

WOLNI I SOLIDARNI

MIĘDZY IDEĄ A PRAKTYKĄ

Kwartalnik Społeczno-Polityczny

JESIEŃ 2024 nr 3 (7)





Wolni i Solidarni
Między Ideą a Praktyką
Kwartalnik Społeczno-Polityczny
Jesień 2024 nr 3 (7)

ISSN 2956 – 6150

© Copyright by Fundacja OTACZAJ BLASKIEM

Redaguje zespół:

Krzysztof Brzechczyn (redaktor naczelny)
David Darchiashvili, Paweł Falicki, Jerzy Żurko

Stali współpracownicy:

Iwo Greczko, Sławomir Magała, Jakub Nakoneczny

Adres Redakcji:

redakcja@czasopismo-wis.pl
www.czasopismo-wis.pl

Wydawca:

Fundacja OTACZAJ BLASKIEM
Zawieprzycka 8L, 20-228 LUBLIN
www.otaczajblaskiem.pl

Egzemplarz kwartalnika można otrzymać pocztą wpłacając na rachunek Fundacji OTACZAJ BLASKIEM **PL43 1020 3176 0000 5402 0277 9163** darowiznę w wysokości co najmniej 25 złotych.

W komentarzu do przelewu prosimy umieścić tekst "na cele statutowe" oraz adres wysyłki.

Redakcja nie zwraca materiałów nie zamówionych oraz zastrzega sobie prawo skracania tekstów i opatrywania ich własnymi tytułami.

Numer zamknięto 8 października 2024 r.

Projekt okładki: KRUMIR Mirosław Kruk

Druk: MULTIPRESS, Lublin

Spis treści

<i>Od redakcji</i>	5
--------------------------	---

Fakty i komentarze

Iwo Greczko, <i>Społeczeństwo cyfrowej produkcji – strategie przetrwania</i>	7
Sławomir Magala, <i>Od Cyferiady do Cyberiady</i>	13

Polska – ale jaka?

Robert Witold Jankowski, <i>Minister Jan Szyszko kontra ekologów</i>	17
--	----

Idee i polityka

Paweł Mazur, <i>Odpowiedzialność człowieka za świat flory w świetle filozofii Rogera Scrutona</i>	27
Teresa Grabińska, <i>Solidarność warunkiem pokoju</i>	35
<i>Dobra wspólne, za które trzeba zapłacić – zagrożenia i nadzieje. Zapis debaty z udziałem Krzysztofa Brzechczyńskiego, Mirosława Murata i Leszka Rydzaka</i>	45

Rosja i Europa Środkowa

Grzegorz Klonowski, <i>Obraz Rosji i Związku Sowieckiego w powieściach Lenin Ferdynanda Ossendowskiego i Nie trzeba głośno mówić Józefa Mackiewicza</i>	70
Éva Petrás, <i>Droga Idei. Perspektywy węgierskiej chadecji i jej partii: Demokratycznej Partii Ludowej w latach 1944–1989</i>	80

Recenzje i omówienia

Krzysztof Brzechczyn, <i>Klio i Dziesiąta Muza na szlakach wolności</i>	95
Blanka Ciborowska, <i>Historia nie tak odległa</i>	99
Zbigniew Kuźniar, <i>Człowiek przyszłości w stechnizowanym środowisku</i>	103

Summary

<i>Table of Contents, Abstracts and Keywords of Kwartalnik Społeczno-Polityczny Wolni i Solidarni. Między Ideą a Praktyką, no. 3 (7), Fall 2024</i>	107
---	-----

Od redakcji

*Przewodnim motywem jesiennego trzeciego numeru „Wolnych i Solidarnych” jest status dóbr wspólnych. Temu zagadnieniu została poświęcona VII Poznańska Debatą Wolnych i Solidarnych pt. Dobra wspólne, za które trzeba płacić – zagrożenia i nadzieje z udziałem Krzysztofa Brzechczyńska, Mirosława Murata i Leszka Rydzaka, która 25 maja 2024 roku odbyła się tym razem w Lublinie. W dziale **Idee i polityka** prezentujemy jej częściowo autoryzowany zapis wraz z wypowiedziami i pytaniami uczestników i słuchaczy.*

*Jednakże idea dobra wspólnego przewija się w pozostałych artykułach jesiennego numeru „Wolnych i Solidarnych”. W dziale **Fakty i komentarze** prezentujemy artykuły Iwo Greczki, Społeczeństwo cyfrowej produkcji – strategie przetrwania i Sławomira Magali, Od Cyferiady do Cyberiady. Obaj autorzy zastanawiają się nad wpływem mediów społecznościowych i świata wirtualnego na kondycję społeczeństwa żyjącego w świecie realnym oraz nad rolą nauk społecznych mogących przygotować, szczególnie młodych ludzi, do bytowania w wirtualnym świecie.*

*W dziale **Polska – ale jaka?** Robert Witold Jankowski w artykule Minister Jan Szyszko a ekologia przedstawia dokonania ministra w ochronie przyrody (np. kontrolowania zagrożonych kornikiem drukarzem drzew w Puszczy Białowieskiej), które nie zawsze spotykały się ze zrozumieniem ideologicznie motywowanych organizacji ekologicznych. Temat ekologii kontynuowany jest również w dziale **Idee i polityka**. Paweł Mazur w artykule Odpowiedzialność człowieka za świat flory w świetle filozofii Rogera Scrutona omawia zagadnienie ochrony przyrody w nie-tłumaczonych dotąd na język polski publikacjach brytyjskiego konserwatysty. W dziale tym publikujemy również artykuł Solidarność warunkiem pokoju Teresy Grabińskiej o koncepcji pokoju rozwijanej w chrześcijańskiej irenologii. Podstawą*

pokoju zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego jest miłość społeczna określana również mianem solidarności społecznej.

*W dziale **Rosja i Europa Środkowa** przedstawiamy dwa szkice. Grzegorz Kłowski w eseju *Obraz Rosji i Związku Sowieckiego w powieściach „Lenin” Ferdynanda Ossendowskiego i „Nie trzeba głośno mówić” Józefa Mackiewicza* porównuje obrazy społeczeństwa rosyjskiego w twórczości obu pisarzy, którzy należą do klasyków literatury polskiej i polskiego antykomunizmu. Obaj urodzili się na terenie Imperium Rosyjskiego i byli naoczniymi świadkami tworzenia się komunizmu w Rosji. Z kolei Éva Petrás w artykule pt. *Droga idei. Perspektywy węgierskiej chadecji i jej partii: Demokratycznej Partii Ludowej w latach 1944–1989* będącym ukoronowaniem jej długoletnich badaniach nad chadecją przedstawia ideowe i organizacyjne losy węgierskich chadeków okresie komunistycznym. Według niej historia węgierskiej chadecji przebiegała dwutorowo: w kraju i na emigracji. W latach 1945–1948 chadecja była jedną z najsilniejszych opozycyjnych partii. Po wprowadzeniu otwartej komunistycznej dyktatury, jej czołowi działacze musieli udać się na emigrację, gdzie kontynuowali swoją działalność jednocześnie podtrzymując kontakty z ojczyzną, w której istniały nieformalne środowiska chrześcijańskiej demokracji. Po 1989 roku te dwa węgierskie nurty polityczne zjednoczyły się i ponownie założyły partię chadecką.*

*Numer zamykają **Recenzje i omówienia**, w którym zamieszczamy prezentacje dwóch książek i jednego festiwalu. Mianowicie Krzysztof Brzechczyn w swojej recenzji *Klio i Dziesiąta Muza na szlakach wolności* przedstawia refleksje i przemyślenia na temat Międzynarodowego Festiwalu Filmowego Niezłomni Niepokorni Wyklęci, który odbył się w Gdyni. Blanka Ciborowska w recenzji *Historia nie tak odległa* przybliżyła zbiór opowiadań dla i o młodzieży Bożeny Sand-Tasak „Opowiem ci historię”, zaś Zbigniew Kuźniar (Człowiek przyszłości w stechnizowanym środowisku) recenzuje nową książkę Teresy Grabińskiej „Człowiek i wartości w transhumanizmie”.*

Życzymy przyjemnej lektury

Iwo Greczko

Spółeczeństwo cyfrowej produkcji – strategie przetrwania

1. Przypominając to, co wie każdy

Jako się rzekło w innym miejscu¹, życie w społeczeństwie cyfrowej produkcji oparte jest na pewnym oszustwie czy też, inaczej rzecz ujmując, na uczestniczeniu w zbiorowym fantazmacie, symultanicznie wyzyskującym i karmiącym pocieszającymi iluzjami jednostki doń przynależące².

Obiecuje się bowiem, że dzięki technologiom cyfrowym – ostatnio także samo-uczącym się algorytmom, które oparte są na uczeniu się maszynowym, na-

¹ Zob.: Iwo Greczko, „Oszustwo w społeczeństwie cyfrowej produkcji”. *Wolni i Solidarni. Między Ideą a Praktyką. Kwartalnik Społeczno-Polityczny*, 2024, nr 1 (5), ss. 24 – 29.

² Temat destrukcyjnego wpływu technologii cyfrowych na procesy kognitywne ludzkiego mózgu – oparte na neuroplastyczności – analizowali w głośnych książkach między innymi: Nicholas Carr, *Płytki umysł: jak Internet wpływa na nasz mózg*, przeł. Katarzyna Rojek. Gliwice: Helion, 2014 czy Manfred Spitzer, *Cyfrowa demencja: w jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, przeł. Andrzej Lipiński. Słupsk: Wydawnictwo Dobra Literatura 2013. W Polsce – z perspektywy przemian społecznych – zwięźle podjęto problem przyspieszającej cyfryzacji, jako zjawiska zaburzającego tzw. „bezpieczeństwo ontologiczne”, w artykule: Katarzyna i Andrzej Zybertowiczowie, „Okiełznać zmianę. Bezpieczeństwo ontologiczne, rozwój technologiczny a kryzys Zachodu”. *Filo-Sofija*, 2017, nr 36, ss. 521 – 538. Teza tam zawarta brzmi: „Nie uda się zachować zachodniego świata wolności, pluralizmu, troski o słabszych, procedur prawnych chroniących przed nadużyciami władzy politycznej i podmiotów oligarchicznych bez znaczącego globalnego spowolnienia rozwoju technologicznego” (s. 521). Łacno zauważyć, że niniejszy artykuł podejmuje tę tematykę – z perspektywy pierwszoosobowej – wychodząc z założenia, że dziś jasnym jest, iż rozwoju technologicznego nie uda się opóźnić.

zywanym potocznie „sztuczną inteligencją”³ – zaspokojone będą nasze potrzeby, szczególnie te usytuowane na szczycie niesławnej piramidy Masłowa, a związane z duchowością, eksploracją i doświadczaniem wartości czy też z potrzebą uznania. Tymczasem technologie te – w szczególności tak zwane *social media* – premiuje zachowania hiper-konsumenckie oraz tworzenie przez jednostkę wypreparowanego obrazu własnej osoby, tym samym wzmacniając w społeczeństwie występowanie cech narcystycznych, prowadzących do niemożności zainteresowania się czymkolwiek innym poza tym, **j a k j e s t e m o d b i e r a n y**.

Efekt jaki jest, każdy widzi. Ludzie, którzy nie mają nic do powiedzenia ani nic szczególnego sobą nie przedstawiają, spędzają długie godziny na starannym kreowaniu nieprawdziwego, acz zgodnego z kulturowymi wzorcami wizerunku, doświadczając w Internecie pozytywnego wzmacniania tej postawy (w postaci: polubień, komentarzy, wyświetleń). Tylko nieliczni uzyskują status, który umożliwia na tym (fałszywym) wizerunku zarabianie; tworzy się milionowe rzesze epigonów, którzy szans na spieniężenie swojej aktywności w Internecie nie mają, to oni bowiem są tymi, którzy ten ruch generują, to znaczy tymi, na których korporacje zarabiają (zbierając dane o ich preferencjach marketingowych, podsuwając odpowiednie produkty etc.); siłą rzeczy, tych drugich musi być więcej. To znaczy tych, których się strzyże; nie tych, którzy strzygą.

2. Perfidia i odpowiedź na perfidię

Perfidia, wedle Słownika Języka Polskiego PWN z 2011 roku, to „wyrafinowana przebiegłość”⁴. To z tym zjawiskiem mamy do czynienia w warunkach społeczeństwa cyfrowej produkcji. Powtórzmy – przyrzeka się nam, że dzięki prezentowaniu w Internecie wizerunku zgodnego z kanonami narzucanymi przez rynek, będziemy kochani, docenieni, szanowani, być może nawet bogaci, podczas gdy skutek jest odwrotny – biedniejemy, sprzedając i trwoniąc czas oraz zasoby psychofizyczne na konsumowanie bezwartościowych treści, które czynią nas jeszcze bardziej nieszczęśliwymi, bo nieświadomymi (1) sytuacji, w której się znajdujemy.

³ Zwięźle o „uczeniu się maszynowym” i jego zdumiewającym – bo skutecznym – obywateli się bez „rozumienia” analizowanych zagadnień pisze Jerry Kaplan, *Sztuczna inteligencja*, przeł. Sebastian Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2019, s. 88: „Jedno z najważniejszych osiągnięć współczesnej sztucznej inteligencji można określić jako odkrycie szukające wyjaśnienia: jak w prosty sposób znaleźć korelacje między wystarczającą liczbą przykładów, które dają wgląd i rozwiązują problemy na poziomie przewyższającym człowieka, bez żadnego głębszego zrozumienia albo potocznej wiedzy o jakiejś dziedzinie. Rodzi to możliwość, że nasze ludzkie wysiłki w celu znalezienia wyjaśnienia nie są niczym więcej jak tylko wygodnymi fikcjami”.

⁴ *Słownik Języka Polskiego PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011, s. 631.

my (wyzysk, upadek wartości i dobrych obyczajów, kult pieniądza, pogarda dla słabszych), (2) własnych stanów emocjonalnych, które zagłuszamy nieustannie, sięgając po przenośny telefon z dostępem do Internetu. Zarazem stajemy się – poprzez wykształcenie silnych, zautomatyzowanych narcystycznych nawyków – do miłości niezdolni, a zatem miłości niegodni.

Powstaje pytanie o postawę, jaką może przyjąć jednostka, która zorientowała się, że żyje – mówiąc romantycznie bezpardonowo – w k ł a m s t w i e . W k ł a m s t w i e , to znaczy w systemie, w którym zasoby życiowe indywiduum są eksploatowane przez bezosobowe siły rynkowe, a w których interesie jest maksymalizacja zysków nielicznych bogatych.

Innymi słowy, pytanie brzmi, co możemy zrobić, gdy nie tylko zrozumiemy, ale i w pełni zaakceptujemy (to jest: zasymilujemy) brutalność diagnozy, że we współcześnie urządzonym społeczeństwie nikomu już o moje d o b r o nie chodzi; bowiem d o b r a to ja mam produkować lub konsumować, robiąc to albo poprzez uczestniczenie w projektowaniu czy realizacji łańcucha dostaw (także jako: lekarz, farmaceuta, prawnik), albo poprzez bycie jego częścią, zamawiającą niepotrzebne przeważnie produkty, które mają, wedle propagandy, sprawić, że poczuję się lepiej, oraz upowszechniając wszem i wobec w mediach społecznościowych – poprzez prezentowanie tych wyborów konsumenckich – premiiowane przez kapitał wartości.

Otóż, sposoby są trzy.

3. Odpowiadając w trójnasób

Można się na ten horror zgodzić. Wyłączyć rozum, kierować się instynktem przetrwania. Tak robi większość, wiedzona niezawodnym zmysłem samozachowawczym. Oznacza to: w pracy majstrować przy algorytmach, ulepszać łańcuchy dostaw, moderować (czyli cenzurować) treści, usuwając z przestrzeni mediów społecznościowych te sprzeczne z regulaminem (czyli utrudniające zarabianie mocodawcom), odbierać telefony od niezadowolonych klientów rozmaitych portali, opowiadać wyuczone formułki, chronić tym samym interesy grubych ryb, które w tym czasie pływają przy swych jachtach na morzu Śródziemnym. W wolnym czasie – przewijać ogłupiające treści. Meblować mieszkanie wedle zaleceń pani z Tik-Toka. Śledzić serial na Netflixie. Nauczyć się nowego sposobu tańcowania, nagrać to i wrzucić do sieci, ciesząc się aplauzem znajomych.

Można się też od tego świata sztucznych uśmieszków – które zastąpiły melancholię – odciąć. To oznacza bycie: kloszardem, pacjentem zakładu psychiatrycznego, więźniem albo mnichem. Nie da się żyć bez Internetu. To tam zarabia się

pieniądze i poznaje ludzi. To tam się komunikuje. Koszty tego jednak są wymienione w poprzednim paragrafie.

Trzecim sposobem jest elastyczny opór. Jest to jedyny skuteczny sposób na nieuczestniczenie w oszustwie, to znaczy nie wspieranie go, bez ponoszenia największego kosztu, który polega na spędzeniu życia w nędzy i samotności. Dlatego też, jako droga środka, jest to sposób najtrudniejszy. Polega na umiejętnym dostosowywaniu się do warunków, w których bytujemy, wykorzystując narzędzia, podsuwane przez system, nie dając się zarazem od nich uzależnić. Przypomina to usiłowanie niedoprowadzenia się do stanu upojenia alkoholowego w towarzystwie, w którym wszyscy piją, i to na umór, w sposób ewidentnie neurotyczny (pracownicy korporacji na wyjeździe integracyjnym, studenci politechniki). Albo kilkugodzinne posiedzenie z grupą zdeklarowanych rastamanów, którzy właśnie dostali wypłatę. Wiadomo, że człowiek zjada się samymi oparami, choćby atmosferą tych spędów. Będzie ekstremalnie trudno zachować przytomność umysłu. Uważny obserwator odkryje jednak wyrafinowaną przyjemność w obserwowaniu tego, jak bardzo ludzie nie są zorientowani w tym, co się z nimi w istocie dzieje, jak przemieszczają się, wędrowni przez sznurki poruszane skądinąd, głęboko przekonani, że doszli do zdumiewająco odkrywczych wniosków, jak bardzo wierzą, że są wolni, będąc w istocie doskonałymi produktami systemu mody. Wtedy pewien rodzaj perfidii stanie się udziałem osobnika stawiającego opór, perfidii, dodajmy, niezwykle przyjemnej. Będzie ów osobnik udawał, że bawią go memy, wyświetlane mu przed nosem na smartfonie kolegi, w istocie kręcąc głową nad tym, jak można być takim kretyńcem, by dobrowolnie dawać sobie napychać głowę gównem. Albo, zasymuluje, że też bardzo chciałby mieć konto w mediach społecznościowych i wielce podziwiał biegłość, z jaką porusza się w tym środowisku jego romantyczna partnerka. Słowem – będzie się czuł lepszy. Bo będzie lepszy, jeżeli rozumieć przez to nie uleganie logice tłumu (w której żadnej logiki nie ma), jeśli rozumieć przez to dbanie o interesy własnego ciała, a nie rynku, jeśli rozumieć przez to wreszcie realizowanie wartości, które kiedyś określane były mianem „wyższych”, a związanych z rozwojem duchowym człowieka i rozwikływaniem indywidualnej zagadki istnienia. Będzie jednak zarazem gorszy. I w tym tkwi paradoks. Będzie musiał bowiem publicznie wyzbyć się pychy, przystać na pozycję pariasa w społeczeństwie, pariasa, dodajmy, który porusza się na jego absolutnych marginesach, na granicy przetrwania. Będzie inny, nie do końca zsocjalizowany, a więc jawnie nieudany.

Pycha będzie jednak dalej gnieździć się w jego sercu, choć być może będzie to już ostatni wróg, którego będzie musiał pokonać.

4. Żegnając się pogodnym uśmiechem

Jeszcze kilka lat temu niemal każde podwórko rozbrzmiewało znajomymi dźwiękami – oto z okien dobiegały odgłosy z *Familiady*, *Świata według Kiepskich* i innych telewizyjnych produkcji, w których ludzie za pieniądze lub za darmo dawali z siebie robić kompletnych idiotów. Tendencja do bycia ogłupionym – czy to przez narkotyk, czy utratę przytomności po całonocnym tańcu dookoła ogniska, czy to przez walnięcie się kijem w głowę – jest pewnie tak stara, jak ludzki gatunek. Jak ludziom się powie, że jeśli kupią sobie kasetę VHS z Jane Fondą, ubiorą się w lycrę i będą pajacować przed odbiornikiem, to będą zdrowi, piękni i godni pożądania, to tak – w większości – zrobią. Ludzka rozumność to pewien humbug, wymysł filozofów, którzy zawodowo zajmując się myśleniem sądzą, że w ten sposób – to znaczy względnie proceduralny, podążający od przesłanek do wniosków – myśleli każdy, co oczywiście prawdą nie jest; ponadto, rozum kiepsko daje sobie radę z wyborami naprawdę istotnymi, co pokazuje historia wielkiego myśliciela Martina Heideggera, który zapisał się do NSDAP, pokochał Żydówkę i nie widział w tym żadnej sprzeczności, ba, nie uznał za stosowne wytłumaczyć się z faktu poparcia nazizmu nawet wtedy, gdy wszystko się stało jasne, bo Tysiącletnia Rzesza legła w gruzach w dwunastym roku swego istnienia. Często to „zwykli ludzie z ulicy”, jak ich nazywają akademicy, mają większe wyczucie obciachu i łatwiej wyczuwają, że ktoś ich tutaj robi w wała. Jest to zrozumiałe; mają mniej mechanizmów racjonalizacji, których wykształceni używają, by obronić sami przed sobą prawomocność swych poglądów, nawet gdy na pierwszy rzut oka widać, że praktyka im przeczy. Na nic to jednak; wszyscy oni są bezradni wobec potęgi masowej propagandy; masowej to znaczy takiej, której nie da się już niczego przeciwstawić, bo redefiniuje całą rzeczywistość społeczną. Mowa o sytuacji, gdy brak języka, by opisać swój ból – konstruujący egzystencję – poza kategoriami prawomocnymi społecznie. Dziś ten ból został zmedykalizowany, a popędy – zinstrumentalizowane. Świat *Familiady* i *Kiepskich* został zastąpiony przez jeszcze skuteczniejsze fabrykowanie marzeń, instalowanie zbiorowych iluzji w miejsce związku z ziemią i miejscem, w którym się mieszka, swoją skończonością i koniecznością śmierci. Być może prosty chłop sto lat temu miał głębszy związek z tym, kim w istocie jest, niż dzisiejszy inteligent. Temu pierwszemu odpowiedź pojawiała się natychmiast i nie była zapośredniczona przez struktury kulturowe, kontrolowane dziś przez rynek. Już Sherwood Anderson, notujący w „Miasteczku Winesburg”⁵ przemiany w dziewiętnastowiecznych, szybko uprzemysławiających się Stanach Zjednoczo-

⁵ Zob.: Sherwood Anderson, *Miasteczko Winesburg. Obrazki z życia w stanie Ohio*, przeł. Jerzy Krzysztoń. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik” 1958.

nych, zauważył, że nagle stało się tak, że byle robotnik ma głowę napchaną nie swoimi myślami, a wszystko przez prasę. To, co było wtedy szokujące, dziś stało się naturalną częścią społecznej praktyki, a bariera pomiędzy podmiotowym „Ja” a propagandą tylko umowna, bo w pełni przepuszczalna. Aż chce się skomleć o ratunek. Litości rynek jednak nie zna. Odpowiedzią może być odwrót do ciała; innymi słowy, bez mistyki się nie obędzie.

Kto jednak jest gotów, by stać się pariasem?

Iwo Greczko – jest doktorantem w Zakładzie Filozofii Społecznej i Politycznej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od Cyferiady do Cyberiady

Nie ma punktu widzenia znikąd. Punkt widzenia w naukach społecznych posiada intersubiektywny rodowód także w społeczeństwach cyfrowej produkcji: wiedza co prawda mieszka w chmurach zamiast w bibliotekach i pamięciach ekspertów, ale nie bierze się znikąd. Co prawda coraz łatwiej wszystkim zapukać do jej drzwi, ale coraz trudniej dotrzeć do jej świadectwa urodzenia. Dobrze jest zatem uświadomić sobie, gdzie, do kogo i po co pukamy. Punkt widzenia powinien być ostrożnie poszukiwany i rozważnie obrany. Na przykład polski socjolog i filozof Florian Znaniecki postanowił zrozumieć punkty widzenia emigrantów i przeczytał listy polskich emigrantów chłopskich pisane już z USA do rodzin w Galicji. Na przykład amerykański socjolog i antropolog William Edward Burghardt Du Bois postanowił zrozumieć przeżycia ciemnoskórych obywateli po wojnie domowej w USA i po zwycięstwie Północy. Znaniecki założył następnie uniwersytet w Poznaniu a Du Bois założył Narodowe Stowarzyszenie na rzecz Postępu Ludzi Kolorowych w Stanach Zjednoczonych. Wbrew pozorom ich punkty widzenia, choć w oczywisty sposób bardzo dla nas ciekawe, a w dodatku powszechnie dostępne w bibliotekach i podręcznikach, nie są jednak często brane pod uwagę przez ekspertów, polityków czy nawet oświeconą opinię publiczną. Obaj zostali uznanymi amerykańskimi socjologami, ale jeden był Polakiem a drugi pochodził z Haiti. Żaden nie pozostawił kadrowego śladu w akademickich biurokracjach USA. Co zatem zrobić, jeśli zarówno Florian Znaniecki jak i William Edward Burghardt Du Bois zostali co prawda docenieni, ale zaraz potem starannie zignorowani? Oryginalny, własny punkt widzenia powinien być przez badacza albo kontynuatorów wrażliwie i namiętnie wykorzystywany, oraz odpowiedzialnie i racjonalnie eksploatowany w celach twórczych. Warto do odkrycia i wynalezienia takiego orygi-

nalnego punktu widzenia dążyć. Nie warto zbyt wcześnie rezygnować, choć niewiele udaje się taki punkt widzenia osiągnąć. Zaczęłam zatem rozważania na temat tego, jaki punkt widzenia najbardziej sprzyja badaniom nad ucyfrowionymi procesami komunikacji społecznej nieco surowo: jakie akademickie echa odzywiają się, kiedy uderzamy w struny emigracyjno – medialne? Stosunkowo ciche. Oto profesor socjologii z campusu uniwersytetu stanowego Kalifornii w Berkeley, Michael Burawoy, przeszedł na emeryturę a w swojej mowie pożegnalnej wspominał o niezasłużonym zapomnieniu Du Bois. Burawoy porównywał wyzysk robotników w stalowni pod Budapesztem do wyzysku w fabryce traktorów pod Chicago, a kiedy rozpadł się Związek Radziecki wysyłał doktorantów na Syberię, by badali strategię przetrwania kobiet w posowieckim społeczeństwie. Nie muszę dodawać, że nie jest przedstawicielem głównego nurtu amerykańskich nauk społecznych.

Okoliczność, że życie w społeczeństwie cyfrowej produkcji, jak to ujmuje Iwo Greczko, oparte jest na pewnym oszustwie, nie świadczy jeszcze o wyjątkowości tego społeczeństwa, czyli tej organizacji komunikacyjno-interakcyjnych procesów. Wszystkie dotychczasowe społeczeństwa wymagały oszustw, czyli iluzji, które miały charakter mitologiczny, religijny albo polityczny. Emigranci do Stanów Zjednoczonych, od chłopów polskich płynących ponad wiek temu z Europy do Ameryki po obywateli Ameryki środkowej i południowej przekraczających dzisiaj granice między Meksykiem a USA, liczyli i liczą na lepsze życie. Czy czuli się, czy czują się, oszukani? Czy per saldo emigracja opłacała się, nadal opłaca? Na to pytanie nie znajdziemy odpowiedzi w muzeum emigracji w Gdyni, może dlatego, że kuratorzy nie doczytali Znanieckiego i Du Bois.

Lewicowo nastawieni socjologowie, ekonomiści i politologowie twierdzą, że systemy takie jak współczesny kapitalizm, państwowy socjalizm czy czerpiący z nich postkolonialny system zarządzania państwem narodowym opierają się na podobnym oszustwie. Wszystkie obietnice i złudzenia są upowszechniane przez szkoły, media i innych influencerów, aby zapobiec rozpadowi współpracy gorszych i lepszych, silniejszych i słabszych, zamożniejszych i biedniejszych. Zawsze chodziło o to, by poddać większość wyzyskiwaną przez mniejszość dyscyplinie ograniczającej możliwość gwałtownej zmiany zastanych nierówności. Ale bezpośrednio, emocjonalna i szczerza wypowiedź autora projektu strategii przetrwania w społeczeństwie cyfrowej produkcji świadczy o tym, że walka klas przybiera już formy, w których warstwy uprzywilejowane (wykształcone i zatrudnialne) nie widzą w najbliższej perspektywie możliwości prostego korzystania ze swoich przywilejów bez rozglądania się za planem B. Jednocześnie nie brak empirycznych dowodów na to, że wyzyskiwane masy też nie mają już zamiaru potulnie znosić swojego losu. Aby się o tym przekonać w sposób pośredni i kulturalnie wyrafinowany wystarczy przeczytać najnowszą powieść polskiej pisarki utożsamiającej

się z wyzyskiwaną biedotą III Rzeczypospolitej, Doroty Masłowskiej. Powieść nosi tytuł *Magiczna rana*¹. Jeszcze lepiej zorientujemy się w sytuacji nowego prekariatu z emigracją w tle czytając relacje poznańskich socjologów (A. Adamowicza i A. Smykowskiego), ot, choćby te, które zawarte są w publikacji pod wymownym tytułem „Praca na saksach zmienia na maksa”. Po raz pierwszy czytałem ich sprawozdanie z winobrania w Hiszpanii w 2012 roku, ale zaglądając dzisiaj „do internetu” znajdujemy wzmiankę o ich studium tylko w moim artykule z 2017 roku². Nie bardzo zatem zainteresowali swoje otoczenie badawcze. Nie bardzo wiemy, czy emigracja nadal pozostaje atrakcyjna w oczach Polaków i Tunezyjczyków, Ukraińców i mieszkańców Nikaragui, czy raczej nie.

Na czym jednak polega zmiana w społecznych formach ideologicznego oszustwa po cyfryzacji społeczeństwa? Po pierwsze na udoskonaleniu wirtualnego przekazu z pola walki klas. Nie trzeba już grodzić pól i łąk, na których przedtem wolno było każdemu rolnikowi wypasać swoje owieczki, by zaprowadzić system, w którym akumulacja kapitału uda się tylko nielicznym. Realne łąki można już przeznaczyć na otwarte dla przechodniów place zabaw i na ekologicznie poprawne tereny rekreacyjne dla całej ludzkości (no może poza bezdomnymi narkomanami, ale pracujemy nad włączeniem ich do naszego grona). Grodzenia współczesne mają charakter cyfrowy. Grodzimy dane i zapisujemy je cyfrowo. Dyscyplinują nas roboty, a owoc ich rzetelnej pracy nad kontrolą ludności wpada do cyfrowej siatki na dane i metadane. Walka klas trwa jak najbardziej, ale nie jest to już walka między tłumem robotników zmobilizowanych przez anarchistycznych albo komunistycznych agitatorów a wiedzionych przez symbole proletariatu do boju z establishmentem czyli systemem, czyli właścicielami kapitału oraz dysponentami karabinów maszynowych i więzień. Nie jest to już nawet zaślepienie masy zniewolonych i poddanych partyjnej kontroli (na przykład przez komunistów) wyznawców nowych świeckich świętości – np. lewicowej jutrzienki bezklasowej swobody, zielonej planety niekoniecznie zdominowanej przez gatunek ludzki, itd. Świętość została rozparcelowana – można wybierać czy się ukorzyć przed nowymi złotymi cielcami politycznej poprawności, ekologicznej pobożności i rozproszonych po kapliczkach świątków zróżnicowanej ale dominującej konsumpcji, czy nie. Zesłanie na Cyberiadę odbywa się pod osłoną strumieni treści pompowanych przez multimedialnych disc-jockeyów, a rachunek sumienia ustępuje wyra-chowanemu poszukiwaniu przyjemności.

Cyfryzacja polega też na tym, że pozwalamy się zredukować do roli dostawców danych i metadanych. Danych o nas, danych jako cegiełek informacji, wie-

¹ Dorota Masłowska, *Magiczna rana*. Kraków: Wydawnictwo Karakter 2024.

² Sławomir Magala, „Zeitgeist w maszynie czyli humanistyka w sieci”. *Relacje międzykulturowe-Intercultural Relations*, 2017, nr 1(1), ss. 219–230.

dzy, zrozumienia, z którymi niewielkie grupy zawodowców mogą budować nowe społeczeństwa klasowe, w których jeszcze nie nauczyliśmy się odkrywać wyzysku, wymyślać strategii oporu i mobilizować politycznych aktorów przyszłości do walki na jeszcze niewzniesionych barykadach. Czy Elon Musk zastąpi Fryderyka Taylora jako nowy ideał globalnego kapitalizmu epoki Cyferiady? Czy Warren Buffet uwierzy w kryptowaluty zesłany na wirtualną Cyberię? Niedługo się o tym przekonamy. Szybciej niż nam się teraz wydaje. Dlaczego? Dlatego, że nie musimy już odrabiać lekcji z mobilizacji klasowej poprzez profesjonalizację przedstawicieli związkowych i partyjnych. Partie i związki zawodowe są na wyciągnięcie ręki. Właśnie się kształtują poniekąd w laboratoriach dostępnych środków walki, ale ręka nie musi się po nie wyciągać do monopolistów (jakimi kiedyś były partie albo związki zawodowe albo branżowe korporacje). Mobilizacja może przybierać formy mniej instytucjonalnie związane z tradycyjnymi formułami zbiorowej polityki opartej na walce klas. Polska „Solidarność” była zwiastunem nowej ery – i nadal zwiastunem pozostaje. Ale klasy to nie wszystko. W drodze od Cyferiady do Cyberiady spotykamy nie tylko klasy.

Poza klasami są jeszcze rasy, religie, narody i płcie. Co najmniej.

Haarlem, 14 września 2024

Sławomir Jan Magala – pracował jako profesor zarządzania międzykulturowego w Rotterdam School of Management uniwersytetu Erazma w Rotterdamie (1985 – 2015), na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego (2016 – 2019) a od 2019 pracuje na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego. Napisał m.in. *Walkę klas w bezklasowej Polsce* (wydanie angielskie 1982 w South End Press, Boston, pod pseudonimem Stanisław Starski, polskie wydanie 2012 w Europejskim Centrum Solidarności, Gdańsk), *Kompetencje międzykulturowe* (wydanie angielskie, Londyn/Nowy Jork, Routledge 2005, wydanie polskie, Warszawa: Wolters Kluwer 2011), *Zarządzanie znaczeniem w organizacjach* (Basingstoke: Palgrave 2009), *Trzecie Oświecenie (albo globalizujące merytokracje)* (Newcastle: Cambridge Scholars 2021). Od 2004 roku jest redaktorem naczelnym „Journal of Organizational Change Management”. Humanista krytyczny z przekonaniami.

Robert Witold Jankowski

Minister Jan Szyszko kontra ekolodzy

1. Biogram¹

Prof. dr hab. Jan Szyszko urodził się 19 kwietnia 1944 roku w Starej Miłośnie, a zmarł 9 października 2019 roku w Warszawie. Był leśnikiem, nauczycielem akademickim oraz politykiem. W 1966 roku ukończył studia na Wydziale Leśnym SGGW. Został pracownikiem naukowo – dydaktycznym w SGGW i kierownikiem Katedry Architektury Krajobrazu na Wydziale Ogrodnictwa i Architektury Krajobrazu. W SGGW uzyskał stopnie naukowe doktora i doktora habilitowanego nauk leśnych (odpowiednio w 1972 i 1984). W 2001 roku otrzymał tytuł naukowy profesora. Był współtwórcą i kierownikiem Pracowni Oceny i Wyceny Zasobów Przyrodniczych oraz Zasiadał w Komitecie Ekologii Polskiej Akademii Nauk. Wykładał także w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Był autorem ponad stu publikacji naukowych z zakresu użytkowania zasobów przyrodniczych i ekologii. Założył i prowadził prywatną stację naukowo-badawczą dla studentów krajowych i zagranicznych, przeznaczoną do prowadzenia badań nad podnoszeniem zdrowotności lasów i wykorzystaniem zasobów przyrodniczych dla rozwoju gospodarczego. Był jednym z założycieli i prezesem Stowarzyszenia na Rzecz Zrównoważonego Rozwoju Polski.

¹ „Jan Szyszko”. W: Wikipedia. Wolna encyklopedia [https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan_Szyszko, dostęp: 14 czerwca 2024]. Zobacz też: Wiktor Ferdecki, „Zmarł Jan Szyszko. Kalendarz miał wypełniony do wyborów”. W: Rzeczpospolita [<https://www.rp.pl/polityka/art1088401-zmarl-jan-szyszko-kalendarz-mial-wypelniony-do-wyborow>, dostęp: 14 czerwca 2024].

W swojej działalności naukowej zajmował się dynamiką liczebności populacji i regeneracją systemów leśnych. W swoich badaniach jako wskaźniki (bioindykatory) zmian zachodzących w środowisku wykorzystywał chrząszcze z rodziny biegaczowatych (*Carabidae*). Był dostarczycielem okazu, na podstawie którego opisano dla nauki jeden z gatunków z rodzaju *Trechusa*. Posiadał w swojej prywatnej kolekcji ponad 50 tysięcy egzemplarzy owadów, w tym ponad tysiąc przedstawicieli gatunków z rodziny biegaczowatych. Okazy te pozyskano podczas wielu wypraw i podróży po Europie (m.in. z Turcji, Bułgarii, a także z Polski).

W latach 1993–1994 pełnił funkcję dyrektora Krajowego Zarządu Parków Narodowych w Ministerstwie Ochrony Środowiska, Zasobów Naturalnych i Leśnictwa. W latach 1997–1999 był ministrem ochrony środowiska, zasobów naturalnych i leśnictwa w rządzie Jerzego Buzka, w latach 2005–2007 ministrem środowiska w rządach Kazimierza Marcinkiewicza i Jarosława Kaczyńskiego, w latach 2015–2018 minister środowiska w rządach Beaty Szydło oraz Mateusza Morawieckiego. Jednocześnie był posłem na Sejm V, VI, VII, VIII kadencji (2005–2019).

2. Minister Szyszko a polityka ekologiczna

2.1. Konferencja klimatyczna COP21 w roku 2015

Prof. dr hab. Jan Szyszko bardzo dobrze się zapisał się w obronie interesów Polski w obszarze, za który był odpowiedzialny. W ocenie autorów tego opracowania jego największą zasługą było w roku 2015 zablokowanie na konferencji klimatycznej w Paryżu – COP21 na ok. pięć lat działań brukselskiej biurokracji wielce szkodzących Polsce. Jak to ważne, widać dopiero teraz.

Ówczesna Premier, pani Beata Szydło, bardzo pozytywnie oceniła pracę Profesora dla Polski – oto fragment jej wypowiedzi podczas debaty sejmowej o jego odwołanie:

Dzięki ministrowi środowiska Janowi Szyszce pakiet klimatyczny uwzględnia charakter polskiej gospodarki, która jest oparta na węglu. Minister środowiska jest cenionym w świecie specjalistą. Jego ciężka praca doprowadziła do tego, że konkluzje szczytu klimatycznego w Paryżu w 2016 r. zakończyły się sukcesem Polski. Na wniosek polskiego rządu wpisano, że polityka klimatyczna musi uwzględniać specyfikę poszczególnych gospodarek²

² Bartosz Wawryszuk, „Premier broni ministra Szyskę. „Jego ciężka praca doprowadziła do sukcesu Polski””. W: *Money.pl*, [https://www.money.pl/gospodarka/wiadomosci/arttykul/jan-szyszko-wo-tum-nieufnosci-beata-szydlo,242,0,2286066.html, dostęp: 14 czerwca 2024].

Działania prof. Szyszko doprowadziły do tego, że pakiet klimatyczny uwzględnił charakter polskiej gospodarki opartej na węglu. Jednym z postulatów było zalesianie, jako rozwiązanie, które z jednej strony będzie polepszało klimat, a z drugiej rozwiązywało kwestię redukcji dwutlenku węgla. W 2009 roku wówczas rządzący przyjęli rozwiązania skrajnie niekorzystne dla polskiej gospodarki. „Zgodziliście się – kontynuowała swoje przemówienie premier Szydło – aby rokiem bazowym do liczenia redukcji emisji gazów cieplarnianych stał się rok 2005, a nie dużo korzystniejszy dla nas 1990, który był zapisany w konkluzjach Rady Europejskiej z 2007 roku, które podpisał prezydent (...) Lech Kaczyński. (...) Zmieniliście to, świadomie, ze szkodą dla polskiej gospodarki. To determinacja ministra (...) i jego autorytet spowodowały, że rząd w Paryżu wywalczył dla Polski dobre rozwiązania”.

2.2. Leśne Gospodarstwa Węglowe

Kolejną wielką zasługą Profesora było uruchomienie inicjatywy „Leśnych Gospodarstw Węglowych” gdzie metodami naukowymi wykazywano zdolność określonych drzewostanów do pochłaniania CO₂ i łagodzenia w ten sposób zmian klimatycznych. Chodzi o takie gospodarowanie lasem, by ten mógł wychwytywać więcej CO₂. W ten sposób można dodatkowo zmagazynować kilkadziesiąt milionów ton dwutlenku węgla rocznie. Dało to odpór rozmaitym fantazjom pseudo – ekologów, iż dla poprawy klimatu „starych” drzew nie należy wycinać – z tymi bredniami rozprawiono się już w poprzednim rozdziale.

2.3. Ochrona wody

Niedocenioną zasługą Profesora była ochrona polskich wód przed zakusami wielkich korporacji. Wielkie emocje wzbudziło nowe Prawo wodne, które wprowadziło nowe opłaty za pobór wody przedsiębiorców, rolników, energetyki czy przedsiębiorstw wodno-kanalizacyjnych. Wprowadzenie opłat wynikało z pełnego wdrożenia Ramowej Dyrektywy Wodnej mówiącej o tzw. zwrocie kosztów usług wodnych. Chodzi o to, by gospodarka wodna sama się bilansowała, „zarabiała” na konieczne inwestycje. Ministerstwo przekonywało, że wprowadzenie opłat przyczyni się do racjonalnego korzystania z zasobów wodnych, których w Polsce jest mało.

Podczas prac nad ustawą, obawy wzbudziła ewentualna podwyżka opłat za wodę dla mieszkańców. Dlatego też w ustawie zapisano, że taryfy za dostarczanie wody mieszkańcom mają pozostać bez zmian do końca 2019 roku. Od 2018 roku, nowa instytucja Wody Polskie, zatwierdza taryfy przygotowywane przez firmy wodno-kanalizacyjne, tak by nie były one zawyżane. I to dopiero zabolalo korpo-

racje dążące do przerzucenia kosztów na odbiorców. W roku 2023 Wody Polskie skutecznie blokują radykalne podwyżki w miastach dużych i średnich.

2.4. Ochrona powietrza

Ministerstwo Środowiska pod kierownictwem Profesora włączyło się aktywnie w obronę polskich zasobów naturalnych – paliw stałych, używanych do celów grzewczych. W partnerskiej współpracy w racjonalnymi środowiskami ekologicznymi w roku 2017 wydano drukiem poradnik / informator „Czyste Ciepło w Moim Domu z Paliw Stałych” w ramach kampanii ochrony powietrza. W ten sposób Profesor wsparł prawdziwych ekologów w walce o polskie interesy.

Nadzorowany przez Profesora Narodowy Fundusz na walkę ze smogiem zakontrałtował ponad 2 mld zł ze środków europejskich i krajowych. Do 2020 roku Narodowy Fundusz Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej (NFOŚiGW) na poprawę jakości powietrza wydał blisko 11 mld zł. Natomiast podczas debaty sejmowej wytykano mu „odebranie” Małopolsce pieniędzy na finansowanie walki ze smogiem w ramach unijnego programu LIFE. To wtedy organizacje pseudo-ekologiczne zawnioskowały o fundusze unijne na sfinansowanie kampanii wymiany źródeł ciepła wykorzystujących polskie zasoby odnawialne, na importowane urządzenia spalające gaz ziemny z Federacji Rosyjskiej – gaz który jest paliwem kopalnym w przeciwieństwie do biomasy wypełniającej wszelkie kryteria OZE. Jak szkodliwa była to inicjatywa i jak przewidujący był Profesor okazało się dopiero w roku 2021 w sytuacji destabilizacji rynku paliw w wyniku agresji Federacji Rosyjskiej na Ukrainę.

2.5. Geotermia

Wzorując się na dokonaniach wybitnych naukowców (prof. Julian Sokołowski, prof. Jacek Zimny itd.) Profesor mocno stawiał na niewyczerpane rodzime zasoby energii ze złóż geotermalnych i geoplutonicznych. Podkreślał, że w przeciwieństwie do wiatru, czy słońca geotermia jest stabilna. Przekonywał też, że polskie zasoby ciepłych wód przewyższają nasze potrzeby. NFOŚiGW przeznaczył pół miliarda złotych na rozwój takiej energetyki w Polsce; podpisano też kilka umów na poszukiwanie takich złóż, czy też budowę ciepłowni geotermalnych. Bardzo dobrym przykładem jest Geotermia Stargard dostarczająca czyste i tanie ciepło miastu średniej wielkości. Są to programy wsparcia, które w obecnej chwili są bardzo atrakcyjne dla samorządów chcących oprzeć lokalne ciepłownictwo na tanim i wydajnym OZE.

Wywołało to wściekłe ataki lobbystów firm z obszaru tzw. „big energy” widzących jak im biznes wprowadzenia w Polsce niemieckiej Energiewende 2.0 ucieka koło nosa. Odbywa się to w atmosferze politycznych sporów i działań jawnie łamiących prawo. Dla przykładu, na początku kadencji nowego rządu (2016), NFOŚiGW zawarł ugodę z Fundacją Lux Veritatis, której prezesem jest o. dr Tadeusz Rydzyk. Fundacji przekazano 26 mln zł odszkodowania za cofnięcie dofinansowania projektu geotermii toruńskiej w 2008 r. (za rządów koalicji PO-PSL). Warszawski sąd wskazał w uzasadnieniu, że wypowiedzenie przyznanej dotacji miało charakter pozamerytoryczny i naraziło Fundusz m. in. na duże koszty związane z ciągnącym się wiele lat postępowaniem przed sądem.

3. Ataki i oszczerstwa

Dokonania Profesora były jednocześnie przyczyną jego upadku. Środowiska kolonizujące Polskę zrozumiały, że Ministerstw Środowiska pod jego kierownictwem skutecznie zablokuje możliwość „wrogiego przejęcia” znacznych segmentów polskiej gospodarki pod pozorami „dewastacji klimatu”. Miało to miejsce za rządów koalicji PO-PSL, a przypomniała to premier Beata Szydło podczas debaty sejmowej. Twierdziła, że za czasów rządów koalicji PO-PSL w ekspresowym tempie uchwalono ustawę „zakładającą zwykłe drenowanie Lasów Państwowych”. Ponad 1,5 mld zł miało trafić do zadłużonego przez PO budżetu. Dodała, że ówczesna koalicja

...miała za nic kondycję i przyszłość LP. Chcieliście po prostu na nich zarabiać, a nie o nie dbać. W każdym zgłaszanym projekcie były furtki, które umożliwiały prywatyzację i sprzedaż polskich lasów.³

Profesor jasno stawiał kwestię polskiej własności – za jego czasów jako Ministra Środowiska przyjęto ustawę, która przyznała Lasom Państwowym możliwość pierwokupu prywatnych gruntów leśnych. Przepisy te – analogiczne do ustawy wstrzymującej sprzedaż ziemi rolnej należącej do Skarbu Państwa – zaczęły obowiązywać tuż przez 1 maja 2016 roku. Zgodnie z Traktatem Akcesyjnym po tej dacie obrót ziemią rolną i leśną miał zostać w Polsce uwolniony. Profesor przekonywał, że przyznanie Państwu możliwości pierwokupu ma przeciwdziałać wykupowi ziemi leśnej przez cudzoziemców i przyczynić się do powiększania areałów leśnych.

³ „Wniosek o odwołanie ministra Szyszki. «Opozycja podsycza histerię»”. W: *TVPParlament.pl* [<https://www.tvpparlament.pl/29593552/parlamentarny-sad-nad-wnioskiem-po-o-odwołanie-ministra-szyszki>, dostęp: 14 czerwca 2024].

Ponieważ jego przeciwnicy wysuwali mocno niesprawiedliwe, choć generalnie tylko zarzuty, poniżej opisane, nie sposób ich tutaj przytoczyć racjonalnie, a jedynie w formie oryginalnej.

3.1. Rzeź drzew

Te zarzuty, będące w swej zasadzie „fejkniusami” przedstawiono już we wstępie i dosyć dokładnie wyjaśniono. Teraz jedynie zostaną opisane wypowiedzi niektórych polityków.

Politycy opozycji zarzucali Profesorowi „hekatombę drzew w Polsce” wywołaną wprowadzonymi liberalnymi przepisami dotyczącymi wycinki drzew na prywatnych gruntach. Dowodzili, że minister działa na szkodę obywateli i polskiego środowiska naturalnego, które powinien chronić. Szacowali, że z powodu obowiązującej ustawy liberalizującej wycinkę drzew, budżet państwa i budżety gmin straciły ponad 1 mld zł. Oto oryginalna wypowiedź:

Dwa miliony drzew zostało barbarzyńsko wykarczowanych, bo takie prawo przyśniło się ministrowi Szyszce – oto podstawa aktu oskarżenia (...) Jan Szyszko, pełniąc funkcję ministra środowiska, działa na szkodę obywateli i polskiego środowiska, które winien chronić.⁴

Broniący Profesora odpowiadali, że wniosek o jego odwołanie jest kuriozalny i hucpiarski. Zwracając się do opozycji mówiono:

Dziś kłamliwie alarmujecie, że lasy są zagrożone, a tak naprawdę wiecie, że nowe przepisy dotyczą tylko prywatnych działek i prawa Polaków do decydowania o tym, co dzieje się w ich ogródkach; to „fake news”⁵.

Posel Bartosz Józwiak przekonywał, że zarzuty PO wobec ministra mają w dużym stopniu charakter demagogiczny, a np. ustawa o wycince drzew to „jeden z niewielu pomysłów wolnościowych w parlamencie”.

Wskazał, że po przeanalizowaniu zarzutów, zawartych we wniosku o wotum nieufności, uznał, że nie wytrzymują one „konfrontacji z rzeczywistością” i są przykładem „kreowania rzeczywistości”. Część z nich, dodał, ma charakter osobisty, a nawet demagogiczny. W jego ocenie trzeba też skończyć z „demagogią wycinania hektarów lasu”. Dodał, że:

mieszka w lesie i u niego przed domem nie zostało wycięte żadne drzewo. Natomiast ustawa z 16 grudnia, umożliwiająca wycinanie drzew na prywatnych

⁴ Wniosek o odwołanie ministra Szyszki.

⁵ Wniosek o odwołanie ministra Szyszki.

gruntach to jeden z niewielu pomysłów wolnościowych wprowadzonych w tym parlamencie.⁶

Inni politycy, np. Anna Paluch, wskazywali, że:

pod rządami wiceprzewodniczącej PO Hanny Gronkiewicz-Waltz w Warszawie wycięto 230 tys. drzew. Zaś antyekologiczne działania egzemplifikuje słynna palma na rondzie de Gaulle'a. Po pierwsze sztuczna, a po drugiej droga. Za pieniądze na nią wydane można by obsadzić drzewami kawał parku.⁷

3.2. Dewastacja naturalnych puszczy

Bardzo dużo emocji wywołało i ciągle wywołuje hasło „Białowieża”. Nie wdając się w długie rozważania przytoczmy kilka faktów. Spór o sposób ochrony puszczy rozgorzał, kiedy pod koniec 2015 roku leśnicy zaproponowali zmianę dotychczasowego planu urządzenia lasu (PUL) dla Nadleśnictwa Białowieża z powodu kornika drukarza, który atakując świerki doprowadził do ich zamierania. W poprzednich latach, za rządu koalicji PO – PSL zaniechano wycięcia kilku zaledwie zaatakowanych drzew z powodu nacisków organizacji pseudo-ekologicznych. W aneksie zaproponowano pięciokrotnie większe pozyskanie drewna, niż zakładał wcześniejszy plan na lata 2012 – 2021 z limitem ponad 60 tys. m³ na 10 lat. Po nowym roku zaproponowano nowy limit, tym razem trzykrotnie większy od pierwotnego, a ewentualna wycinka miała się ograniczać do cięć sanitarnych.

Pod koniec marca 2016 roku Profesor zaakceptował większy limit cięć dla Nadleśnictwa Białowieża. Umożliwił on pozyskanie – do 2021 roku – maksymalnie do ok. 125 tys. m³ drewna. Ministerstwo tłumaczyło, że cięcia są niezbędne ze względu na ochronę drzewostanów. To z kolei – zdaniem resortu – spowodowało zanikanie cennych siedlisk i obszarów Natura 2000. Pewne organizacje – polskie i zagraniczne, złożyły skargę do Komisji Europejskiej na działania resortu w Puszczy Białowieskiej.

Ostatecznie Komisja Europejska wszczęła przeciwko Polsce procedurę naruszenia prawa europejskiego. Chodziło o nieprzestrzeganie dyrektyw ptasiej i siedliskowej. W ten sposób Komisja Europejska dokonała obejścia prawa, które zabrania jej ingerencji w gospodarkę leśną. Sprawa trafiła do Trybunału Sprawiedliwości UE. Trybunał zastosował tzw. środek tymczasowy o zaprzestaniu wycinki w Puszczy Białowieskiej, dopuszczając jedynie niezbędne cięcia wynikające z za-

⁶ Wniosek o odwołanie ministra Szyszki.

⁷ Wniosek o odwołanie ministra Szyszki.

chowania bezpieczeństwa publicznego. Następnie TSUE zagroził, że jeżeli Polska nie zaprzestanie wycinki, będą mogły nam grozić kary finansowe w wysokości 100 tys. euro dziennie.

Profesor odpowiadając KE, TSUE oraz pseudo-ekologom przekonywał, że prowadzone w puszczy cięcia są zgodne z prawem polskim i UE wynikają jedynie ze względów bezpieczeństwa oraz chęci zachowania istniejących cennych siedlisk przyrodniczych. Działania szefa resortu środowiska popierała m. in. część lokalnej społeczności z okolic puszczy oraz leśnicy.

Podczas debaty sejmowej o odwołanie Profesora, apelował on do zdrowego rozsądku swoich oponentów oraz proponował podejście pojednawcze w formie rzeczowych rozmów:

Powtarzam prośbę i proponuję, żeby o Puszczy Białowieskiej mówić w Puszczy Białowieskiej w towarzystwie ludzi, którzy tam mieszkają i na bazie danych, które zostały zebrane. (...) Bardzo proszę, żebyście państwo skorzystali, żebyśmy mogli spotkać się w Puszczy Białowieskiej i zobaczyć, w jaki sposób wyglądają siedliska Natury 2000, i w jaki sposób musimy chronić te siedliska zgodnie z prawem Unii Europejskiej.⁸

Niestety względy polityczne przeważały i do proponowanych rozmów nie doszło, a działania Komisji Europejskiej opierały się na „dowodach” wątpliwej jakości.

3.3. Nepotyzm i kumoterstwo

Profesora krytykowano za politykę kadrową w podległych mu instytucjach, m.in. Lasach Państwowych i parkach narodowych. Utrzymywano, że zmiany dotknęły też Państwową Radę Ochrony Przyrody, gdzie są usuwani eksperci i naukowcy, niepodzielający jego stanowiska i jego „prymitywnych, anachronicznych” poglądów na ochronę przyrody.

Krytykowano także ugodę sądową, na podstawie której Fundacja „Lux Veritatis” otrzymała 27 mln na geotermię toruńską. Tutaj jednak krytykanci sami sobie mocno zaszkodzili. Umowa została zawarta w 2008 roku, a następnie w „bezprzykładny sposób” rozwiązana. Gdyby nie ugoda sądowa, to budżet zapłaciłby 40 mln zł, a nie 26 mln zł.

3.4. Działania na szkodę klimatu

Laicy posługujący się argumentami propagandowymi dostarczonymi im przez lobbystów zaatakowali Profesora (i ciągle to robią nawet po jego śmierci) za jego

⁸ Wniosek o odwołanie ministra Szyszki.

racjonalne podejście do kwestii klimatycznych. Mówi się „o braku powagi u Jana Szyszko” i przywołuje niektóre jego wypowiedzi, m.in. słowa o globalnym ociepleniu, które miało być „decyzją polityczną”. Przytaczam w oryginalnej wersji jedną z atakujących Profesora wypowiedzi:

„Jak to nazwać? Dowcip? Niestety nie to tragedia, napisana przez ministranta ojca dyrektora.”

Profesor opowiadał się za większym pochłanianiem CO₂, niż jego redukcją. Pochłanianie jest bowiem zdecydowanie tańsze, niż kosztowne inwestycje w polską energetykę, która opiera się na węglu. Tutaj jednak występuje pewien „konflikt” między łagodniejszym porozumieniem paryskim, a polityką klimatyczną UE, która jest nastawiona na wypieranie węgla z energetyki, zwiększenie redukcji emisji CO₂ oraz zwiększenie udziału energetyki odnawialnej. Celowo wprowadzono zamęt w nazewnictwie myląc politykę *net-zero* z *zero-emisyjnością*⁹.

Przedstawiciele państw członkowskich UE przyjęli w głosowaniu reformę dyrektywy ETS (europejskiego systemu handlu emisjami gazów cieplarnianych). Polski przedstawiciel wstrzymał się od głosu. Pełnomocnik rządu ds. polityki klimatycznej w rozmowie z PAP tłumaczył, że

(...) nie głosowaliśmy przeciw, ponieważ część polskich postulatów udało się zawrzeć w tekście nowej dyrektywy. Z tekstu usunięto limit 450 kg CO₂/MWh. We wcześniejszych wersjach projektu instalacje o wyższej emisji jednostkowej nie mogłyby korzystać z darmowych uprawnień do emisji. W praktyce zapis ten eliminował wszystkie źródła węglowe i część gazowych.¹⁰

Historia przebiegu zmian klimatycznych pokazuje, że racjonalne podejście jest poparte faktami, a panikarska hucpa się nie sprawdza. Autor niniejszego opracowania dobrze pamięta radykalne okrzyki z roku 2017, że „za pięć lat Ziemia umrze”. Mamy rok 2024 i planeta ma się zupełnie dobrze, a my ciągle oddychamy czystym powietrzem.

4. Podsumowanie

Wspomniane w poprzednim rozdziale jaskrawe oszczerstwa i nieprawdziwe oskarżenia były skutecznie odpierane przez kierownictwo Ministerstwa Środowi-

⁹ Hasło „Zerowe emisje netto”. W: *Słownik ochrony środowiska* [<https://www.teraz-srodowisko.pl/sownik-ochrona-srodowiska/definicja/zerowe-emisje-netto.html>], dostęp: 14 czerwca 2024].

¹⁰ „Dwa lata Ministerstwa Środowiska pod rządami Jana Szyszki”. W: *Cire.pl* [<https://www.cire.pl/artykuly/cieplownictwo/131203-dwa-lata-ministerstwa-srodowiska-pod-rzadami-jana-szyszki>], dostęp: 14 czerwca 2024].

ska w czasie gdy kierował nim Prof. dr hab. Jan Szyszko. Czasami walka o dobre imię leśników, myśliwych i sposób zarządzania środowiskiem naturalnym w Polsce przybierała ostre formy. Zdarzały się także niepowodzenia, ale pomimo tych wszystkich zawirowań, polscy leśnicy i myśliwi mieli w Ministrze wielkie i skuteczne wsparcie. Niestety, wsparcie to zostało mocno zredukowane w momencie dymisji pana Profesora w wyniku mocnej presji środowisk pseudo-ekologicznych, a samą dymisję hucznie świętowano.

Konkludując, Profesor bardzo dobrze dbał o polskie interesy i skutecznie wspierał leśników oraz myśliwych. Szkoda że odszedł tak szybko, bo jest jeszcze mnóstwo pracy do zrobienia dla dobra Narodu.

Mgr inż. Robert Witold Jankowski – urodzony 26 maja 1955 roku, absolwent Politechniki Wrocławskiej. Od połowy lat 70-tych XX wieku związany ze środowiskiem Kornela Morawieckiego. W latach 1980 – 1988 zaangażowany w kolportaż „bibuły” na terenie Zagłębia Miedziowego. Wydalony za to przez SB z Polski w 1988 roku, wrócił po zmianach w 1992 roku. Prezes Zarządu Głównego Polskiego Forum Klimatycznego oraz Koordynator Forum Klimatycznego AKO odpowiedzialny za europejski „Green Deal 2050”. Związany z organizacjami ekologicznymi od połowy lat 60-tych XX wieku. Organizator debat publicznych i konferencji typu „Forum Antysmogowe”, „Forum Klimatyczne AKO”, „Forum Permakultury”, „Forum Biomasy”, „Forum Energetyki Rozproszonej”, „Forum Ekologii Leśnej”, a także działań następczych takich jak zazielenianie centrów miast, promocja biomasy jako OZE, czy też wprowadzenia kompleksów agro – leśnych i drzew szybko-rosnących. Propagator idei samowystarczalnych klastrów energii i biomasy w gospodarce obiegu zamkniętego, a także społeczeństwa obywatelskiego. Inicjator i realizator projektów „Polski kongres Klimatu 2021”, „II Polski Kongres Klimatu 2023” oraz cyklu programów radiowych „Zielony Poznań 2021” i „Zielona Wielkopolska 2023”. Za działania na rzecz klimatu odznaczony przez Prezydenta RP w 2022 roku Srebrnym Krzyżem Zasługi.

Paweł Mazur

Odpowiedzialność człowieka za świat flory w świetle filozofii Rogera Scrutona

1. Tytułem wprowadzenia

Roger Scruton zmarł ponad 4 lata temu. Brytyjski filozof pozostawił po sobie bogate dziedzictwo w postaci prac poświęconych między innymi historii filozofii, filozofii politycznej, a także licznych komentarzy dotyczących wydarzeń i wyzwań bieżących¹. Nie zamykał się na problemy współczesnego mu świata; przeciwnie, był nimi żywo zainteresowany. Spoglądał na ów świat nierzadko z ironią, niekiedy pesymistycznie, acz przyjaźnie. W swoich pracach jednoznacznie identyfikował się jako konserwatysta. Właśnie z tej perspektywy podejmował refleksję dotyczącą piękna, religii, zła, polityki i wielu innych zagadnień o charakterze filozoficznym – nigdy jednak w oderwaniu od ludzkiej praktyki ani też w sposób uproszczony.

Wśród licznych zagadnień, jakie regularnie podejmował, ważne miejsce zajmowała ochrona środowiska naturalnego: problem rozległy i naglący dla ludzkości, a jednak dość nieudolnie przez nią rozwiązywany. Poświęcił tej problematyce monografię zatytułowaną *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie* (oryg. *Green Philosophy: How to Think Seriously about the Planet*, 2013). Jak zauważyła Magdalena Środa, rzeczona monografia przedstawia projekt raczej minimali-

¹ Zob. przykładowo Roger Scruton, *O naturze ludzkiej*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 2020; Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*. New York: Bloomsbury 2016; Scruton, *A Political Philosophy. Arguments for Conservatism*. London: Bloomsbury 2019; Scruton, *Against the Tide. The Best of Roger Scruton Columns, Commentaries and Criticism*. London: Bloomsbury 2022; Scruton, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o planecie*, przeł. J. Grzegorzczak, R. P. Wierchosławski. Poznań: Zyska i S-ka 2017.

styczny, skierowany do wszystkich z zaleceniem, aby skupiali swe inicjatywy i działania w lokalnych środowiskach i chronili przyrodę we wszelkich okolicznościach życia codziennego². Refleksje dotyczące ochrony przyrody z naciskiem na florę zawarł Scruton również w *A Political Philosophy. Arguments for Conservatism* (2019).

2. Scruton o znaczeniu ochrony środowiska naturalnego

Wielu uważa zaangażowanie w ochronę środowiska naturalnego za domenę myśli, ruchów i polityk o charakterze lewicowym. Konserwyzm natomiast bywa kojarzony z apoteozą wolnego rynku i indyferencją wobec kosztów – często rozległych i nieodwracalnych szkód – jakie pomnażanie zysku i bezwzględny prymat wzrostu ekonomicznego oznaczają dla środowiska. Scruton poprzez swoją twórczość podważa tę uproszczoną dychotomię. Jednocześnie przyznaje, że za taki schemat i kojarzone z nim preferencje odpowiedzialność ponoszą sami konserwatyści, którzy przeciwstawiają indywidualną wolność kontroli państwa³. Konserwyzm i konserwacja – jak podkreślał – to tak naprawdę dwa aspekty jednej polityki, której celem jest zarządzanie zasobami. Owe zasoby obejmują społeczny kapitał zawarty w prawach, zwyczajach, instytucjach, a także materialny kapitał (bądź skapitalizowane walory przyrody) zawarty w środowisku, jak również kapitał stricte ekonomiczny⁴.

Celem polityki konserwatywnej nie jest uporządkowanie społeczeństwa wedle jakiejś nadrzędnej wizji przyjętej przez władzę. Jest nią: „utrzymanie czujnego oporu wobec entropicznych sił, które niszą nasze społeczne i ekologiczne dziedzictwo”⁵. Polityka konserwatywna powinna służyć przekazaniu kolejnym pokoleniom porządku i równowagi, których jesteśmy tymczasowymi powiernikami. Konserwatywne rozumienie działania politycznego należałoby więc formułować w kategoriach zasady raczej powiernictwa aniżeli przedsiębiorczości, raczej rozmowy aniżeli dowodzenia, raczej przyjaźni aniżeli solidarności⁶.

Scruton dostrzegał i diagnozował problemy, jakie powstają podczas próby zachowania zarówno społecznej, jak i ekologicznej równowagi. Ilustruje to następujący przykład: otóż demokracja może osiągnąć równowagę dzięki wzrostowi ekonomicznemu. Zakłócenia tej równowagi, takie, jak stagnacja, wysoka inflacja czy ubóstwo wywołują niezadowolenie społeczne, zazdrość, gniew, czy resentyment. Te zaś prowadzą do niestabilności wspólnoty politycznej. Jest zatem zrozumiałe,

² Magdalena Środa, „Ostatni taki konserwatysta”, *Przegląd Filozoficzny* 2020, nr 1, s. 44 – 45.

³ Scruton, *A Political Philosophy*, s. 33.

⁴ Scruton, *A Political Philosophy*, s. 34.

⁵ Scruton, *A Political Philosophy*, s. 34.

⁶ Scruton, *A Political Philosophy*, s. 34.

że demokratyczne władze skupiają się na dbałości o wzrost ekonomiczny bez baczenia na to, jaką cenę płaci za niego środowisko. Świadomy tego zagrożenia Scruton nie postuluje jednak porzucenia troski o zachowanie równowagi ekologicznej w imię zachowania równowagi społecznej. Jego zdaniem równowaga ekologiczna także jest integralną częścią trwałego społecznego porządku⁷. Scruton odrzucał przy tym radykalne pomysły tzw. ekologistów (powróć do tego wątku w dalszej części opracowania).

Brytyjski myśliciel nie kwestionował tego, że współcześnie mamy do czynienia z niepokojącymi procesami prowadzącymi do zniszczenia środowiska naturalnego na wielką skalę. Nie zaprzeczał tak poważnemu zagrożeniu, jak globalne ocieplenie ziemi. W jego *Zielonej filozofii...* czytelnik odnajdzie rzetelne przedstawienie rozmaitych opracowań, dokumentów, analiz przedstawiających to zjawisko i jego konsekwencje. Daleko jednak Scrutonowi do obarczania odpowiedzialnością za degradację świata przyrody wyłącznie człowieka. Jak podkreśla, aktywność człowieka jest jednym z wielu czynników wpływających na stan środowiska naturalnego. Filozof zarzuca jednak alarmistom, którzy koncentrują się na globalnym ociepleniu, lekceważenie poważnych zagrożeń dla świata przyrody. Zwracał uwagę choćby na problem zalegania plastiku w środowisku, który jest tak samo toksyczny, jak wszystkie gazy cieplarniane. Uznawał, że w Europie, Azji i na Bliskim Wschodzie są takie miejsca, gdzie pola, lasy, żywopłoty są usiane plastikowymi torbami. Na Ocenie Spokojnym plastikowe odpady pokrywają obszar dwa razy większy od Teksasu, powodując ogromne szkody dla życia zwierząt⁸.

Zrozumiałe jest, że ludzie szukają czynników lub podmiotów odpowiedzialnych za wzrost temperatur, dewastację lasów czy zanieczyszczanie akwenów. Te poszukiwania mogą jednak prowadzić na manowce i odwracać uwagę od części rzeczywistych winowajców. Zdaniem Scrutona w takim błędzie poznawczym tkwią ekolodzy. Wyróżniają oni bowiem kompanie naftowe, koncerny motoryzacyjne, wielkie markety jako odpowiedzialne za fatalny stan środowiska naturalnego. Jednakże, zdaniem brytyjskiego filozofa, jest to tak naprawdę mylenie skutku z przyczyną. Do mnożenia zysków tych wielkich, globalnych aktorów, prowadzą bowiem także nasze – czyli konsumentów – wybory i decyzje. Ilekroć podróżujemy samolotem, dokonujemy zakupów w supermarkecie, zużywamy paliwa kopalne, tylekroć przenosimy koszty na przyszłe pokolenia. Wolna gospodarka jest napędzana przez indywidualny popyt. Rzecz zatem nie w tym, aby znieść wolność gospodarki, powierzając ją biurokratom. Ci bowiem również – podobnie jak prywatni przedsiębiorcy – przerzucają koszty na przyszłe pokolenia. Rzecz w tym, by

⁷ Scruton, *A Political Philosophy*, s. 35.

⁸ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 70–71.

każdy dokonywał rozważnych wyborów każdego dnia. Odpowiedzialność spoczywa na każdym z nas jako konsumencie. Powinniśmy wyklarować – oczyścić, a może po sokratejsku „przebadac” – własne motywacje; krótko mówiąc, zmienić swoje życie, praktyki i nawyki⁹.

3. Odpowiedź zielonego konserwatysty wobec ocalenia świata flory

Dlaczego jednak współczesny człowiek, kuszony wizją łatwego, dostatniego i wygodnego życia, miałby zdobywać się na wysiłek zachowania zasobów flory, zamiast zużywać je dla zaspokajania różnych zachcianek czy rosnących pragnień? Skąd miałby czerpać motywację do ponoszenia pewnych wyrzeczeń na rzecz zachowania zasobów ziemi i i skutecznie je chronić? Czy właściwą drogą jest odgórna kontrola, sprawowana przez biurokrację, a może rządy ponadnarodowych organizacji rozwiązujących problemy w skali globalnej?

Roger Scruton udzielił odpowiedzi na te pytania zgodnie ze swoją konserwatywną filozofią polityczną, wyrosłą na podglebiu angielskim. Jej pierwszym filarem jest podkreślenie roli narodu jako wspólnoty złożonej z jednostek. Przez naród rozumie Scruton ludzi osiadłych na pewnym terytorium, używających tego samego języka, mających te same instytucje, zwyczaje, a także takie samo rozumienie historii¹⁰. To właśnie narody są podmiotami zbiorowymi w sferze podejmowania decyzji globalnych, choćby tych dotyczących rozwiązywania problemów środowiska naturalnego. Ten, kto przynależy do narodu, ma głos w sprawach globalnych. Głos obywateli jako członków narodu nie może być lekceważony. Brytyjski filozof podkreślił, że właśnie idea terytorialnego sentymentu, zawierającego „ziarna suwerenności”, stanowi wkład konserwatystów w myślenie ekologiczne¹¹.

Tok rozumowania Scrutona dobrze obrazuje następujący *passus* zawarty we fragmencie poświęconym globalnemu ociepleniu:

Założmy, że prawdą jest, iż wytworzone przez człowieka gazy cieplarniane stanowią bliskie i realne zagrożenie dla ludzkości przez to, że stworzą takie warunki, w których nie będziemy mogli się przystosować. Musimy zatem nauczyć się żyć w inny sposób tak, byśmy wytwarzali mniej gazów; jeśli nam to się nie uda, musimy pójść ścieżką geoinżynierii i szukać sposobu, aby przeciwdziałać emisjom, ochładzając planetę, a póki, co starać się przystosować do zmian, które są nieuniknione. Pierwszy z tych sposobów zakłada wyrzeczenie, drugi zakłada badanie i determinację, i duży element ryzyka. Jednak

⁹ Scruton, *A Political Philosophy*, s. 37.

¹⁰ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 229.

¹¹ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 26 – 27.

żadnego z nich nie można rozpocząć inaczej niż tylko w kontekście jasno wyrażonej i niekwestionowanej kategorii pierwszej osoby liczby mnogiej. Są to strategie, które my musimy przyjąć i musimy je przyjąć razem. To właśnie w kierunku tej definicji i zachowania tego 'my' zmierza polityka konserwatywna¹².

Kolejnym filarem konserwatywnej odpowiedzi Scrutona na problem środowiska jest postrzeganie stosunku człowieka do zasobów owego środowiska w kategoriach *powiernictwa*. Brytyjski filozof chętnie sięgnął do myśli irlandzkiego myśliciela Edmunda Burke'a, który rozwijał ideę powiernictwa. Powiernictwo oznaczało dla niego relację, która obejmuje zmarłych, żywych i przyszłe pokolenia. Kontynuując i rozwijając tę myśl, Scruton postrzegał ludzi żyjących jako powierników dziedzictwa otrzymanego od przeszłych pokoleń. Minione pokolenia nie po to podejmowały wysiłek zachowania świata flory, by przyszłe pokolenia po prostu skonsumowały zasoby ziemi. Z kolei los tych, którzy się jeszcze nie narodzili, zależy od zdolności do samoograniczenia u zaludniających planetę obecnie. Żyjący teraz muszą strzec zaprzepaszczenia dorobku minionych pokoleń – oraz tego, co udało im się zachować w nienaruszonym lub dobrym stanie – poprzez zużywanie tego dorobku dla zaspokojenia doraźnych apetytów czy pragnień.

Scruton podkreślał, że

Powiernictwa (*trusts*) są przykładem innego rodzaju homeostazy, której poszukują konserwatywni działacze na rzecz ochrony środowiska. Powiernictwa narzucają powiernikom znaczny ciężar odpowiedzialności. Muszą spełniać warunki powiernictwa w interesie beneficjentów i są rozliczani za każdą niegospodarność¹³.

Owszem, ludzie stali się właścicielami zasobów natury: lasów, łąk, etc. Jednak prawo własności nie obejmuje uprawnień do niszczenia, rabunku i marnotrawienia zasobów naturalnych. Powiernicy nie mają moralnego prawa, aby roztrwonić to, co otrzymali od swoich przodków.

Zdaniem Rogera Scrutona nie wymyślono dotychczas bardziej skutecznego wynalazku dla zapewnienia utrzymania i trwałości zapisu aniżeli wspomniane wyżej powiernictwo¹⁴. Warto zwrócić uwagę na to, że podobny sposób myślenia o roli człowieka w świecie przyrody odnajdujemy także w tradycji biblijnej. W Księdze Rodzaju czytamy, że Bóg umieścił człowieka (Adama) w Ogrodzie

¹² Scruton, *Zielona filozofia*, s. 69 – 70.

¹³ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 211.

¹⁴ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 211.

Eden – *le-ovdah u-lešhomrah* – aby człowiek pracował, kultywował go i strzegł. Zadaniem człowieka jest wobec tego zachowanie natury¹⁵.

Kolejnym filarem konserwatywnej odpowiedzi Scrutona na problem zniszczenia środowiska naturalnego jest podkreślenie znaczenia domostwa w życiu człowieka, w kontekście otaczającego go świata, czyli *oikos*. Scruton z właściwą sobie erudycją przedstawia, jak bardzo w kulturze i filozofii uwydatniona została potrzeba przywiązania człowieka do swego miejsca na ziemi. Scruton opierając się między innymi na fenomenologii, przekonywał o znaczeniu dla człowieka jego naturalnego świata, wobec którego pierwotnym nastawieniem nie jest szukanie wyjaśnienia, lecz przynależność¹⁶.

Umiłowanie *oikos* nie odnosi się li tylko do domu jako miejsca zamieszkania i bytowania (w sensie fenomenologicznym), ale także do ludzi w nim zadomowionych – często od pokoleń, a w wypadku ludności rdzennej od niepamiętnych czasów – oraz otaczających osad, które nadają temu domostwu wyraźne kontury, topografię i nieprzemijający ‘uśmiech’. *Oikos* jest miejscem, które jest nie tylko moje i twoje (a nie: moje z wyłączeniem twojego i twoje z wyłączeniem mojego, jak najczęściej stanowi prawo własności pojmowane na sposób kantowski), ale także nasze¹⁷; człowiek osiadły na terytorium, odczuwający przywiązanie do swojego domostwa, będzie czuł się na nie współodpowiedzialny. To właśnie *ojkofilia*, umiłowanie miejsca, w którym człowiek jest zakorzeniony, prowadzi do skutecznych działań na rzecz ochrony zasobów naturalnych. Scruton przywołuje przykłady społeczeństw, które motywowane miłością miejsca, chroniły lasy, jeziora, łąki przed zniszczeniem. Sukces w zachowaniu świata flory odnosiły te społeczeństwa, w których *ojkofilia* jest silna: a wśród nich społeczeństwa skandynawskie, angielskie i szwajcarskie. Miłość Anglików do miejsca, które do nich należy – a i oni sami do niego przynależą, do krajobrazu, sposobu życia i wreszcie instytucji była zdaniem Scrutona najważniejszym napędem takiego zarządzania środowiskiem, dzięki któremu „przeludniona wyspa nie przestała być nadającym się do zamieszkania siedliskiem”¹⁸. Do największej dewastacji świata flory i fauny dochodziło natomiast tam, gdzie *ojkofilię* z rozmysłem niszczone albo neutralizowano, jak w krajach komunistycznych¹⁹.

Widać zatem wyraźnie, że Scruton diagnozuje problemy świata flory jako poważne i wymagające poważnego namysłu, a także działania – a czyni to w sposób

¹⁵ Acaron Lichtenstein, *By His Light. Character and Values in the Service of God*. Yeshivat Har Etzion: Maggid Books 2016, s. 2.

¹⁶ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 219.

¹⁷ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 218.

¹⁸ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 237.

¹⁹ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 231.

odległy od głównego nurtu myśli prośrodowiskowej i dość oryginalny. Adresatami wezwania do działania są obywatele zamieszkujący państwa narodowe. Jak przekonuje Scruton, to właśnie oddolna inicjatywa obywateli zatroskanych o swoje domostwa i ich otoczenie, prowadzi do skutecznej k o n s e r w a c j i świata flory.

4. Nieufność wobec radykalnych ruchów ekologicznych

Scruton z ogromną rezerwą odnosił się do programów działania radykalnych ruchów ekologicznych. Jak już podkreślałem, nie wypierał on faktu, że stan środowiska naturalnego jest zły. Zapewne w wielu punktach swej diagnozy mógłby zgodzić się z ekologami. Zasadnicze rozbieżności pojawiały się na poziomie proponowanych rozwiązań. Te forsowane przez organizacje ekologiczne Scruton uważał za zagrożenie dla zrównoważonego świata. Filozof wskazał na to, że głęboko w naturze ludzkiej tkwi coś, do czego odwołuje się owo straszenie: mianowicie osad po dawnych lękach i zbiorowej panice, zgromadzony w mrocznych początkach naszego gatunku. Remedium na te lęki ma stanowić odgórnie prowadzona polityka, która domaga się od zagrożonej ludzkości bezwarunkowego posłuszeństwa²⁰. Cena, jaką społeczeństwa mają zapłacić za zbawienie od zagrożeń, jest nie do zaakceptowania przez Scrutona.

Taka bezkompromisowa, nieprzejednana polityka wieszczona zagłady we wszystkich jej formach obejmuje bowiem odrzucenie życia jako takiego. Ekologisci obiecują zbawienie od zagrożenia, jednak domagają się za to od społeczeństw ogromnej ofiary. Chcą bowiem rezygnacji z radości, jakiej dostarcza życie. Globalne ocieplenie w tej perspektywie przedstawia się jako kwestia 'transcendentalna', którą dotyczy stanu całej ludzkości jako takiej. Nie jest to kwestia o niewielkiej skali, którą mogłyby zająć się jednostki. Globalne ocieplenie w myśleniu radykałów rozbrzmiewa niczym głos trąb anielskich z nieba. W literaturze ekologicznej wybrzmiewa religijny imperatyw znany z dzieł Rilkego: *Du mußt dein Leben ändern* (musisz odmienić swe życie)²¹. Wcielenie w życie programów ruchów ekologicznych zwiastowało dla Scrutona ponury świat, pozbawiony radości życia płynącej z rozmaitych aktywności człowieka.

Scruton głęboko nie zgadzał się z tymi aktywistami ekologicznymi, którzy postulują rozwiązywanie problemów środowiska naturalnego przez ponadnarodowe organizacje zawierające ze sobą umowy ponad głowami obywateli państw narodowych. Wszak nie przywiązują oni wagi do jakże naturalnego przywiązania człowieka do jego domostwa i otoczenia. Kształtują swoją wizję politycznych w kategoriach wartości uniwersalnych, pozbawionych wszelkich odniesień do

²⁰ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 82 – 87.

²¹ Scruton, *Zielona filozofia*, s. 88.

konkretnych przywiązań cechujących rzeczywiste historyczne wspólnoty²². Nie zwracają uwagi na to, co tak naprawdę przesądza o ludzkiej zdolności do wyrzeczeń i troski o otaczające ludzi lasy, parki, łąki. Część lewicy przejawia wręcz postawę określaną przez Scrutona mianem Oznacza ona niechęć do domu, rodziny, kultury. Filozof na przełomie lat różnie wyjaśniał genezę *ojkofobii*. Pod koniec lat 90-tych XX wieku tłumaczył ją frustracją intelektualistów odrzuconych i nie rozumianych przez społeczeństwo. Demokratyzacja kultury miała sprawić, że utracili oni swoją uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie. W późniejszym okresie swej twórczości filozof uważał *ojkofobię* za formę wyparcia podobną do tej, którą prezentują dzieci wobec rodziców podczas oddalania się od rodziny²³. Ojkofobia oznacza lekceważenie tych przywiązań, które są podstawą skutecznej ochrony zasobów naturalnych.

5. Uwagi końcowe

Scruton akceptował konieczność podjęcia odpowiedzialności człowieka za zachowanie zasobów środowiska naturalnego, nie poprzestając tym samym na diagnozie problemu. W duchu konserwatywnym sformułował własną, oryginalną propozycję – czy też strategię – jego rozwiązania. Wierzył w działania podejmowane oddolnie, w umiłowanie domu i jego otoczenia jako skuteczny motyw ludzkiej aktywności proekologicznej. Nie ufał natomiast biurokracji i obawiał się radykalizmu, globalizmu, a także mesjanizmu ruchów ekologicznych. Na ich tle ekologiczna odpowiedź Scrutona może wydać się zbyt umiarkowana (albo minimalistyczna, jak zauważyła Magdalena Środa), a przez to kontrowersyjna. Być może z powodu ogromnej skali dewastacji świata flory (i nie tylko flory) – jako *świata właśnie* – działalność podejmowana przez społeczności, wspólnoty, narody w wymiarze lokalnym to już zdecydowania za mało.

Jednak zaletą *zielonej filozofii* Scrutona jest to, że przypomina nam o naszej indywidualnej sprawczości i odpowiedzialności, zamiast z niej zwalniać. Przypomina też o pewnych powinnościach wobec ziemi, a także pokoleń *minionych i przyszłych*. Łatwo o nich zapomnieć trwając w konsumpcyjnej nirwanie.

Paweł Mazur – adiunkt zatrudniony na Wydziale Filozoficznym UAM

²² Scruton, *Zielona filozofia*, s. 236.

²³ Krzysztof Brzechczyn, „Patriotyzm – nacjonalizm – ojkofobia w myśli Rogera Scrutona”. *Przegląd Filozoficzny* 2020, nr 1, s. 59.

Solidarność warunkiem pokoju

Wstęp

Irenologia (*εἰρήνη* – pokój) to nauka o pokoju. Nazwa ta jest używana od niedawna, bo od 1974 roku. Powstała podczas zimnej wojny między dwoma światowymi blokami – USA i Związku Sowieckiego. Studia w zakresie irenologii współczesnej są silnie zsocjologizowane i w pewnym stopniu nastawione na to, aby demokratyczne społeczności przekonać do wartości pokoju. Niewątpliwie nie należy lekceważyć badań irenologicznych ani ich propagandowych celów, lecz logika pokoju opiera się na znacznie głębszych przesłankach, które w nauczaniu Kościoła występują od dawna. Dlatego czasem używa się na wyodrębnienie szerszego przedmiotu irenologii – nazwy irenologia chrześcijańska. Ponieważ jednak obecnie to głównie nauczanie społeczne, jak i praktyka polityczna papieży wpisują się w irenologię, jest sens mówić o irenologii katolickiej.

Podstawy irenologii katolickiej leżą w nauce społecznej Kościoła (NSK), która koncentruje się nie na stosunkach międzynarodowych (nie na polityce) lecz na zasadach ładu społecznego. Są nimi: personalizm, wolność, pomocniczość, pluralizm społeczny, sprawiedliwość, demokracja, prawda ideologii społecznej, miłość społeczna i pokój¹.

Miłość społeczna i pokój są integralnie ze sobą połączone. Z jednej strony – miłość jako sposób istnienia społeczeństwa w celu urzeczywistnienia dobra

¹ Józef Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, 1982, cz. 2, rozdz. III.

wspólnego (podobna do Arystotelesowskiej przyjaźni²) może się rozwijać w stanie pokoju. Z drugiej strony – pokój jest konsekwencją („dziełem”³) miłości.

Zakres znaczeniowy miłości społecznej jednocześnie wypełnia definicję solidarności⁴, gdyż:

wartości społeczne, składające się na całość dobra wspólnego (...) są przeżywane przez poszczególnych ludzi jako wspólne w tym sensie, że można je realizować tylko wspólnie z innymi i że wszyscy są za tę ich realizację współodpowiedzialni (*in solidum*) (...). Taka miłość i współodpowiedzialność (...) nazywa się solidarnością. Jest ona prawdziwą miłością, bo wyraża się w trosce o dobro wszystkich, angażuje i usposabia do ofiar⁵.

1. Wartość solidarności jako miłość społeczna w dążeniu do pokoju

Za przełom w irenologii katolickiej uważa się encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris* (Pokój na Ziemi)⁶, w której papież wskazał na cztery filary pokoju: prawdę, sprawiedliwość, miłość i wolność. Zwraca uwagę zwłaszcza akcent położony na miłość. Znaczący historyk polskiej myśli politycznej nie powinien być tym akcentem zdziwiony, bo wystąpił już wyraźnie w słynnej mowie Stanisława ze Skarbimierza (z przełomu XIV i XV wieku) *Kazanie o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej* (*Sermo de bello iusto et injusto*)⁷. Wojną sprawiedliwą jest wyłącznie wojna obronna albo wspierająca obronę niesprawiedliwie napadniętego. Każda jednak wojna jest złem, gdyż „tak bardzo piękny jest pokój, że wszystko co jest dobre lepiej się urządza w czasie pokoju i bardziej czczony jest sprawca pokoju”⁸.

Kazanie Skarbimierczyka przygotowało argumentację w sporach z Krzyżakami (które w instytucjach papieskich toczył m.in. doktorant Skarbimierczy-

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa: PWN 2007, ks. VIII i IX.

³ Majka, *Filozofia społeczna*, 203.

⁴ Teresa Grabińska, „Co znaczy solidarność?” *Solidarność Walcząca. Kwartalnik Polityczny*, 1997 (wiosna), nr 1 (317), 15–17.

⁵ Majka, *Filozofia społeczna*, 202.

⁶ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, (1963), <https://www.mop.pl/doc/encykliki/> [dostęp: 2.09.2024]

⁷ Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej* (*Sermo de bello iusto et injusto*), przeł. L. Ehrlich, W: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, opr. Mirosław Korolko, Kraków: Arcana 2000, ss. 86–111; zob. też: Ludwik Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa: NCK 2017; Grabińska, *Bezpieczeństwo państwa w wybranych mowach Stanisława ze Skarbimierza*. Wrocław: AWL 2023.

⁸ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, 103.

ka – Paweł Włodkowic⁹). Jako zakon mienili się tymi, którzy nawracają pogańskich Prusów, Litwinów i Żmudzinów. Trzeba było zatem argumentację oprzeć na chrześcijańskich prawdach wiary, gdy katolickiemu władcy (Władysławowi II Jagielle) przyszło występować w sojuszu z poganami przeciwko szacownemu zakonowi rycerskiemu. Skarbimierzczyk oparł ją na chrześcijańskim przykazaniu miłości, które ma obowiązywać w stosunku do każdego ludzkiego istnienia jako do bożego stworzenia i przy odpowiedniej wykładni prawa naturalnego.

Jeśli zaś chodzi o pokój wewnętrzny we wspólnocie w państwie, to zgodnie z Arystotelesowskim postulatem przyjaźni jest ona najważniejszym spoiwem społeczności a Stanisław ze Skarbimierza twierdził, że

(...) jeśli tedy są między wami skryte podziały i stronnictwa, jeśli kieruje wami prywata lub skłonność do waśni, niech to wszystko weźmie w karby zgodna jedność. Wtedy bowiem straszni będziecie dla wrogów¹⁰.

W trudnej kwestii wykładni prawa naturalnego Stanisław ze Skarbimierza odwołał się do prawa, którego „siłą kierującą jest prawda, prawem miłość bliźniego, regułą sprawiedliwość i równość”¹¹. W porównaniu z filarami pokoju w encyklice Jana XXIII skarbimierzczykowska równość została zamieniona na wolność.

Józef Majka zastanawiał się, czy pokój w ludzkiej społeczności można porównać do stabilnego ładu¹², który sam się wciąż stanowi na zasadzie homeostazy (np. układu cybernetycznego) albo przywracania równowagi przez organizm biologiczny¹³. Wyróżnił szereg sprzeczności w takim i innych mechanistycznych modelach pokoju (zwłaszcza w marksistowskim walce klas). Zwrócił uwagę na to, że ten ostatni „nie odpowiada wymogom personalizmu, gdyż zakłada »likwidację klas«, a zatem walkę z ludźmi a nie pokój dla nich”¹⁴.

Zamiana przez Jana XXIII równości na wolność stwarza pole do dyskusji także w związku ze wskazaniem przez Majkę sprzeczności w papieskiej propozycji wolności jako jednego z filarów pokoju¹⁵. Napisał o tym tak:

Istnieje (...) wprawdzie dość wyraźna konwergencja między prawdą a sprawiedliwością, ale ta ostatnia zakłada równość ludzi oraz ich ograniczenie, a w tendencji do wolności wyraża się postulat nieograniczonej inicjatywy i swobody rozwoju. Chrześcijańska interpretacja wolności pozytywnej po-

⁹ Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, 157–262.

¹⁰ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, 171.

¹¹ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, 127.

¹² Majka, *Filozofia społeczna*, 204.

¹³ Ross Ashby, *Wstęp do cybernetyki*, przeł. Barbara Osuchowska. Warszawa: PWN 1958, 125–127.

¹⁴ Majka, *Filozofia społeczna*, 205.

¹⁵ Teresa Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, Kraków: «Scriptum» 2024, rozdz. III.

zwala (...) rozwiązać tę antynomię, ale pozostawałby jeszcze otwarty problem systemu regulacyjnego, przywracającego równowagę między nakazem równości i dążeniami wolnościowymi w duchu prawdy i sprawiedliwości. Rolę tego właśnie systemu powinna wypełniać miłość, która dynamizuje, ale równocześnie i ogranicza, która uczy nas w dobru i w szczęściu wszystkich znajdować podstawę własnego szczęścia¹⁶.

Zasłużony w wysiłkach utrzymania pokoju przed II wojną światową papież Pius XI w swej encyklice z 1937 roku *Mit brennender Sorge*¹⁷ (Z palącą troską) potępił nazizm. A w encyklice społecznej *Quadragesimo anno*¹⁸ z 1931 roku (w czterdzieści lat po słynnej encyklice Leona XIII *Rerum novarum*¹⁹, rozpoczynającej systematycznie rozwijaną NSK) opowiedział się za sprawiedliwością społeczną, która jest warunkiem pokoju społecznego i położył podwaliny pod korporacjonizm. Jednak J. Majka słusznie stwierdził, że podczas gdy sprawiedliwość jest „podstawą normatywną, porządkującą pokój”, to „miłość jest jego podstawą dynamiczną”²⁰. Zresztą sam Pius XI określał miłość jako duszę porządku społecznego²¹.

Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* z 1967 roku pisał o miłości braterskiej²² jako o podstawie budowania zgodnej i sprawiedliwej wspólnoty a w ten sposób stanowiony pokój nazwał nowym imieniem rozwoju. Pisał, że pokój „nie sprowadza się tylko do zaniechania wszelkiej wojny, jak gdyby opierał się na nieustalej równowadze sił. Pokój wypracowuje się wytrwale, dzień po dniu, zachowując ustanowiony przez Boga porządek, który domaga się doskonalszej sprawiedliwości między ludźmi”²³.

Paweł VI wprowadził do NSK termin *cywilizacja miłości*. Tak pisał o niej Jan Guzowski: „Aby zrealizować i zachować cywilizację miłości nie wystarczy wspólna tożsamość. Potrzeba, aby ludzie zostali wychowani do rozpoznania jej, do zrozumienia się i do przyjmowania siebie nawzajem, do poszukiwania wspólnej kultury, do dzielenia się tymi samymi uczuciami. Religia chrześcijańska zapewnia te

¹⁶ Majka, *Filozofia społeczna*, 205.

¹⁷ Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, (1937), https://opoka.org/mit-renneder_sorge [dostęp: 2.09.2024].

¹⁸ Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, (1931), https://opoka.org/pl/quadragesimo_anno [dostęp: 2.09.2024].

¹⁹ Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, (1891), <https://www.mpr.pl/doc/html/encykliki> [dostęp: 2.09.2024].

²⁰ Majka, *Filozofia społeczna*, 201.

²¹ Majka, *Filozofia społeczna*, 202.

²² Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, (1967), https://opoka.org/pl/biblioteka/pawel_vi/encykliki, nr 66–73 [dostęp: 2.09.2024].

²³ Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 76.

założenia w stopniu nadzwyczajnym i niewyczerpalnym, na mocy swojej istotnej transcendencji”²⁴.

W rzeczywistości społecznej nie występuje jedna postać cywilizacji miłości i chociaż wyraźna jest w chrześcijaństwie, to „nie niszczy autonomii i zdrowej świeckości cywilizacji miłości”²⁵. Natomiast we wspólnym poszukiwaniu rozwiązań palących problemów współczesności „możliwe jest odkrycie w kontekście wielokulturowym i często konfliktowym, w ciągłym zagrożeniu wojnami, wspólnego terenu między różnymi koncepcjami życia, to znaczy punkt zbieżny i zgodny niezbędny do budowania cywilizacji miłości, do identyfikacji i do urzeczywistnienia podstawowych praw osoby i narodów”²⁶.

Jan Paweł II wydał trzy encykliki społeczne *Laborem exercens* (Powołany do pracy), *Sollicitudo rei socialis* (Troska o sprawy społeczne) i *Centesimus annus* (W setną rocznicę)²⁷. We wszystkich poruszał problematykę pokoju i ładu społecznego, tworzonych na bazie solidarności międzynarodowej i społecznej.

Podczas gdy Leon XIII i część jego następców kładli nacisk na sprawiedliwość jako zasadę stanowienia pokoju, to Jan XXIII²⁸, Paweł VI i Jan Paweł II upatrywali jej w miłości społecznej, w solidarności, która jest „postawą moralną i społeczną”, przyjmowaną prawidłowo wobec „współzależności [wszystkich ludzi] pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, współzależności przyjętej jako *kategoria moralna*”²⁹.

Pokój nie jest po prostu wydarzeniem kończącym wojnę. Aby równowagę chwiejną między pokojem a wojną ustabilizować³⁰, konieczna jest głębsza przemiana relacji między społecznościami i w samych społecznościach – w duchu solidarności, która jest trwałą gwarancją harmonijnego współdziałania w każdej skali.

Pokój jako wynik wojny i ustaleń politycznych nie zawsze jest wynikiem sprawiedliwych postanowień, natomiast zgodnie z Janem Pawłem II jest na pewno

²⁴ Jan Guzowski, *Paweł VI o budowaniu cywilizacji miłości*, Studia Elbląskie, 2020, nr XXI, ss. 309–322, tu: s. 317.

²⁵ Guzowski, *Paweł VI o budowaniu cywilizacji miłości*, 316.

²⁶ Guzowski, *Paweł VI o budowaniu cywilizacji miłości*, 316.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, (1981), Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, 1995; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, (1987), Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, 1995; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, (1991), Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, 1997.

²⁸ Jan XXII, *Pacem in terris*, nr 98–100.

²⁹ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 38.

³⁰ Na płaszczyznach – historycznej i społecznej pokój i wojna pozostają w relacji komplementarności; zob. Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, rozdz. III.1.

punktem wyjścia do zaprowadzenia sprawiedliwości, bo tylko wtedy następuje wygaszenie nienawiści, a w związku z tym czynów brutalnych. Pokój zatem jest zarówno przyczyną sprawczą, jak i celową sprawiedliwości społecznej.

2. Prawo naturalne a przyczyna wojen w chciwości bogactwa i władzy

Encyklika Leona XIII *Rerum novarum* dała początek rozwijania NSK, która była (niektórzy sądzą, że spóźnioną) reakcją na marksistowskie koncepcje rozwiązywania realnego konfliktu między właścicielami miejsc pracy a wyzyskiwanymi przez nich pracownikami: między *światem kapitału* a *światem pracy*. Zjawisko bezrobocia w miastach, urągające ludzkiej godności warunki pracy i płacy, nędza i wykluczenie społeczne robotniczych rodzin godziły wszak w chrześcijańską odpowiedzialność za los bliźniego³¹ oraz powodowały destabilizację społeczną, przekształcaną w marksistowskim programie w bezwzględną walkę klas na płaszczyźnie nie tylko ideologicznej i społecznej, ale – jak pokazała wkrótce rewolucja proletariacka w carskiej Rosji – także politycznej.

Konflikt ideologiczny rozgrywał się między dwoma biegunami, które Jan Paweł II nazwał liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem³². Jeden i drugi obarczony jest błędem antropologicznym materializmu. W jednym i drugim człowiek jest podporządkowany mechanizmom zewnętrznym, odpowiednio: procesom rynkowym albo walki klas. Jedno i drugie zjawisko miało mieć obiektywne albo historyczne podstawy. Ów obiektywizm i historyzm miał (a we współczesnych ideologiach tzw. wolnościowych ma nadal) dominować nad ludzką godnością i naturalną potrzebą wolności oraz sprawiedliwości.

Z drugiej strony odwieczna walka o władzę i bogactwo jednych kosztem innych została zintensyfikowana – z jednej strony – przemysłną grą rynkową, z drugiej zaś – często prowokowanym buntem klas autentycznie albo rzekomo uciśnionych. Współcześnie trendy te występują powszechnie, słabiej tylko są zauważalne w tzw. starym świecie euroatlantyckim. Krwawe wojny toczą się nadal. Bardzo nieliczni skupiają zawrotnie przeważający majątek zgromadzony na ziemi³³. Zarówno najbogatsze państwa, jak i korporacje ponadnarodowe nie czy-

³¹ Np. Jan XXII, *Pacem in terris*, nr 18; Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 11.

³² Teresa Grabińska, *Liberalny kapitalizm a marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny materializmu*, [w:] *Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat 90.*, Zeszyt Naukowy, 2000, nr 3, 131–148, Wydział Ekonomii i Zarządzania WSJOE, Częstochowa 2000 i zawarte tam odniesienia do pism Jana Pawła II.

³³ Zgodnie z danymi z grudnia 2023 roku rozkład bogactwa w skali globalnej jest następujący: zaledwie 1% populacji jest w posiadaniu aż 38% światowego bogactwa, na 10% populacji przypada 76% światowego bogactwa, natomiast 40% dysponuje tylko 22% bogactwa, podczas gdy aż 50% populacji

nią prawie nic w celu podniesienia sytuacji materialnej regionów naznaczonych nędzą i głodem.

Rozważania na temat prawa naturalnego od kilku stuleci nie zajmują intelektualistów i polityków. Poważnie traktowane są nadal w NSK³⁴. We współczesnych wykładniach praw człowieka „prawo naturalne uważa się za uprawnienie podmiotowe, czy też zespół tych uprawnień, przysługujących człowiekowi, dlatego że jest człowiekiem, a więc związanych z jego nie zawsze bliżej i dokładniej określoną »naturą«”³⁵.

No właśnie – z niedookreśloną naturą ludzką, człowiek bowiem jest bytem biologiczno-kulturowym³⁶. A jeśli kulturowym, to w odniesieniu ostatecznie do filozoficznej lub religijnej koncepcji bytu ludzkiego (zniekształcanych często w ideologii) oraz czasu i warunków bytowania. Także w związku z tym J. Majka słusznie argumentował dalej, że „uprawnienie podmiotowe musi mieć swoją podstawę w prawie przedmiotowym, w normie prawnej”³⁷, co – jak się okazuje – jest dla współczesnych prawodawców obiektywnie trudne do połączenia z prawem naturalnym.

W NSK wypracowanej na bazie religii chrześcijańskiej, filozofii Tomasza z Akwinu, koncepcji prawa Marka T. Cyncerona³⁸ oraz filozofii społecznej i politycznej Arystotelesa prawo naturalne jest „to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne”. Pochodzi od niego „skłonność do należytego działania i do celu”³⁹. Jego zaś „wykładnikiem jest rozum ludzki, a miarą treściową natura człowieka oraz rzeczy stworzonych, wśród których się człowiek obraca”⁴⁰. Owa naturalna miara treściowa stworzenia zawsze jest pewnym dobrem, natomiast do owej treści dodają się rzeczy wytworzone przez umysł i ręce ludzkie, nie zawsze istotnie dobre twory kulturowe niematerialne i materialne. Ponadto problemem staje się wytyczenie linii demarkacyjnej między naturą i kulturą⁴¹, ostatecznie w nieosiągalnej ostrości czysto racjonalnego dyskursu.

ma do własnej dyspozycji tylko 2% dóbr przeliczanych na światowe bogactwo; zob. *What's new about wealth inequality in the world?*, wid.world/Home/news [dostęp: 2.09.2024].

³⁴ Podstawą rozważań o prawie naturalnym w NSK jest traktat Tomasza z Akwinu pt. *Prawo* w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. Tom. 13, przeł. Pius Bełch, London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1985 (STh, 1–2. 90–105).

³⁵ Majka, *Filozofia społeczna*, 209.

³⁶ Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, rozdz. I.1–2.

³⁷ Majka, *Filozofia społeczna*, 209.

³⁸ Marek T. Cynceron, *O prawach*, W: Marek T. Cynceron, *O Państwie. O prawach*, przeł. Iwona Żółtowska, Kęty: Antyk 2016, 95–169.

³⁹ Tomasz z Akwinu, *Prawo*, zag. 91, art. 2 (STh, 1–2. 91, 2).

⁴⁰ Majka, *Filozofia społeczna*, 210.

⁴¹ Np. Barbara Tuchańska, *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, Acta Universitatis Wratislaviensis nr 3425 – Prace Kulturoznawcze, 2012, nr 14/1, 15–33.

W NSK oczywistą składową prawa naturalnego jest zasada powszechnego używania dóbr, „uniwersalnego przeznaczenia dóbr ziemi”⁴² zarówno stworzonych, jak i wytworzonych, w teraźniejszości i z myślą o przyszłych pokoleniach. Nakłada ona na gospodarujących wszelkimi zasobami obowiązek sprawiedliwego dystrybuowania dobrami, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeb słabszych w myśl zasady solidarności i pomocniczości⁴³. Natomiast świat współczesny pogrążony jest w rywalizacji między różnymi grupami państwowymi, społecznymi i narodowymi w celu podporządkowania jednych drugim.

Permanentny stan wojny w świecie jest niewątpliwie wynikiem i jednocześnie przyczyną wciąż trwającej intensyfikacji zbrojeń w krajach bogatych i wiodących w nowoczesnych technologiach, w związku z czym im bardziej kraje przodują w gospodarce, tym skuteczniej pozbywają się broni starszej generacji w często prowokowanych lokalnych konfliktach zbrojnych. Jan Paweł II niejednokrotnie podkreślał, że „wojna i przygotowania militarne są największym wrogiem integralnego rozwoju ludów”⁴⁴.

Przemysł zbrojeniowy obok medyczo-farmaceutycznego jest najbardziej lukratywną dziedziną tzw. przedsiębiorczości⁴⁵ w skali globalnej. Coraz to nowe drogie produkty zbrojeniowe napędzają handel światowy, zwiększają obrót towarami i usługami. Również z tego powodu, mimo moralnych obiekcji istnieje międzynarodowe przyzwolenie nań, a okazjonalne ograniczenia niewiele dają. Poza tym w dalszym ciągu obowiązuje doktryna odstraszania poziomem uzbrojenia wśród najbardziej zaawansowanych technologicznie graczy politycznych. Konsekwencje społeczne w postaci nieszczęść całych populacji pozbawionych warunków do egzystencji w zasadzie nikogo nie zobowiązują do niczego, poza świadczeniem, zbyt słabej jak na potrzeby, pomocy humanitarnej.

W podsumowaniu: utopijność pokoju a realność solidarnych więzi

Łatwo jest marginalizować NSK jako część mającej zniknąć kultury chrześcijańskiej. Autentyczne, tylko częściowo tu ukazane trudności z artykułowaniem prawa naturalnego, łatwiej formalizować w postaci prawa stanowionego tu i teraz, dla doraźnych potrzeb rządzących, niż debatować nad nimi i je rozwiązywać. Prze-

⁴² Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 6.

⁴³ Majka, *Filozofia społeczna*, 185–186.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 10.

⁴⁵ Na ogół bywa to tzw. przedsiębiorczość, nie zaś „twórcza inicjatywa obywatela”, czyli działanie w sferze publicznej, zgodne z normami moralnym i prawem stanowionym, por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 15; zob. też Teresa Grabińska, *Etyczny kontekst analizy pojęcia „przedsiębiorczość”*, *Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej*, 2003, nr 4, 141–177.

konanie o uniwersalnie rozumianych ludzkich potrzebach (wpisanych w prawo naturalne) nie wymaga wszak szczególnej argumentacji. Na koniec jednak warto w perspektywie relacji między solidarnością a pokojem poświęcić uwagę motywowi działania współczesnej postaci Józefa Rotblata (1908, Warszawa – 2005, Londyn)⁴⁶, uhonorowanego pokojową nagrodą Nobla.

Józef Rotblat – wykształcony w Polsce fizyk atomowy nie był chrześcijaninem. Natomiast do końca życia spędzonego na obczyźnie podkreślał więzi z kulturą polską. Był postacią wyjątkową w decyzjach, które podejmował i w wierności zasadzie uniwersalnego dobra i wartości każdego ludzkiego życia. Określenie „wyjątkowy” ma tu odniesienie do osób publicznych, które nie zawsze kierują się owymi zasadami. Natomiast znacznie częściej tzw. zwykły człowiek stosuje je w pokorze i w intuicji spełniania prawa naturalnego.

Rotblat uniknął najprawdopodobniej czekającej go śmierci w wyniku eksterminacji Żydów przez niemiecką machinę Holokaustu, gdyż przed wybuchem II wojny światowej będąc zdolnym młodym doktorem fizyki uzyskał zagraniczne stypendium. Zginęła natomiast jego żona i zapewne rodzina.

W związku z rozpoczęciem amerykańskiego projektu „Manhattan” konstrukcji bomby atomowej został zaproszony do uczestnictwa w nim do Los Alamos. Podczas prac nad bombą, gdy alianti wkraczający do Niemiec stwierdzili, że Niemcy jednak nie zdołali skonstruować bomby atomowej, Rotblat jako jedyny uczestnik prestiżowego projektu „Manhattan” zrezygnował z udziału w nim. Po wojnie zaś poświęcił się działalności pacyfistycznej, w jej formie rzeczywistej obrony pokoju.

Ideologia pacyfizmu jest postrzegana różnie. Pozytywnie, gdy służy krzewieniu pokoju i przyświeca rozwiązywaniu konfliktów politycznych i społecznych bez użycia przymusu i wojny. W tej funkcji (w przywołanej na początku perspektywie irenologii) jest oceniana jako utopia przez cynicznych w swym realizmie komentatorów, stawiających na rzeczywistość gry interesów. Ale trudną sztuką jest prowadzić ową gry interesów pokojowo. A więc pacyfizm w tej funkcji nie już po prostu utopią i służy wypełnianiu zasady solidarności, w polskim rozumieniu tego terminu⁴⁷. W tym duchu działał Rotblat.

Propaganda pacyfistyczna jest natomiast postrzegana negatywnie, gdy ma na celu immunizować społeczeństwa i państwa na zagrożenie planowanym atakiem lub neutralizować przygotowania do obrony w przypadku zagrożenia zbrojnego i zniechęcać ewentualnych sojuszników do pomocy. W tym przypadku pacyfi-

⁴⁶ Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, rozdz. VI.3.

⁴⁷ Janina Puzynina, *Język wartości*. Warszawa: PWN 1992, rozdz. XIV; zob. też Teresa Grabińska, Mirosław Zabierowski, *Aksjologiczny krąg Solidarności*. Wrocław: Oficyna Wydaw. Polit. Wrocł., 1998, rozdz. I.1.

stom nie chodzi o pokój lecz o wojnę. Wtedy pokojowa frazeologia jest fałszywa i nie ma nic wspólnego z zasadą solidarności.

Teresa Grabińska – doktor fizyki teoretycznej, doktor habilitowany nauk filozoficznych, profesor uczelniany Akademii Wojsk Lądowych we Wrocławiu. Autorka około 400 prac naukowych, publikowanych w Polsce i za granicą, poświęconych fizyce kwantowej, kosmologii fizycznej, filozofii przyrody, filozofii nauki, personalizmowi, transhumanizmowi i sekuritologii. Autorka 17 książek oraz redaktorka (lub współ-) 31 prac zbiorowych. Ostatnio wydała: *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*. Wrocław: Wydawnictwo AWL 2018; *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw*. Wrocław: AWL 2019; *O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II w kontekście ochrony osoby i wspólnoty*. Kraków: UPJPII 2019; *Personalizm wobec współczesnych zagrożeń*. Kraków: Scriptum 2022. Od kilku lat organizuje coroczną ogólnopolską konferencję z cyklu „Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne”. Zajmuje się też publicystyką naukową. Nagrodzona dwiema nagrodami ministra i nagrodą Polskiej Akademii Umiejętności. Odznaczona Krzyżem Wolności SW. Prezes Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio” w Krakowie. Członek kolegium redakcyjnego kilku czasopism naukowych oraz członek kilku towarzystw naukowych polskich i zagranicznych.

Dobra wspólne, za które trzeba zapłacić – zagrożenia i nadzieje. Zapis debaty z udziałem Krzysztofa Brzechcyna, Mirosława Murata i Leszka Rydzaka

Paweł Falicki: Dzień dobry państwu. Nazywam się Paweł Falicki i jestem Prezesem Zarządu Fundacji „Otaczaj Blaskiem”, której statutowym celem jest wzmacnianie pozycji Polski w świecie. Zapraszam na VII edycję „Poznańskich Debat Wolnych i Solidarnych”. Debaty tym razem odbywa się w Lublinie we współpracy ze Studenckim Kołem Zarządzania i Ekonomii Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie. Witam wszystkich przybyłych gości – z Poznania, Warszawy, Wrocławia i oczywiście z Lublina. Uczestnikami debaty będą prof. prof. Krzysztof Brzechcyn, Mirosław Murat i Leszek Rydzak. Proszę o zabranie – jako pierwszego – głosu przez pana prof. Rydzaka:

Leszek Rydzak: Proszę Państwa, wprowadzie jestem doktorem habilitowanym, to nie jestem doktorem habilitowanym w tej dziedzinie, której dotyczyć będzie to wystąpienie. Jestem zwykłym magistrem, który ukończył studia z zarządzania. To, co za chwilę postaram się zrobić, to będzie zimna analiza z kalkulatorem w ręku. Będziemy minimalizować, ale nie sprowadzać do zera świat wartości. Natomiast będziemy maksymalizować fakty. Plan mojego wystąpienia przewiduje: 1. prezentację Polskiej Szkoły Cybernetycznej, której dorobek wykorzystuję w swoich analizach, 2. identyfikację dobra wspólnego, 3. odpowiedź na pytanie: jak odbywa się i na czym polega zmiana zawartości zbioru dóbr wspólnych, 4. przeprowadzenie ilościowej analizy dóbr wspólnych, 5. zbadanie źródeł i głównej przyczyny zagrożeń, 6. dokonanie wizualizacji zagrożenia, 7. wskazanie jak monitorować zagrożenia, 8. prezentację najbardziej niemoralnego dobra wspólnego.

Zarażam Polską Szkołą Cybernetyczną w trakcie studiów.

Obecnie ta Szkoła praktycznie nie istnieje. W wykazie dziedzin i dyscyplin naukowych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nie ma czegoś takiego jak

cybernetyka, więc nie można się w tej dyscyplinie habilitować czy doktoryzować. Ale ta szkoła żyje. Wszystkie informacje na temat Polskiej Szkoły Cybernetycznej i jej dorobku znajdziecie Państwo na portalu: „autonom.edu.pl”. Prekursorami szkoły byli znani na całym świecie Norbert Wiener i Claude Shannon. W Polsce jej twórcą był profesor Marian Mazur, który opracował jakościową teorię informacji. Szczególnie polecam jego książkę *Cybernetyka i charakter*¹. Jest to książka o miłości, o człowieku, jego działaniu w oparciu o dorobek cybernetyki. Nie będziemy tu się zajmować jakimiś elementarnymi wspólnotami, które są zazwyczaj związane silnie. Nie ma bowiem silnych i słabych, są silniejsze i słabsze. Wyjdziemy poza poziom małżeństwa czy rodziny. Wyjdziemy na poziom samorządów, czyli gmin, powiatów, województw i naszego państwa, a ponieważ jesteśmy członkiem Unii Europejskiej, to nie możemy nie poruszyć problematyki z tym związanej. I przyjmijcie Państwo na razie bez dowodu do wiadomości, że dobra wspólne kosztują. Są dobrami ekonomicznymi i kosztują. Są dobrami, które cechuje rzadkość, trzeba więc za nie zapłacić. Z klasycznego podziału dóbr ekonomicznych interesować nas będą te, z których z konsumpcji można wykluczyć i te których z konsumpcji nie można wykluczyć.

Klasyczny podział dóbr		Możliwość wyłączenia z konsumpcji	
		Tak	Nie
Konkurencyjność w konsumpcji	Tak	<u>dobra prywatne:</u> żywność, ubrania, komputery, lekarz	<u>wspólne zasoby:</u> środowisko naturalne, drogi, infrastruktura
	Nie	<u>dobra klubowe:</u> szkoła, teatr, kina, kluby, TV	<u>dobra wspólne:</u> obrona narodowa, policja, straż pożarna

Klasyfikacja dóbr ekonomicznych w ujęciu klasycznym

Nie narzucam tego, czy jakieś dobro jest dobrem prywatnym czy wspólnym. Nie jest to klasyfikacja ścisła. Oczywiście drogi, które w powyższej tabeli znajdują się w części wspólnej, można z konsumpcji wykluczyć. Można postawić szlaban i pobierać opłaty. Mamy takie drogi, które z konsumpcji wykluczamy. Trzeba za przejazd zapłacić. Odcinek drogi: Kraków-Katowice jest autostradą prywatną. Jeśli ktoś jeździ tamtędy często, to z bólem serca płaci ogromne pieniądze.

Dobra wspólne są tworzone dobrowolnie i pod przymusem.

To jest kolejna ich właściwość. Rozważmy pytanie: ile, w procentach, według Państwa powinno być dóbr wspólnych? Na rynku jest ogromna ilość dóbr ekono-

¹ Marian Mazur, *Cybernetyka i charakter*, Warszawa: PIW 1976.

micznych, ale ich liczba jest skończona. Zwracam Państwa uwagę, że w przedziale od 0 do 100 procent jest nieskończenie wiele liczb. Tak jak inne mamy linie papilarne, tak mamy inne podejście do problemu ilości dóbr wspólnych w zbiorze wszystkich dóbr ekonomicznych.

Omówię dwa skrajne podejścia, które ludzie prezentują. Ktoś może uważać, że prawie wszystko jest dobrem wspólnym, a prawie nic nie jest dobrem prywatnym.

To obraz myślenia komunisty. I drugi skrajny przypadek. Ktoś może uważać, że prawie nic nie jest dobrem wspólnym, a prawie wszystko jest dobrem prywatnym. Tak myślą libertarianie. Większość z nas nie ma poglądów skrajnych. Zwróćcie państwo uwagę, że w naukach ścisłych wyprowadzamy pojęcia z definicji. Żeby się można było dogadać, trzeba najpierw zdefiniować pojęcia. W naukach ścisłych problemy komunikacyjne są niewielkie i niegroźne. Problemy komunikacyjne mogą zaistnieć z dwóch przyczyn. Pierwsza występuje wtedy, gdy rozmawiamy w różnych językach, np. po polsku i po niemiecku. Druga występuje wtedy, gdy rozmawiamy np. po polsku, ale mamy inne definicje tych samych pojęć albo te same pojęcia definiujemy różnie. Zwróćcie państwo uwagę że jest to zupełny podział problemów komunikacyjnych. Podziały zupełne są cechą charakterystyczną Polskiej Szkoły Cybernetycznej. Proszę państwa, zadajmy pytanie, na które możemy odpowiedzieć ściśle. Jaką część rynku w Polsce, wyrażoną w procentach zajmują dobra wspólne? To trudne pytanie, ale na szczęście są w Polsce ludzie, którzy od wielu lat starają się na to pytanie odpowiadać. Jeżeli chodzi o wskaźnik, za pomocą którego dokonamy tej ilościowej analizy, to po dokonaniu zastrzeżenia, że nie ma wskaźników doskonałych, wybierzmy udział wydatków rządowych w PKB. Na tle Europy Polska jest w środku stawki. 46,7 procent polskiego PKB, to wydatki rządowe. Zwróćcie państwo uwagę, że Chorwaci mają ten wskaźnik na poziomie 21,2 procent. Jesteśmy jednak w środku tego peletonu, a w peletonie jest w miarę bezpiecznie. Niewiele państw prowadzi te statystyki. W każdym razie nie ma nas w pierwszej dziesiątce. Zwróćcie państwo uwagę, kto jest na początku. Np. Francja jest od nas dużo „lepszą”. I to oni będą pierwsi mieli kłopoty. Tam zresztą już ludzie rzucają do siebie kamieniami. A na ulicach płoną samochody. I myśmy też rzucali do siebie kiedyś kamieniami... Tak się kończyły rządy Edwarda Gierka.

W dalszej części mojej prezentacji uściślimy sobie tę analizę. Zadajmy w tym miejscu takie pytanie: co to jest dobro wspólne? Ja podam definicję, uważam, że bardzo wąską. Jest to wszystko to, co finansowane jest z pieniędzy publicznych.

Jakie właściwości mają dobra wspólne? Po pierwsze, nie wiemy, ile one kosztują, a właściwie, ile powinny kosztować. Bo kto z Państwa odpowie mi na pytanie: ile powinna kosztować na przykład obrona narodowa? W NATO twierdzi się, że minimum 2 procent PKB państwa członkowskiego, a polski rząd twierdzi, że 4 procent. Rosjanie twierdzą, że prawie 9 procent PKB. Nie wiadomo więc ile, bo

nieznana jest cena utrzymania armii. Podobnie jest ze służbą zdrowia. Ceny tego typu dóbr mogą być wyższe od ceny równowagi rynkowej bądź niższe od ceny równowagi rynkowej, Z tego wynika możliwość wystąpienia kryzysu, czyli stanu nierównowagi. Kryzysy występują tylko w dwóch formach. Jest kryzys niedoboru i jest kryzys nadmiaru. Z powyższego wynika twierdzenie: na rynku dóbr wspólnych zawsze występuje kryzys. Kolejna właściwość dobra wspólnego: wszyscy chcą korzystać, nikt nie chce płacić. Można w tym miejscu jako przykład wymienić nierozwiązany do dziś problem abonamentu radiowo–telewizyjnego. Kontynuujmy poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: ile – w procentach – w Polsce jest dóbr wspólnych? Strona internetowa, którą Państwu polecam do przeglądnięcia w wolnym czasie, to: www.mapawydatkow.pl. Jest taka grupa ludzi, których stać na to, żeby w czynie społecznym przeanalizować około 6 tysięcy stron dokumentów rocznie. Na takiej liczbie stron jest zapisany budżet państwa i budżety wszystkich instytucji samorządowych. Proszę zwrócić uwagę, że w roku 2022 wszystkie samorządy i państwo wydały 1 bilion 347 miliardów złotych. Teraz dygresja. Parę miesięcy temu Ministerstwo Finansów ogłosiło, że Polska skorzystała na członkostwie w Unii Europejskiej, bo otrzymała netto 160 miliardów euro przez 20 lat. 160 miliardów przez 20 to jest 8 mld euro rocznie. Daje to około 40 mld zł rocznie. Jeśli zestawimy te kwoty, to czym jest 40 mld zł wobec wydanych rocznie 1347 mld? Pozostawiam to bez komentarza.

Przejdźmy do listy dóbr wspólnych. Największym dobrem wspólnym są emeryci.

Jak sobie Państwo odwiedzić tę stronę i kliknąć w zakładkę *emerytury*, otrzymacie bardziej szczegółowe informacje na ten temat. Drugim dobrem wspólnym nie mniej ważnym jest zdrowie. Pomoc społeczna, czyli wszelkie programy społeczne mają też poważny udział ilościowy w zbiorze dóbr wspólnych. W następnej kolejności są infrastruktura, edukacja, finanse i obrona. W kolejnym kroku naszych analiz policzmy, ile przeciętny Polak płaci na dobra wspólne. Otóż per capita, włączając niemowlęta, każdy z nas wyłożył na nie średnio 35,5 tys. zł. To oznacza, że rodzina 2 plus 2, a właściwie w tej chwili 2 plus 1,3 wyłożyła 140 tysięcy złotych. Mało czy dużo? Nie wiem. Teraz przeanalizujmy, kto finansuje dobra wspólne? Nasuwa mi się takie pytanie: czy ja z panami profesorami je finansujemy? Czy finansuje je każdy podatnik? Odpowiedź na te pytania brzmi: nie. Rodzi się w tym miejscu pytanie w jaki sposób są finansowane, skoro nasza płaca jest podatkiem? My nie odprowadzamy podatków ilościowo, gdyż nasze wynagrodzenie jest podatkiem. My tylko zwracamy część tego, co otrzymaliśmy od społeczeństwa. Stawiam tezę do przemyślenia: dobro wspólne nie płaci podatków.

Więc kto tak naprawdę finansuje dobra wspólne? Proszę państwa, odpowiedź na to pytanie jest bolesna. Dobra wspólne finansują wyłącznie prywatni przedsiębiorcy. W Polsce pracuje ponad 15 milionów ludzi. Pierwszy raz nam ten

wskaźnik w ubiegłym roku wzrósł. Z tego ponad 3 miliony pracuje w sektorze dóbr wspólnych. Wynika z tego, że 12 milionów ludzi utrzymuje cały ten system. Nie 38 mln, tylko 12. Trzy razy mniej. Wierzę, że dobro wspólne jest potrzebne. Zatrudnieni w obszarze dóbr wspólnych wprawdzie nie płacą za nie ilościowo, ale płacą jakościowo. Jakość ma tę właściwość, że jest trudna do przeliczenia za pomocą liczb.

Powróćmy do przykładu dotyczącego nas, profesorów. Można przeliczyć nasz wkład za pomocą liczby. Jeżeli my dostarczymy studentom takiej wiedzy, umiejętności czy kompetencji, że ich działalność na rynku będzie bardziej efektywna, to jest to miara naszego wkładu w finansowanie dóbr wspólnych. Efektywność, a ściślej jej wzrost jest bowiem wskaźnikiem mierzalnym. Jeżeli w kategorii dóbr wspólnych występuje kryzys, to jak to wygląda obecnie? W czasie komunizmu bardzo wiele produktów można było kupić na kartki czy talony. Trzeba było stać w kolejkach. Dziś śmiejemy się z tego. Problem polega na tym, że współcześnie również mamy kartki. Inne są ich nazwy. Mamy też kolejki, choćby do lekarza. Dzisiaj również mamy kartki. W poprzednim systemie występowały po stronie popytowej rynku i w konsekwencji wszyscy je dostrzegali. Współczesne kartki występują po stronie podażowej. Przykłady ich nazw, to np. kwota mleczna, licencja czy koncesja. Niedługo energia będzie na kartki. Nawet praca jest na kartki. Polska jest niechlubnym liderem w UE w liczbie zawodów regulowanych. Według Eurostatu w tej chwili mamy 361 zawodów regulowanych, najwięcej w Unii Europejskiej. Estonia funkcjonuje tylko z 50 zawodami regulowanymi. Dobra wspólne nie są finansowane wyłącznie z pieniędzy publicznych. Mogą być finansowane z pieniędzy prywatnych. Przykładem takiego dobra wspólnego, które pojawiło się ostatnio są trwale mocowane nakrętki do butelek PET. Koszt tej operacji to 30 milionów zł – finansowany z kieszeni przedsiębiorców.

Kolejny problem, który należy poruszyć, to: na czym polega tworzenie dóbr wspólnych? To prosta sprawa. Dobra, które naturalnie należą do osób prywatnych przeciąga się do części wspólnej rynku. Prawie zawsze argumentacja towarzysząca temu procesowi jest silna. Na przykład lekarz nie może być dobrem prywatnym, musi być wspólnym, dlatego, że wielu ludzi nie byłoby stać na opłacenie jego usług. Szkoła nie może być prywatna, musi być publiczna, bo jak będzie prywatna to nikogo nie będzie stać na edukację i będziemy mieli problem analfabetyzmu itd.

Teraz o zagrożeniach. Proszę państwa, mamy dwie części rynku: wspólną i prywatną. Energia do działania dla części wspólnej występuje jednak w części prywatnej (podatki). Z tego wynika, że nadmierny rozrost części wspólnej może skutkować przeciążeniem części prywatnej. Ten rozrost prowadzi do wystąpienia stanu krytycznego w którym część prywatna rynku nie będzie w stanie sfinanso-

wać części wspólnej. Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden problem. Wynika on z tego, że wskaźnik, używany powszechnie do opisu stanu rynku, czyli PKB nie opisuje zmian, zachodzących w części prywatnej i wspólnej rozdzielnie, tylko łącznie. Kiedy część wspólna powiększa się względem prywatnej, czyli rośnie przestrzeń rynku, w którym znajdują się dobra wspólne, to możemy zaobserwować wzrost wskaźnika PKB. Może to być nawet wzrost silny. Nie zmienia to faktu, że w takiej sytuacji system zmierza do katastrofy. Należy o tym pamiętać, że istnieje taki rozwój, który kończy się upadkiem. Polska boleśnie tego doświadczyła w epoce Gierka, w czasie której mieliśmy do czynienia z takim „rozwojem”.

Monitoring zagrożeń. W tej części spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: jak monitorować to śmiertelne zagrożenie ekonomiczne. Jaki wybrać wskaźnik liczbowy? Proponuję wybrać poziom długu publicznego w relacji do PKB. Zobaczmy, jak wygląda sytuacja w Europie. Niektóre państwa mają bardzo wysoki poziom tego wskaźnika, Zajrzyjmy na portal www.tradingeconomics.com. Polska jest w tym rankingu dość nisko, znacznie poniżej średniej unijnej. Polska ma zapisany w Konstytucji próg ostrożnościowy w wysokości 60 procent długu w relacji do PKB. Panu Prezydentowi Kwaśniewskiemu tzn. osobie, która swoim nazwiskiem firmowała Konstytucję należy się za to order Orła Białego. Jeśli chodzi o nadzieję, to krótko: jest nadzieja, że to wszystko się nie wydarzy.

Najbardziej niemoralne dobro wspólne, to moim zdaniem, sektor bankowy. Nie dlatego, że jest lichwa, bo po analizie systemowej stwierdzić można, że żadnej lichwy nie ma. Pieniądz jest za tani, a nie za drogi. Cena pieniądza jest poniżej ceny równowagi rynkowej. Na rynku pieniądza nie widać kryzysu, bo produkcja pieniądza jest bardzo prosta. Nie trzeba się trudzić, budować samochodu czy pralki itp. Wystarczy znaleźć kredytobiorcę, wcisnąć parę klawiszy, a potem *enter* i pieniądz popłynie do obiegu. Jakie są konsekwencje? Oczywiście to nie jest tak, że każdy przyjdzie i kredyt dostanie. Dostanie go człowiek, którego na kredyt stać. Nazwijmy go bogatym. Konsekwencją tego działania jest zjawisko inflacji, za które płacimy wszyscy, również biedni. Po drugie, dlaczego mnie nie wolno wprowadzać pieniądza do obiegu, a naszemu państwu wolno? To kwestia moralna, tu prosba do panów profesorów, proszę się do tego odnieść. Dlaczego jeśli jak to zrobię osobiście, to będzie to fałszerstwo, zagrożone wieloletnim więzieniem, a jak zrobi to państwo, to będzie luzowanie ilościowe?

Paweł Falicki: Dziękuję panu profesorowi Rydzakowi. Proszę o komentarz pana profesora Murata.

Mirosław Murat: Mam pewien kłopot, gdyż pan profesor Rydzak zabrał nas na intelektualną wycieczkę, na początku której było miło, ale im dalej szliśmy, tym

więcej pojawiało się meandrów. I odnoszę wrażenie, że gdy zeszlismy z ostatniego, znaleźliśmy się nad przepaścią. Teraz co z tą przepaścią zrobić? Trudno jest mi odpowiedzieć, ponieważ nie jestem ekonomistą, a pan profesor pojechał tutaj, tak mówiąc szczerze, „po bandzie” – ekonomicznej. Jest to faktycznie do dyskusji, pewnie zacznie mi spędzać sen z oczu, a że mam żonę ekonomistkę, to będę ją „mordował” – niech mi to wyjaśni, bo okazuje się, że żyłem w tak zwanym „zawieszeniu” intelektualnym. Mało tego, podczas wystąpienia uświadomiłem sobie, że nie dość, że biorę pieniądze z funduszu przeznaczonego na naukę – czyli tak, jak pan profesor powiedział, jest to w istocie przekładanie z jednej szuflady do drugiej – to z drugiej strony, ponieważ mając lat siedemnaście miałem wypadek i jestem do dziś osobą niepełnosprawną, korzystam stale ze służby zdrowia, a także jestem emerytem i rencistą, najpierw młodym, teraz już nie młodym – to poczułem się jak taki ekonomiczny i społeczny kleszcz. Dziękuję bardzo.

Paweł Falicki: Dziękuję. Proszę jeszcze pana profesora Brzechczyna o komentarz.

Krzysztof Brzechczyn: Wysłuchaliśmy bardzo interesującego wystąpienia ale mój komentarz jest następujący: czy stosowane przez nas pojęcie dobra wspólnego jest właściwym pojęciem? Problem bowiem brzmi czy faktycznie mówimy o dobrach wspólnych, czy też o jednym dobru. Ponadto do kogo te dobra należą: biurokracji, klasy politycznej, obywateli czy całego społeczeństwa. W zależności od otrzymanej odpowiedzi możemy dyskutować czy wszelka inflacja jest zła, czy dopiero zbyt wysoka. Czy wszelka redystrybucja dochodów w formie np. progresywnych podatków jest zła, czy dopiero taka, która krępuje wolny rynek i zniechęca do indywidualnej przedsiębiorczości zachęcając mniej zarabiających (a tacy są w każdym społeczeństwie) do korzystania z zasiłków co prowadzi do postawy „wyuczonej bezradności”. Można zatem zastanawiać się jak odróżnić aktywność regulacyjną i redystrybucyjną państwa, dokonywaną istotnie w imię dobra wspólnego, od takiej działalności regulacyjno-redystrybucyjnej, która dokonywana jest wyłącznie w interesie władzy politycznej, aparatu państwowego i sieci jego klientów, choć w polityce informacyjnej mówi się, że służyć ma niczemu innemu jak tylko dobru wspólnemu.

Paweł Falicki: Dziękuję za te komentarze. Proszę teraz o wystąpienie pana profesora Mirosława Murata.

Mirosław Murat: Powiem nieco inaczej o dobru wspólnym. Mam wykształcenie filozoficzne, zajmuję się religioznawstwem, więc wyjdę poza materię. Kim jest obywatel? Dookreśliłem, bardzo pobieżnie, tego obywatela jako członka określo-

nej wspólnoty. To byłoby określenie fizyczne. Ale to bycie członkiem wspólnoty implikuje także wewnętrzne poczucie bycia jej członkiem. I to mnie interesuje. Bycie obywatelem chciałbym rozpatrzeć w skali mikro i w skali makro oraz przyrzec się temu, co się będzie wiązało z wartościami. Tutaj, ta skala mikro to jest skala województwa, gminy, miasta, czy wsi. To taka mała ojczyzna. I teraz – co nam ta mała ojczyzna daje? Albo co wynosimy, a co tworzymy w tej małej ojczyźnie? Bo wychodzę z założenia, że obywatel to nie tylko ten, który konsumuje dobra wspólne, ale także ten, który dobra wspólne może tworzyć. W skali mikro raczej jest to jednak ten, który na początku głównie konsumuje. Zostaje wyposażony w wartości, które pakuje do tak zwanego egzystencjalnego plecaka, z którym będzie wędrował przez całe życie, nieważne, czy zostanie w tym mieście, w tej wsi, w tym województwie, w tym powiecie, gminie, czy też wywędruje gdzieś dalej. To, co pan profesor powiedział, że we Francji rzucają do siebie kamieniami naprawdę i w przenośni, to jest efekt tego, że człowiek wędruje, że człowiek jest takim nie tylko egzystencjalnym wędrowcem w czasie, ale także wędrowcem pokonującym przestrzenie, w których spotyka się z różnicami kulturowymi. Wróćmy na chwilę do wyjaśnienia, co rozumiem przez bycie obywatelem w skali makro. To jest to, co nazywamy państwem. No, i oczywiście, szerzej to jest coś, co nazywamy Europą. Pytanie, czy my Europę ograniczymy wyłącznie do Unii Europejskiej, czy też przyjmiemy, że istnieje Europa też wymiarze geopolitycznym, geo-kulturowym. Bycie obywatelem, bycie częścią pewnej struktury wiąże się z tym, że mamy prawa i obowiązki. Ja o prawach nie chcę mówić, bo prawa czujemy niemal wewnętrznie, albo wręcz chcielibyśmy, żeby nam było wolno wszystko. Jak to studenci mówią, wolnym być – to znaczy móc robić wszystko. No nie, nie wszystko! Te obowiązki w skali mikro i makro, to oczywiście dbanie o przestrzeń fizyczną. Dlaczego o przestrzeń fizyczną? Dlatego, że to przestrzeń fizyczna jest nośnikiem informacji, nośnikiem wartości, nośnikiem tradycji, chciałoby się powiedzieć, „wykutej w kamieniu”, jeżeli już mówimy o fizyczności naszej rzeczywistości. Dalej, to dbanie o tę przestrzeń nie tylko fizyczną. Cóż to znaczy, że ta przestrzeń nie jest tylko fizyczna? Pewnie pan profesor Brzechczyn będzie mówił o ontologii społecznej, ale ta przestrzeń nie jest fizyczna: to – nazwijmy to umownie – przestrzeń duchowa. Co w skład tej przestrzeni duchowej wchodzi? To jest coś, co moglibyśmy nazwać poczuciem bycia Polakiem, poczuciem bycia Europejczykiem. To znaczy, że jestem – albo nie jestem – patriotą. Ale cóż to znaczy patriotyzm? To jest pojęcie, które jest przez polityków odmieniane przez wszystkie przypadki. Ale bardzo często nic z tego nie wynika. Tymczasem ta przestrzeń duchowa to także kultura. Ale czymże jest kultura? Duchowy dorobek ludzkości? Duchowy dorobek w skali mikro i w skali makro? Czy my w tym uczestniczymy? Czy my to tworzymy? Czy tylko konsumujemy? Tu pojawia się obywatel, który zaczyna zadawać pyta-

nia także o swoje obowiązki. Czy on powinien przyczynić się do budowy – czy rozbudowy – tego, co moglibyśmy nazwać przestrzenią nie fizyczną, przestrzenią duchową, przestrzenią kulturową? Bo nie chodzi mi o kulturę pod tytułem: jak używać widelca i noża. Chodzi o odpowiedzialność za małą i dużą ojczyznę. O patriotyzm i edukację. Pan profesor Rydzak powiedział, że dopóki państwo nie wkłada swoich rąk w dobro wspólne, to pozostaje w stanie homeostazy. Pamiętam czasy po roku 1989. Pamiętam też czas Gierka. Proszę państwa, każda kolejna ekipa rządząca próbowała coś mieszać w edukacji. I do czego doszło? Do tego, że tego patriotyzmu uczono w szkole. I w tym roku, w styczniu, zostało przeprowadzone badanie na tegorocznych maturzystach. Na szczycie celów życiowych ponad połowa młodych ludzi stawia szczęśliwe życie rodzinne i znalezienie pracy. Jeżeli chodzi o patriotyzm, to okazuje się, że tylko do 20% maturzystów deklaruje, że gdyby trzeba było, to chciałoby bronić dużej i małej ojczyzny, ale tylko do 10% z ewentualnym narażeniem życia, tudzież swoich dóbr. Proszę Państwa, od 1989 roku do 2024 próbowano tych młodych ludzi uczyć patriotyzmu! Pamiętam te czasy, ponieważ miałem grupy młodych ludzi, którzy byli coraz gorzej przygotowani do studiowania. A co dopiero do rozumienia tego, co ich otacza! A co dopiero do rozumienia bycia obywatelem!

Chciałbym zadać pytanie na koniec. Czy dzisiaj moglibyśmy powiedzieć, że Polak jest tolerancyjny? Tak jak powiedziałem na początku, żyjemy w Europie, przez którą, przepraszam za kolokwializm, przetaczają się tłumy migrantów. Ja absolutnie nie będę ich oceniał. Ale czy my jesteśmy przygotowani do tego, żeby zorganizować przestrzeń spotkania z imigrantem? Żeby on wchodząc w tę przestrzeń, wiedział kto jest gospodarzem? Czy też tylko słuchamy, jak nam wybrańcy narodu opowiadają, co to się stanie, gdy do nas ktoś przyjdzie – albo gdy nie przyjdzie. Młodzi ludzie nie są do tego przygotowani. Nasze pokolenie o to, co będzie później, w zasadzie nie musi już zabiegać. Ale ludzie naszego pokolenia chyba nie przekazali pokoleniu młodych ludzi odpowiedzialności za to, co istnieje tutaj. Bo to nie tylko przestrzeń. W każdym czasie żyją przynajmniej trzy pokolenia. Pokolenia odchodzące, pokolenie obecne i to pokolenie, które przyjdzie. I te pokolenia tak naprawdę wędrują obok siebie, nie dostrzegając się na nawzajem. José Ortega y Gasset pisał, że dochodzi czasami do spotkania i wymiany informacji. Odnoszę dziś wrażenie, że jednak niekoniecznie.

Paweł Falicki: Dziękuję panu profesorowi Muratowi i proszę o komentarz profesora Brzechczyna.

Krzysztof Brzechczyn: Z wielką przyjemnością wysłuchałem referatu prof. Murata. Mój problem dotyczy tego czy tzw. media społecznościowe ułatwiają czy też

utrudniają dialog pokoleń? Nowe media noszą bowiem nazwę „społecznościowych” ale czy są one odpowiedzialne właśnie za zerwanie dialogu pokoleń? Tak naprawdę każdy korzysta z tych mediów indywidualnie, prywatnie i w zasadzie te media społecznościowe prowadzą do rozrywania nie tylko więzi między-pokoleniowej, ale też rówieśniczej, wewnątrz danego pokolenia.

Paweł Falicki: Dziękuję bardzo za ten komentarz i postawienie problemów – chyba do rozwiązania w przyszłości – i od razu proszę pana profesora Krzysztofa Brzechczyńskiego, by opowiedział nam o dobrach wspólnych w perspektywie ontologii społecznej.

Krzysztof Brzechczyński: Najogólniej rzecz biorąc kwestia istnienia dóbr wspólnych, ich status i ceny zależy od stanowiska ontologicznego. Wyróżnić bowiem można trzy ujęcia życia zbiorowego, a mianowicie radykalny indywidualizm, radykalny holizm i umiarkowany indywidualizm/holizm.

Według radykalnego indywidualizmu istnieją tylko indywiduala, zaś społeczeństwo jako całość nie istnieje. To co jest określane czasem dobrem społeczeństwa sprowadzane jest do sumy dóbr indywidualnych jednostek. Stanowisko takie wyklucza poświęcanie się dla dobra społeczeństwa (bez zapłaty). W bardziej wyrafinowanej wersji tego stanowiska pewnym dobrem wspólnym są instytucje publiczne, regulacje prawne, które gwarantują bezkonfliktową realizację dóbr przez poszczególne jednostki.

Według radykalnego holizmu realne istnienie przysługuje ponadindywidualnym bytom w postaci cywilizacji, społeczeństwa czy państwa, zaś jednostki traktowane są jako części organizmu. Jednostka – w takim ujęciu – pozbawiona jest autonomii i praw i co za tym idzie, realizacja przez nią partykularnych wartości/dóbr jest ograniczona.

Wedle umiarkowanego indywidualizmu/holizmu społeczeństwo nie jest ani ponadindywidualnym organizmem, ani zbiorem izolowanych od siebie jednostek. Składa się z indywidualów, którym przysługuje istnienie, lecz indywiduala te powiązane są ze sobą pewnymi niezależnymi od nich relacjami społecznymi. Warunkiem uczestniczenia w relacjach społecznych jest przyswojenie/wyrobienie w sobie pewnego zbioru cech, które umożliwiają zachodzenie danej relacji. Np. warunkiem uczestniczenia w tej debacie jest punktualne przybycie na czas. Debata rozpoczęła się o godz. 11:00 ale można zapytać jakiego czasu: środkowoeuropejskiego, brytyjskiego, czy moskiewskiego. Wszyscy musieliśmy przyjąć jednolitą interpretację czasu oraz przybyć punktualnie aby debata mogła się w ogóle rozpocząć.

Ten typ ujęcia świata społecznego pozwala wyjaśnić dlaczego – z jednej strony – pewne jednostki poświęcają się dla społeczeństwa (nie chodzi tylko o życie), z drugiej zaś przyznaje jednostce określone prawa, uznaje prymat pewnych dóbr indywidualnych nad wspólnymi.

Dopiero takie rozumienie ontologii społeczeństwa pozwala zdefiniować pojęcie dóbr wspólnych – są to pewne dobra (cechy, własności), w które poszczególni uczestnicy relacji społecznych są wyposażeni w takim stopniu aby te relacje mogły w ogóle zachodzić i trwać.

W języku Arystotelesa cechy te określane są mianem cnót, które mogą być praktykowane w środowisku społecznym. W języku polskim do takich cnót zalicza się solidarność czy filantropię. Czasami jednak myli się solidarność z filantropią. Działalność charytatywna jest dobrowolna i jednokierunkowa, choć może wynikać z różnych motywacji: altruistycznej (np. autentyczny zamiar pomocy bliźniemu, który znalazł się w trudnej sytuacji, *vide* dobry Samarytanin) bądź egoistycznej (tego typu działalność jest modna w świecie celebrytów, czy biznesu, gdyż kreuje pozytywny wizerunek firmy). Cechą działalności dobroczynnej jest jednostronność, gdyż od potrzebującego pomocy nie oczekuje się niczego w zamian. Paradoksalnie, gdyby zabrakło ludzi, których dotknęło nieszczęście, filantropia okazałaby się zbędna.

Solidarność również opiera się na dobrowolności, lecz charakteryzuje się wzajemnością. W tradycji chrześcijańskiej wyraża to cytat z Nowego Testamentu: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (Gal. 6,2). Trafnie znaczenie i sens solidarnego działania oddaje znak graficzny/logo NSZZ Solidarność. Według Jerzego Janiszewskiego „Nie pamiętam dokładnie, kiedy przyszedł mi do głowy pomysł graficzny formy napisu (...) Koncepcja wychodziła od takiego podobieństwa: jak ludzie w zwartym tłumie solidarnie wspierają się jeden o drugiego – to było charakterystyczne dla tłumu przed bramą, stojący nie cisnęli się, nie odpychali, ale wspierali – tak litery tego słowa, powinny się też wspierać o siebie, nie być oddzielone, ani też na siebie napadać”².

W solidarne działanie wpisane jest zatem oczekiwanie wzajemności, spontaniczności i samodzielności. Solidarne działanie jest wprawdzie oddolne, lecz może być zorganizowane. Jednakże konkretna forma instytucjonalna nie powinna pozbawiać go wspomnianych czterech cech.

Nie oznacza to jednak, że tak zdefiniowana cnota solidarności nie może ulec wypaczeniu. Zachodzi to w przypadku socjaldemokratycznej idei państwa opiekuńczego, która jest upaństwowieniem idei oddolnej solidarności. Jest przymusowa, gdyż dzielenie się swoim bogactwem jest wpisane w system podatkowy. Jest zbiurokratyzowana, gdyż zadanie pomocy społecznej przejmują instytucje pań-

² A. Kaczyński, Nasz znak, „Tygodnik Solidarność” 3 IV 1981, nr 1, s. 4.

stwowe ze wszystkimi tego wadami i zaletami. Najważniejszą wadą jest wykształcenie postawy „wyuczonej bezradności”.

Obecnie za takie dobro wspólne uznalibyśmy wolny rynek i indywidualną przedsiębiorczość. Takie cechy jak dostrzeżenie możliwości zysku tam, gdzie inni go nie widzą, talent organizacyjny, umiejętność podejmowania ryzyka połączona z odpowiedzialnością za firmę nie są powszechnie występującymi. Nie jestem jednak bynajmniej zwolennikiem doktryny państwa-nocnego stróża, gdyż w pewnych warunkach państwo jest niezastąpione. W takich sferach jak np. obronność i bezpieczeństwo, budowa infrastruktury komunikacyjnej rola państwa jest niezastąpiona. Kanał Panamski w dobie dziewiętnastowiecznego leseferyzmu nie mógłby zostać zbudowany bez interwencji państwa amerykańskiego, które spowodowało odłączenie Panamy od Kolumbii.

W okresie międzywojennym taką inwestycją była budowa portu w Gdyni czy budowa Centralnego Okręgu Przemysłowego. W latach 2015–23 takimi inwestycjami był przekop Mierzei Wiślanej, budowa *Baltic Pipe*. Obecnie dyskutuje się nad sensownością budowy Centralnego Portu Komunikacyjnego. Jeden CPK – budowany przez państwo – jest korzystny dla całej gospodarki. Gdyby jednak państwo chciało budować w każdym województwie CPK to sensowność ekonomiczną tego przedsięwzięcia można uznać za wątpliwą.

W pierwszym numerze kwartalnika *Wolni i Solidarni. Między Ideą a Praktyką* Paweł Falicki mówiąc o solidaryzmie posłużył się metaforą spoiwa społecznego. Według najprostszej definicji spoiwo jest materiałem łączącym różne elementy. Takim spoiwem używanym w codziennym życiu przez nas wszystkich jest klej. Dobry klej winien posiadać dwie cechy być bezwonny i trwale łączyć klejone części. Czy klej jest wytrzymały sprawdzić można próbując rozłączyć klejone elementy. Wtedy można się przekonać czy klej jest dostatecznie trwały. Nie oznacza to jednak, że klej nie działa i nie jest potrzebny w normalnych warunkach, gdy nikt nie próbuje rozerwać połączonych elementów. Wtedy – szczególnie gdy klej jest bezwonny – nie zwracamy uwagi na jego obecność. Zwracamy uwagę na jego cenę – zwłaszcza gdy mamy go kupić. A co wtedy, gdy kleju dostarcza (albo dostarczył) ktoś inny? Koszty braku dóbr wspólnych zauważamy, gdy ich nie ma. Zgodnie ze znanym wierszem Jana Kochanowskiego: „Szlachetne zdrowie /Nikt się nie dowie /Jako smakujesz /Aż się zepsujesz.” Dopiero gdy zachorujemy, to idziemy na L-4 i możemy wtedy wycenić ile finansowo straciliśmy. Czy da się jednak w taki sposób wycenić wszystkie koszty choroby?

Takim spoiwem społecznym jest kultura i kształtujące się na jej gruncie wyobrażenia i ideały społeczne, cnoty i tradycje podtrzymujące wzajemne zaufanie i współpracę ludzi. W latach 80 ubiegłego wieku pojawił się kulturalistyczny nurt w ekonomii i socjologii badający wpływ różnych typów kultur na rozwój społecz-

no-gospodarczy. Do powszechnego użytku weszło wtedy pojęcie kapitału kulturowego, kapitału społecznego czy badania wpływu zaufania społecznego na życie gospodarcze i polityczne.

Patriotyzm nie wyklucza uniwersalizmu, gdyż wartości uniwersalne nie bytują w abstrakcyjnym świecie, lecz – jak dowodził McIntyre – przejawiają się w naszym świecie podzielonym na poszczególne kultury narodowe, zyskując lokalne odcienie i koloryt. W skali globalnej takim dobrem wspólnym są kultury narodowe gdyż bronią przez kulturową unifikację i wyjąłowieniem kulturowym gwarantując pluralizm interpretacji i realizacji uniwersalnych wartości oraz zróżnicowanie życia społecznego pod względem zwyczajów, obyczajów, jedzenia, kultury, literatury, sztuki, czy historii itp.

Atrakcyjność kulturowa danego kraju ma bezpośrednie przełożenie na rozwój gospodarczy państw, gdyż są pewne dziedziny gospodarki np. turystyka, której rozwój bazuje nie tylko na atrakcyjności geograficznej (dostęp do gór czy morza), lecz i kulturowo-historycznej. Mówi się w tym przypadku o turystyce kulturowej.

Akceptacja pozytywnego wizerunku wspólnoty narodowej wytworzona na podstawie wiedzy o jej osiągnięciach z przeszłości może wywierać wpływ na to, co robimy dzisiaj, również w sferze gospodarczej. W życiu poszczególnych jednostek niska samoocena, brak akceptacji siebie, prowadzić może do poważnych następstw psychicznych, a nawet prób samobójczych. Ewangeliczna zasada „Będziesz miłować swego bliźniego swego jak siebie samego” (Mk 12, 28 – 31) akceptację (miłość) siebie uznaje za coś pozytywnego i łączy z miłowaniem innych. Niska ocena naszych zdolności i talentów prowadzi do bierności i wycofania społecznego. Niska ocena intencji, zdolności i talentów tych z którymi przychodzi nam bezpośrednio współpracować, prowadzić może nie tyle do uwiadu ale do niezawązania się relacji społecznych, na których opiera się nie tylko działalność gospodarcza ale wszelka aktywność społeczna. Właściciel tkwi bowiem w całej sieci relacji społecznych ze swoimi pracownikami, konsumentami, kooperantami i... konkurentami. Przykładowo, niska ocena produktu wytwarzaną przez polską markę li tylko z tego powodu, że jest polska, może stanowić barierę w rozwoju rodzimej przedsiębiorczości. Dlatego, przykładowo, ważny jest patriotyzm gospodarczy kształtujący pewne nawyki konsumenckie.

Paweł Falicki: Dziękuję i proszę prof. Leszka Rydzaka o komentarz do przedstawionego ujęcia.

Leszek Rydzak: Proszę państwa, ja nie jestem wrogiem dobra wspólnego. Tylko – jak pan profesor Brzechczyn powiedział – nie możemy mieć 16 portów komunikacyjnych. Zaczniemy od jednego. Ostrożnie, powoli, bo to się naprawdę może

skończyć źle. Jeszcze zwrócę uwagę na jedną rzecz. W teorii systemów układ sterujący może działać na dwa sposoby. Ja zaraz przejdę na język ludzki. Na utrzymanie relacji i na zmianę relacji. Tak jak w małżeństwie, które jest systemem, spotyka się mąż i żona. Zwróćcie państwo uwagę: mąż działa z zewnątrz żony, żona działa z zewnątrz męża na niego. Na przykład powie: „wyrzuć śmieci zaraz”. To jest relacja. W ten sposób się one tworzą. Ale te relacje są wewnętrzne. Natomiast układ sterujący jest układem zewnętrznym. I takim przykładem układu sterującego układem o nazwie małżeństwo – jest teściowa. I teściowa może działać na dwa sposoby. Może utrzymywać tę relację na jakimś poziomie, albo może starać się ją zmienić. Co to znaczy ją zmienić? Popierać synka i jednocześnie dyskryminować synową lub odwrotnie. Teściowa zawsze będzie wrogiem, jeżeli zadziała w ten sposób, że zechce zmienić w małżeństwie relacje. I tak samo jest na rynku, bo to jest system tożsamy. Państwo może sterować tym rynkiem i zmieniać relacje, a ponieważ na rynku relacją jest cena, to takie działanie oznacza zmianę ceny. Dwa – państwo może tę relację chronić. Tę relację między dwoma stronami na rynku, to znaczy między sprzedającym a kupującym. I tę relację można i trzeba chronić. Zrobi się wtedy z nich przyjaciół i współników. Ale tylko w ten sposób, że państwo nie będzie starało się zmieniać uzgodnionych przez nich cen. Bo jak się tylko wepchnie Państwo tam między sprzedającego i kupującego i spowoduje zmianę ceny, to znaczy, że dyskryminuje się jednego, a automatycznie drugiego wynosi pod niebiosa. Tyle.

Paweł Falicki: Dziękuję i proszę jeszcze o komentarz pana profesora Murata.

Mirosław Murat: Nie tyle komentarz, panie profesorze, lecz pytanie. Mówił pan profesor o kleju, spoiwie, sklepaniu społeczeństwa. Czy zgodziłby się pan profesor, że klejem na puzzle społeczne może być tradycja? Tradycja, która byłaby ponadczasowym dobrem wspólnym, łączącym społeczeństwo. Patriotyzm w definicji zakłada tradycję, tę więc z przeszłymi pokoleniami, ale i z przyszłymi też. Czyli to jest taka tradycja, ale „rzutowana w przyszłość”, można powiedzieć. Także kultura ma funkcję podtrzymującą więzi, czyli tradycja jak najbardziej w jej zakres wchodzi.

Paweł Falicki: Dziękuję za tę uwagę. Proszę państwa, czy są pytania z sali?

Romuald Starosielec: Panie profesorze, czy nie sądzi pan, że to ujęcie – sprowadzenie tej sfery społecznej tylko i wyłącznie do finansowania przez państwo – jest zbyt dużym uproszczeniem? Bo tak naprawdę, to dobro społeczne powinno być realizowane w sposób oddolny, w sposób samorządowy, poprzez samoorganiza-

cję. Są samorządy urzędnicze i jest to, co się nazywa pomocniczością w Nauce Społecznej Kościoła, czyli gdy państwo wchodzi tylko w te obszary, których sami obywatele nie są w stanie jakby zagospodarować i objąć. I teraz w Polsce pracę społeczną traktuje się zupełnie w zasadzie nie jako dobro, a na pewno już nie dobro przeliczalne. Nie występuje ono w dysputach akademickich takich jak tutaj, a to jest przecież realne dobro. Miliony ludzi może być zaangażowanych swoim czasem, swoim potencjałem intelektualnym, często nawet finansowym, z pominięciem budżetu państwa. I my powinniśmy na ten potencjał właśnie zwracać uwagę. Wprawdzie nie ma mądrego, który by ten potencjał potrafił wykorzystywać. Ale o czym innym chciałem powiedzieć. Proszę państwa, otóż tym dobrem wspólnym dla mnie, jako byłego przedsiębiorcy, to są właśnie przedsiębiorcy w Polsce. Oni jako grupa, i to na wszystkich poziomach, poczynając od prawnego, nie mają wpływu na stanowienie prawa. A prawo, to które się stanowi, służy wielkim korporacjom, poprzez dostęp do finansów, poprzez nawet te dotacje, które są zaprzeczeniem zdrowego rozwoju... bo co to za konkurencyjność, skoro jedni dostają, a inni nie dostają? Jak mają konkurować? I to jest wielkie wyzwanie! Mówię to z pełnym przekonaniem i odpowiedzialnością. Nikt w Polsce nie myśli o tym, jak zmienić systemowo pozycję polskiego przedsiębiorstwa w państwie, tylko wszyscy mówią, czego to nie dadzą, czego to nie zrobią, otworzą kolejne okienko dla przedsiębiorcy itd., itd. Więc bzdurą jest to, że mamy do czynienia z dwoma plemionami politycznymi, które się prześcigają, kto ile ZUS-u komu naliczy, a tak naprawdę żadne z nich nie ma pomysłu na to, jak zostawić przedsiębiorcom taki system prawny, dzięki któremu to oni będą sami decydować o tej sferze przedsiębiorczości w Polsce. I teraz do czego zmierzam: na potrzeby tego spotkania wydrukowałem sobie obywatelski projekt ustawy o izbach przemysłowo-handlowych, czyli o samorządzie gospodarczym. Samorząd gospodarczy w Polsce nie istnieje. Moje środowisko brało udział w tym opracowaniu już wiele lat temu i nie uwierzcie państwo, żaden z istniejących klubów politycznych, klubów parlamentarnych ostatnich dwóch kadencji nie chciał nad tym się pochylić, a PiS który rządził przez 8 lat, po prostu go zablokował, mówiąc, że oni sami wprowadzą ustawę o samorządzie gospodarczym. Czym jest samorząd gospodarczy? Ano tym, że państwo oddaje całą tę sferę życia dla przedsiębiorców na takiej zasadzie i nawet do tego stopnia, że istnieje trój-władza wykonawcza w Polsce, czyli że jest samorząd terytorialny, jest administracja państwowa i jest samorząd gospodarczy. Czyli przedsiębiorca w myśl tego systemu przestaje być petentem, a staje się partnerem dla ogółu władz. I teraz dłaczego ten polski system polityczny broni się przed tym wszystkim, przed czymś tak oczywistym, powiedzmy, już wypraktykowanym w wielu krajach europejskich? To jest pytanie zasadnicze. I teraz, jeżeli my nie wymusimy myślenia w kategoriach systemowych, w kategoriach

zostawienia obywatelom, grupom społecznym tych obszarów, które oni zajmują po to, żeby się sami organizowali i sami decydowali o tym, jakie ma być prawo i jak powinno polskie prawo być dostosowane do ich obszarów, to nie pójdziemy do przodu. Dalej będą korporacje międzynarodowe w Polsce się panoszyły, dalej polski przedsiębiorca będzie się związał. To jest istota zagadnienia. Dziękuję.

Leszek Rydzak: Co do działalności społecznej, to nie jest tak, że ja jej nie dostrzegam. Działacz społeczny jednak musi z czegoś żyć. Ile on może poświęcić procent swojego czasu na działalność społeczną? Dwadzieścia? To nie jest moim zdaniem rozwiązanie, ale nie jest tak, że ja tego nie dostrzegam. Z drugiej strony znam ludzi, którzy się zrzucili i za własne pieniądze zbudowali drogę. Ja sam jestem współwłaścicielem mieszkania, którego wspólnotę mieszkaniową zorganizowaliśmy sobie sami. Takich wspólnot w Lublinie jest tylko 3 procent. Sami zarządzamy budynkiem. Efekt? Moje opłaty za mieszkanie to 230 zł, w tym fundusz remontowy, śmieci i woda. A co do braku wpływu przedsiębiorców na system ekonomiczny, to zadam prowokacyjne pytanie: na kogo głosują przedsiębiorcy? Na kogo głosują? Na swoich katów. W związku z powyższym nie wierzę w żaden samorząd przedsiębiorców. Moim zdaniem to po prostu trzeba „dać na mszę”. Takie działanie uważam za dużo bardziej efektywne. To będzie skuteczniejsze niż jakiegokolwiek zrzeszanie się, bo my się zrzeszamy 30 lat i nic. I nic z tego nie będzie, proszę państwa.

Paweł Falicki: Czy są jeszcze jakieś pytania do pana profesora Leszka Rydzaka, bo będzie musiał nas opuścić i iść na zajęcia. Proszę bardzo – weteran Solidarności Walczącej, Wojciech Winciorek.

Wojciech Winciorek: Panie profesorze, pan swój wykład – mówiąc w uproszczeniu – rozpoczął od wydzielenia części ekonomicznej pokazując ją od strony cybernetyki. Ja też pamiętam te czasy lat 70. i popularność tego pojęcia. Czy nie uważa Pan, że dzisiaj z tą częścią można sobie stosunkowo łatwo poradzić – już wiemy na jakim poziomie – przy pomocy Sztucznej Inteligencji? Pan tutaj nas zachęca do śledzenia zjawisk ekonomicznych. Przy pomocy Sztucznej Inteligencji dziś właściwie na bieżąco można śledzić pewne procesy, o których Pan mówi. A teraz chciałem odnieść się do tego wątku nieekonomicznych elementów, które pan porusza. Obserwujemy – i tutaj było wiele takich myśli w panów wypowiedziach – wpływ pozaekonomicznych czynników na sferę ekonomii. Czynników, które nawet wprowadzają destrukcję w sferze ekonomicznej. Chcę poruszyć tu takie zjawisko, z którego opanowaniem Sztuczna Inteligencja będzie miała trudności. Niemiecki filozof Max Scheler wprowadził pojęcie resentymentu. Ono zostało

teraz już mocno zwulgaryzowane, bo nikomu się nie chce oczywiście czytać i analizować, co Scheler chciał tym określić. Porównajmy to z wprowadzonym stosunkowo niedawno pojęciem epigenetyki. To jest taki dziwoląg upraszczający pojęcie resentymentu. U Schelera jest obserwacja pewnych zjawisk społecznych, sięganie do przeszłości, resentymentów i ich wpływ na działanie człowieka. A epigenetyka to jest uproszczenie polegające na tym, że te wszystkie resentymenty już mamy zakodowane genetycznie, więc je dziedziczymy. Dziedziczymy wiedzę nabytą. Jest to biologicznie wątpliwe, ale taka jest popularna wykładnia, przynajmniej celebrytek. Ostatnio niejaka Maja Bohosiewicz chwaliła się na portalu 'pudelek', który wyznacza dużej grupie konsumentów massmediów trendy filozoficzne, że przeczytała książkę o ciężko pracujących przed wojną w Polsce chłopkach. To zresztą też jest element propagandy i wpływania na wyborców, że taka książka została wydrukowana właśnie przed wyborami. Pani Bohosiewicz doszła do wniosku, że i ona w swoim życiorysie, w genach ma to ciemnienie jej jako kobiety, epigenetycznie zaszyte. Oczywiście jest przerażona tym odkryciem.

Ponieważ za pomocą mediów i innych narzędzi elektronicznych można sterować jakimiś bzdurami, więc ta epigenetyka staje się dobrym sposobem manipulacji społeczeństwem. Właśnie takie wypowiedzi pokazują, jak idąca w górę epigenetyka staje się narzędziem uprawnionym do manipulacji – dla tych, którzy racjonalność ignorują. Epigenetyka staje się elementem uprawnionym do kształtowania społeczeństwa tak, jak inne elementy marksizmu kulturowego. Już nie będę tego tu rozwijał. Wobec tego ta właśnie pozaekonomiczna sfera będzie wpływać na przejrzystość ekonomiczną, która jest podstawą, i którą pan profesor nam tu jasno przedłożył. Ten wątek był poruszany, ale różnie panowie z tego wybrnęli, choć skutki są odczuwane w życiu jednostki. Każdej i codziennie.

Leszek Rydzak: Sztuczna inteligencja jest maszyną a nie układem samodzielnym. Co z tego, że nazywamy ją sztuczną inteligencją? Żadnej inteligencji ona nie ma. Porusza się po sznurku według algorytmu, który napisał programista. Problem polega na tym, że ten program napisało mnóstwo programistów. I nam się wydaje, że to się może wymknąć spod kontroli. To będzie chodziło po sznurku, bo jest to maszyna. Ja nie wiem, czy człowiek to maszyna, ale człowiek póki co w nauce uznawany jest za układ samodzielny. Czyli chory może się nie leczyć, głodny może nie jeść. Nie działa, nie jest to układ zdeterminowany. Oczywiście ma tam składową stałą: geny i tak dalej, ale ma też składową zmienną. Tyle na ten temat.

Tę część filozoficzną skwituję tak: po pierwsze filozofia nie jest nauką, przez grzeczność jest nazywana nauką, dlatego że jej wytworem są ideologie, idee, których nie sposób udowodnić w sposób naukowy. Czasem udaje się taki dowód

przeprowadzić, co nielicznym filozofom się udawało, np. Leibnizowi, który był matematykiem, ale także filozofem. Parę rzeczy udało mu się udowodnić, ale kilku nie. To po pierwsze, a po drugie – trzeba mieć szacunek do filozofii. A wiecie Państwo dlaczego mam szacunek do filozofów i filozofii? Dlatego, że tak dziwnie się składa, że to oni rządzą światem, a nie inżynierowie. Jako inżynier mówię: niestety tak jest. Ale trzeba przyjąć to do wiadomości, bo tak będzie zawsze. Jak chcecie zobaczyć co się będzie działo na świecie za parę lat, to pójdziecie inżyniera pytać? Przejrzyjcie PAN-owskie konferencje filozoficzne, jaki tam jest program. I od razu powiem wam jaki. Już zaczynajcie robić „papa” kotlecikowi schabowemu. Uczcie się, bo będziecie dzieciom opowiadać: „było coś takiego jak jogurcik wnusiu”. Ja sam w to nie wierzyłem, dopóki na ulicy Muzycznej w Lublinie, nie zobaczyłem plakatu: siedzi matka krowa i mały cielaczek. Podpis: „to mleko jest przeznaczone dla niego”. To już przestały być żarty. I liczę na to, że jak ktoś nie zobaczy kotleta schabowego, przejrzy na oczy i wtedy się zacznie organizować. Dopiero wtedy. Powiem wam coś w tajemnicy, bo tu policji nie ma. Proszę państwa, na wsiach hoduje się „na lewo”, krowy i świny, jak za hitlerowskiej okupacji. No i tyle mam do powiedzenia na ten temat. Dziękuję państwu, przepraszam, ale muszę iść na zajęcia do studentów.

Paweł Falicki: Dziękujemy profesorowi Rydzakowi i żegnamy go brawami. Proszę o następne pytanie z sali do naszych pozostałych prelegentów. Kto z państwa chciałby zabrać głos bądź skomentować wystąpienia?

Romuald Starosielec: Jako inżynier zajmuję się liczbami, więc tutaj łatwo jest się ustosunkować. Natomiast co do tez filozofów – jedno zdanie. Myślę, że panu profesorowi filozofia pomyliła się z ideologią. To, o czym pan mówił, o tych wszystkich ładach, które nam wprowadzają, to nie była filozofia, tylko ideologia. Ja nie widzę ścisłego związku pomiędzy filozofią a ideologią.

Krzysztof Brzechczyn: Mimo wszystko chciałbym jednak bronić statusu filozofii i jej odrębności od nauki i ideologii. Filozofia nie jest nauką i nie jest też ideologią. Filozofia wykracza bowiem poza te dwie dziedziny rozważań. Gdybyśmy chcieli porównać filozofię do jakiegoś typu refleksji humanistycznej, to najbliższa filozofii jest teologia. W obu tych sferach chodzi o wypracowanie całościowej wizji świata. Różnica między teologią a filozofią polega na tym, że teologia opiera się na Objawieniu. Oznacza to, że pewne założenia, twierdzenia teologii są niekrytykowne, mają status nienaruszalnych dogmatów i przyjmuje się je wiarą.

Tymczasem filozofia również dąży do uchwycenia całościowego oglądu świata, lecz środkami naturalnego rozumu. W związku z tym założenia, naczelne

twierdzenia systemu filozoficznego są weryfikowalne i korygowalne. Oczywiście tak jest w przypadku idealnym. Dzisiaj w dobie specjalizacji, wyłaniający się różnych działów i dziedzin filozoficznych ten duch całościowego oglądu tego co istnieje, ulega skarleniu. Paradygmatycznymi przykładami takich filozofów są Platon, Arystoteles czy Hegel.

Ideologia różni się od filozofii, choć może się nią inspirować. Ideologia różni się od filozofii tym, że nie tylko opisuje świat ale proponuje pewien program prowadzący do jego zmiany, a więc poprawę pewnego fragmentu rzeczywistości. Ponieważ ideolog nie jest w stanie tego dokonać sam, wchodzi w sojusz z istniejącymi siłami politycznymi lub stwarza nowy ruch polityczny. Płaci za to określoną cenę: w zamian za obietnicę realizacji swoich projektów, usprawiedliwia rozmaite cele ruchów politycznych – zdobycia i utrzymania władzy.

Mirosław Murat: Był taki moment, że zaczęto mówić, że filozofia nie jest nauką, a ja chciałem być naukowcem, więc zostałem religioznawcą, bo tam jest i socjologia religii, i historia religii, i geografia religii... Stąd moje pytanie, które państwu jako pracę domową zadałem, czy Polak to jeszcze równa się katolik? Chciałbym także odpowiedzieć na pytanie, które zadał mi pan profesor Brzechczyn – media społecznościowe a dialog pokoleń. Panie profesorze, ja myślę, że my chyba w większości, a młodzi ludzie tym bardziej, nie mamy pojęcia, że każda informacja jest informacją intencjonalną. Ta intencjonalność i bycie w przestrzeni informacyjnej powoduje, że jesteśmy coraz bardziej sterowani. To jest jedna rzecz. A druga, że kiedy już jesteśmy sterowani, to bardzo często atomizujemy się. Mówiąc inaczej, mass media prowadzą do atomizacji. Oto przykład z życia wzięty: kilka lat temu na tym uniwersytecie przechodzę z piętra drugiego na piętro trzecie, a na schodach jest taki załom. Kiedy znajduję się na tym załomie, przestaję słyszeć piętro drugie, a jeszcze nie słyszę piętra trzeciego. Ale wchodzę na piętro trzecie i tam jest kompletna cisza. Siedzi tam jednak grupa studentów. Na korytarzu, oparta o ściany. Każdy z nich – w mass-mediach. Ci ludzie ze sobą nie rozmawiają. Mógłbym podawać wiele przykładów. Kiedyś jechałem pociągiem do Warszawy. Tak jak państwu mówiłem, miałem wypadek mając siedemnaście lat i tylko jedną rękę mam sprawną. Wiozłem ciężkie urządzenie. Przesiadałem się w Warszawie i nagle pani, która siedziała obok mnie w przedziale, mówi: „no, proszę pana, mój mąż panu pomoże”. Ja się tak rozglądam, gdzie ten mąż, bo ci ludzie jechali z Lublina do Warszawy, to jest ponad dwie godziny drogi przecież. Oni nawet słowa ze sobą nie zamienili, każde siedziało w swoim telefonie... Wróć do tej kwestii wiary i Polaka-katolika. Dzisiaj jadąc tutaj do Państwa słyszałem taką wypowiedź, że Polacy wysysają wiarę z mlekiem matki. Nie, wiary się nie da wyssać z mlekiem matki. Natomiast przynależność do grupy religijnej – tak.

I tutaj mamy ten katolicyzm. Religijność i wiara to są dwie różne rzeczy. Tylko kłopot jest tego typu, że coraz częściej młodzi ludzie odchodzą od organizacji, jaką jest Kościół. Żadnych herezji tutaj nie opowiadam; mówi się, że Kościół to mistyczne ciało Chrystusa, prawda? Natomiast, nawet gdy faktycznie ta przynależność do Kościoła funkcjonuje, to pozostaje pytanie, czy Polacy dzięki tej przynależności znajdują się w przestrzeni *sacrum*, czy też jest to zwykła przestrzeń społeczna, a więc wydarzenie społeczne? Chyba nikt dzisiaj nie jest w stanie na ten temat odpowiedzieć. Filozofowie mogą gdybać. Socjologowie religii różnią się w odpowiedziach. Jedni twierdzą, że faktycznie dokonuje się postępująca laicyzacja. Inni twierdzą, że mamy proces powrotu na łono Kościoła. Chyba trzeba by było wyciągnąć matematycznie średnią, których jest więcej, przychodzących czy odchodzących, ale to przecież nie znaczy, że to jest cała prawda o tym procesie. Chciałbym jeszcze powiedzieć tylko o tożsamości, o której wspomniał pan profesor. Trzeba by zadać pytanie, czy my współcześnie – w tym swoim obywatelstwie, czy obywatelskości – mamy tożsamość zamkniętą, czy tożsamość otwartą? Tożsamość zamknięta – nie chcę długo tłumaczyć – jest ograniczona wyłącznie do pewnej mikrosocjostruktury, czyli, mówiąc inaczej, jest to tożsamość plemienna. Tożsamość otwarta jest związana z tą przestrzenią spotkań; dzięki mediom, czy masmediom poznaję inne kultury, jestem na to przygotowany, utożsamiając się jednocześnie z moim społecznym mikro i makro, jestem w stanie otworzyć się na przybysz z innej kultury. To nie jest tak, jak nas straszą, że jak przyjdą, to będą gwałcić. Na dzień dobry mogę powiedzieć: zero gwałtów. Przyjeżdżamy do innej kultury, to się do niej dostosowujemy. Chcielibyśmy, żeby ci, którzy do nas przyjeżdżają, ci goście, dostosowali się do nas. Ale tutaj trzeba być – i tutaj znowu wrócę do użytego pojęcia – odpowiedzialnym. Odpowiedzialnym obywatelem. Czy jesteśmy przygotowani do tej odpowiedzialności?

Paweł Falicki: Dziękuję panom. Proszę o następne pytanie z sali.

Piotr Skrzypiński: Chciałbym nawiązać do piosenki Jacka Kaczmarskiego „Tradycja”. Zastanawiam się nad kwestią dobra wspólnego, które wymaga zbieżnych interesów różnych grup społecznych. Tradycja może łączyć te grupy, ale może także je dzielić, czasem nawet skrajnie. Moje pytanie brzmi: jaka jest recepta na tworzenie dobra wspólnego, które obejmowałoby jak największą grupę osób i unikało wykluczeń, aby dobro wspólne dla jednej grupy nie było złem dla innej?

Paweł Falicki: Czy pytanie mamy skierować bardziej do pana profesora Murata, czy do pana profesora Brzechczyńska? Do obu? Dobrze, proszę obu panów o odpowiedź.

Mirosław Murat: Tworzenie dobra wspólnego i tradycja... Ja na koniec wystąpienia pana profesora zadałem pytanie na temat tradycji. Gdybyśmy byli wszyscy – ale świadomie – w „więzieniu” Mnemosyne, w więzieniu naszej pamięci, nie odrzucali tego, co było, przystosowywali do współczesności, to wtedy tak, faktycznie, tradycja mogłaby być dobrem wspólnym, ale dobrem wspólnym rozumianym jako ten „klej”, łączący mikrostruktury społeczne. Wyobrażam sobie, ontologicznie mówiąc, społeczeństwo jako takie ogromne puzzle, które się składa. Ale jak się podświetli je od dołu, to tam są, tak jak pan profesor mówił, nazwijmy to umownie, dziury. I trzeba by czegoś, co by te dziury pozalepiało. I tym czymś może być tradycja.

Paweł Falicki: Proszę teraz pana profesora Brzechczyna o odpowiedź na to ciekawe pytanie.

Krzysztof Brzechczyn: Zanim odpowiem na pana pytanie, to chciałbym trochę skomentować pojęcie otwartości i zamkniętości. Wydaje mi się bowiem, że pojęcie społeczeństwa bezwzględnie otwartego jest pewną fikcją. Pojęcie to zostało wprowadzone przez Poppera, który tak zatytułował swoją słynną książkę: *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Jednakże Popper należał – tak to się teraz określa – do *Cold War Liberals*, czyli był takim zimnowojennym liberałem. W tamtym okresie była następująca alternatywa: albo Związek Sowiecki, który był państwem totalitarnym, albo demokracje zachodnie, które Popper określał właśnie mianem społeczeństw otwartych. W zestawieniu z totalitarnym komunizmem, demokracja kapitalizm jawił się jako społeczeństwo otwarte.

Jednakże nie ma społeczeństwa otwartego w sposób absolutny i gdyby takie było, to długo by nie przetrwało. Każde społeczeństwo zorganizowane w państwo aby przetrwać musi wyznaczyć pewne granice. Jednakże obecnie wydaje się, że to pojęcie otwartości pojmowane jest w taki już absolutny sposób. Należy być otwartym na cokolwiek, na wszystko, a granice państwowe nie powinny istnieć i każdy ma prawo do ich przekraczania w sposób jaki zechce. Każdy ma bowiem prawo wyboru życia w dowolnym kraju kuli ziemskiej, który sobie wybierze, a my tubylcy mamy obowiązek do przybyszów się dostosować.

W związku z tym warto zadać pytanie, jak dalece ta otwartość powinna być określona. Jeżeli ktoś przyjeżdża do nas z innej kultury, to czy my mamy prawo oczekiwać od niego dostosowania się do naszej kultury, czy przeciwnie my powinniśmy dostosować się do niego. Przy takiej absolutnej definicji otwartości, to właściwie my nie mamy prawa oczekiwać od obcokrajowca, aby uczył się języka polskiego, polskiej kultury i historii, lecz wręcz przeciwnie – to my musimy poznać jego. Jednakże imigranci nie przybywają z jednej kultury, lecz z wie-

lu. W praktyce postulat bezwzględnej otwartości jest utopijny, gdyż nikt nie jest w stanie nauczyć się, dajmy na to, stu języków. O wiele łatwiej jest aby imigranci nauczyli się języka polskiego.

Drugi problem z imigracją to kwestia odpowiedzialności historycznej. Ostatnio prezydent Macron powiedział, że Unia Europejska podpisała pakt migracyjny i teraz ta migracja będzie kierowana do krajów Europy Wschodniej, strumień migracji w mniejszym stopniu dotknie kraje Europy Zachodniej. Jednakże migracje z Afryki do krajów Europy Zachodniej są migracjami ludności z dawnych kolonii do dawnych metropolii, W XVIII – XIX w. kolonie posiadała Francja, Wielka Brytania, Belgia Holandia czy Niemcy. Polska i pozostałe kraje Europy Środkowej kolonii nie miały, gdyż same wchodziły w skład imperiów Romanowych, Habsburgów i Wilhelmów. Należy zatem postawić pytanie dlaczego Polska i pozostałe kraje Europy Środkowo-Wschodniej mają płacić za kolonialne grzechy Francji i Niemiec. Tak więc tutaj z tą migracją mamy właśnie tego typu problem.

Zgadzam się z tym, co profesor Rydzak powiedział, że właściwie następuje taka powolna biurokratyzacja Unii Europejskiej i państwa narodowe wytracają swoją suwerenność. Ten system w końcu się załamie ale nie wtedy, gdy kraje peryferyjne się zbuntują, takie jak Włochy czy Węgry, ale wtedy, gdy proces ten okaże się niekorzystny dla państw należących do rdzenia Unii Europejskiej, a partie należące do głównego nurtu zaczną tracić poparcie. To już się zaczyna, na przykład w Niemczech, gdzie w wielu lokalnych wyborach Alternatywa dla Niemiec zdobywa znaczne poparcie.

Procesy nie są jednoznaczne, gdyż w przypadku Unii Europejskiej pewnym manewrem może być przerzucenie kosztów biurokratyzacji na kraje peryferyjne. Niemcy czy Francja mogą przerzucać koszty swojej polityki migracyjnej, ekologicznej, obyczajowej na kraje, które później weszły do Unii Europejskiej, czyli na kraje Europy Środkowo-Wschodniej.

A teraz pytanie pana Skrzypińskiego. Naród i społeczeństwo narodowe oparte jest na dwojakiego rodzaju więzi: nawykowej i kulturowej. Na przykład Polacy rodzą się w rodzinach katolickich i tam wychowują się w duchu tradycji katolickiej obejmującej obok wierzeń także pewne obyczaje: świętowanie Wigilii, śmigus-dyngusa w poniedziałek wielkanocny, ubiór i nawyki kulinarne. Są to działania tradycyjne w rozumieniu Maxa Webera: postępują w określony sposób ponieważ tak zostałem wychowany i nie wnikać w sens tego typu działań. Stroję choinkę ponieważ wszyscy stroją, chodzę ze święconką do kościoła ponieważ wszyscy moi sąsiedzi tak robią, itd. To jest ten pierwszy poziom świadomości narodowej – poziom nawykowy.

Jednakże ten poziom nawykowy może zostać uświadomiony. Wtedy w rozumieniu Webera działanie tradycyjne przekształca się w działanie wartościowe.

wo-racjonalne. Osoba taka zgłębia znaczenie czynności dotąd bezwiednie kulturowanych. Świadomie interesuje się historią Polski, polską kulturą i staje się świadomym patriotą. W danym narodzie nie musi istnieć w danym czasie jeden ideał tak rozumianego świadomego patriotyzmu. W okresie międzywojennym byli, powiedzmy, zwolennicy Polski Piłsudskiego i Dmowskiego.

Jednakże musi istnieć zbiór wspólnych przekonań. Takim dobrem wspólnym jest np. państwo. Jeżeli taki zbiór wspólnych przekonań jest dostatecznie szeroki, wówczas egzystencja narodu nie jest od wewnątrz zagrożona. Gdy zbiór ten niebezpiecznie się zmniejsza wówczas może doprowadzić do wojny domowej, zimnej bądź gorącej. Takich doświadczeń akurat Polska nie miała, ale Wielka Brytania w XVII wieku, Stany Zjednoczone w XIX czy Hiszpania w pierwszej połowie XX wieku już tak.

Paweł Falicki: Czy pan Piotr Skrzypiński został udelektowany wypowiedzią profesora Brzechczyna?

Piotr Skrzypiński: Dziękuję bardzo za odpowiedź. Chciałbym jeszcze zapytać, czy istnieje jakiś sposób lub recepta na przekonanie osób, które mają odmienne interesy, aby zaczęły respektować dobro wspólne i zrozumiały, że jest ono także w ich interesie, a nie tylko w interesie większych twórców politycznych?

Krzysztof Brzechczyn: Jest to trudny problem, bo obecnie mamy do czynienia nie tyle z obojętnością wobec patriotyzmu, polskości i dobra wspólnego, lecz z niechęcią wobec takich skromnych działań jak np. kibicowanie polskim sportowcom. Postawa ta podpada po to, co Roger Scruton określał mianem ojkofofobii. Podczas Euro w 2012 i 2016 roku, przed meczami reprezentacji Polski niektórzy celebryci wypowiadali się krytycznie o kibicowaniu reprezentacji polskiej. Marek Migalski, który wprawdzie celebrytą nie jest, ale jest aktywny na platformie X (dawniej Twitterze) przed meczami Igi Świątek ogłaszał, że kibicowanie Świątek to irracjonalny pomysł i on tego nie będzie robił. Jeżeli kogoś tenis nie interesuje, to taka osoba po prostu nie wie kiedy i z kim jest najbliższy mecz naszej tenisistki. Tutaj mamy do czynienia nie z obojętnością ale z anty-kibicowaniem, które wymaga pewnego wysiłku. Migalski bowiem musiał orientować się kiedy nasza tenisistka rozgrywa swoje najważniejsze pojedynki i znaleźć czas aby przed takimi spotkaniami ogłosić wszem i wobec w mediach społecznościowych, że nie będzie jej kibicować.

Jak z takimi postawami – i czy w ogóle – walczyć? Zamiast potępiania skuteczniejszą metodą jest chyba ironia oraz kreowanie mody na polskość. Przeko-

nywanie, a najlepiej przekazywanie, że polskość, polska kultura i patriotyzm jest atrakcyjny i korzystny.

W tym kontekście polecałbym lekturę prac Józefa Marii Bocheńskiego, który udowadnia, że patriotyzm nie kłóci się z uniwersalizmem. Twierdzi on, że gdy przyjmiemy istnienie wartości uniwersalnych, określanych między innymi przez tradycję chrześcijańską, to poszczególne kultury narodowe nie zaprzeczają im, lecz dokonują lokalnych interpretacji wyznaczonego zbioru wartości uniwersalnych. W związku z tym każda kultura narodowa, czy to będzie polska, czy – słowacka, czy – francuska ma pewną swoistą wartość, gdyż przedstawia własną alternatywną interpretację wartości uniwersalnych.

Paweł Falicki: A czy pan profesor Murat jakąś receptę na pytanie, które padło z sali?

Mirosław Murat: Tak... Myślę, że faktycznie to pytanie jest trudne. Wydaje mi się, że najważniejszą rzeczą jest kultywować w sobie to, co inni – ewentualnie – odrzucają. Mówiąc inaczej, jeśli pan Migalski nie chce oglądać polskiej reprezentacji, czy Igi Świątek, to jest jego problem. My, bez względu na to, czy się interesujemy piłką nożną czy nie, gdy gra polska reprezentacja, to zazwyczaj znajdujemy czas na to, żeby pooglądać. Przyzwyczajam się do szacunku, do tego, co jest efektem przynależności, chociażby do symboli narodowych. Tylko jak wygląda sytuacja ze stosunkiem do symboli narodowych Polaków? Wiele razy widzieliśmy, chociażby wczoraj, na meczu siatkarskim między Polską a Holandią, polskich kibiców z flagą z napisem: „Radom”, albo nazwą jakiegoś innego miasta. Przecież to jest brak szacunku dla flagi. Drugiego maja mamy w Polsce Święto Flagi. Na ilu prywatnych domach wisi rzeczywiście flaga, a na ilu bandera Marynarki Wojennej? To też, proszę państwa, o czymś świadczy. Nie o tym, że tam marynarze mieszkają, tylko o tym, że ci ludzie nie wiedzą, co wywiesić. Więc ta polskość czasami jest wręcz błędna, przesadna, a antypolskość czy obojętność jest niepotrzebnie prezentowana. Pytanie było, co z tym zrobić. Może jakaś forma ostracyzmu społecznego? Nie muszę słuchać wywodów pana Migalskiego jako politologa. To jest chyba jedyny sposób. Bo jeżeli ktoś taki poczuje się instytucjonalnie ścigany, to będzie larum, jacy jesteśmy nietolerancyjni; myślę, że nie to chcemy wywoływać. Lepiej czuć się w tej swojej wspólnotcie dobrze, niż z wszystkimi walczyć, czyli reprezentować tę tożsamość zamkniętą.

Paweł Falicki: Dziękuję, nasz czas niestety dobiega końca, więc tym głosem zamykam VII Poznańską Debatę Wolnych i Solidarnych, która tym razem odbyła

się na Uniwersytecie Przyrodniczym w Lublinie. Dziękuję jeszcze raz prelegentom i wszystkim uczestnikom. Zapraszam na kolejne spotkanie, już po wakacjach.

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

Mirosław Murat – dr hab., dyrektor Instytutu Edukacji i Innowacji w Gdyni, filozof i religioznawca, autor wielu publikacji dotyczących filozofii społecznej, religioznawstwa, politologii, a także pedagogiki. [*Wypowiedzi prof. Murata w tej debacie nie są autoryzowane – przyp. Red.*]

Leszek Rydzak – dr hab. inż., profesor Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie, pracownik Katedry Biologicznych Podstaw Technologii Żywności i Pasz; pasjonat cybernetyki, socjologii i filozofii oraz zwolennik gospodarki wolnorynkowej.

Grzegorz Klonowski

Obraz Rosji i Związku Sowieckiego w powieściach *Lenin* Ferdynanda Ossendowskiego i *Nie trzeba głośno mówić* Józefa Mackiewicza

Zarówno Ferdynand Ossendowski¹, jak i Józef Mackiewicz² należą do klasyków polskiej literatury i klasyków polskiego antykomunizmu okresu dwudziestolecia międzywojennego i lat powojennych. Obaj urodzili się na terenie Imperium Rosyjskiego, stąd też znali Rosję, jako kraj swojego dzieciństwa i młodości. Kulturę, mentalność i rosyjski język poznawali jako coś swojskiego, naturalnego. Nie były to dla nich zjawiska obce. Przeciwnie – Rosja była częścią ich doświadczenia życiowego, która odcisnęła na nich swoje piętno w czasach dzieciństwa i młodości, kiedy człowiek jest najbardziej chłonny wiedzy, nowych doznań i doświadczeń.

Obaj pisarze należeli też do ostatniego pokolenia polskiej inteligencji, która znała z doświadczenia Rosję carską, i która silnie rozgraniczała Rosję od ZSRR, oddzielała rosyjskość od sowieckości. Dziś to rozgraniczenie dla wielu ich czytelników może wydawać się nie do końca zrozumiałe.

Zarówno Ferdynand Ossendowski jak i Józef Mackiewicz byli świadkami historii, *in statu nascendi* komunizmu. Ferdynand Ossendowski w powieści *Lenin* przedstawił proces dojrzewania komunizmu w Rosji, patrząc przez pryzmat przeżyć wewnętrznych twórcy systemu komunistycznego – wodza ZSRR, Włodzimierza Ulianowa-Lenina³. Natomiast Józef Mackiewicz w powieści *Nie trzeba głośno*

¹ Biografia Ossendowskiego zob.: Przemysław Słowiński, *Książę przygody. Biografia Ferdynanda Antoniego Ossendowskiego*, Warszawa: Zona Zero 2022.

² Biografia Mackiewicza, zob. Grzegorz Eberhardt, *Pisarz dla dorosłych. Opowieść o Józefie Mackiewiczu*, Warszawa: Prohibita 2013.

³ Ferdynand Ossendowski, *Lenin*, Gdańsk 2000. Jest to przedruk: F.A. Ossendowski, *Lenin*, wyd. 3, Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wegnera 1930.

mówić przedstawił proces odtwarzania się komunizmu na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego po załamaniu się systemu komunistycznego na tym terenie po agresji III Rzeszy na ZSRR⁴.

Ferdynand Ossendowski w swojej książce podkreślał wpływ niewoli tatarskiej na kształtowanie się mentalności rosyjskiej, w tym na bardzo wysoki poziom przemocy w społeczeństwie rosyjskim, brak rozwiniętej solidarności społecznej i klasowej, brak współczucia i ludzkich odruchów, wzajemną, nieskrywaną nienawiść i brutalność oraz niefunkcjonowanie wyższych wartości społecznych. Wartości te nawet jeśli były formalnie obecne w wyższych klasach społecznych, w literaturze, poezji czy sztukach wizualnych, to nigdy nie zostały odpowiednio zakorzenione w społeczeństwie rosyjskim. Stąd rosyjską specyfiką było, że nawet odbiorcy tamtejszej wysokiej kultury nie odczuwali żadnego dyskomfortu, popełniając najbardziej nawet okrutne czyny. Taki stan rzeczy wynikał z bardzo ostrego podziału na świat wewnętrzny – środowisko swojej rodziny i przyjaciół oraz całą resztę, wobec których nie obowiązywały takie same zasady.

Shukając powodów, jakie doprowadziły młodego Ulianowa na drogę wiodącą go do zanegowania systemu społecznego, w którym jego rodzina zajmowała przecież niepoślednie miejsce, Ferdynand Ossendowski wskazał na fasadowość społeczeństwa rosyjskiego, zwłaszcza w jego wyższych warstwach. Zarówno pop, czynownik, jak i nauczyciel większość swojej uwagi skupiali nie tyle na sumiennym wykonywaniu własnych obowiązków, które można by nawet nazwać misją, ale na ustawicznym dążeniu do przypodobania się zwierzchnikom. Za swój cel stawiali zaszczyty, orderzy i awanse. Awanse rozumiano przede wszystkim jako powiększenie liczby osób od siebie zależnych, z których można będzie czerpać korzyści. Wszystko zaś co zgodnie z życzeniem władzy uznawano za słuszne. Nawet Boga przedstawiano jako bezwzględnego strażnika ustroju tępiącego ludzi innej wiary:

Z cyganem zabawiono się inaczej. Skrępowano mu ręce rzemieniem, posmarowano go miodem i powieszono w lesie nad mrowiskiem tak, że dotykał go stopami. Cała wieś przez trzy dni i noce chodziła przyglądać się, jak koniokrada żywcem pożerały mrówki! Dwóch chłopów skazano później na trzy lata ciężkiego więzienia... – Ciężka, zbyt ciężka kara! – zawołał ojciec Makary. – Za co? Za jakiegoś cygana-poganina i kilku Tatarów? Sam Bóg cieszył się z pewnością, że bałwochwalców posłano do piekła!⁵

Nic dziwnego, że w carskiej Rosji zarówno klasy posiadające, służąca im inteligencja, jak i biedota wykazywały coraz większą obojętność na sprawy religii.

⁴ Józef Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić* Paryż: Instytut Literacki 1969. Powieść ta stanowi luźną kontynuację *Drogi donikąd*, w której autor opisał instalowanie władzy sowieckiej na kresach po 17 IX 1939 r.

⁵ Ossendowski, *Lenin*, s. 19.

W wyższych klasach stawała się ona pewnym rytuałem. Uczestnictwo w nabożeństwach było bez mała kolejnym obowiązkiem służbowym spełnianym wobec swoich przełożonych czy osób wpływowych mogących zapewnić spokojne korzystanie ze zgromadzonego majątku. Dla biedoty cerkiew była swoistym teatrem, a religia redukowana się w ich umysłach do zabobonu, który poprzez własne nakazy i zakazy stanowił karykaturę ewangelicznych zasad życia chrześcijańskiego. To tworzyło atmosferę zakłamania, która mogła niektóre wrażliwe na krzywdę ludzką jednostki (choć według autora nie należał do nich Ulianow-Lenin) pchać w kierunku zanegowania ustroju jako takiego.

Wydaje się, że wszystko to w połączeniu z postrzeganiem religii jako elementu podporządkowanego władzy sprawiało, że Rosja była podatna na zaszczepienie w niej nowej, tym razem komunistycznej wiary. Główną cechą nowego, komunistycznego wyznania był właśnie formalizm, gdyż komuniści oczekiwali nie tyle wiary w komunizm, co jego żarliwego praktykowania. Takie, a nie inne przeżywanie wiary i umiejscowienie prawosławia w hierarchii życia społecznego sprawiało, że nie mogło ono być poważną siłą zdolną do przeciwstawienia się komunizmowi.

Proces dalszej formalizacji i redukcji religii do rytuału dostrzegał także Józef Mackiewicz w czasie okupacji niemieckiej i to mimo wyraźnego obserwowanego, oddolnego odrodzenia religijnego, któremu jednak było daleko do pogłębionej duchowości chrześcijańskiej⁶.

Opisując rosyjskich chłopów stanowiących zdecydowaną większość, zarówno społeczeństwa carskiej Rosji, jak i ZSRR, obaj autorzy na przestrzeni czasu dostrzegali brak wewnętrznej solidarności klasowej, również skłonność do przemocy i okrucieństwa. Chłopi mieli też głęboko zakodowany, zgoła religijny strach przed władzą, który w dużym stopniu uniemożliwiał stawianie zorganizowanego oporu.

Niechęć czy nienawiść do komunizmu była hamowana przemożnym strachem i poczuciem beznadziejności, niemożności przeciwstawienia się systemowi komunistycznemu. Było to echo tego zabobonnego strachu przed carem, który poprzez zaszczepioną pamięć o wielowiekowych represjach uniemożliwiał podejmowanie wszelkich gwałtownych antycarskich wystąpień. Ten paraliżujący strach i poczucie niemożności nie ustępowało często nawet w obliczu bezpośredniego zagrożenia życia:

Chłopi opuścili głowy i milczeli posępnie. – Raz... dwa... – liczył przejezdny komisarz, wyjmując z pochwy rewolwer. – Trzy! Nikt słowa nie wyrzekł. Stojący przy zakładnikach agent „czeki” przyłożył lufę rewolweru do ucha komisarza wiejskiego i wystrzelił. Chłop z roztrzaskaną głową runął na ziemię. Zrozumieli

⁶ Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 431.

wieśniacy całą prawdę. Zaczęli wnet mruczeć do siebie i potrącać się łokciami. Z szeregów wystąpiło ośmiu chłopów i, zdejmując czapki, bełkotali niepewnymi głosami: – Wybaczcie, towarzyszu komisarzu!⁷

W czasach carskiej Rosji zdecydowana większość chłopów i biedoty miejskiej nie tylko cierpiała biedę, ale żyła w poniżeniu, jakie spotykało ich ze strony klas posiadających. Mackiewicz zwracał uwagę na upodlenie i poniżenie miejscowej ludności, która przecież niespełna dwadzieścia ostatnich lat przeżyła w większości poza granicami rosyjskiego państwa. Komunizm na nowo, w sposób dużo głębszy, upodlając i poniżając ludzi, niejako przywracał ich do poniżenia, w jakim żyło ono w Imperium Rosyjskim, a przynajmniej, w jakim żyły tam najniższe warstwy społeczne. Tym samym można powiedzieć, że komunizm przywracał ich do naturalnego, pół-niewolniczego stanu.

Był jednak jeden czynnik, jedno przemożne pragnienie, jakie zaprzętało głowy każdego rosyjskiego chłopca. Pragnienie to unieważniało wszystkie inne cele, dążenia i obawy. Było nim pragnienie ziemi. Ta przemożna żądza usprawiedliwiała każdy uczynek. Był to główny czynnik – jak pokazał Ossendowski – który sprawił, że znaczna grupa chłopów przejściowo poparła komunizm lub przynajmniej zachowała wobec niego neutralne stanowisko, sądząc, że komunizm w zasadzie bardziej dotyczy miast niż wsi, a bez poparcia wsi będzie on musiał wcześniej czy później upaść. Tym samym rosyjscy chłopcy w swojej masie nie docenili zbrodniczej siły systemu komunistycznego, który ostatecznie zniszczył ich bezpowrotnie jako samodzielną grupę społeczną.

Dla osiągnięcia celu, jakim była ziemia, chłopcy byli gotowi na wszystko – nawet na rabunek i zbrodnie:

Chłopcy i baby, wymachując rękami i krzycząc wzburzonymi głosami, powracali do swoich chat, pędząc bydło, zabrane z obory Bołdyrewych [...] Wszystko docna pożarły płomienie. Nic nie pozostało! Maszyn szkoda! Nowe, dobre były [...] Grubą świecę postawię przed ikoną św. Mikołaja Cudotwórcy za to, że bez żadnej przeszkody zakończyliśmy sprawę raz na zawsze! Nasza – ziemia, cała do nas należy matka – karmicielka!⁸

Jak pokazał Józef Mackiewicz, w czasach II wojny światowej to iście zwierzęce pożądanie ziemi nie wygasło w chłopach, bo żyło jeszcze pokolenie gospodarzy, któremu tę ziemię bolszewicy zabrali. Pamiętali oni dobrze, jakie szczęście i jaką niezależność może dać odpowiedni kawałek ziemi. Stąd pytanie, czy Niemcy zlikwidują kołchozy było najważniejszym pytaniem, jakie zadawano sobie nie tylko

⁷ Ossendowski, *Lenin*, s. 253.

⁸ Ossendowski, *Lenin*, s. 194 – 195.

we wsiach, ale i w mieście w pierwszych miesiącach okupacji niemieckiej. Było to jedyne pytanie, na które pozytywna odpowiedź mogłaby skłonić dużą część społeczeństwa do czynnego zaangażowania się po stronie Niemiec. Na szczęście Niemcy upojeni sukcesami i zadufani w swojej ludobójczej ideologii nie chcieli zauważyć szansy na pokonanie ZSRR rękami ich własnych obywateli:

I później gdziekolwiek nocował, czy odpoczywał tylko po drodze, zawsze główne pytanie: Czy Niemcy zlikwidują kolchozy? – Sam się nawet dziwił, do jakiego stopnia, pod powierzchnią dwudziestu czterech lat wdrażania sowieckich, ten wyłączny problem interesował chłopą rosyjskiego. Nawet gdzie nie dostrzegało się żadnych przejawów antykomunizmu, zdumiewający zdawał się indyferentyzm w jednakowej ocenie: władzy sowieckiej – władzy niemieckiej w każdej innej sprawie, a jedynie pod kątem: czy życie w kolchozach, czy życie bez kolchozów?⁹

Choć dziś nie ma już klasycznego rosyjskiego chłopą, a próby zbudowania w Rosji modelu farmerskiego wyglądają raczej jak jego karykatura, to trzeba się zastanowić, czy cała filozofia państwa rosyjskiego jako modelu mocarstwa lądowego nie jest w swoich najgłębszych fundamentach oparta na tym irracjonalnym pędzie rosyjskiego chłopą do posiadania ziemi? Czy obecna wojna na Ukrainie w jakimś sensie nie jest realizacją tego odwiecznego pragnienia rosyjskiego chłopą? W dzisiejszych realiach jest to pragnienie irracjonalne, bo obecna Rosja nie jest w stanie odpowiednio zagospodarować i zasiedlić posiadanego już obszaru. Sam obszar dawno przestał być też najważniejszym wyznacznikiem potęgi państwowej.

Kolejnym czynnikiem, na który zwrócili uwagę obaj pisarze, była propaganda. Komunizm, jak pokazał Ferdynand Ossendowski, wniósł propagandę na niewyobrażalne szczyty. Można wręcz rzec, że komunizm w zasadzie był głównie propagandą. Wszystkie inne funkcje ustrojowe państwa sowieckiego były niejako wobec propagandy funkcjami służebnymi. Komunizm, jako ustrój totalitarny, propagandą obejmował wszystkie aspekty życia społecznego i wszystkie warstwy społeczne.

Każdy, kto zetknął się z komunistyczną propagandą, wie, że immanentną jej cechą było kłamstwo, przy czym było to kłamstwo wielopoziomowe. Głównymi i niezmiennymi kłamstwami rosyjskich bolszewików były twierdzenia, że zaprowadzenie komunizmu poprawi byt szerokich mas pracujących oraz że poprawa bytu tzw. kasy robotniczej jest celem bolszewików. Do tego katalogu niejako stałych kłamstw propagandy komunistycznej Mackiewicz dodał jeszcze dwa ukute w czasie okrzepniętego już w ZSRR komunizmu – mówiły one o potędze ZSRR i wszechmocy sowieckich służb specjalnych.

⁹ Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 97.

Wszystkie inne propagandowe twierdzenia ulegały zmianom w zależności od doraźnych potrzeb komunistów. Mogli oni dziś twierdzić, że ich głównym celem jest pokój, by jutro wywołać wojnę, głosić, że dadzą chłopom ziemię, by ją im odebrać. Mogli w końcu dla doraźnych celów twierdzić, że rozwiążą kolchozy. Prawda w Rosji carskiej, a tym bardziej w Rosji sowieckiej nie była cenionym towarem. W propagandzie dopuszczalna była każda taktyka, która była skuteczna. Uzasadnieniem dla zamiany jednego kłamstwa na inne, wygodne dla partii kłamstwo zawsze była dialektyka: „Prawdą jest nie ta rzecz czy zjawisko, co ty jeden wiesz, a według praw dialektyki prawdą dopiero są rzeczy w powiązaniu z masowym zjawiskiem, jako rezultatem historycznego procesu”¹⁰.

Istotnym filarem dla funkcjonowania państwa komunistycznego był terror. Miał on za zadanie likwidację całych klas społecznych uznanych przez komunistów za wrogie oraz pozbawienie go warstw przywódczych i zastraszenie tych grup społecznych, które z punktu widzenia ideologii komunistycznej miały tworzyć sowieckie społeczeństwo. Masowość stosowania terroru prowadziła do dalszego spadku wartości życia ludzkiego. Śmierć w Rosji stała się czymś zwykłym, co nie budziło prawie niczyjego zainteresowania.

Tam, gdzie nie można było zastosować terroru czy skrytobójstwa, chętnie posługiwano się prowokacją, która w założeniu miała wzmocnić nienawiść do wroga i pozwolić na mobilizację społeczeństwa wokół komunistów. Sytuacje takie opisał Józef Mackiewicz, pokazując jak komuniści przy pomocy swoich ludzi masowo ulokowanych w niemieckiej administracji, niemieckimi rękami przeprowadzali pacyfikacje nieprzychylnych im wsi, których mieszkańców oskarżano o wspieranie partyzantów¹¹.

Aby komunistyczna propaganda mogła należycie spełniać swoje zadania, potrzebny był odpowiedni obraz wroga. Wróg zawsze musiał być bezwzględny, pozbawiony ludzkich uczuć, brutalny i krwiożerczy. Stąd zabronione było jakiegokolwiek różnicowanie w obrazie wroga. Wizerunek wroga musiał być niezmienny i zrozumiały. Miał zachęcać do zemsty, zemsty usankcjonowanej przez partię i system:

Jeśli zabiłeś jednego Niemca, zabij drugiego – nie ma dla nas nic weselszego od niemieckich trupów. Nie licz dni! Nie licz kilometrów. Licz jedno – zabitych przez ciebie Niemców. Zabij Niemca! – prosi stara matka. Zabij Niemca! – prosi cię dziecko. Zabij Niemca! – krzyczy Ojczyzna. Nie odpuszczaj. Nie przegap. Zabij!¹²

¹⁰ Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 225.

¹¹ Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 202 – 204, 225 – 226.

¹² И. Эренбург, *Убей*, „Красная Звезда” 24 июля 1942 г., cyt. za: Gliniecki, *Ilia Erenburg – sowiecki korespondent wojenny podczas walk w Prusach w 1945 roku*, „Echa Przeszłości”, 2016, nr 17, s. 174.

Takie podejście do wroga było jeszcze jedną odsłoną, w jakiej stosowano komunistyczny terror, choć tym razem był on stosowany wobec wroga zewnętrznego. Niewątpliwie zaliczano tu także wszelkich wrogów komunizmu, którzy znaleźli się na terenach opanowanych przez Niemców. Takie podejście do wroga państwa sowieckiego całkowicie rozgrzeszało każdego, kto działał w interesie ZSRR, bez względu na skalę i rodzaj popełnionych zbrodni. Zadaniem terroru było wprowadzenie w szeregi wroga paniki, paraliżującego strachu i przekonania go o nieuniknioności porażki. Choć terror ten był w zdecydowanej większości skuteczny, to jednak w pewnych przypadkach jego stosowanie prowadziło do zdecydowanego wzrostu woli oporu¹³.

Autorzy zwrócili uwagę, że jednym z najważniejszych mitów komunizmu był mit o onnipotencji sowieckich służb specjalnych, które wszystko wiedziały i przed którymi nie było sposobu ucieczki. Komuniści stworzyli ogromny system kontroli społeczeństwa oparty na terrorze i działalności służb specjalnych. Jedyną szansą dla osób, które wpadły w łapy WCzK¹⁴ czy NKWD¹⁵, było podjęcie współpracy, czyli między innymi donoszenie. Donosicielstwo, obecne w Rosji carskiej, podobnie jak propagandę, komuniści rozwinęli do niebываłych rozmiarów. Ferdynand Ossendowski znakomicie pokazał jak strach, bieda, podsycana nieustannie nienawiść międzyludzka stanowiły znakomitą pożywkę dla rozwoju działalności konfidentów. Nagrodą było nie tylko przypodobanie się władzy, ale także szansa na przejęcie majątku usuniętej ofiary donosów. Oryginalnym (i nadal funkcjonującym) sowieckim wynalazkiem sprzyjającym rozwojowi donosicielstwa i prowadzącym do rozbicia więzi międzyludzkich były i są tzw. komunalki¹⁶. Z kolei Józef Mackiewicz, obserwując dojrzały, stalinowski system służb specjalnych, celnie opisał rolę, jaką w praktyce funkcjonowania systemu kontroli nad społeczeństwem spełniały masowo napływające donosy:

Legenda bywa rzeczą o wiele potężniejszą od prawdy. Legenda infiltracji nie jest fanfaronadą, lecz mechanizmem precyzyjnej taktyki. Jest rodzajem hipnozy, obliczonej na sparaliżowanie woli przeciwnika. Nie ulega jej ktoś, kto walczy otwarcie. To znaczy, dopóki nie znajdzie się w położeniu medium. W Sowietach wszystko jest przymusem a już legendy w pierwszym rządzie. W środowisku ludzi zmuszonym wierzyć, że co drugi człowiek jest donosicielem, każdy kto może,

Por. Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 236.

¹³ Dobrymi przykładami są tu choćby propagandowo nagłośnione sowieckie i rosyjskie zbrodnie w Nemmersdorf w 1944 r. i Buczy w 2022 r.

¹⁴ Wszechrosyjska Komisja Nadzwyczajna do Walki z Kontrrewolucją i Sabotażem. Sowiecka policja polityczna. Z niewielkimi zmianami istniała od 1917 r. do końca 1921 r.

¹⁵ Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych ZSRR (1917 – 1946).

¹⁶ Ossendowski, *Lenin*, s. 189 – 190. Komunalki – pierwotnie duże mieszkania podzielone na pokoje i zasiedlone przez kilka rodzin, w których częściami wspólnymi jest kuchnia i łazienka.

ratuje siebie, staje się sam donosicielem. Przy tym nie chodzi o prawdziwość doniesienia, a o doniesienie samo. W ten sposób 90 procent doniesień nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Ale też komunistom wcale nie zależy na rozpoznaniu rzeczywistości, lecz na rozbudowaniu donosów. Jest to więc świetna szkoła, jeżeli chodzi o unicestwienie wzajemnej ufności między ludźmi i wszelkiej konspiracji antykomunistycznej¹⁷.

Końcowym produktem państwa sowieckiego, poza górami trupów, był przede wszystkim człowiek sowiecki – człowiek pozbawiony wszelkiej wolności. Zniewolony poprzez propagandę, której nie mógł w żaden sposób nie tylko się przeciwstawić, ale w której spektaklach był ustawicznie zmuszony uczestniczyć. Człowiek sowiecki był skazany na ciągłą samokontrolę, aby swoim słowem czy nawet gestem nie zdradzić innym swoich prawdziwych poglądów i nie paść ofiarą donosów, które z pewnością i tak na niego pisano. Owładnięty był strachem przed NKWD, partią, milicją i sąsiadami. Ciągłe, jak tropione zwierzę, musiał wyrobić w sobie instynkt pozwalający odgadywać niezauważalne dla innych zmiany w otoczeniu: „Człowiek sowiecki, jak żaden inny człowiek na świecie do tego stopnia, wdrożony jest od dziecka mówić przede wszystkim to, czego się od niego się oczekuje, aby mówił. Żaden też inny nie potrafi tak w lot zgadywać, czego się od niego oczekuje”¹⁸.

Jego życie upływało na mozolnym zdobywaniu najniezbędniejszych towarów koniecznych do vegetacji. Brak dostępu do informacji innych niż propaganda, brak możliwości swobodnej wymiany myśli prowadził do dojmującego poczucia beznadziei i nudy, które wielu topiło w wódce, co zresztą było władzy na rękę nie tylko z przyczyn finansowych.

Mackiewicz dokonał także porównania okupacji niemieckiej i sowieckiej, dochodząc do wniosku, że dla Polaków dużo „bezpieczniejsza” jest okupacja niemiecka, gdyż występuje w niej silny podział na Polaków i Niemców. Prawie nie ma przenikania, tak powszechnego pod okupacją sowiecką. Wynikało to z przyczyn ideologicznych. Polak zazwyczaj z dużym trudem mógł stać się Niemcem (*volksdeutschem*), ale z łatwością mógł zostać komunistą. Pod niemiecką okupacją panowała też większa wolność słowa (system donosicielstwa nie był tak rozbudowany i skuteczny). Zupełnie inne było też ideologiczne podejście obu systemów do ludów podbitych. Niemcy, eksterminując Polaków, robili z nich bohaterów:

[...] hitleryzm może go tylko zamordować fizycznie, nic więcej. Nie może odrzeć go z patosu śmierci. Komunizm już żyjącego człowieka odziera z ducha ludzkiej odporności, i dlatego mordowany przez komunizm ma w sobie tyle

¹⁷ Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 305.

¹⁸ Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 334.

patosu nie więcej niż jest w rozciskanej pod obcasem pluskwie. A pozostałemu przy życiu pozostaje rola pełzającego robaka¹⁹.

Obaj autorzy, opisując Rosję carską czy sowiecką, wskazują na bardzo wiele podobieństw. Jednym z nich jest nieznajomość Rosji. Wynikała ona zarówno z propagandy, jak i z działalności sowieckich służb specjalnych. U Ossendowskiego propaganda ta była uprawiana zarówno przez carat, jak i przez przeciwników caratu. Przy czym obie strony przedstawiały obraz programowo nieprawdziwy.

Z propagandy wynikała też na zachodzie nieufność, z jaką podchodzono do informacji o Rosji, w które nie dawano wiary. Jak wskazywał Ferdynand Ossendowski, nieznajomość Rosji wynikała także z głębokiej nieznajomości rosyjskich chłopów przez wyższe kręgi społeczeństwa rosyjskiego:

Nie znali też Rosji, prawdziwej, muzycznej, sekciarskiej Rosji, sami Rosjanie. Ufając potęgze caratu, wojska, policji, żandarmów, duchowieństwa, chcieli oni widzieć w tych 130–150 milionach dopiero przed 69 laty napół zwolnionych chłopów bierne, ujarzmione stado, pełne pokory przed carem, potulne, naiwne, noszące w zbiorowem sercu swoim istotną treść Bóstwa, dla którego gotowe było w każdej chwili wstąpić na drogę męczenników²⁰

Podobną nieznajomość ZSRR pokazywał Józef Mackiewicz. Nieznajomość Rosji i komunizmu wynikała, podobnie jak poprzednio z działania propagandy, tym razem komunistycznej. Nieznajomość ta była potęgowana przez społeczeństwo sowieckie. Tym razem jednak problemem nie był brak znajomości własnego społeczeństwa, ale strach przed konsekwencjami, na jakie może być narażony każdy, kto przekaże informację o sytuacji w ZSRR inne niż wynikające z linii bieżącej propagandy sowieckiej. Nieznajomość sytuacji w sowieckiej Rosji wykazywali nie tylko ludzie Zachodu, ale, co zaskakujące, także kierownictwo Polskiego Państwa Podziemnego. Tym samym oznaczać to musiało, że ludzie ci wyparli z pamięci własne doświadczenia z wojny polsko-sowieckiej 1919–1920 r.

Przejawem nieznajomości bolszewików było niedocenienie ich siły i skuteczności we wprowadzaniu w życie ich zbrodniczej ideologii, a co za tym idzie niedostrzeżenie płynącego z komunizmu zagrożenia. Postawę tą dostrzegał Ferdynand Ossendowski zarówno u przedstawicieli wyższych klas społecznych, jak i u dominujących w społeczeństwie rosyjskim chłopów. Jednym i drugim wydawało się, że system ten szybko padnie pod własnym ciężarem. Dodatkowo chłopom wydawało się, że uda im się zdominować bolszewików i z czasem przejąć faktyczną władzę w państwie. Postawa ta była prezentowana także przez członków akow-

¹⁹ *Nie trzeba głośno mówić*, s. 457.

²⁰ Ossendowski, *Lenin*, s. 7.

skiej konspiracji. Józef Mackiewicz bogatszy o doświadczenia pierwszej okupacji sowieckiej na kresach z lat 1939 – 1941 uważał taką naiwność za wyjątkowo niebezpieczną, gdyż usypiała ona i rozbrajała społeczeństwo wobec nadchodzącego wroga: „Wykładałeś pięknie o tym, że bolszewicy, komuniści nie są straszni, bo raz-dwa da się im radę i te de. A moim zdaniem, nie tyle komuniści są straszni, co tacy jak ty, którzy rozpowszechniają wiarę że «komuniści nie są straszni»”²¹.

Jak pokazał Józef Mackiewicz, skrajnym przejawem nieznajomości komunizmu było przekonanie, że w ciągu dwóch dekad jego istnienia zaszły w nim ewolucyjne zmiany zupełnie zmieniające jego naturę: „Nie ma żadnego komunizmu, jeżeli był w ogóle. Komunizm to pretekst. Jest Rosja, która posługuje się hasłami komunistycznymi wyłącznie do celów imperialnych”²².

Zarówno Ferdynand Ossendowski, jak i Józef Mackiewicz pokazują, że komunizm pełnymi garściami czerpał z dorobku caratu. Przy czym, jak się wydaje, komunizm przyczynił się do wzrostu wszystkiego tego, co złego było w caracie i społeczeństwie rosyjskim, doprowadzając jednocześnie do zniszczenia czy też wykrzywienia wszystkiego, co w społeczeństwie Rosji carskiej było dobre.

Porównując obie pozycje, zaskakuje szczegółowość, aktualność i prawdziwość tych liczących sobie ponad osiemdziesiąt lat obserwacji. Patrząc na dzisiejszą, totalitarną Rosję, sposób, w jaki uprawia ona propagandę, jak traktuje swoich obywateli, czy jak prowadzi wojnę, widzimy, jak niewiele się zmieniło. Bez zmian pozostała także w Rosji pozycja służb specjalnych. Oczywiście zmieniły się pewne okoliczności, używane są nowe środki techniczne, ale cele, jakie stawia sobie rosyjskie państwo i sposoby, jakimi stara się je osiągnąć, są niezwykle podobne.

Dzisiejsza Rosja to mieszanka komunizmu i starego carskiego, imperialnego szowinizmu, a więc zjawisk, które zarówno Ferdynand Ossendowski, jak i Józef Mackiewicz poznali i opisali, jak mało kto w polskiej literaturze. Dlatego warto stale wracać do klasyków polskiej myśli antykomunistycznej.

Grzegorz Klonowski – doktorant Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania badawcze: historia NSZZ „Solidarność” w Wielkopolsce, NSZZ Rolników Indywidualnych „Solidarność” w byłym województwie sieradzkim, dzieje Kościoła Katolickiego, historia regionalna, historia PRL.

²¹ Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 503.

²² Mackiewicz, *Nie trzeba głośno mówić*, s. 465.

Éva Petrás

Droga Idei. Perspektywy węgierskiej chadecji i jej partii: Demokratycznej Partii Ludowej w latach 1944–1989

I

Różnorodne ruchy polityczne i partie chrześcijańskiej demokracji w krajach europejskich łączyły wspólne idee i zasady¹. W pierwszej połowie XX wieku, równoległe do rozwoju chadecji w innych częściach Europy, na Węgrzech rozwijała się również chadecka myśl polityczna. Jako transnarodowy ruch polityczny, chadecja zyskała popularność w Europie po II wojnie światowej. Podczas gdy w Europie Zachodniej wysiłki partii chadeckich po 1945 r. miały na celu stworzenie społecznej gospodarki rynkowej, a w sferze polityki zagranicznej były napędzane ideą jedności europejskiej, ich siostrzane partie w Europie Środkowo-Wschodniej, włączając w to węgierską Demokratyczną Partię Ludową (Demokrata Néppárt – DPP), walczyły o reprezentowanie chadecji w cieniu walki krajowych partii komunistycznych o władzę². Ich historia podążyla inną trajektorią.

¹ Jenő Gergely, „A kereszténydemokrácia előttörténete” [Tło demokracji chrześcijańskiej,] *Műhely* 1984 nr 3, ss. 3–21. Zobacz również: László Csorba, „A magyar kereszténydemokrácia liberális katolikus öröksége” [The Liberal Catholic Heritage of Hungarian Christian Democracy]. W: *Az élő hagyomány. Barankovics István és a magyarországi kereszténydemokrácia öröksége*, red. József Mészáros. Budapest: István Barankovics Foundation and Gondolat Publishing House 2007, ss. 10–19.

² Moje trwające dziesięć lat badania nad historią węgierskiej demokracji chrześcijańskiej zaowocowały kilkoma studiami i artykułami, z których trzy są dostępne w języku angielskim: Éva Petrás, „The History of Christian Democracy in Hungary – From the Beginning to 1949”. W: *The Voyage of Hungarian Christian Democracy to the Heart of Europe*, red. Mária Rita Kiss. Budapest: István Barankovics Foundation 2017, ss. 10–25. Petrás, *The Struggle of Hungarian Christian Democrats for*

Ponieważ głoszone przez nich główne idee były jednak podobne do idei ich zachodnioeuropejskich odpowiedników, ogólne pytania dotyczące ewolucji i wpływu społecznego myśli politycznej chadecji okazały się aktualne również w przypadku Węgier:

1. Czy istnieje uzasadniony chrześcijański opór przeciwko depolityzacji, która jest czymś więcej niż tylko przywiązaniem do odziedziczonych przywilejów?
2. Czy istnieje uzasadniony chrześcijański opór wobec świeckich światopoglądów, który jest czymś więcej niż tylko odmową zaakceptowania konsekwencji oświeceniowej krytyki religii?³

Historia węgierskiej Chrześcijańskiej Demokracji pokazuje, że możliwość udzielenia pozytywnej odpowiedzi na te pytania nie była nieprawdopodobna, choć trudna do osiągnięcia.

Czasami ta pozytywna odpowiedź mogła być reprezentowana tylko na emigracji. W niniejszym studium badam, w jaki sposób powstała emigracyjna wspólnota węgierskich chadeków w okresie zimnej wojny i w jaki sposób próbowali oni reprezentować i przenosić swoją pozytywną postawę na późniejsze pokolenia polityczne. Aby osiągnąć ten cel, najpierw przedstawiam rozwój węgierskiej chadecji, a następnie omówiam okoliczności powstania grupy emigracyjnej. Następnie przedstawiam działalność węgierskich chadeków na emigracji. Analiza ta przebiega dwoma równoległymi ścieżkami: z jednej strony, przedstawiam aktywność polityczną chadeków w ramach węgierskiej emigracji demokratycznej i w międzynarodowym ruchu chadeckim. Z drugiej strony próbuję pokazać, w jaki sposób emigracyjni chadecy próbowali zasypać przepaść między zachodnią chrześcijańską myślą polityczną a tymi małymi podziemnymi kręgami chadeków, którzy pozostali na Węgrzech przez cały okres komunizmu. Na koniec uwzględniam wkład emigracyjnych chadeków w ponowne założenie partii po upadku komunizmu.

II

Podążając śladami dziewiętnastowiecznych prekursorów oraz inspirując się katolicką nauką społeczną, katolicy myśliciele i politycy na Węgrzech starali się na początku lat 30 XX wieku opracować projekt ideowy, który opisywali mianem

a Democratic Hungary, 1944 – 1957. „Securitas Imperii”, 2020 nr 2, ss. 122 – 137, Petrás, „The Voyage of Hungarian Christian Democracy to the Heart of Europe”. W: *The Voyage of Hungarian Christian Democracy to the Heart of Europe*, red. Mária Rita Kiss. Budapest: István Barankovics Foundation 2017, ss. 82 – 94.

³ Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Denomination. A Weberian Perspective*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1989, ss. 251 – 254.

„reformy katolickiej”⁴. Ich koncepcja opierała się na analizie węgierskich warunków społecznych oraz miała być odpowiednikiem zachodnioeuropejskiej myśli chadeckiej. Opracowany projekt ideowy stał się podstawą programu politycznego i bieżących wypowiedzi nowoczesnej węgierskiej partii chrześcijańsko-demokratycznej.

Odnowiona katolicka nauka społeczna wyrażona w encyklice *Quadragesimo anno* papieża Piusa XI (1931) dotarła na Węgry – kraju, w którym ubóstwo i niepewność finansowa nie były jedynie konsekwencjami Wielkiego Kryzysu ale były wielowiekowymi problemami strukturalnymi, częściowo łagodzonymi przez wielką falę modernizacji XIX wieku.⁵ Pewne obszary problemowe były ze sobą ściśle powiązane: rozpad quasi-feudalnej struktury społecznej kraju, kryzys społeczno-ekonomiczny nowo rozwijającego się społeczeństwa przemysłowego, na który wpłynęły również trendy międzynarodowe, kwestia chłopska oraz rzeczywiste problemy polityczne i społeczne Węgier po I wojnie światowej wynikające z traktatu pokojowego w Trianon⁶. Wszystkie te problematyczne kwestie stanowiły złożony zestaw problemów, które wywołały znaczny dialog społeczny. W rezultacie pod koniec lat 30. XX wieku wśród intelektualistów rozwinął się szeroko popierany konsensus dotyczący potrzeby reformy rządzącego reżimu Horthyego. Obejmował on wszystkie przemyslenia na temat rozwoju społecznego kraju, modernizacji i demokratyzacji⁷.

Grupa intelektualistów katolickich zdawała sobie również sprawę, że społeczne nauczanie Kościoła katolickiego zawierało dotychczas pomijaną próbę odpowiedzi na pytanie społeczne, taką, która mogłaby zostać wykorzystana do przedstawienia katolickiej alternatywy jako części intelektualnych wysiłków na rzecz opracowania analizy społecznej i wizji przyszłości kraju. Stawką tego uznania było

⁴ József Takáts, *Modern magyar politikai eszmetörténet* [Współczesna historia węgierskich idei politycznych]. Budapest: Osiris Publishing House 2007, s. 110, zob również: Petrás, *Splendid Return. The Intellectual Reception of the Catholic Social Doctrine in Hungary, 1931 – 1944*. Budapest: WJLF 2011.

⁵ Andrew C. Janos, *Politics of Backwardness in Hungary, 1825 – 1945*. Princeton: Princeton University Press 1982, ss. 201 – 234.

⁶ Csaba Fazekas, „Collaborating with Horthy: Political Catholicism and Christian Political Organizations in Hungary”. W: *Political Catholicism in Europe, 1918 – 45*, red. Wolfram Kaiser, Helmut Wohnout. London and New York: Routledge 2004, ss. 160 – 177.

⁷ Doszło do szokującego rozpoznania źródeł ruchu ludowego: gdy węgierscy intelektualiści udali się na węgierską wieś z nadzieją na odnowienie ztraumatyzowanej tożsamości narodowej, zamiast nienaruszonej wspólnoty narodowej odkryli niewyobrażalną nędzę węgierskich chłopów. Podobnie należy wspomnieć o walce węgierskiego ruchu socjaldemokratycznego o sprawiedliwość społeczną i zabezpieczenie społeczne, która trwała już od ponad pół wieku. Zobacz: Miklós Laczkó, *Sziget és külvilág. Válogatott tanulmányok* [Wyspa i świat zewnętrzny. Eseje wybrane]. Budapest: Hungarian Academy of Science, Institute of History 1996.

coś więcej niż tylko próba zwiększenia pluralizmu ideowo-politycznego na Węgrzech: intelektualiści katoliccy zaangażowani w reformy postawili sobie za cel zastosowanie katolickiej nauki społecznej do węgierskich warunków i w ten sposób opracowanie tzw. „trzeciej drogi”, która różniłaby się zarówno od prawicowej, jak i lewicowej krytyki politycznego *status quo* reżimu Horthyego⁸. Dla tych intelektualistów wyzwaniem było znalezienie sposobu na ukształtowanie nowoczesnego społeczeństwa w sposób odzwierciedlający wartości chrześcijańskie⁹. Zoltán K. Kovács, emigracyjny polityk chadecji, podsumował te wczesne działania reformatorskiego kręgu intelektualistów w następujący sposób:

Wbrew antyreformistycznemu zachowaniu oficjalnych przywódców Kościoła rozwijał się ruch reform społecznych. Ruch ten był gotowy przyjąć protestantów i wyrażał możliwość dokonania głębokiej transformacji społecznej. W wyniku jego pracy i nieformalnej presji uchwalono kilka ważnych ustaw dotyczących polityki społecznej, a leżące u ich podstaw ruchy zaczęły ewoluować w partię polityczną¹⁰.

W ten sposób katolicka intelektualna recepcja *Quadragesimo anno* stała się prekursorem chrześcijańskiej demokracji na Węgrzech. Niemniej jednak pod koniec II wojny światowej węgierscy intelektualiści i politycy katoliccy stopniowo dystansowali się od korporacjonizmu, który charakteryzował pierwsze próby ustanowienia katolickiej „trzeciej drogi” na Węgrzech. Tak więc w latach 40. węgierska katolicka myśl społeczna była gotowa nie tylko wzywać do przeprowadzenia szeroko zakrojonych reform społecznych, ale także do wprowadzenia demokratycznych zmian politycznych¹¹. Oddzielenie się od ideologii korporacjonizmu i uznanie współzależności między prawami społecznymi a demokracją polityczną były kluczowymi krokami, które położyły podwaliny pod chadecki program polityczny i partię polityczną.¹²

⁸ O popularności myślenia w kategoriach trzeciej drogi w kręgach reformatorskich Kościoła katolickiego świadczy fakt, że np. książka Wilhelma Röpkego *The Social Crisis of Our Time* została przetłumaczona na język węgierski przez Istvána Barankovicsa w 1943 r., który napisał także przedmowę do wydania węgierskiego.

⁹ Margit Balogh, „A keresztnyszocialis mozgalmak az 1930-as években és a Democracy” [Ruchy chrześcijańsko-socjalistyczne]. W: *Az élő hagyomány. Barankovics István és a magyarországi kereszténydemokrácia öröksége*, red. József Mészáros. Budapest: István Barankovics Foundation and Gondolat Publishing House 2007, s. 91.

¹⁰ Kovács, *A magyar katolikus egyház* [Węgierski Kościół katolicki], s. 37.

¹¹ Jenő Gergely, „A Kereszténydemokrata Néppárt előttörténete” [Ideowe podstawy Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej]. *Műhely*, 1984 nr 3, ss. 3 – 21.

¹² Lajos Izsák, *Polgári pártok és programjaik Magyarországon 1944–1956* [Partie polityczne i ich program, 1944 – 1956]. Budapest: Pannónia Könyvek 1994, ss. 98 – 105.

Chrześcijańsko-Demokratyczna Partia Ludowa¹³ została założona jesienią 1944 roku w Budapeszcie, a jej twórcy od razu dołączyli do nielegalnego narodowego antyfaszystowskiego ruchu oporu, zwanego „Frontem Węgierskim”¹⁴. Decyzja ta umożliwiła im udział polityczny w powojennym węgierskim życiu politycznym; podobnie jak w przypadku siostrzanych partii w Europie, jednym z czynników aprobaty i uznania partii na Węgrzech po 1945 r. była jej polityczna niewinność. Podczas gdy tradycyjne partie chrześcijańskie straciły wiarygodność z powodu swojej polityki w okresie międzywojennym, te założone po II wojnie światowej, tj. Demokratyczna Partia Ludowa, zdystansowały się od tamtej przeszłości.

W memorandum z 1945 roku skierowanym do Węgierskiej Rady Biskupiej, István Barankovics, katolicki dziennikarz i niedawno wybrany lider Demokratycznej Partii Ludowej, argumentował, że:

zmiany w polityce krajowej i międzynarodowej, które zaszły od początku roku, są tak głębokie, że stanowią zupełnie nowe wyzwanie również dla węgierskiego Kościoła katolickiego. Kościół musi porzucić złudzenia, że przeszłość może powrócić. ... Życie nie powróci do swojego dawnego biegu. Zamiast tego przybierze nowy, trwały kształt¹⁵.

W kwestii potrzeby powołania nowej partii chrześcijańskiej argumentował następująco:

Ochrona interesów katolickich bezsprzecznie wymaga partii, która jest aktywna, ma demokratyczną wiarygodność, jest wolna od wszelkich obciążeń z przeszłości i oferuje ogólnokrajowy program polityczny. Partii, która może wykorzystać pełen zakres nowoczesnej broni politycznej, aby chronić materialne, społeczne i polityczne przesłanki pomyślnego wypełnienia duchowej misji Kościoła, tj. chronić również interesy wiernych mas¹⁶.

Podczas pierwszych wolnych wyborów parlamentarnych w 1945 roku DPP była jednak stosunkowo nieznana, zupełnie nową partią, a jej liderzy uznali za-

¹³ W październiku 1944 roku partia została założona jako „Chrześcijańska Demokratyczna Partia Ludowa”, ale zgodnie z decyzją partii przed wyborami powszechnymi w 1945 roku przymiotnik „chrześcijański” został pominięty w jej nazwie. Później nazywano ją już tylko „Demokratyczną Partią Ludową”.

¹⁴ T. László, „Adatok a magyarországi katolikus ellenállás történetéhez I. A Katolikus Szociális Népmozgalom megalakulás és célkitűzései” [Dane o historii katolickiego oporu na Węgrzech. Powstanie i cele katolickiego ruchu społecznego]. *Katolikus Szemle* 1978 t. 1, ss. 14–25.

¹⁵ *Pro memoria*, 26 maja 1945. W: György Szokolczai, Róbert Szabó, *Két kísérlet a proletárdiktatúra elhárítására; Barankovics és a DNP 1945–1949; Bibó és a DNP 1956*. Budapest: Gondolat Publishing House 2011, ss. 203–217.

¹⁶ *Pro memoria*.

korzystniejsze zawarcie koalicji wyborczej z Niezależną Partią Drobnych Rolników. W rezultacie w listopadzie 1945 r. dwóch przedstawicieli chadecji uzyskało mandaty w parlamencie. Sowiecka okupacja wojskowa kraju i zmiany w polityce wewnętrznej zapowiadały jednak, że Węgierska Partia Komunistyczna (*Magyar Kommunista Párt* – WPK) wykorzysta wszelkie środki, aby jak najszybciej przejąć całkowitą władzę.

Historycy wciąż nie są zgodni co do natury politycznej tzw. „okresu koalicyjnego” między 1945 a 1948 rokiem. Przytaczamy tutaj tylko tezę, która podkreśla złożoność problemu oraz przedstawia kontekst historyczny: „Między 1945 a 1948 rokiem, za kulisami, trwała już pre-stalinizacja pośród publicznego procesu demokratyzacji politycznej”¹⁷. W ciągu kilku lat Węgry coraz bardziej odchodziły od ideału demokracji parlamentarnej: okoliczności przeprowadzenia wyborów parlamentarnych w 1947 roku, wykluczenie z wyborów niektórych partii konkurujących z Węgierską Partią Komunistyczną, kryminalizacja życia publicznego i wreszcie tak zwane oszustwa wyborcza — wszystko to było częścią strategii Węgierskiej Partii Komunistycznej mającej na celu całkowite przejęcie władzy politycznej. Chociaż wybory 1947 roku przyniosły wielki sukces węgierskiej chadecji – największy w całej jej historii wyborczej, w rzeczywistości jednak Demokratyczna Partia Ludowa zajęła drugie miejsce z ponad 820 000 „czystych” głosów, które przełożyły się na 61 mandatów w parlamencie. Jednakże partia komunistyczna tylko tymczasowo pozwoliła frakcji chadeckiej wejść do parlamentu. W rzeczywistości chrześcijańscy demokraci byli tam ostatnim bastionem demokracji parlamentarnej.

Ostatecznie rozwój polityczny na Węgrzech w latach 1945–1948 prowadził do przejęcia władzy przez komunistów. Chadecy padli ofiarą taktyki „salami” stosowanej przez WPK, która stopniowo – kawałek po kawałku – eliminowała demokrację parlamentarną. Następnie, po „roku przełomu” w 1948 r., demokracja przestała istnieć na Węgrzech nawet w ogólnym sensie.

Sekretarz generalny partii Mátyás Rákosi podczas plenum WPK 10 stycznia 1948 r. ogłosił nową koncepcję polityczną Węgierskiej Partii Komunistycznej wobec kościołów. Obejmowała ona „rozwiązanie” relacji między państwem a Kościołem, lub jak to ujął Rákosi, „reakcja duchowieństwa musi zostać wyeliminowana”.

¹⁷ György Gyarmati. *A Rákosi-korszak. Rendszerváltó fordulatok évtizede Magyarországon, 1945–1956* [Era Rákosiego. Dekada zmiany ustrojowej na Węgrzech, 1945–1956]. Budapest: ÁBTL/Rubicon 2011, s. 24. Pod koniec II wojny światowej Stalin liczył się jedynie ze stopniową transformacją komunistyczną na Węgrzech, zob. Martin Mevius, *Agents of Moscow. The Hungarian Communist Party and the Origins of Socialist Patriotism, 1941–1953* [Agenci Moskwy. Węgierska Partia Komunistyczna I początki socjalistycznego patriotyzmu, 1941–1953]. Oxford: Oxford University Press 2005, ss. 47–49.

wana do końca roku”. Przedstawiciele Demokratycznej Partii Ludowej otwarcie sprzeciwili się represyjnym środkom; jednak w coraz bardziej wrogiej atmosferze politycznej dalsze reprezentowanie politycznych interesów katolickich stało się niezwykle trudne. W tych okolicznościach było tylko kwestią czasu, kiedy DPP zostanie wyeliminowana z węgierskiej sceny politycznej. W tym przypadku ostatecznym impulsem było aresztowanie prymasa Józsefa Mindszentyego w Boże Narodzenie 1948 roku. Po aresztowaniu Mindszentyego Mátyás Rákosi próbował zastraszyć lidera DPP Istvána Barankovicsa zmuszając go do poparcia programu komunistycznego. Barankovics odmówił, co przypieczętowało ostateczny los DPP i nie pozostawiło Barankovicsowi innego wyboru, jak tylko emigrację za granicę w celu uniknięcia aresztowania i uwięzienia.

Po dramatycznej dyskusji z Rákosim, zaledwie dzień przed rozpoczęciem pokazowego procesu Mindszenty’ego Barankovics 2 lutego 1949 roku w samochodzie ambasady USA wyjechał z Węgier. Wraz z nim podróżowała jego żona, ojciec jezuita József Jánosi i katolicka pisarka Mária Blaskó. Po przybyciu do Wiednia Barankovics udzielił wywiadu zagranicznej prasie i stacjom radiowym, ogłaszając zakończenie działalności Demokratycznej Partii Ludowej. Ostatecznie łącznie 11 posłów chadeckich nie miało innego wyjścia, jak opuścić Węgry¹⁸. Ich emigracja odbywała się w kilku falach, podczas gdy grupa posłów, która pozostała na Węgrzech, została zmuszona przez rząd do ogłoszenia zakończenia działalności partii¹⁹. Od tego momentu nie można mówić o legalnej reprezentacji politycznej chadecji na Węgrzech aż do ponownego założenia partii w 1989 roku. Uchwała DPP podjęta 4 lutego 1949 r. została uznana przez parlament na sesji 10 marca²⁰.

Wiosną 1949 r. transformacja „przestarzałego” systemu instytucji politycznych wydawała się w pełni skuteczna. Nie pozostała żadna rola dla resztek partii koalicyjnych, które nie zachowały prawie nic ze swojej dawnej tożsamości poza nazwami. Tak więc wybory parlamentarne przeprowadzone w maju 1949 roku przyniosły ogromny sukces komunistów: 71% wybranych przedstawicieli było członkami tej partii. W tym samym czasie dawne partie koalicyjne i opozycyjne całkowicie przestały funkcjonować. Stało się tak pomimo faktu, że żadne prawo ani dekret nie nakazywał zakończenia ich działalności. Jednak pod rządami komunistów nowy parlament przyjął nową (komunistyczną) konstytucję Węgier bez żadnej prawdziwej debaty. Nowa konstytucja głosiła, że Węgry są „republiką

¹⁸ Ferenc Babóthy, István Barankovics, Gyula Belső, György Eszterhás, Zoltán K. Kovács, Miklós Mézes, Ferenc Pethe, Lajos Pócsa, Dr. László Varga, Miklós Villányi, Pál Zoltán.

¹⁹ W tym sensie samorozwiązanie partii było sprzeczne z jej zasadami. Podobnie jak inne partie z czasów koalicji, oficjalnie Demokratyczna Partia Ludowa również nie przestała istnieć.

²⁰ Izsák, *Polgári pártok és programjaik Magyarországon*, ss. 125 – 130.

ludową”, w której „cała władza spoczywa w rękach ludu pracującego”. Tak więc Węgierska Partia Robotnicza, która została utworzona przez związek Węgierskiej Partii Komunistycznej i socjaldemokratów, stała się *de facto* jedyną partią rządzącą; sowietyzacja węgierskiego społeczeństwa i gospodarki rozpoczęła się na dobre.

Po 1948 roku życie przedstawicieli Chrześcijańskiej Demokracji było zagrożone, podobnie jak życie innych polityków, intelektualistów i dużej części społeczeństwa węgierskiego, która sprzeciwiała się dojściu komunistów do władzy. Wraz z rozwiązaniem Demokratycznej Partii Ludowej i ustanowieniem rządów komunistycznych, późniejszy rozwój węgierskiego ruchu chadeckiego przebiegał dwutorowo: na emigracji kontynuowali swoją działalność ci, którym udało się uciec z kraju. Na Węgrzech zaś ogólna atmosfera terroru połączona z groźbą internowania oraz uwięzienia uniemożliwiała działalność każdemu związanemu z Chrześcijańską Demokracją²¹. W rezultacie historia partii i środowiska chadecka na długi czas rozpadła się na indywidualne losy poszczególnych jej członków. Vid Mihelics, socjolog i były poseł DPP, w taki sposób opisywał sytuację w 1950 roku.:

Jedyną opcją dla chrześcijańskiej polityki dzisiaj jest de-polityzacja jej prasy i ruchu. Nie ma sensu podejmować dalszych prób przeciwko temu reżimowi, ponieważ bezpośrednie zagrożenie nie jest proporcjonalne do potencjalnie osiągalnego sukcesu. Wydarzenia te już nas przerosły, dlatego musimy skupić wszystkie nasze wysiłki na oszczędzaniu się na przyszłą okazję²².

III

„Nie przyjeżdżasz, żeby emigrować, jesteś *zmuszony* emigrować” – napisał w swoim dzienniku István Barankovics przed opuszczeniem kraju²³. Znał to z własnego doświadczenia, radząc sobie z odcięciem od swoich korzeni i rodzimego środowiska intelektualnego i kulturalnego. Jego późniejsze możliwości promowania węgierskich interesów, podobnie jak emigracyjnych chadeków pochodzących

²¹ Gábor Tabajdi, „Kereszténydemokraták a politikai rendőrség célkeresztjében” [Chadecy na celowniku policji politycznej]. W: *Búvópatakok. A jobboldal és az állambiztonság 1945 – 1989*, red. Ungváry Krisztián. Budapest: 1956 Institute/ Jaffa Publishing House 2013, ss. 189 – 218.

²² Zoltán Frenyó, „A magyar kereszténydemokrácia a kommunizmus árnyékában. ÁVH-jelentések a Demokrata Néppártról” [Węgierska chadecja w cieniu komunizmu. Raporty służby Bezpieczeństwa Państwowego o Demokratycznej Partii Ludowej] *Magyar Szemle*, 2000, t. 22, nr 1 – 2, ss. 68 – 88.

²³ István Barankovics, „Sorsdöntő beszélgetés Rákossal” [Kluczowa dyskusja z Rákosim]. W: *Félbe-maradt reformkor. Miért akadt el az ország keresztény-humanista megújulása?*, red. Ferenc Babóthy i Zoltán K. Kovács. Roma: Detti 1990, s. 250.

z innych krajów komunistycznej Europy Środkowej i Wschodniej, były poważnie ograniczone. Jednakże gdy Barankovics i jego współpracownicy zaadaptowali się do życia w swoich nowych krajach, natychmiast wznowili działalność publiczną, deklarując, że ich priorytetem jest przyszłość Węgier.

Większość z jedenastu węgierskich chadeków wyjechała do USA; trzech z nich osiedliło się w Kanadzie. Jedna osoba ostatecznie zamieszkała w Australii, a trzy inne pozostały w Europie Zachodniej. Większość tych, którzy uciekli z Węgier, uczestniczyła w działalności organizacji chadeckich w krajach przyjmujących – albo tworząc węgierskie oddziały działające na wygnaniu, albo przyłączając się do ruchów międzynarodowych, w których uczestniczyli również chadecy, którzy uciekli z innych miejsc w powstającym bloku sowieckim. Aktywnie uczestniczyli w pracy demokratycznych węgierskich organizacji emigracyjnych (np. w Węgierskim Chrześcijańskim Ruchu Ludowym [*Magyar Keresztény Népmozgalom*], a tym bardziej – Węgierskiej Radzie Narodowej [*Magyar Nemzeti Bizottmány*]).²⁴

Wszyscy wcześniej aktywni posłowie zostali członkami Węgierskiej Rady Narodowej, najbardziej wpływowej węgierskiej demokratycznej organizacji emigracyjnej. Została założona przez polityków, którzy opuścili Węgry na fali emigracji w 1947 roku w celu kontynuowania antykomunistycznej walki politycznej, którą rozpoczęli w kraju²⁵. W okresie zimnej wojny, która wówczas zdefiniowała system międzynarodowy, otrzymali półoficjalne wsparcie ze strony Stanów Zjednoczonych Ameryki za pośrednictwem Narodowego Komitetu Wolnej Europy (później przemianowanego na Narodowy Komitet Wolnej Europy, a następnie ponownie na Komitet Wolnej Europy)²⁶. Trzynastosobowy Komitet Wykonawczy Węgierskiej Rady Narodowej, który otrzymał znaczne fundusze od Amerykanów, uważał się za quasi-rząd cieni²⁷. Oprócz byłego przewodniczą-

²⁴ Powstała z inicjatywy ks. Józsefa Közi-Horvátha w maju 1949 roku i stała się skuteczną wspólnotą ruchów obejmującą cały świat zachodni. O jego historii i kluczowych osobistościach zob.: Zoltán K. Kovács, „Magyar kereszténydemokraták az emigrációbán” [Węgierscy chrześcijańscy demokraci na emigracji]. W: *Félbemaradt reformkor. Miért akadt el az ország keresztény-humanista megújulása?*, red. Ferenc Babóthy, Zoltán K. Kovács. Roma: Detti 1990, ss. 263–274.

²⁵ Magdolna Baráth, „Támogatni vagy bomlasztani? Adalékok a magyar hivatalos szervek emigrációs politikájának változásához” [Wspierać czy Dezorganizować. Postawy wobec zmiany polityki emigracyjnej węgierskich władz]. *Betekintő*, 2011 nr 3, (www.betekinto.hu, dostęp 10 kwietnia 2024).

²⁶ Zobacz na przykład: Katalin Kádár Lynn (red.), *The Inauguration of Organized Political Warfare: Cold War Organizations sponsored by the National Committee for a Free Europe/Free Europe Committee*. Saint Helena, CA: Helena History Press 2013, Piotr H. Kosicki, Sławomir Łukasiewicz (red.), *Christian Democracy across the Iron Curtain: Europe Redefined*. Londyn: Palgrave Macmillan 2018.

²⁷ Rząd Stanów Zjednoczonych nie uważał Rady za parlament emigracyjny i nie uważał Komitetu Wykonawczego za rząd uchodźców. Wymagałoby to zerwania stosunków dyplomatycznych z Bu-

cego parlamentu i polityka Partii Drobnych Rolników Béli Vargi, w Komitecie Wykonawczym zasiadał również były premier Ferenc Nagy i wielu liderów partii demokratycznych z okresu koalicji w latach 1945–1948. Jednym z nich był István Barankovics, który od 1951 roku przewodniczył Komisji ds. Religii i Edukacji Węgierskiej Rady Narodowej. Dobrym wskaźnikiem znaczenia Rady jest fakt, że od samego początku znajdowała się pod nadzorem komunistycznej służby bezpieczeństwa państwa węgierskiego. Według rejestru członków, w którym wymieniono byłych polityków i intelektualistów Demokratycznej Partii Ludowej, Radę popierali: Ferenc Babóthy, István Barankovics, Gyula Belső, György Eszterhás, Zoltán K. Kovács, Béla Kovrig, Miklós Mézes, Ferenc Pethe, Lajos Pócza, László Varga i Miklós Villányi. Wymienione osoby uczestniczyły w pracach Rady Narodowej i dlatego byli operacyjnie rozpracowani przez służby bezpieczeństwa państwa.²⁸

Oprócz aktywnego uczestnictwa w pracy emigracyjnych organizacji politycznych, uwaga Barankovicsa coraz bardziej zwracała się ku teorii politycznej i kwestiom kościelnym. Oddziaływał także na umysły opozycji na Węgrzech i na wygnaniu poprzez własne pisma na te i inne tematy.²⁹

Dziennikarz Zoltán K. Kovács pełnił funkcję sekretarza w siedzibie Rady Narodowej od 1951 do 1960 roku, po czym został korespondentem Radia Wolna Europa. W 1957 roku Kovács był jednym z założycieli Węgierskiej Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej, organizacji założonej w Monachium, zrzeszającej

dapesztem. Rola Béli Vargi i członków komitetu wykonawczego ograniczała się do koordynowania wysiłków umiarkowanych emigracyjnych grup politycznych. Zobacz w szczególności Katalin Kádár Lynn, „The Hungarian National Council/Hungarian National Committee Magyar Nemzeti Bizottmány/Magyar Nemzeti Bizottság 1947–1972”. W: *The Inauguration of Organized Political Warfare*, ss. 237–308.

²⁸ ÁBTL (Archiwum Historyczne Węgierskiej Bezpieczeństwa Państwowego), 4.1. A-2127/17. 77–80.

²⁹ Nadal przebywał w Austrii, kiedy redagował swoją książkę zatytułowaną *School of Christian Policy* wydaną w Nowym Jorku. Książka jest zbiorem pierwotnie opublikowanych w czasopiśmie „Hazánk” artykułów pod redakcją Vida Mihelics. Jako przewodniczący Komitetu ds. Religii i Edukacji Węgierskiej Rady Narodowej przedstawił konstruktywną krytykę polityki oświatowej Węgier w pracy: *A magyar emigráció kultúrprogramja* [Program kulturalny emigracji węgierskiej]. New York: Magyar Nemzeti Bizottmány. W: Ferenc Nagy papers. Series VI. Printed Material. Box 88., Columbia University, Butler Library, Rare Book and Manuscript Library, New York. Dzięki wsparciu Węgierskiej Rady Narodowej zainicjował serię wydawniczą *Kis Magyar Könyvtár* [Mała Biblioteka Węgierska]. W ostatniej fazie pracy na emigracji jego uwaga skupiona była na chrześcijaństwie i pozycji kościołów chrześcijańskich w społeczeństwach świeckich: zob. „Nem fényleni, hanem használní” – Barankovics István válogatott írásai az emigrációból [„Nie błyszczeć, lecz używać” – Wybrane pisma emigracyjne Istvána Barankovicsa], red. Éva Petrás. Budapest: Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó 2020.

chrześcijańskich demokratów, którzy uciekli z kraju po gwałtownym stłumieniu rewolucji w 1956 roku przez sowieckie czołgi. Oprócz Barankovicsa i Kovácsa, jednym z najbardziej aktywnych członków emigracyjnej społeczności chrześcijańsko-demokratycznej stał się László Varga, były partyjny radca prawny. Mieszkając w Nowym Jorku i będąc współpracownikiem działu informacji Komitetu Wolnej Europy, Varga odegrał kluczową rolę w koordynacji prac organizacji emigracyjnych. W czasach rewolucji 1956 roku lobbował na rzecz uznania rządu premiera Imre Nagya przez ONZ. Po klęsce rewolucji Varga walczył na wielu forach międzynarodowych aby zapobiec usunięciu tzw. kwestii węgierskiej z agendy ONZ.

Już od samego początku liderzy partii chadeckiej dążyli do zacieśnienia współpracy między partiami uchodźców z regionu. Po wstępnych negocjacjach z udziałem polskich, czechosłowackich i węgierskich chadeków, 26 lipca 1950 roku w Nowym Jorku została założona Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna Europy Środkowej (CDUCE). Założyciele tej organizacji mieli nadzieję, że wspólne działanie nada większą wagę ich słowom i oświadczeniom. Założycielami CDUCE byli Adolf Procházka (Czechosłowacja), Karol Popiel (Polska), Edward Stukel (Łotwa), Kazys Pakštas (Litwa), wspomniany László Varga (Węgry) i Miha Krek (Jugosławia). W 1958 roku przewodniczącym Unii został István Barankovics, który piastował tę funkcję aż do swojej śmierci w 1974 roku. Wspierana funduszami z Komitetu Wolnej Europy, aktywność CDUCE osiągnęła szczyt w latach 50. i 60. XX wieku. Na początku lat 50. organizacja pośredniczyła w nawiązywaniu kontaktów między zachodnioeuropejskimi i południowoamerykańskimi partiami chrześcijańsko-demokratycznymi. CDUCE była również prawowitym członkiem Międzynarodówki Chrześcijańsko-Demokratycznej. Wielokrotnie organizowała szczyty i kongresy, publikowała i rozpowszechniała dużą ilość materiałów informacyjnych. Z czasem CDUCE uzyskała własne przedstawicielstwo w Europie w brukselskiej siedzibie Europejskiej Unii Chrześcijańskich Demokratów³⁰.

Poprzez te fora i transnarodowe ruchy oparte na emigracji, węgierska diaspora chrześcijańsko-demokratyczna miała okazję kształtować opowiadaną czołowym politykom świata i globalnej opinii publicznej historię komunistycznych Węgier. Co więcej, mogła również utrzymywać kontakt z chrześcijańsko-demokratami, którzy pozostali na Węgrzech, chociaż początkowo kontakt ten był tylko pośredni – poprzez publikację materiałów informacyjnych, które nielegalnie dostarczano na Węgry. Dzięki ich wysiłkom w czasie antyradzieckiej rewolucji

³⁰ Zobacz np. Stanisław Gebhardt, „Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna Europy Środkowej” w: Kosicki i Łukasiewicz (red.), *Chrześcijańska demokracja za żelazną kurtyną*, ss. 411–424.

w 1956 r. partia szybko odrodziła się na Węgrzech. Jednak gdy rewolucja została stłumiona, w całym kraju wznowiono prześladowania rozproszonych chrześcijańsko-demokratów – podobnie jak miało to miejsce w przypadku całego społeczeństwa węgierskiego.³¹

Bardzo szczególnym wkładem chrześcijańsko-demokratycznych emigrantów do historii rewolucji 1956 r. było socjologiczne badanie przeprowadzone przez Bélé Kovriga wśród węgierskich uchodźców i jego teoretyczna analiza wydarzeń. Kovrig był wówczas profesorem socjologii na Marquette University w Milwaukee (Wisconsin). W okresie międzywojennym był wybitnym uczonym i równocześnie chadeckim politykiem. W 1948 r. musiał opuścić Węgry i wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Po upadku rewolucji węgierskiej był jednym z pierwszych, którzy występowali w imieniu tysięcy węgierskich uchodźców przybywających do Stanów Zjednoczonych i Kanady. Przeprowadzone przez niego badania socjologiczne uchodźców przebywających w obozach dla imigrantów były pierwszym i jak dotąd jedynym badaniem na ten temat. Oparty na nich rękopis *Nemzeti kommunizmus és Magyarország. Egy eszme története* [Narodowy komunizm i Węgry. Przyswojenie idei] jest wyjątkowym wkładem do naszej wiedzy historycznej na temat powstania 1956 roku.³²

IV

Po 1956 roku i ustanowieniu reżimu Kádára na Węgrzech, postawę chadeków charakteryzował cichy, lecz masowy opór. Niektórzy zostali ponownie uwięzieni, ale gdy okoliczności na to pozwalały, emigracyjni chadecy okazali solidarność, utrzymując korespondencję z krótkotrwałym odrodzeniem chadecji w kraju. W ten sposób emigracyjny węgierski ruch chadecki odegrał rolę pomostu, który skutecznie połączył historię dawnej węgierskiej Demokratycznej Partii Ludowej i ideowe dziedzictwo europejskiej chadecji z węgierskimi inicjatywami. Ustanowione po rewolucji więzi między Węgrami a międzynarodową wspólnotą chadeką pomogły pod koniec lat 80. ponownie zintegrować powołaną Chrześcijańską Partię Ludową z transnarodowymi strukturami europejskimi.

W 1989 roku żyło jeszcze dwudziestu czterech byłych posłów Demokratycznej Partii Ludowej, dziesięciu z nich na emigracji, a czternastu na Węgrzech. Wszyscy popierali odbudowę partii, ale tylko kilku z nich objęło funkcje w nowej

³¹ Petrás, „A keresztyendekrák elleni megtorlások” [Represje wobec chrześcijańskich demokratów] W: *Magyar keresztyendekrák és 1956.* red. Mária Rita Kiss. Budapest: István Barankovics Foundation, 2017, ss. 77–92.

³² Béla Kovrig, *Nemzeti kommunizmus és Magyarország. Egy eszme története* [Narodowy komunizm i Węgry. Przyswojenie idei]. Budapest: Gondolat Kiadói Kör 2016.

Chrześcijańsko-Demokratycznej Partii Ludowej (*Kereszténydemokrata Néppárt*, CDPL). Zarówno emigracyjni, jak krajowi chadecy przewidywali koniec systemu sowieckiego. Po zmianie systemu ich wzajemne powiązania ponownie się ożywiły. Jednym z pierwszych osiągnięć w tworzeniu międzynarodowej sieci powiązań był udział w konferencji EUCD, która odbyła się w Wiedniu w dniach 24–27 maja 1989 roku z udziałem przedstawicieli chadecji z krajów bloku wschodniego. Jednakże tylko władze polskie i węgierskie zezwoliły na udział zaproszonych gości ze swoich krajów. Czeski, chorwacki, słowacki, łotewski, litewski i ukraiński ruch chadecki reprezentowany był przez emigrantów³³.

Partia otrzymała również część wsparcia ze strony Europy Zachodniej udzielanego nowo powstającym demokracjom w postkomunistycznej Europie Środkowej i Wschodniej. Po formalnym ponownym założeniu Chrześcijańsko-Demokratycznej Partii Ludowej, CDPL nawiązała bliskie kontakty z Austriacką Partią Ludową (ÖVP), niemieckimi CDU i CSU oraz holenderską Chrześcijańsko-Demokratyczną Partią (Christen Democratisch Appèl, CDA,). Bliskie więzi z CDA zostały nawiązane dwoma kanałami. W 1991 roku w Budapeszcie powstała Akademia Chrześcijańsko-Demokratyczna Europy Środkowo-Wschodniej założona dzięki osobistej przyjaźni lidera partii László Surjána i przewodniczącego CDA Wima van Velzena. Jednak holendersko-węgierskie stosunki chrześcijańsko-demokratyczne i promocja integracji europejskiej w programie i działalności CDPL były w większości dziełem Dzsingisza Gábora, urodzonego na Węgrzech działacza CDA. Podczas spotkania chadeckich partii Gábor zapoznał przedstawiciela EUCD z programem CDPL. Szczególnie ważne okazały się kontakty z sekretarzem generalnym EUCD Thomasem Jansenem. Jansen w dniach 12–14 lipca 1989 roku odwiedził Węgry. Dlatego nie było zaskoczeniem, że na spotkaniu frakcji EUCD, CDPP uzyskało pełne poparcie dla swojego wniosku o przyjęcie.

Inauguracyjne spotkanie CDPL odbyło się 30 września 1989 roku w Budapeszcie. Oprócz 154 wybranych delegatów, uczestniczyło w nim 300 gości, wielu z nich z zagranicy. Organizacje zachodnie reprezentowali następujący uczestnicy: Hanja May-Weggen, holenderska wiceprzewodnicząca frakcji chadeckiej Parlamentu Europejskiego; Ingo Friedrich, członek zarządu frakcji; Wim van Velzen, przewodniczący holenderskiej Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej; Robert H. van de Beeten, wiceprzewodniczący tej samej partii; Jacques Lefevre, sekretarz generalny belgijskiej Chrześcijańskiej Partii Socjalnej; Klaus Franke, przedstawiciel CDU w parlamencie w Bonn; Otto Wiesheu, członek parlamentu Bawarii i dyrektor zarządzający Fundacji Hannsa Seidera oraz Michael Ikrath, członek Partii Lu-

³³ Kovács, *Magyar kereszténydemokraták*, s. 277.

dowej w parlamencie austriackim. Polskę reprezentowali Jakub Moskwa z NSZZ „Solidarność” i Marek Hołubicki, delegat Chrześcijańskiej Partii Pracy. Obecni byli ex-parlamentarzyści DPP – emigranci, m.in. Zoltán K. Kovács, Miklós Mézes i László Varga.

Następnym krokiem było przyjęcie rezolucji na kongresie EUCD, który odbył się na Malcie w dniach 5–7 listopada 1989 roku. Rezolucja szczegółowo regulowała stosunki EUCD z powstającymi partiami Europy Środkowej i Wschodniej. W dokumencie popierano procesy demokratyzacyjne w tych krajach i zapewniało ponownie zakładane partie chadeckie o swoim wsparciu³⁴. W ten sposób usunięto wszelkie bariery w integracji CDPL z EUCD, a partia została przyjęta do tej międzynarodowej organizacji w czerwcu 1990 roku. Spośród byłych krajów komunistycznych Węgry były pierwszym, który zorganizował walne zgromadzenie EUCD w marcu 1990 roku. Na spotkaniu tym wybrano nowy zarząd wykonawczy z Sándorem Karcseyem jako przewodniczącym i Janem Čarnogurskim jako sekretarzem generalnym. Następnie sekretariat EUCD został przeniesiony do Bratysławy.

Nawiązywanie do europejskiego dorobku chrześcijańskiej demokracji i prezentacja współczesnych zastosowań wysunęły się na pierwszy plan w działalności CDPP pod przywództwem László Surjána, gdyż partia dążyła do stworzenia wizerunku nowoczesnej, przyszłościowej, europejskiej organizacji. Podczas gdy świadomość odpowiedzialności jako historycznej partii z korzeniami sięgającymi siedemdziesięciu lat jest nadal obecna w polityce CDPP, stawianie czoła wyzwaniom współczesnej polityki i odpowiednie opracowywanie skutecznego programu stawało się z czasem coraz bardziej pilnym zadaniem. Chociaż komponent partii światopoglądowej w tożsamości Chrześcijańsko-Demokratycznej Partii Ludowej wywodzi się z unikalnego historycznego rozwoju Chrześcijańskiej Demokracji na Węgrzech, partia dążyła do pozbycia się piętna ugrupowania wyłącznie dla katolików. Zamiast tego, podobnie jak siostrzane partie zachodnioeuropejskie i jako organizacja polityczna funkcjonująca w wielowyznaniowym i świeckim społeczeństwie, jej dążeniem było przyjmowanie protestantów, a nawet niewierzących, przy jednoczesnym zachowaniu zaangażowania w uniwersalne wartości chrześcijańskie.

Jak uczy historia CDPP, po rewolucjach 1989 roku w Europie Środkowej i Wschodniej bliskie powiązania oparte na wspólnych europejskich wartościach mogą jedynie inspirować i wspierać rozwój wewnętrzny partii, ale nie mogą go zastąpić. Podczas gdy powiązania z zachodnimi partiami, które zbudowali węgier-

³⁴ Niels Arbøl, *A kereszténydemokrácia Európában* [Chrześcijańska Demokracja w Europie]. Budapest: István Barankovics Foundation 1995, ss. 155–157.

scy emigranci chadeccy podczas zimnej wojny, okazały się cenne pod względem ustanowienia przykłady i standardów, same instytucje europejskie nie gwarantowały ich udanej realizacji³⁵.

Przekład za pomocą DeepL.com

Przekład przejrzeni Krzysztof Brzechczyn i Paweł Falicki

Éva Petrás – studiowała historię na Uniwersytecie w Pécs oraz w Central European University w Budapeszcie. W 2003 roku obroniła doktorat w Europejskim Instytucie Uniwersyteckim we Florencji na Wydziale Historii i Cywilizacji. Jest pracownikiem Komitetu Pamięci Narodowej (Nemzeti Emlékezet Bizottságának Hivatala, NEBH) w Budapeszcie. Specjalizuje się w historii kościoła, węgierskiej chrześcijańskiej demokracji oraz historii aparatu represji na Węgrzech. Napisała między innymi *Splendid Return. The Intellectual Reception of the Catholic Social Doctrine in Hungary, 1931–1944* (Budapest: Wesley János Lelkészképző Főiskola 2011). Jej ostatnia książka *The Many Lives of a Jesuit, Freemason, and Philanthropist: The Story of Tőhötöm Nagy*, (New York: CEU Press, 2023) była recenzowana w numerze 1 (5) „Wolnych i Solidarnych. Między Ideą a Praktyką” w 2024 roku.

³⁵ Zsolt Enyedi, „Az európai integráció hatása a kelet-európai és magyar pártstratégiákra” [Wpływ integracji europejskiej na strategię partyjne w Europie Środkowej i na Węgrzech]. W: *A magyarok bemenetele. Tagállamként a bővülő Európai Unióban*, red. István Hegedűs. Budapest: Demokrácia Kutatások Magyar Központja Alapítvány 2006, ss. 155 – 180.

Krzysztof Brzechczyn

Klio i Dziesiąta Muza na szlakach wolności

Od 4 do 7 października 2024 roku w Gdyni odbył się XVI Międzynarodowy Festiwal Filmowy „Niepokorni Niezłomni Wyklęci”. Warto podkreślić, że jest to jeden z nielicznych, jeżeli nie jedyny na świecie festiwal filmów fabularnych i dokumentalnych o historii. Jednakże popularyzacja historii nie jest celem samym w sobie. W zamiarze organizatorów opowiadanie o przeszłości ma wzmacniać poczucie wolności w wymiarze indywidualnym i narodowym a przez to – budować poczucie wspólnotowości.

W ciągu czterech dni można było obejrzeć prawie sto polskich i zagranicznych filmów fabularnych i dokumentalnych oraz wysłuchać reportaży radiowych. Zgodnie z regulaminem do tegorocznego festiwalu dopuszczono filmy zrealizowane w latach 2022 – 2024 o czasie projekcji nie przekraczającym



90 minut oraz reportaże radiowe, które nie powinny być dłuższe niż 30 minut. Wzorem lat poprzednich filmy i dokumenty radiowe rywalizowały w czterech kategoriach: Międzynarodowym Konkursie Filmów Fabularnych (wzięło w nim udział 8 filmów), Międzynarodowym Konkursie Filmów Dokumentalnych (20 filmów), Konkursie Dokumentów Polskich (32 filmy) i Konkursie Reportaży Radiowych (12 reportaży). Dodatkowo 8 filmów można było obejrzeć w ramach pokazów specjalnych.

Nagrodę główną – Złoty Opornik przyznawany za najlepszy film Festiwalu – otrzymał startujący w konkursie dokumentów polskich film pt. „Moja sytuacja jest szczególnie trudna” w reżyserii Piotra Mielecha, który opowiada o udziale mecenasa Jana Olszewskiego w procesie morderców ks. Jerzego Popiełuszki. Pełny wykaz laureatów znajduje się na stronie internetowej Festiwalu.

W festiwalu obok pokazów filmowych jest również miejsce na debaty panelowe. W tym roku – przynajmniej zdaniem piszącego tego słowa, który się im przysłuchiwał – warto było wysłuchać trzech debat. W pierwszym dniu Festiwalu odbyła się moderowana przez Wojciecha Bednarskiego debata „Kadry z historii Albanii” z udziałem Pjerina Mirdity, albańskiego historyka i dyrektora Miejsca Świadków i Pamięci założonego na terenie więzienia w Szkodrze, gdzie w latach 1946–1991 osadzano więźniów politycznych. Podczas debaty Mirdita opowiadała o problemach upamiętniania dyktatury komunistycznej we współczesnej Albanii. Wyemitowano także dokumentalny film pt. „Flaga”. Dokument opowiada o buncie więźniów 21 maja 1973 r. w obozie w Spaç, podczas którego wywieszono albańską flagę bez komunistycznych emblematów.

Tego samego dnia odbyła się debata „Czy Polska potrzebuje inwestycyjnego *game changera*?” z udziałem Małgorzaty Sokołowskiej, Marcina Zarzeckiego, Marka Krakowskiego, Magdaleny Hajduk, Marka Krakowskiego i Witolda Mieszkowskiego. Paneliści mówili o zainteresowaniu historią wśród młodego pokolenia oraz zastanawiali się w jaki sposób dotrzeć do młodzieży. Uznawano, że posługiwanie się nowymi technologiami i akcesoriami wirtualnego świata jest niezbędnym sposobem upowszechniania wiedzy historycznej. Rzecz w tym jednak, aby w ten sposób upowszechniana wiedza historyczna sama nie uległa zdeformowaniu – co nie każdy entuzjasta nowych technologii dostrzega.

W sobotę 5 października odbyła się debata „Kinowy obraz Europy Środkowej. Czy kraje Europy Środkowo-Wschodniej potrafią opowiadać o swojej historii? Film jako narzędzie edukacyjne z udziałem Hanny Aunin (Uniwersytet w Tallinie, uczestniczka projektu „Translating Memories”), Pawła Ukielskiego (Muzeum Powstania Warszawskiego), dr Petra Blažka (Muzeum Pamięci XX Wieku, Czechy), Pjerina Mirdity (Miejsce Świadków i Pamięci, Albania) i producenta filmowego Dariusza Dikti; debatę moderował Wojciech Bednarski (Platform of European

Memory and Conscience). W wypowiedziach panelistów zwracano uwagę na uwikłania pracy reżysera, na którego pracę wpływa – z jednej strony budżet producenta filmowego – a z drugiej – dostarczony mu – scenariusz.

Dariusz Dikti zauważył, że 15 października 2023 roku skończyło się w Polsce „eldorado” dla reżyserów i producentów filmów historycznych. W latach 2015–23 różne instytucje państwowe dość hojnie (w porównaniu z poprzednim okresem) finansowały filmy o tematyce historycznej: zarówno fabularne, jak i dokumentalne, co jednak nie zawsze przekładało się na ich poziom artystyczny. Nie powstał – dodajmy od siebie – „hollywoodzki” film o historii Polski, co w 2015 r. zapowiadał minister Piotr Gliński. Problem ten w debacie został jednak zaledwie zasygnalizowany. Wyjaśnienie dlaczego tak się stało wymagałoby jednak głębszego zastanowienia na co podczas festiwalu nie było czasu.

W przedostatni dzień festiwalu odbyła się moderowana przez redaktora Jacka Karnowskiego debata „Zabić głos wolności” z udziałem dr Karola Nawrockiego (prezes Instytutu Pamięci Narodowej), dr Petra Blažka (Muzeum Pamięci XX Wieku) i dr Réky Földváyiné Kiss (przewodnicząca Komitetu Pamięci Narodowej, Węgry). Debata poświęcona była z jednej strony sposobom upamiętniania tych, którzy walczyli z opresyjnym systemem komunistycznym, a z drugiej strony – polityce instytucji państwa wobec symbolicznych pozostałości po komunizmie (np. pomnikami wdzięczności, polsko-radzieckiego braterstwa broni, itp.). Prezes IPN Karol Nawrocki zauważył, że w wielu małych miejscowościach pomniki postawione przez komunistyczną władzę są jedynymi formami upamiętnienia jakichkolwiek wydarzeń przeszłości zlokalizowanymi na dodatek w centralnych miejscach (placach) miejscowości, gdzie odbywają się uroczystości organizowane przez szkoły czy władze samorządowe. Usuwanie symboli komunistycznego panowania jest zatem nie tylko wyrazem troski o pamięć historyczną, lecz umożliwia zagospodarowanie na nowo przestrzeni w danej miejscowości.

Osobnym wydarzeniem była ciesząca się dużym zainteresowaniem uczestników festiwalu prelekcja dr hab. Krzysztofa Szwagrzyka, zastępcy Prezesa IPN pt. „Odnaleźć ‘Roja’”, który opowiadał o poszukiwaniach szczątków Mieczysława Dziemieszkiewicza, ps. ‘Rój’; według wszelkiego prawdopodobieństwa szczątki ‘Roja’ znajdują się na warszawskiej „Łączce”.

Patronat medialny nad festiwalem objęło trzynaście redakcji różnych mediów: od czasopism poprzez radio do samodzielnych portali internetowych. Zastanawiać się można nad funkcją tak działającego patronatu medialnego. W serwisach informacyjnych kilku sprawdzonych przeze mnie redakcji zabrakło bowiem jakiegokolwiek informacji o festiwalu wyemitowanej kilka tygodni przed odbywającym się festiwalem – tak aby można było sobie zaplanować wyjazd do Gdyni połączony z krótkim urlopem. W rezultacie sale kinowe może nie świeciły pustka-

mi, lecz mogłyby pomieścić zdecydowanie więcej osób. A szkoda, gdyż repertuar festiwalu jest tak urozmaicony, że każdy mógłby znaleźć coś interesującego dla siebie.

Być może patroni medialni doszli do przekonania, że w nieco skromniejszej formie Festiwal Filmowy NNW można zorganizować w swojej miejscowości i w ten sposób obejrzeć wybrane filmy. Tradycją festiwalu jest bowiem organizacja retrospektyw, czyli dwudniowego przeglądu wybranych filmów fabularnych i dokumentalnych. Odbywają się one w kraju i zagranicą. Warunkiem jest posiadanie zmysłu organizacyjnego, poszukanie sali gdzie można wyświetlać filmy i zaproszenie zainteresowanych. Wcześniej jednak należy skontaktować się z dyrektorem festiwalu Arkadiuszem Gołębiewskim, który udzieli potrzebnych informacji. W 2023 roku takie retrospektywy odbyły się w Dębicy, Łochowie i Starogardzie Gdańskim.

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

Blanka Ciborowska

Historia nie tak odległa

Bożena Sand-Tasak, *Opowiem ci historię*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOCATIO 2023, ss. 179, ISBN 978-83-7829-370-5.

„Zapomnij o historii, której masz się uczyć. Zaczynj ją przeżywać. [...] I ty zostałeś zaproszony do tego, aby być częścią Wielkiej Opowieści. Czasem wystarczy jedna odważna decyzja, by z obserwatora wydarzeń stać się ich uczestnikiem” – przekonuje Bożena Sand-Tasak w książce *Opowiem ci historię*. Na kartach utworu przedstawia nam doświadczenia swoich bohaterów, którzy za sprawą wyjątkowych zbiegów okoliczności, żyjąc w XXI wieku, stanęli oko w oko z historią i przekonali się, jak żywa jest ona pomimo upływu wielu lat. Do tej przygody autorka zaprasza swojego młodego czytelnika, przed którym nie tylko odsłania historyczne fakty, ale także zachęca go do samodzielnych poszukiwań. Sand-Tasak



przekonuje, że na ślady fascynującej przeszłości można natrafić wszędzie – albo to one same mogą odnaleźć nas. Nierzadko okazują się także pomocne w wytyczaniu własnej ścieżki, zwłaszcza wtedy, gdy sami znaleźliśmy się na rozstaju życiowych dróg...

Tytuł w sposób niepozostawiający wątpliwości informuje nas o jego treści dzieła – składa się na nie osiem krótkich, niepowiązanych ze sobą fabularnie opowiadań, które łączy jedynie przewijający się w każdym z nich motyw drugiej wojny światowej oraz młody wiek bohaterów. Na korzyść książki niewątpliwie przemawia merytoryczna wiedza autorki, która w fikcyjne opowiadania zdołała wpleść wiele historycznych, niekiedy nawet szczegółowych, faktów. Bożena Sand-Tasak snuje przed czytelnikiem historie swoich kilku- i kilkunastoletnich postaci, osadzając je w czasach współczesnych, w rzeczywistości doskonale znanej każdemu czytelnikowi. Równolegle opowiada przy tym o Historii pisanej przez wielkie „H”. Wielkiej, narodowej i powszechnej, bogatej i chwalebnej, krwawej i bolesnej.

Próżno jednak szukać w książce patosu. Niedługie opowiadania cechuje prosty, powszedni język, typowy dla literatury młodzieżowej, a także lekka forma, optymistyczne przesłanie, często ciepły, spokojny nastrój rodzinnych opowieści. Ich fabularna konstrukcja jest nieskomplikowana, a pointa, którą kończą się wszystkie teksty, na ogół klarowna i przejrzysta. Nie świadczy to jednak o ich banalności. Dotykają one bowiem tematów bynajmniej niebłahych – zarówno w warstwie historycznej, w której odnajdziemy między innymi motyw powstania warszawskiego czy deportacji na Sybir, jak i na poziomie współczesności, na którym autorka podejmuje problematykę śmierci bliskiej osoby, chorób i wypadków, emigracji i samotności.

Owe dwa wymiary – przeszłość i teraźniejszość – w każdym z tekstów nieustannie przeplatają i wzajemnie na siebie oddziałują. Bohaterowie opowiadań stykają się z historią bezpośrednio, a jednocześnie w zupełnie niespodziewanych momentach swojego życia, na pozór przypadkiem. Jej echa rozbrzmiewają w codzienności tych zwyczajnych, młodych ludzi, wcale radykalnie jej nie odmieniając... a jednak pozostawiając na niej trwałe i głębokie ślady. Wydarzenia sprzed ponad osiemdziesięciu lat powracają do nich podczas wizyty w bibliotece, seansu filmowego, wakacji, pobytu u dziadków, rozmowy z kolegą czy przypadkowo poznanym starszym panem. Niekiedy impulsem do zagłębienia się w nie jest osobista tragedia – niespełnione marzenie, ciężka choroba przyjaciela, utrata rodzica. W doświadczeniach tych nie ma nic egzotycznego i spektakularnego, to proza życia, z którą nietrudno się utożsamić – a jednak dzięki nim bohaterowie dostrzegają w swoim otoczeniu ślady przeszłości.

W opowiadaniach spotykają się nie tylko dwie epoki, ale także różne narodowości. Niektóre spotkania z historią mają miejsce poza granicami Polski, podczas podróży czy emigracji do Wielkiej Brytanii, Francji czy Stanów Zjednoczonych; wojenne przeżycia Polaków sięgają nawet dalekich Indii, gdzie w 1942 roku trafiła część dzieci zesłanych w głąb Związku Sowieckiego.

W książce przewija się zarówno perspektywa narodowa, jak i ponadnarodowa, wątki z historii polskiej oraz powszechnej. Perspektywa ta jest bardzo interesująca – jednocześnie umacniająca patriotyczne uczucia czytelnika i umożliwiającą spojrzeć na losy Polski w szerszym kontekście, dostrzec uniwersalny wymiar wojennego dramatu.

Niezależnie, dlaczego i w jaki sposób postaci odkrywają historię, okazuje się ona dla nich cenną życiową lekcją, inspiracją, źródłem siły i nadziei na przyszłość. Zarówno wielkie postaci XX wieku, jak i nieznani szerszemu ogółowi świadkowie historii, stają się dla młodych ludzi autorytetami, a ich losy pozwalają inaczej spojrzeć na własne doświadczenia i uporać się z życiowymi trudnościami. Autorka nie wartościuje przy tym cierpienia, nie umniejsza współczesnym problemom, nie moralizuje – przeciwnie, stwarza w czytelniku poczucie bliskości z dziejami przodków, symbolicznej „sztafety pokoleń”. Wielką historię tworzyli w końcu ludzie tacy, jak my, a niektórzy z nich żyją jeszcze pośród nas, nawet, jeśli często nie zdajemy sobie z tego sprawy... Przesłanie *Opowiem ci historię* można odczytać jako wezwanie do empatii, otwartości i wrażliwości na drugiego człowieka, na owe poruszające historie, które w sobie nosi i których poznanie może odmienić nasze dotychczasowe życie. Echa przeszłości można odnaleźć wszędzie, jeśli potrafi się ich uważnie nasłuchiwać...

Opowiem ci historię nie jest książką monumentalną i złożoną, nie odnajdziemy w niej zbyt wielu niuansów, niejednoznaczności, zawitych fabuł i portretów bohaterów. Czyni to ją jednak przystępną dla szerokiego grona – zwłaszcza młodych – czytelników, którzy dzięki lekkim opowiadaniom Sand-Tasak mogą zainteresować się historią i – być może – odnaleźć ją w swoim otoczeniu tak, jak bohaterowie utworu. Pozycja z pewnością spełni wartościową, dydaktyczną rolę i przypadnie do gustu osobom, który w łatwy i przyjemny sposób chcą poszerzyć swoją wiedzę i spojrzeć na przeszłość z nieco innej perspektywy.

Blanka Ciborowska – uczennica liceum ogólnokształcącego, pasjonatka nauk humanistycznych, zwłaszcza historii i literatury, laureatka konkursów oraz olimpiad polonistycznych i historycznych. Jej historyczne zainteresowania obejmują

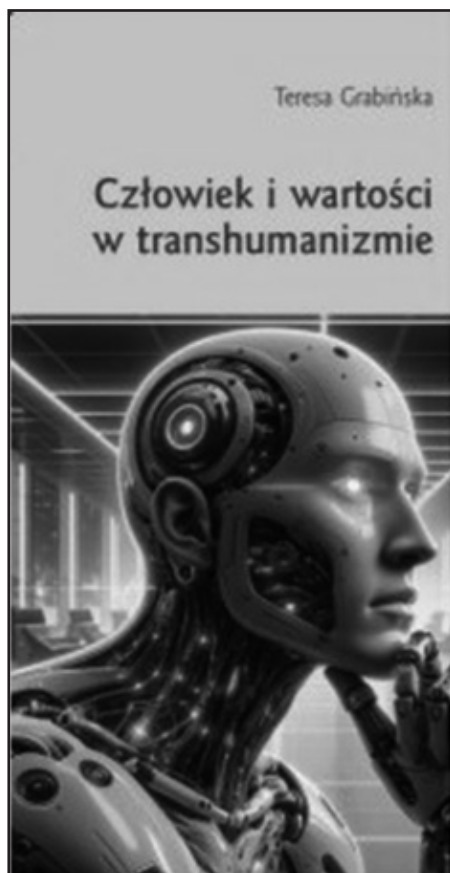
zwłaszcza okres zaborów i dzieje walk o niepodległość, losy Polaków na Kresach Wschodnich, Europę Wschodnią i relacje polsko-rosyjskie, procesy narodowotwórcze, przemiany społeczne i historię myśli politycznej. Swoje teksty publikuje także na łamach portalu „Kurier Historyczny”.

Zbigniew Kuźniar

Człowiek przyszłości w technizowanym środowisku

Teresa Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*. Kraków: «scriptum», ss. 217. ISBN 978-83-67586-99-3.

W numerze 3. „Wolni i Solidarni” (z jesieni ubiegłego roku) przedmiotem umieszczonej tam recenzji była książka Teresy Grabińskiej *Personalizm wobec współczesnych zagrożeń*. W tym roku Autorka opublikowała w tym samym wydawnictwie (w krakowskim «scriptum») książkę pt. *Człowiek i wartości w transhumanizmie*. O ile pierwsza pozycja odnosi się przede wszystkim do terażniejszości, to druga wyraźnie do przyszłości. Treści obu książek są ze sobą związane, podobnie jak łączy się terażniejszość z przyszłością. Z jednej strony nie można zrozumieć zmian kulturowych obserwowanych tu i teraz bez wglądu w trendy rozwojowe, projektujące oblicze przyszłości. Z drugiej strony, zawsze występująca niepewność stanów przyszłych da się skuteczniej



przewidzieć, a więc i wpływać na nie, jeśli się prawidłowo rozpozna obecnie istniejące możliwości.

Recenzowana książka Teresy Grabińskiej składa się z sześciu rozdziałów. Każdy z nich jest zatytułowany pytaniem o przyszłość rysującą się w obliczu szybkiego rozwoju nowych zintegrowanych technologii i wieszczonej w ideologii transhumanizmu. Autorka pyta o składowe tak zarysowanej kultury: o naturę człowieczeństwa, strukturę i funkcje społeczności, rodzaj wolności działania, zasady moralne, pryncypia etyczne i w końcu o kształt humanizmu ukrytego w samej nazwie „transhumanizm”. Odpowiada – jak zawsze – w oryginalny sposób, posługując się wnikliwą analizą zarówno tekstów wiodących transhumanistów, jak i konfrontacją też wprost artykułowanych przez nich i rekonstruowanych przez Autorkę z nurtami myśli europejskiej, ale i dalekowschodniej – obecnymi w filozofii, teologii i literaturze.

Podobnie do pozycji recenzowanej w ubiegłym roku ta przedstawiana tutaj ma rzadką zaletę tekstu, który jest w istocie naukowy, ale sformułowany w postaci eseistycznej może być studiowany wybiórczo, tzn. czytany bez konieczności zachowania kolejności tematów. Spójność całego tekstu zabezpieczają bogate przypisy, kierujące uwagę czytelnika do innych fragmentów książki i do imponującej bibliografii. Dodatkowym benefitem jest tym razem umieszczenie na końcu każdego rozdziału podsumowania rozważań, które tym bardziej zachęca do przestudiowania analiz zawartych w poszczególnych częściach książki.

W rozdziale pierwszym Teresa Grabińska nie po raz pierwszy w swej bogatej twórczości ostrzega przed utratą osobowej kondycji człowieka w procesie ulepszania jego naturalnej struktury i funkcji za pomocą technologii, tj. deprecjonowania: rozumności, mądrości i podmiotowości. Ich transhumanistycznie rozumiana perfekcyjność ma jednocześnie służyć tworzeniu idealnego społeczeństwa, złożonego z różnego rodzaju tworów techniczno-naturalnych i czysto technicznych. W rozdziale II przedstawiona jest zarówno utopijność tej wizji, jak i dystopijne efekty wprowadzania jej w życie w postaci optymalizowania technicznego procesów społecznych i utraty struktury pokoleniowej.

Rozdział III poświęcony jest zagadnieniu wolności, która wobec ograniczenia naturalnej decyzyjności i zastąpienia jej technicznym podłączeniem poszczególnych jednostek do skutecznie działającego środowiska, będącego ścisłą fuzją natury i technologii, staje się bezprzedmiotowa w swej pozytywnej postaci (odpowiedzialnych wyborów), jak i negatywnej (tj. świadomego unikania ograniczeń).

Wobec destrukcji osobowości ontycznej i psychologicznej w transczłowieku wyraźnie widać nieprzystawalność moralności opartej na filozoficznie lub religijnie rozumianej ontologii dobra. Także etyka Kanta, która ten warunek moralno-

ści wykluczyła, nie ma znaczenia w związku z usunięciem apriorycznych norm postępowania w transhumanistycznym świecie. Natomiast realna wydaje się być tzw. moralność zsocjologizowana, oparta na stałym diagnozowaniu relacji między jednostkami i grupami społecznymi oraz podlegająca stałym zmianom w wyniku protezowania technologią zachowań jednostkowych i grupowych. Wykonywanie więc jakichkolwiek działań ma się już nie łączyć z odpowiedzialnością za nie, jak w działaniu maszyny.

Zagadnienia podjęte w rozdziale IV rzutują na rozwiązania w rozdziale V o tradycyjnie rozumianym przedmiocie etyki, czyli o dobru. Wobec braku jego obiektywności w stechniczowanym środowisku istot w różnym stopniu zbionizowanych, zcyborgizowanych lub czystych wytworów technologicznych pozostaje do rozważenia dobro zsubiektywizowane, czyli hedoniczne. Owe idealne przyszłościowe istoty mają nie mieć potrzeb, a więc pozostawać w stanie bliżej nieokreślonej wiecznej szczęśliwości – nieokreślonej, bo przecież środowisko ich egzystencji ma podlegać ciągłym zmianom. Jednak nawet o hedonicznej etyce nie można w tym przypadku mówić lecz co najwyżej o pewnej etyce wpasowywania się w ciągle przechodzącą w różne stany całość środowiska. Także funkcja doskonaląca sztuki ma być zastąpiona upowszechnieniem subiektywnej ekspresji wedle dowolnych kanonów.

W świetle przeprowadzonych rozważań w ostatnim rozdziale odpowiedź na pytanie o kształt humanizmu staje się jasna. Będzie nim nie humanizm teocentryczny, ani antropocentryczny lecz technocentryczny. Teresa Grabińska nie jest jednak pesymistką. Realnie ocenia nieuchronność postępu technologicznego. Nie musi on jednak nieść z sobą kompletnej dehumanizacji środowiska życia i działania. Odpowiedzialnie rozwijane badania naukowe, ostrożne przekształcanie ich wyników w zastosowania oraz koncentracja jednak na wartości człowieka naturalnego, a nie często niebezpieczne wizje transhumanistów, powinny zachować w transczłowieku osobę ludzką.

Zbigniew Kuźniar – doktor nauk społecznych, pedagog, resocjalizator, kapitan rezerwy. Pracę doktorską obronił w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Był żołnierz zawodowy i asystent na Wydziale Nauk o Bezpieczeństwie Akademii Wojsk Lądowych. Był prorektor w Wyższej Szkole Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego APEIRON w Krakowie. Współpracuje z Zakładem Socjologii Grup Dyspozycyjnych Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Członek Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio”. Był przewodniczącym Sekcji Socjologicznych Problemów Bezpieczeństwa

Narodowego PTS. Jest członkiem European Association for Security, Polskiej Platformy Bezpieczeństwa Wewnętrznego oraz Polskiego Towarzystwa Nauk o Bezpieczeństwie. W obszarze jego zainteresowań leżą zagadnienia z zakresu funkcjonowania grup dyspozycyjnych, ze szczególnym uwzględnieniem korpusu podoficerskiego Sił Zbrojnych RP. Autor wielu publikacji z obszaru socjologii grup dyspozycyjnych, socjologii edukacji i andragogiki oraz szeroko pojętego bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego oraz współredaktor kilkunastu książek.

Table of Contents, Abstracts and Keywords of Kwartalnik Społeczno-Polityczny Wolni i Solidarni. Między Ideą a Praktyką, no. 3 (7), Fall 2024

From Editors, pp. 5 – 6

Facts and Comments

Iwo Greczko, *The Digital Manufacturing Society – The Strategies of Survival*, pp. 7 – 12

Summary. The purpose of the article is to analyze possible strategies that individual can take in the circumstances of the post-modern social system in the digital age, in which the tools offered to consumers as a response to their fundamental, spiritual needs in reality make it impossible to satisfy them. The author indicates three possible attitudes – acceptance (submission), rebellion and flexible opposition. He proves that only the latter can bring benefits to an individual functioning in the conditions of the social system in the digital age.

Keywords: digitization, digital society, mass-media, propaganda, narcissism

Sławomir Magala, *From Digital Knowledge to Cyberian Society*, pp. 13 – 16

Summary. Digitalization of society would have been easier to understand if social scientists did not manipulate theoretical points of view, phasing out the most creative and potentially useful ones. Florian Znaniecki and W.E.B. Du Bois are cases in point. They got their measure of academic fame due to the creative studies of the Polish peasants migrating to the USA and of the black citizens of the

southern states before, during and after the civil war abolishing slavery. But they have been reverently neglected and left no trace in academic hierarchies, depriving us of their insights. Refeudalization of the Cyberspace and the accumulation and fencing off of the data and meta-data changed the class struggle in consumption societies. And the race struggle. And national struggles. And religious ones. And the gender ones.

Keywords: digitalization, migration, ideological scam, consumption, Znaniecki, Du Bois, refeudalization

Poland – but what Kind of Poland?

Robert Witold Jankowski, *Minister Jan Szyszko versus Ecologists*, pp. 17 – 26

Summary. The author analyzes the allegations against the former Minister of the Environment in the government of Beata Szydło, prof. PhD Jan Szyszko. After outlining his biography, he lists the minister's achievements in the field of nature protection and amortization of carbon dioxide emissions in individual subsections. These included success at the COP21 Climate Conference in 2015, forest carbon farms, and projects related to geothermal energy, air and water protection. The author then cites the accusations made against Jan Szyszko by his political adversaries, which he consistently refutes. The conclusion of the article is the recognition of prof. Jan Szyszko as a person who has written a positive note in the ministry entrusted to him.

Keywords: Jan Szyszko, Ministry of the Environment, climate, carbon dioxide, nature protection, forests, achievements, allegations.

Ideas and Politics

Paweł Mazur, *Human Responsibility for the Floral World in the Light of Roger Scruton's Philosophy*, pp. 27 – 34

Summary. This article presents Roger Scruton's philosophical views on environmental protection. The philosopher has presented them in works such as *Green Philosophy: How to Think Seriously about the Planet* and *A Political Philosophy. Arguments for Conservatism*. Conservative policy should also serve to preserve ecological equilibrium. Scruton emphasizes the importance of grassroots action by people who feel a responsibility for where they live. It is the *oikos*, the love of place that is the motive for the effective protection of forests, meadows, lakes. Scruton is highly distrustful of radical environmentalist agendas based on top-down control and oikophobia.

Keywords: conservative policy, ecological equilibrium, environmental protection, floral world, Green Philosophy, *oikos*, oikophobia, philosophy

Teresa Grabińska, *Solidarity as a Condition for Peace*, pp. 35 – 44

Summary. The concept of peace developed in Christian irenology, the basis of which is social love, is presented. Its name in the form of social solidarity appeared already among utopian socialists and positivists. In the social teaching of the Church, starting with the memorable encyclical of Leo XIII *Rerum novarum*, solidarity is, however, a principle of social life ultimately rooted in the commandment of love. There is shown its fundamental significance for establishing and maintaining order in the community, i.e. the internal and international peace. Positive and negative trends of pacifist ideology are discussed.

Keywords: civilization of love, irenology, natural law, pacifism, social love

Common Goods for which One Need Pay: Threats and Hopes. A transcript of the debate between Krzysztof Brzechczyn, Mirosław Murat and Leszek Rydzak, pp. 45 – 69

Summary. This is an authorized (with exception of Mirosław Murat) transcript of debate on the nature of common goods (in economy, culture and politics) and the consequences of existing this sort of goods for a society in the global world.

Keywords: common goods, culture, ecology, free-market economy, safety, society

Russia and Central Europe

Grzegorz Klonowski, *The picture of Russia and the Soviet Union in Ossendowski's Lenin and Mackiewicz's Nie trzeba głośno mówić [No need to speak loudly]*, pp. 70 – 79

Summary. Ferdynand Ossendowski and Józef Mackiewicz are considered classics of Polish literature and of Polish anti-communism. Both were born in the Russian Empire, familiar with Russia, its culture, and mentality. They witnessed the formation of communism in Russia and the lands of the former Grand Duchy of Lithuania. Ferdynand Ossendowski pointed to the influence of Tatar rule on shaping the Russian mentality, the superficiality of Russian society, and its departure from religion. There was a widespread tendency towards violence, cruelty, and a lack of social solidarity. Peasants lived in poverty and humiliation, their main desire being land. According to Mackiewicz, the peasants were waiting to see if the Germans would dismantle the collective farms. The strength of

communism, underestimated by many, was built on propaganda lies, crimes, and denunciations. The USSR created the „Soviet man” – a person gripped by fear and stripped of all freedom. Communism drew from the legacy of the tsarist regime, intensifying everything that was negative in it. The observations of Ossendowski and Mackiewicz remain relevant today. Modern Russia is a blend of communism and the old tsarist, imperial chauvinism.

Keywords: communism, Ferdynand Ossendowski, Józef Mackiewicz, Russia, tsarist regime

Éva Petrás, *The Way of an Idea: The Perspectives of Hungarian Christian Democracy and its party: the Democratic People's Party, 1944–1989*, pp. 80–94

Summary. The diverse Christian Democratic political movements and parties in European countries have been connected by shared ideas and principles. In the first half of the twentieth century, parallel to the development of Christian Democracy in other parts of Europe, Christian Democratic political thinking also evolved in Hungary. As a transnational political movement, Christian Democracy gained ground in Europe after World War II. While in Western Europe, however, the efforts of Christian Democratic parties after 1945 were aimed at creating a social market economy, and, in the realm of foreign policy, were driven by the idea of European unity, Hungary's Democratic People's Party (Demokrata Néppárt – DPP), were struggling to represent Christian Democracy in the shadows of the national communist parties' fight for power. Their history followed a different trajectory what is traced in the paper.

Keywords: Christian Democracy, Hungary, Communist regime

Book Reviews

Krzysztof Brzechczyn, *Clio and the Tenth Muse on the Route of Freedom*, pp. 95–98

Summary. The article presents author's impressions on the 16th NNW International Film Festival which took place in Gdynia, from October 4 to 7, 2024.

Keywords: Central Europe, cinema, culture, history, film, memory

Blanka Ciborowska, *Not So Far Away History*, pp. 99–102

Summary. This a review of the book *Opowiem ci historię* [I'll tell you a story] by Bożena Sand-Tasak – a set of short stories, where contemporary times are interspersed with the history of World War II. In the opinion of the review's author, the writing is marked by high educational quality and is appealing for a young reader.

Keywords: children, historical book, history, literature, review, stories, World War II, youth

Zbigniew Kuźniar, *Man of Future in the Technicalized Environment*, pp. 103 – 106

Summary. This is a review of book *Człowiek i wartości w transhumanizmie* [*Man and Values in Posthumanism*] by Teresa Grabińska. According to a reviewer, the author warns against the loss of man's personal condition in the process of improving his natural structure and functions by means of technology, i.e. depreciating: reason, wisdom and subjectivity. Grabińska's book attempts to answer six questions on: human, community, freedom, morality, ethics and humanism in the coming era of transhumanism.

Keywords: cultural change, humanity, technology, transhumanism, values.