecznością. O tyle bowiem jesteśmy sobą, o ile potrafimy przeciwstawić się tym, którzy wmawiają nam nieprawdę, zwłaszcza nieprawdę o nas samych.

# Spotkanie 7.

---

## Konformizm / opór / porozumienie

BK: W jakich okolicznościach rozwija się konformizm? Na to pytanie odpowiedział częściowo Erich Fromm w swojej słynnej *Ucieczce od wolności*, pokazując, jak konformizm przysłużył się rozwojowi nazizmu i faszyzmu. Natomiast w innej swojej książce – *Patologia normalności* twierdzi, że współczesne mu społeczeństwo kształtuje ludzi niemogących się zdobyć na odwagę, „by prowadzić ekscytujące lub intensywne życie”, a zamiast tego poszukują „bezpieczeństwa jako celu życia, co można osiągnąć poprzez całkowite podporządkowanie się i całkowitą martwość”. Tymczasem, jak twierdzi, życie to „szalenie ryzykowna sprawa”.

Gdy rozmawiamy o konformizmie, odwołam się także do współczesnego serialu, *M – Il figlio del secolo* (*M – Syn stulecia*) w reżyserii Joe Wrighta na podstawie książki o tym samym tytule włoskiego pisarza Antonia Scuratiego, pokazujący proces transformacji Italii od monarchii parlamentarnej do zdobycia władzy przez Mussoliniego. Tuż przed aktem ostatecznego przejęcia parlamentu Duce zwraca się do posłów, najpierw strasząc przemocą, potem pytając, czy ktoś chce postawić go przed Trybunałem Stanu. Widzimy dziesiątki twarzy zamaryłych w milczeniu, po czym aktor grający Mussoliniego odwraca się do kamery, mówiąc: „Cisza”. To właśnie milczenie wobec rodzących się autorytarnych zapędów jest przyzwoleniem na zło, które wymyka się w końcu spod kontroli i obraca przeciwko nam. Jednym z nielicznych, którzy otwarcie przeciwstawiali się Mussoliniemu był socjalista Giacomo Matteotti, zamordowany przez faszystowskie bojówki. Serial zdobył ogromną popularność, nie tylko we Włoszech, ale także w innych krajach Europy. Żyjemy przecież w czasach, które są przerażająco podobne do lat dwudziestych XX wieku. Tyle że wówczas ludzie bali się przemocy fizycznej Czarnych Koszul. A dziś to kwestia czego? Zaufania propagandzie? Wygody? Złudzenia, że przyjdzie ktoś i – jak niektórzy mówią – „zrobi porządek” (cokolwiek to znaczy)?

PR: Człowiek jako istota społeczna musi opanować umiejętności dopasowywania się do innych ludzi, lecz także przeciwstawiania się im, gdy – bez powodu – przekraczają jego granice. Pierwsza umiejętność jest warunkiem życia społecznego, druga bezpiecznikiem chroniącym jego uczestników przed zamachem na ich prawa i wolności. Aby ów zamach się udał, opresyjne społeczeństwo musi skłonić swoich członków do podporządkowania się mu pomimo dysonansu wywołanego ich odmiennymi przekonaniami. Przyczyny ich uległości obejmują strach przed karą, lecz także święty spokój, a nawet nadzieję na nagrodę za spolegliwość. Konformizm w tej postaci nie jest następstwem bezkrytycznego naśladownictwa lub wygody niemyślenia, lecz aktem sprzeniewierzenia się sobie. Z pomocą przychodzi tu Arystoteles dokonujący zestawienia cnót etycznych i dianoetycznych inaczej nazywanych cnotami intelektualnymi. Zgodnie z tym rozróżnieniem, nasza wiedza o tym, co dobre i słuszne, ma się nijak do naszych zachowań społecznych. Aby uniknąć martyrologicznych skojarzeń, dodać należy, że konformizm jest stopniowalny. Nie zawsze warto reagować na przemoc. Pierwszym z brzegu przykładem są politycy i urzędnicy wcielający się w rolę „ojców narodu” lub „społecznych wychowawców”. Gdy na jaw wychodzą fakty niewygodne, takie jak wystrzał z granatnika w Komendzie Głównej Policji czy nierozliczony kontrakt na dostawę respiratorów, oni oznajmniają, że „nic się nie stało”. Można im powiedzieć, że mają nie po kolei w głowie. Nie wiadomo jednak, czemu miałyby to służyć.

Znacznie poważniejszą sprawą jest postać konformizmu nazwana „świadomością fałszywą” przez – przywołanych wcześniej – przedstawicieli szkoły frankfurckiej. Tytułem przypomnienia, jednym z nich był Erich Fromm. Zdaniem tej grupy badaczy, bezwzględne podporządkowanie się orzeczeniom nauki oraz woli autorytetów politycznych doprowadziło społeczeństwa zachodnie do utraty decyzyjności także w sprawach bezpośrednio je dotyczących. Zawieszenie ponad ich głowami reguł racjonalności życia społecznego powoduje, że od owych autorytetów dowiadują się, czym jest zdrowa gospodarka, sprawiedliwe państwo, lecz także miłość do drugiego człowieka czy troska o własne dzieci. Dowiadują się tego, a w uzupełnieniu tej wiedzy otrzymują prawo do wolnych związków i darmowe przedszkola. Pułapka konformizmu ostatecznie zamyka się. To, co „racjonalne”, łączy się z tym, co korzystne – lub uważane za korzystne – przez symbolicznie zdominowane masy.

**BK: A w jakich okolicznościach rodzi się ten negatywny konformizm? Kwestia braku odwagi jest zrozumiała, gdy ktoś może nam zrobić krzywdę. Ale czasem nie mamy aż tak dużo do stracenia, czasem chodzi tylko o interes. Zastanawiam się, w jakich społecznych, politycznych i ustrojowych okolicznościach rozwija się ów konformizm negatywny?**

PR: Przejawem konformizmu wynikającego z intelektualnego zbałamucenia jest przekonanie, że władza polityczna lub inny autorytet wie lepiej od nas, jak być powinno. Narzucającym się skojarzeniem jest brak kompetencji ludzi prostych do oceny liderów. Ludzie ci muszą zaufać tym, którzy są lepiej zorganizowani i bardziej kompetentni od nich. Tymczasem w takim położeniu – w mniejszym lub większym stopniu – znajduje się każdy z nas. Wiemy tyle o sprawach będących przedmiotem publicznej debaty, ile powiedzą nam o nich politycy. Oni zaś, zamiast tłumaczeń, wolą zaufanie, najlepiej ślepe zaufanie... Druga kwestia dotyczy konformizmu jako przejawu obojętności na to wszystko, na co konformista – w swoim poczuciu – nie ma wpływu. Takim konformistą byłem w PRL-u. Nie przeszkadzały mi opowieści o sojuszach czy przewodniej roli partii o tyle, o ile traktowałem je jako trwałe elementy politycznego krajobrazu. Swoje moralne niedostatki kompensowałem wówczas wiarą, że to zmieni się w wolnej Polsce. Nie zmieniło się – niestety. Wreszcie trzecia postać konformizmu negatywnego, silnie powiązana z drugą, dotyczy interesu własnego. On zawsze skazuje nas na konieczność wyboru: albo płynąć z prądem, albo pod prąd. Nigdy nie wiemy, jaką cenę przyjdzie nam zapłacić za opór. Jakże często jest tak, że na początku wydaje się ona niska, a później staje się absurdalnie wysoka. Przeciwstawiamy się jednemu podmiotowi, a chwilę później okazuje się, że jest on powiązany z szeregiem znaczących osób i instytucji. Czymże innym był mak-kartyzm w Stanach Zjednoczonych? Ktoś wziął udział w wiecu poparcia dla Związku Radzieckiego – wojennego sojusznika USA – a następnie „miał pod górkę”... aż do śmierci J. Edgara Hoowera.

**BK: Konformizm nie musi być jednak postawą wynikającą ze strachu, jak w krajach totalitarnych. Może przejawiać się poprzez obojętność wobec stopniowego tracenia tych praw, które wydawały się niezbywalne. To złudzenie symptomatyczne dla wielu krajów demokratycznych, gdzie dostatek i względnie spokojne życie usypia naszą czujność. A przecież raz zdobyte prawa nie muszą być czymś oczywistym, do władzy może dojść ktoś, komu to się nie podoba i kto zechce ograniczyć wolność jakiejś grupy lub całego społeczeństwa, tyle że sygnały świadczące o tym, że taki proces się rozpoczął, możemy „przespać”. Świetnie oddaje to wiersz Kornela Filipowicza *Niewola* z 1984 roku, w którym narrator mówi, że wolność w państwie totalitarnym nie zostanie nam odebrana nagle, od razu, ale stopniowo, niedostrzegalnie, aż „zbudzimy się w niewoli”. I dodaje na końcu: „Ale nie będziemy o tym wiedzieli / będziemy przekonani / że tak być powinno / bo tak było zawsze”. Czy konformizm jest rodzajem takiego snu, który śnimy na własne życzenie? Jak nie przespać tego momentu, kiedy dzieje się już coś nieodwracalnego? I czy to w ogóle możliwe? Tu dotykamy naszej bezradności.**

PR: Powracamy do pytania o granicę oddzielającą konformizm od nonkonformizmu. Nic nie zwalnia nas z obowiązku krytycznej oceny tego, czego doświadczamy jako uczestnicy życia społecznego. Ocena poczynań bliźnich łatwo jednak zamieniać się może w krytykanctwo lub ideologiczne zaciętrzewienie. W pierwszym przypadku nic nam się nie podoba, w drugim wiemy lepiej od innych, jak kierować wspólnymi sprawami. Z tego powodu do obaw związanych z naszą podatnością na choroby politycznej ślepoty i miękkiego kręgosłupa należy dodać – niemniej niebezpieczną – chorobę dialogowego zamknięcia. Może to być zamykanie się na uczestników publicznej debaty wyrażających poglądy niezgodne z naszymi lub krytyka wspólnot etnicznych – a nawet całych nacji – uzasadniona ich przywiązaniem do własnych wzorów kultury lokalnej. Aby żyć razem, musimy się dogadywać.

Chciałbym tymczasem powrócić do Twojej uwagi dotyczącej tego, „co możemy przespać”. Historia uczy nas tego, że taki sen łatwo zamienia się w koszmar. Świątą ilustracją tej tezy jest Pomnik Pomordowanych Żydów Europy w Berlinie. Wchodząc pomiędzy kamienne graniastosłupy sięgające nam do kolan, a następnie do pasa, nie obawiamy się utraty orientacji w symbolicznej przestrzeni monumentu. To zmienia się nieoczekiwanie, gdy dochodzimy do – otaczających nas zewsząd – brył wyższych od nas. Dopiero wtedy orientujemy się, że przegapiliśmy moment, w którym należało reagować na destrukcyjny wpływ „obiektów” przesłaniających nam świat.

**BK: Problemem jest także to, że ruchy rewolucyjne mogą zostać zagospodarowane politycznie. Ci, którzy nie są konformistami w sensie negatywnym i w dobrej wierze, podejmują się różnych form protestu, mogą zostać zmanipulowani, wkręceni niejako w maszynę historii. W „Polityce”, nr 11 (3506) 2025, w artykule „Ojcowie burzyciele” Marcin Giełzak pisze, że „na czele ludowych zrywów zazwyczaj stoją przedstawiciele elit skonfliktowani z własną kastą”. Tak się dały omamić tłumy Amerykanów, nie widząc, że i sam Trump, i jego otoczenie to elita, chociaż – jak pisze autor artykułu – „Arystopopuliści będą się [...] dobrze bawić, ale na koniec dnia to najuboższym przyjdzie płacić rachunek”. Ważne jest zauważać, kto stoi za hasłami rewolucji, ale jak nie dać się wywieść w pole, gdy jest się – zwłaszcza młodym – idealistą? To znaczy, jak reagować na zło, ale zachować czujność, by nie zostać oszukanym lub wykorzystanym? To też pytanie człowieka bezradnego, ale może warto stanąć w tej bezradności.**

PR: W pełni zgadzam się z Tobą. Im dłużej rozmawiamy o wyzwaniach, które rzuca nam świat, tym bardziej utwierdzam się w przekonaniu, że wnioskiem, do którego zmierzamy jest zaakceptowany stan niepewności nazwanej przez Ciebie „bezradnością”. Dzięki niej powracamy do antycznych paradoksów przypominających o tym,

że nie ma rozwiązań będących uniwersalnym przepisem na życie lub politycznym drogowskazem – niezależnie od okoliczności – wskazującym właściwy kierunek marszu. Gdy dodać do tego rewolucyjne emocje, sprawa wydaje się podwójnie skomplikowana. Podwójnie, ponieważ przesłaniają nam one skutki uboczne rewolucji. Szereg XX-wiecznych przykładów uzasadnia tezę, iż tymi metodami niewiele można osiągnąć. Rewolucja bowiem „pożera własne dzieci”. Problem polega na tym, że niekiedy nie ma innego sposobu, by przeciwstawić się złu. Nie ma znaczenia, kto pierwszy dostrzegł owo zło. Jeśli są to dzieci złoczyńców, tym większe słowa uznania im się należą. Aby uznanie to było pełne, należy jednak zapytać inicjatorów rewolucyjnego zrywu o jego cele i jego granice. W ocenie tego, co mają do zaproponowania, nie powinno nam chodzić ani o rezygnację z walki rozumianej jako sposób urzeczywistniania słusznych zamierzeń, ani o to, by z tychże zamierzeń czynić generalne usprawiedliwienie walki. Aby ocena ta okazała się zgodna z naszymi zapatrywaniami, potrzebujemy zarówno bezkompromisowości, jak i odrobiny, wspomnianej przez Ciebie, niepewności lub bezradności...

A twoim zdaniem, czy Winston Smith – bohater książki Orwella „Rok 1984” – był konformistą?

**BK: Myślę, że był człowiekiem, który doświadczył przekroczenia granic wytrzymałości ludzkiej. To absolutnie tragiczna postać.**

PR: A wcześniej, gdy pracował dla ministerstwa?

**BK: Każdy z nas dokonuje codziennie wyborów, na ile i w jaki sposób reagować, popełniamy błędy. Czasem też nie dostrzegamy w porę, że coś jest groźne, a potem gdy okazuje się groźne, mamy żal do samych siebie.**

PR: Pytam, gdyż w PRL-u taki kurs przyzwoitości – z różnym skutkiem – przechodziliśmy wszyscy. Przywołałaś Marcina Giełzaka piszącego o „przedstawicielach elit skonfliktowanych z własną kastą”. Ja wychowałem się na opowieściach o ludziach z „pierwszego szeregu”, którzy dopiero z tego miejsca dostrzegli luki systemowe oraz ludzką krzywdę będącą ich następstwem. Jacek Kuroń, Karol Modzelewski, Zygmunt Bauman czy Leszek Kołakowski są tego dobrymi przykładami. Chcielibyśmy być mądrzy zawczasu, lecz to nie zawsze jest możliwe. Mądrość lub opamiętanie przychodzą z czasem... o ile w ogóle przychodzą. Opór Polaków przeciwko komunie nie dotyczył ideałów socjalizmu, takich jak powszechna edukacja, opieka zdrowotna czy prawo do pracy, tylko opresyjnego państwa, które nie pozwalało na jego krytykę

nawet wtedy, gdy służyła ona naprawie jego mechanizmów. Pierwsze masowe wyjście Polaków na ulicę w czerwcu '56 roku poprzedziło 11 lat „sorealistycznego entuzjazmu”. A był to dopiero ich pierwszy krok na drodze prowadzącej do politycznego przebudzenia. Możemy mieć pretensje do naszych dziadków i rodziców, że trwało to tak długo. Możemy też jednak podziwiać ich za to, że – pomimo przeciwności losu – osiągnęli swój cel.

**BK:** Jest także kwestia środków, za pomocą których próbujemy walczyć. Przypomnę pewne niedawne wydarzenia. 24 maja 2024 roku kilkadziesiąt studentek i studentów Uniwersytetu Warszawskiego podjęło protest przeciw działaniom Izraela w Strefie Gazy, wystosowawszy list do rektora UW z żądaniem jednoznacznego potępienia masakr dokonywanych przez Izrael na palestyńskiej ludności cywilnej. Według studentów chodziło o bojkot nie pojedynczych osób, ale zerwanie współpracy z instytucjami (w tym akademickimi) oraz organizacjami czy firmami popierającymi okupację Palestyny przez Izrael i ludobójstwo w Strefie Gazy. Podobne manifestacje zorganizowano także w Krakowie, Szczecinie, Poznaniu i Wrocławiu oraz na innych uniwersytetach na całym świecie. Zaznaczmy także, że Międzynarodowy Trybunał Karny wnioskuje o aresztowanie premiera Netanjahu, a Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości w Hadze nakazał wstrzymać ofensywę w Rafah.

Dyskusję medialną w Polsce wywołała reakcja rektora UW Alojzego Nowaka, który wezwał do protestujących policję, by usunęła ich z terenu Kampusu Głównego UW. Studenci określili działanie rektora jako „haniebne”.

Pojawił się dylemat omawiany w Radiu Tok FM: z jednej strony mówimy młodym ludziom, że są konformistami, nie angażują się społecznie, zwłaszcza w porównaniu do pokolenia „Solidarności”, z drugiej – gdy podejmą protest, wzywa się policję, dając tym samym komunikat, że jednak nie mogą tego robić. Na antenie komentowano, że rektor naruszył autonomię uniwersytetu, polegającą m.in. na tym, że państwo nie powinno ingerować w wewnętrzne sprawy uczelni. Tymczasem sprawa tego, co zaszło na UW, wydaje się niejednoznaczna, a owe manifestacje są obarczone różnymi ocenami. Protestującym postawiono zarzuty karne zakłócenia miru domowego oraz stosowania przemocy słownej i fizycznej. Przytaczam ten przykład, by postawić pytanie, kiedy opór jest związany z obywatelską postawą niezgody, a kiedy staje się destrukcyjny i przemocowy?

Sprawa jest o tyle istotna, że w tym roku Trump wszedł w otwarty konflikt z uczelniami. Atmosfera przypomina okres makkartyzmu, jak pisał Mariusz Zawadzki w „Polityce” (nr 27/2025) – rozporządzenie Trumpa w sprawie walki

**z antysemityzmem zawiera rekomendacje dla szkół wyższych, by „monitorować zagranicznych studentów oraz pracowników naukowych i raportować ich działalność”. Uniwersytet Harvarda odmówił, więc Trump wstrzymał państwowe dotacje dla uczelni. Za popieranie protestu studentów przeciw bombardowaniom zleconym przez Netanjahu w strefie Gazy stanowiska straciło kilku rektorów, oskarżonych o tolerowanie antysemityzmu. Jakie pytanie należałoby sobie zadać w tej sytuacji?**

PR: Współczesny uniwersytet jest w odwrocie – ani nie chce, ani nie potrafi chronić swoich uprawnień do występowania w roli naukowego komentatora spraw społecznych i politycznych. Czynność tę nazwałbym uprawnieniem, podczas gdy jest ona obowiązkiem uczelni wyższej. Zadaniem środowisk akademickich jest poszukiwanie prawdy o wydarzeniach przykuwających uwagę opinii publicznej. Cechą owych poszukiwań – w ich naukowej postaci – jest niejednoznaczność oraz konkurencyjny charakter wniosków, do których prowadzą. Dzieje się tak dlatego, że wnioskom tym muszą towarzyszyć argumenty uzasadniające towarzyszące im roszczenie do ważności. Naukowa opinia na dany temat jest wartościowa nie dlatego, że wydał ją ktoś zamożny lub wpływowy, tylko dlatego, że jest dobrze uzasadniona. Tymczasem konkurencją dla autorytetów naukowych stają się dziś pozaakademickie kręgi opiniotwórcze. „Człowiek sukcesu” drwi z akademików, a „polityczny mocarz” odbiera im fundusze. Z pomocą im obu przychodzi zaś „uczynna” stacja telewizyjna odsądzająca „nieprawomyślnych uczonych” od czci i wiary. Tytułem przypomnienia, właśnie w takich okolicznościach Claudine Gay w 2024 roku straciła stanowisko rektora Uniwersytetu Harvarda. Ci, którzy zmusili ją do rezygnacji, zarzucili jej, że pozwoliła studentom protestującym przeciwko ludobójstwu w Gazie na swobodne wyrażanie myśli. „Błąd Gay” nie powtórzył natomiast rektor Uniwersytetu Warszawskiego. Rozpędził on demonstrujących studentów na cztery wiatry. Czynem – nie słowem – rozwiął wątpliwości dotyczące związków współczesnego uniwersytetu z jego klasycznymi ideałami.

**BK: W tym przypadku padł zarzut, że studenci przekroczyli granicę.**

PR: Nie wiemy, co zaszło. Wiemy natomiast, jaką decyzję podjął prof. Alojzy Nowak. Mógł poprosić policję o zabezpieczenie protestów, a wezwał ją do ich stłumienia. Nawet jeśli część protestujących zachowywała się agresywnie, to nie był to powód do likwidacji zgromadzenia zorganizowanego w obronie praw człowieka. Ostatnio w Polsce z czymś podobnym mieliśmy do czynienia w marcu'68. Czyżby chichot historii?

**BK: Podobno zagrażali. Pracownicy Pałacu Kazimierzowskiego poinformowali w liście otwartym, że byli świadkami bądź bezpośrednimi ofiarami agresji protestujących. Nie czuję się uprawniona do rozstrzygnięcia, jak wyglądała faktycznie sytuacja. Chodzi o przykład i refleksję. Ponowię pytanie: kiedy opór staje się destrukcyjny i przemocowy?**

PR: Wolność słowa musi iść w parze z odpowiedzialnością za słowo. Nawet wtedy, gdy nie reguluje tego prawo, przyzwoici ludzie łączą odwagę wyrażania własnych przekonań dotyczących zła, którego są świadkami z ostrożnością w sądzie przejawiającą się ich otwartością na głos oponentów. Przekroczenie granicy oddzielającej wymienione rodzaje odpowiedzialności możliwe jest w obu kierunkach. Podczas gdy porzucenie odpowiedzialności za słowo prowadzi do słownej swawoli i podążającej w ślad za nią przemocy, to tłumienie wolności słowa jest zamachem na prawa obywatelskie, w tym wypadku prawo do troski o tych, którym dzieje się krzywda. Jedno powiązane jest z drugim.

**BK: Ale czy mam prawo stosować przemoc, protestując przeciw przemocy? Pamiętam taki anegdotyczny rysunek w jednej z książek: ojciec bije starszego syna, który bił młodszego, mówiąc: „nie wolno bić słabszych”.**

PR: Wolność słowa nie jest wartością samoistną, tylko środkiem do obrony innych wartości. Ponieważ jest ona jednym z podstawowych praw obywatelskich, należy skorelować ją z interesem publicznym. Ograniczeniem owej wolności są prawa innych ludzi oraz potrzeba zapewnienia bezpieczeństwa zbiorowego. To jednak nie wyczerpuje problemu. Skoro źródłem wolności słowa jest państwo demokratyczne, to – korzystając z niej – powinniśmy mieć na względzie jego dobro, tu rozumiane jako dobro wspólne. W przypadku słowa dotyczy ono reguł wyrażania opinii. Chodzi o to, by sfera publiczna – zamiast walki i erudycyjnych popisów – była miejscem spotkania jej uczestników oraz uzgodnień dotyczących wspólnych strategii działania. Posłużę się następującym przykładem. Potępiliśmy zamach na dziennikarzy francuskiego tygodnika „Charlie Hebdo” w 2015 roku. Niestety, to nie wystarcza. Aby wyciągnąć właściwe wnioski z tego, co zaszło, musimy zdobyć się na coś więcej, niż potępienie zamachowców. Do pewnego stopnia oni także są ofiarami społeczeństwa zwalniającego z odpowiedzialności za słowo przewodników.

**BK: Z drugiej strony, nawet jeśli środki są nieeleganckie, czy da się „grzecznie” protestować? Czy coś by się zmieniło w podziale władzy gdziekolwiek na świecie,**

**gdyby ludzie społecznie upośledzeni nie próbowali stosować siły w walce o swoje prawa? To bardzo trudne zagadnienie, moja ostrożna część osobowości każe się mocno zastanowić nad granicami zachowań w manifestowaniu oporu. Z drugiej strony czy gdy bita kobieta poprosi grzecznie, żeby mężczyzna tego nie robił, to odniesie to jakiś skutek? No przecież rozumiemy komiczność takich oczekiwań. Większość praw różne grupy wywalczyły sobie jednak „niegrzecznymi środkami”, siłą i stawianiem bardzo zdecydowanego oporu.**

PR: Czasami „grzeczne” lub pokojowe środki wystarczają. Na czoło wybijają się tu postaci Mahatmy Gandhiego i Martina Luthera Kinga. Z patriotycznych powodów czuję się w obowiązku dodać do tego przykład Komitetu Samoobrony Społecznej „KOR” powstałego w 1977 roku. Bierny opór plus społeczne poparcie plus autorytety wystarczają niekiedy, by osiągnąć sukces. Jest on tym wartościowszy od wygranej walki, że jest sukcesem odniesionym „na punkty” – porozumieniem osiągniętym w wyniku kompromisu ograniczającego „liczbę ofiar” po obu stronach. Dzięki temu jego uczestnicy mogą płynnie przejść od otwartego sporu do współpracy opartej na wspólnie wynegocjowanych zasadach. W przypadku opozycji antykomunistycznej i PZPR-u takim miejscem negocjacji był Okrągły Stół.

Niestety, „grzeczne środki” nie zawsze wystarczają. Marks wiedział, że rewolucja proletariacka mogłaby obyć się bez przemocy, gdyby właściciele środków produkcji zaakceptowali odmowę wykonywania pracy wyrażoną przez robotników wielkoprzemysłowych poprzez strajk generalny. Tytułem przypomnienia w formacji nowożytnej-burżuazyjnej – jak nazywał ją Marks – wartością podstawową była własność prywatna. O ile własnością przedsiębiorców były fabryki, o tyle własnością robotników była praca. Ich prawem więc było powstrzymanie się przed jej wykonywaniem, a nawet odmowa jej świadczenia. Marks jednak zwyczajnie w to nie wierzył. Zakładał, że rewolucja nie obędzie się bez krwi dlatego, że właściciele fabryk nie zaakceptują porażki. Spodziewał się agresji z ich strony, na którą odpowiedzieć miał proletariat. Czasami nie da się inaczej...

**BK: To znaczy, że musimy cały czas być czujni, podejmując taki bunt, uwzględniając za każdym razem inny kontekst historyczny?**

PR: Chodzi o co innego. Wymieniliśmy dotąd trzy cechy udanej rewolucji: jasno zdefiniowany cel, minimalizacja przemocy oraz czujność, o którą pytasz. Ta czujność dotyczy nie tylko tych, którzy chcieliby przeszkodzić ludziom inicjującym zmiany, lecz także im samym. Próba korekty tego, co zastane, wymaga ostrożności polegającej na wyciąganiu wniosków z tego, jak przebiega realizacja rewolucyjnych założeń.

Z planu może wynikać jedno, a z bieżących doświadczeń coś zupełnie innego. To zmysł krytyczny decyduje o tym, jak daleko można się posunąć. Nie trzeba dodawać, że tam, gdzie go brakuje, „burzenie murów” powoduje wyłącznie to, że one znowu „rosną”. Zapewne dlatego na początku XVI wieku rozeszły się drogi Marcina Lutra i Thomasa Müntzera, a zeszyły się drogi opozycji solidarnościowej i reformistów z PZPR-u w przeddzień transformacji ustrojowej w Polsce. Potrzebę dostosowania zamierzeń do okoliczności trafnie ilustrują słowa Piłsudskiego, mówiącego o „czerwonym tramwaju, z którego wysiadł na stacji niepodległość”. Krytyczny rewolucjonista powinien wiedzieć, na którym przystanku wysiąść.

**BK:** Jest jeszcze inna kwestia. Historia pokazała wielokrotnie, że zwycięzcy w bitwach o „sprawiedliwość” czy „równe prawa” szybko tworzą kolejne elity władzy, jak w słynnej powieści *Gepard* (prawidłowe tłumaczenie, tytuł starego tłumaczenia to *Lampart*) Giuseppe Tomasiego di Lampedusy z 1958 roku. Ta opowieść jest jednocześnie refleksją nad losami rewolucji, która streszcza się w słowach powieściowego księcia Saliny: „My byliśmy Gepardami i Lwami, nas zastąpią szakale i hieny”. Oczywiście to zdanie napisał przedstawiciel klasy arystokratycznej, potwierdzając tym samym swoją wyższość nad innymi. Ale awanturnicze działania rozmaitych partii populistycznych pokazują, że tak może się właśnie stać.

PR: To miałem na myśli, cytując słowa piosenki *Mury*. One rosną z winy tych, którzy wcześniej zajmowali się ich burzeniem. Dali temu wyraz Kuroń i Modzelewski w swoim *Liście otwartym do partii* z 1965 roku. Ujmując rzecz obrazowo, istotę ich wystąpienia streszcza paradoks sekretarza wojewódzkiego komitetu PZPR, tym różniącego się od Marksowskiej burżuazji, że dysponującego większą władzą. Sekretarz ten, oprócz możliwości karania, dysponował pakietem nagród niewyobrażalnym dla prywatnego przedsiębiorcy. Mógł awansować miernotę, wysłać do szkoły partyjnego działacza w godzinach jego pracy, ofiarować komuś, kogo lubił, talon na mieszkanie, meble czy samochód. Mógł to czynić, ponieważ był dysponentem środków produkcji tym nieróżniącym się od ich wcześniejszych, prywatnych właścicieli, że rozdawał chętniej, gdyż rozdawał nieswoje. W ten sposób walka z patologią przerodziła się w jeszcze większą patologię.

**BK:** Jedną z form nonkonformizmu i oporu bez przemocy, która ma szansę chronić nas przed manipulacją i byciem narzędziem w cudzych rękach, podpowiada amerykańska pisarka pochodzenia irańskiego Azar Nafisi w książce *Czytaj niebezpiecznie*. Zadaje pytania: „Jak radzić sobie z gniewem w obliczu

totalitaryzmu?” „Jak walczyć z niesprawiedliwością, nie sięgając po zemstę?” „Jak rozprawić się z wrogiem nie upodabniając się do niego?” I odpowiada, że „potrzebujemy potęgi wyobraźni i literatury”. Uważa, że akt czytania „zaszczepia w umyśle wątpliwości i przeciwdziała konformizmowi, zachęcając do kwestionowania ustalonego porządku [...]”. Nie bez powodu jedną z „niebezpiecznych” lektur jest według niej *451 stopni Fahrenheita* Raya Bradburego. Książki traktowane są tu jako obiekty zagrażające dyktaturze i stąd zakazane i palone w powieściowym świecie.

PR: Nie jestem pewien, czy książka zachowała swój potencjał emancypacyjny. Z jednej strony zatraciliśmy romantyczną ciekawość świata oraz towarzyszącą jej potrzebę przeciwstawiania się mu. Dane dotyczące czytelnictwa mówią same za siebie. Z drugiej strony wynalazek maszyny do pisania, a po niej komputera, spowodował, że „pisarzy” jest więcej, niż czytelników. To oczywiście żart. Żartem natomiast nie jest to, że w zalewie publikacji – okraszonych wszechobecną reklamą – trudno odnaleźć współczesnych Hegłów, Stendhalów czy Balzaców. Naturalnym następstwem tego jest zmieniająca się rola książki w życiu społecznym. Mój kolega, dyrektor biblioteki akademickiej w Gorzowie Wlkp., podczas jednej z rozmów powiedział mi, skąd bierze książki dla studentów prawa i administracji. Owszem, część z nich kupuje. Większość jednak dostaje za darmo od prawników pozbywających się zbiorów bibliotecznych ze swoich kancelarii. O ile do niedawna w dobrym tonie było przyjmowanie klientów w miejscu przypominającym podręczną bibliotekę prawniczą, o tyle dziś książki – nawet te w skórzanej oprawie – są obciachowe. W tak nieoczekiwany sposób spełnia się dziś przepowiednia Bradburego. Nie ma znaczenia, że wielu z nas myśli inaczej. Jesteśmy w mniejszości nie tylko liczebnie, lecz przede wszystkim wizerunkowo. „Jajogłowych” nikt nie słucha. Dzieje się tak z powodu wszechobecności i kompetencyjnej nierozróżnialności autorytetów, celebrytów i „samozwańczych przewodników”.

Degradacja książki nie oznacza tymczasem utraty znaczenia sztuki jako praktyki porządkującej myślenie zbiorowe. Poszczególne dziedziny sztuki w różnym stopniu wpływają na ich społeczny odbiór. Miejsce powieści bądź tomiku wierszy – któremu coraz trudniej „zblądzić pod strzechy” – zajmuje film, słuchowisko lub piosenka z dobrym tekstem. W tym aspekcie, przewaga książki nad innymi formami twórczości artystycznej jest dyskusyjna. Czy także pod innymi względami? Pomijając osobisty kontakt z tekstem, doprawdy nie wiem, czym różni się *Hrabia Monte Christo* Dumasa lub Trylogia Sienkiewicza od takich produkcji filmowych, jak *Dawno temu w Ameryce* Sergia Leone, *Forrest Gump* Roberta Zemeckisa czy *Czarnobyl* Johana Rencka. Nie oznacza to mojej rezygnacji z książki, a jedynie zamiar oddania sprawiedliwości innym twórcom. Możemy obrażać się na to, że mają

oni coś do powiedzenia lub widzieć w tym współczesny ekwiwalent korespondencji sztuk *Eugène'a Delacroix*. Opowiadam się za Delacroix.

**BK: Jednak czytanie wydaje mi się niezbędne, by zwiększyć swoje szanse na krytyczny ogląd rzeczywistości. Co to dla Ciebie znaczy „czytać niebezpiecznie”?**

PR: Twoje pytanie proponuję odnieść do słowa pisanego w ogóle. Twórcze pisanie obejmuje przecież nie tylko gatunki literackie, lecz także formy dziennikarskie. Niełatwo przy tym wytyczyć granicę oddzielającą jedno od drugiego. Możemy spierać się o to, czy powieść, reportaż bądź felieton zachowały – w tym względzie – wyróżnioną pozycję na tle innych dziedzin sztuki. Z całą pewnością natomiast pozostają one kolebką myśli nieposkromionej. Kształtują nasz stosunek do spraw nadmiernie przykuwających naszą uwagę oraz tych, które bagatelizujemy... ze szkodą dla siebie. Uczą rozumienia rzeczywistości w sposób podporządkowany ideałom prawdy oraz troski o drugiego człowieka. Posłużmy się Twoimi przykładami. Angela Saini występująca w obronie kobiet padających ofiarą naukowych uproszczeń; Leila Guerriero skupiająca się na dziennikarskim rzemiośle oraz jego podobieństwach do etnologicznego studium przypadku; Borys Cyrulnik zachęcający ofiary tragedii do niepoddawania się przeciwnościom losu; czy Kamel Daoud łączący podziw dla Alberta Camusa ze słowami krytyki pod jego adresem; to autorzy zachęcający nas do tego, by uważniej przyglądać się newsom, opiniom, sprawozdaniom z pozorów dobrze nam znanym. Jakże często jest tak, że analiza treści uchodzących za miarodajne, przewraca do góry nogami nasze wyobrażenia na ich temat.

**BK: To, o czym mówisz, dotyczy informacji, dokumentu czy publicystyki. Natomiast tytuł książki Azar Nafisi *Czytaj niebezpiecznie* oznacza dla autorki jeszcze coś innego. Otóż chodzi nie o to, by czytać dla utwierdzenia się we własnych poglądach i uprzedzeniach, ale by sięgać po wielkie powieści, w których jest miejsce na różne punkty widzenia. To jest prawdziwie niebezpieczna literatura – niebezpieczna dla utartych przekonań. Nafisi wyjaśnia, że chodzi jej o „literaturę jako formę stawiania oporu, a nie jedynie powieści z motywem buntu”. Interesuje ją, jak literatura i sztuka w ogóle „mogą opierać się ośrodkom władzy”, ale nie tylko, „także temu wewnętrznemu despotce, który drzemie w każdym z nas”. Czytanie ma być więc „niebezpieczne” dla nas samych, żebyśmy nie zastygli w swoich przekonaniach i uprzedzeniach. Potrzeba nam tej „niewygody”, żeby słyszeć inne głosy, żeby nie zatracić zdolności zdrowego wątpienia i nie ulec jedynym słusznym narracjom oraz autokratom.**

**Czy według Ciebie takie niebezpieczne czytanie może być drogą do nonkonformizmu, ale i porozumienia?**

PR: Literatura jest przestrzenią dialogu – miejscem spotkania tych, którzy „piszą niebezpiecznie” z tymi, którzy „czytają niebezpiecznie” lub pragną opanować umiejętność „niebezpiecznego czytania”. Jest ona czymś więcej, niż erudycyjnym popisem jednych lub przyczyną, dla której drudzy popadają w egzaltację. Przykład Nafisi – a przed nią Marksa czy Zoli – dowodzi, że potrzebujemy bodźców wyrywających nas z pułapki myślenia nawykowego. Albo lekceważymy problemy, z którymi przychodzi nam mierzyć się na co dzień, albo przyjmujemy wobec nich fatalistyczną postawę. Dopiero ukazanie zła w sugestywny sposób powoduje, że zaczynamy odczuwać potrzebę przeciwstawienia się mu. W takich chwilach słowo pisane staje się inspiracją do działania oraz wyzwaniem moralnym. Pod wpływem tego, co przeczytaliśmy, dowiadujemy się, czy jesteśmy gotowi dochować wierności samym sobie. Następstwem „czytania niebezpiecznego” jest jednak coś więcej. „Czytający niebezpiecznie” uczą się samodzielności, której wyrazem jest myślenie krytyczne. Może więc zdarzyć się, że pewnego dnia ostrze krytyki skierują oni przeciwko któremuś z ich literackich przewodników. W świecie ludzi wolnych nie ma bowiem świętych krów.

**BK: Kiedy, w jakich okolicznościach i pod jakimi warunkami możliwe jest porozumienie? I co jest porozumieniem, a co nim nie jest, co wydaje się po prostu uległością motywowaną strachem lub wygodą?**

PR: Miarą jakości życia indywidualnego jest umiejętność łączenia – omawianych przez nas – elementów triady: konformizmu / oporu / porozumienia. Potrzebny jest zarówno konformizm wobec organizacji społecznej, jak i opór wobec tych jej członków, którzy postępują źle. Ponieważ w obu kwestiach możemy się mylić, niezbędne jest porozumienie dotyczące reguł postępowania chroniących nasz interes oraz interes innych. Dopiero na podstawie wspólnie poczynionych ustaleń możemy odróżnić tych, z którymi chcemy się dogadać, od tych, którym należy się przeciwstawić. Dodatkową zaletą tego rozwiązania jest norma społeczna utwierdzająca nas w przekonaniu, że słusznie postępujemy. Gorzej, gdy społeczeństwo nie potrafi się porozumieć, a jego ofiarą padają jego niewinni członkowie. Wtedy zakres środków, które mają oni do dyspozycji, gwałtownie się kurczy. Mogą wspierać się wzajemnie oraz sięgać po niejawnie formy oporu zmierzające do wyrwania społecznej większości z moralnego i intelektualnego odrętwienia. Zapewne nie jest to szczytem marzeń tych, którzy chcieliby żyć w dobrze zorganizowanym społeczeństwie. Pewną pocie-

chę dla nich jest natomiast to, że są na właściwym miejscu. Potrafią zatroszczyć się o siebie oraz nie tracą nadziei, że zdołają pomóc innym.

**BK: Jakim językiem się posługiwać w poszukiwaniu porozumienia?**

PR: W najbardziej lapidarny sposób odpowiedziałbym, że skutecznym. Czyniąc to, nie popełniłbym błędu polegającego na tłumaczeniu nieznanego przez nieznaną. Problem polega na tym, że owa skuteczność jest wieloznaczna i wieloaspektowa. Za *Paulem Feyerabendem* należałoby powtórzyć, że „wszystko dobre, co działa”. Co zatem pomaga w wyborze właściwego języka porozumienia? Propozycję wyjścia z pułapki relatywizmu oraz – będącej następstwem pozostawania w niej – niekończącej się walki pomiędzy tymi, którzy myślą inaczej, sformułował **Karl Mannheim**. Wyszedł on od nadania przekonaniom grupowym statusu prawd równorzędnych. To, jak uczestnicy danej grupy interpretują fakty społeczne nie jest gorsze ani od interpretacji innych grup, ani od naukowego opisu rzeczywistości społecznej. Dla grupy miarodajny jest obraz będący odbiciem jej doświadczeń. Zdawałoby się, że z tym nic nie da się zrobić. Każdy z nas po swojemu widzi świat społeczny. Tymczasem nic bardziej błędnego.

Mannheim przypomina o zadaniach, jakie w procesie integracji społecznej mają do wykonania intelektualiści. Choć nie mogą oni niczego nakazać zwaśnionym grupom, to mogą edukować je i mediować między nimi. Z tym wiążą się pytania, skąd intelektualiści czerpią wiedzę o przekonaniach grupowych oraz jaki mają interes w tym, by angażować się w podobne przedsięwzięcia. Mannheim uważa, że ich rozeznanie w sprawach dzielących społeczeństwo bierze się stąd, że wywodzą się oni ze wszystkich grup społecznych. W odniesieniu do korzyści, na jakie mogą liczyć, węgiersko-niemiecki uczyony przypomina, że funkcje edukacyjno-mediacyjne są poszukiwanym przez intelektualistów ekwiwalentem ich dawnych funkcji kapłańskich. Jeśli chcą pozostawać społecznymi przewodnikami, muszą od nowa zdefiniować swoją rolę. Paradoksalnie Mannheim – socjolog wiedzy pozostający pod silnym wpływem Marksa – dochodzi do konserwatywnej konkluzji dotyczącej odpowiedzialności elit za jakość życia społecznego.

**BK: Z konserwatyzmem mamy na ogół skojarzenia pejoratywne. Ale czy nie warto odróżnić konserwatyzm destrukcyjny, który próbuje zawracać ręką kijem i przekonuje, że wszystko ma być tak, jak dwieście lat wstecz, od konserwatyzmu stabilizującego, wskazującego rozmaite zagrożenia zwolennikom rewolucji?**

PR: Nie dziwi mnie Twój komentarz. Dożyliśmy czasów, w których nie wiadomo, kto kim jest. Owszem, ludzie ze świecznika chętnie i często posługują się nazwami doktryn społeczno-ekonomicznych. Jeden Bóg wie, co mają na myśli. Czołowa „partia prawicowa” – zamiennie nazywająca samą siebie „partią konserwatywną” – promuje rozwiązania socjalne na niespotykaną wcześniej skalę, tzw. liberałowie centralizują system ubezpieczeń społecznych, a ugrupowania pragnące uchodzić za „lewicowe” zajmują się wszystkim, tylko nie ludźmi pracy. Spróbujmy to odkłamać przynajmniej we fragmencie dotyczącym konserwatyzmu.

Ojcami konserwatyzmu w znanej postaci są **Edmund Burke** i **Joseph de Maistre**. Ponieważ obaj działali w drugiej połowie XVIII wieku, jednym z punktów odniesienia była dla nich Wielka Rewolucja Francuska. O ile tradycjonalistyczny de Maistre – pod jej wpływem – skorygował swoje poglądy na prawa i wolności obywatelskie, opowiadając się za prymatem państwa i Kościoła, o tyle Burke poszukiwał rozwiązania pomiędzy wymienionymi skrajnościami. W napisanych siedem lat przed śmiercią *Rozważaniach o rewolucji we Francji* analizuje on polityczne przyczyny erupcji społecznych emocji, a zarazem bada jej skutki. Burke zwraca uwagę na to, że rewolucyjny zryw Francuzów nie brał się znikąd. Ludzie doprowadzeni do ostateczności sięgnęli po te środki, które mieli do dyspozycji. Niestety, nie mieli najmniejszych szans na to, by za ich pomocą osiągnąć swój cel. Zdaniem Burke’a, droga destrukcji nie prowadzi do konstruktywnych rozwiązań. Aby uniknąć politycznych kataklizmów za konieczne uważa on respektowanie trzech fundamentalnie ważnych reguł życia zbiorowego. Pierwsza odnosi się do prawa jako regulatora nadążającego za społecznymi wyzwaniem. Jeśli ma ono być sprawiedliwe, nie może być ślepe. Druga określa sposób dokonywania zmian w systemie prawnym. Tylko wtedy, gdy prawo zmienia się powoli, obywatele są w stanie za nim nadążyć. Wreszcie trzecia reguła dotyczy elit – według Burke’a – ponoszących lwią część odpowiedzialności za społeczeństwo i państwo. Gdy one zawodzą, wszystko się wali. Przyglądając się temu, co dzieje się dookoła nas, trudno się z tym nie zgodzić.

**BK:** Ten wątek wiąże się z problemem pogłębiającej się przepaści międzypokoleniowej. Nie chodzi o to, że młodzi z natury swojej buntują się i przez to konstytuują się na nowo, bo to zrozumiałe. Mam na myśli to, że nie tylko z trudem się dogadujemy, ale widać też jakiś rodzaj pogardy – młodych wobec starych, starych wobec młodych. Wydaje mi się to niepokojące, bo jeśli mówimy o wątpliwym jako narzędziu rozwoju, to potrzebna jest ciągłość kulturowa i odrobina zaufania między generacjami. Przez całe wieki starszyzna twardo trzymała władzę, a ten młody, jeśli umiał się zbuntować, to robił rewolucję i wymyślał coś innego,

**ale ta hierarchia społeczna była dosyć jasna. Teraz się to zmieniło. Jakiego rodzaju porozumienie międzygeneracyjne jest potrzebne?**

PR: Nie znam odpowiedzi na tak trudne pytanie. Jedyne, co wpada mi do głowy, to pedagogiczny odpowiednik edukacji i mediacji międzygrupowej, o których pisał Mannheim. Możemy powtarzać za Cyceronem: *O tempora, o mores!* Z tego jednak nic nam nie przyjdzie. Spróbujmy raczej przyrzeć się temu, jak historycznie kształtowała się zależność łącząca młodych i starych. Max Weber przypomina, że wyróżnikiem społeczeństw przednowoczesnych była ich hierarchiczna struktura. Proces socjalizacji przebiegał według z góry ustalonych reguł. Przynależność do stanu społecznego, wybór zawodu czy osobista zaradność decydowały o pozycji społecznej jednostki. Odnosząc tę uwagę do ludzi młodych, musieli oni wykazać się nabytą wiedzą i umiejętnościami, zanim zostali uznani za pełnoprawnych członków społeczeństwa. Zależność ta uległa przewartościowaniu wraz z nastaniem nowoczesności. Punktem kulminacyjnym zmian zapoczątkowanych przez tę formację był romantyzm. Wtedy to ludzie młodzi stali się rewolucjonistami. Dość przypomnieć balladę *Romantyczność* Mickiewicza, w której narrator w następujący sposób zwraca się do „starca”: „Martwe znasz prawdy, nieznane dla ludu, Widzisz świat w proszku, w każdej gwiazd iskierce; Nie znasz prawd żywych, nie obaczysz cudu! Miej serce i patrzaj w serce!” Niestety, z tego niewiele pozostało. W naszych czasach ludzie młodzi ani nie chcą uczyć się od starych, ani buntować się przeciwko nim. Postrzegają świat jako *fatum* – rzeczywistość hermetyczną, na którą nie mają żadnego wpływu. Jeśli – my, starzy – chcemy im pomóc, musimy zdobyć się na wysiłek odbudowy relacji z nimi – choćby relacji opartej na krytyce naszych dokonań.

**BK: Teoretycznie żyjemy w czasach, w których jednostka ma większe znaczenie niż kiedyś, jednak – paradoksalnie – w bardzo niewielkim stopniu przekłada się to na wzmocnienie jednostki jako samoświadomej osoby, zdolnej do dostrzegania manipulacji czy – w razie potrzeby – do stawiania oporu.**

PR: Znaczenie jednostki wynika najpierw z roli, jaką odgrywała od XVIII-wiecznego *Sturm und Drang* aż po XX-wieczne zrywy, których była uczestniczką, a później z uprawnień, jakie nabyła jako współtwórczyni państwa liberalno-demokratycznego. Problem polega na tym, że jedno i drugie jest zagrożone. Liberalna demokracja jest w odwrocie, a jej uczestnicy ograniczają swoje zainteresowania sprawami politycznymi do kwestii socjalnych lub socjalno-ideologicznych. Przykładem takiego zapętlenia jest *Retrotopia* **Zygmunta Baumana**. W książce, będącej podsumowaniem jego pracy twórczej, pisze on o nowej skłonności społeczeństw zachodnich

do ulegania nostalgii za zmitologizowaną przeszłością. Krytyka tego, co przydarza im się tu i teraz, nie polega na tworzeniu strategii naprawczych czy snuciu alternatywnych wizji rozwoju społecznego, tylko na nieustannym oglądaniu się za siebie. Nietrudno domyślić się, jak cienka jest granica między idealizowaniem przeszłości a ideologizacją teraźniejszości. Wykorzystują to polityczni manipulatorzy przejmujący kontrolę nad społecznymi masami. Poprzez zamianę jednego w drugie, remontują system od środka. Jednostki wsłuchujące się w ich syreni śpiew, dobrowolnie wyrzekają się bowiem swoich wolności i praw.

Co można na to poradzić? Obrońcom liberalno-demokratycznych standardów z pomocą przychodzi okoliczności. Mogą oni liczyć na to, że w obliczu zagrożeń ze strony Rosji społeczeństwa dobrobytu opamiętają się – że ważniejsze od tego, co rzekomo straciły okaże się to, co mogą stracić. Nadzieja na to, że wróg zewnętrzny będzie wystarczającym bodźcem do tego, by odrodziły się politycznie, nie zwalnia tymczasem elit władzy z obowiązku rozwijania ich umiejętności społecznych i obywatelskich. Przeciwwagą dla ich konsumenckich przyzwyczajień oraz podatności na wpływ politycznych demagogów jest nauka odpowiedzialności za siebie i innych. Mówiąc o odpowiedzialności, mam na myśli zobowiązania moralne, których podstawą jest żywe doświadczenie spotkania z drugim człowiekiem. Nie chodzi w nim ani o wiedzę książkową, ani – tym bardziej – o program polityczny kształtujący postawę jego wyznawców. To praktyka, w której uczestniczą, ma być dla nich nauką troski o siebie nawzajem.

**BK:** Na początku naszych rozmów mówiliśmy o ciekawości, która może stanowić punkt wyjścia do zadawania pytań, prowadzenia dyskusji czy dochodzenia do porozumienia. Nie jest ona jednak wystarczającym warunkiem dialogu w rozumieniu Emmanuela Levinasa czy Martina Bubera. Wystarczy wspomnieć tę straszną zabawę niektórych dzieci: złapać żabę i żeby zaspokoić ciekawość, rozkroić ją, rozerwać, zobaczyć, co ma w środku. Takie zabawy w życiu dorosłym mają straszne konsekwencje, wystarczy wspomnieć okrutne doświadczenia przeprowadzane przez nazistów na więźniach, czynione w imię jakiegoś bliżej nieokreślonego „dobra nauki”. Wydaje się więc, że nasze poznawanie Drugiego musi być w jakiś sposób regulowane.

**PR:** Uważam, że ciekawość jest dialogowo ambiwalentna. W przypadku Bubera opisującego dialog jako relację Ja-Ty, doświadczenie to jest atrakcyjne dla jego uczestników. Otwiera ich na to, co dla nich nowe i poznawczo pożądane. Natomiast Lévinas – autor konkurencyjnego projektu – definiuje dialog jako wyraz wierności człowieka jego przekonaniom dotyczącym tego, co jest winien innym ludziom. Po-

nieważ dialog jest warunkiem jego autentyczności, należy domniemywać, że jest on ciekawy skutków tak pojętej dyscypliny moralnej. Jego ciekawość jednak jest wtórna wobec obowiązku służby **Drugiemu**. Osobną sprawą jest wymóg sprawiedliwości wobec tych, którym **Drugi** może wyrządzić krzywdę. Nie znam poglądów Lévinasa na temat ochrony zwierząt, lecz wiem, że także one mogą padać ofiarą ludzi „patologicznie ciekawych”. Jeśli dodać do tego skłonność złoczyńców do pozbawiania ofiar cech ludzkich, to zwierzęta potraktować należy jako symbol niezgody na niepotrzebne zadawanie bólu istotom czującym. Wracając do Twojego pytania, dialog wymaga nie tylko ciekawości tego, co przyniesie, lecz także troski o jego właściwy przebieg.

**BK: Jak w przypadku wychowania – możemy intensywnie „zajmować się” dzieckiem, ale to nie znaczy, że odczuje ono, że zostało zauważone jako osoba. Ludzie mogą projektować dyskusje, debaty, ale jeśli nie będzie momentu zauważenia, to prawdziwy dialog nie będzie miał miejsca.**

PR: Tak, masz rację – to dwie różne rzeczy. Troska o własne dziecko nie wyklucza ani obojętności, ani przemocy. To samo dotyczy ludzi dorosłych. Możemy albo rozłączać opiekę nad nimi, nie skupiając się na nich, albo opiekę tę rozumieć jako układanie im życia. Pierwszy przypadek to szpital lub placówka wychowawcza – z woli personelu – wyprane z relacji interpersonalnych. Nie ma tam pacjentów czy wychowanków, lecz są „przypadki”. Drugą skrajność ilustruje piosenka *Mother* z albumu *The Wall* zespołu Pink Floyd. Utwór ten kończy się słowami: „Cicho, kochanie, nie płacz, mama spełni wszystkie twoje koszmary, mama wleje w ciebie wszystkie swoje lęki, mama będzie cię trzymać tutaj, pod swoimi skrzydłami, nie pozwoli ci latać, lecz może pozwoli ci śpiewać. (...) Oczywiście, że mama pomoże ci zbudować mur”. Jakże wielu – w poczuciu odpowiedzialności – pomaga swoim podopiecznym „budować mur”. Otwarte tymczasem pozostaje pytanie o wynik takiego budowania. Flamandzki teolog i dominikanin, **Edward Schillebeeckx**, w jednym z wywiadów wymienił zapomniany atrybut Boga objawienia judeochrześcijańskiego, jakim jest jego zdolność do stworzenia kogoś, kto jest inny. Wspominam o tym, gdyż dialog nie ma sensu, gdy pominięty zostaje ten jego aspekt. Jak zatem ustrzec się przed ludzką skłonnością wprowadzania innych „na własną orbitę”?

Z pomocą – po raz kolejny – przychodzi Friedrich Nietzsche. Istotą jego przesłania jest zachęta do poszukiwania twórczego potencjału nadającego niepowtarzalny sens życiu każdego z nas. Aby w pełni go wykorzystać, musimy zdobyć się na odwagę zerwania ze schematami, które narzucają nam inni. Nie chodzi tylko o normy społeczne, lecz dużo częściej o przekonania bądź mody podcinające skrzydła jednostkom

niepokornym. Nie wszystkim, na szczęście. Przykładów tych, którzy nie ulegli presji otoczenia jest naprawdę wiele, począwszy od Franza Kafki czy Pieta Mondriana, a skończywszy na prof. Zbigniewie Relidze czy księdzu Janie Kaczkowskim. Niezależnie od tego, jak pogmatwane było ich życie, nie wyrzekli się oni tego, co chcieli osiągnąć. Będąc dla nas inspiracją do poszukiwania własnej drogi, są zarazem podpowiedzią dotyczącą form niesienia pomocy drugiemu człowiekowi. Wyciągając rękę do niego, nie zapominajmy o tym, że celem nadrzędnym naszych działań jest ofiarowanie światu kogoś, kto myśli inaczej.

**BK: Mówiliśmy o odpowiedzialności w dialogu, my też przyjmujemy jakąś odpowiedzialność za tę rozmowę.**

PR: Dialog jest unikatowym kryterium przyzwoitości każdego z nas. Przed filozofami dialogu zakładano, że albo owo kryterium należy zrelatywizować tzn. każdorazowo odnosić je do okoliczności społecznych, albo zabsolutyzować, tzn. nadać mu uniwersalną ważność. Filozofowie dialogu przetarli szlak wiodący między tymi skrajnościami. Traktując spotkanie z Drugim jako wartość metafizyczną, odrzucili podążające w ślad za nią roszczenia etyczne. Potraktowali je bowiem jako składnik wiedzy monologicznej, odciągającej jednostkę od namysłu nad aktualnymi potrzebami innych ludzi. Nie oznacza to jej zgody na swawolę tych, za których czuje się odpowiedzialna. Zakłada raczej porzucenie myśli o kierowaniu nimi za pomocą gotowego projektu etycznego, politycznego czy religijnego. Zaletą tej propozycji jest to, że jest ona wolna od mankamentów typowych dla innych koncepcji metafizycznych. Z jednej strony postulat dialogu znajduje uzasadnienie empiryczne. Praktyka codzienna dostarcza szeregu powodów, by traktować go poważnie. Z drugiej strony, za jego wyborem przemawia argument metaetyczny, wykluczający możliwość konsekwentnego zakomunikowania odmowy uczestnictwa w dialogu bez równoczesnego inicjowania zależności konfrontacyjnych, uzasadniających zarzut etycznej dezercji. Podstawę teoretyczną mamy więc całkiem solidną.

W odniesieniu do naszego spotkania, uważam, że jego celem jest wspólnie spędzony czas przeznaczony na wymianę myśli oraz lepsze poznanie się. Skupieni na zadaniach realizowanych przez nas na co dzień, łatwo zapominamy o tym, że służą one ochronie tego, kim jesteśmy. Zamiast troski o to, przeznaczamy nasze życie na realizację owych zadań. Rzecz jasna, są od tego wyjątki. Niekiedy trzeba poświęcić się. Gorzej, gdy zapominamy o własnym życiu z prozaicznych powodów. Nasza rozmowa jest rodzajem profilaktyki chroniącej nas przed podobnymi aberracjami. Mamy czas dla siebie oraz dla tych, którzy – przynajmniej imaginatywnie – chcieliby do nas dołączyć. Mam na myśli naszych czytelników. Nie oferujemy im przepisów na

życie, nie dajemy wskazówek. Pragniemy raczej zaprosić ich do dyskusji, która – ze swej natury – nie ma końca. Życie przynosi wciąż nowe problemy i nowe możliwości radzenia sobie z nimi. To od nich zależy, czy swoimi doświadczeniami zechcą podzielić się z innymi. Warto przypomnieć o dobroczynnych skutkach rozmowy. Bez względu na to, jak wielkiego zawodu doznali ze strony bliźnich, pozostają oni istotami społecznymi. Rezygnacja z więzi z otoczeniem jest rezygnacją z części siebie. Nie warto tego czynić.

**BK: W związku z naszym zaproszeniem do dialogu i rozważaniami na temat konformizmu i oporu warto wspomnieć Hannę Arendt i jej tezę, którą przedstawiła w pracy *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*.**

PR: Jak najbardziej. Zło – także to przybierające monstrualne rozmiary – bywa wynikiem rutyny, konformizmu bądź bezzmyślności. Tego zdania była **Hannah Arendt**. Swoją tezę „o banalności zła” sformułowała pod wpływem wydarzeń związanych z bezprawnym uprowadzeniem przez Mossad Josefa Eichmanna oraz równie bezprawnym osądzeniem go w Jerozolimie. Arendt była reporterką uczestniczącą w tamtych wydarzeniach. Opisując je zwróciła uwagę na dwie rzeczy. Pierwszą z nich było głębokie rozczarowanie Eichmannem. Miliony żydowskich ofiar spodziewało się ujrzeć diabła wcielonego. Tymczasem na ławie oskarżonych zasiadł zdezorientowany urzędnik, przekonany o tym, że „nigdy nie złamał prawa”. Kierując z gabinetowego zacisza realizacją planu „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”, nie widział zła, którego był sprawcą. W niewiele lepszej sytuacji byli ci, którzy postanowili „wymierzyć mu sprawiedliwość”. Najpierw porwali Eichmanna z Argentyny na podstawie oskarżenia o zbrodnie przeciwko ludzkości, a później postawili go przed własnym, rzekomo bezstronnym i niezawisłym sądem. Potrzeba rozprawienia się z niewątpliwym złem i równie niewątpliwym złoczyńcą, doprowadziła ofiary do sprzeniewierzenia się wartościom, w obronie których występowały, takim jak suwerenność terytorialna innego państwa czy prawo do rzetelnego procesu. Ich decyzje, choć podszyte emocjami, także były banalne. Z zamiaru wymierzenia kary uczynili uniwersalne usprawiedliwienie działań bezprawnych i niemoralnych.

**BK: Przykład Eichmanna jest ważny z punktu widzenia rozważań, do czego prowadzi zaniechanie zadawania pytań w sytuacjach wątpliwych. Eichmann na wszystkie zarzuty odpowiadał, że jest niewinny, bo on przecież był tylko posłusznym, dobrze wykonującym swoje obowiązki pracownikiem. W tym wydaniu konformizm przybiera postać najbardziej niszczącą. Posłuszeństwo staje się**

**narzędziem wspierania dyktatora. Między innymi dlatego wątplenie i zadawanie sobie samemu pytań uważam za kluczowe narzędzie poruszania się w świecie, bo rzeczywistość na zewnątrz przybiera czasami postać autorytarną. I nie chodzi tylko o totalitaryzm, ale także o sytuacje, w których używa się autorytetów we wspomnianym przez nas dogmatycznym duchu. W takiej sytuacji zadawanie pytań to także rodzaj oporu.**

PR: Poruszyłaś bardzo ważny temat. Zabrakło dialogowych odruchów najpierw u Eichmanna, a później u Żydów niewiedzących, co z nim zrobić. Mniejsza o człeczynę, który z posłuszeństwa i urzędniczej sumienności uczynił „sposób na karierę”. Znacznie ważniejsze jest to, co mogły zrobić władze Izraela, by uniknąć tragicznego paradoksu, jakim okazał się proces Eichmanna. Idea wymierzenia sprawiedliwości zamieniła się w gloryfikację prawa silniejszego. Tymczasem można było postąpić inaczej. Jeśli Żydom chodziło o zwykłą wendettę, oprawca mógł „zginąć w niewyjaśnionych okolicznościach”. Jeśli zaś celem miał być wyrok wydany w majestacie prawa, należało to prawo stworzyć od podstaw podejmując współpracę ze wszystkimi zainteresowanymi stronami. Przypomnijmy, że przed II wojną światową nie istniały międzynarodowe regulacje prawne dotyczące zbrodni przeciwko ludzkości, a ofiarą nazistowskich Niemiec byli nie tylko Żydzi. Należało podjąć próbę włączenia w jerozolimski proces międzynarodowych parterów nie tylko dlatego, że mieli prawo w nim uczestniczyć, lecz przede wszystkim dlatego, że legitymizowaliby władzę sądu wydającego wyrok.

Z tamtej lekcji warto wyciągnąć wnioski. Nie tylko w sprawach życia i śmierci potrzebujemy porozumienia. Drugorzędna jest także kwestia skali. Potrzebują go państwa i narody, lecz także krewni, sąsiedzi czy koledzy z pracy. Czymś innym natomiast są warunki porozumienia. Wymaga ono od społecznych partnerów wzajemnej ciekawości, cierpliwości w nauce stawiania czoła wspólnym wyzwaniom, a przede wszystkim ich przekonania o korzyściach płynących ze współpracy. Jest to więc problem kulturowy. Jeśli chcemy stać się wspólnotą dialogu, musimy uczyć nasze dzieci obcowania z innymi ludźmi. Może dzięki tej umiejętności okażą się kiedyś – lepszymi od nas – organizatorami życia zbiorowego.



# Spotkanie 8.

---

## Lokalne / globalne

**BK:** Kiedy zastanawiam się nad tymi dwoma biegunowymi pojęciami, nie uważam ich za przeciwstawne, ale raczej uzupełniające się. Jeśli chcemy mieć jakiś minimalny wpływ na świat, to obie te perspektywy są ważne. Są tacy, którzy – być może usprawiedliwiając siebie w swoich oczach – mówią: „całego świata nie zbaşwiesz”. I owszem, mamy ograniczony wpływ na wiele spraw, nikły na sprawy dziejące się w odległych zakątkach świata. Ale myślenie zero-jedynkowe do niczego nie prowadzi. Rozwój technologii cyfrowych sprawił, że mamy więcej informacji o tych odległych zakątkach niż kiedyś. Z drugiej strony, żyjemy wśród stosunkowo niewielkiej grupy ludzi w swoim mieście czy gminie, pracujemy i spotykamy się także w mniejszych grupach, ale to, co globalne, wpływa także na te nasze małe społeczności. Zastanawiam się, jaka jest dynamika tych wzajemnych wpływów? I na ile także to, co lokalne, może wyznaczać kierunek zmian o charakterze globalnym?

**PR:** Nie wiadomo, kto pierwszy posłużył się terminem globalizacja. Wiadomo natomiast, że na grunt nauk społecznych przeniósł go **Roland Robertson** – autor hasła: „myśl globalnie, działaj lokalnie”. Żyjemy w świecie, w którym jedno nie może obyć się bez drugiego. W latach 90. XX wieku CNN korzystało z czołówki przedstawiającej rdzennych mieszkańców Ameryki Środkowej ubranych w tradycyjne stroje, siedzących przed ekranem umieszczonym pod ogromną wiatą, na której znajdowała się – równie ogromna – antena satelitarna. Obrazek tłumaczył wszystko. Bez względu na to, jak bardzo tamci ludzie identyfikowali się z miejscem swojego pochodzenia, lwia część środków, za pomocą których organizowali swoje życie, pochodziła spoza niego. Czy posługiwanie się nimi zagraża kulturom lokalnym? To zależy od punktu

widzenia. Wielu lokalnych liderów odrzuca to, co ma im do zaoferowania kultura Zachodu po to, by chronić tożsamość zbiorowości, którym przewodzą. Czynią to jednak w selektywny sposób. Odrzucają używki, stroje, zachodnią obyczajowość; a przyjmują antybiotyki, broń oraz zasady organizacji pracy, w szczególności pracy badawczej. W ten sposób to, co odrzucone, powraca bocznymi drzwiami. Szacunek dla starszeństwa łączy się z kompetencjami, miejsce tradycyjnych poglądów zajmują werdykty nauki. Te zmiany są nieuniknione. Wiedząc o tym, czy nie lepiej szukać rozwiązań kompromisowych? Jesteśmy przywiązani do tradycji i obyczaju, a zarazem chcemy żyć wygodniej i bezpieczniej. Aby tak się stało, musimy wziąć odpowiedzialność za naszą lokalność oraz zaakceptować fakt, że w jej rozwoju nie obędziemy się bez globalnych środków i globalnych powiązań. Nawet jeśli inni mogą nas zastąpić w realizacji tego zadania, nie powinniśmy się na to godzić. To my przecież jesteśmy gospodarzem miejsca będącego naszym „domostwem” lub naszą „małą ojczyzną”.

**BK: W czasach socjalizmu myślenie szersze niż obejmujące państwo narodowe nazywano internacjonalizmem i przeciwnicy systemu komunistycznego przypisywali mu negatywne konotacje. Internacjonalista był kojarzony właśnie z komunistą, z kimś, komu nie zależy na własnym kraju, ale wyłącznie na ideach proletariackich. Dzisiaj to już przeszłość. Angażowanie się, choćby pośrednie, w sprawy międzynarodowe jest raczej oznaką otwartości. Jak Ty to postrzegasz?**

PR: W świecie, którego mieszkańcy albo noszą spodnie i buty tych samych marek, albo chcieliby je nosić, nadmierne eksponowanie lokalnych odmienności mija się z celem. Nie oznacza to jednak, że zrezygnowaliśmy z krytyki kosmopolityzmu, zwłaszcza jego interesownych postaci. Wobec rosnącej liczby „nomadów”, chcielibyśmy wiedzieć, kto jest z nami. Nie musi to oznaczać, że ci, którzy z nami nie są, są przeciwko nam. Chodzi raczej o wiedzę, na kogo możemy liczyć. Potrzebujemy siebie nawzajem, by osiągać cele wykraczające poza nasze indywidualne możliwości. Jest to główny powód istnienia organizacji społecznej. W odniesieniu do narodu bądź regionu jednym z tych celów jest ochrona kultury lokalnej. Uczestnictwo w niej sprawia, że łatwiej nam żyć obok siebie oraz dogadywać się w sprawach dotyczących nas wszystkich. Dlatego uważam, że prawda dotycząca rozmywania się kryteriów tożsamości lokalnej leży pośrodku. Z jednej strony zewsząd docierają do nas – konkurencyjne – wzory dobrego życia, z drugiej strony „trzyma nas w pionie” to, co wynieśliśmy z domu oraz czego nauczyliśmy się na podwórku. Dotyczy to także stosunku do innych. Poznajemy ich, uczymy się od nich, lecz także konkurujemy

z nimi. Nie mamy zresztą wyboru. Jako uczestnicy rynków globalnych jesteśmy skazani na rywalizację. To, czy odniesiemy sukces, zależało będzie od tego, czy okażemy się zgraną drużyną.

**BK:** Lokalność bywa kojarzona z zaściankowością. Pozytywne i negatywne konotacje obu pojęć (lokalne / globalne) zmieniają się w zależności od czasów, w których żyjemy i – niestety – od polityków, którzy wykorzystują grę owymi pojęciami dla realizacji swoich celów. Lokalne może być zaściankowe, ale lokalne może być też nasze, patriotyczne, gorzej, że także nasze, w sensie czystości etnicznej („Polska dla Polaków”).

PR: Lokalność może, lecz nie musi być synonimem zaściankowości. Dzieje się tak wtedy, gdy przywiązaniu do własnej ulicy, regionu lub ojczyzny towarzyszy irracjonalna niechęć do obcych. Lokalny ekskluzywizm odcina jego wyznawcę od tego, co globalne. Odcina go w zdradziecki sposób. Nominalnie zwraca się on przeciwko jednej lub dwóm grupom obcych, karmiąc się złudzeniem otwartości na całą resztę. Faktycznie jednak czyni z owej reszty kandydatów na kolejnych wykluczonych. Nie szukając daleko, polscy nacjonałiści wierzą, że naszymi odwiecznymi wrogami są – „tylko” – Niemcy i Rosjanie. To jednak nieprawda. Gdy przenoszą uwagę na inne nacje, szybko okazuje się, że im także „nie należy ufać”. Powodów jest bez liku. Francuzi i Anglicy „zostawili nas w 1939 roku”, Litwini „przeinaczają polską historię”, a Ukraińcy „wyłudzają 800+”. Tymczasem nie to jest problemem, czy twierdzenia te polegają na prawdzie, tylko to, co z nich wynika. W podobny sposób narody te mogłyby zrewanżować się nam czymś podobnym. Tylko po co? Każdy z nas ma coś za uszami. Przedmiotem decyzji, którą musimy podjąć, jest to, czy budować więzi z innymi... pomimo ich wad; czy dokonywać kolejnych wykluczeń skutkujących odrywaniem się lokalnego zaścianka od rodziny państw europejskich.

**BK:** Lokalność rozumiana bywa także jako związek z miejscem, w którym się urodziłam/em. Jeśli to moje miejsce, to „jestem stąd”. Ty jesteś Wielkopolaniem z urodzenia, ja z kolei przyjechałam tutaj w czasach studiów ze wschodu Polski. I teraz tak: czy Wielkopolska jest „moja”, czy nie, tylko dlatego, że tu się nie urodziłam? Słowem, czy lokalność obejmuje także tych, którzy tu osiedli albo są tu przez jakiś czas? Trochę anegdotycznie: czy jestem i czy mam prawo czuć się lokalsem? To znaczy, czy „moja mała ojczyzna” to tylko miejsce urodzenia,

**przedmiot nostalgii, czasem nawet idealizacji, czy też małą ojczyzną może być miejsce osiedlenia się?**

PR: Nie mam wątpliwości co do tego, że moimi krajanami są ci, którzy chcą nimi być. Urodzenie czy wychowanie nie przesądza o przynależności do „lokalnej drużyny”. Co zatem decyduje o tym? Mam wrażenie, że sportowa metafora tłumaczy się sama. Drużyną są ci, którzy razem trenują oraz dokładają starań, by wygrać zawody. Można spierać się o to, czy liczą się bardziej więzi łączące członków wspólnoty lokalnej, czy ich osobisty wkład w jej rozwój. Spór ten jednak jest bezprzedmiotowy. Zdrowy rozsądek podpowiada, że ważne jest jedno i drugie. Społeczność musi sobie ufać, lecz potrzebuje także „świeżej krwi” nazwanej przez **Richarda Floridę** kapitałem kreatywnym. Tego kapitału, zdaniem Floridy, w pierwszej kolejności dostarczają ci, którzy nie są uwikłani w lokalne koterie. Przybywają w nowe miejsce, mając wszystko do wygrania... Nie twierdzę, że lokalsi powinni rzucać się im na szyję. To przybysze muszą się wykazać. W najlepiej rozumianym interesie lokalsów leży natomiast to, by im to umożliwić. Tytułem przypomnienia, Józef Wybicki urodził się w Będominie, Augustyn Szamarzewski w Poczdamie, a gen. Dowbor-Muśnicki w Starym Garbowie. Próżno tymczasem szukać poznaniaka, który nie uważałby ich za swoich krajan. Z kart historii płynie przesłanie skierowane do nas wszystkich. Etos Wielkopolan odejdzie w zapomnienie, jeśli nie będziemy kierować się jego wskazaniem.

**BK: Jak myśleć o globalnym / lokalnym, godzić te perspektywy, by chociaż w niewielkim stopniu wpływać na kształt świata (nawet jeśli całego nie zbawimy)?**

PR: Co innego możemy zaoferować światu, niżli to, co umiemy robić najlepiej? Wielkopolskę tradycyjnie kojarzono z rolnictwem, lecz także z talentami organizacyjnymi jej mieszkańców dalece wykraczającymi poza produkcję rolną. Nic nie zmieniło się w tym względzie. Pamięć dawnych sukcesów jest najlepszym drogowskazem dla wspólnoty, która chce się rozwijać. Jej rozwój zaś ma globalne konsekwencje. Tak pod względem gospodarczym, jak kulturalnym jej atutem są dobra, których jest wytwórcą. W wielu wypadkach dobra te stają się jej znakiem rozpoznawczym. Produkty żywnościowe, odzież, biżuteria, lecz także wydarzenia przyciągające turystów, takie jak Oktoberfest w Monachium czy karnawał w Rio de Janeiro są tego najlepszymi przykładami. Lokalne wytwory zyskują status marki globalnej, a jednocześnie przyczyniają się do budowania marki regionu, z którego pochodzą. Odwracając tę zależność, państwa i regiony nieposiadające lokalnych wyróżników skazują się na

rolę odtwórców i dystrybutorów cudzych pomysłów. Nie wnosząc nic własnego do globalnego systemu wymiany dóbr, narażają swoją lokalność na powolne obumieranie. Jedno bowiem nie może istnieć bez drugiego.

**BK:** Pamiętam lata po 1989 roku, zachłyśnięcie się wszystkim, co zachodnie, poczucie wstydu, które towarzyszyło wielu z nas, że my sami niewiele wymyślimy, że Zachód jest wzorem, z którego powinniśmy czerpać, nadążać za nim, aspirować do niego. Potem zaczęliśmy widzieć, że to wcale nieoczywiste, w którą stronę przebiega inspirowanie i dawanie, i powoli przekonywaliśmy się, że mamy wiele do zaoferowania, bo jeszcze nie zostaliśmy sformatowani, więc nasza inność i kreatywność jest zasobem. Przypomina mi się Immanuel Wallerstein, autor *The Modern World-System* czy *Końca świata, jaki znamy*. Pisał o centrum i peryferiach, analizując relacje między państwami i kulturami. W jaki sposób system centrum – peryferie sam się napędza? Kto decyduje o tym, co jest centrum, a co peryferią, i jak możemy wyjść poza ten schemat?

PR: Rozpocząłbym od tego, że prognozy Wallersteina nie sprawdziły się. Wiele państw mających pozostawać wiecznymi peryferiami – na przykład „tygrysy azjatyckie” – odbiło się od dna tak mocno, że zagrażają dziś tradycyjnym centrum. Inną sprawą jest to, że peryferie nie są równe peryferiom. Pod tę kategorię podpadają zarówno kraje o niskim poziomie rozwoju społeczno-ekonomicznego, jak i te, które nie są liderami handlu światowego. Do tych ostatnich należy Polska. Choć na naszych uniwersytetach nie wykładają nobliści i nie wysyła się stąd wahadłowców w kosmos, to nikt tu nie chodzi głodny. Chciałoby się powiedzieć, że coś za coś. Mniejsze możliwości przekładają się na wolniejsze tempo życia. To, co w oczach mieszkańców centrów może uchodzić za mankament, jest zaletą dla tych, którzy nie chcą się spieszyć. Z całą pewnością jest nią dla mnie. Władze Poznania chwalą się jego potencjałem ekonomicznym. Nie mam powodu w to wątpić. To natomiast, co wzbudza mój niepokój, to ich niedostateczna troska o ochronę zasobów symbolicznych. Chwieje się kulturowy drogowskaz wskazujący drogę, którą niegdyś przetarli Hipolit Cegielski, Maksymilian Jackowski czy ks. Piotr Wawrzyniak. Powie ktoś, cóż z tego – zakończyła się wojna z Prusakami o gospodarczą dominację w Wielkopolsce. Tymczasem nic bardziej błędnego. To, że nie mierzymy się dziś z dawnymi zagrożeniami, nie zwalnia nas z obowiązku pilnowania własnych spraw. Nie chodzi o to, by obrażać się na zachodnie koncerny działające w naszym regionie, lecz by wykazać się własną inicjatywą. Warto zastanowić się, z jakimi produktami kojarzona jest dziś Wielkopolska, jakie marki są jej znakiem rozpoznawczym?

Nie twierdę, że ich brak naraża nas na uzależnienie, o którym pisał Wallerstein. Twierdę jedynie, że jako Wielkopolanie powinniśmy być wytwórcami własnych dóbr. Tylko wtedy bowiem, gdy – na powrót – staniemy się nimi, będziemy mogli z optymizmem patrzeć w przyszłość jako mieszkańcy własnego zacisza zamiennie nazywanego peryferiami.

---

# Zakończenie

Decydując się na napisanie książki promującej dialog jako przepis na życie, wiedzieliśmy, że wyruszamy w nieznanne. Najpierw nieznanne były skutki wymiany myśli między nami. Przypominało to nieco antyczny spór pomiędzy filozofami i dramaturgami. Akademicka skłonność do systematyzacji wiedzy i dziennikarska ciekawość świata nie komponowały się spontanicznie. Inną wątpliwością był wynik zamiany żywego słowa w tekst pisany. Nie wiedzieliśmy, jaką postać przyniesie książkowy zapis naszych spotkań. Naszym głównym zmartwieniem było natomiast to, czy zdołamy wyrazić to, czego doświadczyliśmy. Odkryliśmy, że choć nasze rozmowy służą zbliżeniu stanowisk, to granicą, której nie wolno nam przekroczyć, jest rezygnacja z tego, co nas różni. Nawet wtedy, gdy były to detale, mieliśmy poczucie, że służą one ochronie dialogowej przestrzeni między nami. Dzięki niej każde z nas mogło opowiedzieć o własnym przeżywaniu spraw – także tych spraw, na które mieliśmy podobny pogląd. Dialog jako alternatywę monologu potraktowaliśmy następnie jako sposób na budowanie relacji z naszym czytelnikiem. Nie chodziło nam o to, by poprzestał on na wysłuchaniu nas, tylko by sam zabrał głos. Zgodnie z tytułem książki jest przecież naszym „gościem”. Rozumiemy, że spotkanie z nim nie zawsze będzie możliwe. Pomimo to nie tracimy nadziei, że wybrzmia echa dyskusji kontynuowanej przez niego we własnym gronie. Czas pokaże, czy tak się stanie.

Autorzy

 **Kontekst**  
Wydawnictwo

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
[www.wkn.com.pl](http://www.wkn.com.pl)

Wydawnictwo Naukowe Kontekst. Poznań 2025. Wydanie I.  
Papier Creamy 70 g/m<sup>2</sup>, 2,0 vol., 11,8 a.w.  
Oddano do składu: 18 X 2025. Podpisano do druku: 10 XI 2025  
Printed in Poland



Barbara Kowalewska i Przemysław Rotengruber pragną przekonać czytelnika o możliwości znalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia z innymi ludźmi. Tą płaszczyzną jest dialog. W przypadku Autorów książki łączy on doświadczoną dziennikarkę z pracownikiem Instytutu Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu. Ich spotkanie jest możliwe, ponieważ spełniają oni jego podstawowy warunek, jakim jest ich otwartość na to, co mają sobie do powiedzenia. Efektem owej otwartości jest to, że uzupełniają się oni w rozmowach prowadzonych ze sobą. Barbara Kowalewska skupia się na ludzkich problemach, Przemysław Rotengruber natomiast szuka dla nich naukowych uogólnień. Są to zwykle uogólnienia filozoficzne, choć nie brakuje w jego wyjaśnieniach wątków teologicznych, socjologicznych czy kulturoznawczych. Nie przeszkadza to Barbarze Kowalewskiej odnosić owe uogólnienia – na powrót – do życiowego konkretnego. Nawiazania te traktuje jako zachętę do wspólnego przyjrzenia się temu, co nauka ma do zaoferowania zwykłemu ludziom.

*Dr hab. Tomasz Michaluk,  
prof. AWF we Wrocławiu*

Kontekst  
Wydawnictwo

WYDAWNICTWO NAUKOWE

[www.wkn.com.pl](http://www.wkn.com.pl)

ISBN 978-83-68332-14-8

