

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

OKIEŁZNAĆ GŁUPOTĘ

Książka *Szkice z filozofii głupoty*¹ obejmuje trzy części, których autorami są odpowiednio: Bartosz Brożek, Michał Heller i Jerzy Stelmach. Poprzedza je *Wstęp*, w którym autorzy wyjaśniają, jak należy rozumieć kluczowy termin: „Mówiąc o głupocie, będziemy mieć na myśli wyłącznie «przypadki zawinione», wynikające z gnuśności, ewentualnie etycznej niegodziwości” (s. 5). Zawarte w książce analizy zasadniczo dotyczą człowieka pojmowanego indywidualnie – zaledwie jeden szkic poświęcony został głupocie bytów zbiorowych². Autorzy zaznaczają natomiast, że badając przypadki i przejawy głupoty, nie odnoszą kryteriów jej orzekania do konkretnych ludzi: „Nie posiadamy wglądu do wnętrza drugiego człowieka, dlatego nigdy nie odważylibyśmy się nazwać go głupcem” (s. 6). W ich przekonaniu głupota jest wszechobecna i trudno identyfikować jej przypadki pojawiające się w rozmaitych obszarach życia, należy się jej jednak generalnie przeciwstawiać, zamęt pojęciowy zaś czyni zadanie to trudnym, a niekiedy wręcz niewykonalnym.

¹ Bartosz Brożek, Michał Heller, Jerzy Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021, ss. 142, indeks nazwisk.

² Zob. J. Stelmach, *Głupota bytów zbiorowych*, w: Brożek, Stelmach, Heller, *Szkice z filozofii głupoty*, s. 51-58.

To dlatego – piszą – „każda próba mająca na celu «policzenie» i «ponazywanie» głupoty jest warta zachodu” (s. 6).

Owo zadanie „policzenia” i „ponazywania” głupoty podejmuje Jerzy Stelmach w rozdziale zatytułowanym „Systematyka głupoty”, na który składa się dziesięć esejów (zob. s. 11-58). Pierwszy z nich, „Głupota jako nieznanomość lub lekceważenie podstawowych zasad komunikacji językowej” (zob. s. 11-16), omawia ten rodzaj głupoty, który ujawnia się w „językach nadmiernie uproszczonych», w «nowomowie» oraz w tak zwanym «bełkocie»” (s. 11). Oczywiście, zgodnie z deklaracją, iż głupota to „przypadki zawinione”, nieznanomość zasad komunikacji musi być w jakimś sensie zawiniona, a ich lekceważenie pozostaje zawinione w każdym przypadku. Zdaniem Stelmacha językiem nadmiernie uproszczonym posługuje się dziś większość ludzi (mamy z nim do czynienia w mediach elektronicznych i w tabloidach; posługuje się nim również wielu autorów literatury popularnej). Uproszczenie języka sięga w tych wypadkach tak daleko, że wyklucza prawdziwy czy choćby adekwatny opis zdarzeń. Co więcej, jak wskazują badania, siedemdziesiąt procent odbiorców ma mimo to trudności ze zrozumieniem komunikatu takiego rodzaju. Przyczyny tej głupoty autor upatruje przede wszystkim w rozwoju technologii informatycznych, które promują skrajnie uproszczone

system komunikacji językowej i sprzyjają redukowaniu aktywności poznawczej ich użytkowników do „grzebania w sieci”, zniechęcając ich jednocześnie do czytania i wpływając na pogłębianie się ich braków w wykształceniu. Sądę jednak, że Stelmach nie docenia możliwości technologii informatycznych. Naukowcy czytają literaturę fachową zamieszczaną w Internecie, biblioteki udostępniają w sieci klasykę literatury, dostępne są też niedrogie pozycje do pobrania na czytnik i można dzięki temu mieć w domu więcej książek, niż dałoby się ich zmieścić w wersji papierowej. Wytworzył się też język, którego z powodzeniem używamy, posługując się komunikatorami. Na czym wobec tego miałyby polegać owa „głupota językowa”? Wydaje się, że autor ma ostatecznie na myśli nie język, ale zawinioną ignorancję, brak wiedzy, którą *t e n o t o k o n k r e t n y* człowiek *p o w i n i e n* posiadać. Zresztą „brak wiedzy”, „ignorancja” i „niedouczenie” pojawiają się jako jeden z synonimów „głupoty” w przywoływanym przez autorów słowniku internetowym Synonim.Net³. Z kolei „nowomowa” – język władzy totalitarnej, ale też reklamy czy korporacji – pełna jest pojęć nieostrych, terminów technicznych, neologizmów i wprowadza do myślenia dysonans, „proponując zmanipulowaną, niedorzeczną, groteskową, a w konsekwencji głupią wizję świata” (s. 14). Natomiast bełkot to komunikat, który nic nie znaczy, „nie wchodzi bowiem w żadną, relewantną z poznawczego punktu widzenia, relację z rzeczywistością” (tamże), wpływa natomiast na zachowania odbiorców w ten sposób wyrażonego komunikatu. „Odrzucając reguły poprawnej komunikacji językowej oraz standardy, których zachowanie jest warunkiem przeprowadzenia racjonalnego dyskursu perswazyjnego – konkluduje Stelmach –

wielu ludzi z własnego wyboru, a raczej z własnego zaniechania, staje się głupcami” (s. 16). Wydaje się jednak, że autorowi nie chodzi o język. Głupota wizji świata polega bowiem na jej fałszywości. Czy natomiast głupie są osoby podsuwające odbiorcy za pomocą nowomowy określoną wizję świata? Wcale nie muszą one tej wizji przyjmować, a formułując swój komunikat, pragną osiągnąć określone cele, znając zaś „target”, potrafią uczynić to skutecznie – można powiedzieć, że są sprytnie w arystotelesowskim sensie tego słowa. Nazwanie ich głupcami pociągałoby za sobą konstatację, że spryt jest głupotą, jeśli służy niemoralnym celom, na przykład wprowadzeniu innych w błąd czy manipulacji. Wychwytuja tę intuicję rozmaite słowa wskazane w internetowym słowniku synonimów słów języka polskiego Synonim.Net jako bliskoznaczne do terminu „głupota”, jak choćby „nieodpowiedzialność”, „plugawość” czy „bezwzględność”⁴. Czy zatem głupotą nazwać należałoby uleganie „nowomowie”? Innymi słowy, czy odbiorcy komunikatu przekazanego w nowomowie są głupcami? Zasluguwaliby na ten epitet, gdyby ich reakcja była zawiniona – a przecież nie zawsze tak jest. Analogicznie można by myśleć o bełkocie. Na czym w tym wypadku polega głupota? Czy nie jest tak, że jej istotę również stanowi uleganie słowom wypowiedzanym bez odwołania się do rzeczywistości, a posługiwanie się bełkotem może być wyrazem sprytu, który staje się głupotą, gdy ignoruje rzeczywistość? Okazuje się, że ostatecznie „głupota językowa” czy, jak ją później nazywa autor, „głupota perswazyjna” (tamże) to odrzucenie czy też brak respektu dla prawdy rozumianej jako *adaequatio intellectus et rei*, czy też – ujmując rzecz po arystotelesowsku – mówienie, jak nie jest i niemówienie, jak jest.

³ Zob. Synonim.Net, <https://synonim.net/>.

⁴ Zob. Synonim.Net, <https://synonim.net/synonim/g%C5%82upota>.

Wyraźnie widać to w drugim eseju Stelmacha, zatytułowanym „Głupota jako uporczywe dystansowanie się od wiedzy opartej na faktach” (zob. s. 17-20), gdzie głupota zostaje określona jako „zapracowana niewiedza” (s. 17). Autor wylicza również dwa inne przypadki tego rodzaju głupoty: udawanie głupszego, niż się jest i udawanie mądrzejszego, niż się jest – przyznawanie się do własnej głupoty, ograniczeń i niekompetencji stało się bowiem w naszej cywilizacji niepopularne. Czytelnika dziwi nieco, że w jednym rzędzie z przyznawaniem się do głupoty autor wymienia przyznawanie się do niekompetencji i ograniczeń. Brak kompetencji nie jest przecież głupotą – wszak może być zwykłym brakiem doświadczenia, chyba że jest „zawiniony”, co sprowadzałoby go się do przypadku „zapracowanej niewiedzy”. Nieprzyznawanie się do rzeczy i s t y c h ograniczeń to zaś głupota rozumiana jako odrzucenie prawdy. Autor uważa, że głupotą jest odrzucać Wittgensteinowską „filozoficzną mądrość, że *nie [należy] mówić nic poza tym, co się da powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych* [twierdzeniami o faktach], [a] *o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć, lecz również zgodny ze zdrowym rozsądkiem postulat, że lepiej nie mówić, niż mówić nic*” (s. 19). Gdyby literalnie rozumieć tę uwagę, to wszyscy – łącznie z autorem – byłibyśmy głupcami, bo wypowiedanie jakichkolwiek innych zdań poza zdaniami oznajmującymi byłoby „mówieniem tego, czego nie da się powiedzieć”. Tymczasem rutynowo wypowiadamy rekomendacje, oceny czy prośby i trudno uznać je za wyraz głupoty. Sam autor deklaruje, że rozumie i w pełni aprobuje przykazanie „należy kochać bliźniego swego jak siebie samego”, a nie jest to przecież zdanie sformułowane na gruncie nauk przyrodniczych. Oczywiście można uznać, że jest to *z d a n i e o f a k t a c h*, ponieważ – jak uważał Tadeusz Styczeń –

powinność stwierdzana jest empirycznie⁵, wymagałoby to jednak przyjęcia określonej doktryny metafizycznej i epistemologicznej. Nie podejrzewam oczywiście, by Stelmach nie widział wskazanych trudności – sądzę, że stosowane przez niego sformułowania to skróty myślowe, podyktowane przez formę eseju, ale w obowiązku recenzenta (również zainteresowanego unikaniem głupoty) leży wypunktowanie tych trudności. Wyjaśnienie stanowiska autora znajdujemy w zdaniu mówiącym, że w przypadku tego rodzaju głupoty mamy do czynienia z odrzuceniem naukowego obrazu świata na rzecz obrazu życzeniowego. „Życzeniowy” znaczy tu zaś: „nieuzasadniony danymi empirycznymi”, a więc taki, który nie ma oparcia w tym, jak się rzeczy mają. Ostatecznie więc ponownie mamy do czynienia z tym samym zjawiskiem – odrzuceniem prawdy rozumianej jako *adaequatio intellectus et rei*.

Trzeci esej Stelmacha, „Głupota jako minimalizm poznawczy?” (zob. s. 21-23), definiuje głupotę jako ograniczenie wiedzy do pewnego minimum „zapewniającego przetrwanie w «instytucjonalnym stadle»” (s. 21). Głupota oznacza tu zatem kierowanie się w postępowaniu procedurami i regulaminami, akceptowaniem tego, co powtarzalne (a więc i przewidywalne), ponieważ daje to poczucie pewności poznawczej i bezpieczeństwa. Taka rytualizacja postępowania – twierdzi Stelmach – z konieczności ogłupia, ponieważ „wyłącza potrzebę samodzielnego myślenia i decydowania o czymkolwiek” (s. 22). Za tego rodzaju definicją głupoty, określanej jako „głupota «ludzi biura»” (tamże), stoi – choć sam autor nigdzie tego nie wyjaśnia – przyjęcie koncepcji człowieka

⁵ Zob. np. T. Styczeń, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 421-450.

jako bytu racjonalnego, wolnego i autonomicznego w działaniu. Idąc za myślą Stelmacha, należałoby uznać, że głupota polega na dobrowolnej rezygnacji z bycia tym, kim człowiek jako właśnie człowiek być powinien.

Czwarty typ głupoty omówiony został w eseju „Głupota jako niezdolność rozumienia i interpretacji przypadków trudnych” (zob. s. 24-28). Autor słusznie uważa, że głupota jest jako zjawisko stopniowalna i że niezdolność rozumienia oraz interpretacji przypadków trudnych to przypadek głupoty „wyrafinowanej” (s. 24). Ponieważ istotą tego zjawiska jest brak „pewnej wykraczającej poza zwykłe standardy dyspozycji poznawczej” (s. 25), autor stawia pytanie, czy przypadki tego rodzaju rzeczywiście należy uznawać za głupotę. Trudno bowiem mianem głupoty, nie zaś dysfunkcji, określić niezawiniony brak dyspozycji poznawczej. Ostatecznie jednak niezdolność rozumienia i interpretacji przypadków trudnych uznaje Stelmach za graniczny przypadek głupoty. „Przypadek trudny” definiuje zaś jako „przypadek, którego rozstrzygnięcie wymaga sięgnięcia do ponadstandardowych metod poznawczych, wyspecjalizowanych filozofii interpretacji, istotnie różnych od tych stosowanych w interpretacji przypadków prostych” (s. 25). W przekonaniu autora, jeśli, napotykając sytuacje graniczne, nie podejmujemy próby ich interpretacji i ograniczamy swoją aktywność poznawczą do przypadków najprostszych (takich, których zrozumienie jest niezbędne do przetrwania), pozostawiając bieg rzeczy samym sobie, dajemy wyraz głupocie egzystencjalnej. Sam jednak Stelmach przyznaje, że radzenie sobie z przypadkami trudnymi czy sytuacjami granicznymi jest umiejętnością rzadką, wymagającą zarówno kompetencji poznawczych, jak i odwagi. Ludzie wykazują tymczasem tendencję, by przypadków trudnych nie dostrzegać lub też odkładać ich rozstrzygnięcie na bli-

żej nieokreślony termin. Słusznie zauważa też, że nie jest oczywiste, czy tego rodzaju zachowanie stanowi wyraz działania instynktu samozachowawczego, czy głupoty. Chociaż unikanie stresu, którego źródłem są „sytuacje graniczne”, czy też odpowiedzialności za błędny wybór, jakiego łatwo w takich sytuacjach dokonać, wydaje się zgodne ze zdrowym rozsądkiem, okazuje się ono jednak przejawem głupoty, konsekwencją takiego zachowania jest bowiem ostatecznie zdanie się na ślepy traf. Mamy tu zatem do czynienia – konkluduje autor – z „ucieczką od wolności”, z postawą raczej niewolnika niż pana (por. s. 27). I w tym wypadku brak szerszych analiz jest zapewne pochodną formy (krótkiego!) eseju. Nie jest jasne, co znaczy rozstrzygnąć i zrozumieć śmierć czy cierpienie (por. s. 26), a to autor wymienia wśród sytuacji granicznych. Jeśli zaś radzenie sobie z przypadkami trudnymi wymaga szczególnych kompetencji i charakteru, to czy oznacza to, że mamy moralny obowiązek nabywania tych kompetencji? Czy nie wystarczy udać się z prośbą o pomoc do kogoś, kto takie kompetencje posiada? Sądzę, że ostatecznie głupota egzystencjalna sprowadza się do unikania decyzji w sytuacjach, gdy decyzja jest naszym obowiązkiem – i to dlatego autor wiąże ten jej typ z jakąś postacią tchórzostwa. Oczywiście decyzja musi wspierać się na określonych racjach, człowiek jest bowiem bytem racjonalnym, potrafiącym wykraczać poza sferę instynktów biologicznych. Tu także kryje się pewna wizja człowieka – bytu, który ma sam o sobie stanowić i podejmować za siebie i za swe życie odpowiedzialność. Głupotą jest więc niebycie tym, kim n a p r a w d ę jesteś i kim być p o w i n n i ś m y.

W esejach dotychczas analizowanych głupota ujmowana była jako wada intelektualna. Kolejny zatytułowany jest „Głupota jako łatwość ulegania emocjom negatywnym” (zob. s. 29-35), a emocje negatywne scharakteryzowane zostały w nim

przez odniesienie do myśli Friedricha Nietzschego. Ostateczna diagnoza, której dokonuje autor, jest następująca: „Emocje negatywne pojawiają się wówczas, gdy nie czynimy lub nie potrafimy uczynić właściwego użytku z własnego rozumu” (s. 34). Oczywiście, każdy z nas przeżywa emocje (i pozytywne, i negatywne), głupiec jednak się im poddaje. Tymczasem, pyta autor: „Czym jest mądrość, jeśli właśnie nie zdolnością przeciwstawiania się emocjom negatywnym?” (s. 34). Głupcami stajemy się zatem „z własnego, opartego na emocjach negatywnych, wyboru” (s. 34n.), a jest to wybór, w przypadku którego „nie ograniczamy się do rezygnacji z dążenia do pewnych celów, ze starania się, by stać się doskonalszym, bo do rezygnacji takiej mamy ostatecznie prawo i wciąż nie będzie ona oznaczać głupoty, lecz którego konsekwencją będzie szukanie winnych własnej przegranej, obciążenie odpowiedzialnością za życiowe niepowodzenia wszystkich tych, którym się lepiej powiodło, silniejszych, psychicznie i intelektualnie bardziej wydajnych” (s. 35). Nie sądzę, by autor *n a p r a w d ę* utożsamiał mądrość z umiejętnością panowania nad negatywnymi emocjami. Wszak mądrość to nie tylko umiejętność sądzenia, ale też i pewnego rodzaju wiedza. Z pewnością też pogląd, że emocje powinny poddawać się kierownictwu rozumu, jest jak najbardziej zgodny z tradycją filozofii klasycznej. Trudno jednak bez komentarza pozostawić twierdzenie, że głupcem człowiek staje się w wyniku porażki życiowej, za którą obarcza mocniejszych od siebie. Z pewnością nie jest głupcem ktoś, kto rezygnuje z dążenia do pewnych celów. Kluczowe jest tu słowo „pewnych”. Jeśli ogląd rzeczywistości pokazuje, że nie ma możliwości osiągnięcia celu, jeśli wszelkie środki doń prowadzące są niemoralne, a ja na zło moralne się nie godzę, jeśli istnieją cele równie osiągalne, ale „wyższe” z punktu widzenia mojego człowieczeń-

stwa i wobec tego *te właśnie*, „wyższe” cele wybieram, to mój wybór nie jest głupi, ale właśnie racjonalny – oparty na oglądzie rzeczywistości i uzasadniany racjami. Czy jednak rezygnując z pewnych celów bez jakichkolwiek racji, a na przykład za namową celebryty – nie jestem głupcem, choć może głupcem mniejszego kalibru? Jeszcze więcej zastrzeżeń budzi stwierdzenie, że człowiek ma prawo do rezygnacji ze starania, by stać się doskonalszy. Gdyby rozumieć twierdzenie to literalnie, należałoby także powiedzieć, że mam prawo *n i e* rozumieć przypadków trudnych, *n i e* akceptować prawdy o faktach, *n i e* respektować reguł logiki i komunikacji... Mam prawo być głupcem – a ponieważ „głupi” jest terminem wartościującym negatywnie, autor *n i e m a p r a w a* tak mnie określać. Krótko mówiąc, odrzuciwszy to, co tkwiło *implicite* we wcześniejszych analizach typów głupoty: że człowiek, będąc bytem racjonalnym, wolnym i autonomicznym, *p o w i n i e* n taki właśnie pozostawać w swoich rozumowaniach i działaniu, autor faktycznie podważa swoje własne wnioski dotyczące tego, na czym polega głupota. Bodaj najwięcej wątpliwości budzi określenie głupoty emocjonalnej jako szukania winnych własnej przegranej, obciążanie odpowiedzialnością tych, którym się lepiej powiodło. Przyjęcie tego określenia bez dodatkowych analiz prowadziłoby do wniosku, że każdy jest kowalem własnego losu i że żadne okoliczności, w tym także inni ludzie, nie wpływają na mój los. Jest to oczywiście fałszywe. Rozważmy przypadek naukowca, któremu nie udało się opublikować artykułów, przez co otrzymuje on negatywną ocenę na uczelni i grozi mu zwolnienie z pracy. Inny będzie przypadek kogoś, kto po prostu pisze marne artykuły, a inny kogoś, kogo prace zostały odrzucone przez czasopisma z powodów ideologicznych. Trudno się też nie zgodzić z tym, że niekiedy możni tego świata paraliżują nasze największe wysiłki i ponosimy poraż-

kę. Oczywiście inną kwestią pozostaje, co z ową porażką zrobimy. Sądzę natomiast, że także „głupotę emocjonalną” można zinterpretować według schematu wierności prawdzie o sobie: owe negatywne emocje, jeśli się im poddajemy, nie pozwalają nam być takimi, jakimi być – jako osoby – powinniśmy, obciążanie zaś odpowiedzialnością za swoją porażkę innych, mocniejszych, jest głupie, kiedy nie mamy po temu realnych podstaw. I ostatecznie głupie jest do b r o w o l n e zatrzymanie się przy porażce w miejsce poszukiwania innych dróg spełnionego życia. Chociaż czasem nie ma przecież siły na takie poszukiwania... Czy to już wyraz głupoty?

Bardzo interesujące jest określenie głupoty w szóstym eseju „Głupota jako brak poczucia humoru” (zob. s. 36-39). Za Milanem Kunderą Stelmach nazywa ją „głupotą agelastów”. Człowiek jest głupcem, gdy się nie śmieje, gdy nie ma krytycznego dystansu do siebie i świata, gdy obraża się, sądzi bowiem, że „inni” śmieją się z niego, i gdy skrywa swoją intelektualną inercję za zasłoną nadętej i niczym nieuzasadnionej powagi. Cóż, czasem tak właśnie jest, że inni śmieją się ze mnie, i czasem śmiech ten jest usprawiedliwiony, a czasem to przejaw pogardy i okrucieństwa. Nie muszę być głupcem, by poczuć się urażona i zasmucona śmiechem innych. Autor implicite się z tym poglądem zgadza, żąda bowiem „mądrego śmiechu” (s. 37). „Głupi śmiech” (s. 38), którego celem jest wyszydzenie lub ośmieszenie kogoś, nie jest w jego przekonaniu wyrazem poczucia humoru, lecz raczej strachu przed kimś lub wrogości wobec kogoś. I raz jeszcze można myśleć Stelmacha zinterpretować według klucza personalistycznego: komizm jest elementem świata, ale śmiech powinien być uzasadniony, co więcej – powinien być podporządkowany właściwej relacji do drugiego człowieka, któremu – tak, jak mnie – należna jest afirmacja. Pytanie brzmi zatem, czy w tym oto momen-

cie, wobec tej oto osoby śmiech i żart są sposobem jej afirmowania, czy też raczej jej antyafirmacji? Czy śmieję się z rzeczy, które na żart zasługują? Posiadanie poczucia humoru i dostrzeżenie komizmu sytuacji, jeszcze nie upoważnia mnie do śmiechu. Głupcem jest więc ten, kto obraża się za śmiech uzasadniony, ale i ten, kto śmieje się bez uzasadnienia.

Esej siódmy nosi tytuł „Głupota jako «zamawianie dobra»” (zob. s. 40-42). Tytułowe zamawianie dobra autor definiuje jako „rodzaj «moralnej magii», polegającej na arbitralnym uznaniu pewnych wartości i norm za najważniejsze i jedynie uprawnione” (s. 40). Kluczowe słowo tej definicji to „arbitralne”: chodzi tu o „mylenie rzeczywistości, również tej moralnej, z własną «wyssaną z palca», życzeniową wizją świata” (s. 40). Zamiast pogłębionej analizy wartości – twierdzi Stelmach – głupcy oferują własną jednostronną, zakłamaną wizję moralności. Głupota „moralna” przejawia się – zdaniem autora – w etycznych skrajnościach, stosowaniu podwójnych standardów i perswazyjnym zacie trzewieniu. Źródłem etycznych skrajności bywa stanowisko „fundamentalistyczne”, nieuznające kompromisu, dwubiegunowe, zorganizowane wedle schematu „kto nie z nami, ten przeciwko nam”. „Już na pierwszy rzut oka widać, że każda skrajność etyczna – pisze Stelmach – musi być nie tylko głupia, lecz również minimalistyczna, bo przecież «zamawianie dobra» to ni mniej, ni więcej jak stygmatyzowanie wartości, arbitralny wybór jednych kosztów wszystkich pozostałych oraz całkowity brak otwartości na odmienne przekonania etyczne innych osób” (s. 41). I znów pojawia się słowo „arbitralny”. Jeśli przez słowo to autor rozumie „nieuzasadniony”, „wbrew oczywistości moralnej”, „wbrew „prawdzie o dobru”, to trudno się z nim nie zgodzić. Jeśli przez „brak otwartości” ma na myśli odrzucanie dyskusji, czy coś jest, czy nie jest autentyczną wartością, to także

trudno się nie zgodzić. Z dalszych uwag autora wydaje się jednak płynąć zgoda na relatywizm. Idąc za Nietzschem, Stelmach deklaruje: „*Nietolerancja moralna jest wyrazem słabości człowieka*, a dla mnie także głupoty. Nietolerancja moralna jest głupia między innymi dlatego, że chce ograniczyć moralne wybory wszystkim tym, którzy nie akceptują pewnego systemu wartości, co musi prowadzić do niezliczonych konfliktów” (s. 41). Brak konfliktu nie jest jednakże najwyższą wartością. Gdyby jednak deklarację Stelmacha pojmować literalnie, należałoby powiedzieć, że n i e m a m p r a w a żądać równej godności dla kobiet i mężczyzn, bo przecież są takie osoby i takie kultury, które wartość tę odrzucają. Nie mamy też prawa wymagać respektowania faktów naukowych (a więc całego zbioru wartości epistemicznych), ponieważ są tacy, którzy budują naukę alternatywną (choćby zwolennicy teorii płaskiej Ziemi). Nie mam też prawa żądać, by małżonek nie bił swej „drugiej połowy”, ponieważ są tacy, którzy sądzą, że przemoc jest wartością w związku. Celowo dobrałam przykłady trywialne, by pokazać absurdalne konsekwencje tego twierdzenia. I jeśli autorowi chodziło o akceptację wszelkich wyborów moralnych jako wyborów słusznych i uprawnionych, to akceptacji takiej nie deklaruje – a wobec tego zasługuję zapewne na miano głupca. Podobnie należy uznać, że są wartości, w przypadku których nie ma mowy o kompromisie, i w tym sensie muszę przyjąć stanowisko etycznie skrajne. Co więcej, w świetle swoich własnych rozważań autor też na podobne miano zasługuje, pokazuje wszak dalej, że przejawem głupoty jest przyjmowanie norm minimalistycznych dla siebie i nakładania „ciężarów etycznych” na innych, mówienie jednego, a czynienie drugiego. Okazuje się, że wybór podwójnych standardów czy agresywna reakcja w przypadku, gdy zwrócono na ten fakt uwagę n i e p o d l e g a t o l e r a n c j i.

Innymi słowy, gdy ktoś powie „a ja tak właśnie uważam i powinienem to zaakceptować”, autor gotów jest powiedzieć, że tego rodzaju postawa jest głupia. Okazuje się więc, że głupota „moralna” sprowadza się do oderwania wartości moralnych od prawdy.

W eseju ósmym, „Głupota jako skłonność do nadmiernego ryzyka” (zob. s. 43-46), ryzyko pojmowane jest jako część życia, staje się zaś głupie, gdy na jego powstanie mamy bezpośredni wpływ. Pojawienie się nadmiernego ryzyka – twierdzi autor – często jest wynikiem kompleksów, głupiej potrzeby udowodnienia czegoś sobie lub innym (jak w przypadku zadłużania się, by imponować zamożnością) – potrzeby motywowanej chciwością, nieuctwem czy łatwością ulegania negatywnym emocjom. Wszystko to „wyłącza rozum” i zniekształca ocenę ryzyka. Podejmowania nadmiernego ryzyka nie należy natomiast mylić z odwagą realizowania etycznie akceptowanego celu lub innej uznawanej za miarodajną wartości. Podjęcie ryzyka w kontekście etycznym to wyraz odwagi, poza tym kontekstem zaś – brawura, a zatem głupota. Autor nazywa taką postawę „głupotą tulipanową” (s. 46), nawiązując do siedemnastowiecznej gorączki tulipanowej w Niderlandach, która zakończyła się krachem ekonomicznym tych, którzy gorączce tej ulegli w nadziei na dorobienie się ogromnego majątku. Omawiając ten rodzaj głupoty, pokazuje, że nie wszystkie wartości są godne wyboru, że cel działania musi być etycznie akceptowalny, a wartość „miarodajna” – ale, jak sądzę, miarodajna n a p r a w d ę, a nie dlatego, że ktoś ją za taką uznał. W tym miejscu jeszcze wyrażniej widać zakładany przez autora implícite (wbrew niektórym jego deklaracjom) absolutyzm wartości.

Esej dziewiąty Stelmach zatytułował „Głupota jako poszukiwanie obiektów zainteresowania zastępczego” (zob. s. 47-50), wprost deklarując, że „głupota będzie

oznaczać proces odchodzenia od «być», od indywidualnej egzystencji, od wartości dających się bezpośrednio powiązać z osobą, w stronę «mieć», czyli w stronę posiadania» (s. 47). Głupiec, „wynajdując kolejne «obiekty zainteresowania zastępczego», stosunkowo niskim kosztem tworzy sobie alternatywę, która w jego przekonaniu uwalnia go od rzeczywistych problemów egzystencjalnych, od konieczności dokonywania fundamentalnych wyborów i zmagania się z przypadkami trudnymi, pozwalając mu równocześnie zachować dobre samopoczucie i wyobrażenie o sobie samym, wynikające z posiadania coraz większej ilości rzeczy” (s. 49n.). Autor określa takie postępowanie jako „głupotę konsumpcyjną” (s. 50). Stwierdzając, że „głupiec zawsze chce być kimś innym, lepszym niż jest” (s. 48), stosuje zapewne skrót myślowy. Nie jest głupotą chcieć być kimś lepszym, jeśli chcemy się w czymś doskonalić i realistycznie oceniamy to, co osiągnęliśmy. Głupotą jest natomiast u d a w a ć kogoś wykształconego, nie posiadając wiedzy, a więc ignorować czy też deformować prawdę o sobie. Nie jest jednak głupotą zdobywanie wiedzy. Głupotą jest udawać zamożniejszego, niż się jest i kupować rzeczy, na które nas nie stać. Nie jest jednak głupotą poprawianie swojego statusu materialnego, jeśli czynimy to godziwymi środkami. Także i w tym przypadku ujawnia się sedno głupoty: ucieczka od prawdy o tym, kim jest i jaki p o w i n i e n być człowiek.

Ostatni z esejów Stelmacha, „Głupota bytów zbiorowych”, poświęcony jest głupocie mas, wspólnot plemiennych i narodowych oraz głupocie instytucjonalnej. Autor odróżnia sfore od masy i tłumu. W przypadku sfory głupia jest grupa bezmyślnie podążająca za przywódcą, tłum i masa zaś zwykle zachowują się tak, jak najgłupsze w nich osobniki. Myślenie plemienne lub narodowe odwołuje się – w przekonaniu Stelmacha – do emocji negatywnych,

obarczone jest uprzedzeniami, wrogością wobec obcych i innych. „Myślenie plemienne i narodowe jest wyrazem «postawy niewolniczej», która odrzuca nie tylko ideę otwartości na «obcych» i «innych», lecz także zasadę równego traktowania wszystkich członków pewnej zbiorowości, niezależnie od ich rasy, wyznania i orientacji seksualnej” (s. 54n.). Ten sposób myślenia – twierdzi autor – jest fundamentalnie głupi i niemożliwy do obrony, jest bowiem zarówno nieracjonalny, jak i etycznie niegodziwy. Płyne z resentymentów, a wzmacniany jest dumą „opartą na nieuprawnionej afirmacji własnego plemienia bądź narodu” (s. 55). Nie wiadomo, czy należy się w tym miejscu zgodzić z autorem, posługuje się on bowiem sformułowaniem „nieuprawniona afirmacja”. Czy oznacza to, że istnieje uprawniona afirmacja własnego plemienia i narodu? Czy też afirmacja m o j e g o plemienia czy narodu jako wspólnoty godnej istnienia z konieczności pociąga za sobą pogardę dla innych? Wydaje się to mocno wątpliwe. W skrajnie głupich odmianach – pisze Stelmach – myślenie tego rodzaju odwołuje się do idei narodu wybranego czy też narodu cierpiącego, pokrzywdzonego przez historię i mającego prawo do odwetu czy rekompensaty. Sądzę, że należałoby dokładniej zapytać autora, jak brzmi jego faktyczna teza i jakie są jego argumenty wskazujące, że myślenie narodowe prowadzi do uzasadnienia odwetu (by nie pomyśleć, że rozważania te „przykrojone” zostały pod tezę wyrażoną w przypisie 56 na stronie 55: w Polsce od pięciu lat panuje myślenie o narodzie i historii, które autor uważa za głupie). Trudno natomiast nie zgodzić się z opisem „głupoty instytucjonalnej”, która polega na podporządkowaniu wszystkich wartości efektywności realizacji celu instytucjonalnego. „Obiektywny, rozpoznawany jako uniwersalny system wartości – pisze autor – zastąpiony zostaje «etyką korporacyjną», minimalistycznie rozu-

mianą «moralnością biurową», procedurami i regulaminami» (s. 57). Wydaje się zatem, że ostatecznie Stelmach opowiada się za istnieniem takich wartości, które n a l e ż y wybierać. Inaczej przecież nie można by ocenić wyboru takich wartości, jak skuteczność czy efektywność, jako niezasługującego na akceptację. Słusznie zaś autor podkreśla, że „głupota bytów zbiorowych” sprzyja rozwijaniu się rozmaitych przypadków głupoty indywidualnej, której głupota zbiorowa zapewnia swoiste alibi.

Autorem kolejnych pięciu esejów, zebranych pod wspólnym tytułem „Głupota w działaniu” (zob. s. 61-84), jest Michał Heller. Pierwszy z tych tekstów nosi iście Kantowski tytuł „Jak głupota jest możliwa?” (zob. s. 61-66). Punkt wyjścia stanowi dla autora obserwacja, że przyroda podporządkowana jest prawom dającym się ująć językiem matematyki, a więc fundamentalnie rozumianej logice. Człowiek może tymczasem zadekretować odrzucenie logiki (na przykład stwierdzić, że $2 + 2$ równa się lampa) i na odrzuceniu tym budować swoje działanie. „I nic się nie dzieje. Pioruny nie biją. Świat nadal istnieje; tyle że nieco głupiej. A człowiekowi z «logiką lampy» może nawet lepiej żyje się w tym świecie” (s. 62). Człowiek głupi działa, nie milczy i „powiększa sumę bezsensu we Wszechświecie” (s. 63). Mowa głupiego opiera się racjonalnym wyjaśnieniom, a głupota wcielona w czyn trwa i wywołuje skutki, które ją utrwalają na Ziemi. Odpowiedź na tytułowe pytanie jest paradoksalna: człowiek jest bytem wolnym i czymś więcej niż materią, bo może „zawieszać” prawa logiki. „W ten sposób głupota staje się argumentem na rzecz duchowości. [...] Wolność do głupoty. Oto wielkość ludzkiego fenomenu” (s. 65). Zdaniem Hellera zawieszenie praw logiki jest bardzo groźne, świat bowiem mimo ludzkich dekretów nie przestaje jej podlegać i ostatecznie, działając wbrew logice, głupiec przegrywa. „Głupota niszczy

samą siebie. Tylko że głupi tego nie widzi i, nawet ginąc, cieszy się swoim zwycięstwem” (s. 66). Heller zapytuje: „Który proces będzie wydajniejszy: mające tryby logiki czy ludzka wynalazczość w tworzeniu głupoty?” (s. 66). I nie daje na to pytanie optymistycznej odpowiedzi. Także Heller uznaje zatem, że głupota sprowadza się do ignorowania tego, jaki świat jest, ale też do odrzucenia prawdy o tym, jaki świat jest – a jest on logiczny. Skoro zaś jest logiczny, w dalszej perspektywie nie da się w nim myśleć ani działać pozalogicznie.

Drugi esej autorstwa Hellera nosi tytuł „Głupiec fundamentalny” (zob. s. 67-70). Autor poszukuje w nim „drugiego dna” głupoty: głupi nie ma rozumu, ale nawet gdyby go otrzymał, nie wiedziałby, co z nim zrobić. Oto głupiec fundamentalny. Nie uznaje on zasad wynikania logicznego, nie uznaje argumentacji podważającej jego idee – ostatecznie zawsze chodzi mu o postawienie na swoim. Upór głupca fundamentalnego łączy się przy tym z pychą: jest przekonany, że inni są głupi, a on wie wszystko najlepiej i że dla ich dobra musi nimi kierować. Łudzi się, że tworzy swoją wersję historii, ta jednak musi upaść, skoro oparta jest na podstawach irracjonalnych. „Czasem tylko brak nam cierpliwości, by się doczekać...” (s. 70) – konkluduje Heller. Uwagę tę warto skomentować. Niestety, nie chodzi bowiem tylko o cierpliwość – możemy zginać w toku „tworzenia historii” przez fundamentalnych głupców albo zwyczajnie umrzeć, zanim system się zawali. Dlatego też odwaga życia polega czasem na tym, by wytrwać wbrew temu, co dyktuje świat głupców. Rozważania Hellera podkreślają natomiast, że głupota nie jest po prostu wadą intelektualną, ale też wadą charakteru.

Esej trzeci stawia intrygujące pytanie: „Czy można zarazić się głupotą?” (zob. s. 71-74). Głupota jest wszechobecna, nikt jednak nie boi się zakażenia „wirusem głupoty”. Czy jesteśmy na niego uodpornie-

ni? Czy szczepionką jest edukacja? – Są to raczej pytania retoryczne. Nie wiadomo zresztą, jak zabrać się do „leczenia” głupoty. „Każdy, nawet największy głupek – pisze Heller – jest święcie przekonany, że jest wolny od tej choroby. Ba, nie tylko wolny, jest na nią szczególnie uodporniony” (s. 72). W przypadku innych pandemii można „wypłuszczyć krzywą”, izolując ludzi od siebie. Na wirusa głupoty to nie zadziała, aktywność bowiem przenosi się do świata wirtualnego – „a to jego domena” (s. 74). Chociaż odpowiedź na sformułowane w tytule eseju pytanie nie zostaje udzielona wprost, wydaje się ona pesymistyczna: głupotą można się zarazić.

Czwarty esej Hellera nosi tytuł „Sokratesik i aktoreczka” (zob. s. 75-79). Nawiązując do dzieła Anatola France’a *Komiczna historia*, autor twierdzi, że w państwie policyjnym warto być głupim lub co najmniej udawać głupiego. Postawa taka to nie tyle dobro, ile towar, który dobrze się sprzedaje i – czego Heller już nie dopowiada – za który, jak za każdy towar, można coś innego a potrzebnego uzyskać. Jest wielu sprzedających i najwyraźniej popyt na głupotę pozostaje duży. Głupotą było kłanianie się (jak się domyślamy – możliwym tego świata) tylko po to, żeby nie jeść polewki (przytoczony w tym miejscu został dialog Diogenesa i dworzani-na); zło (twierdził Sokrates) jest głupotą, bo jego sprawca nie przewiduje skutków swojego działania; głupotą (jak uważał Platon) jest bezmyślna szczęśliwość, gdy nie będąc ani pięknymi, ani dobrymi, uważamy, że jest ona wystarczająca. Głupota – zauważa Heller – stanowi paradoks, można ją bowiem widzieć tylko w głupszych od siebie, zawsze zatem, identyfikując głupców, jesteśmy mądrzejsi. Teza ta obejmuje zapewne skrót myślowy, ponieważ jest w obecnej postaci fałszywa. Wszak mogę – i pewnie większość z nas zna to doświadczenie – ocenić własne poglądy czy działania jako głupie; przyjacieli

może nam pokazać, że podjęliśmy głupią decyzję, i zgodzimy się z jego argumentacją. Można natomiast zinterpretować myśl Hellera w taki sposób, że n i g d y n i e c h c e m y być głupi, nigdy celowo nie podejmujemy głupich działań ani świadomie nie akceptujemy głupich poglądów. Stąd dopiero wtórna refleksja nad własnymi poglądami i działaniami może ujawnić ich głupotę. W przypadku innych natomiast refleksja ta pojawia się od razu. Na komentarz zasługuje jeszcze jedna uwaga Hellera, tym razem przywołująca cytāt z France’a: „Przecież rzeczywiście «lepiej być głupim jak wszyscy aniżeli mądrym jak nikt». Zwłaszcza że jeżeli wszyscy są głupi, to nikt nie jest mądry, a największą głupotą jest wyróżnić się od innych” (s. 77). Sądę, że słowa te wyrażają raczej intelektualną prowokację ze strony autora niż jego faktyczne przekonanie. Wszak głupota jest stopniowalna, a to już powód do wyróżniania się z tł. Ludowe przysłowia w rodzaju „na bezrybiu i rak ryba” dobrze ten problem wychwytują. Odrębną część eseju „Sokratesik i aktoreczka” stanowią rozważania o ignorancji. Zdaniem Hellera nie jest ona tożsama z głupotą, ale głupotę wspiera. Ignorancja może być bowiem zawiniona, a dzieje się tak, gdy nie staramy się wiedzieć tego, co wiedzieć możemy i co wiedzieć powinniśmy, ani tego, co jest nam niezbędne do racjonalnego działania. To właśnie taka postawa jest w przypadku głupoty związanej z zawinioną ignorancją szczególnie odrażająca. Oczywiście, dodaje Heller, głupota nie jest związana z brakiem certyfikatu wykształcenia: „Są bardzo mądrzy analfabeci i głupcy z doktoratami” (s. 79). Bez komentarza pozostawia myśl France’a: „Głupota przeszkadza czasem w robieniu głupstw. [...] Głupio postępują bynajmniej nie ludzie najgłupszy” (s. 79). A myśl to godna rozważenia, ponieważ łączy się płynnie z analizami Stelmacha. Jeśli obieram głupi – a więc jakoś zły, niegodny człowieka – cel, a dysponuję

inteligencją i wiedzą, to szybciej i efektywniej cel ten osiągnę, a osiągnąwszy go – jeszcze bardziej czynię się głupcem. Nie darmo współcześni badacze mądrości, jak na przykład Robert J. Sternberg⁶, wyraźnie odróżniają inteligencję od mądrości. Także Arystoteles odróżniał spryt od mądrości⁷. Głupota skorelowana ze sprytem i inteligencją staje się naprawdę groźna nie tylko dla samego działającego, ale i dla otoczenia.

Ostatni z esejów Hellera nosi tytuł „Cykuta i nowiczok” (zob. s. 80-84). Autor formułuje w nim następującą diagnozę: „Istnieją dwie szczególnie skuteczne metody manipulowania ludźmi: pieniądze i głupota” (s. 80). Podziela pogląd Sokratesa, że jeśli chce się kogoś mieć za wroga, to należy mu wykazać, że jest głupi. Głupiec broni się, próbując dowieść, że jego przeciwnik jest zarozumiały (co zarzucano Sokratesowi), a gdy w grę wchodzi pieniądze (Sokrates uczył za darmo), sprawa jest z góry przesądzona. Sokrates został uznany przez Pytię za człowieka najmądrzejszego. Próbuje wykazać, że Pytia się myli, rozmawiał z politykiem i rzemieślnikiem. W obu przypadkach Pytia miała rację: Sokrates był mądrzejszy od polityka, bo tamtemu zdawało się, że coś wie, choć nie wiedział nic, i od rzemieślnika, który będąc biegły w swoim zawodzie, uważał, że jest mądry we wszystkich innych kwestiach. To, że polityk i rzemieślnik mieli wiedzę przedmiotową – konkluduje Heller – nie ustrzegło ich przed głupotą, w przypadku mądrości potrzebna jest jeszcze bowiem metawiedza, pozwalająca ocenić,

co i z jaką siłą możemy twierdzić. „Bez pewnej dozy samokrytycyzmu nie można się wznieść ponad poziom głupoty” (s. 83), a cnota pokory „polega na widzeniu siebie w świetle prawdy” (tamże). Ateńczycy narobili sobie kłopotu – zauważa Heller – bo Sokratesa uczynili bohaterem, a sami wyszli na głupków. Skuteczniejszy od cykuty byłby nowiczok. Heller nawiązuje tu do udanych i nieudanych prób pozbycia się politycznie niewygodnych postaci za pomocą trucizny zwanej nowiczokiem. Można złośliwie powiedzieć, że najwyraźniej ludzie współcześni nauczyli się, że czasem nie warto urządzać wrogowi procesu, lepiej bowiem zamordować go skrytobójczo. Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę, że zło jest ostatecznie formą głupoty, możemy uznać, że zgłupieliśmy jeszcze bardziej...

Pięć esejów Bartosza Brożka nosi zbiorczy tytuł „W obronie głupoty” (zob. s. 89-138). Wstęp stanowią krótkie rozważania o *Pochwale głupoty* Erazma z Rotterdamu. Erazmowa Głupota jest bardzo ludzka, a zarazem rysuje trafny obraz naszych przywar i małości. Pokazuje, „że to, co zwykło się uważać za głupotę, jest często przejawem zdrowego rozsądku, a uczone dywagacje [...] bywają bezwartościowe” (s. 87n.). Co więcej, „często bezkompromisowa wiara w rozum niepostrzeżenie przemienia się w ślepe zaufanie do największych głupot” (s. 88).

Esej zatytułowany „Głupi jak *Homo sapiens*” (zob. s. 89-97) rozpoczyna się od krytyki ewolucji jako mechanizmu „maksymalnie głupiego” (por. s. 92), który mimo wszystko doprowadził do powstania literatury, nauki czy techniki, a to dlatego, że sprawił, iż mógł się pojawić człowiek-twórca kultury. Brożek słusznie zauważa, że termin „głupota” należy w tym kontekście brać w cudzysłów, ponieważ procesy ewolucyjne nie są działaniami intencjonalnym. Autor nie wyjaśnia sensu tego terminu dokładniej, ale jak sądzę, „intencjo-

⁶ Zob. R. J. Sternberg, *Intelligence and Wisdom*, w: *Handbook of Intelligence*, red. R. J. Sternberg, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 631-649.

⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikoma-chejska*, ks. VI, 12, 1144 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 207n.

nalny” znaczy tu: „celowy i uruchomiony w drodze decyzji”. Ponieważ ludzki umysł dostrzega wokół siebie złożone twory, przystosowane do niszy ekologicznej, w której bytuje, trudno mu uciec od myśli, że musi stać za tym wszystkim potężny intelekt, nie zaś „maksymalnie głupie” mechanizmy doboru naturalnego. „Wielu z nas – konkluduje Brożek – dużo łatwiej przychodzi wiara w kreacjonistyczne głupoty” (s. 93). Czytelnik obeznany z dyskusją wokół ewolucji i ewolucjonizmu bez trudu dostrzeże tu odrzucenie koncepcji inteligentnego projektu. Forma eseju nakłada na autora ograniczenia, ale nie wydaje się, by terminem „kreacjonistyczne głupoty” dało się „załatwić” wszystkie argumenty i wszystkie rozumienia creatio. Autor twierdzi też, że sama głupota jest produktem ewolucji, a to dlatego, że w jej rozrzuconym mechanizmie pojawiły się cztery wyłomy. Pierwszy to genetyczne przystosowanie do podejmowania pewnych zachowań, które – obserwowane z zewnątrz – wydają się celowe. Autor wyjaśnia, że w istocie są to zachowania wrodzone i o żadnej intencji nie można w ich przypadku mówić. Należy zauważyć, że chociaż wprowadzone tu przez Brożka utożsamienie celowości z intencją uprawnione jest na gruncie filozofii nowożytnej, to nie jest tak na gruncie tradycji klasycznej, gdzie o przyczynie celowej mówi się także w kontekście bytów bezrozumnych. Drugim wyłomem w mechanizmie ewolucji było pojawienie się indywidualnego uczenia przez rozmaite warunkowania (np. nagroda–kara). Trzeci wyłom pojawił się wraz z powstaniem mechanizmów społecznego uczenia się. Zachowania wyuczone społecznie – twierdzi autor – nie muszą być celowe, ale wraz z ich wykształceniem pojawiły się też obiektywne, czyli niezależne od indywidualnych przekonań i przyzwyczajeń, standardy postępowania. Czwarty wyłom to pojawienie się intencjonalności i zdolności do refleksji nad zachowaniem

własnym i innych ludzi. Innymi słowy, zaistniało poczucie sprawczości, któremu zaczęła towarzyszyć umiejętność formułowania celów i dobierania prowadzących do nich środków. Zdaniem Brożka świadomie, racjonalnie i intencjonalnie zachowujemy się rzadko, natomiast ogromna większość naszych decyzji zapada na poziomie nieświadomym, gdy nasze umysły korzystają ze zgromadzonych zasobów wiedzy o świecie. W tym kontekście głupota może przybierać różne formy: odstępstwa od wzorca typowego dla danej społeczności, przez niezrozumiały dobór środków do zamierzonego celu, niezrozumienie kwestii teoretycznej mimo wyczerpujących wyjaśnień, aż po uporczywe trwanie przy nieskutecznym sposobie działania. Wszystkie te przejawy głupoty byłyby niemożliwe, gdyby nie istniały podmioty potrafiące formułować cele i realizować je w kontekście złożonych kryteriów i standardów, mówiących nam, co jest, a co nie jest poprawne. Człowiek nie tylko stawia sobie cele i dobiera do nich środki, ale też dyskutuje nad standardami. Osiągnięcie tego nie przyszło nam łatwo, umysły nasze ciężą bowiem ku starszym ewolucyjnie mechanizmom i często nie udaje się nam sprostać wyśrubowanym mechanizmom racjonalności.

Drugi esej Brożka, noszący tajemniczy tytuł „René Kowalski” (zob. s. 98-107), rozpoczyna się od przywołania przez autora anegdoty opowiedzianej przez Bryana Magee: Oto Popper wygłasza rewolucyjną na ówczesne czasy tezę, że nasza wiedza jest zawsze jedynie prowizoryczna, a pewność stanowi nieosiągalną mrzonkę; jeśli to rozumiemy, przestaniemy zabiegać o nieosiągalne ideały epistemiczne, a zabierzemy się do rzetelnych, otwartych na krytykę i korektę prób zrozumienia świata. Tymczasem zgromadzeni na spotkaniu wybitni filozofowie brytyjscy ignorują tę tezę i skupiają się wyłącznie na kwestii tłumaczenia greckich słów przez prelegenta. Zdaniem Brożka historia ta wiele

mówi o naszych umysłach. Owi filozofowie nie byli głupi, ale ulegli działaniu potężnych sił inercyjnych, które „nakazują naszym umysłom poszukiwać pewności i poczucia bezpieczeństwa” (s. 100). W psychologii zachowanie tego rodzaju nazywane jest „sztywnością poznawczą”, a jednym jej z przejawów jest tak zwana potrzeba domknięcia poznawczego (pojęcie to wprowadził Arie W. Kruglanski). Osoby o wysokiej potrzebie domknięcia poznawczego wolą szybko i ostateczną odpowiedź, nie znosząc stanu niepewności, poszukując porządku i struktury, wiedzy, na której można polegać niezależnie od okoliczności. Rzadko – jeśli w ogóle – zdarzają się ludzie niewykazujący żadnej potrzeby domknięcia poznawczego. Nie potrafimy na przykład uznać, że dwa sprzeczne przekonania są równie dobre. Potrzebujemy – przynajmniej w kwestiach życiowo ważnych – dokonać wyboru, a potem wybór ów „zamrozić”. „Jest to imperatyw zapisany w genach” (s. 102) – pisze Brożek. Zdaniem autora doskonałym przykładem kierowania się potrzebą domknięcia poznawczego są prowadzone przez Kartezjusza poszukiwania pewności i jego pragnienie postawienia gmachu ludzkiej wiedzy na niewzruszonych fundamentach. Istnieje długa lista zarzutów pod adresem argumentacji Kartezjusza – podkreśla autor – ale trudno się nam uwolnić od uroku tej argumentacji: „Działają w nas potężne inercyjne siły, które sprawiają, że grawitujemy ku temu, co znane, oswojone i dające poczucie bezpieczeństwa. Wysiłek niezależnego myślenia, «wędrowanie po obrzeżach herezji», kwestionowanie powszechnie akceptowanych tez – wszystko to są rzeczy, które są obce przeciętnemu Kowalskiemu” (s. 107). Każdy z nas ma wiele z Kowalskiego. „Woli wierzyć w fundamentalne prawdy dające poczucie bezpieczeństwa i samozadowolenie. Kłopot w tym, że «fundamentalna prawda» jest często inną nazwą fundamentalnej

głupoty” (tamże). Zgrabne analizy Brożka budzą jednak zasadnicze wątpliwości nawet u przeciętnego Kowalskiego. Wszak kwestionowanie powszechnie akceptowanych tez czy „wędrowanie po obrzeżach herezji” musi mieć rację, a nie być sztuką dla sztuki. Podawanie w wątpliwość jest wyjątkowo łatwe, o ile nie żądamy wskazania jego racji. Pytanie brzmi bowiem nie tylko: „Dlaczego akceptujesz *p*?”, ale także: „Dlaczego odrzucasz *p*?” Za szybko też autor pozbył się odniesienia do prawdy. Owszem, poszukujemy pewności – ale pewności czego? Pewności, że *p* jest prawdziwe! Zresztą sam autor pisze, że fundamentalna prawda *c z ę s t o* jest inną nazwą fundamentalnej głupoty. Nie wiem, jak autor ustalił, że jest to częsty przypadek. Zastrzeżenie, że fundamentalna prawda jest często – a więc nie zawsze – fundamentalną głupotą, wskazuje też jednak, że fundamentalna prawda czasami *j e s t* też fundamentalną prawdą. Cały nasz wysiłek zaś idzie w kierunku odróżnienia jednych przypadków od drugich. Obawiam się, że nasze wyposażenie genetyczne takiego kryterium nie dostarczy. A może przeciętny Kowalski szybciej przypadki te odróżni niż przyzwyczajeni do intelektualnych zabaw profesorowie? To zaś, że w sprawach życiowo ważnych – a sprawy życiowe to także istnienie dobra i zła, sens życia, cierpienia i śmierci, istnienie zbawienia i życia wiecznego – poszukujemy pewności, a nie śmiałych hipotez, wydaje się przejawem życiowej mądrości, a nie genetycznie uwarunkowanej głupoty.

W eseju zatytułowanym „Najdłuższa rzeka Afryki” (zob. s. 108-119) Brożek mierzy się z postmodernizmem. Tytuł tekstu to pochodna odpowiedzi na pytanie, ilu postmodernistów trzeba, by wymienić żarówkę. Postmodernista – pisze autor – odpowie na nie: „Tak, oczywiście, Nil jest najdłuższą rzeką Afryki” (s. 108). Najkrócej mówiąc, Brożek uważa postmodernizm za bełkot. Jest to bełkot kontek-

stowy, ponieważ, wzięte osobno, zdania wypowiedziane przez postmodernistów są sensowne, nie składają się jednak w spójną całość, czego rezultatem jest zamęt pojęciowy: postmodernistycznych wypowiedzi nie sposób sparafrazować „własnymi słowami”. Autor proponuje stworzenie „katalogu wyznaczników bełkotu” (s. 110), by rozpoznawać „wypowiedzi, które stronią od sensowności” (tamże). Wymienia wśród nich: nadmierne cytowanie, korzystanie z cudzysłowów, które wskazują, że wypowiedź jest metaforą, brak spójności (związków logicznych i treściowych) między następującymi po sobie zdaniami, mieszanie pojęć należących do różnych obszarów refleksji. Na pytanie, dlaczego teksty tego rodzaju traktowane są z powagą, a nawet nabożnością, Brożek odpowiada następująco: „Dezorientacja wywołana oporem czytanego tekstu w pierwszej chwili nie prowadzi do odrzucenia go jako bełkotu, ale do uporczywie ponawianych prób rozumienia” (s. 112). Dzieje się tak, zalewa nas bowiem potok trudnych słów i znanych nazwisk, a na dokładkę autor często jest uznanym profesorem. Dodajmy, że przy próbach zrozumienia tekstu nie bez znaczenia jest zasada określana w języku angielskim jako *the principle of charity*, wymagająca życzliwego potraktowania wypowiedzi autora. Przekonanie, że postmodernizm mówi coś głębokiego i ważnego, że warto się weń angażować, da się – w przekonaniu Brożka – wyjaśnić przez odwołanie do mechanizmów „myślenia grupowego”. Postmodernizm przypomina „wielką rewiew, w której aktorzy wykonują na scenie najróżniejsze sztuczki przy głośnym i entuzjastycznym dopingu olbrzymiej publiczności” (s. 114). Odkrycia psychologów wskazują na istnienie sygnałów informacyjnych („bo inni wiedzą więcej”) oraz presji reputacyjnej (jak obawa przed „karą” w postaci niezadowolenia innych czy łątka osoby niekonstruktywnej), które powstrzymują nas przed wyrażaniem

swojego stanowiska. Dodatkowo pojawia się „efekt kaskady”: na przykład, gdy osoby, które wypowiadają się jako pierwsze, opowiedzą się za jakimś projektem, maleje prawdopodobieństwo, że pozostali się mu sprzeciwia. „Głupota, którą symbolizuje owczy pęd, może dopaść każdego, bo jest wpisana w naszą biologię” (s. 116). Człowiek jest istotą społeczną, która ulega presjom grupy – bo to grupa w dużej mierze kreuje naszą tożsamość i daje nam poczucie bezpieczeństwa. Mogę wyśmiewać ponowoczesne bzdury, „ale jaką mam pewność, że moje silne przekonania nie są jedynie wynikiem myślenia grupowego?” (s. 117). Cechą myślenia grupowego jest też to, że często prowadzi ono do polaryzacji stanowisk, co sprawia, że ludzie przestają wymieniać argumenty, ale „okopując się swoich pozycjach”, etykietują adwersarzy i kierują w ich stronę połajanki. Psychologowie podpowiadają, że negatywne cechy myślenia grupowego można minimalizować, stosując myślenie krytyczne, przyjmując rolę „adwokata diabła” lub zmieniając perspektywę analizy. Zasada wielkoduszności interpretacji – twierdzi autor – ma swoje granice: obawa, że uznamy za głupie coś, czego nie rozumiemy i co jest mądre i głębokie, nie może przerodzić się w intelektualne tchórzostwo. Większość grupy nie musi mieć racji. Postmodernizm jest wobec tego symbolem ogólniejszego zjawiska poddawania się myśleniu grupowemu. Zjawiska tego nie należy oceniać jednoznacznie negatywnie, identyfikowanie się z grupą stanowi bowiem rodzaj „społecznego kleju” (s. 119). Owszem, czasem prowadzi do wątpliwych efektów lub je wzmacnia – do efektów takich, jak postmodernizm, skrajne postawy polityczne czy fundamentalizmy religijne, bez tego „kleju” jednak nie byłoby filozofii, polityki ani religii. Podzielał pogląd Brożka dotyczący wartości tekstów postmodernistycznych, akceptuję omówione przez niego wskaźniki bełkotu i tezy do-

tyczące myślenia grupowego. Ostatecznie wszystko sprowadza się do krytycznego myślenia, intelektualnej odwagi i otwartości umysłu. Nie odeszliśmy daleko od arystotelesowskich cnót intelektualnych.

Z kolei w eseju „Nożyce Simona” (zob. s. 120-132) autor twierdzi, że chociaż wiek dwudziesty pierwszy nazywany jest stuleciem informacji, a big data i data mining to wielkie, świetnie prosperujące biznesy, jako ludzie wykazujemy awersję do statystyki. Awersji tej nie tłumaczą nawet tragedie, które były wynikiem zastosowania danych statystycznych. Tłumaczy ją natomiast – eksperymentalnie potwierdzone – fakt, że „statystyka jest trudna, a nasze mózgi nie są przystosowane do jej używania” (s. 121). W sytuacjach wymagających wydania sądu korzystamy z tak zwanych heurystyk – reprezentatywności, dostępności, zakotwiczenia i dostosowania. Autor odrzuca twierdzenia, że heurystyki są źródłem wszelkich głupot, ponieważ taka opinia o nich płynie z faktu, że mówiąc o nich, przywołujemy wynikające z ich użycia błędy. Tymczasem „heurystyki – działając automatycznie, szybko, na poziomie nieświadomym i bez wysiłku – dostarczają nam zwykle dobrych albo co najmniej akceptowalnych rozwiązań napotykanym problemom” (s. 125). Analiza przypadków zastosowania heurystyk pozwala Brożkowi wyciągnąć wniosek, że heurystyki nie są odpowiedzialne za naszą głupotę, ale stanowią instrument, dzięki któremu jesteśmy lepiej przystosowani do środowiska. „To, że możemy pomyśleć inaczej, wynika z daleko wyidealizowanych, a może wręcz kontryfaktycznych standardów racjonalności, które wypracowaliśmy” (s. 127). Dla przykładu pokazuje on konsekwencje działania zgodnego z Kantowskim imperatywem kategorycznym: działaj wedle maksymy, którą chciałbyś uczynić prawem powszechnym. Intuicyjnie się z tym nakazem zgadzamy, ale gdy przyjrzymy się, czego wymagałoby bycie dobrym kan-

tystą, musimy dojść do wniosku, że jest on „jak jednorożec – w przyrodzie nie występuje” (s. 130). Podobnie rzecz się ma z innymi koncepcjami racjonalności. Czy jako ludzie jesteśmy skazani na mniejszą bądź większą głupotę? Odpowiedź autora jest ostrożna. W literaturze wyróżnia się bowiem dwa typy racjonalności: konstruktywistyczną i ekologiczną. W ramach tej pierwszej konstruujemy standardy, które służą ocenie faktycznych decyzji i działań. Racjonalność ekologiczna to zdolność zachowania i podejmowania decyzji przystosowanych do środowiska i to właśnie owo przystosowanie stanowi kryterium jakości tychże zachowań i decyzji. Głupcem nie jest ani „wyniosły Konstruktor” (s. 132), ani „pozbawiony ambicji Ekolog” (tamże). „Potrzebujemy zarówno racjonalności konstruktywistycznej, jak i ekologicznej” (tamże). Ta pierwsza pozwala tworzyć wiele pomysłów rozwiązywania problemów, druga zaś pozwala wybierać w drodze ekologicznych procesów przystosowania do środowiska pomysły trafne. Brożek przywołuje myśl Herberta Simona: ludzkie zachowania racjonalne kształtowane są przez nożyce, których ostrza to struktura środowiska i obliczeniowe zdolności działających w nim aktorów. „Głupcami stajemy się wtedy, gdy zapominamy o regularnym ostrzeniu nożyc Simona, ale także wtedy, gdy chcemy precyzyjnie coś wyciąć w twardym materiale z użyciem tylko jednego ostrza” (s. 132). Konkluzja Brożka jest „grubą metaforą”. Nie bardzo wiadomo, na czym miałyby polegać „ostrzenie nożyc”, a dokładniej, na czym miałyby polegać zwiększanie naszej ludzkiej mocy obliczeniowej i „ostrzenie” środowiska – wszak środowisko zmieniamy właśnie poprzez decyzje. Bodaj jeszcze ważniejsze jest ustalenie, jak rozumieć termin „środowisko”, a tym bardziej „przystosowanie”. Czy przystosowanie się do środowiska przestępczego jest racjonalne? Jeśli będę „coraz bardziej przestępcą”, to

mogę zdobyć władzę i majątek i wcale niekoniecznie – co historia współczesna aż nadto dobrze ilustruje – znaleźć się w więzieniu. Czy jest to jednak „mądra” racjonalność? Pytania te rodzą się na tle wcześniejszych rozważań, i to rozważań wszystkich trzech autorów: *explicite* lub *implicite* twierdzą oni w niektórych esejach, że sprzymierzanie się ze złem moralnym jest głupotą, ponieważ nie pozwala człowiekowi realizować siebie i stawiać się takim, jakim być *p o w i n i e n*.

Ostatni esej Brożka – i ostatni esej książki – nosi tytuł „Głupota i Transcendencja” (zob. s. 133-138). Autor wychodzi od stwierdzenia, że w Platónskim świecie idei głupota nie występuje, ponieważ jest „rzeczą wybrakowaną” (s. 133). Przypadek głupoty prowadzi do ogólniejszego pytania: Skąd w świecie zło moralne? Dlaczego dobry Bóg godzi się z jego istnieniem? Odpowiedź Leibniza brzmi: zło jest ceną za wolność. Podobnie – twierdzi Brożek – można usprawiedliwić głupotę. Jeśli racjonalna myśl jest czymś dobrym, to głupota jest rodzajem zła, ale musi istnieć, byśmy byli wolni także do tego, by myśleć i postępować głupio. Brożek rozwija jeszcze jeden argument: racjonalna myśl, która stanowiłaby „domyślny” sposób działania naszego mózgu i wobec tego przychodziła nam z łatwością, byłaby pozbawiona wartości. Czy chcielibyśmy żyć w świecie doskonałym poznawczo, w którym język prowadziłby umysł, wszystkie wypowiedzi były mądre i każdy by je rozumiał? W świecie, gdzie nie byłoby mądrzejszych i głupszych? „Z takiego świata – konkluduje Brożek – wiałoby aksjologiczną nudą: gdy wszystko jest zgodne z najwyższymi standardami racjonalności, pojęcie racjonalności traci sens!” (s. 136). Odwołując się do średniowiecznej koncepcji transcendentaliów, oznaczających powszechne i konieczne własności bytów, Brożek twierdzi, że jeśli próbujemy spojrzeć na świat z perspektywy Transcenden-

cji, nasze pojęcia „załamują się” (s. 136) i mamy do czynienia z „kolapsem pojęciowym” (s. 137). „Myśl, że w obliczu Transcendencji jesteśmy poznawczo bezradni, przewija się przez wszystkie kultury i wszystkie wieki” (tamże) – deklaruje – i przywołuje znaną przypowieść o ślepcach badających słonia i proponujących różne rozumienia tego, czym jest słon. Zauważmy jednak, że przypowieść ta nie ilustruje naszej poznawczej bezradności, ile raczej prawdę o aspektowym charakterze ludzkiego poznania. Można sobie wyobrazić, że ślepcy, zamiast się kłócić, rozpoczęliby dyskusję i być może odkryliby, że każdy z nich dotyka po prostu innego elementu słonia. Tak właśnie tworzą się teorie unifikujące. Słuszny jest natomiast – twierdzi Brożek – wniosek: mogą się mylić. Myśl ta – dodaje – znalazła swój wyraz w niezliczonych dziełach kultury, ale trudno nam ją zaakceptować. „To, że jesteśmy niedoskonałymi podmiotami poznawczymi, częściej błędzającymi niż natykającymi się na jakąś prawdę, jest niezgodne z głęboko zakorzenionymi potrzebami i mechanizmami psychicznymi” (s. 138). Siła naszych przekonań – podkreśla – często jest odwrotnie proporcjonalna do posiadanych świadectw na ich rzecz, a wprost proporcjonalna do potrzeby pewności. Autor nawiązuje tu zapewne do potrzeby „domknięcia poznawczego”, którą analizował w swoim drugim esej. Pytania o Transcendencję wyostwiają napięcie: Jesteśmy niczym ślepcy próbujący opisać coś, czego nie możemy zobaczyć. Potrzebujemy jednak pewności – choć autor tego nie dopowiada, zapewne pewności co do istnienia Transcendencji i jej istoty. Należy się w tym miejscu z autorem zgodzić – poznanie Transcendencji w sposób analogiczny do sposobu poznaniu słonia nie jest możliwe. To dlatego mówi się o innym sposobie poznania: o poznaniu przez wiarę. Należy też dokładnie odróżnić adekwatność poznania rozumianą jako posiadanie

całości wiedzy o danym przedmiocie od posiadania wiedzy prawdziwej o jakimś przedmiocie. Przynajmniej w przypadku Boga chrześcijan jakaś wiedza jest możliwa. I sądzę, że to właśnie do poznania przez wiarę trzeba sięgnąć, by zaakceptować konkluzję autora: „To w obliczu Transcendencji możemy w pełni zobaczyć, jak jesteśmy Głupi (przez duże G). Jeśli będziemy potrafili to zaakceptować, to staniemy się nieco mniej głupi (przez małe g)” (s. 138). Gdybyśmy nie mogli n i c powiedzieć o Transcendencji, nie moglibyśmy również rozpoznać własnej Głupoty.

Książka napisana jest jasnym i prostym językiem i czyta się ją z niekłamną przyjemnością. Jest to – by użyć jednego z ulubionych wyrażań Małgorzaty Musierowicz – lektura „smaczna”. Można ją natomiast czytać na dwa sposoby. Można potraktować eseje jako odrębne wypowiedzi i delektować się błyskotliwymi analizami i „bon motami” (Stelmach: „Głupota, będąc nieśmieszna, staje się nudna” (s. 36); „Ludzie pozbawieni wyobraźni komicznej wyrządzili innym więcej szkód niż niektóre wojny i zarazy” (s. 39); Heller: „Mała dawka głupoty nie chroni przed większą głupotą” (s. 73); „Wolność do głupoty. Oto wielkość ludzkiego fenomenu” (s. 65); Brożek: „Głupota jest ceną, jaką *Homo sapiens*” (s. 97); „Parafrazując niezbyt dziś popularnego klasyka: mądrość to uświadomiona Głupota” (s. 138)). Wtedy jednak książka trafia na półkę. A można uznać, że autorzy – ważni i uznani – chcieli naprowadzić czytelnika na kluczowe idee dotyczące głupoty, i wówczas należy wejść z nimi w polemikę. To właśnie czynię w niniejszej recenzji, co sprawia, że ma ona objętość większą niż zazwyczaj recenzjom przysługująca. Trudno się z autorami nie zgodzić, że głupota to zjawisko powszechne, a niebezpieczne i wobec tego zasługujące na uważną analizę. Sądzę, że przez wszystkie eseje

przewija się pewna wspólna myśl: głupota ma zawsze związek z ignorowaniem rzeczywistości i prawdy – czy to o świecie, czy o nas samych. Innymi słowy, głupota jest istotowo powiązana z rezygnacją z prawdy, z odrzuceniem zdolności rozumu do ustalenia, jak jest i jak nie jest w świecie. Sygnalizują ten fakt rozmaite wyrażenia wykorzystane w esejach: „rzekome”, „pozorne”, „nieuprawnione”, „życzeniowa wizja świata”, „arbitralne” i tym podobne. Uważna analiza pokazuje też, że za kwalifikowaniem pewnych działań jako głupoty stoi iście personalistyczna wizja k a ż d e g o człowieka jako bytu rozumnego, wolnego, autonomicznego, do którego k a ż d y inny powinien odnosić się z szacunkiem, a który ma swą naturę i naturę tę p o w i n i e n realizować. Nie wszystkie jednak środki nadają się do realizacji człowieczeństwa – co widać choćby na przykładzie uznania za głupotę gromadzenia rzeczy czy łączenia się głupoty z pychą. Brożkowa obrona głupoty sprowadza się do pokazania, że jesteśmy bytami przygodnymi i stąd do poznania wszechprawdy, do nieomyłności i do bycia ostatecznym autorytetem nikt sobie pretensji rościć nie może. Jest i druga myśl: człowiek ma jakąś naturę i p o w i n i e n ją realizować. Głupie myśli i zachowania sposobem realizacji człowieczeństwa nie są.

By myśli te wydobyć, należałoby rozwinąć idee autorów, odnaleźć założenia ich tez, przeanalizować ich zasadność i postawić pytania. To zamierzałam w niniejszej recenzji. Oczywiście dopiero uważna polemika z autorami pokazałaby, czy zgodzą się z moją tezą, że za ich ujęciem głupoty tkwi personalizm, i ewentualnie dopowiedzą, o jaką wersję personalizmu chodzi.

Przy okazji lektury *Szkiców z filozofii głupoty* ujawnił się problem dotyczący wykorzystania lekkiej, eseistyczno-felietonowej formy do przedstawienia trudnych i fundamentalnych zagadnień. Bez

dodatkowych analiz można by niekiedy konkretnego autora posądzić o trywialną niespójność poglądów, a nawet o uprzedzenia; czasem zaś nie jest oczywiste, co autor *n a p r a w d ę* chciał powiedzieć. Czasem też wydaje się, jak gdyby poglądy wyrażone przez autorów były ze sobą niespójne, a wobec tego czytelnik jest nieco zakłopotany, próbując wyrobić sobie mądry pogląd na głupotę. A pogląd taki wydaje się życiowo przydatny, nawet jeśli, kiwając głowami, twierdzi-

my, iż „człowiek głupi się rodzi i głupi umiera”.

Kontakt: Katedra Metodologii Nauk, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: alekka@kul.pl

Tel. 81 4454044

ORCID: 0000-0002-4834-318X

https://www.kul.pl/art_16216.html