



CYPRIAN MIELCZARSKI

Istota kłamstwa politycznego – refleksja wokół klasycznej i współczesnej etyki filozoficznej. Od Platona do Derridy

*The Essence of Political Lies – Reflection on Classical
and Contemporary Philosophical Ethics. From Plato to Derrida*

ABSTRACT: The essence of contemporary social communication is the rhetoric of media culture, evidenced by virtual, artificial images of reality. Interpersonal relations in a democracy are based on the broadly understood art of persuasion. Plato already condemned democratic politics as a sphere that had nothing to do with truth. Contemporary communication theorists confirm the thesis that the essence of basically all statements/messages is some kind of persuasion, the aim of which is to convince other people to certain reasons or to take a specific action. Hannah Arendt believes that currently only what is said and written is considered true. According to the greatest sophist, Protagoras, each person decides what exists and what does not exist - that is why Nietzsche questioned the existence of truth, opposing it to the concept of interpretation. For this reason, it is currently very difficult to define the essence and content of political lies in relation to the principles of classical ethics and axiology (Plato, Aristotle, Saint Augustine). All the more so because in the current cultural reality, there is an interpretation of culture that accepts pluralism of worldviews, which allows for natural differences in the interpretation of facts, ideas, and even the entire reality.

KEYWORDS: rhetoric • truth • political lie • Plato • Aristotle • Saint. Augustine • Hannah Arendt • Derrida

1. Retoryzacja kultury współczesnej

Fenomen kłamstwa jako zjawiska powszechnie obecnego w naszej kulturze budził zainteresowanie filozofów już od czasów starożytnych. Wystarczy wspomnieć Platona i Arystotelesa, czy Św. Augustyna. Problematyka ta dzisiaj nabrała szczególnej rangi, ponieważ wielu interpretatorów współczesnej kultury demokratycznej kojarzy naszą epokę z totalnym panowaniem fikcji i manipulacji w komunikacji międzyludzkiej. Dotyczy to w szczególności polityki i kultury masowej.

Ilustracją tego problemu są poglądy Jeana Baudrillarda i jego teoria *symulaków* – sztucznych ze swej istoty obrazów, którymi wypełniona jest przestrzeń społeczna w epoce demokracji. Obrazy te kształtują rzeczywistość, nie mającą nic wspólnego z prawdą, pojmowaną zarówno jako bezwzględny byt (z punktu widzenia klasycznej tradycji teorii poznania), lub jako obiektywna interpretacja zdarzeń i działań ludzkich¹. Według Baudrillarda wraz z rozwojem systemów komunikacyjnych opartych na znakach, granice między światem rzeczywistym a jego przedstawieniem, zacierają się. Obecnie nasza percepcja uzależniona jest od owych znaków, czyli symulaków, które są wykreowanymi przez kogoś obrazami rzeczywistości. Jedne symulakry generują następne, które są od nich zależne. Mamy zatem do czynienia z nieskończonym ciągiem współczesnych wersji platońskich *idoli*, które kształtują nasz świat kulturowy. W ten sposób powstaje hiperrzeczywistość, symulująca w jakiś określony sposób prawdę. Jednak rozpoznanie, co jest symulacją, okazuje się bardzo trudne dla umysłu, ponieważ hiperrzeczywistość nie ma jakiegokolwiek związku z rzeczywistością, jako że jest wchłaniana przez swoje własne obrazy, stając się ich kolejnym wyobrażeniem. Wyobrażenia te polegają na elektronicznym wykorzystaniu słowa/obrazu/dźwięku. Panowanie symulaków zmieniło normatywne oblicze naszej kultury, która stała się przestrzenią konkurujących ze sobą komunikatów i przekazów ideowych/informacyjnych, ubiegających się o odbiorcę². Tak oto platońskie *éidola* stały się komunikacyjną dominantą współczesnej cywilizacji³.

Istotą komunikacyjną symulaków jest perswazja retoryczna, ponieważ relacje międzyludzkie w demokracji opierają się na szeroko pojętej sztuce przekonywania. Musimy tu przypomnieć sławną tezę Platona, że główną cechą i widmem demokracji jest retoryka, której istotą jest kreowanie pozorów prawdy⁴. Trzeba zatem zadać bezwzględne pytanie, czy manipulacja jest istotą stosunków międzyludzkich w naszych czasach, a tak twierdzi

¹ Baudrillard teorię tę przedstawił w sławnej już książce: *Symulakry i symulacja (Simulacres et simulation, Paris 1981)*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005. Zob. A. Smrokowska-Reichmann, *Nieme neutrum. Baudrillard-antysocjolog i jego diagnoza społeczeństwa*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, Wyd. UJ, 54/55, 2011, s. 285–304.

² C. Mielczarski, *Rhetoric: a Theory of Political Lie or Essence of Politics? Reflections on the Thought of the Sophists, Hannah Arendt and Jacques Derrida*, „Organon” 50/2018, s. 147–163. Zob. s. 161. Por. C. Mielczarski, *Retoryka, prawda, polityka. Od starożytności do współczesności*, Wydawnictwo Wydziału Polonistyki UW, Warszawa 2017; Roz. 9 pt. *Baudrillard i jego teoria symulaków. Masy i polityka*, s. 276–278.

³ Platon w odniesieniu do fałszywej retoryki sofistycznej często używa pojęcia *éidolon* – fałszywy wizerunek, naśladowanie, złudzenie. Zob. *Sofista*, 241e, 260d-e, 264c-d.

⁴ Platon, *Gorgiasz*, 452c–453c i 463a-d.

wielu medioznawców i komentatorów wydarzeń w przestrzeni publicznej. Wygląda na to, że spełniła się diagnoza Platona w odniesieniu do naszego ustroju społecznego, który według liberałów miał się stać naturalnym „końcem historii” rozwoju kultury euroamerykańskiej, a tymczasem okazał się formacją, w sposób naturalny(?) i wręcz systematyczny, produkującą kłamstwa, mijanie się z prawdą, bądź instrumentalne traktowanie różnych faktów, pojęć i tendencji, uważanych przez wielu ludzi za prawdę. Wszechogarniająca nasze życie, retoryzacja kultury, jest faktem społecznym we wszystkich rozwiniętych demokratycznie krajach. Warto w tym kontekście przytoczyć tezę Hannah Arendt:

Prawda faktyczna... istnieje tylko w takim stopniu, w jakim się o niej mówi, nawet jeśli dotyczy sfery prywatności. Ma ona charakter polityczny⁵.

Pojęcie polityczności oznacza tutaj retorykę, a zatem uczennica Heideggera, którą trudno posądzać o sofistyczny relatywizm, wypowiedziała już w latach sześćdziesiątych XX wieku, znaczące i prorocze słowa, które odzwierciedlają werbalną i komunikacyjną naturę prawdy w naszej kulturze politycznej i medialnej. Rzeczywiście obecnie tylko to, o czym się mówi i pisze, może uchodzić za prawdę, choć oczywiście nie wszyscy odbiorcy mediów uznają komunikaty medialne za odzwierciedlenie prawdy – często narzucanie prawdy produkuje prawdy przeciwstawne. Wszystko zależy od tego, jakich mediów i jakich ludzi słuchamy oraz jaką opcję/orientację wyznajemy. Hannah Arendt wierzyła, że w sytuacji panowania, narzuconego przez polityków, kłamstwa zbiorowego, akademicy są w stanie przechować, ocalić i rozpowszechnić prawdę. Wierzyła zatem w uniwersytet⁶.

Arystoteles twierdził, że wszyscy na co dzień uprawiamy retorykę i dialektykę, ponieważ zawsze musimy bronić naszego stanowiska lub przekonywać kogoś do jakiegoś zdania⁷. Na tym polega, wspomniana przez Arendt, polityczność prawdy. Wynikałoby z tego, że każda komunikacja społeczna i interpersonalna polega na retoryce, która jest jakąś polityką. Współczesne *rhetorical studies* i teoria komunikacji potwierdzają tezę, że polityczną istotą wszystkich wypowiedzi/komunikatów jest jakaś perswazyjność, której celem jest przekonanie innych ludzi do określonych racji lub do określonego działania. Warto w tym miejscu odwołać się do znanej

⁵ Esej *Prawda i polityka* w: H. Arendt *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Warszawa, Aletheia 2011, s. 286.

⁶ C. Mielczarski, *Rhetoric in Posttruth Era. A Theory of Political Lie or Modern Essence of Politics?*, „Linguistische Treffen in Wrocław”, Vol. 16, 2019 (II), s. 91–108, zob. s. 92–93.

⁷ Arystoteles, *Retoryka*, 1354a.

książki głośnego filozofa języka, Johna Austina, *How to Do Things with Words* (I wydanie w 1962). Twierdzi on, że kryteriów prawdy i fałszu nie można zastosować do wypowiedzi „performatywnych” czyli takich, które są związane z jakimkolwiek działaniem⁸. Takie wypowiedzi możemy uznać jedynie za udane albo nieudane. Ich powodzenie zależy od tego, jak zostaną przyjęte przez adresatów, do których są skierowane, a zatem o jakości pragmatycznej tekstu, czyli jego skuteczności, decydują odbiorcy. Kategorie prawdy i fałszu nie mają w tym wypadku żadnego znaczenia, liczy się jedynie skutek komunikatu, który tak naprawdę sam w sobie jest także działaniem. Teoria ta doskonale objaśnia istotę dyskursu politycznego, którego ocena pod kątem kłamstwa mija się z celem. Oznaczałoby to odejście od zasad klasycznej etyki, potępiającej każdy rodzaj mówienia nieprawdy.

Należy podkreślić, że poglądy Austina reprezentują starą, sofistyczną tradycję światopoglądową w odniesieniu do istoty komunikacji werbalnej, wywodzącą się od sofisty Gorgiasza, pierwszego w Atenach twórcy regularnej nauki na temat wymowy. Mędrzec ten twierdził, że podstawą sukcesu w stosunkach z innymi ludźmi jest mówienie odpowiednich rzeczy w odpowiednim momencie – to znaczy, trzeba wiedzieć, co należy powiedzieć do danego audytorium (tak zwana teoria *kairós*⁹). Zadaniem mówcy jest dostosowanie swoich słów do mentalności odbiorców i przekonanie ich do tego, co potrafią zaakceptować mając określone, rozpoznane wcześniej przez mówcę poglądy – ten tok rozumowania przyjął Arystoteles opracowując swoją teorię argumentacji, zawartą w *Retoryce*¹⁰.

W drugiej połowie XIX wieku Fryderyk Nietzsche zakwestionował istnienie prawdy, przeciwstawiając jej pojęcie interpretacji. Dla tego obrazoburcy fetyszizowanie racjonalnej prawdy było najgorszą cechą upadłej kultury, ponieważ zdawał sobie sprawę, że prawdziwa kultura jednostki polega na kreowaniu własnej, indywidualistycznej interpretacji świata, stanowiącej często zaprzeczenie tego, co ludzie aktualnie uważają za „prawdę”. Pojęcie interpretacji, stanowiące naturalną opozycję wobec pojęcia prawdy, ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia nauki tego proroka modernizmu, który po wsze czasy uchodzić będzie za ojca nowoczesnego relatywizmu europejskiego. Jednak stanowcza destrukcja pojęcia prawdy zaczęła się już w klasycznej starożytności, i trzeba to podkreślić – w takich warunkach kul-

⁸ J. Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures*. New York, Oxford University Press 1973, s. 139.

⁹ *Kairós* po grecku znaczy tyle, co stosowny moment. Zob. J. Kinneavy, *Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory*, w: *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, red. Ph. Sipiora, J. S. Baumlin, Albany, University of New York Press, s. 58–76.

¹⁰ Zob. C. Mielczarski, *Rhetoric in Posttruth Era*, s. 99–100.

turowych, które obecnie są gloryfikowane przez liberałów jako najważniejsze, duchowe i ustrojowe dziedzictwo Europejczyków. Mamy tu na myśli kulturę demokratycznych Aten w epoce Peryklesa i Sokratesa, kiedy to w otwartym społeczeństwie¹¹, opartym na wolności i równości, pojawili się mędracy zwani sofistami – nowego typu mistrzowie intelektualni, którzy uczyli retoryki i dialektyki. Głosili przy tym, że każda prawda ma charakter względny. Pierwszym z nich był Protagoras, twórca sławnej zasady *homo-mensura*:

Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją i nie-istniejących, że nie istnieją¹².

Według tej zasady każdy człowiek decyduje o tym, co istnienie i co nie istnieje. Jest rzeczą oczywistą, że może to zarówno dotyczyć istnienia bogów, jak i wszystkich innych rzeczy lub idei. Generalnie stwierdzenie to ma wymiar antyfundamentalistyczny i tak jest odbierane przez dzisiejszych zwolenników pluralizmu kulturowego. Protagoras i jego następcy uważali, że pojęcia dobra i zła są względne, ponieważ to, co dla jednych będzie dobrem, przez innych może być uznane za zło. Filozoficzna nauka sofistów stanowi początek europejskiego pragmatyzmu, utylitaryzmu i konwencjonalizmu etycznego¹³. Jednak ich myśl niesie ze sobą głęboko relatywistyczny sens – w świetle zasady *homo-mensura* każdy sąd jest humanistycznie uzasadniony jedynie tym, że wypowiada go jakaś jednostka. Twierdzenie to może być usprawiedliwieniem każdego zdania, nawet takiego, które w ewidentny sposób postrzegane jest przez wszystkich jako kłamstwo. Z tych powodów we wszystkich epokach, od starożytności do współczesności, sofisci byli potępiani jako twórcy sposobu myślenia i działania, które dopuszczają każdą nieprawdę. Z tego powodu jeszcze w epoce Nietzschego ci starożytni mędracy cieszyli się nadal bardzo złą sławą. Jednak w naszych czasach mamy do czynienia z wielkim odrodzeniem przesłania, jakie niesie ze sobą myśl antropologiczna sofistów i teoria retoryki jako podstawy relacji międzyludzkich¹⁴. Twierdzili oni, że jesteśmy skazani na retoryczność naszych poczynań w relacjach z bliźnimi, definiowali retorykę jako sztukę przekonywania, niezbędną w życiu każdego obywatela.

¹¹ Pojęcie to, w odniesieniu do demokratycznego społeczeństwa ateńskiego, utrwalił w nauce Karl Popper (*The Open Society and its Enemies*, 1947).

¹² Zob. Plato, *Teajtet* 151e–152a; Sekstus Empiryk, *Przeciw matematykom*, VII, 60.

¹³ Zob. C. Mielczarski, *Společna i polityczna myśl sofistów – Protagoras, Prodikos, Hippiasz i Antyfont*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, Wyd. IFIS PAN, 50/51, 2006, s. 25–50.

¹⁴ Zob. Tom zbiorowy pod red. G. B. Kerferd, *The Sophists and their Legacy*, „Hermes”, Einzelschriften 44, 1981. Zob. C. Mielczarski, *Rhetoric: a Theory*, s. 148–149.

2. Starożytna etyka klasyczna wobec kłamstwa.

Platon, Arystoteles, św. Augustyn

Platon, wielki przeciwnik retoryki sofistycznej i twórca koncepcji filozofii, pojmowanej jako dążenie do bezwzględnej prawdy, kiedy przyszło mu stworzyć własną teorię państwa, okazał się twardym realistą w odniesieniu do intencjonalności kłamstwa politycznego. Platoński Sokrates w *Państwie* mówi, że rządzący mają prawo kłamać, albo w stosunku do wrogów, albo własnych obywateli, jeśli w grę wchodzi dobro państwa¹⁵. Naturalnie Platon, jako antydemokrata, odrzucał jasną i oczywistą dla nas myśl, że dobro państwa, tak jak każde dobro, jest pojęciem względnym, ponieważ każdy obywatel w wolnej wspólnocie państwowej może mieć inne wyobrażenie na temat swojego własnego dobra i dobra państwa. Takie tezy w czasach Sokratesa głosili sofisci, którzy są twórcami idei, kojarzących się obecnie z liberalną postawą wobec świata¹⁶. Łatwo zrozumiemy spór Platona z sofistami, tworzącymi według niego „fałszywe wizerunki wszystkich rzeczy”¹⁷, ponieważ twórca idealizmu europejskiego jednoznacznie łączył sprawiedliwe i godne życie z prawdomównością¹⁸. Tymczasem jego teoria „pozytywnego kłamstwa”, zadziwiająca u ortodoksyjnego zwolennika prawdy, jest w istocie uniwersalną, w sensie negatywnym, furtką do stosowania nieograniczonego niczym kłamstwa w polityce wewnętrznej, a także zagranicznej, ponieważ w myśl tej teorii rządcy państwa, a nie obywatele decydują o tym, kto jest ich zewnętrznym i wewnętrznym wrogiem oraz co jest dla nich dobrem i złem. Postawa Platona w kwestii kłamstwa politycznego jest zgodna z duchem jego całej filozofii politycznej opartej na przekonaniu, że masy nie są w stanie dotrzeć do prawdy, ponieważ kierują się namiętnościami i rządami, a nie rozumem i jakimiś stałymi zasadami.

Arystoteles miał o wiele bardziej bezkompromisowy stosunek do kłamstwa, ponieważ twierdził, że człowiek powinien bezwzględnie mówić prawdę w każdych okolicznościach, a szczególnie wtedy, kiedy w grę wchodzi jakiś interes¹⁹. Z myśli tej wynika, że może to być interes zarówno własny, jak i cudzy, a zatem pogląd Arystotelesa jest pochwałą bezwzględnego

¹⁵ Platon, *Państwo*, 389 b-c.

¹⁶ Zagadnieniu temu poświęciłem monografię naukową: C. Mielczarski, *Sofisci i polityka. Antyczne źródła liberalizmu europejskiego*, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010 [wyd. 1 pt. *Idee społeczno-polityczne sofistów. U źródeł europejskiego pluralizmu politycznego*, Wyd. IFK UW, Warszawa 2006]. Por. C. Mielczarski, *Rhetoric in Posttruth Era*, s. 96.

¹⁷ Zob. przyp. 3.

¹⁸ Platon, *Państwo*, 331c.

¹⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1127a-b.

nonkonformizmu etycznego, który jest bardzo trudny do zrealizowania w realiach demokratycznych, ponieważ, jak zauważyli to już pierwsi sofisci, ludzie uważają za prawdę to, co wynika z ich postrzegania świata, a to postrzeganie przeważnie powiązane jest z ich interesem²⁰. Z tego powodu głoszenie własnej prawdy w demokracji często prowadzi do konfliktu różnych interesów, obecnie ideałem praktyki politycznej jest zdolność do negocjacji i kompromisu, która nie polega na wywyższaniu własnej prawdy, lecz na zrozumieniu innych prawd. Istotą demokracji w sensie politycznym i kulturowym jest nasza tendencyjność, która decyduje o tym, co uważamy za prawdę i kłamstwo.

W naszej epoce kwestie związane z retoryzacją kultury politycznej dotyczą w szczególności najbardziej kontrowersyjnego zagadnienia, jakim jest definicja i funkcjonowanie kłamstwa politycznego. Bardzo trudno sformułować tę definicję, ponieważ jest to związane z rozpoznaniem intencji mówcy politycznego. Już św. Augustyn twierdził, że, jeśli coś głosimy z wiarą, nawet wtedy, gdy jest to nieprawdziwe, nie dopuszczamy się kłamstwa²¹. Derrida twierdzi, że będzie ono zawsze pragnieniem zmylenia kogoś, nawet przy pomocy prawdy. Wynikałoby z tego, że możemy wypowiadać fałsz i nie kłamać, jeśli czynimy to bez złych intencji. Jednak jeśli intencjonalność byłaby właściwym kryterium rozpoznania kłamstwa politycznego, często nie moglibyśmy uznać przywódców i ideologów państw totalitarnych za kłamców, ponieważ zwykle nie ma żadnych dowodów potwierdzających, że nie wierzą w to, co mówią²². Dobitym tego przykładem byłby Adolf Hitler – widać wyraźnie, że wygłaszał swoje doktrynalne i polityczne przemówienia z płomienną i żarliwą wiarą.

3. Poglądy Arendt i Derridy na temat kłamstwa politycznego

Szczególnie dyskusyjną i ważną kwestią jest rozpoznanie intencjonalności szeregowych członków różnych partii i totalitarnych wspólnot państwowych, którzy powtarzają oficjalną ideologię swoich wodzów – nigdy nie dowiemy się, czy robią to z autentyczną wiarą, czy pod przymusem.

²⁰ Już w czasach Sokratesa sofista Antyfont dostrzegał wyraźnie, że stosunki między ludźmi często oparte są na wzajemnie przeciwstawnych interesach. Twierdził, że „to, co jest korzystne dla jednych, innym przynosi szkodę”. Zob. H. Diels, W. Kranz; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidman, Berlin 1951–1952, zob. 87, B 44.

²¹ Św. Augustyn, *De mendacio* I, 3, 3. Zob. J. Derrida *Historia kłamstwa: Prolegomena. Wykład warszawski*, przeł. V. Hmissi, IFIS PAN, Warszawa 2005, s. 11. Cytuję Augustyna za tym sławnym postmodernistą, aby pokazać jego erudycję klasyczną, która u niego często jest podstawowym narzędziem dyskursu filozoficznego.

²² C. Mielczarski, *Rhetoric in Posttruth era*, s. 97.

Hannah Arendt rozważając ten problem posługiwała się pojęciem samookłamywania (*self-deception*)²³, które z kolei krytykował Jacques Derrida podczas swego warszawskiego wykładu o historii kłamstwa:

Kłamać zawsze będzie znaczyć, powinno zawsze znaczyć zmylić, intencjonalnie oszukać innego, z całą świadomością wiedząc przy tym, co się rozmyślnie ukrywa, a więc nie okłamując siebie. A odbiorca musi być dostatecznie inny, żeby w chwili kłamstwa był nieprzyjacielem, którego przekonanie chcemy zmylić. Ja, jeśli przynajmniej to słowo ma jakiś sens, wyklucza więc okłamywanie siebie²⁴.

Przytaczamy poglądy Arendt i Derridy, ponieważ dotyczą one także mechanizmów kłamstwa politycznego w realiach demokratycznych. W wypadku Arendt istotne jest jej przekonanie, że w warunkach całkowicie demokratycznych oszukiwanie polityczne bez oszukiwania siebie jest prawie niemożliwe. Chodzi nam tutaj o lojalną postawę członków ugrupowań politycznych i wyznawców tychże ugrupowań, którzy kierując się posłuszeństwem wobec oficjalnej linii danej partii często powtarzają ewidentne kłamstwa, kreowane przez liderów partyjnych. Nie wiadomo, czy działają w ten sposób pod przymusem, czy z własnej woli, ale wiadomo, że czynią to zwykle przeciw komuś. Jeśli w to nie wierzą, w myśl poglądów św. Augustyna i Derridy uprawiają w ten sposób kłamstwo, ale jeśli wierzą, czy można uznać ich za kłamców, tak jak często czynią to ich przeciwnicy polityczni.

Zjawiskiem typowym w warunkach demokratycznych jest rozpowszechnianie nieprawdy z własnej i nieprzymuszonej woli przez zwykłych obywateli, którzy wierzą w prawdy, głoszone przez ich faworyzowane partie. Prawdy te mają nie tylko charakter światopoglądowy, odnoszą się często do sprawdzalnych naukowo faktów bądź danych ekonomicznych i społecznych, o których większość obywateli nie ma pojęcia, ale ulega propagandzie danego stronnictwa. W tym wypadku decydującą rolę odgrywają techniki retoryczne, stosowane przez dane partie, wykorzystujące, naturalny w wypadku szerokich rzesz społecznych, brak wiedzy dotyczącej różnych zagadnień politycznych, społecznych, ekonomicznych i tym podobnych.

²³ Pojęciem *self-description* posługuje się Arendt analizując politykę propagandową USA w swoim eseju politycznym: *Lying in Politics. Reflections on The Pentagon Papers*, „The New York Review of Books”, 17, 8/1971, s. 30–39.

²⁴ Zob. Derrida, *Historia kłamstwa*, s. 72. Derrida wykład ten wygłosił dn. 17.12.1997 r. w warszawskiej Zachęcie. Wiele miejsca poświęcił realiom totalitarnym. Rozszerzony tekst wydany został później po francusku w poświęconym Derridzie numerze akademickiego pisma „Cahier de l’Herne”, Paris 2004 (rocznik). Zob. C. Mielczarski, *Rhetoric in Posttruth Era*, s. 97–98.

W ten sposób dochodzi do rozpowszechniania określonych, fałszywych bądź tendencyjnych, informacji pośród mas wyborczych, które wierzą we wszystko co mówią media, powiązane z daną orientacją²⁵.

Jeśli będziemy kierować się humanistyczną zasadą *homo-mensura* Protagorasa, który uważał, że prawdą jest to, co nam, indywidualnym jednostkom, przedstawia się jako prawda, zasadne wydaje się pytanie, czy w ogóle możemy jakieś poglądy polityczne uznać za kłamstwo. Jest to kwestia fundamentalna i bardzo trudna pod każdym względem, także dlatego, że dotyczy w ogóle każdego kłamstwa. Znamienny jest tutaj dyskursywny głos Derridy, który rozważa pytanie, czy należy traktować kłamstwo jako typowy symptom kultury ludzkiej. Jeśli tak jest, to trzeba przyznać:

logika symptomu nie mieści się już w opozycji dobrej i złej wiary, intencjonalności i nie-intencjonalności, woli i braku woli itp., krótko mówiąc, w logice kłamstwa²⁶.

Jeśli coś jest powszechnym symptomem, oznacza, że jest akceptowalne. Z rozważań Derridy wynika, że wiele różnych zachowań ludzkich, mijających się z prawdą, nigdy nie będziemy mogli zakwalifikować jako kłamstwo, jeśli zaakceptujemy tezę, że kwestia prawdomówności w realiach demokratycznych jest problematyczna. Musimy jednak pamiętać, że według zasady *homo-mensura* Protagorasa każda jednostka ma prawo do własnego sądu, który może być sprzeczny z innymi poglądami. Ponadto Wilhelm Dilthey, twórca teorii światopoglądu, uważał, że kulturę tworzą światopoglądy, których jest nieskończenie wiele²⁷. Zgodzimy się z tym, że w wolnym społeczeństwie każde zachowanie czy działanie jest jakąś ekspresją naszego stosunku do świata i ludzi. Z tego powodu wszystkie zachowania jednostek trudno jednoznacznie ocenić posługując się kategoriami prawdy i fałszu. Twierdzenie to ma szczególne znaczenie w odniesieniu do polityki, ponieważ w jakiś sposób relatywizuje bezwzględność kłamstwa politycznego. Jednak Derrida wyraźnie dostrzega jego naturę: jest ono czymś w rodzaju przemocy związanej z każdym działaniem, zmierzającym do stanowienia prawa, uważanego za prawdę powszechnie dominującą i niepodważalną. Kłamstwo takie ma charakter „performatywny”, bo związane jest z politycznym działaniem²⁸.

²⁵ C. Mielczarski, *Rhetoric in Posttruth Era*, s. 98.

²⁶ Derrida, *Historia kłamstwa*, s. 76.

²⁷ Swoją teorię dotyczącą światopoglądu Dilthey zawarł w swoich rozprawach: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911) oraz *Das Wesen der Philosophie* (1907).

²⁸ C. Mielczarski, *Rhetoric: a Theory*, s. 157.

Komentując nadal pogląd Derridy dotyczący powszechności kłamstwa jako symptomu naszej kultury, moglibyśmy odwołać się do wielu klasycznych dzieł literackich, których bohaterowie dopuszczają się stale różnych odstępstw od prawdy, a mimo to wcale nie uchodzą za postacie negatywne. Ilustracją tego problemu jest finezyjny dialog Platona pod tytułem *Hippiasz Mniejszy*²⁹. Sokrates dyskutuje tu z sofistą Hippiaszem na temat sprawności i sukcesów życiowych, jakie przynosi sprytne mijanie się z prawdą i wprowadzanie w błąd innych³⁰. Przykładami są sławne postacie homeryckich herosów: Achilles słynny z naturalnej prawdomówności wojownik, nienawidzący ludzi mówiących co innego, niż myślą, i Odyseusz, który jest symbolem obrotności życiowej, wynikającej z jego nadzwyczajnej umiejętności stosowania podstępów i ukrywania prawdy. Trzeba od razu podkreślić, że zgodnie z zasadami wychowania, wyznawanymi przez grecką arystokrację, takie postępowanie nie było godne pochwały, tymczasem Odys był podziwianym przez wszystkich Hellenów bohaterem, symbolizującym heroiczną niezłomność, choć wszystkie swoje sukcesy zawdzięczał umiejętności oszukiwania innych. Sokrates kpi lekko z Hippiasza, który podobnie jak inni Grecy, podziwiał te cechy i skuteczność herosa, choć nie miały one nic wspólnego z uczciwością i szlachetnością. Obaj protagoniści dialogu zgadzają się, że Odys świadomie kłamał i czerpał z tego korzyści. Dlatego Sokrates zadaje prowokujące pytanie, czy ten uwielbiany przez Hellenów chytry bohater powinien być godnym naśladowania ideałem wychowawczym? Ironiczny i przekorny sens tej pedagogicznej kwestii ma uniwersalny i wiecznie aktualny wymiar etyczny, szczególnie odnoszący się do sfery polityki oraz etycznej kwestii akceptowania kłamstwa jako dzielności życiowej³¹.

4. Konkluzje

Nasza „ponowoczesna” formacja kulturowa kształtowana jest w coraz większym stopniu przez wszechobecną sztukę przekonywania przy pomocy słowa (a także obrazu i dźwięku). W XX wieku nastąpiła zmiana podejścia do szeroko pojętej sztuki perswazji, obejmującej wszystkie sfery kultury, nauki

²⁹ Podtytuł tego dialogu brzmi: *è peri toù pseûdous*, co jest tłumaczone po polsku: *czyli o kłamstwie*, ale nie jest to precyzyjne tłumaczenie, ponieważ *pseûdos* po grecku może oznaczać nie tylko oszustwo, ale także: podstęp, błąd, fałszywa nauka a nawet poetycka fikcja, traktowana przez Greków jako inwencja! Ta konotacja jest zgodna z wieloznacznością językową klasycznej greki literackiej, w której często jedno i to samo słowo ma wiele znaczeń. W tym wypadku pewna rozbieżność znaczeń ma wymiar symboliczny i dobrze oddaje wieloznaczny stosunek Greków do tego, co zmyślone/wymyślone.

³⁰ Zob. Platon, *Hippiasz Mniejszy*, 363a–373a.

³¹ C. Mielczarski, *Rhetoric: a Theory*, s. 158.

i obyczajów. Zmiana ta polegała na odejściu od często, typowego dla dawnej kultury filozoficznej, negatywnego pojmowania umiejętności wpływania na innych przy pomocy słów – umiejętność tę traktowano często, po platońsku, jako postępowanie oderwane od prawdy. Stąd brały się uprzedzenia wobec klasycznych sofistów jako nauczycieli nieetycznych i przewrotnych sztuczek retorycznych, nie mających nic wspólnego z prawdziwą wiedzą.

Z wyżej wymienionych powodów należy zadać podstawowe pytanie, czy analiza istoty kłamstwa politycznego, odnosząca się do zasad klasycznej etyki i aksjologii, ma sens w obecnych realiach kulturowych, skoro obecnie obowiązuje wykładnia kultury, akceptująca szeroko rozumiany pluralizm światopoglądowy, który dopuszcza naturalną odmienność interpretacji faktów i idei. Warto tu może przypomnieć poglądy Richarda Rorty’ego, który uważał, że funkcjonowanie społeczeństwa demokratycznego nie może opierać się na jakichkolwiek normatywnych zasadach filozoficznych, ponieważ każda normatywna filozofia w wymiarze politycznym staje się tak czy inaczej uzurpacją światopoglądową, sprzeczną ponadto z nieustanną zmiennością formacji demokratycznej³². Czy biorąc to wszystko pod uwagę, możemy jasno określić definicję kłamstwa politycznego, zarówno w wymiarze światopoglądowym, jak i w odniesieniu do interpretacji realnych faktów?

Wiemy doskonale, że w zasadzie wszystkie podmioty polityczne nieustannie odwołują się do pojęcia „prawdy” i są to prawdy często wzajemnie się wykluczające. Dlatego tylko kompetentna analiza retoryczna postępowania polityków może wykazać ich pragmatyczne i instrumentalne intencje, stanowiące zaprzeczenie podstawowych, normatywnych wartości etycznych, wywodzących się z filozofii Platona, Arystotelesa czy Kanta³³. Aby dokonać tej analizy retorycznej musimy interdyscyplinarnie badać zarówno historyczną, jak i aktualną, genezę postaw i światopoglądów politycznych.

Pedagogika postmodernistyczna traktuje jednostkę jako człowieka politycznego (*homo politicus*), którego celem jest wykształcenie umiejętności zdobywania miejsca w życiu, a nie dążenie do wiedzy, pojmowanej jako poszukiwanie prawdy. Szeroko rozumiane umiejętności perswazyjne stają się naturalnym narzędziem funkcjonowania w społeczeństwie. Niektórzy teoretycy tej pedagogiki twierdzą, że prawdziwym zadaniem wychowania jest uczenie zdobywania pozycji, czyli określonej władzy, w każdym środowisku³⁴.

³² Zob. znany esej Rorty’ego na ten temat: *The Priority of Democracy to Philosophy*, w: M. D. Peterson, R. C. Vaughan (red.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge 1988, s. 257–284.

³³ Zob. C. Mielczarski, *Rhetoric: a Theory*, s. 160–161.

³⁴ Zob. na przykład: H. A. Giroux, *Theories of Reproduction and Resistance in the New Sociology of Education: A Critical Analysis*, „Harvard Educational Review” 53, 1983, s. 257–293.

W świetle tej koncepcji pedagogicznej pojęcie prawdy nabiera bardzo kontrowersyjnego i „antyfilozoficznego” znaczenia³⁵. Bardzo wielu ludzi podziwia polityków raczej za ich sprawczą skuteczność a nie za mówienie prawdy. Między innymi z tego powodu koncepcja retoryki, oparta wyłącznie na prawdomówności, jaką przedstawił Platon w *Faidrosie*, nie przystaje do realiów demokratycznych, ponieważ, jak się wydaje, polityk, który mówiłby ludziom prawdę i tylko prawdę, nie odniósłby ogólnospołecznego sukcesu w naszych czasach. Każda demokratyczna ze swej istoty „prawda polityczna” może trafić jedynie do części społeczeństwa, stanowiącej zwykle elektorat danej partii – inni ludzie mogą być zwolennikami innych prawd i zwykle tak się dzieje.



CYPRIAN MIELCZARSKI, prof. dr hab. Profesor w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, filolog klasyczny, historyk filozofii i idei. Zainteresowania badawcze: filozoficzna historia światopoglądów politycznych, retoryka klasyczna i współczesna. Autor książek: *Sofiści i polityka*. *Antyczne źródła liberalizmu europejskiego* (Warszawa 2010), *Retoryka, prawda, polityka. Od starożytności do współczesności* (Warszawa 2017). Twórca i organizator publicznego forum dyskusyjnego na Uniwersytecie Warszawskim „Retoryka, Polityka, Dyskurs Publiczny. Od starożytności do współczesności”. Były dyrektor Centrum Animacji Kultury (w latach 1998–2002, ob. Narodowe Centrum Kultury) i Instytutu Filologii Klasycznej UW (2005–2013).

CYPRIAN MIELCZARSKI, prof. Ph.D. Professor at the Institute of Classical Philology at the University of Warsaw, classical philologist, historian of philosophy and ideas. Research interests: philosophical history of political worldviews, classical and contemporary rhetoric. Author of the books: *Sophists and politics*. *Ancient sources of European liberalism* (Warsaw 2010), *Rhetoric, truth, politics. From antiquity to the present day* (Warsaw 2017). Creator and organizer of a public discussion forum at the University of Warsaw „Rhetoric, Politics, Public Discourse. From Antiquity to the Present Day. Former director of the Center for Cultural Animation (in 1998–2002, currently the National Cultural Center) and the Institute of Classical Philology, University of Warsaw (2005–2013).

³⁵ Zob. C. Mielczarski, *Rhetoric: a Theory*, s. 154–155.