



## Debata filozoficzna: Czy powrót do Syrakuz jest możliwy?\*

**Uczestnicy:** Janusz A. MAJCHEREK<sup>1</sup>, Andrzej SZAHAJ<sup>2</sup>,  
Adam CHMIELEWSKI<sup>3</sup>, Henryk WOŹNIAKOWSKI<sup>4</sup>, Jan ROKITA<sup>5</sup>

**Głosy w debacie:** Anna CZEPIEL<sup>6</sup>, Paweł KŁOCZOWSKI<sup>7</sup>,  
Wojciech HANUSZKIEWICZ<sup>8</sup>

**Prowadzenie:** Piotr BARTULA<sup>9</sup>

---

\* Debata odbyła się w Krakowie 29 maja 2021 roku w ramach ogólnopolskiej konferencji pt. „W drodze do Syrakuz... Powołanie filozofii a pokusa politycznego aktywizmu”. Sprawozdanie z konferencji zamieszczamy w *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 12(1/2022), 255–260.

<sup>1</sup> Prof. dr hab., Katedra Pedagogiki Wyższej Szkoły Biznesu w Dąbrowie Górniczej. E-mail: janumaj@ists.pl.

<sup>2</sup> Prof. dr hab., Wydział Filozofii i Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. E-mail: szahaj@umk.pl.

<sup>3</sup> Prof. dr hab., Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. E-mail: adam.chmielewski@uni.wroc.pl.

<sup>4</sup> Filolog, dziennikarz, wydawca, tłumacz, w latach 1991–2021 prezes zarządu Społecznego Instytutu Wydawniczego „Znak”. E-mail: henrykwo@znak.com.pl.

<sup>5</sup> Polityk, w latach 2003–2005 przewodniczący klub parlamentarny Platformy Obywatelskiej, poseł na sejm Rzeczypospolitej X, I, II, III, IV i V kadencji.

<sup>6</sup> Doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. E-mail: annapatrycja.czepiel@gmail.com.

<sup>7</sup> Dr hab. filozofii, emerytowany prof. Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, filozof polityki i teoretyk idei, publicysta. E-mail: pawelklocz@gmail.com.

<sup>8</sup> Dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. E-mail: wojciech.hanuszkiewicz@up.krakow.pl.

<sup>9</sup> Dr hab. filozofii, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. E-mail: p.bartula@iphils.uj.edu.pl.

**Piotr Bartuła:** W tej może dosyć zaskakującej, ale też znakomitej konfiguracji panelistów chodziło mi o zgromadzenie w jednym (wirtualnym) pomieszczeniu filozofów, intelektualistów, którzy otarli się o praktykę polityczną, a równocześnie są ludźmi kultury, humanistami. Nie jest to zatem panel polityków, ale też nie profesorski, tylko spotkanie, że tak powiem, zwiadowców filozoficznych, ludzi tranzytowych, jak wolał mówić Raymond Aron — widzów i uczestników. Ponieważ jestem nominalistą, łatwiej mi nakreślić różne problemy dobrego czy złego zaangażowania przez wskazanie. Przypomnę, że niejeden zwiadowca filozoficzny, intelektualista, spadł na samo dno jaskini Platona (tam też są lepsze i gorsze miejsca), żeby się pograżyć w *doxa*, by nie powiedzieć gorzej. Niektórzy powrócili jednak na powierzchnię życia z ciekawymi wiadomościami, przemyśleniami, informacjami; mamy z nich poznawczy pożytek. Nie będę zbyt oryginalny, jeżeli przypomnę przypadek Karla Schmitta, zwanego niegdyś czołowym jurystą III Rzeszy, który usprawiedliwiał — zarówno swoją postawą, jak i tekstami typu „Führer tworzy prawo” — polityczną przemoc, ostatecznie także morderstwa polityczne. Ale przecież nie był on przypadkiem odosobnionym w swojej wędrówce do jądra ciemności. Niejeden filozof może powiedzieć, tak jak on podczas przesłuchań denazyfikacyjnych: „Jestem miłośnikiem ryzykownych przygód intelektualnych. Inna sprawa, czy warto było po raz kolejny powiedzieć do siebie «zgroza, zgroza, ohyda, ohyda»”. Schmitt powrócił w czasach obecnych na wolny rynek idei i odniósł wielki sukces jako pisarz polityczny i wybitny myśliciel. Nawiasem mówiąc, gdyby pojawił się dzisiaj w Polsce jakiś kosmiczny Pers, uznałby, że Schmitt należy do najbardziej popularnych filozofów w tym kraju. Nie wykluczam, że jego popularność tłumaczy znużenie dominującym u nas dyskursem „tyranii wartości”. Niemniej ciekawy jest przypadek innego niemieckiego filozofa prawa, Gustava Radbrucha, który zawędrował na szczyty władzy — był trzykrotnie ministrem sprawiedliwości w Republice Weimarskiej. Trzeba było dopiero pięćdziesięciu milionów trupów w Europie, które *nota bene* pojawiły się pod pięknie brzmiącym hasłem Martina Heideggera (zapożyczonym od Platona): „Wszystko, co wielkie, rodzi się w burzy”, żeby odwrócić się od pozytywistycznej teorii prawa (każda ustawa jest prawem) do idei ponadustawowego prawa i topik prawnych Arystotelesa. Historia pokazuje, że „aksjologiczne podmioty grupowe” dążą niekiedy do miejsca, którego nie ma, pod hasłem: „Nie wszyscy dojdą, ale dojdziemy”. Potem widzimy różnych pokrwawionych żołnierzy, kombatanatów wracających do nas po skrwawionych ziemiach, zaś kolejne pokolenia popisują się retorycznie mądrością rozliczeń za wojnę i końca tego procesu nie ma. Prowadzi to do kolejnych wojen. Intrygujący był dla mnie przypadek Simone Weil; zdumiewające jest zaangażowanie transcendentalnej anorektyczki, mistyczki jako robotnicy, ale także uczestniczki wojny domowej w Hiszpanii, skąd jako „urodzona oferma” (tzw. *schlemiel*) powróciła poparzona patelnią. Nie była to wojna narzucona jej przez jakiś zbiorowy los, ale podobnie jak w przypadku George’a Orwella (ten

z kolei powrócił w hołdzie Katalonii z kulką w szyi) była to wojna wybrana w imię etyki przekonań. Weil wiele mówiła o zakorzenieniu, które daje duszy pokarm i ciepło, bez którego (poza świętością) życie ludzkie jest niemożliwe. To nie przeszkodziło jej jednak podziwiać Adolfa Hitlera jako „urodzonego hazardzisty o wielkiej wyobraźni i woli”. Miała kiedyś podobno powiedzieć, że gdy słyszy śpiewające oddziały hitlerowców, to chce się do nich przyłączyć. Wielu się zresztą w drodze do narodowo-socjalistycznych Syrakuz rzeczywiście do tych marszów przyłączyło. Przypomnę dwa cytaty z *Mowy rektorskiej* wygłoszonej 27 maja 1933 roku: „Studenteria niemiecka jest już w marszu. Kogo zaś szuka, to przywódcy, dzięki któremu jej własne powołanie wzniesie się do poziomu ugruntowanej, świadomej prawdy i rozjaśnione zostanie zrozumiałym słowem i czynem”; „Chcemy by nasz lud spełnił swą historyczną misję. Chcemy być sobą. [...] Wspaniałość i wielkość tego wymarszu w drogę zrozumiemy jednak w pełni wówczas dopiero, kiedy będzie w nas owa głębia i daleko sięgająca rozważa, z której stara mądrość grecka zaczerpnęła słowa: «Wszystko, co wielkie, rodzi się w burzy»” (Heidegger, 1990: 365–378). Powstaje pytanie: czy było zatem coś mistycznego w tych ruchach, skoro tak wyrafinowana mistyczka popadała w zachwyt? Później oczywiście nastąpił spektakularny powrót do świadomości nadprzyrodzonej, który przyniósł jej sukces godny mistyka: siedem osób obecnych na pogrzebie jej nieśmiertelności w Ashford. Wezwany ksiądz spóźnił się na pociąg i nie przybył. W nowszych czasach szczególnie los spotkał Henry’ego Davida Thoreau. W poczuciu bycia *persona non grata* opuścił miasto, siedlisko zła, niewolnictwa, wojny i degeneracji. Jako platonik bez ambicji politycznych zerwał umowę społeczną i wycofał się nad brzeg jeziora, gdzie spożywał owoce pochodzące z własnej hodowli. Wycieczka-ucieczka nie do końca się powiodła, albowiem miasto przyszło po dezertera. Zatrzymał się dokładnie w punkcie granicznym miasto–stan natury i dał okazję władzy zwierzchniej, która w osobie poborcy podatkowego przyszła upomnieć się o obywatela, który chciał być tylko i aż apolitycznym człowiekiem prywatnym. Postawił pytanie: czy jest w ogóle jeszcze miejsce dla tymczasowych stref autonomicznych — kryjówki prywatnych i nieposłusznych obywateli? Istnieją też zaangażowania i wędrówki polityczne skierowane dosłownie ku własnej śmierci. Mam na myśli samobójczy strzał w głowę w katedrze Notre Dame Dominique’a Vennera — historyka i filozofa, stojącego rzekomo w obronie chrześcijańskiej Europy. Chciał ponoć poruszyć znieczulone sumienia i obudzić pamięć o naszych korzeniach w dobie islamizacji Europy: „Z pewnością potrzeba nowych, spektakularnych i symbolicznych gestów, żeby [...] poruszyć znieczulone sumienia i obudzić pamięć o naszych korzeniach”<sup>1</sup>. Z tej wędrówki do już nie ma

<sup>1</sup> Słowa te zamieścił na swoim blogu Dominique Venner, wieloletni działacz skrajnej prawicy, przeciwnik małżeństw homoseksualnych, który w wieku 78 lat popełnił samobójstwo przed ołtarzem w paryskiej katedrze Notre Dame w 2013 roku.

powrotu. Ponieważ jesteśmy poniekąd (zdalnie) w Instytucie Filozofii w Krakowie, to muszę wspomnieć pozytywne zaangażowanie w świat społeczny Mirosława Dzielskiego, założyciela Krakowskiego Towarzystwa Przemysłowego, który zdradził kontemplacyjny klerkizm na rzecz budowy ducha i odradzania wolności w dobie transformacji.

Co mamy po drugiej stronie? Abnegację? Emigrację wewnętrzną? Przykładem może być Diogenes z Synopy. Jego zachowanie było częściowo zwierzęce, częściowo zaś boskie, na pewno nie prospołeczne, a tym bardziej państwowe. Przeszedł do historii jako filozoficzny menel gardzący władzą i społeczeństwem. Jego bezczelna wypowiedź „Nie zaślaniaj mi słońca” skierowana do Aleksandra Macedońskiego do dzisiaj budzi podziw u kontestatorów władzy. Żył jak noma-da sikający z wysokości swojej beczki na wszelkie konwencje życia publicznego. Nie chciał być „istotą dwunożną i nieopierzoną”, wołał pozostać nieoskubanym kurczakiem uprawiającym publiczną masturbację. Ten młodzieńczy symbol samowystarczalności czyni go pierwszym libertarianinem. Nie był obywatelem monarchii, arystokracji czy *politei*, lecz władcą Egocentrycznej Beczkarni. Mimo to w hierarchii politycznej i towarzyskiej pozostawał nikim. Ale żeby być Nikim, trzeba być Kimś: Psem Niebiańskim! Podobny nieco do niego Sokrates jest chyba najbardziej znaną figurą w galerii debatujących intelektualistów. Żył wprawdzie na koszt miasta jako nieznośne dziecko demokracji ateńskiej, tolerowany do czasu przez system polityczny. W końcu został skazany na wypicie śmiertelnej trucizny — za psucie młodzieży i podważanie bogów państwowych. Przyjęcie tej politycznej kary i odmowa ucieczki są aktem założycielskim obywatelskiego nieposłuszeństwa. Prędzej czy później każdy z nas stanie przed sokratejską próbą: uprawiać ketman społeczno-polityczny czy wypić cykutę prawdy i autentyczności. Zapraszam teraz panów do wypowiedzi, opowiedzenia o swojej drodze do Syrakuz i z powrotem, podzielenia się doświadczeniami z tych wycieczek, eskapad. Ponieważ najdalej chyba ze wszystkich tu zgromadzonych zawędrował Jan Rokita, to może od niego zaczniemy dyskusję.

**Jan Rokita:** Tej debacie dali państwo tytuł „Czy powrót jest możliwy?”. Próbowaliśmy zastanowić się nad tym pytaniem i ono mi się rozpadło w głowie na trzy subpytania. Na każde z nich chcę pokrótce odpowiedzieć sam sobie i także państwu. Subpytanie pierwsze brzmi: kto może wrócić? Drugie: dlaczego próbować wracać z Syrakuz? Trzecie: do czego wracać? To dopiero tworzy całość. Zaczynając od tego, kto może wrócić, kto może wsiąść na statek w Syrakuzach i odpłynąć. Kiedy podczas wczorajszej sesji profesor Nina Gładziuk, mówiła o *il consiglieri* na podstawie Niccolò Machiavellego, odniosłem wrażenie, że *i consiglieri* mogą odpłynąć zawsze. Dlatego Platon był najemnikiem, co zresztą bardzo wyraźnie pisze w *Liście VII*, brał pieniądze za legitymizowanie władzy Dionizosa. Najemnicy generalnie mogą zmieniać swoich panów dość łatwo, o ile tylko nie są ścigani ich zemstą, więc doradcy, *i consiglieri*, w moim

przekonaniu nie mają problemu z powrotem, chyba że uwikłają się w jakieś perypetie, w wyniku których będą ścigani zemstą swoich panów. W moim przekonaniu w bieżącej polityce europejskiej mamy w tej chwili wspaniały przykład genialnego, nie waham się użyć tego słowa, właśnie *il consigliere*. To jest Dominic Cummings z Wielkiej Brytanii, ze słynną historią, która się w tej chwili na naszych oczach rozgrywa; to *il consigliere* najwyższej klasy w moim przekonaniu we współczesnym, demokratycznym świecie. Człowiek, który zdecydowanie wpłynął na bieg historii Europy, który w związku z tym został odprawiony przez swojego patrona, który mu płacił pieniądze. Mści się w tej chwili na swoim panu w sposób niesłychanie brutalny, szukając sobie najwyraźniej miejsca do tego, żeby inni panowie dali mu możliwości dalszego wpływania na rzeczywistość. To jest dokładnie przypadek *i consiglieri*, najemników. Oni przyplwają, odpływają, po drodze mogą się oczywiście wyrzucić na tym, ale jeśli tylko im się uda, to nie mają z tym większych problemów. Znacznie bardziej zawiły jest problem, czy może wrócić książę. Oczywiście mówimy w pewnej metaforze, książę jako polityk podmiotowy. Nie ktoś, kto tylko chce mieć dostęp do ucha swojego patrona, ale ktoś, kto wypracował jakąś własną, podmiotową pozycję polityczną. Książę w warunkach demokratycznych to jest polityk, który własną wolą, własną wiedzą, własną pozycją w jakiś sposób kształtuje rzeczywistość. Powroty książąt zdarzają się rzadko. Dawniej zdarzały się one rzadko przede wszystkim z tego powodu, że książę generalnie, gdy tracił pozycję, tracił też życie. Ten Dionizos jest pewnego rodzaju fenomenem, ale to chyba dlatego, że mógł jako biedny człowiek dokończyć życie w Koryncie, najpewniej dlatego, że jego przeciwnicy, najpierw Dion, później Timoleon, którzy go pokonali, to byli poczciwi ludzie (co zresztą Platon o Dionie w słynnym liście zaświadcza). Dawniej było tak, że polityka miała znacznie większy związek z życiem; życie było stawką polityczną. Mam przekonanie, że to było zdrowsze, co państwa będzie zdumiewało w jakiś sposób. Rzymianie mieli jakieś wycucie tego problemu. Kryło się za tym pewne okrucieństwo — książąt, którzy przegrali swoją stawkę, prowadzili w tryumfie, a później w więzieniu dusili, uważając, że ich dalsze życie byłoby strasznym w gruncie rzeczy upokorzeniem. Dzisiaj, ponieważ przetrwanie przestało być wprost stawką polityki w naszej rzeczywistości, mamy kręcące się tabuny biednych książąt pozbawionych pozycji, którzy wycierają kłamki w poszukiwaniu rozmaitych posad do końca swojego życia, bo nie wiedzą, co ze sobą zrobić. To jest jedno z najbardziej smutnych zjawisk życia po polityce. W polskich warunkach niewątpliwi książęta tego typu to Donald Tusk oraz Leszek Miller i niesłychanie upokarzająca dla ich współczesnego losu sytuacja wycieraczy kłamek dopraszających się o możliwość zabrania głosu i o posadę. Książę, czyli polityk podmiotowy, usuwający się z namysłu, z własnej woli, to jest rzadkość. Próbowałem zastanowić się nad tym, czy przychodzi mi do głowy ktoś ze współczesnej polityki europejskiej i w zasadzie jest jeden przypadek, który i tak do końca nie odpowiada definicji.

Chodzi o Oskara Lafontaine'a, szefa Socjaldemokratycznej Partii Niemiec (SPD), który pewnego dnia doszedł do wniosku, że dalsze przesuwanie się jego lewicowego ugrupowania w stronę liberalną jest dla niego niemożliwe do zaakceptowania, w związku z tym rano wyszedł na konferencję prasową jak zwykle jako szef partii i zamiast mówić jak zawsze, o czym było wczorajsze posiedzenie kierownictwa, powiedział, że wycofuje się z życia politycznego i rezygnuje z szefostwa SPD. I idzie do domu i do widzenia. Wytrzymał parę lat i zaangażował się w działalność partii komunistycznej Die Linke. W tym sensie jest to przypadek też nie do końca konsekwentny. Ci usuwający się z namysłu wskutek własnej woli, a nie wskutek przegranej, wskutek klęski politycznej są rzadkością i to rzadkością dość niekonsekwentną najczęściej, bowiem nie są w stanie wytrzymać. Ciekawsza z tego punktu widzenia jest literacka postać, szekspirowski Prospero. Cudem odzyskuje tron w Mediolanie i z niego rezygnuje dobrowolnie, ponieważ ma świadomość upływu czasu; mówi, że odtąd dwie z trzech jego myśli będą już poświęcone śmierci, nie rządzeniu. Nie chce wrócić na mediolański tron, który cudem odzyskuje wskutek wszystkich historii, które tam się odbywają. To bardziej literacka sytuacja niż z realiów życia publicznego. Dlaczego wracać? Oczywiście wracanie wskutek klęski politycznej czy starości jest banalne, nie ma się co tym zajmować. Są starzy książęta, którzy stetryczeli, i są książęta przegrani, kompletnie wyzuci ze swoich władzy, którzy zostali wypędzeni i jeśli nie zginęli, stali się pośmiewiskiem. Dlatego mówiłem, że lepiej dla nich, gdyby jednak spotkało ich więzienie mamertyńskie, jak to dawniej bywało. Ciekawsza z perspektywy naszego problemu jest sytuacja bardzo rzadka, ale hipotetycznie możliwa — sytuacja, że ktoś odpływa z Syrakuz wskutek własnego namysłu. Tu jest ciekawe pytanie, dlaczego może odpłynąć? Mnie się wydaje, że jest w gruncie rzeczy jeden powód tego typu sytuacji. W jakimś sensie opowiadam częściowo o swoim doświadczeniu, choć oczywiście nie do końca. Nie jestem w tej opowieści do końca szczery, nie chcę tego udawać. Odpływ z Syrakuz to jest decyzja, która musi wynikać z konfliktu jakichś wewnętrznych imperatywów. Dla mnie takim fundamentalnym filozoficznym wytłumaczeniem jest to Kantowskie *Selbstbilligung*, które wywodzi się z tradycji sokratejskiej, to nie ulega wątpliwości. *Selbstbilligung*, czyli samoakceptacja, to znaczy dojście do pewnego poziomu, na którym nie da się dalej siebie samego akceptować, w którym się pojawia jakiś problem pomiędzy dwoma wewnętrznymi imperatywami: imperatywem racjonalnego, profesjonalnego postępowania politycznego i imperatywem zgodnym z własnym duchem. Następuje pewien problem groźby rozdzielenia osobowości. Immanuel Kant w znanym liście do Mojżesza Mendelssohna pisze o tym, że *Selbstbilligung* to w ogóle najgorsza rzecz, jaka się może zdarzyć człowiekowi. Mnie się wydaje, że tak jest właśnie. To się pokrywa z sokratejskim opisem dialogu wewnętrznego z drugim w wydaniu Hannah Arendt. Kant jest moim zdaniem najbardziej przekonujący i najbardziej precyzyjny, dlatego się do niego odwołuję. Piotr Bartuła namawiał do

opowieści własnej, więc tu może jeden wątek własny. Powiem bardzo uczciwie w tym wypadku, co dla mnie było tym *Selbstbilligung*. W moim przypadku ten problem pojawił się w związku z kwestią uznania. Jest oczywiste, że profesjonalna polityka to ustawiczne staranie o uznanie. W Polsce gdzieś w okolicach 2005 roku czy wcześniej, na początku XXI wieku, nastał moment, kiedy dało się już profesjonalnie uprawiać politykę, jednak tylko walcząc o uznanie ludzi tak drastycznie gorszych od samego siebie — w każdym razie, we własnym przekonaniu gorszych, a mających tak zaniżone oczekiwania i żądania — że dalsza codzienna walka o uzyskanie ich uznania byłaby szaleństwem. Zawsze miałem w głowie płaszcz Baszmaczka ze sławnego opowiadania Nikołaja Gogola, że w polityce jest się nikim, dopóki się nie przywdzieje tego płaszcza uznania zewnętrznego. Bez niego nie można zrobić niczego, wszystko jest fikcją. To jest cena, dość fundamentalna, którą trzeba płacić. Poruszała mnie zawsze opowieść Kebesa z *Fedona* o tym, że tylko te najbardziej upadłe dusze w ostatecznym rozrachunku po drugiej stronie na oślep szukają jakiegoś płaszcza, żeby się pokazać innym ludziom. To jest bardzo wysoka cena, którą się płaci za udział w życiu publicznym i ją oczywiście trzeba akceptować, jeśli się chce profesjonalnie uprawiać zawód polityczny. Przychodzi jednak taki moment, w którym się pojawia wyzwanie *Selbstbilligung*, i dalej nie można. Nie chciałbym tego sprowadzać do kategorii moralnych czy do jakiejś moralistyki, bo to byłoby szalone uproszczenie. To są dwa imperatywy, jeden polityczny i jeden osobowościowy. To pewnego rodzaju głos wewnętrzny, głos własnej psychiki i wymóg profesjonalizmu. Człowiek dochodzi do wniosku, że się nie nadaje, krótko mówiąc. Nie mogę być dalej motorniczym tramwaju, bo mogę wykoleić tramwaj. To jest ten problem z *selbst billigung* — ono nie może być zredukowane do kwestii moralnej. Dlaczego wracać? Można wracać tylko dobrowolnie, to znaczy z powodu tego wewnętrznego konfliktu imperatywu. Powiem jeszcze dwa zdania, do czego wracać, bo to jest sprawa kluczowa. Nie można wracać do Heraklita, stoików czy Epikura — to jest kompletna ucieczka, degradacja, która byłaby strasznym samoupokorzeniem w gruncie rzeczy. Nie można wracać do obozu myślowego czy do roli, która jest kompletnym zaprzeczeniem *vita activa* — to jest powrót, który byłby samozaparciem, w gruncie rzeczy zdradą własnego życia. To by było upokarzające. Nie można wracać do takiej stoickiej obojętności na świat ani już tym bardziej do hedonizmu epikurejskiego, do przyjemnościowej egzystencji i tak dalej. Do czego można wrócić? To jest bardzo ciekawe, bo jestem przekonany, że rzeczywiście można. Otóż można wrócić do roli widza, którą bym zdefiniował właśnie w ślad za Kantem. To znaczy tego widza, który ma zasadniczą przewagę nad aktorem politycznym pod jednym względem. Jaką? To jest świetnie pokazane w trzeciej krytyce Kanta — taki widz może dostrzec i widzi sens zdarzeń. Aktor nie może go zauważyć, ponieważ ma rolę, w której obrębie musi działać cały czas. Widz też jest w jakiś sposób uczestnikiem, ale nie w roli autora. On jest uczestnikiem autonomicznym,

który nie musi zabiegać o opinię ani sławę, który ma autonomię i przede wszystkim może sobie pozwolić na luksus, który jest fundamentalnym luksusem z punktu widzenia formułowania osądu polityki — na bezstronność. Bezstronność — to jest u Kanta bardzo silne — to warunek nie tylko sądu estetycznego, ale także jakiegokolwiek osądu politycznego, to jest warunek władzy sądenia. Sąd widza to jest coś bardzo wartościowego. To inna forma uczestnictwa od uczestnictwa aktorskiego, która ma jednak fundamentalną przewagę. W trzeciej krytyce Kanta jest bardzo ciekawy wywód na temat wojny — to świetny przykład pasujący do tego rozumowania. Otóż aktor, którego czyny muszą być uwarunkowane imperatywem moralnym, nie może głosić pochwały wojny. Polityk demokratyczny nie może głosić pochwały wojny — to zdrada zasad moralnych. Musi odrzucać wojnę *a priori*. Widz natomiast może zobaczyć w wojnie coś wzniosłego. Może ujrzyć, że wojna jest narzędziem postępu. Może dostrzec konieczność wojny. Ma kompletnie inną perspektywę. Z niej opisuje na przykład rewolucję francuską. Z perspektywy uczestników jest ona okropna, z perspektywy widza natomiast stanowi wielką nadzieję ludzkości. To jest w moim przekonaniu to miejsce polityczne, do którego można wracać. Ta antynomia *contemplativa* — *activa* banalizuje problem dlatego, że kantowska rola widza nie jest ani *activa*, ani *contemplativa*. Ona jest w środku. Można powiedzieć, że symetryzm w jakimś sensie właśnie do tego się odnosi. Wspiera mnie w tym myśleniu zwłaszcza *Polityka* Arystotelesa. Jest tam zdanie, które od wielu lat traktowałem jako pewnego rodzaju motto, pewnego rodzaju wykręt dla samego siebie. Arystoteles pisał w *Polityce*, że wprawdzie szczęście to jest *vita activa*, ale nie jest konieczne, aby człowiek czynny zajmował się w ramach takiego życia wyłącznie innymi ludźmi, o ile jego czynność polega na rozważaniu polityki. Rozważanie polityki jest wedle filozofa jedną z dróg szczęścia, którą on kwalifikuje w gruncie rzeczy do *vita activa*, to jest ciekawe. To nie jest paradoksalne, jeśli się w owej roli widza dostrzega nie biernego filozofa, lecz bezstronnego obserwatora, który może opisywać rzeczywistość, który może wypracowywać w sobie poczucie bezstronności i ten sposób przydać się także w życiu publicznym. Jest oczywiście genialny tekst o powołaniu do polityki, do którego się chyba nikt w czasie tej konferencji nie odwołał. Chodzi o sławny wykład Maxa Webera z 1919 roku z Monachium o powołaniu do polityki. Jest tam fragment, w którym autor mówi, że w gruncie rzeczy ci, co rezygnują, robią to z rozgoryczenia, z filisterstwa albo dla mistycznej ucieczki. Z rozgoryczenia, bo świat zewnętrzny im się nie podoba, z filisterstwa, bo mają w swoim życiu ideały pani Dulskiej, a mistyczna ucieczka jest zawsze do góry. Na takich, którzy odchodzą w rozgoryczeniu, filisterstwie albo w ramach mistycznej ucieczki, czeka straszne potępienie, potępienie Webera. Nie jest ono wieczne, ale doczesne, i jest straszne. Chciałbym tym potępieniem Weberowskim zakończyć, takim króciutkim cytatem z samej końcówki tego tekstu. To potępienie doczesne Weber formuluje tak: „nie sprostali też światu takiemu, jaki jest rzeczywiście, i jego



codzienności. Obiektywnie i faktycznie, w najwewnętrzniejszym sensie, nie mieli powołania do polityki, a sądzili, że je mają. Byliby lepiej uczynili, gdyby skromnie i po prostu pielęgnowali braterstwo w kontaktach z innymi ludźmi, a poza tym tylko rzeczowo wykonywali swoją codzienną pracę” (Weber, 1998: 68). To jest oczywiście klątwa. Klątwa doczesna, nie wieczna, rzucona na tych, którzy wpadli w rozgoryczenie, filisterstwo albo mistyczną ucieczkę i dlatego odpłynęli z Syrakuz. Dziękuję.

**Piotr Bartula:** Poproszę może kolejnego mówcę, Adama Chmielewskiego.

**Adam Chmielewski:** Dziękuję za zaproszenie do tej debaty. Topos powrotu z Syrakuz implikuje wielce krępującą konieczność porównania się z Platonem; krępującą, ponieważ w żadnych okolicznościach nie śmiałybym porównywać się z ateńskim geniuszem. Porównanie to jednak jest wymuszone przez ideę konceptualizacji współczesnego zaangażowania intelektualisty w politykę; ideę, której autorem jest Piotra Bartula, a więc to na niego spada odpowiedzialność za tę krępującą dla mnie sytuację.

Rozpocznę od stwierdzenia, że moim pierwotnym pragnieniem było zostać badaczem-teoretykiem. Gdy oddawałem się tej pasji na Uniwersytecie Wrocławskim, sfera polityczna skierowała do mnie wezwanie do zaangażowania; wezwanie, o które nie zabiegałem. Przyjąłem je, o czym szerzej opowiem poniżej. Kiedy myślę o powrocie z Syrakuz, to myślę o powrocie do pasji, której od początku chciałem się oddawać i nadal pragnę to robić.

W tej konferencji poświęconej toposowi syrakuzzańskiemu chciałbym wspomnieć o mniej oczywistej stronie tego zagadnienia. Chciałbym przypomnieć pewien bardzo znaczący incydent, w którym główną postacią był Gorgiasz z Leontinoi, a którego świadkiem był młody, dwudziestoletni wówczas Platon. Wskutek zagrożenia miasta Leontinoi przez agresywną politykę syrakuzzańską sześćdziesięcioletni wówczas Gorgiasz został wysłany w delegację z prośbą o pozyskanie protekcji ze strony potężnych Aten. Podróż do nich zajęła mu miesiąc. Kwestie bezpieczeństwa swojego miasta Gorgiasz załatwił pomyślnie w kilka dni, pozostały zaś czas przed wypłynięciem statku w drogę powrotną wypełnił, wygłaszając publicznie słynne mowy popisowe. Jego popisy retoryczne pozyskały mu niesłychany poklask Ateńczyków. Choć w swoich mowach podważał wierzenia potocznie uznawane przez lud ateński i hellenicki za oczywiste, to był tak przekonującym i zniewalającym mówcą, że mieszkańcy Aten zaferowali mu honorowe obywatelstwo swojej *polis*. Publiczny zachwyt nad popisami sofisty oraz tym bardziej owa oferta rodaków wzbudziły wielki opór i niechęć w Platonie, który patrzył ze zgrozą na ten sukces. Dlaczego? W swojej niesłychanej biegłości retorycznej Gorgiasz kwestionował znane wszystkim Ateńczykom wątki Homerowe, przekształcając je w taki sposób, aby wykazać, iż to, w co wszyscy z nich dotychczas wierzyli, może być nieprawdą. Sugerował na

przykład, że nieprawdą było to, iż do wojny trojańskiej doszło z powodu Heleny i jej urody, a także że Palamedes, helleński paradygmat zdrajcy i szpiega, zdrajcą i szpiegiem w istocie nie był, albowiem wykonywał tajną misję na rzecz Greków przeciwko Trojanom. Polityczny sukces sofisty, który przekonująco kwestionował powszechnie przyjęte wierzenia ku ucieście i aprobacie tłumu, który te wierzenia wyznawał, uświadomiły Platonowi różnicę między wiedzą pewną, do której starał się dotrzeć, ugruntowując ją w niepodważalnej nauce geometrii, a retoryką, fałszem i zwodniczością, którymi nie wahał się posługiwać Gorgiasz, aby zdobyć publiczny poklask. Platon nie mógł się pogodzić z tym, że tłum chętniej daje posłuch przewrotnym kłamstwom niż niepodważalnej prawdzie. Zwycięstwo Gorgiasza było dla niego tym bardziej dotkliwie, że gdy on sam chciał swoim ateńskim rodakom przekazać niekwestionowaną prawdę o tym, co dobre i słuszne, na jego wykład przybyły nie tłumy, lecz zaledwie garstka ludzi, którzy usłyszawszy, że warunkiem wiedzy o dobru jest znajomość geometrii, odeszli, wyszydając Platona. Gorgiasz, którego można uznać za pierwowzór współczesnego populisty, odniósł wielki sukces w obcym sobie mieście, oferując ateńskiemu tłumowi pogrążenie się w ułudzie i kłamstwie, Platon zaś, kierujący się dążeniem do prawdy, poniósł we własnej ojczyźnie upokarzającą porażkę, dotkliwszą nawet od tej, której zaznał w Syrakuzach. Choć więc obecnie sądzimy, że cała filozofia po Platonie jest zbiorem przypisów do Platona, to powinniśmy pamiętać o drugiej stronie prawdy, tej mianowicie, że cała filozofia Platona jest zbiorem przypisów do antyfilozofii sofistów.

Wątek syrakuzkański w istocie dotyczy więc relacji między teorią i praktyką polityczną. Ten wątek doczekał się bardzo licznych filozoficznych konceptualizacji. Opowieść o moich wyprawach do Syrakuz poprzedzę jeszcze jedną uwagą o charakterze historycznym. Chodzi mianowicie o teoretyczną typologię filozofów, której oddawało się wielu myślicieli. Typologie filozofów układali między innymi Blaise Pascal, Leszek Kołakowski, Isaiah Berlin oraz wielu innych. Wśród klasyfikatorów filozofów, którzy sami byli filozofami, znalazł się francuski fizyk i filozof Pierre Duhem. Zaproponował on typologię umysłowości fizycznej, według której istnieją umysły szerokie a płytkie oraz głębokie a wąskie. Rzeczą interesującą jest to, że umysłowość szeroką a płytką przypisał narodowości francuskiej, natomiast głęboką a wąską — myślicielom angielskim. Francuzi mają być skłonni do rozległych spekulacji, Brytyjczycy zaś do przyziemnego empiryzmu. Przytoczywszy tę typologię, mój nauczyciel w Oxfordzie podał szereg przykładów, które zdawałyby się potwierdzać intuicję Duhema, a następnie wyraził wątpliwość, czy jemu jako Anglikowi francuskiego pochodzenia przypadła umiejętność szeroka i głęboka, czy też może płytka i wąska zarazem. Za pomocą tej anegdoty chcę powiedzieć, że każdy intelektualista, który angażuje się w politykę, natyka się na problem, jakim jest konfrontacja głębi teoretycznej, której poszukuje, z praktyką polityczną, która tej Platonowskiej głębi i wyrafinowania nie wymaga; dopomina się ona bowiem zdolności do Gorgiaszowego

upraszczania i sprawnego poruszania się po powierzchni zjawisk, a więc umiejętności zupełnie odmiennych.

Platon odbył trzy wyprawy do Syrakuz. Podobnie ja miałem trzy wyprawy do krainy polityki. Pierwszą moją wyprawą polityczną była organizacja jubileuszu 300-lecia Uniwersytetu Wrocławskiego w 2002 roku. W trakcie intelektualnej, organizacyjnej i dyplomatycznej pracy nad tym zadaniem uświadomiłem sobie, że temu świętu akademickiemu należy nadać wymiar polityczny. Zaprojektowałem je jako manifestację poparcia środowiska akademickiego dla wstąpienia do Unii Europejskiej. Pod tym względem odniosłem sukces; zorganizowane przeze mnie uroczystości zostały uświetnione spotkaniem prezydenta Republiki Federalnej Niemiec Johannesesa Raua oraz prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Aleksandra Kwaśniewskiego. Największym źródłem satysfakcji były dla mnie słowa Johannesesa Raua, który dwa lata później, opuszczając swój urząd, uznał swoją wizytę na Uniwersytecie Wrocławskim za jedną z trzech najważniejszych swoich wizyt w Polsce. Powiedział wtedy: „Jako Prezydent Republiki Federalnej Niemiec żadnego innego kraju nie odwiedzałem równie często jak Polski. Wynikało to z potrzeby serca. Po raz pierwszy przyjechałem wkrótce po moim zaprzysiężeniu, w dniu 1 września 1999 roku, w sześćdziesiątą rocznicę niemieckiej napaści na Polskę, i jestem tu również dzisiaj, na kilka tygodni przed złożeniem urzędu. Szczególnie mocno zapadły mi w pamięć dwie inne wizyty. W marcu 2000 roku byłem w Gnieźnie z okazji uroczystości upamiętniających spotkanie Bolesława Chrobrego i cesarza Ottona III przed tysiącem lat. Był to początek trwających przez wiele stuleci owocnych stosunków dobrosąsiedzkich między Polakami i Niemcami. We Wrocławiu w listopadzie 2002 roku wziąłem udział w obchodach trzechsetnej rocznicy powstania Uniwersytetu i byłem świadkiem faktu, że panujący na tej uczelni duch otwartości przetrwał wszelkie przełomy i cezury”<sup>2</sup>.

Druga wyprawa, wynikająca z poprzedniego zaangażowania, to ubieganie się o stanowisko prezydenta Wrocławia w 2002 roku jako kandydat Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Ta wyprawa była całkowitą klęską z powodów bardzo podobnych do tych, które na wstępie *Listu VII* wymienia Platon, a także powodów, które wymienił Jan Rokita: tego rodzaju działania polityczne wymuszało zabieganie o akceptację i uznanie ze strony ludzi, z którymi po prostu zazwyczaj nie chce się mieć nic wspólnego. Problem ten okazał się wyznaczać pewną granicę, która okazała się dla mnie nieprzekraczalna. Z tego powodu wycofałem się z tego nieudanego przedsięwzięcia.

Moja trzecia wyprawa polityczna również zawiodła mnie w obszary municypalne. W 2009 roku ówczesny prezydent miasta, mój dawny przeciwnik

---

<sup>2</sup> Cytat pochodzi z przemówienia Prezydenta Republiki Federalnej Niemiec Johannesesa Raua, wygłoszonego do obu Izb Parlamentu Rzeczypospolitej Polskiej w przeddzień akcesji Polski do Unii Europejskiej w dniu 30 kwietnia 2004 roku (Rau, 2004).

polityczny, poprosił mnie, o abym napisał aplikację Wrocławia o tytuł Europejskiej Stolicy Kultury na rok 2016. Dla przypomnienia: Kraków był Europejską Stolicą Kultury w roku 2000 dzięki nominacji. Kolejna polska i europejska stolica kultury miała być wyłoniona w drodze bardzo wymagającego konkursu, w którym uczestniczyło jedenaście czołowych miast polskich. Napisana aplikacja została uznana za najlepszą i ten prestiżowy tytuł udało się dla Wrocławia pozyskać. Skutki tej wyprawy były dla mnie ambiwalentne. Właśnie ze względu na to, że powodzenie w tym konkursie było tak bardzo łakomym kąskiem, próbowano przekonać publiczność, że to nie ja byłem autorem sukcesu. Gdy to się nie udało, za ten sukces zostałem słusznie ukarany dymisją. Władze miasta Wrocław natomiast, pozyskawszy ten tytuł, uczyniły bardzo wiele, aby uzyskać szansę zmarnować. Nie doczekawszy się uznania za swoją pracę we własnym mieście, uznanie to zyskałem za granicą. Od ponad dekady współpracuję z licznymi miastami europejskimi, które również pragną zostać stolicami kultury; przyczyniłem się między innymi do sukcesów podobnych do wrocławskiego w Holandii i w Niemczech.

Przyznaję, że po tych ambiwalentnych doświadczeniach z ulgą powróciłem do pasji, która mnie motywowała na samym początku. Powróciłem do pracy naukowej z nową energią, dzięki której udało mi się odnieść istotne akademickie sukcesy: opublikowałem książkę w wymagającym wydawnictwie zagranicznym, co traktuję jako poświadczenie tego, że mimo blisko dwóch dekad zaangażowania publicznego i praktycznego nie ztraciłem umiejętności teoretycznych. Zarazem jednak nie mogę nie dostrzec, że powrót z Syrakuz jest trudny. Albowiem zaangażowanie polityczne, choć przynosi wiele zniechęcenia i rozczarowań, daje poczucie sprawczości praktycznej, jakiej nie daje nawet największy sukces teoretyczny. Powróciłem więc z Syrakuz trochę poraniony i rozczarowany, zaś ogląd polityki, jaki zdobyłem w swoim zaangażowaniu, jest bardziej pesymistyczny, niż miałem poprzednio. Lecz swoją pasję teoretyczną realizuję teraz z tym głębszym pragnieniem zrozumienia sensu zdarzeń politycznych.

**Piotr Bartuła:** Dziękuję. Poproszę teraz pana Henryka Woźniakowskiego, ażeby opowiedział o swoich problemach, dylematach, rozterkach intelektualisty i równocześnie uczestnika życia publicznego, twórcy kultury, wydawcy.

**Henryk Woźniakowski:** Dziękuję bardzo za tę okazję do głębszej refleksji, do której rzadko mam okazję. Na co dzień zajmuję się wydawaniem książek, cudzych książek, czyli pracą wydawcy, kierowaniem sporym przedsiębiorstwem, co jest odległe od polityki, o którą się otarłem (z podkreśleniem „otarłem”) na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego stulecia. Kierowanie przedsiębiorstwem, wydawanie cudzych książek jest bliższe *vita activa* niż *vita contemplativa* i w tym sensie może nie jestem najlepszym przykładem przeskoku pomiędzy tymi dwoma sposobami egzystencji. Żeby nie teoretyzować nadmiernie, powiem kilka

słów o własnym, stosunkowo niewielkim, ale jednak znaczącym, może nie tylko dla mnie, doświadczeniu z polityką. Ludzie mojego pokolenia, z moich kręgów krakowskich, pasjonowali się sytuacją kraju w latach 70. i 80. XX wieku, opisem ustroju, jaki panował w późnym PRL-u; przede wszystkim zaś interesowaliśmy się poszerzaniem tych poletek wolności dla kultury, dla jakichś form działalności gospodarczych czy stowarzyszeniowych. Dyskusje, które wówczas toczyliśmy, i przedsięwzięcia, które podejmowaliśmy, pisując do drugoobiegowych periodyków czy w ramach innych form niezależnej działalności w szeregach tzw. opozycji demokratycznej, miały jednak niewiele wspólnego albo nie miały nic wspólnego z polityką *sensu stricto*. Nie w tym sensie, żeby nasza siła bezsilnych nie miała żadnego wpływu na politykę, bo jakiś miała. W istocie jednak, jak o tym nieraz pisano, to była działalność wynikająca z woli sprzeciwu wobec beznadziejności, która nas wówczas otaczała, a mówiąc bardziej podniosłe, z moralnego protestu, a także z ciekawości poznawczej. Ciekawość była ważna, bo chcieliśmy rozeznaczyć, w jakim właściwie świecie żyjemy, a pozyskanie narzędzi do intelektualnej analizy tej rzeczywistości nie było rzeczą oczywistą. Te działania na pewno nie wynikały z zamiaru politycznego, z walki o władzę i wysiłku organizacji życia zbiorowego wedle pewnego zamysłu, czyli z tego, co charakteryzuje działalność polityczną. Załączki polityki pojawiły się oczywiście w ruchu „Solidarność”, ale on też w gruncie rzeczy miał, jak to wielokrotnie opisano, charakter przedpolityczny czy nawet apolityczny. Z naszych lektur, głównie klasyków myśli liberalnej, i debat, co potwierdzi Paweł Kłoczowski, który w nich uczestniczył, wyłaniała się pewna wizja dobrej polityki — takiej, która chce być racjonalna, kompromisowa, merytokratyczna, która chce uwzględniać interesy wielu stron, chce stosować zasadę *win-win*. Politykę, która zapewnia jednostce maksimum wolności bez ograniczania wolności innych i tak dalej. Jednym słowem ta wizja, którą wówczas w sobie niosłem, była niewątpliwie liberalna, silnie normatywna, uniwersalistyczna, taka powiedziałbym liberalno-angeliczna, jednak dosyć szybko, kiedy wkroczyliśmy w etap polityki rzeczywistej, zderzyła się z realiami tej polityki. Wspomnę o trzech doświadczeniach, które z jakichś powodów zapadły mi w pamięć. Jedno ma charakter ogólny, a dwa — bardziej anegdotyczny i szczegółowy. Te doświadczenia utkwily mi w głowie i może dlatego uważam je za emblematyczne, chociaż nie jestem pewien, czy takie są, bo pamięć często dokonuje dziwnych selekcji. W 1989 roku znalazłem się w ekipie Tadeusza Mazowieckiego w wyniku starej przyjaźni, dawnej współpracy, wskutek obecności w jakichś tam kalendarzykach i w ciągu tych szesnastu miesięcy rządów Mazowieckiego pełniłem kilka funkcji w ówczesnym Urzędzie Rady Ministrów, a potem w nieudanej kampanii prezydenckiej Tadeusza. Pierwszym doświadczeniem, o którym wspomnę, tym ogólnym, jest dystans, rozbieżność pomiędzy pewnym projektem politycznym a rzeczywistością, która się kształtuje. Jak wiadomo, głównymi zadaniami rządu Mazowieckiego były reforma gospodarcza i wyciągnięcie kraju ze stanu *de facto*

upadłości, ale premiera, choć wiele temu czasu poświęcał, mniej to interesowało. Dużo bardziej interesowały go kwestie ustrojowe, konstytucyjne, ukształtowania przyszłego pejzażu instytucjonalnego. Widziano to tak, że z chwilą, kiedy gospodarka zacznie łapać pierwszy wiatr w żagle, nastąpią pierwsze w pełni wolne wybory, parlament się stanie konstytuanta, zostanie opracowana i przyjęta konstytucja, a następnie odbędą się wybory prezydenckie już wedle nowych reguł konstytucyjnych. Oczywiście wkrótce się okazało, że wszystko będzie inaczej, w zupełnie innym porządku, w zupełnie innym rytmie. Ostatecznie co prawda Mazowiecki odegrał istotną rolę w procesie przyjmowania konstytucji w 1997 roku, ale rytm wydarzeń był zupełnie inny. To tylko ilustruje dotkliwie, wielokrotnie opisywane doświadczenia, że polityka bardziej niż sztuką przewidywania przyszłości i kształtowania jej według pewnego zamysłu okazuje się pobjawiskiem niezrealizowanych planów. Drugie i trzecie doświadczenie mają charakter bardziej anegdotyczny i szczegółowy. Otóż wiosną 1990 roku towarzyszyłem Mazowieckiemu w podróży do Hiszpanii, gdzie odbyły się rozmowy rządowe, między innymi z ówczesnym premierem socjalistycznym Felipe'em Gonzálezem i parą królewską. Na koniec tych rozmów Tadeusz Mazowiecki spotkał się z byłym premierem Adolfem Suárezem, który jak państwo pamiętają, kilkanaście lat wcześniej pełnił w Hiszpanii analogiczną rolę do tej, którą Tadeusz sprawował wówczas w Polsce, to znaczy był liderem wynegocjowanej transformacji i premierem rządu, który tę wynegocjowaną transformację od autorytaryzmu frankistowskiego do demokracji realizował. W 1990 roku, kiedy odbywaliśmy tę wizytę, Suárez był już szeregowym posłem, rozmowa z nim była bezinteresowną wymianą myśli i doświadczeń. Po prostu Mazowiecki był ciekaw jego osoby. W pewnym momencie spytał: „Jakie są pańskie plany polityczne, co pan zamierza?”, na co Suárez odpowiedział: „Wie pan, ja już kończę z polityką, w przyszłym roku są wybory, ja już nie będę kandydował do Kortezów”, czyli do parlamentu hiszpańskiego. Mazowiecki na to: „Jak to, pan z takim doświadczeniem, z takimi zasługami, wciąż młody?”, Suárez zaś odpowiedział frazą, która mocno mi utkwiała w pamięci: „Wie pan, wszyscy mnie kochają, ale nikt na mnie nie głosuje”. Dzisiaj znamy i z naszego podwórka, i z podwórek okolicznych wiele przykładów osób niezmiernie zasłużonych i cieszących się zaufaniem, co się nie przekładało na wynik wyborczy i te osoby wypadały z gry nie bardzo wiadomo dlaczego, kończąc na pobjawisku przegranych polityków, właśnie tych, których los opisał przed chwilą w barwnych słowach Jan Rokita. I trzecie doświadczenie, może dwa lata później. Zajmowałem się już wtedy wydawnictwem, ale byłem jeszcze w radzie krajowej Unii Demokratycznej, jeździłem na zebrania. W tej radzie zasiadały między innymi dwie wybitne osoby, młodzi liderzy, którzy — wydawało się — byli wówczas kandydatami na delfinów po Tadeuszu Mazowieckim i dosyć ostro ze sobą konkurowali. Jeden z nich, nazwijmy go Alfa, był bardzo dobrze wykształconym i bardzo sprawnym polemistą, dialektycznie znakomicie wyrobionym, a drugi,

którego możemy nazwać Betą — chociaż obaj mieli zadatki na liderów alfa — miał wielkie zasługi z opozycji, zwłaszcza solidarnościowej, wielką energią przywódczą, ale niewątpliwie ustępował Alfie w umiejętnościach argumentacyjnych i retorycznych. Otóż Alfa systematycznie polemizował z Betą i dość umiejętnie demontował jego wywody, czasami stawiając go na granicy ośmieszenia. Betę bardzo to denerwowało i skłaniało do uderzania w demagogiczne tony. Po jednej z takich polemik jako starszy kolega zapytałem Alfę, czy on musi tak publicznie niszczyć Betę, bo to prowadzi do głębokiego pęknięcia w partii, do obniżenia poziomu rozmowy, do argumentów *ad personam* i tak dalej. Alfa mi odpowiedział: „Wiesz, nauczyłem się w polityce, że jak już się zdecydujesz uderzyć, to po to, żeby zabić”. Te trzy doświadczenia mi powiedziały wiele o polityce i nauczyły mnie do niej szacunku — analogicznego, jaki się ma do oceanu, do każdego nieposkromionego żywiołu. Sądzę, że nawet ta polityka, która liczy się z prawem i procedurami, nadal pozostaje tym żywiołem. Polityka, tak jak ocean, jest w jakimś sensie pobjowiskiem. Pobjowiskiem znakomitych projektów, zacnych, zasłużonych, acz przegranych polityków. Kto nie chce lec na tym pobjowisku, musi mieć bardzo szczególny charakter i talenty. Przede wszystkim musi umieć obcować z demonami, które się kręcą wokół polityki. Pisał o tym elokwentnie między innymi Weber, wspomniany już dzisiaj, w tym samym zresztą tekście, o którym wspomniał Jan Rokita, o polityce jako zawodzie i powołaniu. Musi umieć obcować z demonami, które trzymają się blisko władzy i zawsze związanej z nią przemocy czy manipulacji, i nie ulegać tym demonom. Musi bardzo pragnąć wygrywać, ale musi też umieć przegrywać i podnosić się po tych przegranych, jeśli chce być w polityce, a niekoniecznie z niej uciekać, musi wiedzieć, jak odzyskiwać równowagę. Musi się godzić w niemałej mierze na obecność czynnika irracjonalnego, można go nazwać przeznaczeniem, które jest wypadkową splotu wydarzeń, emocji i namiętności o nieprzewidywalnym wyniku. Godząc się na ten czynnik irracjonalny, musi mieć zarazem swój własny plan i trzymać się go, broniąc własnej sprawy. To wszystko wymaga nieskończonej dozy cierpliwości. Mnie się wydaje, że najważniejszą cechą polityka jest cierpliwość, a także swego rodzaju pokora. Tymczasem politykowi jako człowiekowi dążącemu do władzy i do uznania trudno być cierpliwym i pokornym. Ale chyba jeszcze trudniej być cierpliwym i pokornym jest intelektualistcie. Intelektualista też bardzo rzadko posiada te cechy. Myśl, jak wiadomo, biegnie szybciej niż działanie, a z całą pewnością szybciej niż działanie w ramach procedur demokratycznych. Stąd też pospolita jest niecierpliwność polityczna intelektualistów. Wyraża się przez uleganie pokusie przyspieszenia, pokusie sięgania po środki nadzwyczajne, stawiania po stronie woli politycznej, która dominuje ponad prawem, i przez rozmaite inne sposoby przewzięcia tej proceduralnej przewlekłości, instytucjonalnej ociężałości, demokratycznej niepewności, po prostu, mówiąc otwartym tekstem, straszliwej nudy, która towarzyszy często rutynie politycznej. Wydaje mi się, że

intelektualista jako polityk podmiotowy albo jako doradca polityka, bo tutaj nie rozróżniam tych dwóch ról, wystawiony jest bardziej niż ktoś inny na pokusy demonów politycznych i jeśli im ulega, może oczywiście narobić wielu szkód. Dlatego, jeżeli brak mu namiętności politycznej tego rodzaju, która poskramia niecierpliwość — o tym też Weber pisze — albo jeżeli wątpi, czy jego namiętność polityczna jest równoważona poczuciem odpowiedzialności i jasnym rozeznaniem, to na pewno intelektualista zrobi lepiej, trzymając się z daleka od polityki i zajmując się na przykład wydawaniem książek albo innymi pożytecznymi pracami, których nie brak, ewentualnie bezinteresownymi analizami polityki, które — zwłaszcza jeśli chodzi o filozofię polityczną — dla większości, jeśli nie dla wszystkich polityków nie mają żadnego znaczenia. Ja w każdym razie nie spotkałem polityka podmiotowego w kraju czy za granicą, który by się rzeczywiście przejmował filozofią polityczną. Nieco inaczej jest z analizami politycznymi, publicystyką polityczną, w każdym razie z czymś, co może być operacyjnie wykorzystane albo oddziałuje na opinię publiczną, a więc na decyzje tzw. suwerena. Takie prace budzą pewne zainteresowanie polityków. A jeśli nie tylko są obliczone na efekt performatywny, ale mają też obiektywny walor poznawczy, to są pożyteczne i mają wartość, którą należy docenić i jej bronić. Dziękuję bardzo.

**Piotr Bartuła:** Dziękuję bardzo. Mogę tylko pocieszyć pana Henryka Woźniakowskiego, że świat nauki to też jest wielki ocean i ogromne pobojuwisko idei i teorii. Przypomina mi się satyryczny rysunek. Profesorowie żegnają eschatologicznie kolegę po fachu: „Właśnie mieliśmy uśmiercić jego teorię, a on umarł naprawdę”.

**Andrzej Szahaj:** Bardzo dziękuję za zaproszenie do wzięcia udziału w tym panelu. Od razu powiem, że zawsze byłem głęboko przekonany, iż nie powinienem się nigdzie politycznie (w sensie aktywności politycznej) wyprawiać. W moim przypadku nie chodzi zatem o powrót, bo nie miałem skąd wracać. Skąd jednak ta pokusa, to przekonanie, żeby w ogóle się do Syrakuz nie wyprawiać? Co do mnie to wierzę w podział pracy. To jest banalna sprawa. Przekonanie, żeby każdy zajmował się tym, czym się naprawdę potrafi zajmować, i robił to dobrze. Niestety polega na tym, że oto osoby, które coś bardzo dobrze robią w swoim zawodzie, nagle mają ochotę, żeby zabłysnąć w jakiejś innej dziedzinie. To się z reguły kończy nieszczęśliwie, jak pokazują obserwacje historyczne, ale też moje własne, empiryczne, dotyczące różnych intelektualistów, którzy postanowili zaangażować się politycznie. Pokazywały, że nic nie zyskiwali, a niemal wszystko stracili. To chociażby przykład mojego najbliższego przez lata przyjaciela, wybitnego intelektualisty, wielkiego umysłu, który się zaangażował politycznie i w moim przekonaniu nic na tym nie zyskał, natomiast stracił niemal wszystko w świecie akademickim. Szacunek, pozycję, uznanie. Teraz,



choćby napisał najmądrzejsze słowa, a zdarza mu się wciąż pisać rzeczy mądre, to i tak będzie postrzegany przez tę swoją funkcję polityczną. Właściwie przestał być jednym z nas, jednym z akademików. To się dzieje oczywiście z krzywdą dla jego myśli, ale takie są właśnie mechanizmy, które rządzą tymi dwoma światami: polityki i akademii. A zatem dlaczego nigdy nie chciałem wchodzić w politykę *sensu stricto*, choć byłem kuszony, nie ukrywam? Powtórzę: byłem głęboko przekonany, że to są jednak dwa porządki, co zresztą moi przedmówcy doskonale pokazali. Nie mam tu zbyt wiele do dodania. To są dwa porządki, które bardzo rzadko stykają się ze sobą. Porządek polityki, który jest porządkiem walki, skuteczności i zdecydowania, oraz porządek myśli, który jest raczej porządkiem wahania, próby zrozumienia i poszukiwania bardziej zgody niż niezgody. W moim przekonaniu to są naprawdę różne cele i w związku z tym nie wydaje mi się, żeby sensownym było to, iżby intelektualista nagle zapragnął politycznej skuteczności. Oczywiście intelektualiści marzą o wpływie na świat, to jest rzecz stara, historia z Platonem to pokazuje. Ale powinni mieć tyle rozsądku, żeby zrozumieć, że raz, nigdy tego rzeczywistego wpływu mieć nie będą, dwa, jeżeli wejdą rzeczywiście w praktykę polityczną, żeby swoje idee na tym realizować, to tylko na tym stracą, jeszcze raz chciałbym to powtórzyć. Co stracą? Niezależność przede wszystkim, bo ostatecznie polityka jest grą zespołową. To jest z reguły gra w drużynie. Trudno sobie wyobrazić, żeby w takiej drużynie ktoś mógł pełnić rolę bycia jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz. Tymczasem intelektualista ma skłonność do dzielenia w każdej sytuacji włosa na czworo, nierezygnowania z krytyki. A w polityce dominuje porządek lojalności, grania w drużynie, podporządkowania, nawet wtedy, kiedy wszystko w intelektualistcie mówi: „Nie, nie mogę się na to zgodzić”. Otóż tylko wtedy może być niezależny, kiedy jest poza tymi strukturami i poza tymi organizacjami. Słowem, głównym powodem nieangażowania się, niewyprawiania się do Syrakuz jest chęć zachowania niezależności. W moim przypadku była ona zawsze bardzo silna. Jednocześnie muszę powiedzieć, że nie do końca akceptuję pozycję niektórych intelektualistów, którzy próbują z jakiejś boskiej perspektywy patrzeć na świat, całkowicie niezaangażowani. W tym sensie bardzo podoba mi się francuska figura związana z tamtejszą kulturą — figura tzw. publicznego intelektualisty. To jest ktoś, kto wypowiada się w wielu kwestiach politycznych, publicznych, jest zaangażowanym publicystą, ale nie jest członkiem żadnej partii politycznej. W tym sensie powiedziałbym tak: partyjność — nie, zaangażowanie — tak. Sam próbuję w takiej bardzo niewielkiej skali wypełniać rolę publicznego intelektualisty, ale nie mam żadnych złudzeń. To chyba mój przedmówca przed chwileczką powiedział, że politycy mieliby się bardzo przejąć tym, co piszą ja i inni komentatorzy, filozofowie polityki i tak dalej. Te porządki są tak różne i politykom tak bardzo się wydaje, że mądrość wypływa tylko z praktyki (moim zdaniem to jest przesadna wiara w mądrość praktyki, ale ona w tym środowisku istnieje), że gardzą intelektualistami. Wejście intelektualisty do polityki to jest

zgoda na przyjęcie na siebie tej pogardy. Ona jest często ukrywana ze względów grzecznościowych, ale gdy się bliżej przyjrzeć i wypowiedziom, i zachowaniom polityków, to się okaże, że oni gardzą intelektualistami, „jajogłowymi”, dlatego że ich zdaniem ci są oderwani od życia, siedzą sobie w tych swoich bibliotekach, nie mają zielonego pojęcia o prawdziwym życiu. No więc nie bardzo wiem, po co się na tę pogardę narażać. Ale też trzeba od razu otwarcie powiedzieć, że jest pogarda i z drugiej strony. Intelektualiści gardzą politykami, bo uważają ich za płytkich, upraszczających różne sprawy, pozbawionych wyobraźni, głębi intelektualnej. Skądinąd jedna i druga strona ma trochę racji. Intelektualiści przeceniają rolę teorii i ich ważność, a politycy — rolę praktyki. W każdym razie te dwa porządki i ta pogarda to coś, co w moim przekonaniu każe trzymać się intelektualistom z dala od bieżącej polityki. Czy politykom od intelektualistów, tego nie jestem aż tak bardzo pewien, bo mimo iż mój przedmówca słusznie zauważył, że politycy niespecjalnie przejmują się filozofią polityki, niespecjalnie przejmują się owymi „jajogłowymi”, to przecież idee mają swoje konsekwencje. Ostatecznie polityka bez idei nie istnieje. One mogą być jakoś ukryte, one mogą być niejawne, niezwerbalizowane, ale przecież są w polityce obecne. A politycy nie biorą idei z samej polityki, tylko z zewnątrz, przede wszystkim ze świata filozofii. Słowem to też nie jest tak, że te dwa porządki są i powinny być idealnie odseparowane, bo w pewnym sensie one są na siebie skazane. Intelektualiści są skazani na politykę, bo wszyscy obywatele są skazani na politykę. Politycy są skazani na intelektualistów, bo bez nich polityka staje się straszliwie wyjałowiona, niesłychanie płaska intelektualnie. Wybitni politycy to tacy, którzy kierują się ideami, które przecież skądś wzięli. Gdy się bliżej przyjrzeć, zawsze widać jakieś filozoficzne źródło inspiracji. W moim przekonaniu ta sytuacja niezależności i krytycznego obserwowania polityki przez intelektualistów jest dobra, tak jak dobre jest sięganie polityków do świata idei, jeśli tylko jest ono refleksyjne, samoświadome. Generalnie nie sądzę jednak, żeby jakieś nadzwyczajne zbliżenie między światem polityki a światem intelektualistów wyszło na zdrowie zarówno politykom, jak i intelektualistom. Wracając do mojego punktu wyjścia, honorujemy podział pracy, starajmy się nawzajem szanować, korzystajmy z własnych doświadczeń, ale też nie miejmy złudzeń jako intelektualiści, że jesteśmy w stanie tak bardzo wpłynąć na świat, jak byśmy czasami chcieli. Jednak politycy też nie powinni mieć złudzeń, że są w stanie całkowicie się od świata intelektualistów uwolnić.

**Piotr Bartuła:** Dziękuję bardzo Andrzejowi Szahajowi za inspirujące wystąpienie. Różnica pomiędzy politykiem i filozofem jest bardzo widoczna. Polityk musi podjąć decyzję w określonym czasie, tak samo prawnik, podobnie ekonomista. My zaś mamy nieskończoną ilość czasu. Dyskutujemy godzinami, latami, tysiącami lat... To wielki przywilej filozofa: mieć dużo bezdecyzyjnego czasu. Czy filozofia normatywna (pytająca, co jest słuszne) może służyć politykom?

W moim przekonaniu może, ale tylko na takiej samej zasadzie, jak istnienie Boga psuje humor grzesznikom. Filozofia polityki psuje humor politykom, filozofia prawa — prawnikom. Poproszę teraz o wypowiedzi w dyskusjach. Paweł Kłoczowski, proszę.

**Paweł Kłoczowski:** Najpierw taka anegdota, którą część z państwa doskonale zna, przede wszystkim Adam Chmielewski, który sam ją nam w jednej z książek opowiedział. Thomas Carlyle, szkocki filozof, spotkał się w londyńskim pubie z biznesmenem, który miał duże sukcesy w interesach; oczywiście jako filozof Carlyle długo mówił o wysokich ideach, rozprawiał, tłumaczył. Biznesmen mu przerwał: „Panie Carlyle, co mi pan tutaj o tej filozofii mówisz, co ja z tego mam? Jakie są z tego praktyczne wnioski? Coś bym chciał konkretnego wiedzieć”. Na to Carlyle mu powiedział, że czytał wczoraj po raz kolejny cieniutką książeczkę zatytułowaną *Umowa społeczna* i ona zawiera, jak wszyscy wiedzą, same idee. A drugie wydanie tej książki jest oprawione w skórę tych, którzy śmiali się z pierwszego nakładu, że takie mało praktyczne, do niczego nieprzydatne i tak dalej. Faktycznie, w czasie rewolucji francuskiej rzeczywiście dokonywano pierwszych eksperymentów fabrycznego wykorzystywania skóry z ciała ludzkiego. To jest *à propos* tej relacji pomiędzy filozofem a praktycznym człowiekiem biznesu czy polityki. Pytanie mam poważne, do wszystkich z panów zwrócone, ale w szczególności do Jana Rokity, który jak dobrze wiemy, od dawna pasjonuje się teatrem i dobrze zna Szekspira. To jest refleksja wielu filozofów, która do mnie dotarła przede wszystkim w wersji Hannah Arendt o kondycji ludzkiej, mianowicie jedną z podstawowych różnic między starożytnością a nowożytnością jest to, że jednak wszyscy starożytni zgodnie twierdzili, iż człowieczeństwo jako takie w pełni może się spełnić tylko na scenie politycznej, publicznej. Nie w życiu prywatnym, tylko na scenie publicznej, gdzie potencjał człowieka może się w pełni zrealizować. Później przyszło chrześcijaństwo, które to zakwestionowało, i później przyszła nowożytność, przede wszystkim liberalizm, który twierdzi, że jednak pełne człowieczeństwo może być zrealizowane także w działalności społecznej, ale nie politycznej. Tu wchodzi strefa społeczna, o której pisze Arendt. Jestem bardzo ciekawy, jaka jest panów opinia na ten temat. Czy prawdą jest, że człowiek może się spełnić także w życiu prywatnym, czy jednak konieczna jest polityka?

**Piotr Bartula:** Dziękuję, poproszę o kolejne zgłoszenia.

**Anna Czepiel:** Na początku powiem, że świetna jest ta anegdotka profesora Kłoczowskiego, iż wydanie książki o ideach zostało oprawione w skórę ludzi, którzy się śmiali z pierwszego wydania. To pokazuje, że autor tej pracy wyszedł poza częste u pisarzy niezadowolone z pierwszych wydań ich dzieł

oraz wywyższył elementy dobre, zamiast przejmować się niedociągnięciami. Ale też ta anegdota ujawnia żądzę takiego politycznego nakazania ludziom: jak można nie uznawać tych idei, nie cenić ich, śmiać się z nich? Przechodząc do wypowiedzi panelistów, przyznam, że spodobało mi się przede wszystkim właśnie to, co mówił Jan Rokita: że według Arystotelesa filozofowanie o polityce, rozważanie spraw politycznych jest właśnie *vita activa*, a nie *vita contemplativa*, i wydaje mi się, że podobnie to rozumiem. W tym kontekście dziękuję też panu Rokicie za nawiązanie do mojego referatu, a dokładniej za docenienie bliskiego mi wątku symetryzmu jako bycia obserwatorem uczestniczącym. Spośród wypowiedzi panelistów zanotowałam sobie też zdanie pana Henryka Woźniakowskiego, że intelektualistycznie trudno jest być cierpliwym; to stwierdzenie również bardzo dobrze opisuje filozofa uczestniczącego. Wracając do Arystotelesa, formułę, że rozważanie spraw politycznych już samo w sobie jest *vita activa*, aktywnością polityczną, sprawczością jednostki, mogłabym streścić w formie wniosku, iż filozof może faktycznie wierzyć — i być może jest to wiara słuszna — że on, głosząc różne swoje rozważania, jeżeli dotyczą one społeczeństwa, a nie na przykład epistemologii czy filozofii nauki, może wierzyć, że jego działalność przekracza ten podział na *vita activa* i *vita contemplativa*, że jego uczestnictwo powoduje połączenie się tych dwóch sfer. Jeszcze mam jedną uwagę do wypowiedzi profesora Szahaja. Profesor zaznaczył istnienie rozdziału sfery politycznej i naukowej, akademickiej, z czym oczywiście się zgadzam. Wiadomo, że uprawianie nauki jest czymś innym niż tzw. brudna partyjna polityka, sprawy sojuszków, sprawy wewnętrznych gier, natomiast wydaje mi się, że w rozważaniach podczas dzisiejszej konferencji mamy do czynienia z wykraczającym poza tę brudną grę rodzajem polityki, który uprawiają filozofowie, intelektualistycznie, na przykład podpisując listy w różnych sprawach czy protestując przeciwko temu, by osoba taka jak Przemysław Czarnek pełniła funkcję tak zaszczytną jak minister nauki i szkolnictwa wyższego. Tutaj się stykają te dwie sfery. Z jednej strony są to listy pisane z intencją utrzymania świata uniwersyteckiego, z drugiej zaś jest to działalność polityczna, bo występujemy politycznie — i to jest, jak sądzę, taka dobra twarz polityki. W tym kontekście wydaje mi się, że podstawowym rozróżnieniem aksjologicznym byłoby tutaj to, czy dany filozof nie zatracza się w walce sojuszy, czy nie staje się filozofem na czyichś usługach, czy nadal traktuje każdą wypowiedź jako swoją, czy umie czasem być „symetrystą”, czyli wykroczyć poza brudne i uproszczone (a więc antyintelektualne) żądania stawiane przez polaryzację i opowiedzieć się za swym rozeznanieniem prawdy. Innymi słowy, myślę, że kryterium byłaby tutaj autentyczność jednostki. Wspomniane w erudycyjnym wstępie profesora Bartuli bardzo różne zaangażowane politycznie postaci — Thoreau, Weil, Heideggera, Dzielskiego — łączył duch poszukiwawczy. Ponieważ Heidegger ciągle tworzył jakieś notatki pomagające mu w coraz lepszy sposób ująć konfigurację bycia i narodowej polityki — ponieważ tworzył własne ujęcia tego,

czym ma być jego zdaniem rewolucja narodowosocjalistyczna — mnie samej trudno go nazwać filozofem na usługach nazizmu. Dowodem tej wolności jest to, że z niektórych rzeczy się samodzielnie wycofywał, bo to nie odpowiadało jego „byciu sobą”: w *Czarnych zeszytach* jeszcze w latach 30. XX wieku pojawia się krytyka narodowego socjalizmu i rasizmu. Heideggerowska interpretacja hymnu z *Antygony*, gdzie mowa o myślicielu „nieposiadającym praw i granic”, a kreującym siedzibę narodu, może być groźna również dla nazistowskich dygnitarzy. A czy we współczesnych zaangażowanych politycznie filozofach jest ten niepokój, duch poszukiwawczy, stawianie swych uczuć na piedestale? Nie widzę tego ducha ani u Ryszarda Legutki (jeżeli chodzi o stronę PiS-owską), ani u Anne Applebaum w jej najnowszej książce *Zmierzch demokracji* (jeżeli chodzi o stronę lewicowo-liberalną).

**Piotr Bartula:** Dziękuję bardzo za ciekawą próbę połączenia tych dwóch sfer.

**Janusz A. Majcherek:** Z wielką radością odnotowuję, że dzisiaj mógłbym się podpisać pod niemal każdym słowem, jakie wypowiedział profesor Andrzej Szahaj, bo ostatnimi czasy bardzo rzadko zdarzało nam się być zgodnymi w poglądach. W nawiązaniu do tego chciałbym cię prosić, żebyś się ustosunkował do takiej oto kwestii, nie mówię tego bynajmniej polemicznie ani w formie zaczepki, ale w formie uzupełnienia. O ile filozofowie czy intelektualści rozumiani jako ci, którzy operują w sferze nauk humanistycznych czy społecznych, rzeczywiście być może nie powinni aspirować do czynnej polityki, to przecież angażują się w nią przedstawiciele innych zawodów. Ja nie mówię, że to zadaje kłam twojej propozycji podziału pracy, z którą się całkowicie zgadzam, ale na przykład w obecnym parlamencie polskim jest silna reprezentacja lekarzy: marszałek Senatu, były minister i tak dalej. O ile my, filozofowie, możemy się wypowiadać na temat działalności polityków i czujemy, że mamy do tego prawo, to co może profesor medycyny powiedzieć oryginalnego na temat działalności politycznej? W jaki sposób lekarz może komentować politykę? Ma sugerować politykom takie czy inne terapie? Ma się odnosić do ich stanu zdrowia? Jeszcze jeden przykład. Na Ukrainie obywatele uznali kogoś, kto gra prezydenta w serialu telewizyjnym, za dobrego kandydata na ten urząd. Przykład aktorów w rolach prezydentów nie jest zresztą odosobniony, żeby wspomnieć znanego powszechnie Ronalda Reagana. Krótko mówiąc, nam filozofom zamyka pan drogę do aktywności politycznej, odradza nam ją, tymczasem lekarze, aktorzy i przedstawiciele innych zawodów, inżynierowie czy rolnicy wchodzą śmiało do polityki i nie robi im się z tego powodu wielkich zarzutów. Może to jest po prostu istota demokratycznej polityki, że każdy może się w nią angażować, o ile — i tu się całkowicie zgadzam — robi to dobrze, niezależnie od tego, czy z zawodu jest inżynierem, lekarzem, aktorem czy filozofem?

**Piotr Bartuła:** Dziękuję profesorowi Majcherkowi za postawienie pytania i zapraszam kolejnych uczestników do zabierania głosu.

**Paweł Kłoczowski:** Chciałem podziękować serdecznie panu Henrykowi Woźniakowskiemu za jego słowa. Potrafił w krótkiej, klarownej wypowiedzi zawrzeć wiele prawdy o polityce. W dodatku była to wypowiedź wielkiej urody, bo sformułowana z dystansem i na spokojnie, a zarazem zawierająca głębokie moim zdaniem spostrzeżenia na temat tego, czym polityka jest. Pan uczynił coś takiego, co czyni znakomity rysownik. Za pomocą paru umiejętnie nakreślonych kresek przedstawił pan plastycznie całość. Bardzo dziękuję.

**Piotr Bartuła:** Czy ktoś jeszcze chciałby zabrać głos?

**Wojciech Hanuszkiewicz:** Chciałbym sformułować głosę, a zarazem pytanie do jednej kwestii, która narzuciła mi się po wysłuchaniu pana Jana Rokity i profesora Adama Chmielewskiego. Wystąpienie Jana Rokity to miód na moją kantowską duszę, nie spodziewałem się, że aż tak bardzo będę się z panem zgadzał. Natomiast to, co mnie uderzyło, to możliwa konfrontacja filozofii politycznej Kanta z tym, co powiedział pan profesor Chmielewski. Chodzi mi o tę anegdotkę z Duhema, zgodnie z którą istnieją umysły płytkie a szerokie i umysły wąskie a głębokie. Jeżeli dobrze by przeczytać *Krytykę władzy sądenia*, to okaże się, iż u Kanta jako warunek władzy sądenia czy w ogóle wydawania sądu pojawiają się trzy maksymy. Pierwsza z nich to maksyma konsekwencji, druga to maksyma poszerzonego myślenia, czyli umiejętności stawiania się w miejsce innych, jak mówi Kant, i trzecia — maksyma zgody samego ze sobą. Jest to wątek, który pan Jan Rokita też bardzo mocno podkreślał. U Kanta wygląda to w ten sposób, że wszystkie trzy maksymy zazębiają się, przy czym zasady konsekwencji i poszerzonego myślenia są warunkami tego, żeby myśleć w zgodzie z samym sobą, nie zakleszczając się niejako w ciasnym subiektywizmie czy też wąskiej głębi. Kant, co bardzo ładnie pokazała Arendt w swoich *Wykładach o filozofii politycznej Kanta*, był radykalnym przeciwnikiem właśnie owej filozoficznej głębi i twierdził, że to, co jest najważniejsze, to, co w ogóle można powiedzieć o świecie, o sobie, można powiedzieć prosto i zrozumiale dla wszystkich, a jeżeli się tego nie potrafi, to lepiej nie odzywać się wcale. Tu widzę u Kanta taki sposób myślenia, który jest zarazem szeroki i głęboki; Kant miał coś do powiedzenia i starał się być zrozumiały dla innych. Wydaje mi się, że ta opozycja między szerokim a płytkim i głębokim a wąskim jest opozycją, którą — przynajmniej zdaniem Kanta — należy przekroczyć, aby być w zgodzie z samym sobą. Tutaj pojawia się pytanie, które chciałbym zadać właściwie wszystkim panelistom: jak to się ma do współczesnego życia politycznego i czy taka zgoda ze sobą, będąca jednocześnie konsekwencją własnego myślenia i umiejętnością stawiania się w miejscu innych, czyli myślenia poszerzonego, jak mówi Kant, jest w ogóle

możliwa do realizacji? Czy nie jest tak, że aby być politykiem, trzeba wziąć udział w spektaklu respektującym — i maskującym zarazem — własne motywy działania? W tym momencie polityka zaczyna być sferą pozorów instrumentalnie wykorzystywanych przez siły — nie tylko polityczne — i staje się sferą marionetkową, pociągana za sznurki nie do końca wiadomo przez kogo.

**Piotr Bartula:** W związku z ostatnią wypowiedzią udzielię sobie na chwilę głosu. Rzeczywiście najmniej spodziewałem się w naszej debacie wizyty Kanta. W moim przekonaniu nie jest on filozofem polityki, jest filozofem praw. Odrzuca bowiem wszystko, co jest wyjątkowe. Przykładem są jego opinie na temat prawa łaski; uważa ją za absurd i uzurpację suwerena. Nie ma przecież prawa łaski, bo łaska jest wyjątkiem. Nie może wszak istnieć prawo wyjątku. Nie istnieje także prawo do buntu, bo bunt i rewolucja również są wyjątkami. Prawo do buntu jest zatem kwadraturą koła. Kant odrzuca wszystko, co jest wyjątkowe, jego jurydyczny umysł nie jest w stanie uchwycić rzeczy unikatowych. A świat polityki to właśnie świat wyjątku, decyzji o stanach wyjątkowych, decyzji arbitralnych, uznaniowych. To suweren podejmuje decyzję, w ostatecznym rozrachunku ktoś musi przecież przerwać dyskusję. I w tym sensie filozofem polityki był niezbyt sympatyczny Schmitt, a nie szlachetny Kant. I druga sprawa. Wiadomo, że Kant był zwolennikiem etyki prawdomówności jako etyki bezwzględnie obowiązującej. W praktyce życia często mylimy względne opinie o prawdzie z nią samą, powodując niekończące się szeregi nieszczęść. Często bywa, że lepsze od prawdy jest kłamstwo dyplomatyczne dla dobra konkretnej jednostki i dla pomyślności konkretnej historycznej wspólnoty. Moralna zasada, w myśl której mówienie prawdy byłoby nakazem bezwzględnym, stawia pod znakiem zapytania możliwość istnienia wszelkiego społeczeństwa. Dowody na to znajdujemy we wnioskach, jakie Kant wyciągnął z tej zasady, posuwając się aż do stwierdzenia, że przestępstwem byłoby okłamanie mordercy, który by nas zapytał, czy aby mój przyjaciel przez niego przesładowany nie schronił się w naszym domu. Osobiście w domu takiego tęgiego prawdomowcy nie chciałbym nigdy zamieszkać. Z pewnością nie skrywałbym się przed ścigającym mnie oprawcą w domu Kanta, tylko wybrałbym dom Machiavellego. Proszę teraz panelistów o odniesienie się do wypowiedzi konferencyjnych przyjaciół. Zaczniemy od Jana Rokity, jak poprzednio.

**Jan Rokita:** Pierwsza rzecz w sprawie pytania pana Wojciecha Hanuszkiewicza. Czy poszerzone myślenie jest możliwe na gruncie aktorstwa politycznego czy jakiegokolwiek aktorstwa na scenie życia? Nie jest możliwe dlatego, że uczestnik bezpośredni żyje w warunkach rygoru imperatywów moralnych, jednoznacznych nakazów, swojej roli społecznej i tak dalej. Czy ono jest możliwe na gruncie bycia widzem? W moim przekonaniu tak. Problem polega na tym, że poszerzone myślenie może podjąć widz polityki, życia publicznego. Natomiast

sądu politycznego czy władzy sądenia, czy politycznej władzy sądenia nie jest w stanie uprawiać aktor polityczny, ponieważ pozostaje ona w radykalnej sprzeczności z jego rolą. On na poszerzone myślenie pozwolić sobie nie może, bo ono kłóci się z jego profesjonalizmem w jego roli. Nie można na przykład uprawiać partyjnej polityki przy rozszerzonym myśleniu. Wtedy się zmierza do ośmieszenia samego siebie. Może to robić tylko i wyłącznie widz. I wszystko, co Piotr Bartula mówi na gruncie rygoryzmu kantowskiego, nie dotyczy trzeciej krytyki. Trzecia krytyka, która była pisana na użytek tego, kto ma wyrażać sąd estetyczny albo sąd polityczny, czyli jest opisem pozycji egzystencjalnej widza, nie wymusza na nim tych zasad, o których mówisz. Wymusza inne zasady, te, o których mówił Wojciech Hanuszkiewicz. Jest dwóch Kantów, są dwie perspektywy. Kant w trzeciej krytyce pisze z innej perspektywy, z innej rzeczywistości, w innym języku o świecie. Przytaczałem tutaj przykład wojny. W innym języku Kant pisze o wojnie w kategoriach imperatywu moralnego, w innym zaś o wojnie w kategoriach widza i historyka, który patrzy na to, jak konflikty zbrojne przyniosły postęp prawa czy postęp wolności. Krótko mówiąc, odpowiedź na pańskie pytanie, panie Wojciechu, w moim przekonaniu brzmi w sposób następujący: w czynnym życiu politycznym, w aktorstwie politycznym poszerzone myślenie nie było możliwe nigdy, a w warunkach ostrych konfliktów ideologicznych czy politycznych jest niemożliwe *par excellence*. Jest możliwe owszem z perspektywy widzów. Nawiasem mówiąc, jeden z fundamentalnych problemów polskiej sceny politycznej polega na tym, że audytorium widzów jest opustoszałe. To znaczy, że polska debata publiczna w gruncie rzeczy składa się wyłącznie z aktorów. Widzów już nie ma. Nikt już nie wyraża sądów opartych o poszerzone myślenie i tego typu sądy nie budzą żadnego zainteresowania. Wszyscy zostali najęci, można tak powiedzieć, w charakterze wojowników, walczących ze sobą stron: czy to trup aktorskich, czy to oddziałów zbrojnych, w zależności od tego, jak chce się kto wyrazić. Scena jest pełna, a audytorium jest puste. Siedzi na nim paru gości, których nikt nie słucha, bo nie budzą już niczyjzego zainteresowania. Stąd może pańskie wrażenie, że we współczesnej polityce sąd jest niemożliwy. Jest możliwy, ale pod warunkiem że audytorium się znowu zapełni, że ludzie wydający sąd będą znowu istnieć. I druga rzecz: Paweł Kłoczowski pyta o rzecz dość fundamentalną. Pawle, muszę powiedzieć rzecz natury osobistej, bo bez niej się nie da inaczej. Jestem chrześcijaninem i to — że tak powiem — z wiekiem coraz bardziej, co jest jakby zrozumiałe, i w związku z tym nie mogę odpowiedzieć na twoje pytanie następująco: scena publiczna jest jedyną drogą do pełni człowieczeństwa. To jest odpowiedź z gruntu pogańska. Z perspektywy chrześcijanina jest ona niemożliwa, inaczej życie św. Faustyny czy życie Maksymiliana Kolbego, czy życie męczenników nie miałyby żadnego sensu, nie mógłbym się do nich modlić. Nie mógłbym się modlić do Jana Chrzyciela, który zamiast uprawiać politykę, piętnował królową i pozwolił sobie ściąć głowę. Jest oczywiste, że to nie jest jedyny sposób osiągnięcia pełni



życia. Zresztą to jest nie tylko odpowiedź chrześcijanina, ale to jest odpowiedź każdego, kto uznaje, że pełni istnieje poza. W opozycji do tego stoi to straszliwe zdanie Webera w eseju, o którym wspominałem, a potem mówił o nim też Henryk Woźniakowski: „Jeśli ktoś szuka zbawienia duszy i ratunku dla innych dusz, nie robi tego na gruncie polityki, która ma zupełnie inne zadania” (Weber, 2010). W moim przekonaniu Weber bardzo brutalnie formułuje tę prawdę z drugiej strony. Rezygnacja z tego fragmentu życia, który jest elementem *par excellence* doczesnym i nie może przesądzać o pełni człowieczeństwa, jednak dramatycznie — jak sądzę — życie ludzkie zuboża. Choć wiąże się z tą rzeczą olbrzymie ryzyko, to jeśli ktoś chce żyć niebezpiecznie wedle wskazówek Nietzschego, to powinien się tym zająć. Homer przestrzega, że podobno osobami, które są trwale potępione, są głównie władcy i możni tego świata. Pchanie się do tego grona jest oczywiście ryzykowaniem potępienia, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, ale wyrzeczenie się tego jest zubożeniem. Tak bym na to pytanie odpowiedział, nie wchodząc w dalsze dywagacje na ten temat. Chciałbym jeszcze odnieść się do wcześniejszych współdyskutantów i sformułować jeszcze jedną kontrowersyjną tezę. Mianowicie nie zgadzam się z koncepcją podziału pracy pana profesora Andrzeja Szahaja, z całym szacunkiem. Tu jestem trochę bliższy Januszowi Majcherkowi. W moim przekonaniu jest tak, że pośród profesji, w których wymagana jest kompetencja, wiedza i specjalizacja, żeby zawody te wykonywać w sposób odpowiedzialny, profesja polityczna nie występuje. Wejście do polityki to jest wyjście na scenę. Można wychodzić na scenę jako hydraulik, jako elektryk, jako rektor, jako ktokolwiek inny i tu nie ma podziału pracy, tu nie ma specjalizacji, ponieważ nie ma wiedzy, nie ma szkoły. Podziałem pracy można argumentować to, że hydraulik nie chce wykładać na wyższej uczelni, chyba że jest to uczelnia hydrauliczna. Natomiast podziałem pracy nie można argumentować tego, że hydraulik nie chce być politykiem, tu są inne względy. W tym przypadku zupełnie nie da się zastosować moim zdaniem zasady podziału pracy. Chcę powiedzieć na koniec, że wiara w stereotypy jest najgłupszą rzeczą, jaką można na świecie zrobić, ponieważ w ten sposób zakłamuje się rzeczywistość. Moje doświadczenie jest takie, że wiara w stereotypy to bardzo często najlepszy, najbardziej precyzyjny opis rzeczywistości — stereotypy najlepiej opisują rzeczywistość. To ta sprawa, o której chcę powiedzieć. Słynna maksyma *Acht und achtzig Professoren und Vaterland, du bist verloren* (Osiemdziesięciu ośmiu profesorów i, Ojczyzno, jesteś zgubiona — przyp. red.) przypisywana Bismarckowi, a prawdopodobnie będąca powiedzonkiem na temat parlamentu frankfurckiego z połowy XIX wieku, która jest w doświadczeniu praktycznym życia politycznego twierdzeniem, przesądem najniższego lotu, sprawdza się. W życiu politycznym zetknąłem się z mniej więcej setką profesorów przy różnych okazjach; dziewięćdziesięciu pięciu z nich nie nadawało się w sposób ewidentny; ani nie było żadnego z nich politycznego pożytku, ani oni nie mieli tego politycznego pożytku ze swojej roli. Zastanawiałem się nad tym

wielokrotnie. Nie jest łatwo wytłumaczyć, dlaczego uważa się, że skoro hydraulik lub elektryk może dobrze wejść w politykę, to dlaczego nie profesor? Jednak jest coś, co powoduje, że profesor powinien dwa czy trzy, czy dziesięć razy zastanowić się, nim to zrobi. Mam swoje podejrzenie na ten temat i nie potrafię go do końca zweryfikować. Ono jest trochę związane z tym tekstem Webera, o którym mówił Henryk Woźniakowski, jest nim w pewien sposób zainspirowane. Niewątpliwie wejście w czynną politykę, w rolę podmiotowego polityka, księcia, nieuchronnie prowadzi do konieczności uświadomienia sobie obcowania ze światem demonów. Akademyści, filozofowie w szczególności, w moim przekonaniu są w swoim myśleniu, w swoich studiach przyzwyczajeni do obcowania z daimonionami, z bogami greckimi, z różnymi istotami, ale absolutnie nie z demonami. Demony są niefilozoficzne. W moim przekonaniu filozofowie wchodzi w kontakt z demonem znacznie łatwiej od zwykłych ludzi, nie uświadamiając sobie tego. Moim zdaniem to zresztą tłumaczy przypadek Heideggera, do którego tu parę razy nawiązywaliśmy. To jest dokładnie przypadek wielkiego filozofa, który zafascynował się ideą mającą przełamać słabość oraz zło starego świata i być może dającą nawet szansę na to przełamanie, ale nie zauważył, że wchodzi w kontakt z demonem, ponieważ demon jest niefilozoficzny. To jest w moim przekonaniu podstawowe niebezpieczeństwo, które czeka na filozofów w polityce — znaczy obcowanie z demonem wymaga jednak świadomości tego, że się z demonem obcuje. To jest coś, czego często akademikom brakuje. Dziękuję.

**Piotr Bartuła:** Dziękuję. Teraz poproszę Adama Chmielewskiego.

**Adam Chmielewski:** W ślad za Schmittem rozpocznę od odróżnienia polityczności od polityki. Moim zdaniem można uciec od polityki, lecz nie od polityczności. Mówiąc językiem Foucaulta, wszystko jest polityczne, struktury władzy przenikają całe życie publiczne i w tym sensie od polityczności uciec nie można. Oczywiście uciec można od polityki zinstytucjonalizowanej w formie rządu, parlamentu i innych instytucji, choć nie można uciec od konsekwencji decyzji, które są tam podejmowane. Nie zgadzam się więc z podejściem Andrzeja Szahaja, który proponuje podział pracy; mam skłonność ku opinii Arendt, która sądziła, że pełnia realizacji intelektualnej dla kogoś, kto się w politykę bezpośrednio nie angażuje, jest możliwa wtedy, kiedy ten ktoś przez cały czas ma świadomość polityczności i w tej polityczności udział bierze w inny sposób, chociażby jako jej krytyk i obserwator, jak chociażby sama Arendt, która również uczestniczyła w sferze polityczności, choć sama politykiem nie była. Była raczej ofiarą różnego rodzaju polityk, na przykład wtedy, gdy musiała bać się o siebie po napisaniu książki o Eichmannie. Jest wiele różnych przykładów zaangażowania intelektualisty w politykę. Przypomniano tu, zaskakująco, Kanta, któremu Piotr Bartuła odmówił miana filozofa polityki. Jednak Kant

również angażował się w politykę: przypomnijmy sobie Kantowską wizję pokoju wiecznego, która później została wykorzystana przez polityków, między innymi Woodrowa Wilsona, do ustanowienia Ligi Narodów. Jego idee miały więc bezpośrednie konsekwencje polityczne, stały się pierwowzorem konkretnych, praktycznych projektów politycznych. Jest to moim zdaniem interesujący przykład godnego pochwały, szlachetnego zaangażowania w politykę, które zaowocowało budową politycznej instytucji. Instytucja ta poniosła porażkę, jak wiele innych podobnych projektów, głównie dlatego, że propozycja Wilsona o samostanowieniu narodów była w punkcie wyjścia głęboko nieuczciwa; dążył on bowiem do wzmocnienia pozycji Stanów Zjednoczonych, a nie do uznania suwerenności podporządkowanych państw. Jednak intelektualne, teoretyczne interwencje w sferę polityki mogą przynosić pozytywne skutki. Na przykład niedawno Niemcy uznały swoje działania w Namibii za ludobójcze i przyznały temu państwu znaczne odszkodowanie. Fakt, że doszło do tej ważkiej decyzji politycznej, jest skutkiem działania grona intelektualistów. To jest typ zaangażowania intelektualnego w politykę, które uważam za chwalebne i skuteczne. Uważam, że od polityki nie ma ucieczki, tak samo nie można uchronić się od sprawczej siły idei, jak o tym mówi przypomniana tu anegdota o Carlyle'u i biznesmenie.

**Piotr Bartula:** Dziękuję. Poproszę Andrzeja Szahaja.

**Andrzej Szahaj:** Proszę państwa, chyba zaszło jakieś nieporozumienie, o którym zresztą moi przedmówcy mówili; istnieją wszak dwa pojęcia polityki, szerokie i wąskie. Oczywiście nie jestem tak naiwny, żeby sądzić, że istnieje w ogóle jakakolwiek sfera ludzkiej aktywności, która byłaby całkowicie poza polityką w tym sensie szerokim, ale rozumiałem raczej ten panel jako wspólne zastanowienie się nad relacjami pomiędzy intelektualistami a politykami w sensie wąskim. W tym sensie przypominam, że mówiłem: partyjność — nie, zaangażowanie — tak. To nie tak, iż podział pracy jest do tego stopnia absolutny, że zakazuje zaangażowania politycznego intelektualistów. Czym innym jest jednak zaangażowanie polityczne intelektualisty, które uważam za pożądane, i to jest zarazem odpowiedź na pytanie profesora Kłoczowskiego: tak, pełne życie to jest życie, w którym istotna jest nie tylko sfera prywatna, osobista, ale też sfera publiczna, czym innym natomiast faktyczna polityka jako pewna praktyka i udział w niej. Sfera publiczna nie musi być od razu utożsamiana ze sferą polityki *sensu stricto*. Czyli jeszcze raz — polityka tak i zaangażowanie tak, ale partyjność — nie. Przez partyjność rozumiem politykę sensu wąskiego, która się wiąże jednak z pewnymi umiejętnościami wynikającymi z praktyki. Zostałem zaatakowany za ten podział pracy. Ale w moim przekonaniu bycie politykiem jest pewną profesją. Kwestię tę już dawno opracowano w literaturze: żeby być dobrym w czymkolwiek, trzeba temu poświęcić tysiące godzin — są to albo

studia teoretyczne, albo udział w pewnych praktykach. W tym sensie uważam, że polityk to jest w pewnym sensie zawód. Tu się pojawia idea, o której mówił Janusz Majcherek, że w parlamencie są obecni przedstawiciele różnych zawodów. Oczywiście, że tak, tylko moje pytanie jest takie, jaką rolę pełnią te osoby, skądinąd kierujące się z reguły szlachetnymi intencjami obywatelskimi? Przeproszam, ale bardzo często pachnie to amatorszczyzną, naiwnością, co więcej, mam takie wrażenie, że to jest takie tło partyjne, które przez profesjonalistów zarówno własnej partii, jak i obcych partii jest bezczelnie ogrywane, tak bym to ujął. Jeśli miałbym zinterpretować przygody z polityką Adama Chmielewskiego, to po prostu było tak, że — nie wiem, czy się z tym Adam zgodzi — został ograny przez wyrachowanych specjalistów, którzy niespecjalnie kierowali się jakimikolwiek sentymentami. W tym sensie uważam, że byłoby bardzo dobrze, gdyby demokracja, polityka w znacznie większej skali była związana z ludźmi, którzy nie są profesjonalnymi politykami, ale obawiam się, że takie myślenie jest dzisiaj naiwnością. Możemy się zastanawiać, że kiedyś tak być może było, lokować tę sytuację w Atenach itd. Albo też w czasach wyjątkowych, jak mówił pan Woźniakowski, bardzo słusznie je przypominając. To są sytuacje wyjątkowe, w pewnym sensie rewolucyjne, kiedy zwykli ludzie wchodzą szeroką falą do polityki, ale to nie jest trend stały, zwykły. W polityce codziennej, *as usual*, są profesjonaliści i ci, którzy są manipulowani przez profesjonalistów. Mnie się wydaje, że jeśli ktoś nie ma świadomości tego, że będzie przez polityków manipulowany, to się w tę praktykę chętnie angażuje. Ale od intelektualistów wymagam znacznie większego krytycyzmu, ostrożności. Skądinąd nie twierdzę, że każdy filozof jest z definicji intelektualistą, bo to bzdura, ale są z pewnością ludzie bardziej predysponowani do tego, żeby być krytycznie nastawionymi do świata, niż inni. W tym sensie nie ukrywam, że od przedstawicieli humanistyki generalnie, a w szczególności od filozofów, domagam się większego krytycyzmu wobec siebie i świata. To, że na przykład parlament może być pełen profesorów, wcale nie oznacza, że jest on pełen intelektualistów, bo nie ma żadnej konieczności uznania każdego profesora za intelektualistę. Tu znowu możemy zapytać, jak definiujemy intelektualistę. Mniej więcej powiedziałem, czego wymagam od intelektualisty: ustawicznej czujności, autokrytycyzmu, myślenia niestadnego. Jego losem jest samotność. Dlaczego mówię o tym podziale pracy? Bo losem polityka jest stadność, to wynika z natury polityki. Państwo mówiliście: polityk poszukuje uznania. Intelektualista oczywiście też, ale gdzie indziej. Moim zdaniem to jest jednak inna rola społeczna i w tym sensie bym się upierał przy tym, że ten podział pracy nie jest bezzasadny. Myślę, że dobry polityk rzeczywiście dobrze zna się na swoim zawodzie i potrafi świetnie realizować się w nim, tak jak intelektualista świetnie się zna na swoim. Jeden i drugi musiał zainwestować mnóstwo czasu, żeby stać się profesjonalistą. Teraz inna sprawa. Pani Czepiel mówiła o zaangażowaniu politycznym w sensie szerokim — listach, petycjach. Jak najbardziej to jest zaangażowanie polityczne, ale właśnie

nie *sensu stricto*, tylko raczej w sensie obywatelskim; to zaangażowanie jak najbardziej akceptuję. Wydaje mi się, że jest ono bardzo cenne i wskazane i nie mam absolutnie nic przeciwko niemu. Jeśli chodzi o wpływ idei filozoficznych na polityków, to myślę, że ważniejszy jest wpływ na „klientów” polityków niż na nich samych. Politycy jednak muszą jakoś reagować na to, co myślą ludzie. Gdy piszę artykuły do prasy, nie zależy mi tak bardzo na tym, żeby mnie czytali politycy, bo zdaję sobie sprawę, że nawet jak przeczytają, to zlekceważą moje słowa. Chciałbym, żeby mnie czytali ci, którzy tych polityków wybierają, a zatem ci, którzy mają jakiś wpływ na politykę. W tym sensie uważam, że debata publiczna w demokracji ma absolutnie kapitalne znaczenie, a intelektualiści są w niej niezwykle ważni. Ich wpływ na politykę jest pośredni, nie bezpośredni. Moim zdaniem, jeśli sądzą, że będą bezpośrednio na nią wpływać, to są naiwni. Jeśli zaś sądzą, że są w stanie wpływać w sposób pośredni, to myślę, że to jest nadzieja uzasadniona. Wreszcie ostatnia kwestia dotycząca wpływu idei, oparta o moje ostatnie obserwacje, analizę różnych wywiadów itd. Po dziesięcioleciach okazuje się, część polityków liberalnych przyznaje to wprost, że na ich stanowisko światopoglądowe, ale też polityczne i ekonomiczne ogromny wpływ miała mała książeczka Janusza Lewandowskiego wydana najpierw w kręgu podziemnym w 1989 roku, a potem oficjalnie w 1991 roku pod tytułem *Neoliberalowie wobec współczesności*. Było dla mnie pewnym zaskoczeniem, że różni politycy przyznają, iż przeczytali książkę Lewandowskiego i od tego momentu stali się liberałami ekonomicznymi. A przecież to niewielka, popularyzatorska książeczka. Jak się troszeczkę bliżej przyjrzeć, to się okazuje, że z reguły każdy polityk coś takiego kiedyś przeczytał i bardzo się przejął ideami, które w takich publikacjach, najczęściej bardziej popularnych niż fachowych, się znalazły. W tym sensie wpływ idei na politykę jest uchwytny empirycznie właśnie przy pomocy takich obserwacji, badań socjologicznych. Co ukształtowało sposób myślenia konkretnych polityków? Okazuje się, że zawsze gdzieś w tle kryje się jakiś intelektualista, jakaś głoszona przez niego idea.

**Piotr Bartuła:** Dziękuję. Będę musiał powoli kończyć nasze spotkanie. Jan Rokita wspomniał w swojej wypowiedzi o wojnie. W tym kontekście pokuszę się o pewną pozytywną rekomendację dla polityki. Znamy wszyscy powiedzenie, że wojna jest tylko kontynuacją polityki za pomocą innych środków. W moim przekonaniu oznacza to tylko (i aż) tyle, że każda polityka bierze w rachubę możliwość wojny. Polityka pozostaje tedy do wojny w stosunku takim jak zagrożenie użycia siły do jej realnego zastosowania. Jeżeli zawiodą wszelkie dyplomatyczne i polityczne środki rozwiązania agonistycznego konfliktu dwóch lub więcej pretendentów i/lub rywali do władzy nad konkretnym terytorium, wojna staje się nieunikniona. Spór o miedź (lub uniwersyteckie pensum) to znane wszystkim przykłady mikrowojny w makrostronie natury. Trzeba sobie jasno uprzytomnić, że „przeklęta”, zdemoralizowana, makiaweliczna, cyniczna

polityka jest zawsze lepsza niżeli wojna, a wojna zwykła jest lepsza niżeli wojna jako zbawcza krucjata (zwana też niekiedy sprawiedliwą) wobec przeciwnika o rzekomo niższych kwalifikacjach moralnych. Dygresyjnie przypomnę, że trudności z definiowaniem sprawiedliwości jest sporo już w odniesieniu do społeczeństwa cywilnego, a co dopiero kiedy dotyczy to militarnych podmiotów siły — narodów militarnych, a tym bardziej imperiów. Nie ma oczywiście nic gorszego niżeli wojna domowa, a w pewnym sensie każda wojna jest wojną domową pomiędzy ludźmi. Nawet o ostatniej wojnie mówi się niekiedy jako o wielkiej europejskiej wojnie domowej 1939–1945, która przekształciła się w wojnę światową, a następnie w zimną wojnę pomiędzy dwoma imperiami; te zaś na naszych oczach się rozpadły lub wycofały, pozostawiając nas na końcu historii, ale z pozostałościami historycznych retrorozliczeń po odpływie dwóch wielkich ideologii — raz zwalczających się, a raz sojuszniczych. Miarą dobrego polityka jest tedy zdolność zapobiegania wojnie. Warto powtórzyć tę prawdę za Thomasem Hobbesem. Kiedy „bóg śmiertelny” zawodzi i przestaje kontrolować przepływy w rurociągu Fear Stream, ulatnia się gaz linczu, benzyna odwetu, chemia mściwości. A wtedy wystarczy „zapalka Behemota”, aby świat stanął w płomieniach wojny: „W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy [...]. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” (Hobbes, 1954: 110). Nigdy więcej wojny ani rekonstrukcji bitew, podczas których, niczym w cudownym śnie, możemy ginać i zabijać na niby (do czasu). Więcej za to wspaniałych dyskusji, bo w nich zawsze wszyscy wygrywamy.

## BIBLIOGRAFIA

- Heidegger, M. (1990). Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu. Mowa rektorska z 27.03.1933. (Przeł. J. Garewicz). *Aletheia*, 1(4), 365–378.
- Hobbes, Th. (1954). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. (Przeł. Czesław Znamierowski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rau, J. (2004). Przemówienie. Wypowiedzi na posiedzeniach Sejmu — archiwum. W: *Zgromadzenie posłów i senatorów w dniu 30-04-2004*. Dostęp: <https://www.sejm.gov.pl/Sejm7.nsf/wypowiedz.xsp?posiedzenie=zwl&dzien=1&wyp=001&kad=4> (16.08.2022).
- Weber, M. (1998). *Polityka jako zawód i powołanie*. Kraków–Warszawa: Znak / Fundacja im. Stefana Batorego.
- Weber, M. (2010). Etyka absolutna a polityka. (Przeł. A. Kopacki). *Pantheion. Serwis Panteistyczny*. Dostęp: <https://pantheion.pl/Max-Weber-Etyka-absolutna-polityka> (10.06.2022).