

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 133
styczeń-marzec 2021

GŁUPOTA

W numerze m.in.

Piotr BRIKS

* Głupi, głupszy... bezbożny

Dorota JEWDOKIMOW

* Głupi w Chrystusie

Marcin GORAZDA

* Czy istnieje głupota
w „wielkim świecie”?

Marcin T. ZDRENKA

* Gra niemądrych pozorów

Adam GRZELIŃSKI

* John Locke o ludzkiej głupocie

Barbara CHYROWICZ

* O bezmyślności



KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
Eleonore STUMP, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Linda ZAGZEBSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Patrycja MIKULSKA
Ferdie McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

ks. Marek CHMIELEWSKI, Andrzej DERDZIUK OFMCap, Zbigniew DROZDOWICZ
Tomasz GARBOL, Wiesław GUMUŁA, Stanisław JUDYCKI, ks. Jan KROKOS, Dobrosław KOT
Krzysztof LEŚNIEWSKI, Hubert ŁASZKIEWICZ, Marek ŁAWRESZUK, ks. Janusz MARIĄŃSKI
Paweł NOWAK, Piotr T. NOWAKOWSKI, Ewa PARTYGA, ks. Mirosław PAWLISZYN
Robert POCZOBUT, Magdalena POPIEL, ks. Rajmund PORADA, Ryszard SKRZYNIARZ,
ks. Jan SOCHOŃ, Krzysztof STACHEWICZ, Przemysław SPRYSZAK, ks. Sławomir STASIAK
Marek SZULAKIEWICZ, Artur SZUTTA, Tadeusz TYSZKA, ks. Alfred M. WIERZBICKI
Ryszard WIŚNIEWSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI, ks. Andrzej ZWOLIŃSKI

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 600 egz.



ETHOS

Rok 34
2021 nr 1(133)

GŁUPOTA

- * Od Redakcji – Odcienie głupoty (M.Ch.) **5**
- * From the Editors – The Shades of Foolishness (M.Ch.) **11**
- * JAN PAWEŁ II – Marność bogactw (Medytacja nad Psalmem 49 [48] przedstawiona podczas audiencji generalnej 20 i 27 października 2004 roku) **19**
- * JOHN PAUL II – The Vanity of Riches (Meditation on Psalm 49 [48] presented during the General Audiences of 20 October 2004 and 27 October 2004) **23**

GŁUPSTWO DLA POGAN?

- * Piotr BRIKS – Głupi, głupszy... bezbożny. O rozumieniu głupoty w Biblii hebrajskiej **29**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-05
- * Dorota JEWDOKIMOW – Głupi w Chrystusie. O mnichu-ikonopisarzu ojcu Grigoriju Krugu **47**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-06
- * Natalia STENCEL – Głupi, czyli inny. Podmiot w mistyce przeżyciowej **67**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-07

KU KONCEPTUALIZACJI GŁUPOTY

- * Marcin GORAZDA – Czy istnieje głupota w „wielkim świecie”? **83**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-08
- * Marcin T. ZDRENKA – Gra niemądrych pozorów. Jak nie ujmować i nie opisywać głupoty **105**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-09

- * Przemysław ROTENGRUBER – Oblicza głupoty. O wiedzy niemądrej i roztropnej niewiedzy **130**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-10
- * Adam GRZELIŃSKI – Obłąkani, idioci i ograniczenia ludzkiego rozumu. John Locke o ludzkiej głupocie **149**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-11

GŁUPOTA A ŻYCIE

- * Mirosław KARWAT – Głupota – ignorancja – mierność. Specyfika, pokrewieństwa, współzależność **171**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-12
- * Barbara CHYROWICZ – O bezmyślności **201**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-13
- * Olga PŁASZCZEWSKA – Błazen i homo stupidus. O niektórych aspektach współczesności **219**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-14
- * Marek REMBIERZ – Bezgraniczność głupoty i granice mądrości. Na drogach sokratejskiej pedagogii niewiedzy **243**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-15

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Anna KRAJEWSKA – Doświadczenie moralne według Jacques’a Maritaina **277**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-16

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Stanisław GRYGIEL – Odrodzenie. W prawdzie miłości **301**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-17

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Okiełznać głupotę (rec. B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021) **313**
- * Marek BERNACKI – Cisza wokół Miłosza? (rec. Czesław Miłosz. *Bibliografia przedmiotowa 1932-2020. Wybór*, oprac. A. Fiut, E. Pasterski i in., Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020) **331**
- * Jacek L. ŁAPIŃSKI – Informacja, czyli: Co, dlaczego i co dalej? (rec. S. Zięba, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, PWN, Warszawa 2020) **337**
- * Propozycje „Ethosu” (J.W. Gałkowski, *Dobro wspólne a polityka*, Instytut Jana Pawła II KUL – Wydawnictwo KUL, Lublin 2020; M. Houellebecq, *Niepogodzony. Antologia osobista 1991-2013*, tłum. M. Froński, S. Żuchowski, W.A.B., Warszawa 2021) **347**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Patrycja MIKULSKA – „Samotnie i wśród ciemności”... **353**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – „Cóż cenniejszego niż mądrość?” (Mdr 8,5). O mądrości, głupocie i jej unikaniu. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2021 **359**
DOI 10.12887/34-2021-1-133-23
- * Noty o autorach **379**
- * Contents **385**



Albrecht Dürer, *Statki głupców*, 1494.
Źródło: Wikimedia Commons.



Frans Hals, *Malle Babbe*, ok. 1633-1635, Gemäldegalerie, Berlin.
Źródło: Wikimedia Commons.

ODCIENIE GŁUPOTY

Sowa, w mitologii rzymskiej będąca atrybutem Minerwy, od czasów antycznych stanowiąca symbol mądrości, w średniowieczu kojarzona była także z głupotą – uważano bowiem, że światło dzienne oślepia, a w rezultacie także „ogłupia” nocnego ptaka¹. Również później, na przykład w malarstwie niderlandzkim, sowa pojawia się jako wyobrażenie głupoty, niekiedy związanej ze skutkami upojenia alkoholowego, jak na obrazie Fransa Halsa *Malle Babbe*. Janusowe oblicze tego symbolu dobrze oddaje bliski związek głupoty z mądrością – jako jej przeciwieństwa, braku czy pozoru, ale także, w szczególnym przypadku, jako rodzaju mądrości wyższego rzędu – oraz niejednoznaczność pojęcia głupoty. Zakres tego pojęcia jest nieostry, a znaczenie nie poddaje się ścisłym określeniom. Przymiotnik „głupi” zwykle odnosi się do osoby nieposiadającej wiedzy, ograniczonej intelektualnie, bezmyślnej, tępej. Immanuel Kant twierdził jednak, że głupota – rozumiana przez niego jako brak władzy rozpoznawania, czyli „rozstrzygania, czy coś podpada pod pewne dane правило”² – to nienaprawialna ułomność, którą niekiedy zdradzają także ludzie uczeni. Nie zawsze też przymiotnik ten określa kogoś pozbawionego określonych kompetencji kognitywnych: wywodzące się od św. Pawła sformułowanie „głupi dla Chrystusa” (por. 1 Kor 4,10) odsyła do porządku wiary, pozwalającej rozpoznać mądrość Bożą. W użyciu potocznym słowa „głupi” czy „głupota” mogą także oznaczać naiwność, łatwowierność czy brak zaradności życiowej, a przy silnym nacechowaniu emocjonalnym – wyrażać po prostu negatywny stosunek do czyichś poglądów czy zachowań.

Matthijs van Boxsel, autor *Encyklopedii głupoty*, pisze, że głupota jest niepoznawalna, ponieważ „umiejscowiona i nazwana traci swoją zdumiewającą tożsamość”³, nie można jej zdefiniować inaczej, jak tylko negatywnie, przez

¹ Por. W. K o p a l i ń s k i, hasło „Sowa”, w: tenże, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 396.

² I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 282.

³ M. v a n B o x s e l, *Encyklopedia głupoty*, tłum. A. Dehue-Oczko, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005, s. 28.

zestawienie z kontrastującą z nią cechą. Trudności u ujęciu tak niewdzięcznego przedmiotu refleksji powodują, że podejmujący tę próbę autorzy – po niekąd również van Boxsel – ulegają niekiedy „szaleństwu katalogowania”, gromadząc rozmaite przejawy głupoty dostrzegane w różnych dziedzinach życia i różnych sferach społecznych. Często czynią to (jak van Boxsel) w tonie kpiarskim – podejście takie Erazm z Rotterdamu w swoim słynnym dziele uzasadnia słowami jego głównej bohaterki: „Cokolwiek by tam o mnie powszechnie ludzie mówili – bo wiem ja dobrze, jak to brzydko o Głupocie mówią nawet najwięksi głupcy – ja [...] tą jestem, co swą boską potęgą bogów i ludzi rozwesela”⁴. Katalogi takie mają długą tradycję w kulturze Zachodu, w szczególności pojawiają się w satyrach stawiających sobie za cel piętnowanie ludzkich przywar czy zdegenerowanych struktur społecznych: odnaleźć je można w między innymi cytowanej tu *Pochwale głupoty* czy we wcześniejszym od niej utworze Sebastiana Branta *Das Narrenschiff*⁵, czyli „Statek głupców”, a także w dziełach plastycznych takich, jak ilustrujące ten poemat drzeworyty Albrechta Dürera⁶ i znany pod tym samym tytułem obraz Hieronima Boscha⁷ czy obrazy Petera Bruegela (na przykład *Przysłowia Niderlandzkie*⁸ i *Walka karnawału z postem*⁹).

Owa różnorodność przejawów głupoty skłania także do podejmowania prób klasyfikacji jej odmian – na gruncie polskim ostatnio systematykę taką zaproponował Jerzy Stelmach¹⁰. Warto przypomnieć typologię głupców, jaką w dziewiętnastym wieku przedstawił w swojej pracy *Charaktery rozumów ludzkich*¹¹ polski filozof i psycholog Michał Wiszniewski. Sporządzone przez niego opisy siedemnastu „odcieni głupstwa”¹² oparte są na zasadzie powiązania dyspozycji umysłu z cechami osobowości: „Gapa” charakteryzuje nie tylko tępotą intelektualną, ale także obojętność wobec własnego losu i nieobyčajność. „Głupiec zapytujący”¹³ zaś niezdolność do skupienia uwagi i rozumienia wypowiedzi

⁴ E r a z m z R o t t e r d a m u, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Altaya Polska – De Agostini Polska, Warszawa 2001, s. 10.

⁵ Zob. S. B r a n t, *Das Narrenschiff*, Johann Bergmann von Olpe, Basel 1494. W przekładzie Andrzeja Lama utwór ukazał się jako *Okręt błaznów* (zob. t e n ż e, *Okręt błaznów*, tłum. A. Lam, Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztora, Pułtusk 2010).

⁶ Albrecht Dürer, *Narrenschiff*, cykl drzeworytów, 1494, https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Albrecht_D%C3%BCr%C3%A9r_woodcut_series_-_Narrenschiff.

⁷ Hieronim Bosch, *Statek szaleńców*, ok 1490-1500, Luwr, Paryż.

⁸ Pieter Bruegel, *Przysłowia niderlandzkie*, 1559, Gemäldegalerie, Berlin.

⁹ Pieter Bruegel, *Walka karnawału z postem*, 1559, Kunsthistorisches Museum, Wiedeń.

¹⁰ Zob. J. S t e l m a c h, *Systematyka głupoty*, w: B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021, s. 11-58.

¹¹ Zob. M. W i s z n i e w s k i, *Charaktery rozumów ludzkich*, oprac. J. Dybiec, PWN, Warszawa 1988.

¹² Zob. tamże, s. 85-104, rozdz. „Głupstwo i rozmaite jego odcienie”.

¹³ Tamże, s. 94.

rozmówców łączy z natręctwem, „nałogowo” zadając pytania dla samego ich zadawania. „Głupiec płaczliwy”¹⁴, mając przesadne wyobrażenie o własnych walorach, czuje się niedoceniany i zdradza skłonność do mąciicielstwa. „Łgarza”¹⁵ cechuje swego rodzaju umysłowe niedołęstwo, wybujała fantazja i elokwencja oraz skłonność do ubarwiania prawdy zmyśleniem i kłamstwem. „Półgłówka”¹⁶, maskującego słabość pojmowania i rozumowania doskonałą pamięcią, wyróżnia spośród innych głupców lekkomyślność. „Głupca zarozumiałego”¹⁷, „głupca przemądrzałego”¹⁸ i „głupca przeuczonego”¹⁹ głupimi uczyniła pycha. Nie wszystkie jednak typy głupców wymienionych przez Wiszniewskiego prezentują negatywne cechy charakteru: „półgłupiec”²⁰ pozbawiony zarozumiałości, wobec wszystkich jest serdeczny, a „prostaczek”, umysłowo nieco ograniczony, ale też niezdolny do przebiegłości, szczerzy, nie zna zła i wyróżnia się czystością i nieskazitelnością duszy. Podobne cnoty prezentuje „człowiek dobroduszny, czyli prostoduszny”²¹, o nim wszak pisze autor, że w istocie nie jest głupi, a z głupcami łączy go łatwowierność i brak własnego zdania. Te trzy typy zniewalają wręcz dobrocią serca.

Wiszniewski określa głupotę jako połączenie „słabości w rozumowaniu”²² (i „wstrętu do rozumowania”²³) z zarozumiałstwem, definicja ta jednak nie obejmuje nawet wszystkich wyliczonych przez niego „odcieni głupstwa”, zarówno bowiem „człowiek dobroduszny”, jak i „półgłupiec” są pokorni i zupełnie pozbawieni zarozumiałości. We wstępie do owej typologii autor podejmuje też kwestię moralnej oceny głupoty. Twierdzi, że wprawdzie głupcy nie przynoszą pożytku społeczeństwu, a często są społecznie szkodliwi i bywają utrapieniem ludzi światłych, ale nie stanowi to ich winy, ponieważ „kalectwo umysłowe”²⁴ jest przypadłością wrodzoną, niezależną od ludzkiej woli. Przekonuje, że „głupim wszystko przebaczać trzeba, «bo nie wiedzą, co czynią»”²⁵; należy darzyć ich chrześcijańską miłością, nie zaś potępiać. Zajmując tak radykalne stanowisko, Wiszniewski również w tej kwestii popada w pewną niekonsekwencję, ponieważ szczegółowe charakterystyki rodzajów głupców wskazują, że „człowiek ciemny”

¹⁴ Tamże, s. 96.

¹⁵ Tamże, s. 98.

¹⁶ Tamże, s. 99.

¹⁷ Tamże, s. 97.

¹⁸ Tamże, s. 101.

¹⁹ Tamże, s. 94.

²⁰ Tamże, s. 100.

²¹ Tamże, s. 101.

²² Tamże, s. 89.

²³ Tamże, s. 101.

²⁴ Tamże, s. 89.

²⁵ Tamże, s. 91.

jest takim nie wskutek wrodzonej „niedoleżności”²⁶ rozumu, lecz z powodu jego zaniedbania, podobnie „głupiec przemądrzały” i „głupiec przesądny” mogą być z natury rozumni, choć czynią z rozumu niewłaściwy użytek.

Zarozumiałstwo często uważane jest za symptom głupoty. Za „fundamentalne” w tym zakresie można uznać wypowiedzi Platońskiego Sokratesa. Powołując się na słowa Diotymy, mówi on: „Głupi [...] nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa?”²⁷. Mądrość jest warunkiem postępowania dobrego moralnie – głupiec, nie posiadający wiedzy o cnocie, a jedynie mniemanie o niej, nie może jej praktykować.

Tezę będącą niejako odwróceniem stanowiska intelektualizmu moralnego prezentuje Dietrich von Hildebrand: „W dobroci tkwi światło użyczające człowiekowi dobremu specyficznej godności intelektualnej. Prawdziwie dobry człowiek nigdy nie jest głupi ani ograniczony, chociażby nawet pod względem umysłowym nie był zbyt obrotny i nie posiadał talentu rozwijania działalności intelektualnej. Tymczasem każdy człowiek niedobry jest właściwie zawsze ograniczony, wręcz głupi, choćby nawet miał genialne osiągnięcia w dziedzinie intelektualnej”²⁸.

Problemy z kwalifikacją moralną głupoty również wskazują na migotliwość tego pojęcia. Od sposobu rozumienia głupoty zależy odpowiedź na pytanie, czy podlega ona takiej kwalifikacji, a w perspektywie teologicznej – czy może być uznana za grzech bądź drogę do świętości. Na przykład Tomasz z Akwinu mianem głupca określa (między innymi) człowieka niezdolnego do wydawania sądów o rzeczach ważnych, szczególnie sądów dotyczących najwyższej przyczyny. Ustosunkowując się do stanowiska Augustyna, zgodnie z którym głupota jako niezależna od woli nie mogłaby być grzechem, Akwinata stwierdza, że skoro dobrowolne jest uleganie pragnieniu zanurzenia umysłu w rzeczach ziemskich, a tym samym oderwanie go od rzeczy duchowych, prowadzące do głupoty, to znaczy że jest ona grzechem (nie dotyczy to jednak wszystkich rodzajów głupoty)²⁹.

²⁶ Tamże, s. 103.

²⁷ P l a t o n, *Uczta*, 204 a, w: tenże, „*Uczta*”. „*Eutyfron*”. „*Obrona Sokratesa*”. „*Kriton*”. „*Fedon*”, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 103.

²⁸ D. v o n H i l d e b r a n d, *Fundamentalne postawy etyczne*, tłum. E. Sereżyńska, w: D. von Hildebrand i in., *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 1982, s. 50.

²⁹ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 46, a. 2, conclusio; t e n ż e, *Suma teologiczna*, tłum. Stanisław Bełch i in., t. 16, *Miłość*, tłum. A. Głazewski, Ośrodek Wydawniczy Veritas, London [b.r.w.], s. 301.

Zasygnalizowanych wyżej trudności w ujęciu przedmiotu badań, jakim jest głupota, świadomi są autorzy artykułów zawartych w niniejszym tomie „Ethosu”, ukazujących różne jej aspekty i konteksty. Oddajemy tom ten w ręce czytelników z przekonaniem, że wszelka wiedza na temat głupoty pomaga w identyfikacji jej przejawów, a tym samym w ich przewyżnianiu.

Mirosława Chuda

FROM THE EDITORS

THE SHADES OF FOOLISHNESS

The owl, which was associated with Minerva and considered as a symbol of wisdom and knowledge in the Roman mythology, in the medieval times was believed to symbolize stupidity—it was a common opinion that daylight blinded and ‘stupefied’ the bird of the night.¹ The owl was seen as a symbol of foolishness also later in history and depicted as such in the Dutch painting of the Golden Age, among others, as in Frans Hals’s *Malle Babbe*, where the night bird seated on the drunken woman’s shoulder reflects the proverb, “drunk an as owl,” thus pointing to the unfortunate consequences of inebriety. The Janus-faced nature of the symbol of the owl well reflects the ambiguity of stupidity, as well as a close relation between stupidity and wisdom, the latter considered as an absence of foolishness or its polar opposite, and the former occasionally bearing the appearance of the latter or even regarded as a higher form of wisdom. Thus the range of the mental representations of the concept of stupidity is vague and its meaning cannot be precisely defined. The adjective ‘stupid’ is normally used to describe a person who is either ignorant or intellectually handicapped, thoughtless or dumb. However, Immanuel Kant was of the opinion that stupidity, which he thought to be “the lack of the power of judgment,”² denotes inability to “distinguish whether a case *in concreto*”³ belongs under “the universal *in abstracto*”⁴ and as such is an irreparable deficiency exhibited also by very learned individuals. However, the description in question may also be used to point to special cognitive competence. The phrase, “Fools on Christ’s account” (1 Cor 4:10), coined by St. Paul, refers to the cognitive order of faith which makes it possible to discern divine wisdom. Used in the colloquial sense, in turn, words such as ‘stupidity’ or ‘foolishness’ might describe naivety, gullibility or a lack of resourcefulness. Given negative

¹ See Michael F e r b e r, “Owl,” in Michael Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 153. See also Władysław K o p a l i ń s k i, “Sowa,” in Władysław Kopaliński, *Słownik symboli* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990), 396.

² Immanuel K a n t, *Critique of Pure Reason*, A 133 / B 172, trans. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge, UK, and New York, USA: Cambridge University Press, 1998), 268.

³ Ibidem, A 134 / B 173, 269.

⁴ Ibidem.

emotional emphasis, phrases of this kind may simply express a pejorative attitude to someone's views or actions.

In his *Encyclopedia of Stupidity* Matthijs van Boxsel writes that stupidity is inscrutable in its essence and, once it is pointed to and given a name, it loses its astounding identity.⁵ The only way to define it is by contrasting it with its opposite, and, consequently, the difficulties involved in interpreting such an ungrateful concept make those attempting it—apparently van Boxsel among them—not infrequently fall into the ‘madness of cataloguing’: they tend to collect various manifestations of stupidity appearing in various areas of life and among various social strata. The effort in question sometimes involves recourse to ridicule, of which van Boxel's book might be an instance, and the attitude of the kind is approved of already by Erasmus's Folly: “At what rate soever the World talks of me (for I am not ignorant what an ill report Folly hath got, even amongst the most Foolish), yet that I am that She, that onely She, whose Deity recreates both gods and men, even this is a sufficient Argument, that I no sooner stept up to speak to this full Assembly, than all your faces put on a kind of new and unwonted pleasantness.”⁶ Indeed, cataloguing stupidity has a long tradition in Western culture and is frequently the subject matter of satires, which focus on identifying human faults or corrupted social structures: catalogues of stupidity can be found not only in Erasmus's *Praise of Folly*, to which we have already referred, but also in earlier works, such as Sebastian Brant's satirical allegory *The Ship of Fools*,⁷ as well as in artwork, for instance in Albrecht Dürer's woodcut illustrations to Brant's poem,⁸ in Hieronymus Bosch's painting bearing exactly the same title,⁹ and in Peter Bruegel's *Netherlandish Proverbs*¹⁰ or in his *Fight Between Carnival and Lent*.¹¹

The astounding diversity of the manifestations of stupidity, folly, and foolishness inspires attempts at cataloguing their various generic varieties. In Polish literature, a systematization of stupidity has been recently proposed by Jerzy

⁵ See Matthijs van Boxsel, *The Encyclopedia of Stupidity*, trans. Arnold Pomerans and Erica Pomerans (London: Reaktion Books, 2003).

⁶ Erasmus, *The Praise of Folly*, trans. John Wilson, ed. P.S. Allen (Oxford: At the Clarendon Press, 1913), 7.

⁷ See Sebastian Brant, *The Ship of Fools*, trans. Edwin H. Zeydel (Mineola, New York: Dover Publications, 2011). See also Sebastian Brant, *Das Narrenschiff* (Basel: Johann Bergmann von Olpe, 1494).

⁸ Albrecht Dürer, woodcut series *Narrenschiff*, 1494, https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Albrecht_D%C3%BCrер_woodcut_series_-_Narrenschiff.

⁹ Hieronymus Bosch, *The Ship of Fools*, c. 1490-1500, Louvre Museum, Paris.

¹⁰ Pieter Bruegel the Elder, *Netherlandish Proverbs*, 1559, Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin.

¹¹ Pieter Bruegel the Elder, *The Fight Between Carnival and Lent*, 1559, Kunsthistorisches Museum, Vienna.

Stelmach.¹² In this context, however, it is worth revisiting the typology of fools we find in Michał Wiszniewski's work entitled *Charaktery rozmów ludzkich* [The Conversation Types].¹³ Wiszniewski, a 19th century scholar, was both a philosopher and a psychologist, and his descriptions of the seventeen "shades of foolery"¹⁴ are based on the correspondence between the dispositions of a person's mind and the personality traits she exhibits. The "gawk," for instance, shows not only dumbness, but also indifference to what goes on in his or her life, which is accompanied by crudity. In the case of the "interrogative fool"¹⁵ the inability to focus and understand what the interlocutors are saying is combined with persistence and compulsive need to ask questions simply for the sake of asking them. The "weeping fool"¹⁶ tends to overestimate his or her potential, feels undervalued and not infrequently muddles. The "fabricator"¹⁷ is in turn characterized by a kind of mental deficiency, but also by eloquence and excessive imagination, which make him or her employ falsehood and tall tales in whatever they say. "Half-wits"¹⁸ mask their comprehension deficiencies and fallacious reasonings with their perfect memories and stand out among other fools due their recklessness. The "conceited fools,"¹⁹ as well as the "bigheaded"²⁰ and the "overlearned"²¹ ones, have been made stupid by hubris. However, according to Wiszniewski, not every type of fool will show negative traits: the "half-wit,"²² for instance, lacks conceit and is kind and cordial towards everyone; the "simpleton," while somewhat limited mentally, is also incapable of slyness: he or she is not evil and has a pure and immaculate soul. Similar values are characteristic of the "kind-hearted, that is simple-minded"²³ ones, who Wiszniewski does not really consider as fools; rather, he points out that the quality they share with the stupid is gullibility coupled with the resulting lack of independent judgment. The latter three kinds of fools are indeed captivating due to the goodness of their hearts.

¹² See Jerzy Stelmach, *Systematyka głupoty*, in Bartłomiej Brożek, Michał Heller, and Jerzy Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty* (Kraków: Copernicus Center Press, 2021), 11–58.

¹³ See. Michał Wiszniewski, *Charaktery rozmów ludzkich*, ed. Julian Dybiec (Warszawa: PWN, 1988).

¹⁴ See *ibidem*, 85–104. The relevant chapter is entitled "Głupstwo i rozmaite jego odcienie" [Foolery and Its Various Shades]. Unless otherwise noted, all translations are by Dorota Chabrajka.

¹⁵ *Ibidem*, 94.

¹⁶ *Ibidem*, 96.

¹⁷ *Ibidem*, 98.

¹⁸ *Ibidem*, 99.

¹⁹ *Ibidem*, 97.

²⁰ *Ibidem*, 101.

²¹ *Ibidem*, 94.

²² *Ibidem*, 100.

²³ *Ibidem*, 101.

While Wiszniewski believes stupidity to be a consequence of “weak reason”²⁴ (and of “reluctance to reason”²⁵ involving conceit), the definition he proposes does not even include all the “shades of foolery” he enumerates, since both the “kind-hearted” and the “half-wits” are humble and do not show any hubris. In the introduction to his typology of stupidity, Wiszniewski addresses the issue of the moral appreciation of foolishness. He holds that although, rather than contribute something to the society, the fools tend to bring harm to others and be a nuisance to the wise, they are not to blame for their condition, since being “mentally crippled”²⁶ is an inborn trait and nothing can be done about it. Wiszniewski argues that “we need to forgive the fools, because ‘they know not what they do.’”²⁷ He believes that instead of being condemned, they need to be surrounded with Christian love. However, by taking such a radical position, Wiszniewski once again shows inconsistency, since his characterization of the particular types of fools indicates that, for instance, the “ignorants” are what they are due to their own negligence rather than to an inborn “incapacity”²⁸ of reason. In the same vein, the “conceited fools” and the “superstitious fools” might well be capable of reasoning, did they not make a bad use of their reason.

Conceit is frequently considered as a symptom of stupidity, and the opinion of Socrates might be considered as ‘fundamental’ in this respect. Referring to Diotima’s account, he says, “Nor ... do the ignorant love wisdom and desire to be wise, for the tiresome thing about ignorance is precisely this, that a man who possesses neither beauty nor goodness nor intelligence is perfectly well satisfied with himself, and no one who does not believe that he lacks a thing desires what he does not believe that he lacks.”²⁹ Wisdom is a condition for a good moral conduct: an ignorant, who does not have sufficient knowledge on virtue and merely shows an opinion on it, cannot practice virtue.

On the other hand, Dietrich von Hildebrand proposes a thesis which is opposite to the one put forward by the followers of moral intellectualism: “In goodness there shines a light which bestows on the good person an especial intellectual dignity. The truly good man is never stupid and narrow, even though he may be slow intellectually, and not gifted for intellectual activities. The man who is not good, in any of the fore-mentioned ways, is, in the last account, always limited, even stupid.”³⁰

²⁴ Ibidem, 89.

²⁵ Ibidem, 101.

²⁶ Ibidem, 89.

²⁷ Ibidem, 91.

²⁸ Ibidem, 103.

²⁹ Plato, *The Symposium*, trans. Walter Hamilton (n.p.: Penguin Books, 1956), 83.

³⁰ Dietrich von Hildebrand, *Fundamental Moral Attitudes*, trans. Alice M. Jourdain (New York: Longmans, Green and Co., 1950; <https://www.ewtn.com/catholicism/library/fundamental-moral-conscience-attitudes-10042>).

The problems regarding the moral evaluation of stupidity also point to the polysemy of the concept. The way we conceive of stupidity determines whether it might be subject to a moral appraisal and—in the theological perspective—whether it can be considered as a sin or as a pathway to holiness. Tomas Aquinas, for instance, states that folly denotes, among others, dullness of sense in judging, chiefly as regards the highest cause. Commenting on the standpoint of Augustine, who holds that every sin is voluntary, Aquinas says that if a man wishes things of which folly is a consequence and withdraws his sense from spiritual things to plunge it into earthly things, his folly is a sin.³¹

The aporias described above are clearly demonstrated in the papers collected in the present volume of *Ethos*, which scrutinize various aspects of stupidity, foolishness or folly, as well as the contexts in which these qualities and states affect us. We offer this volume to the readers, convinced that every insight into the nature of stupidity will be helpful in identifying its manifestations, and thus in overcoming it.

Mirosława Chuda

Translated by Dorota Chabrajaska

³¹ See Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Part 2, q. 46, a. 2.

JAN PAWEŁ II
MARNOŚĆ BOGACTW

JOHN PAUL II
THE VANITY OF RICHES

JAN PAWEŁ II

MARNOŚĆ BOGACTW*

Nasze medytacje nad Psalmem 49 [48] podzielimy na dwa etapy, podobnie jak czyni to liturgia nieszporów, w której występuje on w dwóch częściach. Obecnie zwięźle omówimy pierwszą z nich, której przedmiotem, podobnie jak w Psalmie 73 [72], jest sytuacja niedostatku. Sprawiedliwy musi stawić czoło „dniom niedoli”, ponieważ „otacza go złość podstępnych”, którzy „chełpią się ogromem swego bogactwa” (por. Ps 49 [48], 6-7).

Wniosek, do którego dochodzi sprawiedliwy, sformułowany jest jako swoiste przysłowie – odnajdziemy je również w końcowej części Psalmu. W jasny sposób wyraża ono główne przesłanie utworu poetyckiego: „Człowiek nie będzie zawsze żył w dostatku, równy jest bydłom, które giną” (w. 13). Inaczej mówiąc, „ogrom bogactwa” nie przynosi korzyści, przeciwnie, lepiej żyć w ubóstwie i jedności z Bogiem.

Wydaje się, że w przysłowiu pobrzmiewa echo surowego głosu starożytnego mędrca biblijnego, Eklezjastes, czyli Koheleta, który opisał przeznaczenie, z pozoru takie samo, wszelkiego żywego stworzenia. Jest nim śmierć, ukazująca bezcelowość gorączkowej pogoni za dobrami ziemskimi: „Jak wyszedł z łona swej matki, tak nagi powróci – jak przyszedł, i nie wyniesie ze swej pracy niczego, co mógłby w ręku zabrać ze sobą. [...] Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego [...]. Wszystko idzie do jednego miejsca» (Koh 5,14; 3.19.20).

W głębokiej nieświadomości żyje człowiek, który łudzi się, że uniknie śmierci, gorączkowo gromadząc dobra materialne; nie bez powodu Psalmista czyni tu odniesienie do „nierozumnego” zwierzęcia.

Temat ten zgłębiany będzie potem we wszystkich kulturach i rozważany we wszystkich rodzajach duchowości, a jego istotę wyrazi w sposób definitywny

* Medytacja nad Psalmem 49 [48] przedstawiona podczas audycji generalnej 20 i 27 października 2004 roku. Tekst publikujemy za „L'Osservatore Romano” 26(2005) nr 3(271), s. 33-35.

Jezus, mówiąc: „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś ma [wszystkiego] w nadmiarze, to życie jego nie zależy od jego mienia” (Łk 12,15). Po czym opowiada słynną przypowieść o nierozumnym bogaczu, który gromadzi nieprzebrane dobra, nieświadomy, że śmierć zastawia na niego sidła (por. Łk 12,16-21).

Głównym motywem pierwszej części Psalmu jest właśnie złudzenie, któremu ulega serce bogacza. Jest on przekonany, że potrafi „kupić sobie” również śmierć, niejako ją przekupując w taki sam sposób, w jaki zdobył wszystko inne, a więc sukces, panowanie nad innymi w środowisku społecznym i politycznym, bezkarność w nadużywaniu władzy, sytość, wygodę i przyjemności.

Jednak Psalmista bez wahania określa te roszczenia jako głupie. Używa słowa mającego również znaczenie finansowe – „wykup”: „Nikt przecież nie może samego siebie wykupić ani nie uiści Bogu ceny za siebie należnej. Nabyt jest kosztowne wyzwolenie duszy, i nigdy mu na to nie starczy, aby żyć wiecznie i nie ulec zagładzie” (Ps 49 [48],8-10).

Bogacz, przywiązany do swej olbrzymiej fortuny, jest przekonany, że uda mu się zapanować również nad śmiercią, podobnie jak podporządkował sobie wszystko i wszystkich dzięki pieniądзом. Jednak niezależnie od tego, jak wielką sumę gotów jest ofiarować, jego ostateczny los jest nieuchronny. Jak wszyscy bowiem ludzie, bogaci lub biedni, mądrzy albo głupi, znajdzie się w grobie, tam gdzie skończyli również moiżni, i pozostawi na ziemi umiłowane złoto i dobra, które bałwochwalczo uwielbiał (por. w. 11-12).

Jezus zadaje następnie słuchaczom niepokojące pytanie: „Co da człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mt 16,6). Żadna wymiana nie jest możliwa, ponieważ życie jest darem Boga, a „w Jego ręku tchnienie wszystkiego, co żyje, i duch każdego ciała ludzkiego” (Hi 12,10).

Pośród komentarzy Ojców Kościoła do Psalmu 49 [48] na szczególną uwagę zasługują rozważania św. Ambrożego, który pogłębia jego sens i poszerza wizję, nawiązując do początkowego wezwania Psalmisty: „Słuchajcie tego, wszystkie narody, nakłońcie ucha, wszyscy mieszkańcy ziemi” (w. 2).

Starożytny biskup Mediolanu komentuje: „Właśnie tu, na początku, rozpoznajemy głos Zbawiciela Pana, który powołuje ludy, by wstępując do Kościoła, wyrzekły się grzechu, opowiedziały za prawdą i uznały korzyści płynące z wiary”¹. Zresztą „wszystkie serca różnych pokoleń ludzkich były zatrute jadem węża, a sumienie ludzkie, zniewolone grzechem, nie było w stanie go odrzucić”². Dlatego Pan „z własnej inicjatywy obiecuje przebaczenie w swym wielkodusznym miłosierdziu, by winowajca nie odczuwał więcej lęku, lecz,

¹ *Commento a dodici Salmi*, nr 1, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, t. 8, Biblioteca Ambrosiana, Milano–Roma 1980, s. 253.

² Tamże.

w pełni świadomy, z radością spieszył ofiarować swoją służbę dobremu Panu, który potrafił przebaczyć grzechy i nagrodzić cnoty”³.

W tych słowach Psalmu słyszymy echo ewangelicznego zaproszenia: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie na siebie moje jarzmo” (Mt 11,28). Ambroży mówi dalej: „Jak człowiek, który przyjdzie odwiedzić chorych, jak lekarz, który przyjdzie leczyć nasze bolesne rany, On mówi nam o lekarstwie, aby ludzie słyszeli Go dobrze i wszyscy z ufnością spieszyli, by zostać uzdrowieni [...] Wzywa wszystkie ludy do źródła mądrości i poznania, wszystkim obiecuje odkupienie, by nikt nie żył w udręce i nikt nie żył w rozpacz”⁴.

Dziś w liturgii niesporów spotykamy ponownie Psalm 49 [48], o charakterze mądrościowym. Odczytaliśmy teraz jego drugą część (w. 14-21). Podobnie jak pierwsza część (por. w. 1-13), którą już omawialiśmy, również i ten fragment Psalmu potępia bałwochwalczy kult bogactwa i związane z nim złudzenia. To jedna z pokus, na które stale jest wystawiona ludzkość: przywiązując się mocno do pieniędzy, których moc uważa za niezwyciężalną, człowiek łudzi się, że może „przekupić również śmierć”, oddalając ją od siebie.

W rzeczywistości pojawiająca się nagle śmierć pozbawia wszelkich iluzji, usuwa wszelkie przeszkody, upokarza tego, kto ufność pokłada w sobie (por. w. 14), i przenosi w zaświaty bogatych i biednych, władców i poddanych, głupich i mądrych. Psalmista tworzy sugestywny obraz, w którym przedstawia śmierć jako pasterza prowadzącego silną ręką stado przekupnych stworzeń (por. w. 15). Psalm 49 [48] proponuje nam zatem realistyczną i surową medytację nad śmiercią, nieodwołalnym i nieuchronnym kresem ludzkiej egzystencji.

Często staramy się na wszelkie sposoby zapominać o tej rzeczywistości, odsuwając myśl o niej. Jednakże trud ten jest nie tylko bezużyteczny, ale i nieostojny. Refleksja nad śmiercią jest owocna, ponieważ relatywizuje wiele drugorzędnych spraw, którym nadaliśmy niestety wartość absolutną, takich jak właśnie bogactwo, sukces i władza. Dlatego też Syrach, jeden z mędrców Starego Testamentu, napomina: „We wszystkich swoich sprawach pamiętaj o swym końcu, a nigdy nie zgrzeszysz” (7,36).

Ale oto następuje w Psalmie decydujący zwrot. Pieniądz nie ma mocy „wykupić nas” od śmierci (por. Ps 49 [48], 8-9), jest jednak ktoś, kto może wybawić nas od tej mrocznej i dramatycznej perspektywy. Mówi bowiem psalmista: „Lecz Bóg wyzwoli moją duszę z krainy umarłych” (w. 16).

I tak otwiera się przed sprawiedliwym perspektywa nadziei i nieśmiertelności. Na pytanie postawione na początku Psalmu: „Dlaczego miałbym

³ Tamże.

⁴ Tamże, nr 2, s. 253-255.

się trwożyć?” (w. 6), pada teraz odpowiedź: „Nie martw się, gdy ktoś się wzbogaci” (w. 17).

Kiedy sprawiedliwy, ubogi i upokorzony na ziemi, dochodzi do ostatecznego kresu życia, nie posiada żadnych dóbr, nie może zapłacić okupu, by powstrzymać śmierć i uniknąć jej nieubłaganego uścisku. Ale oto niespodziewanie sam Bóg wpłaca okup i uwalnia z rąk śmierci tego, kto w Niego wierzy, ponieważ On jeden może zwyciężyć śmierć, bezlitosną wobec ludzkich stworzeń.

Dlatego Psalmista zachęca, by „nie martwić się i nie zazdrościć bogaczowi, który z coraz większą arogancją pochlebia samemu sobie (por. w. 17) ponieważ w momencie śmierci zostanie pozbawiony wszystkiego, nie będzie mógł zabrać ze sobą ani złota, ani srebra, ani sławy, ani sukcesu (por. w. 18-19). Natomiast człowieka wiernego Pan nie opuści i ukaże mu „ścieżkę życia, pełnię radości przy sobie i wieczne szczęście po swojej prawicy” (por. Ps 16 [15],11).

Tak więc mądrościową medytację Psalmu 49 [48] możemy zakończyć słowami Jezusa, który ukazuje nam prawdziwy skarb, będący wyzwaniem dla śmierci: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną. Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje» (Mt 6,19-21).

Nawiązując do słów Chrystusa, św. Ambroży w swym komentarzu do Psalmu 49 [48] wyrażnie i stanowczo mówi, jak znikome są bogactwa: „Są to wszystko rzeczy nietrwałe i odchodzą szybciej, niż przyszły. Skarb tego rodzaju jest tylko mrzonką. Budzisz się, i już go nie ma, ponieważ człowiek, który zdoła uwolnić się od upojenia tym światem i zdobyć trzeźwość cnoty, gardzi tym wszystkim i nie przypisuje pieniądзом żadnej wartości”⁵.

Biskup Mediolanu zachęca następnie, byśmy nie ulegali naiwnie urokowi bogactw i ludzkiej chwały: „Nie martw się, nawet gdy usłyszysz, że wzrosła niebywale chwała jakiegoś potężnego rodu! Naucz się patrzeć uważnie i głęboko, a zobaczysz, że jest pusta, jeśli nie zawiera w sobie okruszyny pełni wiary”⁶. Zanim bowiem przyszedł Chrystus, człowiek był zrujnowany i żył w pustce: „Rujnujący upadek starożytnego Adama uczynił w nas spustoszenie, ale napełniła nas łaska Chrystusa. On ogołocił samego siebie, aby nas napełnić i aby w ciele człowieka zagościła pełnia cnoty”⁷. Św. Ambroży kończy mówiąc, że właśnie dlatego teraz, wraz ze św. Janem, możemy wołać: „Z Jego pełności wszyscy otrzymaliśmy – łaskę po łasce” (J 1,16)⁸.

⁵ Tamże, nr 23, s. 275.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Por. tamże.

JOHN PAUL II

THE VANITY OF RICHES*

Our meditation on Psalm 49 [48] will be divided into two parts, just as it is proposed on two separate occasions by the Liturgy of Vespers. We will now comment in detail on the first part, in which it is hardship that inspires reflection, as in Psalm 72 [71]. The just man must face “evil days” since he is surrounded by “the malice of [his] foes,” who “boast of the vastness of their riches” (see Ps 49 [48]:6–7).

The conclusion that the just man reaches is formulated as a sort of proverb, a refrain that recurs in the finale to the whole Psalm. It sums up clearly the predominant message of this poetic composition: “In his riches, man lacks wisdom: he is like the beasts that are destroyed” (v. 13). In other words, untold wealth is not an advantage, far from it! It is better to be poor and to be one with God.

The austere voice of an ancient biblical sage, Ecclesiastes or Qoheleth, seems to ring out in this proverb when it describes the apparently identical destiny of every living creature, that of death, which makes frantic clinging to earthly things completely pointless: “As he came from his mother’s womb he shall go again, naked as he came, and shall take nothing for his toil.... For the fate of the sons of men and the fate of beasts is the same; as one dies, so dies the other.... All go to one place” (Eccl 5:4; 3:19.20).

A profound blindness takes hold of man if he deludes himself that by striving to accumulate material goods he can avoid death. Not for nothing does the Psalmist speak of an almost animal-like “lack of understanding.”

* Pope John Paul II’s meditation on Psalm 49 [48] presented during the General Audiences of 20 October 2004 and 27 October 2004. The title has been given by the editors. For the original text, see J o h n P a u l I I, “General Audience,” Wednesday, 20 October 2004, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2004/documents/hf_jp-ii_aud_20041020.html and J o h n P a u l I I, “General Audience,” Wednesday, 27 October 2004, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2004/documents/hf_jp-ii_aud_20041027.html.

The topic, however, was to be explored by all cultures and forms of spirituality and its essence was expressed once and for all by Jesus, who said: "Take heed, and beware of all covetousness; for a man's life does not consist in the abundance of his possessions" (Lk 12:15). He then recounts the famous Parable of the Rich Fool who accumulated possessions out of all proportion without a thought of the snare that death was setting for him (see Lk 12:16–21).

The first part of the Psalm is wholly centered on this illusion that has the rich man's heart in its grip. He is convinced that he will also even succeed in 'buying off' death, attempting as it were to corrupt it, much as he had to gain possession of everything else, such as success, triumph over others in social and political spheres, dishonest dealings, impunity, his satisfaction, comforts and pleasures.

But the Psalmist does not hesitate to brand this excess as foolish. He uses a word that also has financial overtones: "ransom." "No man can buy his own ransom, or pay a price to God for his life. The ransom of his soul is beyond him. He cannot buy life without end, nor avoid coming to the grave" (Ps 49 [48]: 8–10).

The rich man, clinging to his immense fortune, is convinced that he will succeed in overcoming death, just as with money he had lorded it over everything and everyone. But however vast a sum he is prepared to offer, he cannot escape his ultimate destiny. Indeed, like all other men and women, rich and poor, wise and foolish alike, he is doomed to end in the grave, as happens likewise to the powerful, and he will have to leave behind on earth that gold so dear to him and those material possessions he so idolized (see. v. 11–2).

Jesus asked those listening to him this disturbing question: "What shall a man give in return for his life?" (Mt 16:26). No exchange is possible, for life is a gift of God, and "in his hand is the life of every living thing and the breath of all mankind" (Jb 12:10).

Among the Fathers who commented on Psalm 49[48], St. Ambrose deserves special attention. He extends its meaning to a broader vision, starting precisely with the Psalmist's initial invitation: "Hear this, all you peoples, give heed, all who dwell in the world."¹

The Bishop of Milan commented in ancient times: "Let us recognize here, from the outset, the voice of the Lord our Savior who calls the peoples to the Church in order to renounce sin, to become followers of the truth and to recognize the advantage of faith."² Moreover, "all the hearts of the various human generations were polluted by the venom of the serpent, and the human

¹ "Commento a dodici Salmi," Section 1, in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, vol. 8 (Milano and Roma: Biblioteca Ambrosiana, 1980), 253.

² *Ibidem*.

conscience, enslaved by sin, was unable to detach itself from it.”³ This is why the Lord, “of his own initiative, in the generosity of his mercy promised forgiveness, so that the guilty would be afraid no longer and with full awareness rejoice to be able to offer their offices as servants to the good Lord who has forgiven sins and rewarded virtues.”⁴

In these words of our Psalm we can hear echoes of the Gospel invitation: “Come to me, all who labor and are heavy laden, and I will give you rest. Take my yoke upon you” (Mt 11:28). Ambrose continues, “Like someone who will come to visit the sick, like a doctor who will come to treat our painful wounds, so [the Lord] points out the cure to us, so that men may hear him clearly and hasten with trust and promptness to receive the healing remedy.... He calls all the peoples to the source of wisdom and knowledge and promises redemption to them all, so that no one will live in anguish or desperation.”⁵

As it gradually develops, the Liturgy of Vespers presents to us the sapiential Psalm 49[48], whose second part has just been proclaimed (see v. 14–21). This section of the Psalm, like the previous part (see v. 1–13), on which we have already reflected, also condemns the illusion to which idolizing riches gives rise. This is one of humanity’s constant temptations: clinging to money as though it were endowed with some invincible power, we allude ourselves that we can even ‘buy off death’ and keep it at bay.

In reality, death bursts in with its ability to demolish every illusion, sweeping away every obstacle and humbling our pride (see v. 14), ushering into the next world rich and poor, sovereigns and subjects, foolish and wise alike. The Psalmist has sketched a vivid image, showing death as a shepherd firmly driving his flock of corruptible creatures (see v. 15). Thus, Psalm 49[48] offers us a realistic and stern meditation on death, the unavoidable and fundamental destination of human existence.

We often seek to ignore this reality in every possible way, distancing the very thought of it from our horizons. This effort, however, apart from being useless, is also inappropriate. Reflection on death is in fact beneficial because it relativizes all the secondary realities that we have unfortunately absolutized, namely, riches, success and power. Consequently, Sirach, an Old Testament sage, warns us: “In all you do, remember the end of your life, and then you will never sin” (Sir 7:36).

However, here comes a crucial turning point in our Psalm. If money cannot “ransom” us from death (see Ps 49 [48]:8–9), yet there is One who can save

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, Section 2, 253–55.

us from that dark, traumatic shadow on the horizon. In fact, the Psalmist says: "God will ransom me from death and take my soul to himself" (v. 16).

Thus, a horizon of hope and immortality unfolds before the just. The response to the question asked in the first part of the Psalm, "why should I fear," (v. 6) is: "Do not fear when a man grows rich" (v. 17).

When the just person, poor and humiliated in history, reaches the ultimate boundary of life, he has no possessions, he has nothing to pay as a "ransom" to stave off death and remove himself from its icy embrace. Here is the great surprise: God himself pays the ransom and snatches his faithful from the hands of death, for he is the only One who can conquer death that human creatures cannot escape.

The Psalmist therefore invites us "not to fear" nor to envy the rich who grow ever more arrogant in their glory (see v. 17) since, when death comes, they will be stripped of everything and unable to take with them either gold or silver, fame or success (see v. 18–19). The faithful, instead, will not be abandoned by the Lord, who will point out to him "the path of life, the fullness of joy in your presence, at your right hand happiness for ever" (see Ps 16 [15]:11).

And then, at the conclusion of the sapiential meditation on Psalm 49 [48], we will be able to apply the words of Jesus which describe to us the true treasure that challenges death: "Do not lay up for yourselves treasures on earth, where moth and rust consume and where thieves break in and steal, but lay up for yourselves treasures in heaven, where neither moth nor rust consumes and where thieves do not break in and steal. For where your treasure is, there will your heart be also" (Mt 6:19–21).

As a corollary to Christ's words, in his "Comment on Psalm 49 [48]," St. Ambrose reasserts firmly and clearly the inconsistency of riches: "They are all perishable and go faster than they came. A treasure of this kind is but a dream. On waking, it has disappeared, for the person who rids himself of the intoxication of this world and acquires the sobriety of virtue will despise all these things and attach no importance whatsoever to money."⁶

The Bishop of Milan therefore invites us not to be ingenuously attracted by human wealth and glory: "Do not fear, even when you see the magnification of some powerful family's glory! Know how to look deeply, with attention, and it will appear empty to you unless it contains a crumb of the fullness of faith." Indeed, before Christ's coming, man was decadent and empty: "The ruinous fall of that ancient Adam emptied us, but Christ's grace has filled us. He emptied himself to fill us and make the fullness of virtue dwell in human flesh."⁷ St. Ambrose concludes that for this very reason, we can now exclaim with St. John, "And from his fullness have we all received, grace upon grace" (Jn 1:16).⁸

⁶ Ibidem, Section 23, 275.

⁷ Ibidem.

⁸ See *ibidem*.

GŁUPSTWO DLA POGAN?

Piotr BRIKS

GŁUPI, GŁUPSZY... BEZBOŻNY O rozumieniu głupoty w Biblii hebrajskiej

Swoistą definicję głupoty biblijnej znajdujemy w Księdze Izajasza: „Bo głupi wygłasza niedorzeczności i jego serce obmyśla nieprawość, żeby się dopuszczać bezbożności i mówić przewrotnie o Panu, żeby żołądek głodnego pozostawić pustym i spragnionego pozbawić napoju” (Iz 32,6). W tym jednym zdaniu znajdujemy wszystkie najważniejsze aspekty biblijnej głupoty: skłonność głupca do gadulstwa, czynienie zła, bezbożność i wynikające z głupoty mówienie niedorzeczności o Bogu, wreszcie brak uczuć wyższych, w tym miłosierdzia.

Biblia, jak sama (grecka) nazwa wskazuje, to wiele ksiąg – spisanych na podstawie bardzo wielu źródeł, przez wielu autorów, uzupełnianych i modyfikowanych przez niezliczoną rzeszę redaktorów, na przestrzeni ponad tysiąca lat. Każde opracowanie referujące jakkolwiek temat „w Biblii” obarczone jest więc ryzykiem zbyt wielkich uproszczeń czy uogólnień. Ponieważ jednak Biblia jako całość inspirowała rozwój kultur, warto ryzyko to podjąć. W niniejszym artykule ograniczę omówienie tematu do kanonu hebrajskich ksiąg biblijnych, tworzących pewną logiczną, kulturową całość, a równocześnie fundament, na którym powstały tak zwane księgi deuterokanoniczne, a potem cały Nowy Testament.

W biblistyce polskiej temat głupoty nie jest poruszany często. Pojawia się w bardzo nielicznych opracowaniach leksykalnych i w odniesieniach do poszczególnych tekstów w ramach komentarzy do całych ksiąg biblijnych. Do tej pory nie ukazała się ani jedna monografia biblistyczna poświęcona temu tematowi, a opracowań cząstkowych też jest raczej niewiele. Koniecznie wspomnieć tu należy o bardzo ciekawej książce ks. Andrzeja Zwolińskiego *O głupocie*¹. Nie jest to wprawdzie analiza biblijna, ale autor, specjalista z zakresu nauki społecznej Kościoła, obok różnych ujęć i aspektów głupoty, wiele miejsca poświęca temu zagadnieniu w Biblii.

Z najnowszych publikacji podejmujących ten temat w odniesieniu do Biblii hebrajskiej warto wspomnieć teksty: Piotra Śliwińskiego „*Mówi głupi w sercu swoim: Nie ma Boga*” – szkic do filozoficznych dziejów motywu biblijnego², Mi-

¹ Zob. A. Z w o l i ń s k i, *O głupocie*, Wydawnictwo M, Kraków 2012.

² Zob. P. J. Ś l i w i ń s k i, „*Mówi głupi w sercu swoim: Nie ma Boga*” – szkic do filozoficznych dziejów motywu biblijnego, w: *Rozumienie Biblii*, red. T. Jelonek, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 113-124.

rosława Jasińskiego *Kilka słów o dialogu z mądrym. Studium nad przysłowiem zawartym w Prz 26,4-5*³, Janusza Wilka *Uczta mądrości (Prz 9,1-6) i biesiada głupoty (Prz 9,13-18)*⁴ oraz Wojciecha Węgrzyniaka *Głupota niewiary*⁵.

TERMINOLOGIA BIBLIJNA

Wachlarz określeń głupoty, głupiego człowieka, głupich zachowań lub postaw jest w biblijnej hebrajszczyźnie bardzo szeroki. Pominawszy określenia opisowe czy metafory, najważniejsze spośród używanych na określenie głupoty terminów to: „*ēwīl*” (hebr., formy oboczne: *ēwīlī*, *īwwelet*), „*nābāl*” (hebr., formy oboczne: *nēbālā^h*), „*kēsīl*” (hebr., formy oboczne: *kēsīlūt*, *kislā^h*) oraz pochodne od rdzenia „*skl*” (formy czasownikowe oraz rzeczowniki „*sākāl*” i „*siklūt*”)⁶.

³ Zob. M. Jasiński, *Kilka słów o dialogu z mądrym. Studium nad przysłowiem zawartym w Prz 26,4-5*, w: *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, W. Radecki, Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, Gniezno 2010, s. 167-175.

⁴ Zob. J. Wilk, *Uczta mądrości (Prz 9,1-6) i biesiada głupoty (Prz 9,13-18)*, „Ateneum Kapłańskie” 102(2010) nr 3(610), s. 532-541.

⁵ Zob. W. Węgrzyniak, *Głupota niewiary*, w: *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*, red. M. Kowalski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 239-252. Tej samej tematyce poświęcona jest część doktoratu tego autora (zob. tenże, *Lo stolto ateo. Studio dei salmi 14 e 53*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014). Zob. też: tenże, *Why Is an Atheist a Fool? The Concept of Wisdom in Psalm 14, Isteni Bölcsesség, Emberi Tapasztalat, 23. Nemzetközi Biblikus Konferencia a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán 2011, szeptember 08-10*, red. B. György, JATEPress, Szeged 2012, s. 367-373. Artykuł *Głupota niewiary* uzupełniony został o bardzo ciekawy dodatek: *Dwie refleksje o aktualizacji związku niewiary z głupotą* (s. 248-250). Do powyższych publikacji można dodać dwa opracowania dotyczące ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu: artykuł Jolanty Pudełko (zob. J.J. Pudełko, *Wychowanie według Syracyclesa*, „Verbum Vitae” 2012, nr 21, s. 83-104) oraz fragmenty książki Bogdana Ponizęgo (zob. B. Ponizy, *Księga Mądrości na dziś*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2014). Najnowszą polską bibliografię tematu uzupełnia pięć artykułów odnoszących się do tematu głupoty w Nowym Testamencie: M. Rosik, *Jezus-Architekt. Czyli o budowaniu domu na skale*, „Zeszyty Karmeli-tańskie” 2004, nr 4(29), s. 25-29; M. Wojciechowski, *Przypowieści o elitach*, „Ateneum Kapłańskie” 145(2005) nr 3(580), s. 434-449; pośrednio: J. Zaleski, *Chrystus mocą i mądrością Bożą w 1 Kor 1-2*, „Studia Bobolanum” 2010, nr 1, s. 27-47; M. Kowalski, *Jak chwalać siebie, oddać chwałę Panu? Strategia i dynamika Pawłowej mowy w 2 Kor 10-13*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 11(2014), s. 333-354. Warte zauważenia jest też anonimowe, ale kompetentne résumé na portalu Bibliamowi.pl (zob. *Głupota*, bibliamowi.pl/zagadnienie/głupota/).

⁶ Osoby, które nie mają możliwości lektury cytowanych tekstów w języku hebrajskim, w wielu przypadkach nie będą mogły odnaleźć w tłumaczeniach synonimów słowa „głupota”, gdyż często zastępowane są one takimi terminami, jak: „zło”, „czyn haniebny”, „przestępstwo”, „nieprawość”, „grzech” czy „zbrodnia”.

Pierwsza grupa określeń głupoty wywodzi się od rdzenia „wl”. Wprawdzie jego etymologia nie jest jasna, ale pochodzące od niego słowa (w różnych starożytnych językach semickich) odnoszą się albo do głupoty właśnie, albo do wystawiania, sterczenia, bycia tłustym, ważnym (co być może dla starożytnych było w jakiś sposób spójne logicznie)⁷. W Biblii hebrajskiej są to rzeczowniki „ėwīl”, „ėwīlī” i „iwwelel”. Jako jednoznaczne określenia głupoty występują one w tekście pięćdziesiąt dwa razy, w zdecydowanej większości w Księdze Przysłów (czterdzieści dwa razy⁸), przede wszystkim w starszych jej fragmentach. Poza tym pojęcie to pojawia się w Księdze Hioba i w księgach prorockich. Jest to więc termin z zakresu wczesnej, sapiencjalnej i poetyckiej literatury hebrajskiej.

Najczęściej słowo to używane jest w paralelizmach antytetycznych razem z określeniem „mądry” (hebr. *hākām* – Prz 10,8.10.14; 12,15; 14,3; 17,28; 29,9), „rozumny, wnikliwy” (hebr. *nāḥôn* – Prz 17,28), „roztropany, sprytny” (hebr. *ārūm* – Prz 12,16, por. 15,5, w odniesieniu do roztropności nabywanej dzięki respektowaniu nagan ojca). W formie abstrakcyjnej „iwwelel” występuje paralelnie do pozostałych określeń głupoty, jak: „k^cśīl” (np. Prz 26,1-12 oraz 12,23; 13,6; 14,8.24; 15,2.14; 17,12)⁹, „ėwīl” (Prz 16,22; 27,22) czy „ḥāsar-lēb” (Prz 15,21; por. 10,21). Ciekawym dopełnieniem wyrażenia „iwwelel” jest „k^climmā^h” (Prz 18,13) – czyli „wstyd, hańba” – wspólnie charakteryzują one kogoś, kto odpowiada, zanim wysłucha. Najczęstszymi przeciwieństwami „iwwelel” są „poznanie, wiedza, mądrość” (hebr. *daʿat* – np. Prz 12,23; 13,16; 14,18; 15,2.14), „opanowanie, wytrwałość” (hebr. *tʿbūnā^h* – Prz 14,29) oraz oczywiście „mądrość, mądry” (hebr. *oḵmā^h*, *ākām* – Prz 14,1.8)¹⁰; „ėwīl” i wszystkie wyrazy pokrewne oceniane są zawsze negatywnie¹¹.

⁷ Na temat pola semantycznego pochodnych od rdzenia „wl” zob. T. D o n a l d, *Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms and Ecclesiastes*, „Vetus Testamentum” 13(1963) nr 3, s. 285-292.

⁸ Stanowi to 81% wszystkich wystąpień.

⁹ Najczęściej synonimicznie wobec „ėwīl” używanymi określeniami są pochodne właśnie od „k^cśīl” (por. S k l a d n y, dz. cyt., s. 30, 52n.).

¹⁰ Na temat występowania i rozumienia pochodnych lub tłumaczeń wyrażen wywodzących się od rdzenia „wl” („wlt”) w rękopisach z Qumran zob. hasło „(לול) → (לול)”, w: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zu den Texten vom Toten Meer*, t. 1, red. R.G. Kratz, A. Steudel, I. Kottsieper, De Gruyter, Berlin 2017, s. 35-37, w Septuagincie i w Nowym Testamencie zob. G. B e r t r a m, hasło „μωπος”, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. W.G.W. Bromiley, wyd. elektroniczne, Eerdmans, Grand Rapids 2000, s. 833-835, 837-847; W. C a s p a r i, *Über den Bibl. Begriff der Torheit*, „Neue Kirchliche Zeitschrift” 39(1928), s. 668-695; U. W i l c k e n s, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*, Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1959.

¹¹ Zob. M. S æ b ø, hasło „לול ewil fool”, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, Hendrickson Publishers, Peabody 1997, s. 120-122.

Drugim z najczęściej występujących w Biblii hebrajskiej określeń głupoty jest słowo „nāḇāl”. W odniesieniu do głupoty słowo to i jemu pokrewne pojawiają się w Tanach około trzydziestu sześciu razy i są rozłożone mniej więcej równomiernie w różnych gatunkach ksiąg biblijnych (w Księdze Rodzaju, Księdze Psalmów, Księdze Przysłów, Księdze Powtórzonego Prawa, 2 Księdze Samuela, Księdze Hioba, Księdze Izajasza, Księdze Jeremiasza, Księdze Ezechiela, Księdze Sędziów)¹². Także w tym przypadku etymologia słowa nie jest jasna¹³, ale wykazuje ono wyraźne podobieństwo do akadyjskiego „napālu” oznaczającego „doprowadzić do upadku, złamać, zniszczyć” oraz do hebrajskiego rdzenia „nbl” o podobnym znaczeniu: „upaść”, a w formie przyczynowej „doprowadzić do upadku, zniszczyć”. Jakob Barth wywodzi to słowo od niepotwierdzonego bezpośrednio w Biblii hebrajskiej znaczenia rdzenia „nbl” – „wiednać, zanikać, być mizernym” i wskazuje na podobieństwo do arabskich określeń słabowitości, biedy, kończenia się, marnienia czy do akadyjskiego terminu „nabultu” oznaczającego zwłoki¹⁴.

Rdzeń „nbl” w Biblii hebrajskiej wyraża ideę nierozumnego, nieprzemysłanego, głupiego działania (por. Prz 30,32), będącego przeciwieństwem działania mądrego, rozumnego, planowego. Działanie opisane za pomocą rdzenia „nbl” sprzeciwia się ustalonemu (bezpośrednio – lub w domyśle – przez Boga) porządkowi (por. Mi 7,6)¹⁵. W koniugacji piel rdzeń ten zawsze odnosi się do działań religijno-etycznych. Podmiotem n^eḇālā^h może być nawet sam Bóg, na przykład gdy obiecuje, że nie zrobi nic „głupiego” (złego) na szkodę „przyjaciół” Hioba (por. Hi 42,8)¹⁶. Wilhelm Caspari definiuje „n^eḇālā^h” wprost jako świętokradztwo, w odróżnieniu od słowa „nāḇāl”, oznaczającego wykorzystywanie Boga do własnych celów, a tym samym odrzucenie Jego zbawienia¹⁷.

¹² Caspari zauważa, że słowo to pojawia się w starszych fragmentach wymienionych ksiąg (por. C a s p a r i, dz. cyt., s. 676). Septuaginta pochodne od „nbl” tłumaczy na różne sposoby (zob. tamże, s. 668-695; por. W.M.W. R o t h, *NBL*, „Vetus Testamentum” 10(1960) nr 4, s. 401; B e r t r a m, dz. cyt.; t e n ż e; hasło „φρίν”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 9, red. G. Friedrich, tłum. W.G.W. Bromiley, wyd. elektroniczne, Eerdmans, Grand Rapids 2000, s. 220-235). W pismach qumrańskich słowo to pojawia się tylko cztery razy (por. *Konkordanz zu den Qumrantexten*, red. K.G. Kuhn, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, s. 139; J.H. C h a r l e s w o r t h, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, Verlag J.C.B. Mohr – John Knox Press, Tübingen–Westminster 1991, s. 419).

¹³ Zob. R o t h, dz. cyt.; por. M. S æ b ø, hasło „נָבַל nābāl fool”, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, s. 907n.

¹⁴ Por. J. B a r t h, hasło „נָבַל «Elender, Niederträchtiger»”, w: tenże, *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1902, s. 28n.

¹⁵ Por. C a s p a r i, dz. cyt., s. 671, 673n.

¹⁶ W hebrajskim tekście Księgi Syracha pojawia się paralelizm „nbl” – „mōšlim” (Syr 4,27), czyli „głupi” – „władcy”.

¹⁷ Por. C a s p a r i, dz. cyt., s. 676.

W Pierwszej Księdze Samuela pojawia się mężczyzna o imieniu Nabal, „który jest jak jego imię” (1 Sm 25,25) – głupi (por. 1 Sm 25,3-25), przy czym owa głupota, przynajmniej w ocenie jego żony, nie wynika z braku wiedzy, ale z nieakceptowania reguł współżycia z innymi i sprawiedliwości. W tekście tym zauważona zostaje ciekawa prawidłowość: człowiekowi głupiemu nic nie można powiedzieć (por. 1 Sm 25,17). Tłumaczenia terminów pochodnych od „nbl” zmierzają zatem w trzech kierunkach: „głupi”, „zepsuty”, „zły”¹⁸.

Trzecim z najczęściej używanych terminów odnoszących się do głupoty są pochodne od rdzenia „ksl” oznaczającego pierwotnie bycie grubym, tłustym (pokrewny arabski termin „kasila” oznacza „być ciężkim”)¹⁹. W takim znaczeniu rdzeń ten nie pojawia się jednak w Biblii hebrajskiej²⁰. Pojęcie to musiało więc ewoluować od określenia tłustości, poprzez otyłość, ślamazarność, bycie nieporadnym, aż po biblijne bycie nierozumnym, głupim (por. Syr 22,14). Być może najbliższy pierwotnemu znaczeniu rdzenia „ksl” jest rzeczownik pochodny „kesel” oznaczający najczęściej biodra, lędźwie (por. Kpł 3,4.10.15; 4,9; 7,4; Ps 38,8; Hi 15,27), ale także ufnosć (por. Ps 78,7; Hi 31,24; Prz 3,26), niekiedy w negatywnym znaczeniu tego słowa, czyli zadufanie lub ułudę (por. Ps 49,14; Hi 8,14) oraz oczywiście bezpośrednio głupotę (por. np. Koh 7,25). „Ufnosć” (być może wywodzącą się z poczucia bezpieczeństwa) oddaje także inny rzeczownik pochodny: „kislāh” (Ps 85,9; Hi 4,6). Natomiast kolejny rzeczownik z tej samej rodziny, „kesîlût” (Prz 9,13), oznacza już bezpośrednio głupotę i to najgorszego rodzaju. To samo słowo jest hebrajską nazwą konstelacji Oriona – dla Hebrajczyków będącej wyobrażeniem bezbożnego olbrzyma przywiązanego do nieba. Według zachowanych tradycji olbrzymem tym miał być Nimrud, siłacz sprzeciwiający się Bogu. Niektórzy uważają, że jest to aluzja do tego, co oburzające, bezczelne, ergo: głupie²¹.

Najczęściej występującym w Biblii hebrajskiej terminem pochodzącym od rdzenia „ksl” jest rzeczownik „k^csîl”, funkcjonujący niekiedy także jako przymiotnik (Prz 10,1; 14,7; 15,20; 17,25; 19,13; 21,20; Koh 4,13; por. też 5,2)²².

¹⁸ Na przykładzie tłumaczeń psalmów 14. i 53. por. Węgrzyniak, *Głupota niewiary*, s. 242.

¹⁹ Zob. M. Sæbø, hasło „לִיָּדֵס kesîl fool”, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, s. 800-802.

²⁰ W formie czasownikowej pojawia się tylko raz, w Księdze Jeremiasza (por. Jr 10,8) i oznacza tam bycie głupim.

²¹ Por. Am 5,8; Hi 9,9; 38,31; w liczbie mnogiej: Iz 13,10. Por. też: G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1966, s. 198; hasło „לִיָּדֵס”, w: L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, CD-ROM, Brill, Leiden – New York 1999, s. 489; zob. G.R. Driver, *Two Astronomical Passages in the Old Testament*, „Journal of Theological Studies” 7(1956) nr 1, s. 1-11.

²² Na temat pochodzenia tej formy (obcej hebrajskiemu) por. R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, t. 2, De Gruyter Verlag, Berlin 1969, s. 28; M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, De Gruyter Verlag, Berlin 1966, s. 122.

Słowo to pojawia się aż siedemdziesiąt razy²³, ale zaledwie w trzech księgach: Księdze Psalmów (trzy razy), Księdze Przysłów (czterdzieści dziewięć razy)²⁴ i Księdze Koheleta (czterdzieści dziewięć razy). Analizy Caspariego wykazują, że odnośne fragmenty należą do młodszych warstw Tanach, w związku z czym uważa on, że „k^sśl” wyparło czy też zastąpiło synonimiczny termin „nāḥāl”²⁵. Wśród kontekstów, w których występuje „k^sśl”, liczebnie przeważa przeciwstawienie tego słowa „mądrymu” lub „mądrości”²⁶.

Ostatnią z najczęściej pojawiających się grup terminów określających głupotę są pochodne od rdzenia „skl”: formy czasownikowe oraz rzeczowniki „sākāl”, „siklūt”²⁷, także jako „sekel” (Koh 10,6 – jeden raz); występują w Tanach dwadzieścia trzy razy. Spokrewnione słowa w innych językach zachodniosemickich oznaczają głupotę czy głupie zachowanie, akadyski termin „saklu” – bycie prostym, nieporadnym, głupkowskim, arabskie „šakela” zaś określa coś, co jest wątpliwe, niejednoznaczne, niepewne²⁸.

W Biblii hebrajskiej terminy te odnoszą się do osoby lub działania kogoś, kto jest uparty i krnąbrny, nieposłuszny Bogu (por. Jr 4,22; 5,21; Koh 10,3)²⁹. Co ciekawe, pochodne od „skl” często łączone są z oceną postępowania władców lub innych ważnych osób – jak Saul (por. 1 Sm 13,13; 26,21), Dawid (por. 2 Sm 24,10), Achitofel (por. 2 Sm 15,31), Asa (por. 2 Krn 16,9) i anonimowy król z księgi Koheleta (por. Koh 2,12; 13,19) – można zatem przypuszczać, że wyrażały one nieodpowiedzialne i niespektujące woli Boga postępowanie publiczne, szczególnie związane ze sprawowaniem władzy³⁰.

Kolejne terminy używane na określenie różnych rodzajów głupoty to między innymi „peṭî”, „bā·ār” (i niektóre czasownikowe pochodne od rdzenia „bṭ”), „hōlēl”, „lēš”, „ḥasar-lē”, pochodne od rdzenia „šg”³¹ i cały szereg

²³ Osiemdziesiąt razy w różnych formach pochodnych wraz z nazwami własnymi.

²⁴ W pierwszych dziewięciu rozdziałach Księgi Przysłów tylko 4 razy, w sekcji 10,1-22,16 aż 30 razy, a w pierwszych dwunastu wersach rozdziału dwudziestego szóstego 11 razy.

²⁵ Por. Caspari, dz. cyt., s. 676.

²⁶ Por. Ps 49,11; Prz 3,35; 10,1.23; 12,23; 13,16.20; 14,8.16.24.33; 15,2.7.14.20; 17,10.16.24; 21,20; 23,9; 26,5; 28,26; 29,11; Koh 2,14-16; 4,13; 6,8; 7,4-5; 9,17; 10,2.12. Na temat użycia tego terminu w judaizmie i w Nowym Testamencie zob. np. G. Berta, hasło „μωπός”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*. t. 4, s. 832-847; Caspari, dz. cyt.

²⁷ Por. Koh 1,17; 2,3; 12,13; 7,25; 10,1.13. W tej formie rzeczownik ten w innych miejscach nie występuje.

²⁸ Zob. hasło „לָקַל”, w: Koehler, Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, s. 755.

²⁹ Wyliczenie zob. M. Sæbø, hasło „שכל skl hi. to have insight”, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, s. 1270.

³⁰ Por. I.G. Peterson, J. Rea, hasło „Fool, Foolish”, w: *Wycliffe Bible Encyclopedia*, red. Ch.F. Pfeiffer, J. Rea, H.F. Vos, wyd. elektroniczne, Moody Press, Chicago 2005.

³¹ Rdzeń o tyle ciekawy, że to właśnie od niego pochodzi rozpowszechnione w przedwojennej Polsce określenie wariata, szaleńca: „myszygene” (por. Oz 9,7; 2 Krl 9,11; Jr 29,26 i in.).

wyrażeń opisowych lub metaforycznych. Wszystkie one mają oczywiście swoją specyfikę, ale stosowane są wymiennie i mogą być uznane za wyrażenia synonimiczne. W tej grupie na wyróżnienie zasługuje termin „peṭî”, określający człowieka naiwnego, który nie jest zatwardziały w głupocie (por. Prz 22,3; 27,12; Ez 45,20), ale raczej bezmyślny, ewentualnie duchowo lub intelektualnie leniwy. Dla peṭî jest ratunek, a pouczenie go ma sens i może przynieść dobre owoce (por. np. Prz 19,25; 21,11)³². W polskich tłumaczeniach termin „peṭî” oddawany jest najczęściej przez słowa „prostaczek”, „niedoświadczony”, „naiwny”.

Swoistą definicję głupoty biblijnej znajdujemy w Księdze Izajasza: „Bo głupi wygłasza niedorzeczności i jego serce obmyśla nieprawość, żeby się dopuszczać bezbożności i mówić przewrotnie o Panu, żeby żołądek głodnego pozostawić pustym i spragnionego pozbawić napoju” (Iz 32,6). W tym jednym zdaniu znajdujemy wszystkie najważniejsze aspekty biblijnej głupoty: skłonność głupca do gadulstwa (wskutek przekonania o swojej racji), czynienie zła, bezbożność i wynikające z głupoty mówienie niedorzeczności o Bogu, wreszcie, a może w konsekwencji powyższego: brak uczuć wyższych, w tym miłosierdzia.

ZWYKŁA GŁUPOTA

Zanim przejdziemy do najczęstszych kontekstów, w jakich mowa jest o głupocie w Biblii hebrajskiej, trzeba zaznaczyć, że w niektórych przypadkach niczym nie różni się ona od tego, jak współcześnie rozumiemy to pojęcie, jest więc brakiem rozsądku, wiedzy, naiwnością czy zwykłą bezmyślnością (np. Prz 10,14; 14,15; 18,13)³³. Brak wiedzy oraz inne dysfunkcje intelektualne nie były jednak dla starożytnych Hebrajczyków istotą głupoty. Brała się ona wprawdzie z niemożności zrozumienia otaczającego człowieka świata, ale manifestowała się przez burzenie jego porządku. Najgorszym rodzajem głupoty było niedostrzeganiem mocy i wspaniałości samego Boga.

GŁUPOTA I MĄDROŚĆ – SIOSTRY BLIŹNIACZKI

Głupota jest przede wszystkim przeciwieństwem mądrości. Oba przymioty bardzo często wspominane są na kartach Biblii obok siebie, niemal nieroz-

³² Por. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville 1998, s. 67.

³³ W *Słowniku Języka Polskiego PWN* głupota definiowana jest jako „brak wiedzy lub bezmyślność; też przejaw czyjejś bezmyślności; tępota” (hasło: „Głupota”, w: *Słownik Języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/ggupota;2462068.html>). Taki obraz głupca znajdujemy w deuterokanonicznej Księdze Syracha (por. Syr 21,14-26).

łącznie. I wprawdzie przynoszą skrajnie przeciwne skutki, ale łączy je wiele pozorów³⁴. Głupota jak może, tak udaje mądrość, a ponieważ jest znacznie łatwiejsza do osiągnięcia, mniej wymagająca oraz chętniejsza, wielu za mądrość ją uważa. Nie są to jednak równorzędne konkurentki. Głupota stanowi niejako pasożyta mądrości: sama jest niekreatywna, brak jej myśli i fantazji³⁵, dlatego żeruje na owocach mądrości, a równocześnie – podobnie jak kłamstwo – podszywa się pod prawdę. W rezultacie głupim najgorszego rodzaju okazuje się ten, który uwierzy w jej kłamstwo i żywi głębokie przekonanie o swojej mądrości (por. Prz 26,12; 28,26) – dla kogoś takiego nie ma lekarstwa, a jakiegokolwiek starania, żeby go pouczyć, przekonać do mądrości, pozostają bezowocne. Mądrość pozostaje bezradna wobec głupoty, której niewielka nawet ilość niszczy mądrość; mała głupota jest głośniejsza niż wielka mądrość (por. Koh 10,1-3; Prz 1,22)³⁶.

Swego rodzaju pojedynek mądrości i głupoty przedstawiony został w dziewiątym rozdziale Księgi Przysłów. Dwie kobiety, Mądrość i Głupota, zwracają się do młodych mężczyzn: Mądrość proponuje im „drogę rozsądku” (Prz 9,6), a w rezultacie życie – co w języku biblijnym oznacza szczęście, dobrobyt, powodzenie, sławę (por. Prz 8,35) – podczas gdy głupota prowadzi w głębiny szeolu (por. Prz 9,18). Podobne zestawienie mądrości i głupoty znajdujemy w Księdze Koheleeta (por. Koh 10,1-20; 2,13; 7,25). Autor pokazuje, jak mądrość buduje autorytet, umacnia honor i daje satysfakcję. Głupota, która w swojej istocie jest odrzuceniem Boga, odwrotnie, kompromituje i prowadzi do ruiny³⁷. Głupota to wyrodna siostra mądrości – podszywając się pod nią, równocześnie jej nienawidzi (por. Prz 1,22; 18,2).

GLUPOTA – POPLĄTANIE W PORZĄDKU ŚWIATA I ŻYCIA

Głupota to przede wszystkim nieład serca, nie zaś stan umysłu. Nie jest głupi ten, kto czegoś nie wie, ale ten, kto źle postępuje. Biblijne widzenie głupoty w kategoriach moralnych nie jest wyjątkowe. Postrzeganie takie, wspólne dla kultur starożytnego Bliskiego Wschodu, nie było obce także filozofii greckiej. W ujęciu Platona czy Arystotelesa *sophia* (mądrość) i *phronesis* (rozsądek) nie tylko same były cnotami, ale także umożliwiały cnotliwe życie.

³⁴ Antynomia ta, prosta w Biblii hebrajskiej, mocno komplikuje się w Nowym Testamencie, gdzie pewne rodzaje mądrości nazywane są głupotą, a to, co niektórzy uważają za głupotę, ukazwane jest jako prawdziwa mądrość (por. np. 1 Kor 1,18-20.26.27; 3,18-20).

³⁵ Por. Z w o l i n s k i, dz. cyt., s. 16.

³⁶ Por. tamże, s. 9n.

³⁷ Por. hasło „Book of Ecclesiastes”, w: W.A. Elwell, P.W. Comfort, *Tyndale Bible Dictionary*. Tyndale House Publishers, Wheaton 2001, s. 400.

Z kolei głupotę (gr. *aphrosýnē*) traktowano jako etyczną niepełnosprawność (por. Mk 7,21-22)³⁸. Według tych myślicieli, podobnie jak w Biblii, głupota jest działaniem przeciwko regułom rządzącym życiem wspólnoty lub działaniem bez rozeznania stworzonego przez bogów porządku³⁹.

Głupiec to zatem przede wszystkim człowiek czyniący zło, krzywdzący samego siebie i innych – grzesznik⁴⁰. Zło, które czyni, wynika z błędnej oceny tego, co dobre, wartościowe, ważne, godne starania. Głupota niszczy wszelkie relacje człowieka, a wszystkim, którzy w tych relacjach pozostawali, przynosi nieszczęście (por. Prz 13,20; 17,12).

Cięższe przypadki głupoty to poważne przekraczanie praw i obyczajów, szczególnie w sferze etyki seksualnej: gwałt (por. Rdz 34,7), seks przedmałżeński (por. Pwt 22,21), cudzołóstwo (por. Jr 29,23), kazirodztwo (por. 2 Sm 13,12), grupowe zgwałcenie przybysza (por. Sdz 19,23)⁴¹, lub w zakresie ciężkich przestępstw kryminalnych.

Głupiec jest niecierpliwy (por. Prz 12,16; 27,3; 29,9; 14,17.29), leniwy (por. Prz 6,6-11; 24,30-31), łatwo wpada w gniew (por. Prz 11,4; 12,16; 14,35; 15,1; 16,14; 17,25; 19,11-12; 19,19; 20,3; 21,14.19.24; 22,24; 24,18.22; 25,28; 27,3-4; 29,11.22; 30,33; Hi 5,2; Koh 7,9-14), pozbawiony jest honoru (por. Prz 20,3; 29,9), a nawet lubi to, co przynosi dyshonor (por. Prz 10,23; 13,19), brak mu dyscypliny (por. Prz 1,7; 5,23; 7,22; 15,5; 16,22), pogardza własną matką (por. Prz 15,20), stanowi zmartwienie i nieszczęście dla rodziców (por. Prz 10,1; 17,21.25; 19,13), jest nieprzydatny i niepomocny (por. Prz 26,6; Koh 10,15b; por. Prz 15,7), poproszony o pomoc wręcz szkodzi (por. Prz 26,10). Głupota to przeciwieństwo sprawiedliwości (hebr. *šēdāqāh*, „*šaddiq*” – np. Prz 14,9). Działania głupca przynoszą wstyd (por. Prz 3,35; 26,1.8; 19,10) innym, on sam natomiast nie widzi w nich nic złego czy niestosownego (por. Prz 14,9).

Tego rodzaju głupota dobrze przedstawiona została w siedemnastym rozdziale Księgi Przysłów, w którym znajdujemy charakterystykę głupca z wszystkimi jego przypadłościami. Tekst ten warto przytoczyć w całości, jest

³⁸ Por. np. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty 2002, s. 47n.; zob. M. Koszałko, *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej – Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne” 63(2015) nr 2, s. 157-186; T. Leś, *Koncepcje mądrości w filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.

³⁹ Zob. Ch.M. Maier, *Tor / Torheit (AT)*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36022. Por. K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 31.

⁴⁰ Por. W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches*, Kösel Verlag, München 1966, s. 50n. W Ewangelii św. Marka – podobnie – głupota umieszczona została w szeregu innych grzechów obok: złych myśli, nierządu, kradzieży, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwości, przewrotności, podstępów, wyuzdania, zazdrości, obelg i pychy (por. Mk 7,20-22).

⁴¹ Por. też: Syr 25,2.

bowiem swoistym (poetyckim) summarium tego, co na temat głupoty i głupca mówi Biblia hebrajska: „Raczej spotkać niedźwiedzicę, co dzieci straciła, niżeli nierozumnego w jego głupocie. Kto złem za dobro płaci, temu zło nie ustąpi z domu. Kłótnie zaczynać, to dać upust wodzie, nim spór wybuchnie, uciekaj! Kto bezbożnego uwalnia i kto skazuje prawego – obydwaj są obrazą dla Pana. Po co pieniądze w rękach nierozumnego? By kupić mądrości? Brak mu rozumu. Przyjaciół kocha w każdym czasie, ale bratem się rodzi w nieszczęściu. Nierozumny jest, kto daje porękę lub przysięgą ręczy za bliźniego. Kto lubi przewinę, lubi i kłótnię; kto bramę podwyższa, szuka upadku. Szczęścia nie zazna serce przewrotne, w nieszczęście wpada nieszczerzy w języku. Kto rodzi głupca – to na własne zmartwienie; nie cieszy się ojciec nicponia. Radość serca wychodzi na zdrowie, duch przygnębiony wysusza kości. Występny wyjmuje dar z zanadru, by ścieżki prawa naginać. Przed rozsądnego obliczem jest mądrość, lecz oczy nierozsądnego na krańcach świata. Zmartwieniem ojca – syn nierozumny, goryczą – dla swej matki” (Prz 17,12-25)⁴².

Charakterystyczne w powyższym tekście jest to, że „głupi” funkcjonuje jako synonim „grzesznika” i „bezbożnego” oraz przeciwieństwo „sprawiedliwego”, „przyjaciela”, „brata”. Głupota idzie w parze z agresją, niezgodą, niesprawiedliwością, przewrotnością oraz naiwnością. W sapiencjalnej Księdze Przysłów głupota ukazana zostaje zatem przede wszystkim jako niezdolność dostrzegania i pragnienia tego, co sprawiedliwe, dobre, a w konsekwencji jako wybieranie tego, co złe. Człowiek głupi to ktoś, kto marnuje swoje życie (a przy okazji życie swoich najbliższych), głupota bowiem zawsze prowadzi do nieszczęścia.

AUTOAFIRMACJA GŁUPOTY

Szczególnymi cechami charakteryzującymi głupca są: pewność siebie, arogancja, przekonanie o własnej mądrości, o swojej racji (por. Prz 12,15; 26,5.12; 28,26), a przede wszystkim rozmiłowanie w mówieniu (por. Koh 10,12-14; Prz 14,3; 18,2.6-7). Głupota w tekstach jej dotyczących zaskakująco często (na różne sposoby) łączona jest z ustami, wargami, mową (por. np. Prz 17,28; 10,8.10.14; 14,3; 12,23; 15,2, 18,6-7.13). Głupca łatwo poznać po jego mowie (por. Prz 10,14; 18,2; Koh 5,2; Syr 20,7), która prowadzi do kłótni, jest karygodna i fatalna w skutkach, a w najlepszym przypadku zupełnie bezużyteczna (por. Prz 10,18; 15,7; 18,6; 19,3⁴³). Głupiec – jakkolwiek określany – powinien milczeć. Autor Księgi Przysłów dowcipnie zauważa: „I głupi, gdy milczy,

⁴² Podobną listę przywar głupca odnaleźć można w deuterokanonicznej księdze Syracha (por. Syr 21,1-22,18).

⁴³ Por. też: Syr 18,18; Tt 3,9.

uchodzi za mądrego, gdy wargi zamyka – za rozumnego” (Prz 17,28). Głupcy, niestety, nie tylko nie chcą milczeć, ale z lubością wygłaszają podniosłe mowy (por. Prz 17,7)⁴⁴.

Człowiek głupi nie zasługuje na powodzenie w życiu, często jednak pomyślność jest jego udziałem (por. Prz 30,21-23). Proroctwo Izajasza (por. Iz 32,1-4) zapowiada jednak także sytuację odwrotną, kiedy to „król będzie panował sprawiedliwie i książęta rządzić będą zgodnie z prawem” (Iz 32,1), a wtedy „serca nierozważnych zrozumieją wiedzę” (Iz 32,4). Warto w tym miejscu zauważyć, że „nierozważni” to forma pochodna od rdzenia „mhr”, oznaczającego pośpiech, zabieganie. Słowo to odnosi się zatem do ludzi, których złe rozeznanie wynika raczej z nieuwagi, braku rozważań czy powierzchowności sądów (z pośpiechu w myśleniu lub z niemyślenia z powodu pośpiechu). Kolejny werset (por. Iz 32,5) mówi już nie o zmańdzeniu, a jedynie o demaskacji głupca (hebr. *nāḥāl*).

Co do możliwości zmańdzenia głupca, Biblia hebrajska jest raczej pesymistyczna. Głupota ma oczywiście swoje odcienie i stopnie. Jej „najłżejsze” rodzaje oddają terminy: „peṭī”, czyli „prostaczek”, i „ḥasar-lēḥ”⁴⁵ – to drugie wyrażenie można tłumaczyć jako „niespełna rozumu”⁴⁶. Dla głupców obu tych rodzajów jest jeszcze nadzieja (por. Ps 19,8), obie „przypadłości” wyleczyć można różgą i pouczeniem (por. Prz 10,13; 21,11; 22,15)⁴⁷. Dla prostaczków i ludzi niespełna rozumu mądrość jest na wyciągnięcie ręki, muszą jednak dokonać świadomego wyboru i podjąć choćby minimalny wysiłek (por. Prz 9,1-6)⁴⁸. Aby nie stać się głupim, trzeba słuchać słów pouczenia i mądrości (por. Prz 19,27; 1,7). Księga Przysłów pociesza: „Synu, jedź miód, bo jest dobry, plaster miodu jest dobry na podniebienie. Podobnie jest, wiedz, z mądrością dla twej duszy. Znajdziesz ją, przyszłość masz pewną, nie zawiedzie cię twoja nadzieja” (Prz 24,13-14)⁴⁹.

⁴⁴ Por. Syr 20,13-20; 27,13; 41,15. W Syryjskiej Apokalipsie Barucha (2 Ba 70,5) elementem globalnego zamętu na „końcu czasów” ma być milczenie mędrca (mędrców) i przemawianie głupiego (głupich). Odwrócenie ról zapowiada Pierwszy List do Koryntian (por. 1 Kor 1,26-29).

⁴⁵ Tego typu głupota może jednak prowadzić do zguby (por. Prz 6,32; 7,7-22).

⁴⁶ Bardziej dosłownie: „wybrakowane serce”. W Septuagincie w piątym rozdziale Księgi Jeremiasza pojawia się termin „ἀκάρδιος” (Jr 5,21) – w odniesieniu do ludu – z kontekstu tego wersetu wynika jednak, że chodzi o delikt znacznie poważniejszy: o nierozpoznanie Boga. W Księdze Przysłów przewinienia przypisywane tego typu człowiekowi też nie są całkiem błahe: cudzołóstwo (por. Prz 6,32), korzystnie z usług prostytutki (por. Prz 7,7), pogarda dla innych (por. Prz 11,12), próżniactwo (por. Prz 24,30).

⁴⁷ Księga Syracha (por. Syr 42,8) poucza, że obowiązkiem uczciwego i roztropnego człowieka jest napominanie głupca (hebr. *pwth* wkswl). Por. też: Ps 2,10.

⁴⁸ Brak mądrości nie zawsze równoznaczny jest z głupotą. Autor nowotestamentalnego Listu św. Jakuba Apostoła pisze: „Jeśli zaś komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając, a na pewno ją otrzyma” (Jk 1,5).

⁴⁹ W Księdze Syracha zapisano jednak: „Głupi z powodu usłyszanego słowa ból odczuwać będzie, jak rodząca – z powodu dziecięcia” (Syr 19,11). Por. Syr 19,12.

W innych przypadkach szanse wyzbycia się głupoty są niewielkie. Głupiego można wprowadzić nawoływać do zmadrzenia (por. Prz 8,5; 9,1-6), ale najczęściej nie przyniesie to żadnego rezultatu, bo głupiec jest przywiązany do własnej głupoty (por. Prz 14,24; 17,10.16; 23,9; 26,11; por. też: Koh 10,2). W dwudziestym szóstym i dwudziestym siódmym rozdziale Księgi Przysłów odnajdujemy takie oto konstatacje: „Choć stłuczysz głupiego w móżdżerzu tłuczkiem razem z ziarnami, głupota go nie opuści” (Prz 27,22) i „Jak pies powraca do swoich wymiotów, tak niemądry powtarza swoje szaleństwa” (Prz 26,11); rozdział szesnasty zaś zawiera pouczenie, że „karcenie głupich jest głupotą” (Prz 16,22). Terapia głupoty jest niezwykle trudna, ponieważ cecha ta ma swoje korzenie w lenistwie (por. Prz 12,11; 24,30), naiwności (por. Prz 9,16; 14,15) i pysze – stąd w większości przypadków pozostaje, jak one, niewyleczalna (por. Prz 1,22; 15,21; 23,9; 26,11; Syr 21,14; 22,9-12). Ostatnią nadzieją jest możliwość oświecenia przez słowo Boże (por. Ps 119,130)⁵⁰, a pewną pociechę stanowi ponadto wizja ostatecznej szczęśliwości, gdzie nie będzie już głupoty (por. Iz 35,8).

GLUPOTA – ATRAKCYJNA PRZEWODNICZKA KU ŚMIERCI

Jak wynika z powyższego zestawienia – głupota wydaje się głupiemu wyjątkowo powabna, w swych konsekwencjach jednak okazuje się potworem zjadającym własne dzieci. Bezpośrednimi konsekwencjami niszczenia praw rządzących życiem i światem oraz odwrócenia się od Boga są nieszczęścia, prowadzące ostatecznie do katastrofy lub śmierci (por. Sdz 19-20; Prz 18,7)⁵¹. W pierwszych siedmiu rozdziałach Księgi Przysłów głupota przedstawiana jest jako uwodzicielska kobieta – „cudza żona”, „obca” (Prz 2,16; 7,5⁵²) – czyhająca na niewinność młodzieńca. Podobnie jak w przypadku cudzołóstwa, romans z głupotą prowadzi do utraty dobrego imienia, majątku (por. Prz 5,9-10; 6,32-35), a nawet tego, co głupota rozdaje w nadmiarze: samozadowolenia (por. Prz 14,3)⁵³. Głupi sam na siebie sprowadza nieszczęście, a ostateczną konsekwencją ulegania podszeptom głupoty jest śmierć: „Odstępstwo prostaków ich uśmierci, bezmyślność niemądrych ich zgubi” (Prz 1,32)⁵⁴, jeśli

⁵⁰ Jedynie zdobywanie mądrości, która płynie z bojaźni JHWH i posłuszeństwa Jego słowu, stanowi dla człowieka drogę do prawdziwej chwały (por. Prz 4,5; Ps 111,10).

⁵¹ Wskazuje na to również przypowieść o budowie domu z Kazania na górze (por. Mt 7,26-27) oraz fragment Księgi Syracha (por. Syr 22,11n.).

⁵² Opisem tego typu kobiety (być może w sensie alegorycznym) jest qumrański poemat 4Q184 (zob. np. M. A u b i n, „*She is the beginning of all the ways of perversity*”: *Femininity and Metaphor in 4Q184*, „*Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*” 2(2001) nr 2, s. 1-23).

⁵³ Por. Syr 20,13; 22,12.

⁵⁴ Jeszcze bardziej jednoznacznie ujmuje tę myśl autor Drugiego Listu św. Piotra Apostoła (por. 2 P 2,20-22).

bowiem „bezbożnym owładną występki, trzymają go więzy grzechu, umrze z braku karność, pobłądzi z ogromu głupoty” (Prz 5,22-23). Koniec głupca jest wyjątkowo haniebny (por. 2 Sm 3,33; Jr 17,11). Co gorsza, głupota szkodzi nie tylko jemu, ale także tym, którzy się z nim stykają (por. Prz 13,20; 17,12).

GŁUPOTA – LEKCEWAŻENIE BOGA

Bezbożność to najgorszy rodzaj głupoty. W aspekcie religijnym przejawia się ona na dwa sposoby. Pierwszy polega na lekceważeniu Bożych praw i pouczeń, a w konsekwencji na łamaniu porządku Bożego, drugi zaś na lekceważeniu samego Boga, podawaniu w wątpliwość Jego mocy (por. Ps 14,1; 53,1) albo po prostu niebraniu pod uwagę Jego woli⁵⁵. Z obu tych powodów głupota obraża Boga (por. Ps 74,18.22). Ponadto, podobnie jak inne jej rodzaje, także i ta może być indywidualna oraz grupowa (por. np. Pwt 32,6; Jr 4,22; 5,21)⁵⁶.

Głupota stanowi źródło i przyczynę grzechu (por. 2 Sm 24,10; 1 Krn 21,8; Prz 24,9), który jest nie tylko złym uczynkiem, ale także działaniem godzącym w dobroć, godność i sprawiedliwość Boga, stąd też odniesienia do głupoty pojawiają się w wyznaniach przewin i grzechów (por. np. Ps 38,5-6; 69,6⁵⁷). Do tej kategorii win należy także bałwochwalstwo, będące głupotą podwójną – przede wszystkim dowodzi ono braku rozeznania porządku świata i mocy Boga, a ponadto szkodzi samemu bałwochwalcy czy bałwochwalcom (por. Pwt 32,21; Jr 10,8-9.14-16; 51,17; Iz 44,18-19). Na taką właśnie głupotę wskazuje pieśń Mojżesza (zob. Pwt 32,1-43) zamykająca opowieść Pięcioksięgu, w której mowa jest o tym, że za odejście od wierności JHWH Izrael został nazwany „ludem głupim (hebr. *nāḇāl*⁵⁸) i niemądrym (hebr. *lō-ḥākām*)” (Pwt 32,6). W bardzo podobnym kontekście (brak bojaźni Bożej, nieposłuszeństwo, niewierność, nierozpoznanie dobroci i potęgi JHWH) w Księdze Jeremiasza pojawia się określenie „lud nierozumny i bezmyślny (hebr. *‘am sākāl w’ēyṇ lēḇ*)” (Jr 5,21-24)⁵⁹. Głupotą był nie tylko sam akt bałwochwalstwa i otwarte przeciwstawienie się woli Boga, ale również brak pobożności i gorliwości. Pragnienie Boga i poszukiwanie Go są przejawami mądrości (por. Ps 14,2; 53,3)⁶⁰. Głupotą grzeszą także prorocy, jasnowidze czy doradcy,

⁵⁵ Por. Syr 16,23; 20,16n; 20,20; Łk 12,16-21.

⁵⁶ Por. Ef 4,18; 1 P 1,14 – o głupocie pogan.

⁵⁷ Por. Ps 107,17 (to tekst trudny i niepewny).

⁵⁸ Termin ten łączy w sobie idee głupoty, odstępstwa (zdrady) i świętokradztwa zarazem (por. R o t h, dz. cyt., s. 405-409).

⁵⁹ Por. Mdr 12,23-24; Syr 50,26; Rz 1,22-23. Por. też: C a s p a r i, dz. cyt., s. 684.

⁶⁰ Por. też: 1 Kor 2,14.

k którzy zamiast woli Boga ogłaszają swoje własne sądy (por. Ez 13,3; Jr 29,23; Iz 19,11-12; 44,25, prawdopodobnie też Oz 9,7) oraz przywódcy, którzy prowadzą lud ku bezbożności (por. Jr 10,21).

Szczególnym przejawem głupoty według Biblii hebrajskiej było świętokradztwo. W Księdze Jozuego (por. Joz 7,15) zapowiedziana jest kara (kara śmierci przez spalenie wraz z dobytkiem) za przywłaszczenie sobie czegokolwiek obłożonego łącem – czyli tego, co spośród zdobyczy wojennych uznano za ofiarę dla Boga. Czyn taki został nazwany „n^eḥālāh”.

Głupotę bezgraniczną zaś stanowiło odrzucenie Boga. Słynne zdanie „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»” (Ps 14,1; 53,2) jest wyznaniem człowieka, który chce żyć, jakby nie było Boga Prawodawcy. Psalmista kontynuuje: „Oni są zepsuci, ohydne rzeczy popełniają, nikt nie czyni dobrze” (Ps 14,1), a kolejne wersety tej pieśni udowadniają, że nie chodzi tu o teoretyczne rozważania na temat egzystencji Boga, ale o sposób życia (por. też: Ps 12,2-19; 73,3-28). Ludzie źli i bezbożni zasługują na potępienie, między innymi dlatego, że wygadują głupstwa (por. Iz 9,16). Głupi jest naród, który nie uznaje Boga (por. Jr 4,22), wtedy jego „mądrość” polega jedynie na czynieniu zła, a wskutek tego wszystko pogrąża się w bezładzie, ciemności i niesprawiedliwości – do zniszczenia nie potrzeba nawet kary Bożej (por. Jr 4,23-26). Największą karą za głupotę jest po prostu brak interwencji Boga i pozostawienie głupca samemu sobie (por. Oz 4,6; Prz 1,32).

*

Głupota, jakkolwiek nazywana w języku hebrajskim, rzadko rozumiana była jako brak walorów intelektualnych, znacznie częściej jako niedostatek moralny lub duchowy. Głupcem w Biblii hebrajskiej nie był nazywany ktoś, kto nie myślał lub nie potrafił właściwie dedukować, ale ten, kto myślał egoistycznie (nawet jeśli było to myślenie bardzo logiczne), pożywał złych rzeczy, działał, nie bacząc na skutki, człowiek przemądrzały, głośny, chełpliwy, próżny, ktoś, kto nie akceptował porządku moralnego, a w rezultacie ignorował potrzeby innych, w szczególności – słabszych i biednych. Najwyższy stopień głupoty stanowi według autorów ksiąg biblijnych odrzucenie lub ignorowanie największej oczywistości, jaką jest moc JHWH. Nie mógł być mądry ktoś, kto odrzucał bojaźń Bożą, Boskie prawa, postępował tak jakby nie było Boga czy zlorzeczył Bogu. Wyjątkowo rzadko jednak wspomina się w Biblii hebrajskiej o karze za głupotę. Być może dlatego, że kara zakłada możliwość zmiany postępowania, a ta w przypadku człowieka głupiego jest wyjątkowo mało prawdopodobna. Głupota ma jednak swoje tragiczne konsekwencje, nieuchronnie bowiem prowadzi do zguby.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Albert, Karl. *O platońskim pojęciu filozofii*. Translated by Jerzy Drewnowski. Warszawa: IFiS PAN, 1991.
- Aubin, Melissa. "“She is the beginning of all the ways of perversity”: Femininity and Metaphor in 4Q184." *Women In Judaism: A Multidisciplinary Journal* 2, no. 2 (2001): 1–23.
- Barth, Jakob. *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1902.
- Bertram, Georg. “μῶρος.” In *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 4. Edited by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. Translated by Geoffrey William Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. Electronic edition.
- . “φῆν.” In *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 9. Edited by Gerhard Friedrich. Translated by Geoffrey William Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. Electronic edition.
- Bibliamowi.pl. *Glupota*. bibliamowi.pl/zagadnienie/glupota/.
- Caspari, Wilhelm. “Über den Bibl: Begriff der Torheit.” *Neue Kirchliche Zeitschrift* 39 (1928): 668–95.
- Charlesworth, James H. *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*. Tübingen and Westminster: Verlag J.C.B. Mohr and John Knox Press, 1991.
- Donald, Trevor. “Semantic Field of ‘Folly’ in Proverbs, Job, Psalms and Ecclesiastes.” *Vetus Testamentum* 13, no. 3 (1963): 285–92.
- Crenshaw, James L. *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Driver, Godfrey Rolles. “Two Astronomical Passages in the Old Testament.” *Journal of Theological Studies* 7, no. 1 (April 1956): 1–11.
- Elwell, Walter A., and Philip W. Comfort. “Book of Ecclesiastes.” In Elwell and Comfort, *Tyndale Bible Dictionary*. Wheaton: Tyndale House Publishers, 2001.
- Fohrer, Georg. *Das Buch Hiob*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966.
- Gadamer, Hans-Georg. *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*. Translated by Zbigniew Nerczuk. Kęty: Antyk, 2002.
- Gemser, Berend. *Sprüche Salomos: Handbuch zum Alten Testament*. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr, 1963.
- Jasiński, Mirosław. “Kilka słów o dialogu z mądrym: Studium nad przysłowiem zawartym w Prz 26,4–5.” In *Memoriale Domini: Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*. Edited by Maciej Olczyk and Waldemar Radecki. Gniezno: Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, 2010.
- Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden and New York: Brill, 1999. CD-ROM.
- Koszałko, Martyna. “Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej: Sokrates, Platon, Arystoteles.” *Roczniki Filozoficzne* 63, no. 2 (2015): 157–86.

- Kowalski, Marcin. "Jak chwalać siebie, oddać chwałę Panu? Strategia i dynamika Pawłowej mowy w 2 Kor 10–13." *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 11 (2014): 333–54.
- Kratz, Reinhard G., Annette Steudel, and Ingo Kottsieper, eds. *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zu den Texten vom Toten Meer*. Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Kuhn, Karl Georg, ed. *Konkordanz zu den Qumrantexten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Leś, Tomasz. *Koncepcje mądrości w filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016.
- Maier, Christl M. *Tor / Torheit (AT)*. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36022.
- Meyer, Rudolf. *Hebräische Grammatik*. Vol. 2. Berlin: De Gruyter Verlag, 1969.
- Peterson, Irving G., and John Rea. "Fool, Foolish." In Charles F. Pfeiffer, John Rea, and Frederic Vos, *Wycliffe Bible Encyclopedia*. Chicago: Moody Press, 1975. Electronic edition.
- Poniży, Bogdan. *Księga Mądrości na dziś*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, 2014.
- Pudelfko, Jolanta Judyta. "Wychowanie według Syracyclesa." *Verbum Vitae*, no. 21 (2012): 83–104.
- Richter, Wolfgang. *Recht und Ethos: Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches*. München: Kösel Verlag, 1966.
- Rosik, Mariusz. "Jezus–Architekt: Czyli o budowaniu domu na skale." *Zeszyty Karmelitańskie*, no. 4 (29) (2004): 25–9.
- Roth, Wolfgang M. W. "NBL." *Vetus Testamentum* 10, no. 4 (1960): 394–409.
- Sæbø, Magne. "כִּסִּיל ewil fool." In *Theological Lexicon of the Old Testament*. Edited by Ernst Jenni and Claus Westermann. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- . "כִּסִּיל kesil fool." In *Theological Lexicon of the Old Testament*. Edited by Ernst Jenni and Claus Westermann. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- . "נָבָל nābāl fool." In *Theological Lexicon of the Old Testament*. Edited by Ernst Jenni and Claus Westermann. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- . "שִׂכְלִי skl hi. to have insight." In *Theological Lexicon of the Old Testament*. Edited by Ernst Jenni and Claus Westermann. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- Schmid, Hans Heinrich. *Wesen und Geschichte der Weisheit*. Berlin: Alfred Topelmann, 1966.
- Skladny, Udo. *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Śliwiński, Piotr J. "'Mówi głupi w sercu swoim: Nie ma Boga;'" Szkic do filozoficznych dziejów motywu biblijnego (Ps 14,1; 53,2)." In *Rozumienie Biblii*. Edited by Tomasz Jelonek. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2006.
- Wagner, Max. *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*. Berlin: De Gruyter Verlag 1966.

- Węgrzyniak, Wojciech. *Lo stolto ateo: Studio dei salmi 14 e 53*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- . “Głupota niewiary.” In *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*. Edited by Marcin Kowalski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- . “Why is an Atheist a Fool? The Concept of Wisdom in Psalm 14.” In *Isteni Bölcsesség, Emberi Tapasztalat: 23. Nemzetközi Biblikus Konferencia a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán 2011, szeptember 08–10*. Edited by Benyik György. Szeged: JATEPress, 2012.
- Wilckens, Ulrich. *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr, 1959.
- Wilk, Janusz. “Uczta mądrości (Prz 9,1–6) i biesiada głupoty (Prz 9,13–18).” *Ateneum Kapłańskie* 102, no. 3 (610) (2010): 532–41.
- Wojciechowski, Michał. “Przypowieści o elitach.” *Ateneum Kapłańskie* 145, no. 3 (580) (2005): 434–49.
- Wolniewicz, Marian, and Michał Peter, eds. *Pismo Święte: Stary i Nowy Testament*. Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciecha, 1975.
- Załęski, Jan. “Chrystus mocą i mądrością Bożą w 1 Kor 1–2.” *Studia Bobolanum*, no. 1 (2010): 27–47.
- Zwoliński, Andrzej. *O głupocie*. Kraków: Wydawnictwo M, 2012.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Piotr BRIKS – Głupi, głupszy... bezbożny. O rozumieniu głupoty w Biblii hebrajskiej
DOI 10.12887/34-2021-1-133-05

Artykuł stanowi omówienie pojęcia głupoty w Biblii hebrajskiej, gdzie jest ono ujmowane w wielu aspektach: etycznym, prawnym, społecznym, religijnym; stosunkowo najrzadziej występuje w odniesieniu do braku wiedzy. O niezwyklej różnorodności fenomenów głupoty świadczy między innymi bogactwo terminów, które zostały użyte dla jej określenia. W artykule omówiono te najczęściej występujące w tekstach biblijnych: „’ėwīl” („’ėwīlī”, „’iwwelet”), „nābāl” („nēbālā^h”), „k^esil” („k^esīlūt”, „kislā^h”) oraz pochodne od rdzenia „skl” (formy czasownikowe, rzeczowniki „sākāl”, „siklūt”). Wspólnym mianownikiem różnie nazywanej i rozumianej głupoty jest w Tanach działanie wbrew jakiemuś porządkowi, łaadowi, harmonii, dobru – a te dla Izraelitów nie tylko pochodziły od Boga, ale były wręcz Jego emanacją. Głupota traktowana jest zatem w Biblii hebrajskiej jako zachowanie negatywne, o niszczycielskiej sile, a nawet jako zaburzenie tego, co dla poszczególnego człowieka i dla całości Izraela najważniejsze – jego relacji z JHWH.

Słowa kluczowe: głupota, Biblia, Stary Testament, Tanach, mądrość

Kontakt: Instytut Historyczny, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin

E-mail: piotr.briks@usz.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0001-7929-2840>

Piotr BRIKS, Foolish, More Foolish... Godless: On the Understanding of Stupidity, as seen in the Hebrew Bible

DOI 10.12887/34-2021-1-133-05

Stupidity, or folly, as seen in the Hebrew Bible, is a diverse, multi-aspect phenomenon. It embraces concepts pertaining to ethics, law, social relations, and religion (broadly understood). Stupidity is also conceived, albeit rarely, as a lack of knowledge. A variety of kinds of stupidity is reflected in, among others, numerous terms applied to describe it. The article discusses the terms most frequently used in the Tanakh: *iwwēleṭ*”), *’ēwīl* (*’ēwīlī*, *’iwwēleṭ*), *nābāl* (*neḥālāh*), and *kesīl* (*kesīlūt*, *kislāh*), as well as the derivatives of the stem *skl* (verbal forms, nouns *sākāl*, *siklūt*). The common denominator among these terms and concepts related to stupidity is acting against a certain Order, Harmony or Good which, for Israelites, not only come from God, but were his emanation. Thus, according to the Hebrew Bible, stupidity is not limited to negative behavior causing destruction, but constitutes an infringement of what is most important for man and for Israel as a whole: their relationship with YHWH.

Key words: stupidity, folly, fool, Bible, Old Testament, Tanakh, wisdom

Contact: Instytut Historyczny, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin, Poland

E-mail: piotr.briks@usz.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0001-7929-2840>

Dorota JEWDOKIMOW

GŁUPI W CHRYSTUSIE O mnichu-ikonopisarzu ojcu Grigoriju Krugu

We wspomnieniach o ojcu Grigoriju istotny pozostaje wątek jego oderwania od rzeczywistości materialnej. Ów brak zakotwiczenia w świecie materialnym uzasadniany jest uczestnictwem w rzeczywistości mistycznej, które charakteryzuje się przekroczeniem zasad rządzących rzeczywistością immanentną, doczesną. Ojciec Grigorij, ignorując wymogi codziennej egzystencji, całkowicie poświęcał się pracy ikonopisarskiej i modlitwie. Opis jego postawy w pełni odpowiada charakterystyce mnicha ascety, którym Krug w istocie był.

KU BIBLIJNEMU PORZĄDKOWI ROZUMIENIA POJĘCIA GŁUPOTY

Pojęcie głupoty jest nieostre, niejednoznaczne i nieokreślone, choć w potocznym ujęciu wydaje się oczywiste. Tak jak nieoczywiste pozostaje to, czym ona jest w istocie, tak również trudno w sposób zdecydowany określić jej wartość pozytywną lub negatywną. Trudno definitywnie ustalić granice semantyczne terminu „głupota”, koreluje on bowiem z szeregiem pojęć pokrewnych, takich jak: szaleństwo, irracjonalność, prostota, prostactwo czy ignorancja, tworząc określoną sieć znaczeń, często sprzecznych ze sobą. Jacek Dobrowolski, zgłębiając zagadnienie głupoty jako filozof, przekonuje, że „jest ona [...] rozproszona, wielopostaciowa, nierzadko zamaskowana i zazwyczaj trywialna, a zarazem należy do rozmaitych porządków (kulturowego, psychologicznego, socjologicznego, politycznego) i nie posiada własnej istoty – tym samym wszelki dyskurs o niej nie może być ani ściśle systematyczny, ani tym samym esencjonalny”¹. W próbach uchwycenia istoty zjawiska głupoty bardziej trafna wydaje się zatem strategia analizy jej poszczególnych przejawów – bądź ściślej: ujęć. Taką strategię przyjęli między innymi autorzy *Szkiców z filozofii głupoty*², tworząc swoisty katalog różnych jej form. Prezentując „systematykę głupoty”, skupili się przede wszystkim na jej indywidualnych i negatywnych przypadkach, choć ostatnia część szkiców, zatytułowana „W obronie głupoty”, wskazuje na szczególnie nurt w historii kultury europejskiej, dostrzegający wewnętrzną dialektykę pojęcia w odniesieniu do wartości jego desygnatu. Jak

¹ J. Dobrowolski, *Filozofia głupoty*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 17.

² Zob. B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

pisze Bartosz Brożek, istotna składowa owego nurtu – *Pochwała głupoty* Erazma z Rotterdamu zaświadcza, że „sprawa z Głupotą jest złożona: ani ona nie jest tak głupia, jak chcemy myśleć, ani my tak rozumni, jak lubimy twierdzić”³. Brożek swoją „obronę głupoty” zamyka szkicem *Głupota i Transcendencja*⁴, aktualizującym religijny porządek jej przedstawiania, uruchamiającym biblijną dialektykę mądrości i głupoty.

W moich rozważaniach skupię uwagę na wskazanym tu biblijnym ujęciu głupoty. Jest to ujęcie niezwykle nośne kulturowo, kulturotwórcze i inspirujące. Jego nośność kulturowa przekłada się na konstrukcje określonych postaci świętości, wzorców osobowych „szalonych”, „głupich w Chrystusie”, w ramach kultury chrześcijańskiej wartościowanych wysoko i powielanych. Celem niniejszego tekstu będzie rekonstrukcja biblijnego zastosowania pojęcia głupoty, zawężona do jego konkretnego użycia, oraz szczegółowe przedstawienie określonej realizacji w kulturze współczesnej zawartego w tym użyciu sensu przez dwudziestowiecznego mnicha-ikonopisarza Grigorija Kruga. To życie i twórczość rosyjskiego artysty stanowić będą zasadniczy temat tych rozważań.

Jeśli ograniczymy obszar analiz użycia pojęcia głupoty do kultury chrześcijańskiej i oprzemy się w tej analizie na wybranym źródle, jakim jest najważniejszy dla tejże kultury tekst Nowego Testamentu, pojęcie to pozostanie sprzeczne wewnątrznie i nieprecyzyjne, ze względu na wielość różnych zastosowań tegoż terminu w Ewangeliach. Musimy zatem uczynić kolejny krok i ograniczyć nasze rozważania do konkretnego fragmentu tekstu biblijnego. Będzie nim fragment Pawłowego Listu do Koryntian: „My głupi dla Chrystusa” (1 Kor 4,10). Wykorzystany przez Pawła grecki termin „sálos” oznaczał obłąkanego, pomyłonego, „chorego na umyśle”. W tekstach starogreckich, później zaś we wczesnochrześcijańskich, miał on znaczenie pejoratywne, oznaczał głupca, głupka, pomyleńca⁵. To wczesne znaczenie potoczne zostało jednak zastąpione przez późniejsze znaczenie religijne: dokonało się przesunięcie semantyczne ze względu na zastosowany kontekst chrystologiczny – dia Hriston. Właściwym kontekstem, pozwalającym odczytać ustanowiony przez św. Pawła sens, pozostaje inny fragment Listu do Koryntian: „To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi” (1 Kor 1,25). Śledząc sakralne przekształcenie terminu, Cezary Wodziński wskazywał na jego użycie – zgodne z duchem ewangelicznym – w pismach Jana Złotoustego: „Niechaj mnie zwa głupim w Chrystusie, będę z tego dumny... Ta głupota

³ Tamże, s. 88.

⁴ Zob. t e n ż e, *Głupota i Transcendencja*, w: Brożek, Heller, Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, s. 89-97.

⁵ Por. C. W o d z i ń s k i, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2000, s. 21.

mądrzejsza jest od wszelkiej mądrości... Czym jest głupota w Chrystusie?”⁶. „Głupia mądrość”, o której mówi Jan Złotousty w cytowanych frazach, stanie się określeniem nowego typu świętości, manifestowanego przez szereg postaci świata chrześcijańskiego: ascetów, mistyków, jurodiwych. Ci ostatni będą mieli szczególne znaczenie w tradycji religijności ruskiej, gdzie ścieżka „głupiej mądrości” podąża w kierunku przebóstwienia, komunii z Bogiem, trynitarnej teofanii. Instytucja jurodiwych nie była fenomenem wyłącznie ruskim, pojawiła się już w Bizancjum, czego przykładem jest postać św. Andrzeja Saloity, tradycja ruska nadała jednak szaleńcom Bożym szczególną wartość, czyniąc z nich istotny element struktury obowiązującego wzorca świętości. Jurodiwi to ci, którzy uczestniczą w rzeczywistości przemienionej, objawiają porządek rzeczywistości transcendentnej. Postać jurodiwego, związana z ruską religijnością, z ruskim typem świętości, stanowi ważną składową szerszego pojęcia „Świętej Rusi”, które w dziewiętnastym wieku intelektualści rosyjscy powiązali bezpośrednio z tożsamością narodową Rosjan⁷.

Staroruska tradycja religijna stała się niezwykle ważna w diasporze rosyjskiej, wśród Rosjan pozostających na emigracji po wydarzeniach rewolucji 1917 roku, stanowiąc istotny punkt odniesienia w budowaniu tożsamości narodowej w warunkach wygnania⁸. Duża część pracy intelektualnej rosyjskiej emigracji porewolucyjnej poświęcona była rekonstrukcji i określeniu szczególnego typu rodzimej religijności. Po roku 1917 w paryskiej diasporze powstały najważniejsze prace z zakresu rosyjskiej filozofii religijnej, takich wybitnych autorów jak Nikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Paul Evdokimov, Nikołaj Łoski, Włodzimierz Łoski, Lew Szestow, Wasilij Zieńkowskij, jeśli wymienić tylko tych najbardziej znanych. Odkrywaniu specyfiki rosyjskiego prawosławia służył kontekst katolickiej kultury religijnej, pozwalający wydobyć obszar różnicy.

⁶ Cyt. za: W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 21. Por. S. A. I v a n o v, *Vizantijskoe ūrodstvo*, Międzynarodnye otnośeniâ, Moskva 1994, s. 20n.

⁷ Termin „Święta Ruś” pojawia się w rosyjskiej leksyce ludowej, łącząc pojęcie teologiczne ze świeckim pojmowaniem świata. Pierwotne rozumienie pojęcia Świętej Rusi różniło się od dzisiejszego, związanego bezpośrednio z ideą narodową, pozbawione było odniesienia geograficznego czy etnicznego. Rosyjski bizantynolog Sergiusz Awierincew pisał: „Trzeba było dożyć do XIX wieku, tj. doczekać tej kultury, która wyrosła z zupełnie innych podstaw, żeby Tiutczew zobaczył Świętą Ruś, tę samą, którą jako ubogi sługa przewędrował Król Niebieski, jako rzeczywistość rosyjski pejzaż, jako Rosję, dającą się identyfikować geograficznie, etnograficznie [...]». «Święta Ruś» nie miała cech lokalnych, charakteryzowało ją natomiast to, że: po pierwsze miała być w pewnym sensie całym światem, który obejmuje nawet raj; po drugie miała być światem spod znaku «prawdziwej» wiary” (S. A w i e r i n c e w, *Bizancjum a Ruś: dwa typy duchowości. Święte cesarstwo*, tłum. J. Aulak, „Przegląd Humanistyczny” 33(1989) nr 10(289), s. 10).

⁸ Szerzej na ten temat zob. D. J e w d o k i m o w, *Znaczenie tradycji religijnej i literackiej w kształtowaniu kultury oraz tożsamości narodowej emigracji rosyjskiej*, w: *Tradycja i tradycjonalizm w dyskursie kulturowym*, red. M. Jedliński, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020, s. 203-214.

Szczególnym sposobem manifestacji rosyjskiej świętości pozostawała sztuka ikonograficzna, która w dwudziestym wieku przeżywała swoje odrodzenie, rozkwitła na nowo, budząc ogromne zainteresowanie na Zachodzie. W roku 1927 w Paryżu powołane zostało stowarzyszenie „Ikona”, które miało na celu odkrywanie ikony, rozumianej jako część rosyjskiej tradycji artystycznej, pogłębianie wiedzy teologicznej dotyczącej sztuki ikonograficznej oraz tworzenie ikon dla celów religijnych. Stowarzyszenie to koncentrowało się na wskrzeszeniu staroruskiej tradycji ikonograficznej, rekonstrukcji kanonu, na którym była oparta, oraz na jej kontynuacji w świecie współczesnym⁹. Rosyjscy ikonopisarze, tworząc w otoczeniu zdominowanym przez chrześcijaństwo zachodnie, ujawnili ekumeniczny potencjał ikony, wskazali na obszar wspólnego doświadczenia chrześcijan, niezależnego od ich wyznania. Jednocześnie, mimo głębokiego przywiązania do ortodoksji, pozostawali w ścisłej więzi ze współczesnością, co czyniło ich sztukę żywą. Ikonopisarstwo było i jest zarazem ahistoryczne, gdyż dotyczy tego, co wieczne, i historyczne, gdyż dotyka tego, co aktualne, odpowiada na aktualne potrzeby.

Pośród twórców na emigracji ikonopisarzy szczególne miejsce zajmuje, dotychczas znany jedynie wąskiemu gronu specjalistów, ojciec Grigorij Krug – mnich-ikonopisarz, który najczęściej zestawiany jest z odkrywanym w dwudziestym wieku na nowo Andriejem Rublowem¹⁰. Postać Ojca Grigorija posłuży nam jako przykład realizacji aktualizowanego w środowisku paryskiej emigracji rosyjskiej wzorca staroruskiej religijności odwołującej się do Pawłowej „głupiej mądrości”.

DANE BIOGRAFICZNE

W sztuce ikonograficznej podkreśla się głęboki związek między twórczością a indywidualnym losem ikonopisarza. Jest to zaskakujące, albowiem – paradoksalnie – ikony nie są sygnowane przez ich twórców. Dzieje się tak dlatego, że twórczość ikonograficzna w jej kanonicznym ujęciu wynika

⁹ Szerzej na ten temat zob. *Obščestvo „Ikona” v Pariže*, red. G. I. Vzdorov, Z.E. Zalesskaâ, O.W. Lelekova, Progress-Tradiciâ, Moskva–Pariž 2002.

¹⁰ „Drugim Andriejem Rublowem, ostatnim ruskim ikonopisarzem nazywano na Zachodzie mnicha Grigorija. Był on, jak Rublow, nowatorem w ikonopisarstwie, wypowiedział nowe słowo, niezbędne i ważne dla społeczności, co prawda nie w Rosji, a poza jej granicami. Odkrył ikonę i Prawosławie świata zachodniemu, pokazując ich aktualność i piękno” (V. R e n e v, *Inok Grigorij (Krug) – Ikonopisec sveta*, w: *Ikona i slovesnost’ – russkoe zarubeže. Sbornik statiej po materialam Meždunarodnoj naučnoj konferencii „Ikona v russkoj slovesnosti i russkoe zarubeže” sostoâvšejsâ v Dome Russkogo Zarubež’â im. A. Solženicyna 24-26 âнварâ 2013 goda*, red. V. Lepahin, Moskva 2016, s. 74, <https://www.domr.ru/upload/iblock/f69/f69c51f77d33bc7a1e867c2bdd4bb28b.pdf>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – D.J.



1. Cerkiew Świętego Ducha, widok ogólny sanktuarium od strony lewej, z kaplicą Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy, Mesnil-Saint-Denis (fot. M. Leszczyński).



2. Cerkiew Świętego Ducha, widok ogólny sanktuarium od strony lewej, z kaplicą Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy, Mesnil-Saint-Denis (fot. M. Leszczyński).



3. Cerkiew Świętego Ducha, fragment wnętrza, Mesnil-Saint-Denis (fot. M. Leszczyński).



4. Grigorij Krug, *Deesis*, cerkiew Świętego Ducha, polichromia na przegrodzie ołtarzowej głównego ołtarza (kompozycja przedstawia Chrystusa w majestacie oraz otaczających go Bogurodzicę i Jana Chrzciciela, archaniołów Michała i Gabriela, apostołów Piotra i Pawła), początek lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, Mesnil-Saint-Denis (fot. M. Leszczyński).



5. Grigorij Krug, *Chrystus Pantokrator*, cerkiew Świętego Ducha, wizerunek w kopule cerkwi, początek lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, Mesnil-Saint-Denis (fot. M. Leszczyński).



6. Grigorij Krug, *Chrystus w majestacie*, cerkiew Świętego Ducha, polichromia z prawej strony królewskich wrót przegrody ołtarzowej, początek lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, Mesnil-Saint-Denis (fot. M. Leszczyński).



7. Grigorij Krug, *Przemienienie Pańskie*, cerkiew Świętego Ducha, polichromia dolnego rzędu przegrody ołtarzowej przy południowych wrotach diakańskich, początek lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, Mesnil-Saint-Denis (fot. M. Leszczyński).



8. Grób Grigorija Kruga, pustelnia Świętego Ducha, Mesnil-Saint-Denis (fot. M. Leszczyński).

z natchnienia Bożego, ikonopisarz pozostaje jedynie narzędziem Boskiego objawienia, pośrednikiem – on sam nie jest zatem autorem swoich dzieł. Kluczowe znaczenie ma tu sam akt twórczy, wymagający określonej kondycji twórcy, jako moment pozostawania w relacji z rzeczywistością transcendentną, szczególnie rodzaj modlitwy, komunii. Relacja tego rodzaju nie jest powszechnie dostępna, musi jej towarzyszyć specjalne przygotowanie duchowe. Los ikonopisarza to los szczególnie, ukierunkowuje go bowiem rozwój duchowy. Współzależność między biografią a twórczością charakteryzuje również postać ojca Grigorija Kruga.

Prezentację sylwetki ojca Grigorija rozpocznę od przedstawienia fakto-graficznej strony jego życia, na którą składa się ciąg zdarzeń często ściśle wpisujących się w dramatyczny kontekst historyczny. Dramatyzm historyczny losów tego mnicha określają trzy ważne wydarzenia: pierwsza wojna światowa, rewolucja 1917 roku i związane z nią doświadczenie emigracji, które często opisywane jest – niebezpodstawnie – w kategoriach wygnania, oraz druga wojna światowa. Wydarzenia te w sposób radykalny wpływały na życiową drogę Kruga, określając zewnętrzne warunki jego wewnętrznego rozwoju. Od opisu owych warunków zewnętrznych, sprowadzającego się do przywołania głównych momentów biografii ikonopisarza oraz ich odniesienia do kontekstu historyczno-kulturowego, przejdę do przedstawienia swoistej interpretacji jego losu dokonanej przez osoby należące do kręgu jego najbliższych znajomych i współpracowników, tworzącej szczególnie rodzaj współczesnej hagiografii.

Gieorgij – bo takie imię nosił zanim został mnichem – Krug urodził się w Petersburgu (wówczas Piotrogradzie) 23 grudnia 1907 roku. Jego ojciec był protestantem o szwedzkich korzeniach, matka natomiast prawosławną Rosjanką. Gieorgij i jego siostra Olga wychowani zostali w wyznaniu ojca. Po wydarzeniach rewolucji 1917 roku rodzina Krugów przeprowadziła się do estońskiego miasta Narwa, gdzie – dzięki dochodom ojca – odzyskała utraconą stabilność finansową. W Estonii młody Krug ukończył gimnazjum (w roku 1926), następnie kształcił się w szkole sztuk pięknych w Tallinie, a potem w prywatnej szkole malarstwa „Pallas” w Tartu. W roku 1931 wraz z matką i siostrą wyemigrował do Paryża, gdzie aktywnie działała rosyjska diaspora, mająca już silny fundament intelektualny i organizacyjny. W Paryżu kontynuował edukację artystyczną w Rosyjskiej Akademii Malarstwa prowadzonej przez Tatianę Tołstoj-Suchotinę, córkę Lwa Tołstoja. Akademia przyciągała awangardę rosyjską, była miejscem ożywionych kontaktów intelektualnych i towarzyskich. Pośród wielu nawiązanych tam relacji najistotniejsza okazała się dla Gieorgija znajomość z Leonidem Uspienskim.

W Paryżu istniała wówczas ukonstytuowana pod względem organizacyjnym wspólnota prawosławną skupiona wokół soboru św. Aleksandra przy ulicy Daru. Od roku 1922 miasto było stolicą powołanego rok wcześniej przez

patriarchę moskiewskiego Zachodnioeuropejskiego Egzarchatu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, na którego czele stał Eulogiusz (Gieorgijewski). W roku 1931, czyli tuż po przyjeździe Kruga do Paryża, egzarcha Eulogiusz podjął decyzję o przejściu pod jurysdykcję patriarchatu konstantynopolitańskiego, wyrażając w ten sposób protest przeciw uległości Cerkwi moskiewskiej wobec władz radzieckich. Część wiernych nie zaakceptowała tej decyzji i pozostała w ramach Cerkwi rosyjskiej. Pośród tych wiernych był również Kruk, który przyjął prawosławie jeszcze przed przyjazdem do Paryża, w wieku dziewiętnastu lat, podczas zjazdu Russkogo studenčeskogo hristianskogo dwiżeniâ – rosyjskiej organizacji studenckiej. Decyzji Eulogiusza sprzeciwili się przede wszystkim członkowie Bractwa św. Focjusza, tworzonego przez grupę rosyjskich intelektualistów, których głównym celem pozostawała „dogmatyczna i kanoniczna obrona jedności Cerkwi, mająca na celu ustanowienie Triumfu Prawosławia za Zachodzie”¹¹. Kruk był blisko związany z Bractwem, co można tłumaczyć między innymi jego głębokim przywiązaniem do ojczyzny. Wielu rosyjskich prawosławnych gest Eulogiusza oceniało negatywnie, uznając, że oznacza on zerwanie więzi z Rosją, reprezentowaną w ich przekonaniu przez rosyjską Cerkiew. Zwolennicy utrzymania związku z Cerkwią moskiewską powołali do życia nową parafię – Sobór Trzech Świętych Hierarchów w Paryżu – usytuowaną przy ulicy Pétel. Ikonostas nowej cerkwi w całości stworzony został przez Gieorgija Kruga i zaproszonego przez niego do współpracy Leoniada Uspińskiego. Wspólna praca przy ikonostasie dała początek głębokiemu zainteresowaniu Uspińskiego sztuką ikonograficzną.

W latach drugiej wojny światowej Kruk doświadczył poważnych problemów związanych ze zdrowiem psychicznym. Kryzys ten był na tyle głęboki, że ikonopisarz wymagał hospitalizacji; spędził osiem miesięcy w paryskim szpitalu św. Anny. W powrocie do równowagi psychicznej pomogły mu rozmowy z ojcem Sergiuszem (Szewiczem), proboszczem cerkwi Trójcy Świętej w podparyskim Vanves, który odwiedzał go w szpitalu już po wyzwoleniu Paryża w roku 1944. Po opuszczeniu szpitala (w tym samym roku) Kruk nadal pozostawał pod duchową opieką ojca Sergiusza. Początkowo zamieszkał u swojej siostry Olgi.

W roku 1948, mając czterdzieści jeden lat, w cerkwi w Vanves przyjął postrzyżyny mnisie, a wraz z nimi nowe imię: Grigorij. Imię to – nosił je żyjący w jedenastym wieku ikonopisarz Ławry Kijowsko-Pieczerskiej – okazało się niezwykle adekwatne, albowiem od momentu postrzyżyn aktywność twórcza Kruga realizowała się wyłącznie w obszarze sztuki ikony. W roku, w którym został on przyjęty do stanu mnisiego, po raz pierwszy odwiedził pustelnię Du-

¹¹ V. V a s ŭ t i n s k a â - M a r k a d è, *Svetloj pamâti o. Grigoriâ Kruga*, w: *Obšestvo „Ikona” v Pariže*, s. 238.

cha Świętego położoną w gminie Mesnil-Saint-Denis, na południowy zachód od Paryża (il. 1-3)¹². Tam spędził w odosobnieniu kolejne lata swojego życia. Pustelnię, czyli skit, opuszczał jedynie wówczas, gdy wymagała tego jego praca ikonopisarska. Był autorem wielu ikon, fresków i ikonostasów zdobiących prawosławne cerkwie i miejsca modlitwy w Europie. W roku 1959 zburzony został budynek przy ulicy Pétel, w którym znajdowała się wspomniana wcześniej cerkiew Trzech Świętych Hierarchów. W wybudowanym w tym samym miejscu obiekcie powstała nowa cerkiew, do której rozpisania ponownie zaproszono Kruga oraz Uspienskiego. W tym czasie obaj mieli już ukształtowane poglądy dotyczące pracy nad ikoną, które okazały się rozbieżne. Spotkanie dwu silnych osobowości twórczych ujawniło specyfikę pracy każdego z tych ikonopisarzy i wartość ich odmiennych ścieżek rozwoju artystycznego i duchowego.

Ostatnie lata życia Kruga zaowocowały wieloma dziełami. Zrealizował on wówczas szereg zamówień, z których najbardziej znane to ikonostasy: w domowej cerkwi Nikołaja Bierdiajewa w Clamart pod Paryżem, w kaplicy w Hauteville w Bretanii, w klasztorze Jana Chrzciciela w Anglii, w cerkwi św. Jakuba w Hadze w Holandii i w domu dziecka prowadzonym przez Sofię Ziernow w Montgeron. Lata sześćdziesiąte były niezwykle twórczym okresem w życiu mnicha, był to jednak również okres, w którym zmagął się on z kolejnymi chorobami. Mimo złego stanu zdrowia nie poddawał się jednak systematycznemu leczeniu, co wynikało z jego światopoglądu: zdawał się na wolę Bożą. Ojciec Grigorij Krug zmarł 12 czerwca 1969 w swojej celi mnisiej w Mesnil-Saint-Denis; tam też został pochowany (il. 8).

ŻYWOT MNICHA-IKONOPISARZA WSPÓŁCZESNA HAGIOGRAFIA

Życia mnicha-ikonopisarza nie da się sprowadzić do szeregu przywołanych zdarzeń, stanowią one jedynie punkty orientacyjne na trajektorii jego losu, określają momenty zwrotne, niewiele jednak mówią o nim samym. Wiedza o ojcu Grigoriju może być dostępna jedynie pośrednio, możemy ją czerpać z zapisów wspomnień osób mu współczesnych. Wiele spostrzeżeń zawartych w owych wspomnieniach powtarza się, z tekstów tych wyłania się zatem jego spójna charakterystyka. Największą wartość mają te spośród zapisów dotyczących sylwetki mnicha, których autorami są osoby mające z nim bezpośrednią

¹² Autorka wyraża podziękowanie Maciejowi Leszczyńskiemu za udzielenie zgody na wykorzystanie jego prac fotograficznych jako ilustracji do niniejszego artykułu, jak również za inspirację, dzięki której niniejszy tekst powstał.

styczność. Wspomnienia te stanowią swego rodzaju świadectwo niezwykłego, nieprzeciętnego losu Grigorija Kruga – wykraczają poza faktografię i zawierają interpretacje poszczególnych zdarzeń z jego życia, sugerując udział w nich siły nadprzyrodzonej. Ten sposób ujmowania biografii mnicha-ikonopisarza w sposób bezpośredni przywołuje tradycję hagiograficzną.

We wspomnieniach o ojcu Grigoriju istotny pozostaje wątek jego oderwania od rzeczywistości materialnej: „Świat materialny nie miał dla niego żadnego znaczenia. Żył poza sferą problemów praktycznych, ignorując wszystko co ziemskie, określone przez formy codzienności. Przemawiał przez niego ascezyzm, który miał charakter organiczny, nie wynikał z narzuconego z zewnątrz posłuszeństwa”¹³. Valentyna Vasûtinskaâ-Markadè, zaprzyjaźniona z mnichem historyczka sztuki, dostrzegała w nim urzeczywistnienie cech ascetycznych sięgających swymi korzeniami pierwszych wieków chrześcijaństwa: „W tym stanie mistycznego doświadczania świata, w jakim znajdował się ojciec Grigorij, najbardziej zwyczajne rzeczy traciły swój sens, mógł całkowicie zapomnieć o jedzeniu bądź, w roztargnieniu, zjeść wszystko, co położono mu na talerzu; nie mając pod ręką potrzebnej w danym momencie ściereki, mógł wytrzeć ręce o swoje włosy; mógł włożyć do kieszeni nie zakręcone tubki z farbą, mógł połknąć wszystkie naraz tabletki, aby nie myśleć o nich więcej w trakcie dnia”¹⁴. W podobnym tonie o ojcu Grigoriju wypowiadał się również Leonid Zurov: „W życiu był ascetą, nie zwracał uwagi na to, jak jest obuty, odziany, gdzie śpi, byleby było czym się przykryć w chłodzie. Zapłatę za ikony wydawał na utrzymanie pustelni, w której mieszkał przez ostatnie lata”¹⁵. Z przywołanych opisów wyłania się sylwetka osoby ignorującej reguły życia codziennego, funkcjonującej poza nimi. To oderwanie od rzeczywistości, lekceważenie potrzeb własnego ciała, zagrażały kondycji schorowanego mnicha pod koniec jego życia. Zdecydowano wówczas o konieczności otoczenia go nieustanną opieką. Zadanie to powierzono ojcu Barsanuphe, który towarzyszył mnichowi w jego codzienności, troszcząc się o zaspokajanie jego podstawowych potrzeb. W opisach postaci ikonopisarza ów brak zakotwiczenia w świecie materialnym uzasadniany jest uczestnictwem w rzeczywistości mistycznej, które charakteryzuje się przekroczeniem zasad rządzących rzeczywistością immanentną, doczesną. Ojciec Grigorij, ignorując wymogi codziennej egzystencji, całkowicie poświęcał się pracy ikonopisarskiej i modlitwie. Opis jego postawy w pełni odpowiada charakterystyce mnicha ascety, którym Krug w istocie był.

Autorzy wspomnień wskazują na szereg konkretnych zdarzeń w życiu ojca Grigorija świadczących o bezpośredniej interwencji Boskiej. Pierwszym z nich

¹³ Tamże, s. 240.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ L. Z u r o v, *Monah-ikonopisec G.I. Krug*, „Novyj żurnal” 1976, nr 124, s. 286.

był wypadek, jaki miał miejsce w jego wczesnym dzieciństwie, gdy mieszkał wraz z rodzicami w Piotrogradzie. Sześcioletni wówczas Gieorgij, bawiąc się z siostrą, spadł z ogrodzenia ustawionego obok szczególnie niebezpiecznego odcinka rzeki Kriestowki. Podczas upadku jego ubranie zaczęło się o wystający gwóźdź, co prawdopodobnie uchroniło chłopca przed śmiercią. Kolejna sytuacja bezpośredniego zagrożenia życia zdarzyła się w Narwie, gdy Krug spadł ze stromego, skalistego wybrzeża rzeki. W kategoriach cudu rozpatrywany jest również o wiele późniejszy fakt z jego biografii: spotkanie schorowanego mnicha ze znanym kardiologiem, prawosławnym grekiem, który postawił diagnozę i leczył ikonopisarza w ostatnich latach jego życia¹⁶. Interwencje Boskie w tych momentach są domniemane – wynikają z interpretacji zdarzeń przez relacjonujące je osoby, być może opierają się na pierwotnej, prostej reakcji ich bezpośredniego uczestnika: „Dzięki Bogu!” – doskonale wpisując się jednak w całościowy obraz wyłaniający się z wypowiedzi przybliżających nam rosyjskiego mnicha.

Istotnym momentem w życiu Kruga okazał się jego pobyt w szpitalu psychiatrycznym – wydarzenie, któremu nadaje się szczególne znaczenie. W interpretacji tego faktu z biografii ikonopisarza zaznacza się właściwe dla tradycji chrześcijańskiej pojmowanie związku choroby psychicznej, szaleństwa z przeżyciem mistycznym, z doświadczeniem Boskości, innego niż naturalny porządek rzeczywistości. W taki właśnie sposób o pobycie Kruga w szpitalu św. Anny mówi francuski teolog prawosławny Jean-Claude Larchet¹⁷ – jego zdaniem w dokumentacji zachowanej w szpitalu św. Anny znajdują się zapiski lekarzy zajmujących się ikonopisarzem, których diagnoza wskazywałaby na jego doświadczenie mistyczne. Norma zdrowia psychicznego w takim ujęciu staje się nieoczywista, ten sam zbiór symptomów można bowiem różnie wyjaśniać w zależności od zastosowanego porządku interpretacyjnego. Larchet w swej wypowiedzi zarejestrowanej przez twórców filmu poświęconego życiu i twórczości Kruga przywołuje postać św. Antoniego, sytuując tym samym doświadczenie ikonopisarza w porządku religijnym i interpretując je, zgodnie z tradycją chrześcijańską, w kategoriach kryzysu duchowego, walki wewnętrznej przeżywanej w samotności na wzór Chrystusa przebywającego na pustyni. Drogą wyjścia z kryzysu w przypadku Gieorgija Kruga nie była kuracja psychiatryczna, lecz opieka duchowa zapewniona mu przez ojca Sergiusza. Rozmowy z duchownym oraz modlitwa pozwoliły mu odzyskać i zachować stabilność emocjonalną, co dodatkowo wzmacnia proponowaną wykładnię kryzysu, w jakim znalazł się on w ostatnim roku wojny. Okres ten nabiera w jego życiu przełomowego charakteru, przeorientowuje dotychczasowe dą-

¹⁶ Por. V a s ŭ t i n s k a â - M a r k a d è, dz. cyt., s. 244.

¹⁷ *Le père Grégoire: la voie vers la Lumière*, Francja, 2019, reż. Alexey Vozniuk.

żenia, kierując je ku rozwojowi duchowemu. Dlatego powojenna twórczość artysty będzie już wyłącznie twórczością ikonopisarską.

TEOLOGIA ŚWIATŁA O TWÓRCZOŚCI IKONOGRAFICZNEJ KRUGA

Twórczość ikonograficzna ojca Grigorija Kruga jest przede wszystkim kanoniczna, wierna staroruskiej tradycji ikonopisarskiej. Wynikało to z jego przekonań dotyczących istoty ikony, a także z głębokiej wiedzy na jej temat. W odnalezionych po śmierci mnicha notatkach zawierających myśli o ikonie czytamy: „Przeświadczenie, iż cześć oddawana ikonie przenoszona jest na prototyp, stanowi o istocie świętego obrazu. Obraz taki winien być bowiem zgodny ze swym prototypem, nie może w żaden sposób go przesłaniać czy też przeszkadzać w modlitewnym wznoszeniu się świadomości ku prototypowi. Przeciwnie, sam powinien uczestniczyć w nieskończonym bycie, dawać świadectwo o Boskim Majestacie, o trójjedynym blasku Bóstwa”¹⁸. Kanon wskazuje granice swobody twórczej ikonopisarza, która ograniczona jest koniecznością zachowania zgodności z prototypem. Odstępstwo od kanonu byłoby naruszeniem wierności prototypowi, jego zafałszowaniem, a co za tym idzie, zerwaniem komunikacji, dialogu z transcendencją, zamknięciem „okna ku wieczności”¹⁹. Ojciec Grigorij bardzo krytycznie odnosił się do sztuki ikonograficznej, która jako środek wyrazu wykorzystuje abstrakcję. Dobrym tego przykładem był jego stosunek do ikon Aleksieja Jawlensky’ego, które uznawał za „bezobraznyje”, w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli nie tylko bezkształtne czy szpetne, ale przede wszystkim pozbawione „obrazu i podobieństwa Bożego”²⁰. Cenił sztukę realistyczną, w stosowanych deformacjach zaś widział przejaw rozkładu. Przedkładał malarstwo Ilji Riepina nad twórczość Pabla Picassa. Dostrzegał głęboki kryzys sztuki współczesnej, która – w jego przekonaniu – zabrnęła w ślepą uliczkę, znalazła się w sytuacji bez wyjścia. Uważał, że ratunkiem mogła być tylko sztuka religijna, co uzasadnia jego wybór ikony jako głównej dziedziny realizacji artystycznej i przedmiotu studiów: „Ikonografia całkowicie go pochłonęła. Studiował włoskie freski, włoską sztukę, ikony. Najważniejsze w jego życiu były teraz ikonografia i liturgia [...]. W ikonografii ostatecznie odnalazł siebie, w ikonach rozwijał głęboką myśl

¹⁸ G. K r u g, *Myśli o ikonie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Wydawnictwo Orthdruk, Białystok 1991, s. 13.

¹⁹ Zob. M. Q u e n o t, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Orthdruk, Białystok 1997.

²⁰ V a s ŭ t i n s k a â - M a r k a d è, dz. cyt., s. 242.

teologiczną”²¹. Krug pozostawał w przyjaźni z wybitnymi teologami prawosławnymi, prowadził z nimi dyskusje, dorównując im wiedzą i łatwością wyrażania myśli. „Mógłby być teologiem albo uczonym specjalistą w dziedzinie ikonografii. Znał starożytną sztukę Grecji i Włoch, freski średniowiecza. Jego służbą religijną stała się jednak ikonografia. [...] W jego ikonach, wiernych kanonowi, wszystko było przeniknięte duchowością, wszystko natchnione, pełne głębi, przejrzyste. Są one pełne wewnętrznego światła, muzyki, wspańiałe kolorystycznie. Światłonośnie, z drżeniem, radośnie służył Bogu swoim ikonopisarstwem”²².

Przytoczona wypowiedź Leonida Zurowa zawiera niezwykle istotne wskazówki do odczytania właściwego znaczenia sztuki ikonograficznej, w tym, w szczególności, twórczości ikonopisarskiej ojca Grigorija Kruga. Zurov przywołuje tu dwa istotne sposoby jej rozumienia w tradycji prawosławia: po pierwsze, ikonografia stanowi rodzaj służby Bogu, po drugie zaś stanowi teologię, czyli wiedzę o Bogu, ujmowaną nie w sposób dyskursywny, ale doświadczaną na drodze kontemplacji i modlitwy. Ujawnia się tu pierwotne, właściwe pierwszym wiekom chrześcijaństwa rozumienie teologii jako praktyki duchowej. Odpowiada ono przede wszystkim jej ruskiej charakterystyce, przy czym przymiotnik „ruski” odnosi się tu do Rusi. Ruska religijność, sięgając do tradycji bizantyjskiej, przedkładała homiletyków nad wielkich teologów i prawodawców, a obraz Zmartwychwstania ukazywany przez prace kijowskich ikonopisarzy nad refleksję teoretyczną²³. Jak przekonuje James H. Billington, „nawet w późnym okresie moskiewskim odpowiednikiem przymiotnika «teoretyczny» było słowo *zritelnyj*, «wizualny», a uznani nauczyciele byli określani jako *smotrieliwy*, czyli «ci, którzy widzą»”²⁴. Praktycystycznie i kontemplacyjnie zorientowana religijność ruska wyrażała myśl teologiczną poprzez żywoty świętych, zawierające przykłady życia w Bogu, oraz twórczość ikonograficzną. W tej ostatniej – zdaniem Wasilija Zieńkowskiego – „można odnaleźć pełną manifestację logosu – ikony nasycone są intuicją teologiczną”²⁵. W dziełach ojca Grigorija możemy wskazać wyraźne odniesienie do tak określonej formy ekspresji teologicznej. Mając na uwadze szczególne przywiązanie Kruga do rosyjskiej tradycji religijnej, można zakładać, że droga ta była jego świadomym wyborem, że z rozmysłem odrzucił on teoretyczną refleksję

²¹ Z u r o v, dz. cyt., s. 286.

²² Tamże, s. 288.

²³ Szerzej na ten temat zob. D. J e w d o k i m o w, *Święci, idioci i poeci. Szczególny charakter rosyjskiej myśli filozoficznej*, „Przegląd filozoficzny – Nowa seria” 2009, nr 1(69), s. 177-193.

²⁴ J. H. B i l l i n g t o n, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 7.

²⁵ V. Z e n k o v s k i j, *Istoria russoj filosofii*, Raritet – Akademičeskij Projekt, Moskva 2001, s. 39.

teologiczną, świadcząc o Bogu swym życiem i twórczością ikonopisarską. Choć posiadał głęboką wiedzę teologiczną, to przede wszystkim był pisarzem ikon, „teologiem światła”. Po jego śmierci odnaleziono notatki zawierające wnikliwe refleksje teologiczne poświęcone ikonie. Duża ich część, składająca się na spójną całość, została wydana w książce zatytułowanej *Myśli o ikonie*. Znamienny jest jednak fakt, że sam ojciec Grigorij nigdy nie zdecydował się na ich publikację, nie ujawnił ich istnienia nawet osobom najbliższym. Świadczyć to może o tym, że miały one dla niego wartość jedynie „roboczą”, pozostawały środkiem do realizacji właściwego celu, jakim była ekspresja w formie twórczości ikonograficznej. Można postawić hipotezę, że dla ojca Grigorija najistotniejszy środek wyrazu stanowił obraz. W świetle tego stwierdzenia wymagałyby rozwinięcia i uściślenia słowa Iriny Jazykowej, historyczki sztuki, która pisze: „Sam o. Grigorij przypisywał duże znaczenie świadomości tradycji ikonopisarskiej, starał się nie tylko podążać za dawnym kanonem, ale również pojąć głęboki sens, który zawiera się w każdej opowieści, w każdym obrazie. Dlatego zapisywał swoje notatki-rozmyślenia [...]. I te zapiski dają nam pełne prawo nazwać ojca Grigorija (Krugą) nie tylko ikonopisarzem, ale również teologiem. Właśnie to pozwalało mu pozostawać wolnym wewnątrz kanonu”²⁶. Należy przypuszczać, że zwrócenie się ku ikonografii stanowiło konsekwencję religijnej reorientacji życia Kruga. Fakt ten można rozpatrywać w kategoriach aktu wiary, ale również wyboru podejmowanego przez artystę, wyboru wynikającego z jego pojmowania funkcji sztuki, uznania, że jej celem nie jest autoekspresja artystyczna, lecz kontakt z rzeczywistością transcendentną.

Powróćmy w tym miejscu do przywołanego wyżej fragmentu wypowiedzi Leonida Zurowa o ojcu Grigoriju: „Światłonośnie, z drzeniem, radośnie służył Bogu swoim ikonopisarstwem”. Część tego sformułowania została wykorzystana przez Andrieja Šiškina jako tytuł jego tekstu poświęconego ikonopisarzowi. W tytule pomija on jednak słowo „światłonośnie”, które może być uznane za jedno z najbardziej adekwatnych określeń sposobu uprawiania sztuki ikonopisarskiej przez Kruga. W treści swej wypowiedzi natomiast Šiškin szczegółowo uzasadnia tę adekwatność: „Fundamentalną ideą religijnego malarstwa o. Grigorija – stawierdza – pozostaje światłonośność. Światło, światłonośność, to kluczowe słowa w pojmowaniu jego ikonografii”²⁷. O tym walorze dzieł Kruga pisała również w swym wspomnieniu Ekaterina Aslanov, przywołując fresk przedstawiający Pięćdziesiątnicę, czyli Zesłanie Ducha Świętego, znajdujący się w apsydzie pustelni, w której o. Grigorij spędził ostatnie godziny

²⁶ I. А з ы к о в а, *Zažžennyj svetil'nik, svet kotorogo nikogda ne ugasnet. O knige «Ikony i freski otca Grigorija»*, „Vestnik RSHD” 2002, nr 1(183), s. 343.

²⁷ A. Š i š k i n, *Trepetno, radostno služil on Bogu...*, w: *Obščestvo „Ikona” v Pariže*, s. 248.

swojego życia: „Ojciec Grigorij gloryfikuje to światło w swym malarstwie tak, jak czyni to Symeon Nowy Teolog w swych homiliach: «Oświećta nas ta niezachodząca, niezmienna, niewyczerpalna, niczym nie zastąpiona światłość; przemawia, działa, żyje i ożywia, przemieniając w światłość tych, których oświećta. Bóg jest światłością i ci, których On zaszczyca swym widokiem, widzą Go jako Światłość»”²⁸. W roku 1990 w Nowym Jorku wydany został album z reprodukcjami prac Grigorija Kruga, wybranymi i opatrzonymi komentarzem przez Andrieja Tregubova²⁹, zatytułowany *The Light of Christ* [„Światło Chrystusa”]. Tregubov zaprezentował w nim dwadzieścia dwie prace, które kolejno omówił, określając ich znaczenie oraz miejsce w tradycji ikonograficznej. Cykl reprodukcji otwierają przedstawienia Chrystusa, kolejno: Obraz Nie Ręką Ludzką Uczyniony, Pantokrator, Chrystus Tronujący. Ten porządek prezentacji nie jest przypadkowy, ściśle wiąże się nie tylko z tytułem albumu, ale przede wszystkim z tradycją ikonopisarską. Otwierający cykl wizerunek Chrystusa Nie Ludzką Ręką Uczyniony (gr. *Acheiropoietos*) stanowi początek i fundament tej tradycji. Obraz *Acheiropoietos* to, zgodnie z legendą, odbicie twarzy Jezusa posłane królowi Edessy Abgarowi. Trędowaty król chciał przed śmiercią ujrzeć oblicze Chrystusa, posłał więc po Niego swych dworzan, ci zaś odnaleźli Go nauczającego w Palestynie. „Jezus wiedział o swojej bliskiej męce i nie mógł spełnić życzenia króla. Natomiast odbił cudownie swoje oblicze na płótnie przeznaczonym dla Abgara, tworząc tym samym pierwszą ikonę, źródło i fundament wszystkich innych ikon”³⁰. Ikona Chrystusa stanowi centrum tradycji ikonopisarskiej, uzasadnienie możliwości istnienia i sposobu tworzenia wszelkich innych ikon. Sam ojciec Grigorij zanotował: „Fundamentem czci, jaką obdarza święte obrazy Kościół prawosławny, jej niewzruszonym filarem jest dogmat Boskiego Wcielenia. W wyznaniu wiary w Syna Bożego – Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, współistotnego Ojcu, poczętego z Ducha Świętego i zrodzonego z Marii Panny – zaczyna bić niewyczerpane źródło kultu świętych obrazów. Rodzi się ono z samego jądra tajemnicy Wcielenia Chrystusa i jest tak samo niepojęte, jak niepojęte są narodziny Boga-Słowa”³¹. Światło przenikające ikony jest światłem Chrystusa – „Światłości ze Światłości” (il. 4-6).

Chrystus „światłonośny” – w sensie dosłownym – przedstawiony jest na ikonie Przemieniania (il. 7), ukazującej moment dokonania się cudu przemienienia Chrystusa wobec trzech apostołów na górze Tabor. Nie wszystkim

²⁸ Cyt. za: Š i š k i n, dz. cyt., s. 247.

²⁹ Zob. A. T r e g u b o v, *The Light of Christ: Iconography of Gregory Kroug*, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 1990, <https://www.tregubov-icons.com/The-Light-of-Christ-Iconography-of-Father-Gregory-Kroug/>.

³⁰ Q u e n o t, dz. cyt., s. 22.

³¹ K r u g, dz. cyt., s. 11.

swym uczniom i nie od razu Jezus objawił pełnię swej chwały, co oznacza, że nie wszyscy i nie w każdej sytuacji mogą ujrzeć Chrystusa w pełni Jego wielkości. Świadcami przemienienia na górze Tabor (por. 2 P 1,16-19) byli apostołowie Piotr, Jakub i Jan: „Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt. 17,2). Obok Chrystusa ukazali się Mojżesz i Eliasz, po czym „obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: «To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie [...]»” (Mt 17,2-5). Paul Ewdokimov twierdzi, iż dawniej ikona Przemienienia była dla ikonopisarzy ikoną inicjacyjną: „Ta żywa i bezpośrednia inicjacja uczyła przede wszystkim, że ikonę maluje się nie tyle kolorami, co przede wszystkim światłem Taboru”³². W Przemienieniu, jak pisał sam ojciec Grigorij, „Przenajświętsza Trójca objawiła się przede wszystkim w chwale niestworzonego Boskiego Światła, które wszystko przenika i wypełnia, które wszystko tajemnie przemienia”³³. Krug przywołuje w swych notatkach kontrowersje związane z naturą światła Przemienienia Pańskiego, które ostatecznie zostały rozstrzygnięte dzięki ustaleniom soboru w Konstantynopolu i stanowiłsku św. Grzegorza Palamasa, zgodnie z którym „światło objawione apostołom na Taborze jest światłem niestworzonym, promieniowaniem samego Bóstwa, świetlistą emanacją łaski Przenajświętszej Trójcy, która uświęca wszechświat”³⁴. Z wielu opisów objawienia owego przemieniającego Światła Krug wybiera jeden szczególnie dla niego ważny. Jest to opis objawienia światła Taboru, jakie miało miejsce po rozmowie odbytej przez św. Serafina Sarowskiego z jego przyjacielem Mikołajem Motowiłowem³⁵. Św. Serafin sprawił, że w finale rozmowy Motowiłow stał się świadkiem i uczestnikiem cudu. „Oblicze świętego zajaśniało nagle w niezwykle sposób; na pytanie, dlaczego Motowiłow nie patrzy na niego, padła odpowiedź: «Nie mogę patrzeć, Ojcze, bo z twoich oczu sypią się błyskawice, a Twoje oblicze stało się jaśniejsze od słońca i poraża bólem moje oczy»”³⁶.

Droga na szczyt góry Tabor jest drogą milczenia, drogą ascezy, samogołocenia, rezygnacji z narzędzi poznawczych, jakimi są pojęcia właściwe poznaniu naturalnemu. W istocie odpowiada to ścieżce poznania Boga przez niewiedzę, o której mówi Pseudo-Dionizy Areopagita³⁷. Na ścieżce tej Bóg

³² P. Ewdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2003, s. 248.

³³ Krug, dz. cyt., s. 56.

³⁴ Tamże, s. 59.

³⁵ Zob. Rozmowa św. Serafina z Sarowa z Mikołajem Aleksandrowiczem Motowiłowem (*Wspomnienie zapisne przez A.M. Motowiłowa*), w: św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2008, s. 41-97.

³⁶ Krug, dz. cyt., s. 60.

³⁷ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 161-170.

zstępuje ku człowiekowi, natomiast człowiek wznosi się ku Bogu, teologia katafatyczna przeplata się ściśle z teologią apofatyczną. Pseudo-Dionizego teologia katafatyczna, pozytywna, teologia „imion Boskich”³⁸ to droga zstępowania Boga ku człowiekowi, to „drabina «teofanii» albo objawień Boga w stworzeniu”³⁹. Włodzimierz Łoski pisze: „Bóg zstępuje, według Dionizego, ku nam, w swych «energiach», które Go objawiają, my wstępujemy ku Bogu w «zjednoczeniach», w których pozostaje On niepoznawalny z natury. [...] Drabina teologii katafatycznej, która objawia nam imiona Boże [...] jest serią stopni, mających służyć za oparcie w kontemplacji”⁴⁰. Zdaniem Pseudo-Dionizego Bóg odsłania się człowiekowi w obrazach, które na swych niższych stopniach mają źródło w przedmiotach materialnych. Droga teologii katafatycznej, prowadząca do określonego poznania Boga, ze swej natury niedoskonała, stanowi jedynie pewien etap dochodzenia do zjednoczenia z Bogiem. Droga doskonałą, „jedyną właściwą, jeśli chodzi o Boga, niepoznawalnego z natury”⁴¹, jest droga apofatyczna, której kres oznacza całkowitą niewiedzę.

„Wszelkie poznanie ma za przedmiot to, co jest; Bóg natomiast przewyższa wszystko, co istnieje. Aby zbliżyć się do niego, należałoby odrzucić wszystko, co od Niego niższe, to znaczy, wszystko, co jest. [...] Tego, który jest ponad wszelkimi przedmiotami możliwymi do poznania, poznaje się przez niewiedzę (*agnosia*)”⁴². Zwieńczenie tej drogi stanowi komunია z Bogiem, przebóstwienie. Autor wyżej przytoczonego opisu, Włodzimierz Łoski, przez wiele lat był przyjacielem Kruga. W podobnym tonie wypowiada się inny współczesny mnichowi teolog, również związany ze środowiskiem paryskiej emigracji rosyjskiej – Paul Evdokimov. Opisując to samo zjawisko, posługuje się on jednak innymi określeniami, odwołuje się przy tym do tradycji hezychastycznej: „«Super-istota» boska jest całkowicie transcendentna dla człowieka i zmusza do antynomicznej, lecz nigdy nie sprzecznej afirmacji nieosiągalnego absolutu Boga jako takiego, a z drugiej strony – Jego umożliwiających uczestniczenie objawień, Jego immanentnych działań w świecie. Bóg «wychodzi» w swych energiach i jest w nich w pełni obecny. Są to dwa sposoby istnienia i obecności Boga: w Jego transcendentnej istocie i w Jego immanentnych energiach. [...] Człowiek wchodzi w rzeczywistą komunię z Bożymi energiami i, tak samo jak w tajemnicy eucharystycznej, wraz z jednym kawałkiem otrzymuje całego Boga. [...] Komunია ta przekracza zarówno wymiar poznania intelektualnego,

³⁸ Zob. t e n ż e, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, s. 45-160.

³⁹ W. Ł o s k i, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 35.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 22.

⁴² Tamże.

jak i wymiar poznania zmysłowego i umożliwia całemu człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym”⁴³.

Przemienienie ukazane na ikonie dotyczy więc w głównej mierze apostołów. Światło Chrystusa oślepia ich, pozbawia zmysłów. Apostołowie ukazani są w pozycji pozwalającej im uniknąć porażającego światła, odwracają się od niego. Siła promieniowania Chrystusa pozbawia ich fizycznej zdolności widzenia, pozwala im jednak widzieć to, co niewidzialne.

WIECZNE OBJAWIONE W CZASIE

W tradycji chrześcijańskiej ten, kto „postradał zmysły”, „głupi w Chrystusie”, widzi Boga w pełni. Określenia „szaleństwo” i „głupota” opisują kogoś takiego jedynie z perspektywy ziemskiej, albowiem transcendencja Boska przekracza ramy wszelkich ludzkich określeń rzeczywistości, w konfrontacji z Nim bezużytecznych. Powraca tu odrzucająca „mądrość świata” na rzecz bycia „głupim w świecie” dialektyka Pawłowa: „Jeśli ktoś spośród was mnie ma, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga” (1 Kor 3,18-19). Dialektyka ta zakłada akt samowyrzeczenia, będący aktem wolności, polegający na intencjonalnym zawieszeniu władz umysłowych wobec tego, co je przekracza, na zanurzeniu się w „obłoku niewiedzy”⁴⁴. Akt ten nie da się sprowadzić do przyjęcia postawy pokornego, posłusznego głuptaska; jest czymś więcej aniżeli „afirmacja ufnej bezmyślności”⁴⁵ czy podszyta strachem przed Bogiem uległość. Kontemplacja ikony finalnie również wymaga owego wyrzeczenia, zawieszenia władz umysłowych, wyciszenia myśli, milczenia. Teologia światła – uprawiana przez ojca Grigorija – stanowi fundament aktu twórczego ikonopisarza, a także ostatni etap i ostateczny cel kontemplacji ikony. Etap ten poprzedza analiza treści symbolicznej, oparta na wiedzy teologicznej i kompetencji kulturowej, które muszą jednak zostać przekroczone, aby możliwe stało się realne spotkanie z Bogiem, w którego rzeczywistości ikona uczestniczy.

„Twórczość o. Grigorija (Krug) stanowiła formę jego wyznania. Dążył do wyrażenia w kolorach tajemnicy wiary, którą przywieźli ze sobą z Rosji prawosławni, tajemnicy niewyrażalnej w słowach, a objawionej w obrazach niebiańskiej rzeczywistości”⁴⁶ – pisze Irina Jazykowa. Ikona stanowi objawienie tego, co wieczne, w czasie, tego, co ahisteryczne, w historii; pozostaje

⁴³ E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 249-251.

⁴⁴ Zob. *Księga o kontemplacji, czyli obłok niewiedzy*, w: *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, tłum. W. Ostrowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 37-121.

⁴⁵ D o b r o w o l s k i, dz. cyt., s. 30.

⁴⁶ Ą z y k o v a, dz. cyt., s. 342.

niezmienna, a jednocześnie zmienia się, odpowiadając na aktualne potrzeby. „Ikona objawia nam niewidzialny świat w obrazach, symbolach, znakach świata widzialnego, mówi o tym, co wieczne, nam, żyjącym w świecie. Każde pokolenie doświadcza, tego, co wieczne, na swój sposób rozkładając akcenty, z wielkiej skarbnicy tradycji wybiera to, co niezbędne teraz i tutaj. W tym sensie o. Grigorij pozostaje wyrazistym przedstawicielem XX wieku, wyrazicielem ducha rosyjskiej emigracji, ikonopisarzem odkrywającym przed Zachodem ikonę i pozostającym wiernym tradycji prawosławnej”⁴⁷. Ideał mniacha-ikonopisarza, który realizował w swym życiu i twórczości ojciec Grigorij Krug, stanowi manifestację staroruskiej formy świętości, opartej na Pawłowej „głupiej mądrości”, istotnej w kontekście budowania tożsamości narodowej Rosjan w warunkach emigracji. Jego twórczość, odsłaniając i ewokując doświadczenie wieczności, pozostaje jednocześnie historyczna, osadzona w konkretnym miejscu i czasie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Anonymous. “Księga kontemplacji, czyli obłok niewiedzy.” In *Obłok niewiedzy i inne dzieła*. Translated by Witold Ostrowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1988.
- Awierincew, Sergiusz. “Bizancjum a Ruś: Dwa typy duchowości; Święte cesarstwo.” Translated by Jolanta Aulak. *Przegląd Humanistyczny* 33, no. 10 (289) (1989): 1–16.
- Billington, James H. *Ikona i topór: Historia kultury rosyjskiej*. Translated by Justyn Hunia. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.
- Brożek, Bartosz. “Głupota i Transcendencja.” In Bartosz Brożek, Michał Heller, and Jerzy Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Brożek, Bartosz, Michał Heller, and Jerzy Stelmach. *Szkice z filozofii głupoty*. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Dobrowolski, Jacek. *Filozofia głupoty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Evdokimov, Paul. *Sztuka ikony: Teologia piękna*. Translated by Maria Żurowska. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2003.
- Ivanov, Sergey. *Vizantijskoye yurodstvo*. Moskwa: Mezhdunarodnoye otnosheniya, 1994.
- Jewdokimow, Dorota. “Święci, idioci i poeci: Szczególny charakter rosyjskiej myśli filozoficznej.” *Przegląd filozoficzny – Nowa seria*, no. 1 (69) (2009): 177–93.

⁴⁷ Tamże, s. 345.

- . “Znaczenie tradycji religijnej i literackiej w kształtowaniu kultury oraz tożsamości narodowej emigracji rosyjskiej.” In *Tradycja i tradycjonalizm w dyskursie kulturowym*. Edited by Marek Jedliński. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2020.
- Krug, Grigorij. *Myśli o ikonie*. Translated by Roman Mazurkiewicz. Białystok: Wydawnictwo Orthdruk, 1991.
- Łoski, Włodzimierz. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Translated by Maria Sczaniecka. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989.
- Pseudo-Dionizy Areopagita. “Imiona Boskie.” In Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. Translated by Maria Dzielska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.
- . “Teologia mistyczna.” In Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. Translated by Maria Dzielska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.
- Quenot, Michel. *Ikona: Okno ku wieczności*. Translated by Henryk Paprocki. Białystok: Wydawnictwo Orthdruk, 1997.
- Renev, Vladimir. “Inok Grigoriy (Krug) — ikonopisec sveta.” In *Ikona i slovesnost' — russkoe zarubezh'e: Sbornik statey po materialam Mezhdunarodnoy nauchnoy konferencii “Ikona v russkoy slovesnosti i kul'ture: Russkoe Zarubezh'e,” sostoyavsheysya v Dome Russkogo Zarubezh'ya im. A. Solzhenitsyna 24-26 yanvarya 2013 goda*. Edited by Valeriy Lepakhin. Moskva: 2016. <https://www.domrz.ru/upload/iblock/f69/f69c51f77d33bc7a1e867c2bdd4bb28b.pdf>.
- Serafin z Sarowa. *Ogień Ducha Świętego*. Translated by Henryk Paprocki. Wydawnictwo Kraków: Esprit, 2008.
- Shushkin, Andrey. “Trepetno, radostno sluzhil on Bogu...” In *Obshchestvo “Ikona” v Parizhe*. Edited by Gerol'd Vzdorov, Zinaida Zalesskaya, and Ol'ga Lelekova. Moskva and Parizh: Progress-Tradiciya, 2002.
- Tregubov, Andrey. *The Light of Christ: Iconography of Gregory Kroug*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1990.
- Vasyutinskaya-Markadè, Valentina. “Svetloy pamyati o. Grigoriya Kruga.” In *Obshchestvo “Ikona” v Parizhe*. Edited by Gerol'd Vzdorov, Zinaida Zalesskaya, and Ol'ga Lelekova. Moskva and Parizh: Progress-Tradiciya, 2002.
- Vzдорov, Gerol'd, Zinaida Zalesskaya, and Ol'ga Lelekova, eds. *Obshchestvo “Ikona” v Parizhe*. Moskva and Parizh: Progress-Tradiciya, 2002.
- Wodziński, Cezary. *Św. Idiota: Projekt antropologii apofatycznej*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.
- Yazykova, Irina. “Zazhzhennyy svetil'nik, svet kotorogo nikogda ne ugasnet. O knige *Ikony i freski otca Grigoriya*.” *Vestnik RSHD*, no. 1 (183) (2002): 340–5.
- Zenkovskiy, Vasiliy. *Istoriya russkoy filosofii*. Moskva: Raritet — Akademicheskii Proekt, 2001.
- Zurov, Leonid. “Monakh-ikonopisec G.I. Krug.” *Novyy zhurnal*, no. 124 (1976): 283–8.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dorota JEWDOKIMOW – Głupi w Chrystusie. O mnichu-ikonopisarzu ojcu Grigoriju Krugu

DOI 10.12887/34-2021-1-133-06

Tekst zawiera rekonstrukcję biblijnego zastosowania pojęcia głupoty, zawężoną do konkretnego jego użycia przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian, oraz szczegółowe przedstawienie realizacji zawartego w tym użyciu sensu w życiu i twórczości współczesnego mnicha-ikonopisarza Grigorija Kruga. Oparte na Pawłowej frazie „My, głupi w Chrystusie” (1 Kor 4,10) określenie „głupia mądrość” stało się podstawą typu świętości manifestowanego przez szereg postaci świata chrześcijańskiego: ascetów, mistyków, jurodiwych. W typ ten wpisuje się sylwetka ojca Grigorija, w wieku dwudziestym aktualizującego wzorce zakotwiczone w religijności staroruskiej. Mnich wyrażał swą myśl teologiczną poprzez ikonopisarstwo. Ikonopisarstwo stanowiło w jego życiu rodzaj służby Bogu, a także teologię, czyli wiedzę o Bogu, ujmowaną nie w sposób dyskursywny, ale doświadczaną na drodze kontemplacji i modlitwy. Los mnicha-ikonopisarza był świadomym wyborem Georgija Kruga, który odrzucił teoretyczną refleksję teologiczną, świadcząc o Bogu swym życiem i twórczością ikonopisarską. Choć posiadał on głęboką wiedzę teologiczną, to przede wszystkim był pisarzem ikon, „teologiem światła”.

Słowa kluczowe: „głupia mądrość”, emigracja rosyjska, Grigorij Krug, ikona, teologia światła

Autorka wyraża podziękowanie Maciejowi Leszczyńskiemu za udzielenie zgody na wykorzystanie jego prac fotograficznych jako ilustracji do niniejszego artykułu, jak również za inspirację, dzięki której niniejszy tekst powstał.

Kontakt: Zakład Semiotyki Kultury, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań

E-mail: dorotaje@amu.edu.pl

<http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/pracownicy/dorota-jewdokimow/>

<https://orcid.org/0000-0002-9452-5523>

Dorota JEWDOKIMOW, Foolishness for the sake of Christ: About the Monk and Iconographer Father Gregory Krug

DOI 10.12887/34-2021-1-133-06

The text contains a reconstruction of the biblical sense of the concept of foolishness, narrowed down to its specific use by Saint Paul in the Letter to the Corinthians, as well as a detailed presentation of how the meaning inherent in the latter use was implemented in the life and work of Father Gregory Krug,

a 20th-century monk and iconographer. Based on the Pauline words “We are fools for the sake of Christ” (1 Cor 4:10), the term ‘foolish wisdom’ has provided a foundation for the type of holiness manifested by a number of figures in the Christian world, such as ascetics, mystics or yurodivys. It was the type of holiness Krug embraced, updating models of religiosity anchored in the Old Russian tradition and expressing his theological thought through icon writing, which was both a kind of service to God and a kind of theology; Krug’s knowledge of God was not discursive but drawn from his experience of contemplation and prayer. To lead the life of a monk and icon writer was a deliberate choice made by Krug who rejected theoretical theological reflection, while testifying to God with his life and his iconographic works. Although Father Gregory Krug had deep theological knowledge, he was primarily an icon writer and thus a ‘theologian of light.’

Keywords: ‘foolish wisdom,’ Russian diaspora, Gregory Krug, icon, theology of light

The author thanks Maciej Leszczyński for his kind consent to use his photographs as the visual material accompanying the present article, as well as for the inspiration to present her research on Gregory Krug in a paper.

Contact: Institute of Cultural Studies, Faculty of Anthropology and Cultural Studies, Adam Mickiewicz University, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań, Poland

E-mail: dorotaje@amu.edu.pl

<http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/pracownicy/dorota-jewdokimow/>

<https://orcid.org/0000-0002-9452-5523>

Natalia STENCEL

ĞŁUPI, CZYLI INNY Podmiot w mistyce przeżyciowej*

Ğłupota, która niejako staje się udziałem mistyka, może być rozumiana dwojako. Po pierwsze, mistyk jest „ğłupcem w oczach świata”, poszukującym mądrości „innej”, czyli świętej; po drugie – on sam odczuwa wobec numinosum barierę czegoś radykalnie innego i niepojętego, nieludzkiego, tak więc i we własnych oczach staje się ğłupim wobec istoty Tajemnicy.

I będę ostry w rozsądku, i u możnych dziwny¹.

Piotr Skarga

ĞŁUPOTA – ŚWIĘTOŚĆ – INNOŚĆ

Na kartach *Dzienniczka* św. Faustyny można odnaleźć zapis: „Jedna ze starszych Sióstr wyraziła się tak, że Siostra Faustyna to albo ğłupia, albo święta”². W recepcji postaci mistyków przez osoby z otaczających ich wspólnot mieszają się często pojęcia świętości, ğłupoty, szaleństwa i dziwności. Ğłupiec w potocznym rozumieniu to także ktoś, o kim można powiedzieć, że postradał zmysły³. Szaleniec, podobnie jak ğłupiec, charakteryzuje się między innymi nieumiejętnością odpowiedniego postępowania i zachowania⁴, czyli postępowania i zachowania przyjętego przez daną wspólnotę jako normatywne. Jeśli świętość i mistyka oznaczają dostęp do poznania na innym poziomie, to sposób percepcji właściwy świętym i mistykom można uznać za nienor-

* Tekst powstał w ramach projektu Narodowego Centrum Nauki noszącego tytuł *Podmiotowość w polskich tekstach mistycznych XX wieku*, numer rejestracyjny: 2018/31/N/HS1/02721. Stąd powołuję się w artykule jedynie na przykłady z zakresu polskiej mistyki katolickiej.

¹ P. Skarga, *Pierwsze. Na początku sejmku. Przy Ś. Mszy Sejmowej*, w: tenże, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, M. Korolko, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 5. (W wydaniu z roku 1610 tytuł brzmiał: *Pierwsze na początku przy świętej ofierze sejmowej. O mądrości potrzebnej do rady*).

² *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, fragm. 632, Zgromadzenie SS. Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 1983, s. 237 (w cytatach z tego źródła i innych tekstów zachowano pisownię oryginalną).

³ Posądzano o to samego Chrystusa: „Potem przyszedł do domu, a tłum znów się zbierał, tak że nawet posilić się nie mogli. Gdy to posłyszeli Jego bliscy, wybrali się, żeby Go powstrzymać. Mówiono bowiem: «Odszedł od zmysłów»” (Mk 3,20-21).

⁴ Zob. hasło „Ğłupota praktyczna”, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/g%C5%82upota%20praktyczna.html>.

matywny; pozostaje on bowiem w relacji do tego, co Boskie, a więc inne⁵. Występujące w Biblii hebrajskie słowo „kadosh” oznacza zarówno świętego, jak i innego⁶.

Definicje głupoty – którą tak z dziwnością i szaleństwem, jak i ze świętością łączy owa „inność” – zwykle są problematyczne; pojęcie to okazuje się bardzo nieostre⁷. Trudno jednoznacznie orzec o danym podmiocie, że jest głupcem, ponieważ kwalifikacja taka zależy od układu odniesienia, w którym jednostka się znajduje. W Księdze Przysłów głupota i mądrość zostały spersonifikowane jako dwie kobiety i sobie przeciwstawione: Mądrość mówi o sobie: „Pan mnie zrodził jako początek swej mocy, przed dziełami swymi od pradawna. [...] I byłam przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu” (Prz 8,22.30); o Głupocie natomiast napisano: „Kobieta Głupota jest podniecona, Lekko-myślność nie posiada wiedzy” (Prz 9,13). Wydaje się, że „głupota” pozostaje określeniem jednoznacznie pejoratywnym – św. Tomasz z Akwinu rozważał przecież, czy jest ona grzechem⁸. Sformułował on następującą definicję: „Głupota oznacza jakieś odrętwienie umysłu w sądzie, zwłaszcza co do przyczyny najwyższej, będącej celem ostatecznym i najwyższym dobrem”⁹. Stosowany przez Akwinatę termin „stultitia” (głupota) pochodzi od łacińskiego słowa „stupor”, oznaczającego odrętwienie, nieczułość, martwość, zatwardziałość. Źródłosłów terminu „mądrość” ukazany zostaje na zasadzie przeciwstawienia – „sapientia” pochodzi od „sapor”, to znaczy: „smak”, „zapach”, a przenośnie: „zdolność sądzenia”. Listę form głupoty, które opisał Tomasz z Akwinu, przedstawił klarownie Luiz Jean Lauand w artykule *Fools in Aquinas's Analysis*¹⁰. Tomasz pisze między innymi o głupocie w oczach świata (łac. stultitia mundi): „Jest jakaś dobra głupota przeciwstawna złej mądrości, dzięki której człowiek

⁵ Mistykę można definiować między innymi jako poznanie Boga oparte na doświadczeniu (łac. *cognito Dei experimentalis*). Odwołuję się w niniejszym artykule do mistyki chrześcijańskiej, gdzie obecne jest osobowe „Ty” poznawanego Boga (zob. P. D i n z e l b a c h e r, *Wstęp*, w: *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, tłum. B. Widła, red. P. Dinzelbacher, Verbinum, Warszawa 2002, s. V).

⁶ „Idea świętości (kadosh) zakłada rozróżnienie: dziedzina tego, co święte, pozostaje całkowicie odrębna od tego, co pospolite, zwyczajne czy nieczyste” (*Kadosh, Kadosh, Kadosh: Holy Is the Lord God of Hosts*, <https://www.hebrew4christians.com/Meditations/Kadosh/kadosh.html>). O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – N.S.

⁷ Jak twierdzi Bertrand Russell, nieostrość jest własnością prawie wszystkich wyrażen języka naturalnego (zob. B. Russell, *Vagueness*, <http://bactra.org/Russell/vagueness/>).

⁸ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 46, a. 2, ad 2; t e n z e, *Suma teologiczna*, tłum. Stanisław Belch i in., t. 16, *Miłość*, tłum. A. Głazewski, Ośrodek Wydawniczy Veritas, London [b.r.w.], s. 300n.

⁹ T e n z e, *Summa theologiae*, II-II, q. 46, a. 2; t e n z e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 301.

¹⁰ Zob. L. J. L a u a n d, *Fools in Aquinas's Analysis*, tłum. A.H. Alves, <http://www.hottopos.com/notand3/fools.htm>.

gardzi rzeczami ziemskimi”¹¹. Wynika stąd, że pojęcia mądrości i głupoty są względne – zależą od wybranego układu odniesienia zbudowanego z norm i wartości. Bywa, że podmiot, zyskując w odsłaniającym się sacrum nowy punkt orientacyjny, gubi się pomiędzy porządkami Boskim i ludzkim. Trudno zachować niezachwiany status mędrca jednocześnie wobec obu tych rzeczywistości, zwłaszcza że w odniesieniu do tej pierwszej żaden człowiek nie jest w stanie osiągnąć mądrości w pełni. Gdyby ktokolwiek mniemał, że zdołał to osiągnąć, można by nazwać go głupcem. Głupcem jest bowiem również ten, kto „zagadkowe wyrażenia, wszystko, co nosi barwę tajemnicy, co pod zakrytościami się okazuje, czego zwłaszcza zrozumieć niepodobna, za głęboką u siebie poczytuje mądrość”¹², a przy tym „choć z nader ograniczonym i słabym rozumem, choć istny drobnowidz, zwykle do najtrudniejszych zrywa się rzeczy i z najrozumniejszymi chodzi w zawody”¹³.

Mystyk wyłamuje się z norm ziemskich, by dążyć do porządku sacrum, kierunek takiego dążenia nie jest jednak wyraźnie widoczny¹⁴. To właśnie piętno inności stawia mistyka w roli głupca, szaleńca, człowieka dziwnego. Dzieje się tak zapewne między innymi z tego powodu, że dla ograniczonej percepcji ludzkiej „inność” jest najłatwiejsza do wychwycenia¹⁵, a wymienione tu figury, trudniej rozpoznawalne, często przypisywane bywają „innemu” dość przypadkowo¹⁶. Należy zauważyć, że Rudolf Otto, pisząc o Tajemnicy w doświadczeniu numinotycznym, używa określenia „coś całkiem innego”¹⁷. W opisie tego doświadczenia pojawia się jednak również pojęcie „stupor”, od którego Akwinata wywodził definicję głupoty. Otto objaśnia, że owo osłupienie wobec „czegoś wyłącznie dziwnego” jest dla jednostki pobudzające i ostatecznie pożyteczne¹⁸,

¹¹ T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 46, a. 1, ad 2., tenże, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 300.

¹² M. W i s z n i e w s k i, *Charaktery rozumów ludzkich*, S. Gieszkowski, Kraków 1837, s. 36, <https://polona.pl/item/charaktery-rozumow-ludzkich,OTI4OTE2NDc/4/#info:metadata>.

¹³ Tamże, s. 37.

¹⁴ „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12).

¹⁵ Podstawą istnienia relacji jest rozróżnienie: według Martina Bubera Ja – Ty, według Emma-nuela Lévinasa Toż-Samy – Inny, a według Józefa Tischnera Zapytany – Pytający (zob. M. B u b e r, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992; E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002; J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006).

¹⁶ Przez „figurę” rozumiem tu kulturowo uwarunkowany model wyobrażeniowy określonej postawy lub cechy.

¹⁷ R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, red. J. Keller, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 49.

¹⁸ Od pejoratywnego pojmowania głupoty odchodzi między innymi także Matthijs van Boxsel, który twierdzi, że głupota stanowi warunek konieczny poznania, a błędy są motorem postępu. Jego zdaniem głupota przejawia się we wszystkich dziedzinach życia, w każdej epoce i jest stałym

ponieważ „działając samo przez się na wyobraźnię, rozbudza zainteresowanie i ogromną ciekawość”¹⁹.

Jednym ze wzorów świętości jest przecież „szaleniec Chrystusa”²⁰, odrzucający normy społeczne dla uzyskania mądrości w „innym”, to znaczy Bożym, świętym wymiarze. Trzeba przy tym dostrzec, że głupota, która niejako staje się udziałem mistyka, może być rozumiana dwojako. Po pierwsze, mistyk jest „głupcem w oczach świata”, poszukującym mądrości „innej”, czyli świętej; po drugie – on sam odczuwa wobec numinosum barierę czegoś radykalnie innego i niepojętego, nieludzkiego, tak więc i we własnych oczach staje się głupim wobec istoty Tajemnicy²¹, bywa zdezorientowany, odczuwa brak²². Obok duchowej ekstazy i chwilowego poczucia pełni istnieją doświadczenia mistyczne z natury swej ciemne i trudne, które sprawiają, że podmiot czuje się wygnany zarówno z przestrzeni profanum, jak i z rzeczywistości sacrum – postrzega siebie jako odrzuconego przez ludzi ze względu na piętno inności, a zarazem przestrzeń Boska jawi mu się jako wciąż niedostępna, również ze względu na inność (świętość, kadosh). Tak zwane doświadczenie mistyczne nie jest jednolite – Otto zwraca uwagę na różne jego etapy, można także sądzić, że mamy do czynienia z całym zbiorem różnorodnych doświadczeń będących elementami mistycznej drogi poznania. Tak rozumiana mistyka to nie tylko oświecenie, ale i ciemność; nie tylko zjednoczenie (łac. unio mystica), ale i radykalne odseparowanie, wygnanie, bezdomność.

PODMIOT ZDYSTANSOWANY

Inność, kluczowa dla niniejszych rozważań, jest nie tylko podstawą „wyrzucenia” podmiotu z danego porządku²³, ale także fundamentem jego

składnikiem cywilizacji (zob. M. v a n B o x s e l, *Encyklopedia głupoty*, tłum. A. Dehue-Oczko, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004).

¹⁹ O t t o, dz. cyt., s. 59.

²⁰ Zob. R. A l b r e c h t, hasło „Szaleńcy Chrystusa”, w: *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, s. 303.

²¹ Terminem „Tajemnica” posługuję się tu w znaczeniu, jakie nadał mu Rudolf Otto (por. O t t o, dz. cyt., s. 49).

²² „Teraz poznaję po części” (1 Kor 13,12).

²³ „Wyrzucenie” to ma zawsze charakter częściowy – rzeczywistość sacrum daje się mistykowi uchwycić w pojedynczych przeblysłkach, natomiast z profanum jest on związany ze względu na swoją ludzką naturę; mistyk nigdy nie staje się Bogiem, jakkolwiek uważa się, że możliwe jest tak zwane mistyczne zjednoczenie. Bóg daje się odczuć jako obecny, zamieszkuje w podmiocie doświadczenia, ale podmiot nigdy nie uzyskuje przez to boskiego statusu. Należy przy rozważaniu tego typu zagadnień pamiętać, że mistyka uwikłana jest w paradoksy (zob. M. F i g u r a, hasło „Unio mystica”, w: *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, s. 324n.).

orientacji w rzeczywistości. Wydaje się, że poczucie nieusuwalności dystansu zarówno wobec sacrum jak i profanum jest dla mistyka konstytutywne, profanum bowiem j u ż mu nie wystarcza, sacrum natomiast j e s z c z e nie zostaje osiągnięte. Mówiąc o konkretnych tekstach będących zapisem doświadczeń mistycznych, przyjmuję założenie, że ich pełny, rzeczywisty sens funkcjonuje poza nimi, co więcej – poza ludzkim językiem, to jednak, co „osadziło się” w materii języka, jednocześnie jako jedyne pozostaje dostępne naszemu rozumieniu. Wszak „bytem, który może być rozumiany, jest język”²⁴, choć poza nim istnieje bogactwo innych bytów w języku nieuchwytnych.

„Piszę, czy porządnie, czy nie, nie wiem”²⁵ – wyznaje Marianna Marchocka, siedemnastowieczna mistyczka zwana Teresą od Jezusa. „Nie patrzę porządku”²⁶, stwierdza, „ani czasu na to biorę do pomyślenia pierwy, ani wiem, jako piszę, jeno co mi do myśli i pamięci przydzie”²⁷. W przypadku podmiotu doświadczenia mistycznego dystans wobec wszystkiego, co znane, powoduje dezorientację. W świadomości mistyka współistnieją dwa układy odniesienia – Boski i ludzki, a w żadnym z nich nie czuje się on ostatecznie zakorzeniony. Podmiot zdystansowany w ten sposób wobec obu porządków nie potrafi stabilnie rozpoznawać określonych aspektów swoich przeżyć jako istotnych lub nieistotnych – dystans jest bowiem ciągle i dynamicznie wydarzającą się drogą. Niedoskonały kształt confessiones Marchockiej, w których widoczne są symptomy kompozycyjnej dezintegracji, a także mierna ortografia²⁸, odzwierciedla orientację mistyczki w specyfice owej drogi. Zapisków nie cechuje

²⁴ H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 429.

²⁵ *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej), 1603-1652*, red. K. Górski, J. Jachowski – Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1939, s. 69.

²⁶ Tamże, s. 128.

²⁷ Tamże, s. 116.

²⁸ Oryginalna pisownia Marchockiej zachowała się w nielicznych odręcznych notatkach karmelitanki (por. K. G ó r s k i, *Wstęp*, w: *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa*, s. 28n.). Jedną z nich Karol Górski podał w transliteracji: „A w tim zamikam to czo nalezī do powinności moiey terazniejszy, to iest zebim umiał czynić wolią bożą w tim urzendziē i bicz wsicko wsickim. [...] Ja tesz usiadłam na mieisczu bożim, często upominam o niedoskonałości, zaliczam cnoti a samam palcem się nie dotknę” (por. *Zapiski m. Teresy od Jezusa*, w: *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa*, s. 279). Jeszcze „surowszej” transliteracji dokonał Jerzy Wiesław Gogola OCD, badając inny oryginalny zapisek wydobyty z klasztornych archiwów: „[...] christus zbawicielnasz miedzi wszistkimi titołami swemi ktore zalecaią godność y zacność iego niema wiekszego y zacniszego titolu wktorem bisie barzi kochał nad ten jeden kiedysie zowie oblubiencem dusz luckich” (J.W. G o g o l a, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej, 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 60). Jak zauważył Wojciech Grupiński, choć uzus i norma siedemnastowiecznej polszczyzny pisanej nie były bynajmniej stabilne, ortografię pierwotnego manuskryptu należy uznać za mierną – wśród różnorodnych błędów pojawiają się – widoczne w transliteracji dokonanej przez Gogolę – niekonsekwentna pisownia połączeń wyrazowych, brak dużych liter oraz jakichkolwiek znaków przestankowych

bowiem uporządkowanie naddane²⁹ – próby jego wprowadzenia uznaje się tu wprost za daremne, skazane na porażkę, co oczywiście nie oznacza, że wszystkie świadectwa mistyków są takiego porządku pozbawione. Nie można odmówić rygoru myślowego mistyce spekulatywnej, a w przypadku mistyki przeżyciowej zdarzają się również pisma będące arcydziełami literatury (na przykład świadectwa Jana od Krzyża czy Teresy z Ávili). Mając do czynienia z niektórymi zapisami doświadczeń mistycznych, można odnieść wrażenie, że słabo wykształceni autorzy nie byli zdolni do zbudowania relacji z wielkimi tekstami kultury ani do racjonalnego ukształtowania swoich refleksji, a ich język świadczy o niedostatkach intelektu³⁰.

Na pisma takie, jak *Autobiografia mistyczna*, trzeba jednak spojrzeć z zupełnie innej perspektywy. W opracowaniach dotyczących teorii tekstu mistycznego można znaleźć stwierdzenia, które Steven T. Katz podsumowuje w następujący sposób: „Mistycy nie wypowiadają tego, co chcą powiedzieć, ani nie chcą powiedzieć, tego, co wypowiadają. Tak mówi mądrość w kwestii relacji, która – jak się powszechnie uważa – zachodzi między doświadczeniem mistycznym a językiem wykorzystywanym do jego przekazu”³¹. Gdyby było inaczej, wyznanie Marchockiej: „Ani czasu na to biorę do pomyślenia pierwy, ani wiem, jako piszę, jeno co mi do myśli i pamięci przydzie”, trzeba by uznać za przejaw ignorancji co do rzeczywistości sacrum, czyli głupoty. To, co wygląda na przejaw braku zdolności i kompetencji, jest jednak w istocie dowodem głębokiej świadomości wielkiego dystansu, jaki dzieli objawienie od wysłowienia. Podmiot tekstu wyznań św. Teresy od Jezusa pozornie jawi się jako głupi (to znaczy nie dość kompetentny kognitywnie), a w istocie w niedoskonałości narracji ujawnia się jako zdystansowany tak względem porządku Boskiego, jak i ludzkiego³². To, co było przed poznaniem mistycznym, nie może już wystarczyć, ale samo doświadczenie mistyczne j e s z c z e nie obejmuje pełni sacrum³³. Wojciech Grupiński zauważa ślady pewnej tradycji

(zob. W. G r u p i ń s k i, *Apofatyckość tekstu mistycznego – na przykładzie zapisów autobiograficznych Marianny Marchockiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25(2011), s. 277).

²⁹ Por. G r u p i ń s k i, dz. cyt., s. 276.

³⁰ Granice możliwości poznawczych autora nie są jednak w żadnym razie granicami fundamentalnymi dla hermeneutyki tekstu.

³¹ S.T. K a t z, *Mystical Speech and Mystical Meaning*, w: *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, New York 1992, s. 3.

³² Piotr Kubkowski ocenia skutki „poprawiania” pisowni św. Faustyny w wydaniach drukowanych *Dzienniczka*: „Adaptując zapisy Faustyny do wzorców arbitralnie narzuconej poprawności językowej, odjęli im właściwości nadane przez mistyczkę, usunęli swoistość świadcząca o jej kulturowym zanurzeniu, a przez to – niejako z naddatkiem – wzmocnili ich tekstualny charakter” (P. K u b k o w s k i, „*Dosyć nie umiem pisać*”. *Dzienniczek Faustyny Kowalskiej jako wydarzenie piśmienne i tekstowe*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2015, nr 4, s. 124).

³³ Można tu ponownie odwołać się do hymnu św. Pawła (por. 1 Kor 13,11-12).

na poziomie samej kapitulacji podmiotu wobec niedoskonałości języka – uważa, że obok literackiego niewyrobień relacje niektórych mistyków cechuje świadome odejście od pojmowanej po ludzku doskonałości tekstu. Ich zapisy można uznać za przykład chrześcijańskiego „stylu niskiego” (łac. *sermo humilis*), porównywalnego z tym, który Erich Auerbach odnalazł w Ewangeliach i w tekstach autorów wczesnego chrześcijaństwa, charakteryzujących się niewyszukanym słownictwem, brakiem figur retorycznych i metafor oraz dążeniem do jasności i prostoty przekazu³⁴.

CIEMNOŚĆ NARRACJI

W jednym z listów Rozalia Celakówna zwraca się do Chrystusa z prośbą, by zamiast posługiwać się ułomnym, ludzkim pośrednikiem, osobiście przekonał kardynała Augusta Hlonda do idei intronizacji Najświętszego Serca Jezusa: „Ty Sam, Panie Jezu, przemów do Jego Eminencji, bo ja jestem za mała i za słaba, by do kogoś mówić”³⁵. Mistycy często wyrażają niechęć do mówienia, tworzenia narracji, a jednocześnie czują przymus pozostawienia świadectwa: „To wszystko każe mi pisać Jezus dla pociechy innych dusz”³⁶ – notuje św. Faustyna. W innym miejscu relacjonuje wizję, w której Chrystus obsadza ją w roli „sekretarki”: „Sekretarko najgłębszej tajemnicy Mojej, wiedz o tym, że jesteś [w] wyłącznej poufałości ze Mną, twoim zadaniem jest napisać wszystko, co ci daję poznać o Moim miłosierdziu dla pożytku dusz, które czytając te pisma doznają w duszy pocieszenia i nabiorą odwagi zbliżyć się do Mnie. A więc życzę Sobie, abyś wszystkie chwile wolne poświęciła pisaniu”³⁷. Zapisywanie i relacjonowanie objawień staje się zatem obowiązkiem mistyczki.

Tożsamość podmiotu tekstów mistycznych ukształtowana jest jako narracyjna – w znaczeniu, w jakim o tożsamości narracyjnej pisze Paul Ricoeur³⁸. Łączy się ona z koniecznością opowiadania, będącego „naśladowaniem działania na skrzyżowaniu historii i fikcji”³⁹. Ślad ducha zostaje tu wystawiony na

³⁴ Por. Grupański, dz. cyt., s. 280; E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, PIW, Warszawa 1968, t. 1, s. 149n.

³⁵ R. Celakówna, *Wyznania z przeżyć wewnętrznych*, oprac. M. Czepiel, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 278.

³⁶ *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej*, fragm. 1635, s. 537.

³⁷ Tamże. fragm. 1693, s. 555.

³⁸ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chęłstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 233-240.

³⁹ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 184.

rozumienie⁴⁰, ale świadomość „odległości”, jaka dzieli narrację od doświadczenia, staje się dla mistyka wyjątkowo dotkliwa. Opowieść przybierająca formę tekstu „dzieje się” w języku, rozumienie pism musi zatem mieć charakter dyskursywny – doświadczenie mistyczne wymyka się jednak wszelkiemu dyskursowi i wysłowieniu.

Ricoeur sugeruje, że odczytywanie i proces interpretacji to próba odnajdywania w tekście świata, w którym podmiot może zamieszkać⁴¹. Wydaje się jednak, że „fuzja horyzontów”⁴², czyli przewyciężenie niewspółobecności⁴³ doświadczenia, wysłowienia i wspólnoty, do której świadectwo jest skierowane, nigdy nie może dokonać się ani w sposób pełny, ani nawet w sposób zaspokajający potrzebę mistyka, by być zrozumianym. Opowieść zapisana jako świadectwo staje się obca dla samego autora – mistyk nie odnajduje w narracji rzeczywistości znanej, tej, której doświadczył, w której mógłby zamieszkać. Cierpienie wynikające z faktu, że język zawodzi, jest w istocie powodowane skazaniem podmiotu na banicję tak ze sfery sacrum, jak i ze sfery profanum. Język tak naprawdę nigdy nie wystarcza.

Oczywiście można by w tym miejscu postawić tezę, że dochodzi do pewnego pęknięcia w samym podmiocie – byłby to zatem problem immanentny, nieodnoszący się do poziomu transcendencji. Podmiot, dotarłszy do swojego „ciemnego miejsca”⁴⁴, sfery „nieświadomego”⁴⁵, doświadcza traumy, co skutkuje zakłóceniem procesu mowy. Odwołując się do terminologii stosowanej przez Jacques’a Lacana, można w związku z tym wskazać na napięcie między „tuche”, czyli spotkaniem z realnością, a „automaton”, czyli „natarczywością dostępnych znaków”⁴⁶. Spotkanie z realnością dokonuje się przy tym poza

⁴⁰ Por. H.G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1979, s. 125.

⁴¹ Por. P. Ricoeur, *Objawienie i powiadomienie*, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, oprac. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 369.

⁴² Burzyńska, Markowski, dz. cyt., s. 187.

⁴³ Pojęcie niewspółobecności istotne jest w poetyce Michaiła Bachtina i Tzvetana Todorova (zob. A. Orłowski, *Fascynacje pograniczem w dwudziestowiecznej myśli filozoficznej i antropologicznej – Bachtin, Todorov, Buber, Levinas*, „Pogranicze. Polish Borderlands Studies” 4(2016) nr 1, s. 5-23).

⁴⁴ Cyt. za: A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 7. Por. J. Lacan, *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 1986, s. 97.

⁴⁵ Por. J. Lacan, *Psychozy*, tłum. J. Waga, oprac. J.A. Miller, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 56.

⁴⁶ M. Drwiega, *Wszystko to dzieje się na innej scenie. Podmiotowość w psychoanalizie Jacques’a Lacana i kwestia odpowiedzialności oraz motywów działania*, „Anthropos? Czasopismo Naukowe przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego” 2012, nr 18-19, s. 142 (<http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos10/texty/drwiega.htm>).

automaton⁴⁷. Opisuując „nieświadome” oraz funkcjonujące w odniesieniu do niego mechanizmy, poprzez które coś się ujawnia, Lacan używa określeń: „luka”, „szczelina” lub „dziura”⁴⁸. To „ciemne miejsce”, „nieświadome”, będące „dyskursem Innego”⁴⁹, jest też „ustrukturuwane jak mówienie (*parole*), mówienie zaadresowane do Innego i odniesieniu doń⁵¹ – to, co wydaje się wewnętrzne, odnosi się więc w rzeczywistości do Innego, odsyła zawsze na zewnątrz, żyje w przestrzeni „pomiędzy” i „poza”.

Jakkolwiek dyskurs Lacana sam w sobie wydaje się ciemny i splątany, istotna jest w nim intuicja, że narracja stanowi podstawowe narzędzie budowania tożsamości, ale nie pozostaje dla podmiotu czymś wewnętrznym – funkcjonuje w wiecznym dystansie, oddaleniu od przedmiotu, który chce opisać, i od podmiotu, który „wystawia ją na rozumienie”⁵². Jej niewystarczalność wobec sacrum i niezrozumiałość wynikająca z ograniczeń ludzkich możliwości pojmowania czynią z mistyka „innego”, obcego samemu sobie i wspólnocie, która go otacza.

To właśnie bariera rozumienia może powodować ten rodzaj wygnania podmiotu, który związany jest z piętnem głupoty – głupcem określa się kogoś, kogo nie sposób zrozumieć. Jednocześnie podmiot doświadczenia mistycznego nie zaznaje ukojenia w samorozumieniu płynącym z interpretacji – będąc wezwany do rozumienia samego siebie poprzez narrację, odkrywa raz po raz „ciemne miejsca” swojej opowieści, boleśnie świadomy, że to, co powinno być rozumiane, nigdy nie stoi z nim „twarzą w twarz”, a jedynie dane jest w ułomnym zapośredniczeniu⁵³.

INNE PERSPEKTYWY BADAWCZE

Mystyk postrzegany może być jako głupiec, gdy w procesie interpretacji jego świadectwa nie występuje świadomość braku możliwości przewy-

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 143. Na temat „podmiotu wyłączonego” w rozumieniu Lacana por. B u r z y ń s k a, M a r k o w s k i, dz. cyt., s. 63.

⁴⁹ J. L a c a n, *Pisma techniczne Freuda*, tłum. J. Waga, oprac. J.A. Miller, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 165.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² G a d a m e r, *Estetyka i hermeneutyka*, s. 125.

⁵³ Można oczywiście dyskutować nad „bezpośredniością” mistycznego poznania, w niniejszym artykule przyjmuję jednak, że to, co rejestrowane przez świadomy podmiot, musi być zawsze zapośredniczone przez język – podążam tu za szkołą hermeneutyki Gadamera oraz za kontekstualnym ujęciem mistyki według Stevena T. Katza (zob. np. K a t z, dz. cyt.).

ciężenia inności (kadosh) przekazu wystawionego na rozumienie. Należy oczywiście być świadomym, że różne typy mistyki (mystykę przeżyciową, spekulatywną czy przeżyciowo-spekulatywną) cechuje właściwy każdej z nich swoisty poziom oporu interpretacyjnego, w odbiorze czytelnika odczuwany jako obcość, dziwność, inność. Mistyka spekulatywna, charakteryzująca się zintelektualizowanym wywodem, a nierzadko również zauważalnym w tekstach intertekstualnym zakorzenieniem (niekiedy wprost przywoływaniem innych pism) zdaje się mieć odmienną „anatomie” – tak w doświadczeniu, jak i wysłowieniu – niż zwykle chaotyczna formalnie mistyka przeżyciowa. Trzeba jednak dostrzegać w tych zróżnicowanych formach przekazu punkty wspólne – a świadomość braku, ułomności i niedostatku względem rzeczywistości sacrum jest w mistyce zawsze obecna.

W niniejszych rozważaniach, skupionych głównie na problemie inności korespondującej z piętnem głupoty, pominięto figurę tak zwanego Bożego prostaczka (gr. nepioi). Terminem „nepioi” określany jest w Nowym Testamencie ten, kto nie będąc znawcą Prawa, staje się adresatem Objawienia, podczas gdy uczeni w Piśmie ponoszą porażkę w rozumieniu Ewangelii (por. Mt 11,25). W takim ujęciu poznanie prawdy o Bogu nie jest bowiem związane przede wszystkim z aktywnym działaniem człowieka, z jego intelektualnymi poszukiwaniami. Objawienia, a więc wszystkie chrześcijańskie świadectwa mistyczne, należy rozpatrywać w perspektywie daru. Na tym założeniu opierają się główne argumenty przeciwko uznawaniu za mistyczne tego, co zostało wywołane narkotycznym pobudzeniem⁵⁴.

W związku z tematem niniejszych rozważań pozostają także zagadnienia związane z teologią apofatyczną – jeśli bowiem jakiegokolwiek pozytywne poznanie natury Boga przekracza granice możliwości ludzkiego rozumu, człowiek nieuchronnie pozostaje wobec Boga głupcem. Negacja, antynomia i paradoks mieszają się w mistyce przeżyciowej z elementami katafatycznymi, każdemu orzekaniu, jaki Bóg jest, musi jednak nieuchronnie towarzyszyć świadomość niewystarczalności języka, w którym objawienie staje się opowieścią.

⁵⁴ Zgoła innego zdania jest Louis Dupré, który pisze: „Nie rozumiem, jak psychologia czy filozofia może tym zjawiskom [wizjom narkotycznym – N.S.] odmawiać nazwy, którą nadajemy podobnym nadzwyczajnym stanom świadomości religijnej. Filozofia musi opierać swą analizę na faktycznym doświadczeniu, a nie na jego domniemanym źródle [...]. Filozof i psycholog muszą się zadowolić rozumieniem i ocenianiem fenomenu mistycznego jako fenomenu, tj. tak, jak ukazuje się on świadomości, niezależnie od źródła” (L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 364). Pozostaje dla mnie niezrozumiałe, dlaczego filozof nie może dociekać teoretycznie podstawy bytowej danego doświadczenia. Ponadto odnoszące się do fenomenu sformułowanie „jak ukazuje się on świadomości” jest bardzo niejasne. Zewnętrzny obserwator nie ma przecież dostępu do tego, co ukazuje się świadomości mistyka – cudze przeżycie nigdy nie jest bezpośrednio dostępne.

Niejednoznaczność pojęcia głupoty prowokuje także do myślenia o języku w kontekście wspólnot i w aspekcie jego uwikłania w normy. Każdy interpretator narracji musi wejść z nią „w rozmowę”⁵⁵ – jeśli zatem wspólnota nie jest zdolna do włączenia opowieści mistyka w ramy tego, co rozumiane, to być może jest wspólnotą głupców, których ograniczenia nie pozwalają na przezwycięzenie „niewspółobecności” tego rodzaju narracji. Sądzę, że refleksje o podmiotowości w tekstach mistycznych prowadzone z perspektywy hermeneutyki warto rozwijać głównie w ramach dyskursu o wieloaspektowej inności – mistyk jest w takiej perspektywie podmiotem zdystansowanym, podmiotowością na pograniczu; sfery sacrum i profanum okazują się dla niego podobnie niegościnnie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Albrecht, Ruth. “Szaleńcy Chrystusa.” In *Leksykon mistyki: Żywoty – pisma – przeżycia*. Edited by Peter Dinzelbacher. Translated by Bogusław Widła. Warszawa: Verbinum, 2002.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Vol. 1. Translated by Zbigniew Żabicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968.
- Bielik-Robson, Agata. *Na pustyni: Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas, 2008.
- van Boxsel, Matthijs. *Encyklopedia głupoty*. Translated Alicja Dehue-Oczko. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2004.
- Buber, Martin. *Ja i Ty*. Translated by Jan Doka. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1992.
- Burzyńska, Anna, and Michał Paweł Markowski. *Teorie literatury XX wieku: Podręcznik*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.
- Celakówna, Rozalia. *Wyznania z przeżyć wewnętrznych*. Edited by Małgorzata Czepiel. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Dinzelbacher, Peter. “Wstęp.” In *Leksykon mistyki: Żywoty – pisma – przeżycia*. Edited by Peter Dinzelbacher. Translated by Bogusław Widła. Warszawa: Verbinum, 2002.
- Drwięga, Marek. “Wszystko to dzieje się na innej scenie: Podmiotowość w psychoanalizie Jacques’a Lacana i kwestia odpowiedzialności oraz motywów działania.” *Anthropos? Czasopismo Naukowe przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego*, nos. 18–19 (2012): 128–51. <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos10/texty/drwiega.htm>.

⁵⁵ G a d a m e r, *Estetyka i hermeneutyka*, s. 126.

- Dupré, Louis. *Inny wymiar: Filozofia religii*. Translated by Sabina Lewandowska-Głuszyńska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1991.
- Figura, Michael. "Unio mystica." In *Leksykon mistyki: Żywoty – pisma – przeżycia*. Edited by Peter Dinzelsbacher. Translated by Bogusław Widła. Warszawa: Verbinum, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. "Estetyka i hermeneutyka." Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz and Krzysztof Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.
- . *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Gogola, Jerzy Wiesław. *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej: 1603–1652; Studium z duchowości karmelitańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1995.
- Grupiński, Wojciech. "Apofatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej." *Poznańskie Studia Teologiczne* 25 (2011): 269–92.
- Hebrew for Christians. "Kadosh, Kadosh, Kadosh: Holy is the Lord God of Hosts." John J. Parsons. <https://www.hebrew4christians.com/Meditations/Kadosh/kadosh.html>.
- Katz, Steven T. "Mystical Speech and Mystical Meaning." In *Mysticism and Language*. Edited by Steven T. Katz. New York: Oxford University Press, 1992.
- [Kowalska, Faustyna]. *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*. Kraków: Zgromadzenie SS. Matki Bożej Miłosierdzia, 1983.
- Kubkowski, Piotr. "'Dosyć nie umiem pisać': Dzienniczek Faustyny Kowalskiej jako wydarzenie piśmienne i tekstowe." *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, no. 4 (2015): 119–38.
- Lacan, Jacques. *Pisma techniczne Freuda*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Jacek Waga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- . *Psychozy*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Jacek Waga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- . *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- Lauand, Luiz Jean. *Fools in Aquinas's analysis*. Translated by Alfredo H. Alves. <http://www.hottopos.com/notand3/fools.htm>.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2002.
- [Marchocka, Anna Maria]. *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej): 1603–1652*. Edited by Karol Górski. Poznań: Jan Jachowski – Księgarnia Uniwersytecka, 1939.
- Orłowski, Adam. "Fascynacje pograniczem w dwudziestowiecznej myśli filozoficznej i antropologicznej: Bachtin, Todorov, Buber, Levinas." *Pogranicze. Polish Borderlands Studies* 4, no. 1 (2016): 5–23.

- Otto, Rudolf. *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Translated by Bogdan Kupis. Edited by Józef Keller. Wrocław: Thesaurus Press, 1993.
- Ricoeur, Paul. "Objawienie i powiadomienie." In Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*. Edited by Stanisław Cichowicz. Translated by Ewa Bieńkowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985.
- . *O sobie samym jako innym*. Translated by Bogdan Chelstowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2003.
- Skarga, Piotr. "Pierwsze: Na początku sejm; Przy Ś. Mszy Sejmowej." In Skarga, *Kazania sejmowe*. Edited by Janusz Tazbir and Mirosław Korolko. Wrocław, Warszawa, Kraków, and Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972.
- Tischner, Józef. *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Translated by Stanisław Bełch et al. Vol. 16. Translated and edited by Andrzej Głazewski. London: Ośrodek Wydawniczy Veritas, n.d.
- Wiszniewski, Michał. *Charaktery rozumów ludzkich*. Kraków: S. Gieszkowski, 1837. <https://polona.pl/item/charaktery-rozumow-ludzkich,OTI4OTE2NDc/4/#info:metadata>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Natalia STENCEL – Głupi, czyli inny. Podmiot w mistyce przeżyciowej
DOI 10.12887/34-2021-1-133-07

Artykuł stanowi próbę przedstawienia mistyki przeżyciowej przez pryzmat zagadnienia głupoty. Szczególną uwagę zwrócono na podmiotowość manifestującą się w tekście świadectwa mistycznego – głównym kontekstem metodologicznym są tu hermeneutyka Gadamera i Ricoeura oraz pewne elementy filozofii dialogu. Ważny punkt odniesienia stanowi „inność” w rozumieniu Lévinasa, Bubera, ale także Lacana. Przekaz podmiotu jest niedostępny wspólnocie, ale w procesie wysłowienia staje się obcy także swojemu autorowi. Mistyk to podmiot zdystansowany tak względem sacrum, jak i profanum – w każdym z tych układów odniesienia okazuje się innym, czyli głupcem.

Słowa kluczowe: głupota, mistyka, inność, hermeneutyka, narracja

Tekst powstał w ramach projektu Narodowego Centrum Nauki noszącego tytuł „Podmiotowość w polskich tekstach mistycznych XX wieku”, numer rejestracyjny: 2018/31/N/HS1/02721.

Kontakt: Katedra Filozofii Poznania, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanonicza 9/203, 31-002 Kraków
E-mail: natalia.stencel@doktorant.upjp2.edu.pl

Natalia STENCEL, Stupid, or 'Other': The Subject of a Mystical Experience

DOI 10.12887/34-2021-1-133-07

The article is an attempt to describe mysticism in the context of stupidity. Particular emphasis is placed on the subjectivity manifested in a text comprising a mystical testimony. The methodological frame of the considerations is provided by Gadamer's and Ricoeur's hermeneutics, as well as by elements of the philosophy of dialogue. 'Otherness,' as conceived by Levinas, Buber, and Lacan, is an important point of reference. It is pointed out that, once expressed, the message of a mystic (which is naturally inaccessible to his or her community), becomes estranged also to its subject. The mystic remains distant from both the sacred and the profane: within either of these realms, he turns out to be different, i.e., stupid.

Keywords: stupidity, mysticism, otherness, hermeneutics, narration

The article is part of the research conducted within the project "Subjectivity in 20th Century Polish Mystical Texts," funded by the Polish National Science Center (contract no. 2018/31/N/HS1/02721).

Contact: Department of the Philosophy of Cognition, The Pontifical University of John Paul II in Cracow, ul. Kanonicza 9/203, 31-002 Cracow, Poland
E-mail: natalia.stencel@doktorant.upjp2.edu.pl

KU KONCEPTUALIZACJI GŁUPOTY

Marcin GORAZDA

CZY ISTNIEJE GŁUPOTA W „WIELKIM ŚWIECIE”?

W odróżnieniu od racjonalności klasycznej, która co do zasady jest dwuwartościowa (coś albo jest, albo nie jest racjonalne), racjonalność ekologiczna jest stopniowalna. Wprowadzenie tej koncepcji powoduje, że pojęcie „racjonalność” traci swój wymiar normatywny. Większość zachowań, które z punktu widzenia racjonalności klasycznej mogliśmy uważać za głupie, w świetle racjonalności ekologicznej nabiera innej interpretacji.

GŁUPOTA JAKO OGRANICZONA RACJONALNOŚĆ

Przedmiotem niniejszego tekstu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy tak zwaną głupotę, pojęcie właściwe dla języka potocznego, możemy interpretować z perspektywy kognitywnej i ewolucyjnej w kategoriach nieracjonalności lub ograniczonej racjonalności. Już na wstępie interpretacja taka okazuje się problematyczna – i to nawet nie ze względu na istnienie różnych koncepcji racjonalności (o czym dalej) ani też z powodu złożonych, trudnych do zinterpretowania wzorców zachowań, które wykształciły się w naszym gatunku w toku ewolucji biologicznej i kulturowej, ale z przyczyn semantycznych. Samo określenie danego zachowania jako głupiego ma silnie pejoratywny koloryt. Dokonujemy zatem pewnego wartościowania, które z założenia wymaga uprzywilejowanej postawy epistemologicznej, uprawniającej nas do takiego wartościowania oraz do uznania za prawomocny określonego, normatywnego wzorca, pozwalającego nam sklasyfikować dane zachowanie jako głupie lub nie-głupie. Analizując różne teksty mówiące o głupocie, zwykle odnajdziemy w nich oba te elementy: mniej lub bardziej wyraźną perspektywę uprzywilejowanego, zewnętrznego obserwatora oraz przekonanie o tym, że dany wzorzec zachowania, którym posługujemy się przy dokonywaniu oceny, jest słuszny, prawdziwy czy też prawomocny. Tak jest na przykład w zbiorze esejów *Szkice z filozofii głupoty*¹, gdzie Jerzy Stelmach wymienia zachowania klasyfikowane przez niego jako głupota; zalicza do nich: lekceważenie zasad komunikacji językowej (bełkot), dystansowanie się od wiedzy opartej na faktach (głupotę fundamentalną), niezdolność rozumienia i interpretacji przypadków trudnych, łatwość ulegania negatywnym emocjom (głupotę emocjonalną), fundamenta-

¹ Zob. B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

lizm etyczny i skłonność do nadmiernego ryzyka (głupotę „tulipanową”)². Ze stwierdzeniami Stelmacha trudno się nie zgodzić. Nasza zgoda wypływa jednak głównie stąd, że autor odwołuje się do powszechnie przyjmowanych normatywów, a podzielenie poglądów uprzywilejowanego obserwatora może być dla czytelnika źródłem osobistej satysfakcji. Nawet Bartosz Brożek, który w tej samej publikacji – przyjmując właśnie perspektywę ewolucyjną i kognitywną – broni głupoty, nie może oprzeć się pokusie wypowiedziania pejoratywnych ocen dotyczących myślenia stadnego i różnych rodzajów „bełkotu” (posługuje się on przy tym przykładami tekstów postmodernistycznych)³. Perspektywa kognitywna i ewolucyjna jest w zasadzie zaprzeczeniem obu wymienionych założeń: ani bowiem nie możemy się postawić w pozycji uprzywilejowanego poznawczo obserwatora, ani tym bardziej w uznaniu jakichkolwiek normatywów za prawomocne nie pomagają nam psychologia poznawcza i teoria ewolucji⁴. Co gorsza, w wielu przypadkach ułatwiają one podważanie czy też relatywizowanie dotychczasowych, wydawać by się mogło, niepodważalnych wzorców „mądrości”.

Przyjrzyjmy się przykładom podanym przez Stelmacha. Ocena „bełkotu”, czyli wypowiedzi lekceważących zasady komunikacji, jako głupoty wymaga uznania, że funkcja owych zasad komunikacji jest głównie informacyjna. Jeśli jednak potraktujemy język jak uwodzący trel samca ruszającego na matrymonialne łowy⁵, to zasady komunikacji stają się nieistotne. Istotne natomiast jest to, czy spotkał się on z oczekiwanym zainteresowaniem docelowej grupy samicy. Głupota fundamentalna wymaga uprzedniego uznania, że istnieje prawomocna metoda ustalania faktów oraz że ich ustalenie jest z jakichś powodów wartościowe. Tymczasem kognitywiści zwracają uwagę, że nasze poznanie nie jest podporządkowane prawdziwości, lecz ewolucyjnej adaptacji. Tak zwane poznanie prawdziwościowe skazane byłoby w toku ewolucji na „wymarcie”⁶.

² Por. J. S t e l m a c h, *Systematyka głupoty*, w: Brożek, Heller, Stelmach, dz. cyt., s. 11-58.

³ Por. B. B r o ż e k, *W obronie głupoty*, w: Brożek, Heller, Stelmach, dz. cyt., s. 89-138.

⁴ Nawiązuję tu do tak zwanego błędu naturalistycznego wskazanego przez George’a E. Moore’a (por. G.E. M o o r e, *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, DeAgostini Altaya, Warszawa 2003, s. 10-24), a nieco wcześniej przez Davida Hume’a (por. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 546n.). Zdaniem obu filozofów z wiedzy o faktach nie możemy wnioskować o powinnościach. Piszę o tym szerzej, przedstawiając zarówno sam problem, jak i próby jego przezwyciężenia znane z literatury przedmiotu, w *Granicach naturalizacji prawa* (por. M. G o r a ż d a, *Granice naturalizacji prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2017, s. 13n.).

⁵ Przykład ten jest oczywiście dużym uproszczeniem, badacze – między innymi Robin Dunbar – zwracają jednak uwagę na „uwodzącą” funkcję języka oraz na funkcję wzmacniania przez język więzi społecznych (zob. R. D u n b a r, *Pchły, plotki a ewolucja języka*, tłum. T. Pańkowski, Copernicus Center Press, Kraków 2017).

⁶ Tezę tę głosi między innymi Donald Hoffman; filozof ten dowodzi twierdzenia „fitness beats truth” i przedstawia jego implikacje (zob. D. H o f f m a n, *The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*, W.W. Norton & Company, New York 2019).

Niezdolność rozumienia i interpretacji przypadków trudnych zakłada postulat ich każdorazowego analizowania w świetle całokształtu dostępnej wiedzy i znanych metod analizy. To jednak prowadzi nieuchronnie do ponoszenia bardzo wysokich „kosztów ubocznych” podejmowania decyzji. Stąd często optymalnym rozwiązaniem jest stosowanie prostych heurystyk⁷. Na przykład uleganie negatywnym emocjom oraz skłonność do nadmiernego ryzyka są często pochodną podwyższonego poziomu testosteronu u mężczyzn nieposiadających stałej partnerki, poziom testosteronu zaś ma określoną funkcję adaptacyjną⁸; fundamentalizm etyczny może zaś służyć wzmacnianiu więzi wewnątrzgrupowych w społecznościach opartych na wspólnych przekonaniach etycznych i daje im przewagę konkurencyjną w tak zwanym doborze zbiorowym⁹. Z którejkolwiek strony spojrzelibyśmy na przywoływane przykłady głupoty, znajdziemy jakieś kognitywne lub ewolucyjne uzasadnienie tego rodzaju zachowań, które pozwoli nam podać w wątpliwość ich domniemane „głuptactwo”. Może zatem rację ma Brożek, stając w obronie głupoty?

Spróbujemy jednak nieco zwęzić analizowany problem i wskazać hipotetyczny obszar, w którym nasze normatywne oceny danego zachowania jako „głupiego” pozostawałyby sensowne nawet w perspektywie kognitywnej i ewolucyjnej. Jakkolwiek bowiem przekroczenie dychotomii świata faktów i świata powinności wydaje się niemożliwe, to jednak nie ulega wątpliwości, że przed każdym człowiekiem z osobna, jak też przed określonymi społecznościami i całą ludzkością nieustannie piętrzą się problemy do rozwiązania, decyzje do podjęcia¹⁰. Wiedza o mechanizmach naszego poznawania rzeczywistości i determinantach podejmowanych decyzji nie doprowadzi nas do stuprocentowo skutecznego i niezawodnego algorytmu postępowania, który pozwoliłby na ocenianie danych zachowań jako głupich lub mądrych. Wydaje się jednak, że wiedza ta może w istotny sposób przyczyniać się do rozwiązywania naszych problemów, tworząc pomocne wzorce decyzyjne i zakreślając granice ich za-

⁷ Zob. G. G i e g e r e n z e r, H. B r i g h t o n, *Homo Heuristicus: Why Biased Minds Make Better Inferences*, „Topics in Cognitive Science” 1(2009) nr 1, s. 107-143; H. A. S i m o n, *A Behavioral Model of Rational Choice*, „The Quarterly Journal of Economics” 69(1955) nr 1, s. 99-118.

⁸ O roli testosteronu oraz o wahaniami jego poziomu w zależności od wieku i ewentualnego związku z partnerką pisze między innymi Joseph Henrich (Zob. J. H e n r i c h, *The Weirdest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2020, s. 268n.).

⁹ Zob. J. H e n r i c h, R. B o y d, *The Evolution of Conformist Transmission and the Emergence of Between Group Differences*, „Evolution and Human Behavior” 19(1998) nr 4, s. 215-242; P. R i c h e r s o n i n., *Cultural Group Selection Plays an Essential Role in Explaining Human Cooperation: A Sketch of the Evidence*, „Behavioral and Brain Sciences” 39(2016), s. 1-68.

¹⁰ W ten sposób do kwestii poznania podchodził między innymi Karl R. Popper (por. (K. R. P o p p e r, *Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, Piper, München–Berlin–Zürich 2015, s. 255n.).

stosowania. Inaczej mówiąc, pomaga nam ona tworzyć i oceniać określone koncepcje racjonalności zarówno w kontekście ich dostosowania do naszych biologicznych ograniczeń (uprzedzeń poznawczych), jak też w kontekście naszego funkcjonowania w środowisku inherentnie niepewnym; pomaga opisywać światy, w których dana teoria racjonalności wciąż może się sprawdzać; światy, gdzie mówienie o głupocie jako nieracjonalności ma sens, który poza nimi traci. Wiedza na temat tych ograniczeń prowadzi nas do szczególnego ujęcia mądrości, którą Brożek trafnie określił jako koncepcję „uświadomionej głupoty”¹¹.

W pierwszej części niniejszego tekstu przedstawione zostaną zatem najbardziej popularne teorie racjonalności oraz zakresy ich stosowania (z uwzględnieniem ograniczeń kognitywnych i środowiskowych), a w części drugiej – działanie racjonalności w tak zwanych małych i wielkich światach.

NORMATYWNE TEORIE RACJONALNOŚCI I ICH OGRANICZENIA

W teorii ekonomii, czyli nauce, u podstaw której leżą indywidualne decyzje jednostek działających na rynku¹², zakłada się, że decyzje te są racjonalne w co najmniej trzech podstawowych znaczeniach, określonych w ramach teorii użyteczności porządkowej, teorii oczekiwanej użyteczności oraz teorii gier. Nie miejsce tu na przedstawianie każdej z tych teorii z osobna i w szczegółach¹³. Dla potrzeb omówienia dalszych przykładów warto jednak przypomnieć podstawowe założenia. Podstawową kategorią naszej racjonalności jest użyteczność. Chociaż filozofom i humanistom pojęcie to kojarzy się jak najgorzej, to pamiętać należy, że użyteczność definiowana jest w odniesieniu do jednostki, do najczęściej ujawnianych przez nią zachowań. Jeśli zatem rezygnuje ona na przykład z hucznej zabawy sylwestrowej na rzecz cichej modlitwy wraz ze współwyznawcami jakiejś religii, znaczy to, że taki sposób spędzania czasu

¹¹ Brożek, dz. cyt., s. 138.

¹² Tak jest przynajmniej w ekonomii klasycznej i neoklasycznej. Istnieją jednak nurty ekonomii, które albo wcale nie bazują na jakichkolwiek założeniach co do zachowań jednostek, uznając li tylko prawidłowości na poziomie makro (keynesizm), albo też zakładają, że działania tychże jednostek są z gruntu nieracjonalne i nakazują w modelach uwzględniać owe nieracjonalności systemowe (ekonomia behawioralna) lub uwarunkowane kontekstowo (ekonomia instytucjonalna i ewolucyjna).

¹³ Szerzej na temat teorii racjonalności zob. m.in. D.M. Hausman, M.S. McPherson, D. Satz, *Analiza ekonomiczna, filozofia moralności i polityka publiczna*, tłum. M. Gorazda i in., Copernicus Center Press, Kraków 2017; R. Kowalski, T. Kwarciański, *Racjonalność, użyteczność, dobrobyt*, w: *Metaekonomia: Zagadnienia z filozofii ekonomii*, red. M. Gorazda, Ł. Hardt, T. Kwarciański, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 387-405; M. Gorazda, T. Kwarciański, *Miedzy dobrobytem a szczęściem. Eseje z filozofii ekonomii*, Copernicus Center Press, Kraków 2020.

w danych okolicznościach przedstawia dla niej wyższą użyteczność¹⁴. Teoria użyteczności porządkowej zakłada, że wybory jednostki są racjonalne, jeśli jej preferencje spełniać będą dwa warunki: Po pierwsze jednostka zawsze będzie w stanie dokonać wyboru między różnymi alternatywami, to znaczy może stwierdzić co najmniej, że określone alternatywy są równowartościowe (spełniają warunek kompletności). Po drugie, uporządkowanie preferencji będzie przechodnie: jeśli wolę cichą modlitwę ze współwyznawcami od domówki oraz wolę domówkę od hucznej zabawy sylwestrowej, to powinienem także przedkładać cichą modlitwę nad huczną zabawę. Teoria ta nie wymaga ode mnie jednak dookreślenia, o ile bardziej wolę domówkę od hucznej zabawy, i dlatego nadaje się wyłącznie do analizy decyzji podejmowanych w tak zwanych warunkach pewności. Mój wybór dookreśla moje przyszłe działanie. Jeśli wybiorę domówkę, to z pewnością będę uczestniczył w domówce. Moja decyzja jest zatem nieracjonalna (głupia), jeśli któryś z tych warunków zostanie naruszony. Załóżmy, że moje preferencje są nieprzechodnie. Najpierw otrzymuję propozycje uczestnictwa w hucznej zabawie i spokojnej domówce. Zgodnie z moimi preferencjami wybieram domówkę. Później okazuje się, że w nocy organizowana jest cicha modlitwa w parafii. Znow zgodnie z moimi preferencjami odrzucam domówkę. Wtedy ponownie dzwoni do mnie kolega i nalega na mój udział w hucznej imprezie, na co się zgadzam. Moja decyzja jest wyraźnie niekonsekwentna, a tym samym nieracjonalna. Czy moglibyśmy ją jednak nazwać głupią? Zewnętrzny, uprzywilejowany epistemologicznie obserwator doszedłby raczej do wniosku, że mój kolega ma duży dar przekonywania i być może sprawił, że ujrzałem pozornie tę samą alternatywę w innym kontekście. Jednakże w przypadku wyborów dotyczących sfery ekonomicznej podobna nieracjonalność prowadzi najczęściej do zachowań, które łatwo nam określić jako głupie, ich konsekwencje stanowi bowiem „drenaż” pieniędzy¹⁵. Załóżmy, że problemem, który mam rozwiązać, jest moja hipotetyczna inwestycja w jeden z trzech produktów: obligacje Skarbu Państwa, akcje CD Projekt albo złoto inwestycyjne, a moje preferencje są nieprzechodnie, czyli wolę obligacje od akcji, wolę akcje od złota, ale wolę złoto od obligacji. Załóżmy dalej (co jest zasadniczo zgodne z sytuacją rynkową), że wszystkie te produkty są płynne (w każdej chwili można je kupić i sprzedać), mają swoją wycenę rynkową, która za pośrednictwem środków płatniczych pozwala na ich zamianę po określonej cenie, a także, że każdej zamianie towarzyszy ko-

¹⁴ Powyższe rozumowanie oparte jest na koncepcji tak zwanych ujawnionych preferencji, która zakłada, że jeśli jednostki dokonują jakiś wyborów, to znaczy, że chciały ich dokonać. W istocie jednak nie musi tak być. Możemy bowiem – i często tak czynimy – dokonywać wyborów, które nie do końca odpowiadają naszym preferencjom. Por. H a u s m a n, M c P h e r s o n, S a t z, dz. cyt., s. 123n.; K o w a l s k i, K w a r c i Ń s k i, dz. cyt., s. 391.

¹⁵ Por. H a u s m a n, M c P h e r s o n, S a t z, dz. cyt., s. 122n.

nieczność zapłaty prowizji na rzecz maklera, przez którego transakcja jest dokonywana. Sprytny makler wie, że moje preferencje są nieprzechodnie. Proponuje mi zatem najpierw inwestycje w akcje, potem zamianę na obligacje (wolę je od akcji) potem na złoto (które wszak wolę od obligacji), potem znowu na akcje (które wolę od złota) i tak dalej, za każdym razem pobierając prowizję od transakcji. Rychło okaże się, że moja inwestycja jest inwestycją w prowizję maklerską, czyli że – wskutek mojej nieracjonalności – mój portfel inwestycyjny został wydrenowany. Nasze zachowanie możemy w takiej sytuacji nazwać głupotą.

Problem komplikuje się jednak, gdy dotyczy wyborów obejmujących zdarzenia obarczone ryzykiem. Wybrałbym cichą modlitwę, ale nie jestem pewien, czy w noc sylwestrową moja świątynia będzie otwarta. Jeśli zaś wybiorę domówkę u kolegi, to raczej się ona odbędzie (choć też nie mam całkowitej pewności, bo jeśli nikt poza mną nie przyjdzie, to będziemy we dwójkę oglądać telewizję). Do takich wyborów zastosowanie ma teoria użyteczności oczekiwanej, która – jeśli mam podjąć racjonalną decyzję – wymaga ode mnie oszacowania prawdopodobieństwa wystąpienia danego zdarzenia oraz przypisania moim preferencjom jakichś wartości tak, aby można je było porównać¹⁶. Już samo szacowanie prawdopodobieństwa określonych zdarzeń przysparza nam nie lada problemów. Daniel Kahneman, prekursor badań nad nieracjonalnością, podaje w *Pułapkach myślenia*¹⁷ przykład eksperymentu: Jego uczestnikom przedstawiono krótką charakterystykę Lindy, która na studiach wykazała się wybitną inteligencją i zaangażowaniem politycznym. Na podstawie tej charakterystyki uczestnicy mieli oszacować, które ze zdań opisujących Lindę jest bardziej prawdopodobne: „Linda jest kasjerką bankową” i „Linda jest kasjerką bankową i aktywną działaczką feministyczną”. Ze względu na uprzednią charakterystykę wielu uczestników błędnie wskazywało na zdanie drugie jako

¹⁶ Aksjomatyka teorii oczekiwanej użyteczności jest bardziej złożona i jej omawianie wykracza poza ramy tego tekstu. Teoria ta została sformułowana po raz pierwszy przez von Johna von Neumanna i Oskara Morgensterna (zob. J. v o n N e u m a n n, O. M o r g e n s t e r n, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1941).

¹⁷ Por. D. K a h n e m a n, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012, s. 211-216. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że *Pułapki myślenia* są prezentacją sformułowanej przez Kahnemana teorii kognitywnej, która nieco od innej strony tłumaczy obserwowalne przypadki irracjonalności w naszych zachowaniach, tudzież błędy poznawcze. Kahneman koncentruje się na funkcjonowaniu naszego umysłu, w którym wyróżnia dwa systemy: szybki, odpowiedzialny za intuicyjne decyzje czy heurystyki, które oparte są na uprzednio wypracowanych wzorcach i nie wymagają wysiłku, oraz wolny, oparty na działaniu kory przedczołowej, odpowiedzialny za myślenie analityczne, ale też bardzo obciążający energetycznie. Oba te systemy okazują się użyteczne w różnych okolicznościach i są niewątpliwie funkcjonalnie dostosowane do środowiska, w którym nasz aparat poznawczy wyewoluował. W niniejszym artykule neurokognitywistyczne wyjaśnienie naszej irracjonalności zostało jednak pominięte, a na funkcjonalnym dostosowaniu do środowiska i kwestii racjonalności ekologicznej skupimy się w dalszej części tekstu.

bardziej prawdopodobne. Z podstaw rachunku prawdopodobieństwa wynika, że zdarzenie p nie może być mniej prawdopodobne od koniunkcji zdarzeń p i q . Czy możemy jednak powiedzieć, że uczestnicy eksperymentu są nieracjonalni, a zatem głupi? Zapewne wielu z nas odczuwałoby opór przed taką jednoznaczną oceną. Herbert Gintis podaje dwa uzasadnienia takiego błędnego oszacowania¹⁸ – i oba brzmią rozsądnie: Po pierwsze, reguły normalnej komunikacji zakładają, że informacje przekazywane nam przez rozmówcę są w jakiś sposób powiązane z podstawowym komunikatem lub problemem, który stawia rozmówca. Zakładamy zatem, że w podanym przykładzie studencka aktywność polityczna Lindy powinna być uwzględniona w rozwiązywaniu danego problemu i szacowaniu prawdopodobieństwa wystąpienia określonego stanu rzeczy, w tym przypadku jej aktualnej sytuacji. Możemy odczytać zdanie pierwsze na przykład jako domyślną koniunkcję dwóch zdań „Linda jest (li tylko) kasjerką bankową i nie jest aktywną działaczką feministyczną”. Samo zaś stwierdzenie, że coś jest mniej lub bardziej prawdopodobne, również jest problematyczne i w mowie potocznej niekoniecznie odnosi się do prawdopodobieństwa rozumianego matematycznie. Przeformułujmy nasz problem na zadanie polegające na odnalezieniu akt osobowych Lindy w dwóch uporządkowanych stosach. Pierwszy, większy, zawierający akta wszystkich kasjerek bankowych i drugi mniejszy, zawierający akta kasjerek bankowych, które są aktywnymi działaczkami feministycznymi. Rozsądniej byłoby zacząć od tego drugiego, mimo że wiemy, iż prawdopodobieństwo znalezienia akt Lindy w pierwszym stosie jest większe. Weźmy inny przykład – bliski absolwentom filozofii i teologii „zakład” Pascala¹⁹. Formułując rozumowanie mające na celu racjonalne przekonanie niewierzącego rozmówcy do przyję-

¹⁸ Por. H. G i n t i s, *An Evolutionary Perspective on the Unification of the Behavioral Sciences*, w: *Evolution and Rationality: Decisions, Co-operation and Strategic Behavior*, red. S. Okasha, K. Binmore, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 230.

¹⁹ „Zakład” Pascala przedstawiony został w kilku miejscach jego *Myśli*; wersja najbardziej kanoniczna zawarta została w następującym fragmencie: „Zważmy zysk i stratę zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania. [...] Ale tu chodzi o wieczność życia i szczęścia, a skoro tak jest, to gdyby zachodziła nieskończona mnogość przypadków, z których jeden tylko byłby za tobą, i tak jeszcze miałbyś rację postawić jedno, aby wygrać dwa; a działałbyś nierozsądnie, gdybyś będąc zniewolony grać, wzdragał się stawić jedno życie przeciw trzem w grze, w której w nieskończoności przypadków jeden jest za tobą – jeżeliby było do wygrania nieskończone trwanie życia nieskończenie szczęśliwego. Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz, jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko” (B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 233n.). Argumentacja przedstawiona przez Pascala została obszernie omówiona w kontekście teorii decyzji (zob. J. J o r d a n, *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford University Press, Oxford 2006).

cia postawy religijnej, Pascal położył podwaliny pod teorię decyzji i posłużył się właśnie koncepcją oczekiwanej użyteczności. Podstawowy problem przedstawionego rozumowania polega jednak na tym, że wprowadzając do matrycy decyzyjnej wartości nieskończone (wieczne zbawienie i potępienie), filozof naruszył jeden z aksjomatów teorii – aksjomat monotoniczności²⁰. Gdy bowiem wyliczamy oczekiwaną użyteczność, mnożąc prawdopodobieństwo i przyjętą wartość użyteczności, a wartość ta jest nieskończona, to – niezależnie od prawdopodobieństwa – oczekiwana użyteczność zawsze będzie miała wartość nieskończoną. Jeśli mamy do wyboru dwie loterie, w których wygrać można nieskończenie wielką kwotę, to choć w jednej prawdopodobieństwo wygrania wynosi 99%, a w drugiej 1%, teoria oczekiwanej użyteczności nie pozwala nam na ich porównanie, gdyż iloczyn w obu przypadkach będzie tak samo niedookreślony. Czy to znaczy, że wybierając pierwszą loterię, jestem nieracjonalny, czyli głupi?

RACJONALNOŚĆ EKOLOGICZNA ALBO CO LUDZIE MAKSYMALIZUJĄ?

Wszystkie opisane wyżej koncepcje racjonalności posługują się podstawowym pojęciem użyteczności, analizowanym z perspektywy jednostki. Zakłada się w nich bowiem, że podmiotem racjonalności jest jednostka i to jej korzyść – jakkolwiek byłaby definiowana – powinna ostatecznie decydować o tym, czy dane zachowanie sprzyja jej uzyskaniu, czy też nie. Jednostki są zatem (czy raczej: powinny być) maksymalizatorami indywidualnej korzyści (użyteczności)²¹. Jeśli użyteczność tę opiszemy w kategoriach monetarnych, to dojdziemy do pokracznej i wykiwanej powszechnie koncepcji homo oeconomicus, który – choć zawsze stanowił li tylko teoretyczne uproszczenie służące celom analizy (jak punkt czy prosta w matematyce) – wywarł ogromny wpływ na sposób naszego myślenia o człowieku, a także na nasze faktycznie podejmowane działania²². Jak zaznaczono wyżej, użyteczność nie musi być jednak wyrażana w kategoriach monetarnych. Co więcej, może ona mieć „zaszytą” w sobie wartość użyteczności innych jednostek. Stwierdzenie to stanowi pierwszą próbę rozwiązania problemu altruizmu lub – inaczej mó-

²⁰ Zob. M. G o r a ż d a, *Pragmatyzm wiary. Jeffa Jordana chybione i trafne argumenty za racjonalnością postawy teistycznej*, „Logos i Ethos” 26(2009) nr 1, s. 53-72.

²¹ Maksymalizowanie użyteczności jest skrótem myślowym, który oznacza maksymalizowanie wartości funkcji użyteczności, którą w ekonomii konstruuje się w oparciu o określony ranking preferencji jednostki (por. K o w a l s k i, K w a r c i Ń s k i, dz. cyt., s. 390n.).

²² Szerzej na temat modelu homo oeconomicus zob. J. D z i o ņ e k - K o z ł o w s k a, *Model homo oeconomicus. Geneza, ewolucja, wpływ na rzeczywistość gospodarczą*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018.

wiać – problemu kooperacji, który ma dwojakie źródło. Po pierwsze czysto formalna analiza matryc niektórych gier (na przykład osławionego dylematu więźnia²³), prowadzi do wniosku, że rozwiązania optymalne z punktu widzenia gracza (jednostki) są jednocześnie suboptymalne, jeśli uwzględnione zostaną wszystkie możliwe rozwiązania. Innymi słowy, w przypadku niektórych matryc użyteczność danych zachowań dla indywidualnych graczy rośnie, gdy wybierają oni strategię kooperacyjną, która nie jest optymalnym rozwiązaniem gry. Po drugie, zasadniczo nie zachowujemy się egoistycznie, nie wykazujemy racjonalności wyłącznie instrumentalnej²⁴. Najczęściej przyjmujemy natomiast „nieracjonalne” postawy kooperacyjne lub sprawiedliwościowe, w których wybieramy strategię narażającą nas na wykorzystanie przez instrumentalnie racjonalnego gracza lub na ponoszenie nieracjonalnych kosztów ukarania gracza niekooperującego²⁵. Pytanie, dlaczego współpracujemy, jest zatem istotnym problemem²⁶. Możemy je też przeformułować i zapytać, co tak naprawdę maksymalizujemy. Rozszerzanie pojęcia użyteczności poprzez „wkomponowanie” weń użyteczności dla innych jednostek jest jednym ze sposobów ratowania klasycznej racjonalności. Jeśli powiem, że szczęście moich dzieci jest moim szczęściem, oznacza to, że jedną ze zmiennych mojej indywidualnej funkcji użyteczności jest funkcja użyteczności moich dzieci²⁷. Jest to co prawda teoretyczne rozwiązanie problemu, ale tylko częściowe ma jednak charakter

²³ Dylemat więźnia jest chyba jedną z najlepiej znanych hipotetycznych matryc gier. Nazwę swą dylemat ten zawdzięcza towarzyszącej mu historii dwóch osobno przesłuchiowanych więźniów, którzy postanowieni zostają przed trudnym wyborem: każdy z nich może zeznawać na niekorzyść współnika albo odmówić składania zeznań. Pierwsza opcja zapewni zeznającemu łagodny wymiar kary, jeśli współnik nie będzie zeznawał. Jeśli jednak obaj będą milczeć, mają szansę na niewinienie. W grze tej suboptymalna strategia wybrana przez obu graczy (kooperacja) zapewnia im wyższą nagrodę od strategii optymalnej, która stanowi rozwiązanie gry (zeznanie na niekorzyść współnika). Opis dylematu więźnia znajdziemy niemal w każdym podręczniku teorii gier (por. np. Ph.D. S t r a f f i n, *Teoria gier*, tłum. J. Haman, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 94-105).

²⁴ Wielokrotnie przytaczany eksperyment obrazujący powszechną skłonność do zachowań „nieracjonalnie” altruistycznych i sprawiedliwościowych stanowią gry „w ultimatum” i „w dyktatora”. Szerzej na ten temat por. G o r a z d a, K w a r c i ń s k i, dz. cyt., s. 215; H e n r i c h, dz. cyt., s. 123n., 287n.

²⁵ To daleko idące uproszczenie dokonane zostało w oparciu głównie o zachowanie jednostek pochodzenia zachodnioeuropejskiego. Eksperymenty prowadzone w innych obszarach kulturowych, a w szczególności w specyficznych grupach społecznych w Ameryce Południowej i w Azji, prowadzą do odmiennych wyników; w grupach tych nie występuje na przykład skrajnie instrumentalne podejście do nadkooperacji (zob. H e n r i c h i i n., dz. cyt.; por. też: H e n r i c h, dz. cyt., s. 288n.).

²⁶ Zob. M. T o m a s e l l o, *Dlaczego współpracujemy?*, tłum. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

²⁷ Analizy takie przeprowadzał między innymi laureat Nagrody Nobla z zakresu ekonomii Gary S. Becker (zob. G. S. B e c k e r, *Altruism in the Family and Selfishness in the Market Place*, „Economica” 48(1981) nr 189, s. 1-15; por. też: G o r a z d a, K w a r c i ń s k i, dz. cyt., s. 235n.).

tylko częściowy, albowiem nie odpowiada na pytanie, dlaczego to wartość funkcji użyteczności moich dzieci miałyby wpływać na moją indywidualną użyteczność, jak też nie rozwiązuje problemu kooperacji z nieznanymi ani nie zmniejsza tendencji do ich kosztownego karania w przypadku braku kooperacji z ich strony. Rozwiązanie tego problemu staje się możliwe tylko wtedy, gdy rozszerzymy zakres analizy poza jednostkę i zbadamy, jak funkcjonuje ona w procesie biologicznej i kulturowej ewolucji gatunku. Najbardziej znane propozycje rozwiązań wskazują na altruizm wzajemny, altruizm krewniaczy oraz dobór zbiorowy.

Teoria altruizmu wzajemnego pozostaje w kręgu użyteczności indywidualnej, przyjmuje jednak, że dzisiejsze zachowania kooperacyjne jednostki zaowocują przyszłymi działaniami kooperacyjnymi beneficjentów, według zasady „you scratch my back, I scratch yours”. Teoria ta nie wyjaśnia jednak, dlaczego mielibyśmy przejawiać altruizm w jednorazowych interakcjach społecznych, i wymaga uzupełnienia o koncepcję altruizmu krewniaczego. Ten ostatni rodzaj altruizmu opisany został równaniem Hamiltona, które zakłada, że nasza użyteczność poszerzona jest ewolucyjnie o użyteczność naszych krewnych, z którymi współdzielimy jakąś część genotypu. Użyteczność owa proporcjonalna jest do dystansu krewniaczego i uznanie jej wymaga dodatkowego, choć w świetle współczesnej wiedzy usprawiedliwionego założenia, że ewolucja biologiczna nie ma na celu przetrwania jednostki, ale propagację jej genów²⁸.

Koncepcja doboru zbiorowego, czy też wielopoziomowego, której matematyczny obraz zaproponował George Price²⁹, jest koncepcją najbardziej złożoną. Najogólniej mówiąc, dobór zbiorowy prowadzi do sytuacji, w której jednostka związana z daną społecznością ponosi pozornie nieracjonalne koszty jej utrzymania, gdyż zwiększa ono szansę na propagację genów jej samej lub jej krewnych. Rozumowanie takie prowadzi do sformułowania koncepcji dostosowania łącznego (ang. inclusive fitness), które staje się przedmiotem maksymalizacji w miejsce użyteczności indywidualnej. Dostosowanie łączne obejmuje dostosowanie bezpośrednie (ang. direct fitness), sprowadzające się do bezpośredniej reprodukcji genów jednostki, oraz dostosowanie pośrednie (ang. indirect fitness), czyli sukces reprodukcyjny partnerów społecznych, przy czym wartość owego dostosowania mierzona jest proporcjonalnie do stopnia pokrewieństwa³⁰. Zwróćmy uwagę, że przy takim ujęciu nasze prefe-

²⁸ Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Prószyński Media, Warszawa 2012.

²⁹ Sposoby wyjaśniania postaw altruistycznych zostały trafnie opisane w biografii naukowej George’a Price’a (por. O.S. Harman, *Cena altruizmu: George Price i poszukiwanie źródeł moralności*, tłum. T. Lanczewski, Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 465-496).

³⁰ Por. C. El Mouden i in., *What Do Humans Maximize?*, w: *Evolution and Rationality*, s. 24.

rencje, których zaspokojenie stanowi miarę indywidualnej użyteczności, nasze pragnienia szczęścia lub sukcesu społecznego są konstruktami ewolucyjnymi służącymi manipulacji naszym zachowaniem w taki sposób, aby ostatecznie doprowadzić do maksymalizacji dostosowania łącznego. Poniekąd rozwiązuje to problem preferencji ujawnionych i utajonych³¹. Możemy bowiem dostosowywać swoje zachowanie do swoich pragnień, ale raczej nie możemy dowolnie wybierać, czego będziemy pragnąć.

Dostosowanie łączne jako przedmiot maksymalizacji prowadzi nas w stronę zupełnie innej racjonalności – tak zwanej racjonalności ekologicznej. Istnieje co najmniej kilka różnych ujęć owej racjonalności, to jednak, które może tu być przedmiotem zainteresowania, zostało najlepiej przedstawione wpięrow przez ekonomistę Herberta Simona, a następnie przez psychologa Gerda Gigerenzer. Simon pierwszy zwrócił uwagę, że koncepcja doskonale racjonalnej jednostki, maksymalizującej swoją użyteczność, nie przystaje do rzeczywistości. Jednostki są racjonalne, ale w sposób ograniczony (ang. *bounded rationality*) i dokonują wyborów nie tyle optymalnych, ile raczej satysfakcjonujących, czyli takich, które odpowiadają zakresowi informacji dostępnemu jednostce, jej możliwościom analitycznym (wyznaczonym przez czas dostępny na analizę oraz ograniczenia kognitywne) oraz środowisku, w którym jednostka funkcjonuje³². Simon nie analizował dostosowania łącznego jako przedmiotu maksymalizacji, ale zwrócił uwagę, że trzy wymienione ograniczenia prowadzą do wypracowania szeregu heurystyk, czyli uproszczonych strategii postępowania lub procesów myślowych, które organizm stosuje w celu szybkiego podejmowania decyzji w złożonych sytuacjach. Myśl tę rozwinął Gigerenzer³³, który sformułował również definicję racjonalności ekologicznej jako wykorzystywania heurystyk najlepiej dostosowanych do struktury środowiska³⁴. Ekologicznie racjonalne stają się zatem te zachowania, które mogą nawet

³¹ Por. przyp. 11. Przyjęcie, że nasze wybory są przejawem naszych preferencji, znacznie upraszcza modele ekonomiczne oraz ewentualne szacowanie dobrobytu rozumianego jako zaspokajanie preferencji. Z doświadczenia – które znajduje potwierdzenie w wynikach badań psychologów eksperymentalnych – wiemy, że nasze wybory nie zawsze odpowiadają deklarowanym przez nas preferencjom, a co gorsza, deklarowanym przez nas preferencjom co do preferencji (czyli tego, czego chcielibyśmy chcieć). Przykładowo, jeśli w tłusty czwartek sięgam po kolejnego pączka, to w uproszczonym modelu ekonomicznym realizuję swoje preferencje. W istocie jednak wiem, że ze względu na moje zdrowie byłoby lepiej, gdybym pączka nie zjadł i chciałbym go nie zjeść. Są to tak zwane preferencje utajone.

³² Zob. H.A. Simon, *A Behavioral Model of Rational Choice*, „The Quarterly Journal of Economics” 69(1955) nr 1, s. 99-118.

³³ Zob. Gigerenzer, Brighton, dz. cyt.

³⁴ Zob. G. Gigerenzer, P.M. Todd, *Ecological Rationality: The Normative Study of Heuristics*, w: *Ecological Rationality: Intelligence in the World*, Oxford University Press, New York 1999, s. 487-497.

być nieracjonalne w sensie klasycznym (czyli nieracjonalne w myśl przedstawionych wyżej teorii), ale które w odpowiednim stopniu dostosowane są do struktury środowiska³⁵. W odróżnieniu od racjonalności klasycznej, która co do zasady jest dwuwartościowa (coś albo jest, albo nie jest racjonalne), racjonalność ekologiczna jest stopniowalna. Wprowadzenie tej koncepcji powoduje, że pojęcie „racjonalność” traci swój wymiar normatywny. Większość zachowań, które z punktu widzenia racjonalności klasycznej mogliśmy uważać za głupie, w świetle racjonalności ekologicznej nabiera innej interpretacji: wydają się one uzasadnione ograniczoną dostępnością informacji, ograniczonymi możliwościami analitycznymi, strukturą środowiska, w którym decyzja jest podejmowana, czy też dostosowaniem łącznym, nie zaś indywidualną użytecznością³⁶.

W celu zilustrowania zasadniczych różnic między racjonalnością klasyczną a ekologiczną posłużmy się alegorią przedstawiającą światy o różnym stopniu niepewności, różnych zadaniach decyzyjnych, a także różnych konsekwencjach naszych wyborów. Wyobraźmy sobie mianowicie, że z urny losujemy kule czarne i białe. W świecie pierwszym dostępna jest nam uprzednia wiedza, że w urnie znajduje się 100 kul, z czego 25 jest czarnych, a 75 białych. Przed nami losowanie. Prawidłowe wytypowanie koloru wylosowanej kuli zapewni nam wygraną w wysokości 100 złotych. Nie trzeba być wielkim matematykiem ani specjalizować się w teorii oczekiwanej użyteczności, aby stawiać na kulę białą. Jeśli w takim świecie ktoś postawi na kulę czarną, jest ani chybi nieracjonalny – czytaj: głupi. W świecie drugim również mamy urnę i również wiemy, że w środku znajdują się kule czarne i białe, ale nie wiemy, ile jest jednych, a ile drugich. Obserwujemy jednak losowania naszych poprzedników i dostrzegamy, że po 40 losowaniach wypadło 10 kul czarnych i 30 białych. Stosujemy tę samą teorię użyteczności oczekiwanej, tyle, że teraz prawdopodobieństwo szacujemy na podstawie częstości dotychczasowych wystąpień kul czarnych i białych. Zastosowana przez nas metoda indukcyjna jest z natury za-

³⁵ Zwróćmy uwagę, że owo dostosowanie może być oceniane na różnych, wskazanych powyżej poziomach: genotypu jednostki i jej krewnych, jednostki z punktu widzenia jej celów lub też całej populacji. Klasyczna racjonalność odnosi się wyłącznie do jednostki i jej celów i ma tym samym charakter instrumentalny. Jeśli ze względu na deficyty poznawcze jednostki (na przykład naruszanie aksjomatu przechodności preferencji) jej zachowania okazują się przeciwskuteczne w stosunku do realizacji jej celów, to zachowania te łatwo nam ocenić jako nieracjonalne.

³⁶ Nie oznacza to, że z punktu widzenia racjonalności ekologicznej nie możemy dokonywać oceny określonych wzorców zachowań jako „fałszywie adaptacyjnych” (ang. maladaptation). Najczęściej jednak ocena taka dokonywana jest retrospektywnie, kiedy znamy już długoterminowe następstwa określonych zachowań. Ocena, która miałaby charakter normatywny, musiałaby się opierać na zestawie arbitralnych założeń dotyczących między innymi znanej uprzednio struktury środowiska, jego stabilności oraz funkcji dostosowania. Takie właśnie założenia definiują tak zwany mały świat (o czym niżej).

wodna. Alternatywę dla niej stanowi jednak założenie całkowitej niepewności i przypadkowe stawianie na kulę czarną lub białą. W świetle dotychczasowego doświadczenia i silnego założenia o racjonalności świata³⁷ stawiamy na kulę białą. W świecie trzecim zmieniają się nieco reguły. Nadal losujemy z urny kule czarne i białe i nadal ich rozkład wskazuje na prawdopodobieństwo 25/75 na korzyść białych. Teraz jednak jestem członkiem drużyny biorącej udział w grze. Jeśli ktoś w drużynie wylosuje kulę czarną, to wszystkie wygrane za trafne postawienie na kulę białą przepadają. Podobnie przepadają wygrane za trafne postawienie na kulę białą, jeśli ktokolwiek wylosuje kulę czarną. Drużyna, która zbankrutuje (czyli po kolejnym losowaniu straci wszystkie wygrane), nie może grać dalej. Zgodnie z teorią oczekiwanej użyteczności moja indywidualna strategia nie ulega zmianie. Powinienem nadal konsekwentnie obstawiać kulę białą, prawdopodobieństwo wylosowania której jest najwyższe. Nawet jeśli ktoś wylosuje kulę czarną i stracę wszystko, to odrobnię straty w kolejnych losowaniach – chyba że moja drużyna zbankrutuje. Jeśli wszyscy zachowamy się instrumentalnie racjonalnie i będziemy stawiać na kule białe, to przy pierwszym wylosowaniu kuli czarnej cała drużyna zbankrutuje. Można udowodnić matematycznie, że optymalną strategię dla drużyny (jej przetrwania i sumy jej wygranych) stanowi (nieracjonalne) stawianie przez jej członków na kulę czarną w 25% zakładów³⁸. Jest to przykład racjonalności ekologicznej. Jeśli w miejsce nagród pieniężnych, podstawimy ewolucyjną adaptację mierzoną liczbą potomstwa, a w miejsce bankructwa – wymarcie gatunku, to populacja, która przyjmie inny instrumentalnie racjonalny wzorzec, wcześniej czy później zostanie zdominowana przez grupę pozornie nieracjonalnych graczy.

RACJONALNOŚĆ W MAŁYCH I WIELKICH ŚWIATACH

Dywagacje nad racjonalnością rozpoczynają się od analizy naszych indywidualnych decyzji z perspektywy naszych indywidualnych preferencji. Uznajemy, że naszym instrumentalnym zadaniem jest maksymalizowanie

³⁷ Założenie o racjonalności świata lub też założenie o jednolitości przyrody stanowi – według Davida Hume’a – element uzasadnienia wnioskowań indukcyjnych (por. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2015, s. 170n.). Teza o racjonalności świata jest kluczowym elementem filozofii Michała Hellera (zob. M. H e l l e r, *Racjonalność i matematyczność świata*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Universitas, Kraków 2006, s. 35-101).

³⁸ Przykład ten, którym posłużył się Andrew W. Lo, to w istocie nieco zmieniona historia o fikcyjnych stworzeniach Tribblesach (por. A.W. L o, *Adaptive Markets: Financial Evolution at the Speed of Thought*, Princeton University Press, Princeton 2017, s. 190n.). Na temat tego przykładu jako ilustracji racjonalności ekologicznej oraz jej szczególnych cech por. G o r a z d a, K w a r c i ń s k i, dz. cyt., s. 276n.).

użyteczności. Chociaż teorie racjonalności wikłają nas w liczne trudności, to w określonych przypadkach, wskazanych powyżej, możemy je zastosować jako normatywny wzorzec, oceniając nasze decyzje czy zachowania jako nieracjonalne, czyli głupie. Jednocześnie już na tym poziomie natrafiamy na dwie grupy problemów. Po pierwsze, nie każda z klasycznych teorii da się zastosować, bądź też nie zawsze da się to uczynić. Po drugie, nawet jeśli któraś z teorii klasycznych da się zastosować do oceny naszych zachowań, to my ludzie jako gatunek wcale nie wykazujemy się klasyczną racjonalnością albo też wykazujemy się nią zbyt rzadko. Aby wyjaśnić nasze nieracjonalności, a przynajmniej część z nich, musimy rozszerzyć pole analizy poza indywidualną użyteczność i wprowadzić omówione powyżej dostosowanie łączne i dobór zbiorowy (lub też wielopoziomowy). Przykład takiego rozszerzenia to wprowadzenie przy losowaniu kul z urny elementu gry zespołowej. Pomińmy dla uproszczenia związane z teorią gier kooperacyjnych problemy matematyczne, prowadzące do nierozwiązywalności gier lub wielości ich optymalnych rozwiązań. Czy byłoby hipotetycznie możliwe skonstruowanie „demonia Darwina”³⁹, modelowego organizmu mającego zdolność równoczesnego maksymalizowania różnych aspektów dostosowania do środowiska, a tym samym stworzenie „znaturalizowanego” modelu racjonalności wielopoziomowej, który pozwoliłby nam dokonywać jakichś bardziej zobiektywizowanych ocen danego zachowania jako adaptacyjnego albo nieadaptacyjnego, czyli – inaczej mówiąc – jako głupiego albo mądrego? Nie podejmujemy też problemu wskazanego przez Hume’a i Moore’a, problemu, który w tym kontekście przekładałby się na zasadnicze pytanie: dlaczego w ogóle dostosowanie miałoby być z jakichkolwiek powodów pożądane? Uproszczenia takie niewiele jednak pomogą. Wiele wskazuje na to, że tego rodzaju model jest niemożliwy do realizacji. Retrospektywna metaanaliza pokazuje, że nasza wiedza na temat mechanizmów ewolucyjnych i psychologicznych pozwala tworzyć modele, które wyjaśniają około 2-5% zmienności wśród populacji naturalnych⁴⁰. Może się zatem wydawać, że nie tylko nie jesteśmy klasycznie racjonalni, lecz także nie zachowujemy się w sposób, który pozwala maksymalizować dostosowanie łączne, ani nie podporządkowujemy się doborowi zbiorowemu. Czyżby światem naturalnym rządziła permanentna głupota? Niekoniecznie, o ile tylko uwzględnimy całokształt wiedzy o procesach ewolucyjnych. Optymalizacja w tych procesach definiowana jest bowiem jako maksymalizacja dostosowania przy uwzględnieniu ograniczeń środowiskowych, z którymi organizm musi się zmierzyć. Ograniczenia owe wywierają presję ewolucyjną, która sprawia, że

³⁹ Zob. R. L a w, *Optimal Life Histories Under Age-Specific Predation*, „The American Naturalist” 114(1979) nr 3, s. 399-417.

⁴⁰ E l M o u d e n i in., dz. cyt., s. 35.

efekty stochastyczne (mutacje, dryf ewolucyjny, dryf kulturowy) mają mniejszy wpływ na różnorodność naszych wzorców decyzyjnych. Innymi słowy, im większa presja środowiskowa, tym bardziej jednolite wzorce. Jeśli jednak ograniczenia środowiskowe są słabe, to efekty stochastyczne zaczynają odgrywać rolę kluczową, wytwarzając wiele różnorodnych wzorców zachowań, których związek z maksymalizacją dostosowania jest co najwyżej luźny. Zasada selekcji naturalnej zachowuje ważność w wielkich populacjach i dla wielkich liczb, a tym samym ostatecznie liczy się uśrednione skutki występowania danej cechy w populacji. Niezgodność zachowań kilku jednostek z ukształtowanym wzorcem nie oznacza jeszcze, że zachowania te są fałszywie adaptacyjne. Nasza biologia wyraźnie preferuje rozwiązania obciążone niższymi kosztami ubocznymi, stąd dominacja wszelkiego rodzaju uproszczonych, niedokładnych – ale też szybszych – procesów decyzyjnych i heurystyk. Modele matematyczne pokazują zresztą, że w wielu przypadkach – przy uwzględnieniu kosztów decyzyjnych oraz pomimo podejmowania licznych decyzji nieadaptacyjnych – rozwiązania takie bliższe są optymalnym⁴¹. Największy jednak problem stanowi nowe środowisko, w którym ujawniają się nieprzewidziane efekty wzorców dotychczas w wysokim stopniu adaptacyjnych. Klasycznym tego przykładem jest epidemia otyłości we współczesnym świecie. Biologiczna tendencja do odkładania nadmiaru dostępnej energii w postaci tłuszczu w organizmie stanowi adaptację do środowiska, w którym permanentnie brakuje żywności; w środowisku, w którym występuje nadmiar żywności, tendencja ta prowadzi do zgubnych skutków zdrowotnych.

Ten ostatni przykład jest znamieny. Wiedząc, jak działa biologiczny mechanizm otyłości, nawet w środowisku, w którym żywności jest zbyt dużo, możemy wprowadzać adaptacyjne korekty naszego zachowania (na przykład jeść mniej kaloryczne potrawy, przyjmując określone wzorce żywieniowe czy zwiększyć aktywność fizyczną). Nasza kognitywna elastyczność, przekładająca się na zdolność uczenia się i wnioskowania, pozwala nam na ograniczoną optymalizację zachowań w określonych okolicznościach. Okoliczności te można opisać w trzech punktach:

⁴¹ Ciekawy przykład takiej heurystyki przedstawia między innymi Gerd Gigerenzer, nazywając ją „take-the-best”. W pewnym uproszczeniu sprowadza się ona do dokonywania wyboru między różnymi alternatywami, które cechują się istotnymi z punktu widzenia danego wyboru wskaźnikami, na podstawie wyłącznie jednego z nich, o najwyższej wartości. Kupując określony produkt w sklepie i mając przed sobą urozmaiconą ofertę podobnych produktów, możemy na przykład przyjąć, że produkt najdroższy będzie reprezentował jednocześnie najwyższą poszukiwaną przez nas jakość, mierzoną wieloma zmiennymi, których jednak nie analizujemy. Heurystyka taka – pomijająca wiele istotnych zmiennych, które wpływają na decyzję – okazuje się trafna nawet w 90% przypadków (por. G. Gigerenzer, *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 172).

(1) Elementy składowe decyzji i jej konsekwencje są mierzalne. Przykładowo, najłatwiej nam analizować racjonalność i nieracjonalność naszych zachowań na rynku, gdzie zmienne decyzyjne i użyteczność mierzone są w jednostkach pieniężnych. Przykład dotyczący konsumpcji kalorii i otyłości także odnosi się do takiego środowiska, bo obie składowe są mierzalne.

(2) Pula potencjalnej nagrody (wygranej) lub kary (przegranej) jest względnie wysoka, tak aby można było zignorować uboczne koszty analizy decyzyjnej.

(3) Przestrzeń wolności umożliwia jednostce pełną kontrolę nad podejmowanymi decyzjami⁴².

Uogólniając, można powiedzieć, że powyższe elementy stanowią składowe tak zwanego małego świata. Można również ów mały świat zdefiniować jako przestrzeń, w której jednostka ma pełny dostęp do struktury i wartości matrycy decyzyjnej definiującej stany faktyczne, działania możliwe do podjęcia oraz ich konsekwencje. Wielki świat charakteryzuje się natomiast inherentną niepewnością i niewiedzą: jest to świat, w którym nie mam odpowiedniej wiedzy i nie potrafię oszacować prawdopodobieństwa określonego zdarzenia. Gdyby odnieść się do przykładów losowania kul zamkniętych w urnach, to można by wskazać następujące trzy cechy (występujące pojedynczo lub w połączeniu) wielkiego świata:

(1) Niepełna specyfikacja (ang. underspecification). W świecie tym stoję przed urną i wiem, że wygram, jeśli odgadnę własności wylosowanej kuli, lecz nie wiem, jakie kule znajdują się w środku. Nie wiem, bo nie odbyło się jeszcze żadne losowanie albo też odbyły się trzy i w każdym z nich wylosowano inną kulę.

(2) Błędna specyfikacja (ang. misspecification). W świecie tym wylosowane dotychczas kule układają się we wzorec, w którym na 100 wylosowanych kul 60 to kule białe, pozostałe 40 to kule czarne, lecz przypadają one na ostatnie 40 losowań. Zakładając rozkład losowy, stawiam na kulę białą, tymczasem kule w urnie rozłożone były w określonym porządku: białe znajdowały się w górnej warstwie i zostały wylosowane wcześniej.

(3) Stochastyczność. W świecie tym wylosowane dotychczas kule nie układają się w żaden wzór, z którego można by w jakikolwiek sposób wnioskować o zawartości urny⁴³.

„Mały świat” i „wielki świat” nie są jednak pojęciami dychotomicznymi, lecz tworzą pewne kontinuum: na jednym jego końcu umieścimy sytuację, w której znamy uprzednio zawartość urny, a założenie o losowości rozkładu jest prawdziwe, a na drugim – sytuację, w której poziom niewiedzy wzrasta

⁴² Zob. E l M o u d e n, dz. cyt.

⁴³ Por. H. B r i g h t o n, G. G i g e r e n z e r, *Are Rational Actor Models 'Rational' outside Small Worlds?*, w: *Evolution and Rationality*, s. 87n.

do nieskończoności, a wraz z nim rośnie ryzyko niepełnej lub błędnej specyfikacji oraz stochastyczności. Im bardziej moje środowisko decyzyjne zbliża się do małego świata, tym bardziej uprawnione jest stosowanie określonego modelu racjonalności i tym trafniej będę mógł ocenić określone zachowanie jako racjonalne lub nieracjonalne, czyli głupie. Im większy staje się mój świat, tym bardziej ocena taka traci sens. W świecie, w którym coraz ważniejszą rolę odgrywają niepełna i błędna specyfikacja oraz stochastyczność, nie istnieje też jeden, optymalny model racjonalności, a tym samym nie ma jednej, optymalnej strategii konfrontowania się z takim światem. Zastępują ją modele – konstruowane tak, by odpowiadały własnościom danego świata, lub też stosowane losowo, a zaobserwowane wyniki uzyskanych predykcji wskazują, który z modeli okazał się w danej sytuacji lepszy. Obok modeli racjonalności klasycznej doskonale maksymalizujących naszą użyteczność, czy też modeli racjonalności ekologicznej, których wymiar normatywny jest wątpliwy, możemy też korzystać z modeli z gruntu wadliwych, ale funkcjonalnych, takich jak strategia „take-the-best”. Wskazany pluralizm modeli nie unieważnia jednak żadnego z nich, a ich badanie i poszukiwanie tych, które w danym „małym świecie” sprawdzają się najlepiej, pozostaje racjonalne.

*

Tak jak ocena danego zachowania jako głupiego wymaga uprzywilejowanej postawy epistemologicznej oraz odpowiedniego modelu „mądrości”, ocena zachowania jako nieracjonalnego również wymaga uprzywilejowanej postawy epistemologicznej oraz odpowiedniego modelu racjonalności. Perspektywa kognitywna i ewolucyjna z założenia neguje uprzywilejowanie epistemologiczne. Pogłębione badania nad postulowanymi i stosowanymi przez jednostki modelami racjonalności prowadzą jednak także do wniosku, że możemy mówić o dużym pluralizmie modeli; różnią się one między sobą nie tylko zakresem zastosowania, ale przede wszystkim odmiennymi perspektywami poznawczymi, które prowadzą do niekompatybilności poszczególnych modeli. Przede wszystkim problematyczne jest pogodzenie kryterium maksymalizacji indywidualnej użyteczności z maksymalizacją dostosowania uwzględniającą dostosowanie łączne i dobór zbiorowy. „Demon Darwina” nie istnieje i nie może istnieć. Na podstawie tego, co wiemy o różnego rodzaju strategiach decyzyjnych jednostek, możemy powiedzieć, że reguły racjonalności są raczej konstruowane niż odkrywane, i wydaje się wątpliwe, że istnieją takie, które można by zastosować jako quasi-obiektywny wzorzec do oceny naszych zachowań jako racjonalnych (nieracjonalnych) lub też głupich (mądrych). Po-

stulowana przez Karla Poppera postawa poznawcza „Versuch und Irrtum”⁴⁴ ma zastosowanie także do normatywnych modeli racjonalności. Jeśli zatem nie można się odwołać do quasi-obiektywnego modelu, to odpowiednio nieuzasadniona jest ocena poszczególnych jednostek lub nawet statystycznie istotnej części populacji jako poznawczo uprzedzonych, skłonnych do błędów i stosowania niedoskonałych heurystyk, a tym samym lokalnie głupich. Zjawiska te będą raczej przejawem zadziwiających zdolności adaptacyjnych gatunku i jego poznawczej elastyczności, wyrażającej się w ciągłym eksperymentowaniu, odkrywaniu i testowaniu nowych modeli racjonalności lub modeli heurystycznych. Tylko w ograniczonym zespole okoliczności – nazywanych „małymi światami” – gdzie znana jest kompletna matryca decyzyjna, wkład początkowy, ryzyko i nagrody oraz koszty uboczne, możliwe jest konstruowanie normatywnych modeli racjonalności, które pozwalają na ocenę naszych decyzji. Mały świat jednak nie istnieje poza idealnymi modelami matematycznymi. Próba aplikacji takich modeli w środowisku eksperymentalnym najczęściej prowadzi do przenoszenia przez uczestników eksperymentu wzorców zachowań z wielkiego świata do tego środowiska, wskutek czego zachowania ich mogą zostać ocenione błędnie (lub przynajmniej w sposób niekompletny) jako nieracjonalne. Eksperymentalne bądź naturalne tworzenie takich lokalnych środowisk (za przykład mogą posłużyć metody naukowe, rynek czy giełdy papierów wartościowych) stanowi redukcję świata wielkiego – redukcję, która służy nam jako jeszcze jedna funkcjonalna heurystyka decyzyjna.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Becker, Gary S. “Altruism in the Family and Selfishness in the Market Place.” *Economica* 48, no. 189 (1981): 1–15.
- Binmore, Ken. *Rational Decisions*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Brighton, Henry, and Gerd Gigerenzer. “Are Rational Actor Models ‘Rational’ outside Small Worlds?” In *Evolution and Rationality: Decisions, Co-operation and Strategic Behaviour*. Edited by Samir Okasha and Ken Binmore. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Brożek, Bartosz. “W obronie głupoty.” In Bartosz Brożek, Michał Heller, and Jerzy Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Brożek, Bartosz, Michał Heller, and Jerzy Stelmach. *Szkice z filozofii głupoty*. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Dawkins, Richard. *Samolubny gen*. Translated by Marek Skoneczny. Warszawa: Prószyński Media, 2012.

⁴⁴ Por. K. P o p p e r, *Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, s. 127-144.

- Dunbar, Robin I. *Pchły, plotki a ewolucja języka*. Translated by Tomasz Pańkowski. Kraków: Copernicus Center Press, 2017.
- Dzionek-Kozłowska, Joanna. *Model homo oeconomicus: Geneza, ewolucja, wpływ na rzeczywistość gospodarczą*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018.
- El Mouden, Claire, Maxwell Burton-Chellew, Andy Gardner, and Stuart West. “What Do Humans Maximize?” In *Evolution and Rationality: Decisions, Co-operation and Strategic Behaviour*. Edited by Samir Okasha and Ken Binmore. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Gigerenzer, Gerd. *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Gigerenzer, Gerd, and Henry Brighton. “Homo Heuristicus: Why Biased Minds Make Better Inferences.” *Topics in Cognitive Science* 1, no. 1 (2009): 107–43.
- Gigerenzer, Gerd, and Christoph Engel, eds. *Heuristics and the Law*. Cambridge, Massachusetts, and London: MIT Press, 2006.
- Gigerenzer, Gerd, and Peter M. Todd. “Ecological Rationality: The Normative Study of Heuristics.” In *Ecological Rationality: Intelligence in the World*. Edited by Gerd Gigerenzer and Peter M. Todd. New York: Oxford University Press, 2012.
- Gintis, Herbert. “An Evolutionary Perspective on the Unification of the Behavioral Sciences.” In *Evolution and Rationality: Decisions, Co-operation and Strategic Behaviour*. Edited by Samir Okasha and Ken Binmore. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Gorazda, Marcin. „Pragmatyzm wiary: Jeffa Jordana chybione i trafne argumenty za racjonalnością postawy teistycznej.” *Logos i Ethos* 26, no. 1 (2009): 53–72.
- . *Granice naturalizacji prawa*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2017.
- Gorazda, Marcin, and Tomasz Kwarciański. *Między dobrobytem a szczęściem: Eseje z filozofii ekonomii*. Kraków: Copernicus Center Press, 2020.
- Harman, Oren S. *Cena altruizmu: George Price i poszukiwanie źródeł moralności*. Translated by Tomasz Lanczewski. Kraków: Copernicus Center Press, 2017.
- Hausman, Daniel M., Michael S. McPherson, and Debra Satz. *Etyka ekonomii: Analiza ekonomiczna, filozofia moralności i polityka publiczna*. Translated by Marcin Gorazda et al. Kraków: Copernicus Center Press, 2017.
- Heller, Michał. „Racjonalność i matematyczność świata.” In Heller, *Filozofia i wszechświat: Wybór pism*. Kraków: Universitas, 2006.
- Henrich, Joseph. *The Weirdest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.
- Henrich, Joe, and Robert Boyd. “The Evolution of Conformist Transmission and the Emergence of Between Group Differences.” *Evolution and Human Behavior* 19, no. 4 (1998): 215–42.
- Henrich, Joseph, Robert Boyd, Samuel Bowles, Colin Camerer, Ernst Fehr, Herbert Gintis, and Richard McElreath. “In Search of Homo Economicus: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies.” *The American Economic Review* 91, no. 2 (2001): 73–8.

- Hoffman, Donald. *The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*. New York: W. W. Norton & Company, 2019.
- Hume, David. *Taktat o naturze ludzkiej*. Translated by Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Altheia, 2005.
- Jordan, Jeff. *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Kahneman, Daniel. *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*. Translated by Piotr Szymczak. Poznań: Media Rodzina, 2012.
- Kowalski, Ryszard, and Tomasz Kwarciański. "Racjonalność, użyteczność, dobrobyt." In *Metaekonomia: Zagadnienia z filozofii ekonomii*. Edited by Marcin Gorazda, Łukasz Hardt, and Tomasz Kwarciański. Kraków: Copernicus Center Press, 2016.
- Law, Richard. "Optimal Life Histories Under Age-Specific Predation." *The American Naturalist* 114, no. 3 (1979): 399–417.
- Lo, Andrew W. *Adaptive Markets: Financial Evolution at the Speed of Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Moore, Geroe E. *Zasady etyki*. Translated by Czesław Znamierowski. Warszawa: DeAgostini Altaya, 2003.
- von Neumann, John, and Oskar Morgenstern. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Pascal, Blaise. *Myśli*. Translated by Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989.
- Popper, Karl R. *Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. München, Berlin and Zürich: Piper, 2015.
- Richerson, Peter, Ryan Baldini, Adrian V. Bell, et al. "Cultural Group Selection Plays an Essential Role in Explaining Human Cooperation: A Sketch of the Evidence." *Behavioral and Brain Sciences* 39 (2016): 1–68.
- Simon, Herbert A. "A Behavioral Model of Rational Choice." *The Quarterly Journal of Economics* 69, no. 1 (1955): 99–118.
- Stelmach, Jerzy. "Systematyka głupoty." In Bartosz Brożek, Michał Heller, and Jerzy Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Straffin, Philip D. *Teoria gier*. Translated by Jacek Haman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- Tomasello, Michael. *Dlaczego współpracujemy?* Translated by Łukasz Kwiatek. Kraków: Copernicus Center Press, 2015.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marcin GORAZDA – Czy istnieje głupota w „wielkim świecie”?

DOI 10.12887/34-2021-1-133-08

Artykuł przedstawia próbę interpretacji „głupoty” w kategoriach kognitywnych i ewolucyjnych. Głupota to pojęcie używane w języku potocznym i spotyka-

jące się z jednoznaczną dezaprobatą, a jego zastosowanie wymaga uprzywilejowanej pozycji epistemicznej oraz prawomocnego, normatywnego modelu mądrości. Oba te warunki nie mogą zostać spełnione, jeśli spojrzymy na to zagadnienie z perspektywy kognitywnej i ewolucyjnej. Można jednak odwołać się do pewnych koncepcji racjonalności wypracowanych w ramach ekonomii i teorii decyzji i spróbować przeanalizować trafność interpretacji głupoty jako nieracjonalności lub racjonalności ograniczonej. W artykule omawiane są trzy klasyczne teorie racjonalności (teoria użyteczności porządkowej, teoria użyteczności oczekiwanej i teoria gier), a także teoria tak zwanej racjonalności ekologicznej. Zgodnie z tą ostatnią, w „wielkim świecie”, określonym przez inherentną niepewność, zachowania pozornie nieracjonalne mogą okazać się silnie adaptacyjne. W „wielkim świecie” nie możemy wskazać jakiegokolwiek jednostkowego, uzasadnialnego modelu indywidualnej racjonalności, który uprawniałby nas do wypowiadania sądów na temat czyjejs irracjonalności (głupoty). Sądy takie byłyby możliwe wyłącznie w precyzyjnie zdefiniowanych „małych światach”, takich jak rynki finansowe, pod warunkiem że dobrany model racjonalności będzie adekwatny do ocenianego świata.

Słowa kluczowe: racjonalność, porządkowa użyteczność, oczekiwana użyteczność, teoria gier, ograniczona racjonalność, racjonalność ekologiczna, heurystyki

Kontakt: Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, ul. Szczepańska 1/5, 31-011 Kraków
E-mail: marcin.gorazda@gsw.com.pl
<https://www.copernicuscenter.edu.pl/person/gorazda-marcin/>

Marcin GORAZDA, Is There ‘Stupidity’ in the Big World?

DOI 10.12887/34-2021-1-133-08

The paper presents an attempt at an interpretation of ‘stupidity’ in cognitive and evolutionary terms. Stupidity is a concept used in everyday language and clearly loaded with disapproval. The application of the concept requires a privileged epistemic position and a valid normative model of wisdom. These conditions cannot be met if the problem is considered from a cognitive and evolutionary perspective. However, by referring to some concepts of rationality developed in economics and decision theory, one may try to consider whether it is possible to interpret stupidity as irrationality or bounded rationality. The paper briefly discusses three classical theories of rationality (theory of ordinal utility, theory of expected utility, and game theory), as well as a theory of the so-called ecological rationality. The latter demonstrates that in the ‘big world,’ with its inherent uncertainty, apparently irrational behaviors may be strongly adaptive. In the ‘big world,’ it is impossible to identify any unique, justifiable model of individual rationality which permits us to pass a judgement on someone’s irrationality (stupidity). Such judgements can be made exclusively in precisely

defined ‘small worlds,’ such as financial markets, providing, however, that the applied model of rationality is relevant to a given world.

Keywords: rationality, ordinal utility, expected utility, game theory, bounded rationality, ecological rationality, heuristics

Contact: The Copernicus Center for Interdisciplinary Studies of the Jagiellonian University, ul. Szczepańska 1/5, 31-011 Cracow, Poland

E-mail: marcin.gorazda@gsw.com.pl

<https://www.copernicuscenter.edu.pl/en/person/gorazda-marcin-2/>

Marcin T. ZDRENKA

GRA NIEMĄDRYCH POZORÓW Jak nie ujmować i nie opisywać głupoty

Jeśli chcemy uprawiać filozofię, musimy mieć świadomość złożoności i długotrwałości jej tradycji. Z głupotą jest – niestety – podobnie. I stanowi to jedną z najpoważniejszych przeszkód na drodze do jej poznawczego „opanowania”. Ci, którzy tego nie dostrzegają i biorą się za bary z głupotą bez odpowiednich kompetencji filozoficznych, historycznych czy literaturoznawczych, natychmiast wydają się na jej pastwę.

Aby uniknąć popadnięcia w banał, albo – co gorsze – dać się przyłapać na nieprzemyślanej, by nie powiedzieć g ł u p i e j konstatacji, powstrzymam się od postawienia tezy, że głupota jest zagadnieniem ważnym, znanym od stuleci i bardzo szeroko opisanym w literaturze. Będę raczej postulował daleko idącą ostrożność w formułowaniu mocnych sądów na temat głupoty, nawet jeśli postulat taki to jedynie rytualna sentencja otwierająca artykuł, a zatem – nacechowana głównie retorycznie.

Zachęta do zachowania daleko idącej ostrożności wynika z faktu, że mamy do czynienia (ponownie – sformułuję to o s t r o ż n i e) z przedmiotem złożonym, wielowątkowym, pokretnym, niełatwym w opisie, a nawet nieustannie wymykającym się próbom bardziej systematycznego ujęcia. Uwidacznia się to wyraźnie w pewnym paradoksie. Z jednej strony nie możemy twierdzić, że głupota stanowi pole poznawczo i opisowo niezagospodarowane; przeciwnie – jesteśmy wręcz „zalani” literaturą traktującą o głupocie w szerokim znaczeniu. Z drugiej strony – mimo wielu prób, z których o kilku będzie tu mowa – ostatecznie nie ukonstytuowała się samodzielna nauka o głupocie, „morozofia” czy filozofia głupoty (choć trzeba będzie poczynić w tej sprawie pewne zastrzeżenie). Jednocześnie właśnie bogactwo semantyki, symboliki, a także literatury pięknej, piśmiennictwa naukowego, popularnonaukowego i publicystycznego oraz – przede wszystkim – deklaracje autorów i tytuły prac sprawiają wrażenie, że jest wręcz przeciwnie. W tle musi jeszcze pojawić się pytanie wyrosłe z pokory wobec tego przepastnego kulturowego zasobu: Czy w ogóle można dodać coś nowego do opowieści o głupocie?

Zasadniczym celem niniejszej wypowiedzi – ponownie zadeklaruję pozostawanie na „podszytych” ostrożnością stanowisku – jest wstępne rozpoznanie kilku wybranych sposobów opisywania głupoty oraz związanych z nimi wyzwań, a w istocie porażek w zmaganiu się z jej materią. Będzie to próba

swoistej demaskacji – nie tyle nieudolności samych autorów, ile przewrotności przedmiotu, z którym przyszło się im (i nam) zmierzyć, a także próba sformułowania na tej podstawie pewnych ostrzeżeń czy przestróg.

Z oczywistych względów przegląd literatury i zbudowana na nim szkicowa typologia muszą pozostać pobieżne, a zapożyczone z poszczególnych prac wątki – potraktowane jedynie skrótowo. Większość z przywoływanych prac zasługuje na podjęcie rzeczowej i rozbudowanej dyskusji, co w przyjętych tu wąskich ramach artykułu nie jest możliwe.

FILOZOFIE, ENCYKLOPEDIE I BIOGRAFIE GŁUPOTY

Prezentowany w pierwszej kolejności typ opowieści o głupocie określe mianem encyklopedycznego, zacznę jednak od ujęcia najszerzego i z perspektywy filozoficznej najbardziej fundamentalnego – od ambitnego postulatu zbudowania *f i l o z o f i i* głupoty. Taki bowiem postulat możemy wyczytać wprost z tytułu ważnej rozprawy Jacka Dobrowolskiego¹.

Dość szybko wiązane z tym tytułem nadzieje okazują się płonne. Już jego rozwinięcie „Historia i aktualność sensu tego, co irracjonalne” oraz deklaracje autora we wstępie do książki, a także ostatecznie zrekapitułowane w jej finale tak zamysł, jak i struktura całości w swoisty sposób niweczą tytułowy projekt. Przyjrzyjmy się jednak obiecującym – co trzeba przyznać – początkom: „Kryzys zaufania do filozoficznego sposobu myślenia można by wyrazić w pytaniu: czy filozofia, zanim zacznie przekonywać, jak możliwy jest rozum lub mądrość, nie powinna wpierw zająć się głupotą? Wszak głupota wydaje się faktem bardziej namacalnym niż mądrość, bardziej powszechnym, częstszym: o ile bardziej, to widać choćby po tym, że zwykle nie trzeba jej długo szukać, albowiem działania i rozwiązania bezsprzecznie rozumne stanowią raczej chlubne wyjątki niż powszechną praktykę”².

W konkluzji rozprawy autor wciąż twierdzi, że u podstaw konstrukcji jego projektu leży wyprowadzone z postawy umiarkowanego racjonalizmu rozróżnienie żywej mądrości i ogólnego żywiołu głupoty. Tu jednak wkradły się już poważne ograniczenia: „Zamiar ten zapewne tylko po części mógł się powieść, pozostawiając w czytelniku wrażenie, że ostatecznym rezultatem intelektualnym filozofii głupoty jest banalna i dobrze znana prawda sceptycyzmu: umysł ludzki jest zawodny. Jednak odróżnienie mądrości od głupoty nie jest czymś, co może dokonać się w ramach jakiejś definicji – to raczej bezkresny i zawsze

¹ Zob. J. D o b r o w o l s k i, *Filozofia głupoty*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

² Tamże, s. 11.

ponawiany proces intelektualny, bardziej polegający na konstrukcji własnej prawdy, niż na jej odkrywaniu i ustalaniu «raz na zawsze». Skromną ambicją niniejszej pracy było raczej właśnie takie ponowienie próby niż definitywne ustalenie obiektywnej prawdy³.

Nie posunąłbym się do twierdzenia, że Dobrowolski pogrzebał swój własny projekt, realizuje go bowiem o tyle konsekwentnie, o ile jest to możliwe w ramach przyjętych założeń. Co więcej, wiele ze sformułowanych w pracy rozpoznań uznaję za własne, jak choćby tezę – do której jeszcze powrócę – o pewnej „nieswoistości” głupoty: „Głupota «sama w sobie» nie istnieje; istnieją tylko jej konkretne przypadki, które podlegać mogą co najwyżej pewnej typologizacji – tzn. obserwując rozmaite fenomeny, możemy pokusić się o jakąś ich rodzajową klasyfikację czy wręcz «systematyzację» [...]; nie odnajdziemy jednak żadnej ich idealnej istoty, o której moglibyśmy powiedzieć: oto idea i zasada głupoty”⁴.

Podjęcie dyskusji z zaprezentowanym wyżej stanowiskiem byłoby z pewnością ciekawe, porzucam jednak na prostej konstatacji, ważnej dla celów niniejszej wypowiedzi: nie mamy tu do czynienia – wbrew tytułowi – z filozofią głupoty rozumianą w sposób tradycyjny, czyli szczegółowym rozwinięciem i uzupełnieniem pola badawczego filozofii ogólnej dającym się wpisać w jej strukturę, na przykład pod nazwą „morozofia”, jako część systematyki tej dyscypliny⁵. Tak rozumiana morozofia nie może zająć miejsca obok epistemologii, ontologii czy dyscypliny, którą Anglosasi nazywają niekiedy „moral philosophy” (nie tylko dlatego, że wpadlibyśmy w tarapaty, gdybyśmy forsowali nazwę „stupid philosophy”). Przypadek etyki jako dziedziny filozofii jest szczególny, ponieważ właśnie w niej najbardziej uwidacznia się postęp w rozwijaniu poszczególnych gałęzi drzewa jej subdyscyplin. Obok tradycyjnego trójkopodziału na etykę opisową, normatywną i metaetykę, coraz częściej poszerza się jej pole o tak zwane etyki stosowane, wśród których znajdziemy choćby etykę środowiskową, etykę polityki, bioetykę czy etykę praw zwierząt. Mimo pojawienia się takiej możliwości, o wkomponowaniu w zakres filozofii odrębnej subdziedziny, jaką byłaby filozofia głupoty, nie może tu jednak być mowy.

Czy inne propozycje swoście „encyklopedycznego” podejścia do głupoty okażą się lepsze? Zaznaczę, że termin „encyklopedyczny” używany jest tu w specyficznym znaczeniu, częściowo zapożyczonym z pracy Alasdaira MacIntyre’a *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Gene-*

³ Tamże, s. 364.

⁴ Tamże, s. 18.

⁵ Także dlatego, że autor ten zdaje się dystansować od tradycyjnego dyskursu filozoficznego i proponuje w zamian coś, co określa mianem „hybrydalnego i idiosynkratycznego dyskursu o głupocie” (tamże, s. 16) lub nazywa próbą „filozofowania drogą antyfilozofii” (tamże, s. 17).

alogy, and Tradition⁶. W pewnym uproszczeniu termin ten wskazuje – w ujęciu MacIntyre’a – na arbitralne rozumienie przekazu moralnego, na straży którego stoją pilnujący intelektualnego (i moralnego) ładu profesjonaliści, przemawiający najczęściej ex cathedra i niepodejmujący ze słuchaczami dyskusji. Dokładnie tak, jak „przemawia” do nas klasyczna encyklopedia, czyli na przykład *Encyclopaedia Britannica*, którą MacIntyre uznaje za przykład najbardziej reprezentatywny⁷.

Kiedy przeglądamy zasób literatury w poszukiwaniu dzieła przypominającego ten sposób ujmowania problemu głupoty lub choćby zbliżającego się do formy encyklopedii, natrafiamy na pracę holenderskiego autora Matthijisa van Boxsela, która stanowi część realizowanego od roku 1980 projektu „kolekcjonowania” najróżniejszych przejawów głupoty w szeroko rozumianej kulturze, począwszy od literatury, przez publicystykę, architekturę, sztukę, kulturę popularną, aż po prace naukowe⁸. Niestety bliższy ogląd książki, która w roku 2004 ukazała się także w języku polskim, przynosi kolejne rozczarowanie. *Encyklopedia głupoty*, jeśli w jakikolwiek sposób przypomina encyklopedię, to raczej jako ukłon dla *Encyclopédie*⁹ Denisa Diderota i Jeana d’Alemberta, *Dictionnaire historique et critique*¹⁰ Pierre’a Bayle’a czy nawet *Nowych Aten*¹¹ Benedykta Chmielowskiego. Boxsel prezentuje wątki ułożone w porządku rzeczowym tak, by przyjęły postać kompendium – choć zapewne lepszym określeniem byłoby tutaj „lapidarium”. Jest to zbiór, skądinąd erudycyjny (znajdziemy w nim choćby rodzime żarty o Wąchocku – lecz jest to zapewne ingerencja tłumaczkii), raczej drobnych i zwięźle opisanych przejawów najróżniejszych form głupoty. Owszem, lektura *Encyklopedii głupoty* bawi i sprawia przyjemność, nie sposób jednak znaleźć w tej publikacji jakichkolwiek ambicji

⁶ Zob. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1990. Co zastanawiające, polskie tłumaczenie tej pracy „gubi” w tytule kluczową dla nas „encyklopedię” i ukazuje się jako *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, genealogia i tradycja*, choć we wstępie figuruje jeszcze polska wersja tytułu oryginału – *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, genealogia i tradycja* (por. t e n ż e, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 7).

⁷ Por. t e n ż e, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 175.

⁸ Zob. M. van Boxsel, *De encyclopedie van de domheid*, Querido, Amsterdam 1999; t e n ż e, *Encyklopedia głupoty*, tłum. A. Dehue-Oczko, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004; zob. też: t e n ż e, *Morosofie*, Querido, Amsterdam 2001.

⁹ Zob. D. Diderot, J. d’Alembert, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Briasson – David – le Breton – Durand, Paris, 1751-1756.

¹⁰ Zob. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 1-2, Reinier Leers, Rotterdam 1697.

¹¹ Zob. B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*, Drukarnia Pawła Józefa Golczewskiego, Lwów 1745.

systematyzujących czy choćby porządkujących. Stanowi ona raczej kolejny przykład sytuacji, w której tytuł obiecuje znacznie więcej niż sama praca.

Innym przykładem „encyklopedycznego” podejścia do badań, jaki chcę wykorzystać do zilustrowania rozbieżności deklaracji autorów i realizacji projektu, jest praca zbiorowa pod intrygującym tytułem *Głupota. Nieoficjalna biografia*¹², wydany w oryginale po francusku zbiór wypowiedzi kilku autorów. Zwróćmy uwagę, że problematyczny jest już sam tytuł, bo obecna tam „głupota” nie jest faktycznie głupotą w sensie ścisłym. Jak zauważają tłumaczkii tej pracy, jej oryginalny tytuł (*Psychologie de la connerie*¹³) odnosi się do pojęcia potocznego, niemal wulgaryzmu, jedynie częściowo pokrywającego się znaczeniowo z głupotą (czy raczej z byciem głupcem czy palantem – by użyć tu tylko terminów niewulgarnych, których lista jest niestety bardzo krótka)¹⁴. Ponadto osią tytułu oryginalnego pozostaje szeroko rozumiana psychologia (powiedzmy: „psychologia bycia palantem”), co dodatkowo oddala nas od rzekomej i podsycającej ciekawość „nieoficjalnej biografii”.

Przywołuję jednak ten przykład w pewnym ważnym celu – wskazania grupy tekstów, w których głupotą szafuje się w celach retorycznych, w dwojaki sposób: po pierwsze, gdy autorzy czy wydawcy uznają, że obecność „głupoty” w tytule działa przyciągająco na czytelników, oraz, po drugie – co ważniejsze – gdy głupota pełni funkcję retoryczną w tym sensie, że jest środkiem perswazji w argumentacji albo po prostu „tępym narzędziem”, służącym do epitetowania przeciwników debaty. O tym jednak za chwilę.

Zaprezentowane powyżej trzy wybrane teksty, ogólnie określone jako „encyklopedyczne”, w oczywisty sposób nie wyczerpują pola możliwości zbudowania projektu systematycznego badania głupoty. Możemy bowiem znaleźć przykłady nieco innej „strategii”. Po raz kolejny celowo używam tu zabezpieczenia w postaci cudzysłowu, który służy złagodzeniu stwierdzenia i zachowaniu ostrożności. Pojęcie strategii zakłada bowiem, że ten, kto ją stosuje, czyni to z rozmysłem, a przecież szkicowana tutaj typologia nie musi opierać się na założeniu, iż poszczególni autorzy świadomie wybierają ten czy inny sposób badania i opisywania głupoty – czasem po prostu tak im „wychodzi”.

Zauważę zatem tylko, że istnieją prace, w których swego rodzaju encyklopedyczne nastawienie do głupoty czy „snucie opowieści” o niej również jest wyraźne, lecz ambicje autorów wydają się nieco wężziej skrojone. Za przykład takiego podejścia uznajmy prezentację wyników badań historycznych, zbu-

¹² Zob. *Głupota. Nieoficjalna biografia*, red. J.F. Marmion, tłum. G. Jaworska, B. Sęk, K. Szeżyńska-Maćkowiak, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2019.

¹³ Zob. *Psychologie de la connerie*, red. J.F. Marmion, Sciences Humaines, Auxerre 2018.

¹⁴ Por. G. J a w o r s k a, B. S e k, K. S z e ż y Ń s k a - M a ć k o w i a k, *Wstęp od tłumaczek*, w: *Głupota*, s. 7.

dowanych na bazie wielkiego korpusu tekstów tego czy innego zasłużonego i płodnego filozofa – Platona, Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu. W takich przypadkach mamy możliwość pochylenia się nad wielką i wciąż na nowo opracowywaną spuścizną oraz wydobywania z niej wątków dotyczących głupoty choćby tylko przez skrupulatne zestawienie przypadków wystąpienia kluczowego pojęcia w różnych kontekstach. Stosunkowo reprezentatywnym przykładem takiej strategii jest artykuł (któremu nie ujmuję wartości naukowej) Michała Zembrzuskiego *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*¹⁵ czy – w jeszcze większym stopniu – przywoływana w tym tekście publikacja Luiza J. Lauanda, *Fools in Aquinas's Analysis*¹⁶. Możemy się chyba zgodzić, że prace takie wpisują się świetnie w „encyklopedyczny”, skłonny do skrupulatnych dystynkcji program – zwłaszcza gdy odnajdziemy w nich zestawienie aż dwudziestu trzech typów rozumienia głupoty w pismach Tomasza.

Co ciekawe, ukazują się też prace, których autorzy wprawdzie przejawiają ambicję zbudowania sążnistego, wielusetstronicowego kompendium wiedzy na temat głupoty, lecz nadają im tytuły skromniejsze niż „encyklopedia” czy „biografia”. Jako przykład podam książkę Jana Borkowskiego *Głupota. Kontrowersje i egzemplifikacje*, prezentującą osiem wybranych przez autora spośród dwunastu (lecz przy założeniu otwartości listy) typów głupoty, wyróżnionych według kryterium, które autor określa jako „sferę stosunków społecznych i dominującej kategorii aktywności”¹⁷. Do grupy tej zalicza on na przykład głupotę polityczną, wojskową, edukacyjną czy ekologiczną.

Jakkolwiek w pierwszej części wskazanej rozprawy odnajdziemy przekrojowy przegląd dostępnej współczesnej literatury poświęconej głupocie, to podejście do starszej tradycji badania głupoty, czy też obecności jej w piśmiennictwie nie tylko filozoficznym, ale i literackim, pozostaje jednak dość swobodne. Odwołania do klasycznych prac są raczej skromne, co częściowo kłóci się z zamysłem autora, by stworzyć panoramę problematyki głupoty. Dodatkową wątpliwość budzi także w pewnym stopniu niezamierzony kontekst wojskoznawczy, częściowo uzasadniony afiliacją zawodową autora. Uważam jednak – i jest to jedna z moich nielicznych tutaj arbitralnych i nieostrożnie formułowanych tez – że ukazanie się powieści Jaroslava Haška o dobrym wojaku Szwejku czyni co najmniej ryzykownym podejmowanie badań nad głupotą bez uprzedniego całkowitego opuszczenia pola wszelkiego głupiego militarizmu.

¹⁵ Zob. M. Z e m b r z u s k i, *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*, „Pro Fide, Rege et Lege” 201, nr 2(68), s. 243-256.

¹⁶ Zob. L.J. L a u a n d, *Fools in Aquinas's Analysis*, „Quodlibet Journal” 3(2001) nr 1; cyt. za: Z e m b r z u s k i, dz. cyt., s. 250.

¹⁷ J. B o r k o w s k i, *Głupota. Kontrowersje i egzemplifikacje*, Dom Wydawniczy i Handlowy Elipsa, Warszawa 2018, s. 44.

Uczyńmy jednak ze ślepej plamki w oku wojskoznawcy niepozwalającej mu dostrzec głupoty militarizmu ważną ilustrację kolejnego, ważnego – jak sądzę – zjawiska. Oto tropiąc głupotę, chcąc ją zaatakować, pokonać, rozbroić i unieszkodliwić (niech już wybrzmi do końca ta pełna werwy metaforyka wojskowa), łatwo możemy przeoczyć, że powraca ona w nowych formach w sposób, którego opisujący ją najmniej się spodziewa. Do tej szczególnie groźnej – zwłaszcza dla badaczy głupoty – kwestii, określonej tu mianem „samozwrotności”, jeszcze powrócę.

GŁUPOTA BEZ GŁUPOTY

Kolejny – obok „encyklopedycznego” – typ poznawczego czy pisarskiego zajmowania się głupotą, który chcę tu wyróżnić, stanowi bardzo specyficzna, ale też znacząca „głupota bez głupoty”. Taki sposób mówienia o głupocie jest de facto milczeniem o niej. To sytuacja, gdy wypisana na sztandarach badacza głupota albo zostaje porzucona, albo stopniowo wypierają ją inne kwestie, albo wręcz z założenia pozostaje ona w cieniu ważniejszych dla autora zagadnień.

Powodem takiej nieobecności czy też zanikania problematyki głupoty w pracach, które wyrazistymi tytułami sugerują, że stanowi ona ich główny temat, jest skorzystanie z pewnego zasobu kulturowego albo sieci powszechnych skojarzeń pozwalających spiąć mocną klamrą – kategorią głupoty właśnie – jakiś, najczęściej krytyczny, koncept czy stanowisko. Za sztandarowy przykład może tu posłużyć ważna dla historyków (dla niektórych z nich wręcz formacyjna¹⁸) książka Aleksandra Bocheńskiego *Dzieje głupoty w Polsce*¹⁹. Pod tym, znów wiele obiecującym, tytułem kryje się jednak przede wszystkim zbiór – jak nazywa je sam autor – „pamfletów dziejopisarskich”²⁰. Owszem, traktują one o ciemnocie (obok demoralizacji i sobkostwa) występującej w połowie osiemnastego wieku²¹ oraz stawiają wprost pytanie o rolę głupoty w upadku Rzeczypospolitej²². Także przy ocenie pewnych pomniejszych zjawisk zdarza się Bocheńskiemu pisać o „głupstwach i nieszczęściach”²³, na przykład okresu dwudziestolecia międzywojennego. Sedno tego zbioru stanowi jednak zażarta i prowadzona w duchu mocno polemicznym dyskusja o dziejach Polski, dys-

¹⁸ Por. K. Pastuszeński, *Rozmowa z Aleksandrem Bocheńskim*, w: A. Bocheński, *Dzieje głupoty w Polsce. Pamflety dziejopisarskie*, Świat Książki, Warszawa 1996, s. 361.

¹⁹ Zob. Bocheński, dz. cyt.

²⁰ Tenże, *Wprowadzenie do pierwszego wydania*, w: tenże, *Dzieje głupoty w Polsce*, s. 7.

²¹ Por. tenże, *Dzieje głupoty w Polsce*, s. 13.

²² Por. tamże, s. 119.

²³ Tamże, s. 181.

kusja, w której głupota jest jedynie z w o r n i k i e m scalającym wszystkie oceniane przez autora jako nieczne, niemądre, błędne bądź fałszywe postawy, działania czy przekonania – tak postaci historycznych, jak i opisujących dzieje historyków. Kategoria głupoty, jakkolwiek wykorzystywana w sposób wyrazisty i silnie perswazyjny, pełni tu zatem rolę przede wszystkim służebną.

Podobnie rzecz się ma w przypadku stosowania terminów pokrewnych „głupocie”, takich jak „bzdura” (ang. nonsense) (w książce Alana Sokala i Jeana Bricmonta²⁴), czy „brednia” (ang. mumbo-jumbo) (w książce Francisca Wheena²⁵), a niekiedy również tworzenia neologizmów, takich jak „idiotokracja”²⁶ (na przykład w książce Janusza Szewczaka). Ponownie dochodzi tu do wzmocnienia wyrazistości przekazu, który stanowi właściwą, często pozafilozoficzną oś książki. Znaczenie tytułowych terminów jest oczywiste, nie potrzebują one wyjaśnienia. Dzięki temu mogą stanowić ważny element radykalnej krytyki, na przykład pewnych domniemanych praktyk intelektualistów postmodernistycznych, którzy błędnie (jak przekonują Sokal i Bricmont) korzystają z zasobu pojęć i teorii nauk ścisłych, czy przejawów głupoty w życiu społecznym akceptowanych w imię obrony programu oświecenia (o czym czytamy w książce Wheena) albo obrony (którą podejmuje Szewczak) tradycyjnie rozumianej kultury chrześcijańskiej.

Oczywiście redukcja funkcji obecności pojęcia głupoty w wymienionych tutaj czy podobnych im dziełach tylko do wymiaru retorycznego byłoby poważnym nadużyciem. Te różniące się między sobą prace w różnym bowiem stopniu oddalają się od tematu głupoty per se, w różnym też stopniu się do niego zbliżają, chociaż często w przekonaniu samych autorów temat ten jest sednem ich opowieści. Problem jednak w tym, że ów krytyczny, a częściej żarliwie polemiczny wymiar pracy tych autorów, najwyraźniej będący głównym motorem ich badawczego i twórczego zapału, pozostaje przezroczysty, niewidzialny dla nich samych. Utrzymują oni siebie samych w przekonaniu, że uprawiają rzetelne badania przejawów głupoty i nie ulegają subiektywnym czy pochopnym ocenom wyrosłym z przesądów. Pielęgnując takie przekonanie – prędzej czy później, w większym lub mniejszym stopniu – wpadają w sidła taniego dydaktyzmu, amatorskiej moralistyki czy politycznej publicystyki, która nie chce dialogu, bo już ma wyraziście sformułowane, mocne sądy.

By samemu nie wpaść w sidła takich publicystycznych polemik, wskażę (ponownie – z ostrożności) tylko jeden konkretny przykład. Janusz Szew-

²⁴ Zob. A. S o k a l, J. B r i c m o n t, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, A. Lewańska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.

²⁵ Zob. F. W h e e n, *Jak brednie podbiły świat. Krótka historia współczesnych urojeń*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2005.

²⁶ Zob. J. S z e w c z a k, *Idiotokracja, czyli zmowa głupców*, Biały Kruk, Kraków 2020.

czak, tropiciel „idiotokracji” i „zmowy głupców”, przywołuje z pewnością zasługującą na uwagę, liczącą ponad sześćset pięćdziesiąt stron pracę Stevena Pinkera *Nowe Oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*. Dokonując analizy współczesnej sytuacji ekonomicznej, politycznej, społecznej czy zdrowotnej, Pinker formułuje tezę o konieczności powrotu do programu oświecenia i wzmocnienia go. Wskazuje widoczne pożytki płynące z tradycyjnych założeń epoki rozumu, takie jak dobrostan ekonomiczny, żywotnościowy czy zdrowotny w ujęciu globalnym, zwłaszcza w ostatnich dwóch dekadach.

Powyższa dwuzdaniowa charakterystyka książki Szewczaka nie jest w stanie oddać złożoności prezentowanej w niej perspektywy i z całą pewnością stanowi zbyt daleko idące uproszczenie. Świadomość tego uproszczenia winna nas powstrzymywać przed formułowaniem na takich podstawach jakichkolwiek wyrazistych sądów wartościujących. Polemiczny zapal Szewczaka popycha go jednak do błyskawicznej rozprawy z pracą Pinkera i obwieszczenia, że zamiast „Nowego Oświecenia” mamy „Nowe Zaciemnienie”, albo nawet „Totalne Ogłupienie”, oraz że „tylko głupcy mogą sądzić, że dzięki nanotechnice, cyfryzacji, digitalizacji, robotyce, sztucznej inteligencji znikną problemy egzystencjalne, nie będzie śmierci, pamięci historycznej, suwerenności narodów, chęci dominacji i supremacji, czyli że staniemy się wkrótce *Homo Perfectus*”²⁷.

Uczyńmy jednak mały krok wstecz. Zwróćmy uwagę, że przytoczone tutaj prace w większości mają charakter w dużym stopniu publicystyczny. Francis Wheen jest pisarzem i publicystą „The Guardian”, Janusz Szewczak – prawnikiem, analitykiem gospodarczym, publicystą społeczno-ekonomicznym (jak sam się prezentuje w książce), Jan Borkowski – psychologiem i wojskoznawcą, Aleksander Bocheński zaś – przy zachowaniu odpowiednich proporcji wobec poprzednich postaci – historykiem. Czy w związku z tym powinniśmy wykreślić te pozycje z korpusu poważnych tekstów wartych uwagi filozofa? Otóż nie, należą one bowiem – ponownie: przy zachowaniu odpowiednich proporcji – do szerokiego zasobu kulturowego, w którym znajduje się także *Pochwała głupoty*²⁸ Erazma z Rotterdamu z roku 1509 oraz ważna pozycja wczesnego piśmiennictwa niemieckojęzycznego *Stultifera navis*²⁹ Sebastiana Branta z roku 1494 czy nawet pozostający z nią w relacji bogaty w symbolikę obraz Hieronima Boscha *Statek szaleńców*.

Figura głupoty, jakkolwiek ujmowana intuicyjnie i niemająca rozwinięcia w postaci systematycznych studiów czy skonstruowania jakiejś „morozofii”,

²⁷ Tamże, s. 43.

²⁸ Zob. E r a z m z R o t t e r d a m u, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953.

²⁹ Zob. S. B r a n t, *Stultifera navis*, Forgotten Books, London 2018; t e n z e, *Okręt błaznów*, tłum. A. Lam, Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztor, Pułtusk 2010.

jest na tyle mocno zakorzeniona w języku, tradycji i formach myślenia o kulturze, że zupełnie swobodnie możemy z tego zasobu czerpać, choć pozostaje on nieuporządkowany. Z drugiej strony, takie bogactwo może – a nawet musi – przytłoczyć. Jest to chyba jedyne „miejsce”, w którym głupota tak bardzo zbliża się do mądrości. Jeśli bowiem chcemy uprawiać filozofię, musimy mieć świadomość złożoności i długotrwałości jej tradycji. Z głupotą jest – niestety – podobnie. I stanowi to jedną z najpoważniejszych przeszkód na drodze do jej poznawczego „opanowania”. Ci, którzy tego nie dostrzegają i biorą się za bary z głupotą bez odpowiednich kompetencji filozoficznych, historycznych czy literaturoznawczych, natychmiast wydają się na jej pastwę.

Z przygód polemistów i publicystów pochopnych w ferowaniu sądów o głupocie możemy jednak uczynić narzędzie samoobrony. Poważniejsza i bardziej pogłębiona analiza mechanizmów osuwania się w dydaktyzm, moralizatorstwo czy publicystyczny ton niż ta, której dokonano powyżej, może być istotnym wsparciem we właściwych badaniach nad głupotą.

GLUPOTA JAKO BROŃ OBUCHOWA

Retoryczna funkcja pojęcia głupoty rozumiana tu była dotychczas jako rodzaj kłamry spajającej grupę negatywnych zjawisk (ciemnoty, prywaty, krótkowzroczności, fałszywych mitów). Trzeba jednak zauważyć, że pole tej funkcji retorycznej nie zostało wyczerpane. Czym innym jest bowiem użycie przez Bocheńskiego w tytule pracy terminu „głupota” (który w samej pracy stosowany jest jednak dość oszczędnie), a czym innym namiętne szafowanie nim w celu określenia stanowiska przeciwników w tekstach wyraźnie publicystycznych lub – co gorsza – publicystycznych, ale ustrojonych w szaty rozprawy naukowej. W tym drugim przypadku następuje zmieszanie rzekomo obiektywnie rozpoznanych przejawów głupoty z własnym stanowiskiem, silnie nacechowanym światopoglądowo. Wówczas – jak wspomniałem – do głosu dochodzi gorliwy moralizm, mentorski ton, skłonność do formułowania nadmiernie mocnych sądów i cała związana z tym poetyka, w której tezy nie tyle się formułuje i testuje, ile raczej się je „sadzi” i nimi szafuje. Głupota jest tu orężem (znowu ten militarystyczny „waleczny” o prawdę, a dosadność czy nawet wulgarność określeń przeciwnego stanowiska staje się tego oręża największym atutem. W takiej perspektywie głupota to najbrutalniejsza, a jednocześnie najstarsza broń człowieka występującego przeciw drugiemu człowiekowi – to pięściak, maczuga czy wreszcie młot, o który upomina się w filozofii Fryderyk Nietzsche³⁰. Nie bez

³⁰ Zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2020.

znaczenia jest także fakt, że broń obuchowa mierzy przede wszystkim w głowę – siedlisko rozumu. Nie może to być zwykły przypadek.

Kontekstu, który pozwala swobodnie posługiwać się taką głupotą-maczugą, dostarcza przekonanie, że tradycyjny dyskurs akademicki czy dialog, w którym przestrzega się norm grzeczności i obyczajaju, nie są w stanie dotrzeć do sedna problemów. Reguły debaty naukowej, społeczne konwenanse i ograniczenia, normy grzecznościowe czy wreszcie tak zwana polityczna poprawność mają – w opinii harcówników głupoty – pętać prawdziwy dialog i ostatecznie uniemożliwiać dotarcie do prawdy. Dlatego potrzeba tu radykalnego zerwania, przełamania, przemocowego przewyciężenia ograniczeń, a takie zerwanie umożliwiają jedynie adekwatne, wystarczająco mocne i ostre narzędzia.

Zapewne szafujący tak rozumianą kategorią głupoty – czy innymi dosadnymi, ale niekoniecznie uzasadnionymi określeniami w rodzaju „tępy biurokrata” (o urzędniku), „wykształciuch” (o inteligencji), „przedstawiciel kasty” (o sędzim) – postrzegają siebie jako dziecko z bajki Hansa Christiana Andersena, które woła, że cesarz jest nagi. Owszem, program „abnegacji”, który możemy wywieść z sokratycznej krytyki, a szczególnie z cynickich prowokacji Diogenesa z Synopy, zawiera pewien ładunek krytyki skierowanej przeciwko pozorom cnoty, fałszywym przekonaniom i mniemaniom zastępującym prawdę. Cynicyzm jednak nie jest cynizmem w dzisiejszym rozumieniu, a dosadność języka i brutalność przekazu niekoniecznie służy prezentowanym racjom; często raczej te zastępuje.

Jest jednak i inny wymiar owej dosadności czy wulgarności głupoty – wymiar, który skłania do częściowego przyznania racji raczej Diogenesom niż piewcom politycznej poprawności. Otóż raz zepchnięta na margines, umieszczona w obszarze wulgarności i niestosowności, głupota łatwo może stać się tematem „nieobecny”. Pół biedy, jeśli sprowadza się to do towarzyszącego badaniu głupoty niedowierzania, politowania, a nawet lekceważącego śmiechu, o którym wspomina Robert Musil³¹. Gorzej, jeśli studia nad nią wzbudzą sprzeciw, a samemu badaniu odmówi się praw naukowości.

Przypadek głupoty nie jest zresztą odosobniony. Z podobną sytuacją spotkał się socjolog Alphons Silbermann, który, zakończywszy karierę naukową, postanowił na emeryturze napisać książkę o lizusostwie i pochlebstwie³². Na nic zdały się tłumaczenia, że kontynuuje on w ten sposób badania nad „socjologią życia codziennego” – pomysł został oceniony jako niesmaczny³³. Być może wynikało to z faktu, że książka została napisana po niemiecku, a w tym języku tytułowe

³¹ Zob. R. Musil, *O głupocie*, w: tenże, *Człowiek matematyczny i inne eseje*, tłum. J.S. Buras, Czytelnik, Warszawa 1995. Czytamy tam o wykładzie *O głupocie* Johanna Eduarda Erdmanna (z roku 1866), którego sama zapowiedź powitana została śmiechem (por. tamże, s. 253).

³² A. Silbermann, *Groveling and Other Vices: The Sociology of Sycophancy*, tłum. L. Löb, Continuum International Publishing Group Ltd., London – New Brunswick, New Jersey 2000, s. 15.

³³ Tamże.

określenie („der Kunst der Arschkriecherei”³⁴) mocno zbliża się do wulgarności. W tłumaczeniu angielskim udało się jej uniknąć w tytule, przez odwołanie do starego, jeszcze wywodzącego się z greki i niewinnego terminu „sykofancja” (ang. *sycophancy*), w tekście pojawia się jednak „arse-licking”³⁵. Niezależnie od tych wątpliwości samo studium pozostaje interesującą próbą rozpoznania zjawiska pochlębstwa, podobnie jak esej Harry’ego G. Frankfurta *O wciskaniu kitu*³⁶, którego oryginalny tytuł wybrzmiewa jednak nieco dosadniej (*On Bullshit*³⁷). Być może rzecz w tym, by prowokacyjną grę z dosadnością czy wulgarnością prowadzić na tyle subtelnie, by nie zdominowała ona przekazu i uwagi odbiorcy.

Takiej subtelności jednak niekiedy brakuje. Jak wówczas, gdy stara i poczciwa „głupota” wydaje się określeniem wyświechtanym, nie dość wyrazistym, niewystarczająco służącym celom jakiejś ideologicznej krucjaty. Warto zauważyć, że w uniesieniu, kłótni czy gniewie chętniej sięgamy po inne niż „ty głupcze!” określenia – krzyczymy: „idioto!” czy „durniu!”. Być może podobną motywacją kieruje się Szewczak, gdy pyta: „Czy na głupotę jest jakieś lekarstwo? Czy nieuchronnie czekają nas rządy głupców? Czy przypadkiem zamiast obecnej, wielce ułomnej i coraz głupszej, i co raz bardziej zdegenerowanej demokracji nie czeka nas jeszcze głupsza – idiotokracja?”³⁸

Warto zauważyć, że w starszej terminologii psychologicznej – dziś już w dużym stopniu zarzuconej w języku specjalistycznym, choć dziwnie na nowo „ożywionej” w języku potocznym – występował trójpodział upośledzeń umysłowych na debilizm, imbecylizm i idiotyzm. Celem takiego podziału było sklasyfikowanie stopnia niedorozwoju umysłowego według kryterium jego narastającej głębokości³⁹. Co ciekawe, nacechowanie wartościujące określeń „idiota” (osoba upośledzona w stopniu ciężkim) oraz „debil” (osoba upośledzona w stopniu lekkim; skutki tego rodzaju upośledzenia dają się łagodzić za pomocą edukacji specjalnej) uległo swoistemu odwróceniu. Według współczesnej intuicji językowej – przeciwnie niż w przywoływanej starszej nomenklaturze medycznej – „idiota” to określenie słabsze. Nie jest ono wprawdzie łagodne, nie wywołuje jednak skojarzenia z całkowitym upośledzeniem in-

³⁴ Zob. t e n ż e, *Von der Kunst der Arschkriecherei*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Berlin 1998.

³⁵ Co ciekawe, odwołanie to opatrzone jest zabezpieczającym komentarzem: „Ojej, ludzie powiedzą «co za wulgarne słowo w ustach człowieka wykształconego!»». Ale jego użycie jest w końcu najwyższym dowodem poprawności językowej i nieskalanej prawdy, którym zawsze byłem oddany” (tłum. fragm. – M.T.Z.). S i l b e r m a n n, *Groveling and Other Vices*, s. 16.

³⁶ H.G. F r a n k f u r t, *O wciskaniu kitu*, tłum. H. Pustuła-Lewicka, Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa 2008.

³⁷ T e n ż e, *On Bullshit*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2005.

³⁸ Por. S z e w c z a k, dz. cyt., s. 14.

³⁹ Zob. E. K r a e p e l i n, *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende Ärzte*, t. 2, *Klinische Psychiatrie*, Barth Verlag, Leipzig 1904; cyt. za: *Upośledzenie umysłowe – pedagogika*, red. K. Kirejczyk, PWN, Warszawa 1981, s. 54.

telektualnym i pozwala (czy raczej pozwalało) mnożyć się – seksistowskim skądinąd – figurom „słodkiej idiotki”; odwołanie do źródłowego znaczenia głębokiego upośledzenia intelektualnego pełni zaś jedynie retoryczną funkcję hiperboliczną. Na tym tle określenie „debil” uderza brutalną bezpośredniością; nie poddaje się łatwo zdrobnieniom ani nie pozwala tworzyć również pozytywnie zabarwionych emocjonalnie fraz. Co ciekawe, podążający drogą środka termin „imbecyl”, praktycznie wychodzi z użycia, choć zapewne da się go odnaleźć w wypowiedziach osób o skłonnościach do bardziej kwiecistego stylu.

Jak widać zasób pojęć, które możemy wykorzystać, by dostatecznie celnie i mocno „trafić” oponenta albo skutecznie „rozbroić” problem, jest bogaty i każdy „harcownik” znajdzie coś odpowiedniego dla siebie. Skupienie się na poszukiwaniu najskuteczniejszych środków „dopadnięcia” głupoty czy głupca odsłania jednak jeszcze jeden problem. Wszak nazwanie głupoty głupotą nie przewyższa wszystkich trudności; to nawet nie połowa drogi. Kluczowe jest przecież nie to, jak głupotę rozpoznać i trafnie nazwać, ale przede wszystkim to, jak ją unieszkodliwić i jak się przed nią uchronić w przyszłości.

GLUPOTA OSWAJANA

Ostatnim sposobem „uprawiania” głupoty w badaniach i pisarstwie, o jakim muszę wspomnieć, jest podejście, które głupotę obłaskawia – nie w tym jednak sensie, że ją akceptuje i rozwija, ale że ją jakoś „odczarowuje”, przybliża ją, po to, by lepiej ją poznać.

Choć zabrzmiałoby paradoksalnie, za jedną z form osławiania czy kielznięcia głupoty możemy przyjąć jej „prywatne” ujęcie – na wzór św. Augustyna koncepcji dobra⁴⁰ – jako braku mądrości. Takie rozumienie głupoty odnajdujemy na przykład w filozofii Immanuela Kanta, który na marginesie *Krytyki czystego rozumu* formułuje następującą definicję: „B r a k władzy rozpoznawania jest właściwie tym, co nazywamy głupotą, a tej ułomności nie można zaradzić. Głowę tępa lub ograniczoną, której b r a k należytego stopnia rozsądku i własnych jego pojęć, można bardzo dobrze wyposażyć nauczoną wiedzą, nawet uczonością. Ponieważ jednak wtedy zazwyczaj b r a k owej szczypty mądrości (*secunda Petri*), to nie jest niczym niezwykłym, że spotyka się bardzo uczonych ludzi, którzy w stosowaniu swej nauki często zdradzają ów b r a k niczym nie dający się naprawić”⁴¹.

⁴⁰ Por. św. A u g u s t y n, *O naturze dobra*, 4, tłum. M. Maykowska, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., Znak, Kraków 1999, s. 831n.

⁴¹ Por. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 283, przyp. (podkr. – M.T.Z.).

Sprzymierzeńcem takiej perspektywy jest praktyka językowa, która w celu zniesienia dosadności „poetyki” głupoty czy opresyjności tej kategorii, zwłaszcza w zestawieniu z medycznymi określeniami ciężkich upośledzeń intelektualnych, w pewien sposób ją eufemizuje. Formą takiego eufemizowania są litoty, czyli antyfrazy, w rodzaju: „nierozsądek”, „niemądrość”, a także retoryczno-ironiczne figury opisowe, takie jak „osoba o nienatarczywej inteligencji”.

Zarzut, który stawiamy, nazywając kogoś głupcem, można również „zmiękczyć” za pomocą zdrobnień. Pojawiają się one zwłaszcza w komunikacji osób silnie związanych uczuciowo, w których wypowiedziach warstwa treściowa zostaje złagodzona, czy nawet zniesiona przez warstwę emocjonalną. Za przykład może posłużyć zawołanie do ukochanej osoby lub dziecka „ty mój głuptasku!”. Jednocześnie trzeba zauważyć, że nie wszystkie terminy są w równym stopniu podatne na ten zabieg. Nie zdrabniamy przecież „durnia” czy „kretyna”, choć pewien wyjątek – aczkolwiek niechlubny, bo dziś rozpoznawany jako opresyjny i seksistowski – stanowi wspomniana figura „słodkiej idiotki”⁴².

Najsukcesowniejszą jednak taktyką osławiania głupoty wydaje się humor. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o pełen politowania śmiech, o którym wspominał Robert Musil, ale zabieg, który bardzo skutecznie zastosował Erazm z Rotterdamu. W *Pochwale głupoty* używa on śmiechu, by „zdetonować” tani dydaktyzm i moralizatorstwo, a zarazem przyciągnąć uwagę słuchaczy. Zarówno forma wstępu, będącego zarazem dedykacją dla Tomasza More’a, jak i dopisek do tytułu w wydaniu łacińskim: „declamatio” (szkolne ćwiczenie gramatyczne), wskazują wyraźnie na ironiczne zdystansowanie się od opisywanej problematyki przez autora⁴³.

Co ciekawe, pewien komponent humoru czy ironii nie znika także w tekstach pełnych zapalczywej polemiczności, radykalnych sądów i „obuchowego” atakowania oponentów. Należy jednak postawić pytanie o granicę między zabarwiającym pozytywnie wypowiedź humorem a wrogiem szyderstwem.

Wyróżnione tu podejście wydaje się zresztą najbardziej obiecujące. Mięgotliwy i błyskotliwy humor to bardzo trudny przeciwnik, także dla głupoty. Szybki, zwinny, nieuchwytny, o ruchach raczej konika szachowego niż poruszającego się po prostej linii pionka, niby błazeński, a pouczający, na pozór niepoważny i służący zabawie, a jednocześnie dotyczący ważnych spraw i pouczający moralnie – być może to właśnie narzędzie, jakiego nam potrzeba, by mierzyć się z przewrotną i wciąż się nam wymykającą głupotą. Aby jednak osiągnąć w dziedzinie takiego przekazu jako taką biegłość, trzeba być Sokra-

⁴² Niech pewną pociechą w tym kontekście będzie fakt, że nie ma dobrej formuły ani dla „głupca”, ani dla „durnia” w formie żeńskiej.

⁴³ Por. E r a z m z R o t t e r d a m u, dz. cyt., s. 3-9, 10, przyp. 1.

tesem, Diogenesem lub Erazmem z Rotterdamu. No cóż, próbujmy – pomni jednak kilku ważnych przestróg.

PRZESTROGI JAK NIE UJMOWAĆ I NIE OPISYWAĆ GŁUPOTY

Powyższy, bardzo pobieżny przegląd wybranej literatury i próba wyłuskania typów snucia „opowieści” o głupocie nie uprawniają do formułowania mocnych ogólnych twierdzeń. Posłużę się nimi jednak jako pretekstem do zasygnalizowania czterech zasadniczych trudności, jakie napotykamy, gdy chcemy poważnie zająć się głupotą. Są to: *n i e s w o i s t o ś ć*, *n i e b e z p i e c z e ń s t w o e m f a z y*, *s a m o z w r o t n o ś ć i s z a l e ń s t w o n a d m i a r u*. Jeśli tych trudności nie przezwyciężymy, badanie głupoty najpewniej zakończy się niepowodzeniem.

NIESWOISTOŚĆ GŁUPOTY

Dzięki rozpoznaniom dokonany przez Jacka Dobrowolskiego wiemy, że badanie głupoty to „bezkresny i zawsze ponawiamy proces intelektualny, bardziej polegający na konstrukcji własnej prawdy, niż na jej odkrywaniu i ustalaniu «raz na zawsze»”⁴⁴, a głupota „sama w sobie” nie istnieje⁴⁵. Uzupełnieniem tej perspektywy niech będzie rozumienie głupoty sformułowane przez Jadwigę Mizińską⁴⁶ i wsparte słowami Zachariasza Lichtera, postaci z powieści Matei Călinescu⁴⁷: „Głupota, asymilując odkrycia intelektu i naśladując jego przejawy, wpływa na postęp ludzkości. Twórczy akt intelektu, rzadki i nagły, staje się dla głupców ich wygrana – źródłem korzyści eksploatowanych umiejętnie i cierpliwie. Głupota jest wytrwała, skłonna wszystko przyswoić i zastosować, działa na zasadzie inercji, zapewnia cyrkulację idei i wartości [...]. Pasożytując na pniu czystego intelektu, ciągnąc z niego soki, głupota stale przybiera na sile, udoskonala się, rozlewa jak ogromna niebezpieczna plama na sumieniu ludzkości”⁴⁸.

Głupota jawi się tutaj jako uzależniony od żywiciela pasożyt – karmi się aktami intelektu i twórczości, wzrasta na nich, jest bowiem niesamodzielna,

⁴⁴ Dobrowolski, dz. cyt., s. 11.

⁴⁵ Por. tamże, s. 364.

⁴⁶ Zob. J. Mizińska, *Głupota a bezmyślność*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 19(1994) nr 3, s. 21-33.

⁴⁷ Zob. M. Călinescu, *Życie i opinie Zachariasza Lichtera*, tłum. I. Harasimowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.

⁴⁸ Tamże, s. 22n.; cyt. za: Mizińska, dz. cyt., s. 27.

niezdolna do budowania i kreacji. Przypomina pleśń, śniedź lub rdzę pokrywającą jakąś powierzchnię – „nadbudowana” na niej, pozostaje od swej podstawy całkowicie zależna. Dla wzmocnienia tej metafory Mizińska przywołuje słowa Hanny Arendt traktujące o złu: „[Zło] może wypełnić i spustoszyć cały świat, bo rozprzestrzenia się jak grzyb porastający powierzchnię. «Urąga myśli», jak napisałam, gdyż myśl potrzebuje dotrzeć na pewną głębokość, sięgnąć korzeni, w momencie zaś gdy zajmie się złem jałowiej, bo dotyka nicości”⁴⁹.

Czyż nie tak właśnie jest z głupotą? Myśl dąży do głębi, głupota głębi nie sięga. Można by powiedzieć, że brakuje jej trzeciego wymiaru – tak jak pleśń czy rdza pokrywa jedynie dwuwymiarową powierzchnię rzeczy. Wprawdzie trawi, zdziera i niszczy kolejne warstwy przedmiotu, którym się karmi, nie jest jednak w stanie wznieść się ku górze czy zstąpić w głąb, gdyż pełni się jedynie w granicach wytyczonych przez powierzchnię. Oczywiście należy zaznaczyć, że jest to daleko idące uproszczenie opisu, niezbędne dla „pracy” metafory, wszak grzyby czy ogniska korozji nie są – bo w fizycznym świecie nie mogą być – wyłącznie dwuwymiarowe.

Co zyskujemy, przyjmując takie rozumienie głupoty? Otóż w tym ujęciu jest ona przede wszystkim niesamodzielna – potrzebuje mądrości, twórczości czy wartości, by je opanować, odwrócić, naśladować czy parodiować⁵⁰. Jest zawsze wykoślawioną mimetyką: rezonowanie u d a j e myślenie, nudny i nieciekawcy peror – mądrą przemowę, tępa niewymowność – wymowne milczenie, a bezmyślny stupor – refleksyjne skupienie.

Czy uzyskaliśmy tutaj jakiś uniwersalny klucz pozwalający odseparować od siebie mądrość i głupotę? Czy jeśli będziemy szukać niesamodzielności i naśladownictwa, to wytropimy głupotę? Nic bardziej mylnego – przechodzenie z myśli w zgłupienie następuje bowiem subtelnie i niezauważenie, granica między nimi jest płynna i nieostra. Żadne mocne wytyczenie granic nie jest tu możliwe, „sprytna” głupota zawsze znajdzie sposób, by się przez nie prześlizgnąć, i jeszcze ośmieszy zastosowane do niej kryteria i ich strażników. Co więcej, nie jesteśmy gotowi zrezygnować z części pola zasiedlanego przez głupotę rozumianą jako mimetyka. Co bowiem uczynić ze wspomnianym wyżej humorem (który nie musi być bratem tępego rechotu), parodią (niebędącą pustym naśladownictwem czy odwróceniem) czy ironią (która nie jest rów-

⁴⁹ H. A r e n d t, *Odpowiedź na list Gershoma Sholema*, w: *taż, Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987, s. 397; cyt. za: M i z i Ń s k a, dz. cyt., s. 32.

⁵⁰ Podobnie rzecz ujmuje też Dobrowolski, twierdząc, że głupota bywa zamaskowana oraz przybiera pozy i emblematy racjonalności: „To nie jest po prostu niedostatek inteligencji; bliższe spojrzenie na fenomeny, jakie ona powoduje, odkrywa jej osobliwy porządek, jej szczególny paradoksalny para-system”. D o b r o w o ł s k i, dz. cyt., s. 13n.

noznaczna z czczym cynizmem)? Wszak były one nieusuwalnym elementem – jak w przypadku Sokratesa czy cyników – żywej i poszukującej myśli.

Dynamika granicy między głupotą a tym, czym ona nie jest – by wyrazić się maksymalnie ostrożnie – wymusza na nas strategię ciągłego tropienia wymykających się nam z rąk znamion i przejawów głupoty oraz czujności wobec tego, co za głupotę już uznaliśmy. W takich warunkach rzeczywiście nie da się zbudować żadnej spójnej „teorii” głupoty, napisać jej solidnej encyklopedii czy systematycznie uprawiać poważnie traktowanej morozofii. Pozostają nam jedynie krótkie wypadki na terytorium przeciwnika, dyskretny zwiad, szkic mapy. Częściowo potwierdza to obecność w zasobie prac o głupocie tekstów opatrzonych przez w większym stopniu świadomych zarysowanej tu trudności autorów mianem „prolegomenów”, „wprowadzeń” czy „szkiców”⁵¹.

Tym bardziej zatem wszelkie projekty „encyklopedii”, „kompendiów” czy „filozofii głupoty” muszą być skazane na niepowodzenie. Jest po temu jeszcze jeden ważny powód. Znakiem wielkich prac, sążnistych przemów i pomnikowych syntez bywa wszak nieznośny patos bardzo bliski tromtadracji, o czym osobno poniżej.

Konkluzją tego wątku niech będzie **p i e r w s z a p r z e s t r o g a**: Zapomnijmy o pokonaniu i ostatecznym przezwyciężeniu głupoty poprzez zbudowanie systemu wiedzy o niej – nawet jeśli mielibyśmy uznać podszytą rezygnacją, dość rozczarowująco sceptyczną tezę Dobrowolskiego, że „umysł jest zawodny”. Postawa taka nie pozbawia nas przecież możliwości tropienia wciąż wymykającej się nam głupoty i toczenia z nią mniejszych potyczek, a nawet zadawania jej – w tym przede wszystkim głupocie własnej – słabszych, ale za to celnych ciosów.

OSTROŻNOŚĆ I UNIKANIE PATOSU

Wskazana wyżej nieostrość i płynność granic między głupotą, a tym, co nią nie jest, bywa swoście „zapominana” czy może „przesłaniana” bądź „zaćmiewana” w momencie, gdy dajemy się uwieść pasji pogoni za nią; głupota staje się wówczas niekiedy figurą retoryczną, zaprzęgniętą do zupełnie innej pracy niż badanie głupoty. Widzieliśmy w tekstach w istocie bardziej publicystycznych niż naukowych przykłady takiego „zaćmienia”. Znakiem rozpoznawczym owych opowieści są emfaza, tani patos, wszelkie nieuprawnione „roszczenia sobie prawa do twierdzenia”, „obuchowe”, mocne, wręcz miażdżące tezy (które – jak to lubią wskazywać internauci – „zaorały” przeciwnika) czy nadmierna skłonność do hiperboli.

⁵¹ Zob. np. B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

Każda tromtadracja to w istocie pułapka, w której ostrze badanej i opisywanej głupoty zwraca się przeciw próbującym ją uchwycić i opisać. Częściowo można to wyjaśnić samozwrotnością głupoty, o czym oddzielnie jest mowa poniżej. Teraz jednak chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze inną kwestię.

Wszyscy chyba znamy wierszyk dla dzieci Juliana Tuwima pod tytułem *Idzie Grześ*. Pamiętam, jak bawiła mnie historia głuptasa, który gubi piasek z niesionego na plecach worka i raz po raz orientuje się, że worek jest dziurawy. Czytany w kółko, zresztą zgodnie z zaleceniem ostatniego wersu („I tak dalej... i tak dalej”)⁵², długo nie przestawał mnie śmieszyć. Moi rodzice po-błażliwie przyglądali się zabawie z tekstem, ale w pewnym momencie zapytali: „Śmiesz się z niemądrego Grzesia, ale czy to jest mądry śmiech?”. To pytanie wszystko zmieniło (i musiało być jakoś istotne, skoro pamiętam je do dziś).

Czy przyglądanie się głupocie, obcowanie z nią lub badanie jej uchodzi nam na sucho? Czy może samo zbliżenie się – niezbędne przy badaniu – naraża nas na jakieś „zarażenie”? W takich razach narzuca się z całą mocą słynny i mocno już wyeksploatowany cytat z Fryderyka Nietzschego, który przywo-łam w tłumaczeniu Stanisława Wyrzykowskiego: „Kto walczy z potworami, ten niechaj baczy, by sam przytem nie stał się potworem. Zaś gdy długo spo-glądasz w bezdeń, spogląda bezdeń także w ciebie”⁵³.

Tym razem wydaje się on jednak zaskakująco trafny z dodatkowego po-wodu – ze względu na żywotność związku frazeologicznego „bezdena głu-pota”⁵⁴. Przytaczam go wyłącznie dla ilustracji syndromu wiersza o Grzesiu, czyli sytuacji, gdy nadmierne przyglądanie się głupocie, a dalej demaska-torskie naigrywanie się z niej upośledza naszą czujność i nie pozwala do-strzec, że ta sama głupota, choć pod inną postacią już nas oblepia, wkrada się w nasze sądy i czyni nas swoim sprzymierzeńcem. Za sztandarowy przy-kład takiej sytuacji uznałbym projekt Nagród Darwina (Darwin Awards⁵⁵) oraz towarzyszącą mu serię książek Wendy Northcut⁵⁶. Rzecz nie jest bardzo

⁵² Por. J. T u w i m, *Idzie Grześ*, w: *Tuwim dzieciom*, Wydawnictwo Estymator, Warsza-wa 2020, s. 14.

⁵³ F. N i e t z s c h e, *Poza dobrem i złem*, § 146, tłum. S. Wyrzykowski, Nakładem J. Mortko-wicza, Kraków 1912, s. 108. Ta wersja tłumaczenia (w której występuje nie „otchłań”, a „bezdeń”) bawi dodatkowo przez przypadkową łączność słów „bezdeń” i „dureń”.

⁵⁴ Hasło „bezdenny”, w: *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, L. Drabik, E. Sobol, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, t. 1, s. 228.

⁵⁵ Zob. strona internetowa projektu „The Darwin Awards”, <https://darwinawards.com>.

⁵⁶ Zob. W. N o r t h c u t t, *The Darwin Awards I: Evolution in Action*, Penguin Publishing Group, New York 2000; t a ż, *The Darwin Awards II: Unnatural Selection*, Penguin Publishing Group, New York 2001; t a ż, *The Darwin Awards III: Survival of the Fittest*, Penguin Publishing Group, New York 2003, oraz kolejne pozycje z tego cyklu.

poważna⁵⁷, choć dotyczy kwestii w istocie tragicznych, książki te bowiem zawierają opisy przypadków śmierci w następstwie głupich postępów przedstawione w rzekomo naukowy sposób jako ilustracja praw ewolucji. Sama autorka opatruje projekt takim oto „mottem”: „W duchu Karola Darwina Nagrody Darwina upamiętniają osoby, które chronią naszą pulę genów przez spełnienie ostatecznej ofiary z własnego życia. Zdobywcy nagrody Darwina eliminują się w niezwykle idiotyczny sposób, w ten sposób zwiększając szanse naszego gatunku na przetrwanie w długotrwałej perspektywie”⁵⁸.

Nie powinniśmy zapewne negować roli czarnego humoru w szerokim spektrum ludzkiej zabawy i pomysłowości. Przeciwnie, warto rozpoznać jego szczególny walor wobec zbyt poważnego, a przez to niekiedy nieżnośnie patetycznego dyskursu egzystencjalnego. Jednakże czynienie żartu z tragedii, jaką jest śmierć – niezależnie od tego, czy odnosimy się do śmierci wynikłej ze skrajnej głupoty ofiar, czy do śmierci jako takiej – wydaje się co najmniej niestosowne. Największe wątpliwości budzi jednak towarzysząca opisom wykładnia ewolucyjna. Jeśli stanowi ona jedynie stylistyczne ozdobnik makabrycznego zestawienia, to problem nie jest jeszcze tak istotny. Jeśli jednak staje się przesłanką poważniejszych tez i sądów, owocujących jakąś wersją darwinizmu społecznego (ostatecznie przecież skompromitowanego), to może świadczyć o głupocie nie tyle „laureatów” nagrody, ile raczej autorów takich zestawień i wszystkich tych, którzy chcą za nimi podążać – zwłaszcza jeśli gromadzeniu opisów „głupiej” śmierci towarzyszy pusty śmiech z cudzego nieszczęścia, okrutne szyderstwo, brak empatii i lekceważenie powagi śmierci.

Oto zatem p r z e s t r o g a d r u g a: Nadmierna pasja w tropieniu głupoty i towarzyszący jej patetyczny język nie muszą świadczyć o zaangażowaniu poznawczym, lecz mogą być oznaką pochopnego moralizmu i taniego dydaktyzmu, a także osuwania się z poziomu rzetelnej refleksji w zwykłą przemądrzałość – albo stanowić odpowiednik niemądrego rechotu z biednego Grzesia.

SAMOWZROTNOŚĆ, CZYLI WIECZNE POWRACANIE GŁUPOTY

Być może jednak głupota nie tylko „patrzy” na tych, którzy się jej przyglądają i raz wpuściwszy ją „do siebie”, choćby w celach badawczych, na dłużej zostają objęci jej władaniem. Dotąd twierdziłem, że w takich sytuacjach

⁵⁷ Świadczy o tym choćby przypisanie haseł przedmiotowych w katalogu Biblioteki Uniwersyteckiej UMK w Toruniu: „1. Głupota – anegdoty. 2. Darwinizm – wydawnictwa humorystyczne. 3. Anekdoty – Stany Zjednoczone – 20 w. – antologie”.

⁵⁸ W. Northcutt, „History & Rules”, <https://darwinawards.com> (tłum fragm. – M.T.Z.).

powraca ona w formie zmienionej, wykwita w jakimś innym miejscu, czego nawet czujny badacz się nie spodziewa. Wszak autorka *Nagród Darwina* nie zginęła śmiercią tragicznie głupią (i zapewne tego nie planuje), lecz jedynie objawiła – być może niezbyt mądrą – pochopność w formułowaniu pseudonaukowych sądów. Rzecz może się mieć dużo prościej: oto głupota jest ostrzem o dwóch groźnych końcach – z jednej razi strony obiekt badania, gdy ten zostanie odsłonięty, rozpoznany i nazwany głupim, ale z drugiej – jak biegnący po tym ostrzu także w przeciwną stronę ładunek elektryczny – razi samego badacza.

Ujmę rzecz nieco inaczej: Mędrzec głupieje od nadmiaru wiedzy o głupocie nie tylko dlatego, że się nią „zaraził”, lecz dlatego, że mądrość – jak każda zaleta, cnota czy umiejętność – w pewnych sytuacjach i pod pewnymi warunkami objawia swoją przeciwną naturę; w tym przypadku przeistacza się w głupotę. W trzynastowiecznym zbiorze opowiadań anonimowego autora z Florencji *Il Novellino* znajdziemy następującą przestrożę:

Głupcem ten, kto zuchwały jest,
 Że z kręgu ducha wysyła,
 A jeszcze większym głupcem ten,
 Kto martwi się i swych początków docieka
 A bez jakiegokolwiek sensu ten,
 Kto znać chce swe najgłębsze myśli⁵⁹.

Z kolei królowi Niemiec i Czech Wacławowi IV Luksemburskiemu przypisywano sentencję, która funkcjonowała później jako samodzielne przysłowie: „morosophi moriones pessimi”, „najgorsi są uczeni głupcy”; jej angielska wersja jest jeszcze bardziej wymowna: „lovers of fools are the worst buffoons”⁶⁰ (powiedzmy, w wolnym tłumaczeniu: najgorszymi głupcami są miłośnicy tropienia głupoty). Wreszcie Sebastian Brant w *Stultifera navis* spośród stu siedemnastu wizerunków głupców jako pierwszy prezentuje postać uczonego popełniającego grzech studiowania niepotrzebnych książek⁶¹.

⁵⁹ *Il Novellino*, fragm. XXIX, red. P. Bembo, Bologna 1525 (tłum. fragm. – J. Wilk). Jest to fragment, który Friedrich Wolters zapisał w dedykacji do podarowanej Hansowi-Georgowi Gadamerowi książki Ericha Wolffa i Carla Petersena *Das Schicksal der Musik...* (zob. E. Wolff, C. Petersen, *Das Schicksal der Musik von der Antike zur Gegenwart*, Ferdinand Hirt, Breslau 1923), jako swoistą przestrożę przed studiowaniem filozofii. Por. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, tłum. J. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 106, przyp. 3.

⁶⁰ F. Bury Palliser, *Historic Devices, Badges, and War-cries*, Sampson Low, Son & Marston, London 1870, s. 88.

⁶¹ Por. S. Brant, *Das Narrenschiff. Faksimile der Erstaussgabe Basel 1494*, Valentin Koerner Verlag, Baden-Baden 1994, s. 62.

Czyżby zatem droga do głupoty miała prowadzić przez bibliotekę, a jej matecznikiem miała być akademia? Jak się zatem uchronić przed „wiecznym powracaniem” głupoty, w tej czy innej formie, także w miejscach – jak się nam zdawało – od niej najodleglejszych? Zapewne można się pokusić o sformułowanie odpowiedzi, choć – ponownie – jest to temat na odrębny artykuł. Pozostaje jedynie wypowiedzieć ogólną *t r z e c i ą p r z e s t r o g ę*: Wystrzegajmy się przekonania, że naukowe czy filozoficzne badanie głupoty jakoś szczególnie nas na nią zaszczerpi. Możemy bowiem skończyć jak ci przemądrzalcy (*morosophi moriones pessimi!*), którzy wszystkich dookoła nazywają głupcami, nie dostrzegając, że sami – mimo swoich szacownych profesorskich tóg – osunęli się już w ramiona stultitii.

SZALEŃSTWO NADMIARU

Zamykając listę przestróg, powrócę do samego początku. Jednym z pierwszych doświadczeń badaczy głupoty jest wspomniana już przepastność zasobu literatury na jej temat. Możemy bezpiecznie stwierdzić, że głupota dawno „przebiła się” do głównego nurtu refleksji, że zajmowanie się nią nikogo już ani nie dziwi, ani nie bawi, że przestała być tematem egzotycznym, że nie szokuje ani nie śmieszy jej badanie, że doczekała się własnego hasła przedmiotowego w katalogach bibliotek – choć należy też zauważyć, że wciąż nie figuruje ani w Nowej Encyklopedii Powszechnej PWN, ani Wielkiej Encyklopedii PWN, nad czym mocno ubolewa jeden z cytowanych tu autorów⁶². Trzeba jednak pamiętać, że – jak próbowałem to pokazać – wiele podejść, ujęć czy tekstów albo karmi się jedynie „popularnością” tematu głupoty, albo czyni z niej narzędzie przede wszystkim retoryczne, albo wreszcie – za jej pomocą wspiera zacięcie polemiczne autorów i wykorzystuje ją w celach ideologicznych. *P r z e s t r o g a o s t a t n i a* niech przyjmie postać nawoływania do najogólniejszej formy ostrożności: pamiętajmy, że nie wszystko jest głupie, co się głupim mieni lub tytułuje.

Bogactwo kulturowych odniesień czy literatury na temat głupoty nie oznacza, że pole badań nad nią zostało już całkowicie uporządkowane i należy je tylko do reszty wypełnić. Najpewniej nieswoistość głupoty nie pozwoli nigdy tego zadania doprowadzić do końca, zmuszając nas do pozostania przy minimalistycznej, sceptycznej konstatacji Jacka Dobrowolskiego, że umysł ludzki jest (i pozostanie) zawodny. Niech jednak ta prosta konstatacja nie usypia naszej czujności. Okazji do zgłupienia jest bowiem aż nazbyt wiele.

⁶² Por. B o r k o w s k i, dz. cyt., s. 14.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. "Odpowiedź na list Gershoma Sholema." In Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: Rzecz o banalności zła*. Translated by Adam Szostkiewicz. Kraków: Znak 1987.
- Augustyn. "O naturze dobra." Translated by Maria Maykowska. In Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. Translated by Anna Świderkówna et al. Kraków: Znak, 1999.
- Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 2 vols. Rotterdam: Reinier Leers, 1697.
- Bembo, Pietro, ed. *Il Novellino*. Bologna, 1525.
- Bocheński, Aleksander. *Dzieje głupoty w Polsce: Pamflety dziejopisarskie*. Warszawa: Świat Książki, 1996.
- . "Wprowadzenie do pierwszego wydania." In Aleksander Bocheński, *Dzieje głupoty w Polsce: Pamflety dziejopisarskie*. Warszawa: Świat Książki, 1996.
- Borkowski, Jan. *Głupota: Kontrowersje i egzemplifikacje*. Warszawa: Dom Wydawniczy i Handlowy Elipsa, 2018.
- van Boxsel, Matthijs. *De encyclopedie van de domheid*. Amsterdam: Querido, 1999.
- . *Encyklopedia głupoty*. Translated by Alicja Dehue-Oczko. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2004.
- . *Morosofie*. Amsterdam: Querido, 2001.
- Brant, Sebastian. *Das Narrenschiff: Faksimile der Erstaussgabe Basel 1494*. Baden-Baden: Valentin Koerner Verlag, 1994.
- . *Okręt blaznów*. Translated and edited by Andrzej Lam. Pułtusk: Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztora, 2010.
- . *Stultifera Navis*. London: Forgotten Books, 2018.
- Brożek, Bartosz, Michał Heller, and Jerzy Stelmach. *Szkice z filozofii głupoty*. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Bury Palliser, Fanny. *Historic Devices, Badges, and War-cries*. London: Sampson Low, Son, & Marston, 1870.
- Călinescu, Matei. *Życie i opinie Zachariasza Lichtera*. Translated by Irena Harasimowicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1972.
- Chmielowski, Benedykt. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*. Lwów: Drukarnia Pawła Józefa Golczewskiego, 1745.
- Diderot, Denis, and Jean d'Alembert. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, David, le Breton, and Durand, 1751-1756.
- Dobrowolski, Jacek. *Filozofia głupoty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN: 2007.
- Dubisz, Stanisław, Lidia Drabik, and Elżbieta Sobol, eds. *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Vol. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Erazm z Rotterdamu. *Pochwała głupoty*. Translated by Edwin Jędrkiewicz. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1953.

- Frankfurt, Harry G. *On Bullshit*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- . *O wciskaniu kitu*. Translated by Hanna Pustuła-Lewicka. Warszawa: Czuły Barbarzyńca Press, 2008.
- Grondin, Jean. *Hans-Georg Gadamer: Biografia*. Translated by Jadwiga Wilk. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007.
- Jaworska, Grażyna, Bożena Sęk, and Krystyna Szerzyńska-Maćkowiak. “Wstęp od tłumaczek.” In *Głupota: Nieoficjalna biografia*. Edited by Jean-François Marmion. Translated by Grażyna Jaworska, Bożena Sęk, and Krystyna Szerzyńska-Maćkowiak. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2019.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Roman Ingarden. Vol. 1. Warszawa: PWN, 1957.
- Kirejczyk, Kazimierz, ed. *Upośledzenie umysłowe – pedagogika*. Warszawa: PWN, 1981.
- Kraepelin, Emil. *Psychiatrie: Ein Lehrbuch für Studierende Ärzte*. Vol. 2. *Klinische Psychiatrie*. Leipzig: Barth Verlag, 1904.
- MacIntyre, Alasdair. *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, genealogia i tradycja*. Translated by Michał Filipczuk. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009.
- . *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.
- Marmion, Jean-François, ed. *Głupota: Nieoficjalna biografia*. Translated by Grażyna Jaworska, Bożena Sęk, and Krystyna Szerzyńska-Maćkowiak. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2019.
- . *Psychologie de la connerie*. Auxerre: Sciences Humaines, 2018.
- Mizińska, Jadwiga. “Głupota a bezmyślność.” *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 19, no. 3 (1994): 21–33.
- Musil, Robert. “O głupocie.” In Musil, *Człowiek matematyczny i inne eseje*. Translated Jacek S. Buras. Warszawa: Czytelnik, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Poza dobrem i złem*. Translated by Stanisław Wyrzykowski. Kraków: Nakładem J. Mortkowicza, 1912.
- . *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Translated by Stanisław Wyrzykowski. Kraków: Visa-a-vis Etiuda, 2020.
- Northcutt, Wendy. *The Darwin Awards I: Evolution in Action*. New York: Penguin Publishing Group, 2000.
- . *The Darwin Awards II: Unnatural Selection*. New York: Penguin Publishing Group, 2001.
- . *The Darwin Awards III: Survival of the Fittest*. New York: Penguin Publishing Group, 2003.
- . “History & Rules.” <https://darwinawards.com>.
- Pastuszewski, Karol. “Rozmowa z Aleksandrem Bocheńskim.” In Aleksander Bocheński, *Dzieje głupoty w Polsce: Pamflety dziejopisarskie*. Warszawa: Świat Książki, 1996.

- Pinker, Steven. *Nowe Oświecenie: Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*. Translated by Tomasz Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka, 2018.
- Silbermann, Alphons. *Grovelling and Other Vices: The Sociology of Sycophancy*. Translated by Ladislaus Löb. London and New Bruswick, New Jersey: Continuum International Publishing Group Ltd., 2000.
- . *Von der Kunst der Arschkriecherei*. Berlin: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1998.
- Sokal, Alan, and Jean Bricmont. *Modne bzdury: O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*. Translated by Piotr Amsterdamski and Adriana Lewańska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004.
- Szewczak, Janusz. *Idiotokracja, czyli zmowa głupców*. Kraków: Biały Kruk, 2020.
- Tuwim, Julian. "Idzie Grześ." In *Tuwim dzieciom*. Warszawa: Wydawnictwo Estymator, 2020.
- Wheen, Francis. *Jak brednie podbiły świat: Krótka historia współczesnych urojeń*. Translated by Hanna Jankowska. Warszawa: Muza, 2005.
- Wolff, Erich, and Carl Petersen. *Das Schicksal der Musik von der Antike zur Gegenwart*. Breslau: Ferdinand Hirt, 1923.
- Zembrzusi, Michał. "Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu." *Pro Fide, Rege et Lege*, no. 2 (68) (2011): 243–56.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marcin T. ZDRENKA – Gra niemądrych pozorów. Jak nie ujmować i nie opisywać głupoty

DOI 10.12887/34-2021-1-133-09

Artykuł stanowi przegląd najnowszej, głównie rodzimej literatury poświęconej głupocie. Zestawienie nie jest wyczerpujące, może jednak posłużyć do zidentyfikowania czterech typów „radzenia sobie” badaczy z problematyką głupoty czy też czterech typów prac, w których problematyka ta jest podejmowana: dzieła „encyklopedyczne”, prace jedynie pozornie traktujące o głupocie, teksty szafujące głupotą jak bronią retoryczną oraz takie, które głupotę próbują oswajać. Zestawienie służy sformułowaniu czterech przestróg, które winny wzmacniać naszą czujność wobec głupoty, chociaż ostatecznie nie są w stanie przed nią uchronić.

Słowa kluczowe: głupota, morozofia, encyklopedia, retoryka, nieswoistość głupoty, przestrógi

Kontakt: Katedra Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń

E-mail: Marcin.Zdrenka@umk.pl

Tel. 56 6113661

<https://www.filozofia.umk.pl/instytut/pracownicy-2/pracownicy/?id=2400900>

Marcin T. ZDRENKA, A Play of Silly Guises: How Not to Study and Not to Describe Foolishness

DOI 10.12887/34-2021-1-133-09

The article is based on a short review of the most recent, primarily Polish, literature on foolishness. Although not comprehensive, the list of described studies makes it possible to identify four types of scholarly approach to foolishness, or four types of texts in which foolishness is discussed: (1) ‘encyclopedic’ works, (2) studies which only apparently address foolishness, (3) texts in which foolishness is used as a rhetorical weapon, and (4) works whose authors attempt to ‘domesticate’ foolishness. On the basis of his analysis, the author formulates four warnings which, while increasing our vigilance against foolishness, will not ultimately protect us against it.

Keywords: foolishness, morosophy, encyclopedia, rhetoric, non-specific character of foolishness, warning

Contact: Department of History of Philosophy, Systematic Philosophy, and Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Nicolaus Copernicus University, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: Marcin.Zdrenka@umk.pl

Phone +48 56 6113661

<https://www.filozofia.umk.pl/instytut/pracownicy-2/pracownicy/?id=2400900>

Przemysław ROTENGRUBER

OBLICZA GŁUPOTY O wiedzy niemądrej i roztropnej niewiedzy

Przyczyną trudności związanych z nazwaniem głupoty po imieniu jest amorficzność tego pojęcia. Dobitnie świadczą o tym próby jego charakterystyki dokonywanej za pomocą antonimów. W historycznym sporze o definicję głupoty wiedza, roztropność czy mądrość tyleż lokują się naprzeciwko niej, co ujawniają jej ukryte znaczenie. Jedni ją chwala, inni ganią. Jednych i drugich łączy wspólna intencja poszukiwania tego, co stanowi istotę „dobrego życia”. Jedni i drudzy przedstawiają solidne argumenty na rzecz tego, co głoszą. Jak jednak między nimi wybierać?

Ziemię pomierzył i głębokie morze,
Wie, jako wstają i zachodzą zorze;
Wiatrom rozumie, praktykuje komu,
A sam nie widzi, że ma kurwę w domu.

Jan Kochanowski¹

Stupid is as stupid does.

Forrest Gump²

Czym jest głupota? Sądząc po tym, jak często posługujemy się tym pojęciem, powinniśmy świetnie orientować się, do czego się ono odnosi. Dodatkową przesłanką przemawiającą za tym domniemaniem są formułowane przez wielu rady i napomnienia dotyczące tego, by nie być głupim. Niestety, sprawa komplikuje się, gdy owe rady (wraz z własnymi przemyśleniami) zestawiamy ze sobą. Problemem drugorzędnym stają się wówczas pojawiające się między nimi niezgodności. Prawdziwa trudność dotyczy tego, że nie potrafimy (i nie chcemy) między nimi wybierać³. Poprzestając na najszacowniejszych przykładach, możemy przyjąć, że podstawą naszej wiedzy o świecie pozostaje albo Arystotelesowska korespondencyjna definicja prawdy (wraz z zasadą niesprzeczności), albo przeprowadzona przez Davida Hume’a osiemnastowieczna

¹ J. K o c h a n o w s k i, *Na matematyka*, w: tenże, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1989, s. 146.

² *Forrest Gump*, USA, 1994, reż. R. Zemeckis.

³ Wzmianka o konieczności uwzględniania w praktyce życiowej konkurencyjnych koncepcji mądrości i głupoty jest dobrą okazją po temu, by wskazać istotny aspekt poruszonego zagadnienia. Zakładam, że zawartość owych koncepcji jest wtórna wobec pytania o to, jak mądrze między nimi wybierać oraz jak unikać zagrożeń związanych z utratą krytycznego wobec nich dystansu.

krytyka związku koniecznego (skutkująca postępującym wypieraniem pojęcia prawdy ze słownika nauki). Nasz stosunek do wartości może być zaś pochodną poszukiwań ontologicznej podstawy ładu ogólnego, socjologicznych obserwacji ludzkich zachowań albo też kulturoznawczych ustaleń dotyczących „długiego trwania” wzorów kultury oraz ich heteronomicznego porządku (przez Floriana Znanieckiego nazwanego „logiką wartości”⁴).⁵ Myli się przy tym ten, kto sądzi, że wybawieniem od podobnych dylematów jest wybór objawienia religijnego jako podstawy wiedzy o tym, co jest. Nie szukając daleko, można wskazać, że na przykład chrześcijanie kształtują swój stosunek do Ewangelii tak za pomocą przypisywanej Tertulianowi reguły „credo quia absurdum”⁶ (wierzę, gdyż to jest absurd), jak i w oparciu o Anzelmiańską zasadę „fides quaerens intellectum”⁷ (wiara poszukująca zrozumienia)⁸.

Zaproponowane przeciwstawienie naprędce przywołanych doktryn może jednak wprowadzać w błąd. Zdawałoby się, że nie ma nic trudnego w wyborze jednej z nich kosztem pozostałych. Owszem, w odniesieniu do zagadnień przykuwających naszą uwagę „tu i teraz” zdarza się nam to czynić. Kiedy jednak przychodzi opamiętanie, słabnie nasze przywiązanie do rozstrzygnięć generalnych, mających chronić nas przed brakiem rozważy, zapiekłością i docelowo... głupotą. Aby rozwiać wszelkie wątpliwości dotyczące tej kwestii, proponuję powrócić do przykładu nowożytnej nauki. Choć proces rozmontowywania jej epistemologicznych podstaw trwa w najlepsze (co potwierdzają tacy badacze, jak Willard Van Orman Quine⁹, Thomas Kuhn¹⁰, Paul Karl Feyerabend¹¹ czy Bruno Latour¹²), nie cierpi na tym jej autorytet. Przeciwnie, powszechnie

⁴ F. Z n a n i e c k i, *Rzeczywistość kulturowa*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, red. J. Wocial, PWN, Warszawa 1987, s. 744n.

⁵ Por. F. B r a u d e l, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 55; P. R o t e n g r u b e r, *Man in a World of Values: What is Applied Cultural Studies?*, „Journal of Applied Cultural Studies” 1(2015), s. 7-16 (<http://jacs.amu.edu.pl/uploads/1.%20Rotengruber%201.pdf>).

⁶ Por. T e r t u l i a n, *De carne Christi*, V, 4.

⁷ Por. A n z e l m z C a n t e r b u r y, *Prosologion*, II-IV.

⁸ Przywołując św. Anzelma, nie zapominam o św. Justynie Męczenniku (100-165 n.e.), będącym bodaj pierwszym obrońcą filozofii interpretowanej przez niego jako refleksja nad logoi spermatikoi (okruchami Prawdy), oraz o jego licznych następcach.

⁹ Zob. W.V.O. Q u i n e, *Two Dogmas of Empiricism*, „The Philosophical Review” 60(1951) nr 1, s. 20-46; t e n ż e, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa, 1996, s. 49-75.

¹⁰ Por. T. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Aletheia, Warszawa 2001, s. 25n., 55n., 122, 148, 241.

¹¹ Por. P.K. F e y e r a b e n d, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 2001, s. 188, 242.

¹² Por. B. L a t o u r, *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 16, 71, 190-199.

postrzegana jest ona jako motor postępu i gwarant bezpieczeństwa społecznego. Doprecyzowując myśl: jedno nie wyklucza drugiego. Mimo wątpliwości związanych z roszczeniem nauki do wyłączności jej orzeczeń nie chcemy rezygnować z nich jako przepisu na wygodniejsze i bardziej przewidywalne życie. Stanowią one część, jakkolwiek nie całość, czegoś, po co sięgamy, by nie wyjść na głupców.

Z poczynionych uwag wynika, że przyczyną trudności związanych z nazwaniem głupoty po imieniu jest amorficzność tego pojęcia. Dobitnie świadczą o tym próby jego charakterystyki dokonywanej za pomocą antonimów. W historycznym sporze o definicję głupoty wiedza (gr. episteme), roztropność (gr. phronesis) czy mądrość (gr. sophia) tyleż lokują się naprzeciwko niej, co ujawniają jej ukryte znaczenie. Jedni ją chwala, inni gania. Jednych i drugich łączy przy tym wspólna intencja poszukiwania tego, co stanowi istotę „dobrego życia”. Jedni i drudzy przedstawiają wreszcie solidne argumenty na rzecz tego, co głoszą. Jak jednak między nimi wybierać? Czy rozważania na temat głupoty są czymś więcej niż jedynie wyrazem własnych przekonań normatywnych głoszących je osób? Tak i nie. Nie są niczym więcej w odniesieniu do preferowanego przebiegu granicy oddzielającej mądrość od głupoty. Bez względu na to, czy głupotę kojarzyć będziemy z błędnym szacowaniem własnych możliwości poznawczych, brakiem wiedzy o tym, jak („naprawdę”) urządzony jest świat, życiową niezaradnością czy utratą rozeznania moralnego, pozostawała ona będzie kategorią światopoglądową. Aby uniknąć pomyłki, odpowiedzieć należy, że mowa tu o światopoglądzie rozumianym jako zestaw sądów wartościujących dotyczących (potencjalnie wszystkich) kwestii. Głupcem Psalmista nazwa kogoś, kto uważa, że nie ma Boga (zob. Psalm 53), za głupich (nierozumnych) zwolennicy Nietzschego uważają ludzi niedostrzegających tego, że (w kulturze Zachodu) Bóg umarł.

Czymś innym natomiast są rozważania dotyczące prawomocności przekonań normatywnych składających się na określony światopogląd. O ile trudno spierać się o owe przekonania, o tyle w pełni zasadne stają się pytania o reguły kształtowania, korygowania i manifestowania postaw światopoglądowych. W drugim wypadku chodzi o trzy grupy spraw. Najpierw na uwagę zasługuje to, czy wyrażane poglądy są spójne. Nie przeceniając znaczenia logiki dwuwartościowej, można utrzymywać, że jako suma warunków czytelności komunikatów adresowanych do siebie i innych, pozostaje ona użytecznym narzędziem. Rozwijając tę myśl, można też powiedzieć, że choć każdy z nas ma prawo wierzyć w to, w co chce wierzyć, to zaprzeczając samym sobie, narażamy się na zarzut artykułowania treści pozbawionych sensu. Dalej, na znaczeniu zyskują powody, dla których identyfikujemy się z określonym obrazem świata. Nasza wiara bądź niewiara w naukę, niepewność odnośnie do naszych powinności moralnych czy przekonania dotyczące tego, o co warto

zabiegać, zmieniają się pod wpływem okoliczności. Nazbyt łatwe im uleganie naraża nas jednak na chwiejność w wytyczaniu własnego kursu życiowego. W ostatnim kroku zaś warto zastanowić się, co ma nam do zaoferowania filozofia. Wielowiekowe rozważania nad istotą człowieczeństwa (metafizyczne, psychoanalityczne, fenomenologiczne czy inne) nawet wtedy, gdy do nas nie przemawiają, pomagają nam zdystansować się od chwilowych odczuć i mniemań (błędnie traktowanych jako gotowy pogląd na świat). Na czoło wysuwa się założenie, że jest coś, co nadaje sens istnieniu każdego z nas niezależnie od dzielących nas różnic. Pominięcie tego domniemania bądź zapomnienie o nim musi być traktowane z perspektywy filozoficznej jako działanie na własną szkodę, czyli głupota.

Wymienione aspekty pojęć mądrości i głupoty odnoszą nas do kryteriów obowiązujących niezależnie od wyznawanego przez nas światopoglądu. Jakkolwiek kryteria te mają ograniczone zastosowanie, nie do przecenienia są ich walory porządkujące. Z jednej strony zabezpieczają one przed zaciętrzewieniem i intelektualnym sekciarstwem. Dodać należy, że nie chodzi tu jedynie o zaciętrzewienie nas samych, za ich pomocą możemy bowiem pomagać innym w wykrywaniu popełnionych przez nich błędów. Z drugiej strony ograniczenia dotyczące użyteczności owych kryteriów same w sobie urastają do rangi kryterium dodatkowego. Chroni nas ono przed przemocą innych, skłonnych narzucać nam własne przekonania normatywne w imię ich rzekomego ponadprzekonaniowego statusu poznawczego.

To dodatkowe kryterium przypomina nam o tym, że tak jak my nie mamy wpływu na poglądy tych, którzy składnie mówią o tym, w co wierzą, tak też oni nie potrafią uzasadnić roszczenia, byśmy to my podporządkowali się ich wizji świata. Odkrycie tej prawidłowości nie kończy jednak sprawy. Choć możliwy jest impas w sporze o granice mądrości i głupoty, to nie jest on stanem przyjmowanym przez którąkolwiek ze stron za docelowy. Stan ów zaświadczałby o „głupocie mądrych” – o ich niezdolności do wykorzystania własnych przepisów na życie przeżywane wspólnie z innymi, względnie o bezużyteczności owych przepisów. Celem jest tymczasem coś przeciwnego – dialog z otoczeniem. Tylko w dialogowym nastawieniu możemy dokonywać korekty własnych przekonań normatywnych. Tylko dzięki dialogowi możemy odkrywać inność drugiego człowieka. Tylko dialogując z nim, możemy poszukiwać tego, co nas łączy. Choć zatem dialog (jako działanie poprzedzone zawieszeniem wiedzy o innych) pozostaje w ambiwalentnym związku z pojęciem mądrości, to rezygnacja z niego jest oczywistym nonsensem. Pomijając fakt, że odmowy uczestnictwa w dialogu nie sposób konsekwentnie zakomunikować¹³, naraża

¹³ Por. P. Rotengruber, *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 238n.

ona odmawiającego na błędy i przeoczenia będące następstwem pominięcia trzech wcześniejszych reguł konstruowania własnej narracji światopoglądowej. Mając to na uwadze, z postulatu dialogu zamierzam uczynić motyw przewodni badań nad głupotą.

WIEDZA NAUKOWA JAKO LEKARSTWO NA GŁUPOTĘ

Jak zatem chronić się przed głupotą? W nawiązaniu do wcześniejszych ustaleń można wskazać, że na pierwszy plan wysuwają się konsekwencja i rozważa w opisie świata oraz nasza wiedza o własnej naturze (obejmująca także ukryte aspekty ludzkiej egzystencji). Możemy domniemywać, że kiedy jõesy filozofowie przyrody zainicjowali poszukiwania arche (zasady), przyświecał im ten właśnie cel. Choć bowiem ich oczekiwania znacznie wykraczały poza to, by nie wyjść na głupców, warunkiem ich spełnienia było uporanie się z głupotą za pomocą wiedzy (gr. *episteme*¹⁴) i mądrości (gr. *sophia*). Ponieważ skojarzenie ich ze sobą wywołuje szereg wątpliwości, warto przypomnieć, że ich wspólnym mianownikiem jest prawda (gr. *aletheia*). Przynajmniej te postaci mądrości, którym towarzyszy poczucie odpowiedzialności za innych, nie mogą obyć się bez wiedzy. Niestety, prawidłowość ta z pozoru tylko podlega odwróceniu. To właśnie miał na myśli Jan Kochanowski, pisząc fraszkę, która stała się mottem niniejszego artykułu. Można posiadać wiedzę i nie być mądrym.

Kiedy zatem wiedza chroni nas przed głupotą? Kompleksowa odpowiedź na to pytanie wymagałaby przywołania wątków składających się na – niemal całą – historię filozofii. Z tego względu zasadne wydaje się zawężenie owych rozważań do rozstrzygnięć reprezentatywnych dla formacji kulturowej, do której należymy. Celem zabiegu stanowiącego kanwę niniejszych rozważań jest ogólna rekonstrukcja tego, co Max Scheler nazwał „światopoglądem naturalnym”¹⁵. Tomasz Bańczyk wyjaśnia, że Scheler określa światopogląd naturalny platońskim terminem „doksą”, oznaczającym wiedzę pozorną, a termin ten obejmuje zarówno otoczenie jednostki czy jakiejś grupy społecznej, jak i ogólne pojęcie świata, w którym cała wspólnota ludzka żyje jako odrębny gatunek istot żywych¹⁶. Schelerowska kategoria (jakkolwiek obciążona trudno-

¹⁴ Jako alternatywy dla poznania doksalnego.

¹⁵ Zob. M. S c h e l e r, *Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu*, tłum. S. Czerniak, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 384-410; por. t e n ż e, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, s. 285.

¹⁶ Por. T. B a Ń c z y k, *Maxa Schelera rozumienie istoty filozofii*, „Czasopismo Filozoficzne” 1(2006), s. 14; por. A. W ę g r z e c k i, *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 181n.

ściami interpretacyjnymi) pozwala na ustalenie, w co wierzymy nie tylko jako jednostki czy grupy uwikłane w bieżące interakcje, lecz przede wszystkim jako przedstawiciele kultury nowożytnej. Także w tym wymiarze operujemy przecież pojęciami głupoty, wiedzy i mądrości. Aby dowiedzieć się, w jaki sposób to czynimy, znaczenia przywołanych pojęć proponuję poszukać w dwóch manifestach programowych nowoczesnej formacji kulturowej: *Novum organum* (1620) Francisa Bacona oraz *Rozprawy o metodzie* (1637) Kartezjusza.

Rozpocznijmy od dzieła prekursora angielskiego empiryzmu. Najlepiej bodaj znany fragment *Novum organum* brzmi następująco: „Rozumowi ludzkiemu nie trzeba dodawać skrzydeł, lecz raczej ołowiu i ciężarów, ażeby hamowały wszelkie wysoki i wzloty. A dotąd tego nie czyniono. Kiedy zaś to nastąpi, będzie wolno co do nauk lepsze żywić nadzieje”¹⁷. Czy ma z tego wynikać, że – zdaniem Bacona – człowiekowi niepotrzebna jest mądrość rozumiana jako rezultat intelektualnych „wyskoków i wzlotów”? Zdecydowanie nie. Widać to, kiedy zachęca on swojego czytelnika do namysłu nad aktualnym stanem nauki. Mądrość potrzebna jest również – według Bacona – wtedy, gdy odróżniamy wiedzę przyrodniczą od wiedzy o człowieku. Zwłaszcza w tym drugim wypadku wszyscy zostajemy wezwani do ostrożności uzasadnionej wszechobecnością intelektualnych raf, czyhających na nie dość uważnego badacza spraw ludzkich. O ile w przypadku nauk przyrodniczych wystarcza Baconowi zerwanie z Arystotelesem (polegające na bezzakończonym gromadzeniu materiału empirycznego i poszukiwaniu cech wspólnych prawidłowo rozpoznanych rzeczy), o tyle w badaniach humanistycznych Bacon przestrzega przed „idolami” krępującymi nasze myślenie¹⁸. Lubimy dobrze myśleć o sobie samych (Bacon mówi w tym kontekście o „idolach plemiennych”¹⁹), o grupie, do której przynależymy (są to „idole jaskini”²⁰), o ideach, z którymi się identyfikujemy (to zaś „idole teatru”²¹). Chętnie sięgamy wreszcie po pojęcia pasujące do naszej wizji świata (czyli po „idole rynku”²²). Ulegając w taki sposób sobie samym, tracimy z pola widzenia prawdziwy świat²³. Dlatego – tak bardzo – potrzebna jest mądrość.

W ujęciu Bacona mądrość ma charakter proceduralny. Jest pochodną wiedzy o tym, jak prowadzić działalność badawczą. W przypadku badania przyrody dominuje metoda indukcyjna. Kluczem do spraw dotyczących człowieka

¹⁷ F. B a c o n, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 133.

¹⁸ Por. tamże, s. 103n., 132, 158.

¹⁹ Tamże, s. 63-65.

²⁰ Tamże, s. 67.

²¹ Tamże, s. 70.

²² Tamże, s. 106.

²³ Zob. B. S u c h o d o l s k i, *Znaczenie Bacona w dziejach nauki o człowieku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 6(1961) nr 2, s. 207-224.

jest zaś utopia²⁴. Reszta to kwestia dyscypliny wykluczającej odstępstwa od reguł posługiwania się wymienionymi metodami. Zgodnie z przekonaniem Bacona – któremu daje on wyraz w przywołanym fragmencie *Novum organum* – nauka osadzona w konkretności ma przejmować kontrolę nad jej (zbiorowym) użytkownikiem. Ma go kontrolować, dając mu w zamian mniej, niż mógł się spodziewać. Nie gwarantuje mu bowiem tego, że stanie się mądry w meta-naukowym lub pozanaukowym sensie. Jest ona raczej warunkiem mądrości zredukowanej do „naukowej rozwagi” w doborze środków służących poszukiwaniu wiedzy o tym, jak urządzony jest świat.

Podobne podejście do wiedzy i mądrości prezentuje Kartezjusz. Choć jego stosunek do metody gwarantującej pewność w poznaniu jest diametralnie różny do Baconowskiego, to obu autorów łączy przekonanie o służebnym charakterze indywidualnej rozwagi (przybierającej niekiedy postać mądrości) wobec wiedzy naukowej. Kartezjusz docenia obie cnoty. Wyraźniej od Bacona opowiada się jednak za prymatem metody. Skąd to domniemanie? W pierwszym zdaniu *Rozprawy o metodzie* czytamy: „Rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie: każdy bowiem mniema, że jest weń tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach, nie zwykli pożądać go więcej, niż go posiadają”²⁵. Dalej zaś Kartezjusz pisze, że „zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, którą właśnie nazywamy rozsądkiem lub rozumem”²⁶, nie przeczy ani „różnorodności naszych mniemań”²⁷, ani możliwości popadania w zaciętrzewienie niebezpiecznie upodabniające nas do głupców²⁸. Aby odróżnić jedno od drugiego, Kartezjusz dokonuje ważnego dopowiedzenia. Jego zdaniem nasze cnoty i ułomności, nie świadczą o tym, że „jedni są rozumniejsi od innych”²⁹, a o tym tylko, że „prowadzimy nasze myśli różnymi drogami”³⁰.

Czy można się uchronić przed błędem w wyborze „drogi” wiodącej do wiedzy (i mądrości)? Kartezjusz nie wypowiada się jednoznacznie w tej sprawie. Obok rozumu (lub rozsądku) wyróżnia on wyobraźnię i pamięć, traktując je jako przymioty ułatwiające przywydywanie skutków naszych decyzji.

²⁴ Por. F. B a c o n, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995, s. 84-88; t e n ż e, *Z Wielkiej Odnowy*, tłum. J. Wikarjak, w: tenże, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, s. 99-108; por. też: J. S z a c k i, *Słowo wstępne*, w: Bacon, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, s. 8n.

²⁵ R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 3.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 3n.

²⁹ Tamże, s. 3.

³⁰ Tamże.

Przymiotów tych jednak nie utożsamia z mądrością, rozumianą jako gwarant właściwego postępowania. Co zatem decyduje, na której „drodze” się znaleźliśmy? „Odważyłbym się [...] powiedzieć – wyznaje Kartezjusz – że, jak miemam, wielkie miałem szczęście, gdyż już od czasu młodości znalazłem się przypadkiem na drogach, które zawiodły mnie do pewnych rozważań i zasad; utworzyłem z nich metodę, dzięki której, jak się zdaje, posiadam środek do stopniowego powiększania mego poznania i wznoszenia go poza siebie na najwyższy dlań osiągalny stopień”³¹.

Odpowiedź Kartezjusza składa się zatem z dwóch części. Najpierw pisze on o szczęściu, dzięki któremu nie zbłądził, później zaś o metodzie, której odkrycie (nawet jeśli przypadkowe) dało mu pewność odnośnie do prawdy będącej zwieńczeniem jego wysiłków poznawczych. Człowiek jest istotą omylną. To metoda jest kluczem do wiedzy pewnej. Wytycza ona miejsce mądrości na obu krańcach Kartezjańskiej „drogi do wiedzy”. Mądrzy są ludzie świadomi tego, że błędzą. Podejmują oni kolejne próby wyjścia z impasu, zachowując krytyczny dystans wobec rozwiązań (każdorazowo) uchodzących za ostateczne. Kiedy znajdują to, czego szukali, kwintesencją ich mądrości okazuje się kurczowe trzymanie się metody będącej – jedynym znanym im – przepisem na unikanie błędów w poznaniu. Podobnie jak sądził Bacon, ich mądrość ma charakter proceduralny. Inaczej jednak niż wyobrażał to sobie autor *Novum organum*, metoda, do której dotarli, nie jest czymś dostępnym na wyciągnięcie ręki. Jej odnalezienie to kwestia szczęścia. Dlatego za mądrych mogą uważać się ci, którzy owo szczęście potrafią docenić.

POCHWAŁA GŁUPOTY NIE-ROZUMNOŚĆ JAKO FORMA SPRZECIWU WOBEK APODYKTYCZNOŚCI WIEDZY NAUKOWEJ

Rekonstrukcja światopoglądu naturalnego charakteryzującego człowieka Zachodu byłaby niepełna, gdybyśmy nie uwzględnili w rozważaniach zastrzeżeń twórcy tego pojęcia dotyczących zmian będących następstwem procesu unowocześnienia³². Korzystając z podpowiedzi Schelera, warto przyjrzeć się dwugłosowi, jaki w historii tej epoki pojawił się za sprawą autorów występujących w obronie cnoty rozumności opartej na wartościach (ang. *wertrational*) oraz przeciwstawiających się zagrożeniu polegającemu na absolutyzacji wie-

³¹ Tamże, s. 4n.

³² Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bouvier, Bonn 2009, s. 312; tenże, *Resentiment a moralności*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 133; zob. też: A. Kobylński, *Histo-ryczność sądów moralnych w etyce wartości Maxa Schelera*, „Episteme” 2001, nr 17, s. 29-46.

dzy naukowej. Do rangi symbolu urasta tu stanowisko Erazma z Rotterdamu. W *Pochwale głupoty* (1509) tak opisuje on przedmiot – a właściwie bohaterkę – swoich rozważań: „Ale tymczasem mnie, Głupocie, wy zawdzięczacie tyle znakomitych korzyści w życiu i, co już w tym najprzyjemniejsze, zysk ciągniecie z cudzego szaleństwa. A jakżeby było, gdybym przypisawszy sobie już tak chwałę męstwa i pilności, przypisała sobie także chwałę roztropności? [...] Przede wszystkim więc, jeżeli roztropność polega na doświadczeniu, to komuż to przysługuje zaszczyt jej tytułu, czy mądemu, który bądź to z poczucia wstydu, bądź to z nieśmiałości do niczego się nie bierze, czy głupiemu, którego od niczego nie odstrasza ani wstyd, bo go nie ma, ani niebezpieczeństwo, którego się nie domyśla? Mądry szuka ucieczki w starych księgach, z których uczy się czystych subtelności słownych. Głupi, pchając się wręcz do niebezpiecznych spraw, prawdziwej chyba uczy się roztropności”³³.

Przyznając słuszność Erazmowi w kwestii odwagi, którą posiada „głupiec” (wraz z towarzyszącymi jej pilnością, męstwem i roztropnością), skonfrontować należy wymienione cnoty z Kartezjańskim pytaniem o „drogę”. Autor *Rozprawy o metodzie* nie kwestionował przecież ich wartości, chociaż uważał je za niewystarczające. Dopiero odnalezienie metody – cóż, że po omacku – miało decydować o tym, że ktoś prozaicznie głupi mógł stać się „głupi” w twórczym, naukowym sensie. Kluczowe znaczenie w owym zestawieniu ma obietnica „drogi”, jeśli nawet jest to „droga”, której odnalezienie zależy od szczęścia tych, którzy jej poszukują. Czy jednak droga taka w ogóle istnieje?

W zupełnie innym duchu ks. Jan Twardowski czyni następujące wyznanie:

Zaufałem drodze
wąskiej
takiej na łeb na szyję
z dziurami po kolana
takiej nie w porę jak w listopadzie spóźnione buraki
i wyszedłem na łąkę stała święta Agnieszka
– nareszcie – powiedziała
– martwiłam się już
że poszedłeś inaczej
prościej
po asfalcie
autostradą do nieba – z nagrodą od ministra
i że cię diabli wzięli³⁴.

³³ E r a z m z R o t t e r d a m u, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Ossolineum, Wrocław 1953, s. 173n.

³⁴ J. T w a r d o w s k i, *Zaufałem drodze*, w: tenże, *Zaufałem drodze. Wiersze zebrane 1932-2006*, red. A. Iwanowska, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR – Dom Wydawniczy Bellona – Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa–Poznań 2007, s. 556.

Ktoś mógłby uznać, że kiepska to odpowiedź na postawione wyżej pytanie. Czy będzie miał rację? Trudno oprzeć się wrażeniu, że po upływie niemal czterech wieków od rozpoczęcia poszukiwań „drogi, której można zaufać”, metoda kartezjańska pozostaje przedmiotem naszego „wątpienia”. W trzeciej części *Rozprawy o metodzie* Kartezjusz ustanawia prowizoryczną podstawę powinności na czas potrzebny do „rozebrania starego gmachu wiedzy”³⁵ oraz wzniesienia na jego miejscu „nowego gmachu”³⁶. Ponieważ w okresie przejściowym wiedza przestaje stanowić oparcie dla norm społecznych, konieczna jest selekcja tych spośród nich, które – chwilowo – mogą się bez niego obyć. Kartezjusz skupia się na wartościach powszechnie szanowanych i stosowanych. Nazywa je „moralnością tymczasową”³⁷. Przedmiotem wątpliwości okazuje się jednak właśnie owa „tymczasowość”. Zdaniem Hansa Blumenberga, Odo Marquarda i innych badaczy pochylających się nad nowoczesnym projektem „gmachu wiedzy pewnej”, nie pozostało po nim nic, poza szacunkiem dla „utartych zwyczajów”³⁸. Wobec braku ostatecznej podstawy wiedzy, to, co tymczasowe, urasta do rangi pierwszej zasady. Ta zaś, z konieczności, upodabnia się do „głupoty” Erazma, nazywanej przez księdza Twardowskiego zaufaniem do „drogi na łeb na szyję”.

Do Erazma, Schelera, Blumenberga i Marquarda dołącza wielu badaczy deklarujących potrzebę praktykowania mądrości jako refleksji krytycznej wobec werdyktów nauki. Na ścieżce wytyczonej przez Bacona do głosu dochodzą sceptycy z Johnem Lockiem, George’em Berkeleyem i Davidem Hume’em na czele. W tradycji kontynentalnej na przypomnienie zasługują takie postaci, jak Blaise Pascal, Friedrich Daniel Schleiermacher, Søren Kierkegaard czy Friedrich Nietzsche. Nie sposób w krótkim tekście wymienić ich wszystkich. Przywołanie tych nazwisk służy jednak czemuś więcej niż tylko celom sprawozdawczym. Wszystkie one zaświadczać bowiem o sile humanistyki, przejawiającej się w jej zdolności do utrzymania w mocy rozróżnienia mądrości i wiedzy naukowej. Na dodatkową uwagę zasługuje fakt, że owe znakomitości nie porzucają nauki. Doceniając jej walory poznawcze i porządkujące, szukają mądrości (także) tam, gdzie władza nauki nie sięga.

³⁵ Descartes, dz. cyt., s. 16.

³⁶ Tamże, s. 27; por. tamże, s. 27-36.

³⁷ Tamże, s. 27.

³⁸ H. Blumenberg, *An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric*, w: *After Philosophy: End or Transformation?*, red. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts – London 1987, s. 434n.; por. tenże, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 103, 128; O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994; M. Ziolkowski, *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2000, s. 62-68.

Przytoczone argumenty warto poddać pod rozwałę tym wszystkim, którzy załamują ręce z powodu wypierania z praktyki naukowej kryterium prawdy przez teorię odzwierciedlającą aktualny stan wiedzy. Orzeczenia nauki nie mają charakteru ostatecznego. Ich przydatność jako klamry łączącej ogół spraw ludzkich jest zaś ograniczona. W szczególnie sugestywny sposób objaśniają obie tezy filozofowie dialogu. Z zestawienia wiedzy o prawach rządzących światem (i regułach panowania nad nim) z doświadczeniem spotkania z drugim człowiekiem wywodzą oni wniosek o niemożliwości rezygnacji z nauki, a zarazem niemiarodajności jej orzeczeń w odniesieniu do relacji interpersonalnych. W ujęciu Martina Bubera korzyścią wynikającą z uprawiania nauki jest skuteczność w działaniu, jego kosztem zaś przedmiotowe podejście do siebie i innych. Nasze powszednie nastawienie na realizację bezpośrednich celów sprawia, że zwykle ów koszt bagatelizujemy. Tymczasem jego konsekwencją jest zawężenie naszych horyzontów poznawczych poprzez zmianę perspektywy „Ja–Ty” na „Ja–Ono”³⁹.

Buber definiuje relację „Ja–Ty” za pomocą dwóch cech, którymi są „okamgnienie”⁴⁰ (niem. Augenblick) i „Pomiędzy”⁴¹ (niem. Zwischen). Pierwsza z nich odnosi się do charakteru relacji dialogowej. Jest ona całkowitym zaprzeczeniem działania instrumentalnego. Dialog przydarza się nam jako coś nieoczekiwanego. Doświadczamy wyjątkowości dialogowego partnera w okolicznościach niemożliwych do zaplanowania. Miejsce informacji o nim zajmuje on sam. Buber podkreśla, że w takich momentach mamy okazję przejrzeć: odnaleźć w sumie aktów poznawczych zredukowanych do przedmiotowych kryteriów wyłom w postaci drugiego człowieka w jego niepowtarzalności. Właśnie wtedy zyskuje na znaczeniu druga cecha relacji dialogowej. Wyłom ten nie jest możliwy, jeśli nie spełnimy warunku naszej otwartości na „Ty” (różnej od wiedzy o „To”). Tego również nie jesteśmy w stanie zaplanować. Mimo to jednak od czasu do czasu doświadczamy uczestnictwa w dialogu rozumianym jako wspólne odkrywanie przestrzeni Pomiędzy. „W najbardziej gwałtownych momentach dialogiki – pisze Buber – widać wyraźnie, że krąg wokół zdarzenia zakreśla pałeczka nie tego, co indywidualne, ani tego, co społeczne, lecz owego wymiaru trzeciego. Królestwo Pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tamtej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty”⁴².

Niestety, sytuacja taka nie trwa długo. Racjonalność proceduralna powraca wraz z powszednimi wyzwaniami. O wartości spotkania, w którym uczest-

³⁹ Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 40.

⁴⁰ Tamże, s. 43.

⁴¹ Tamże, s. 47.

⁴² T e n ż e, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 92.

niczyliśmy przez chwilę (niem. Augenblick), decyduje pamięć. To od niej zależy, czy – jako beneficjenci nauki – podporządkujemy się jej bez reszty, czy wytworzymy wobec niej krytyczny dystans uzasadniony wspomnieniem o tym, co wykracza poza granice ważności jej sądów. Miejsce wyboru między dialogiem a przedmiotowym oglądem rzeczy zajmuje wówczas postulat łączenia obu perspektyw poznawczych. Rozstrzygnięcie to, zdaniem Michaela Theunissena, pozwala na godzenie transcendentального założenia o konstytuowaniu się podmiotu w perspektywie wiedzy o świecie zewnętrznym z – rozbijającym apercpepcyjną jedność tegoż podmiotu – doświadczeniem spotkania z „Ty”⁴³. Doprecyzowując myśl: Theunissen odnajduje w koncepcji Bubera wątki otwierające go na dialog z przedstawicielami tradycji filozoficznej, której niewystarczalność głosi.

Do podobnych wniosków – choć inną drogą – dochodzi Emmanuel Lévinas. Filozof ten, radykalizując Buberowskie przesłanie, napotyka trudność uniemożliwiającą – w jego przekonaniu – rezygnację z kryteriów przedmiotowych w ocenie zobowiązań wynikających z pozostawania w relacji dialogowej. Początkowo Lévinas przekonany był o rozłączności obu perspektyw poznawczych. Głosił, że wiedza przedmiotowa przesłania prawdę o inności (wyjątkowości) drugiego człowieka. Z tego samego powodu odrzucił Buberowską zasadę wzajemności charakterystyczną dla relacji dialogowej. Jej miejsce zajęła dlań zasada bezwarunkowej odpowiedzialności za Drugiego⁴⁴. Oczekiwanie wzajemności, zdaniem Lévinasa, oznacza powrót do reguł racjonalności proceduralnej, stosowanych w celu wyliczenia „sprawiedliwej odpłaty”⁴⁵. Reguły te są zaprzeczeniem troski o partnera dialogu (zamiennie nazywanej przez Lévinasa „diakonią”⁴⁶ bądź „substytucją”⁴⁷). Okazało się tymczasem, że argument dotyczący bezwarunkowej odpowiedzialności za Drugiego nie wystarcza do ich odrzucenia. Lévinas zdał sobie z tego sprawę, kiedy w otoczeniu Drugiego dostrzegł ludzi mogących paść jego ofiarą⁴⁸.

⁴³ Zob. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, w: *Filozofia dialogu*, tłum. J. Doktór, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 256-279.

⁴⁴ Por. E. Lévinas, *Pytania i odpowiedzi*, w: tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 158; zob. tenże, *Substytucja*, w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, tłum. J. Filek, red. J. Filek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 215-235.

⁴⁵ M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990, s. 64n.; por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 74-93.

⁴⁶ Tamże, s. 253.

⁴⁷ Tamże, s. 246.

⁴⁸ Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: tenże, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, red. B. Banasiak, Inter Esse, Kraków 1993; P. Rotengruber, *Ideologia, anarchia, etyka. Dyskurs ponowoczesny a „dialog”*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2000, s. 65-136.

Ludzi tych Lévinas określał mianem „Trzeciego”. To, że „Trzeci” nie jest naszym dialogowym partnerem, nie oznacza, że nie jesteśmy mu nic winni. Zobowiązania te różnią się od imperatywu troski o Drugiego. Nie można przecież roztoczyć opieki nad kimś nieznanym. Trzeba natomiast zagwarantować mu sprawiedliwość⁴⁹.

Oto pułapka, którą napotkał Lévinas w – preferowanym przezeń – ujęciu dialogu jako jednostronnego zobowiązania. Oceniając rzecz z perspektywy społecznej, trzeba zauważyć, że bezgraniczna odpowiedzialność za Drugiego łatwo upodabnia się do konformizmu, oportunistu czy też zwyczajnego tchórzostwa. Kiedy się tak dzieje, dialog staje się karykaturą tego, czym miał być. To, co Lévinas odrzucił na wstępie swoich poszukiwań, powróciło na ich końcu. Aktywny uczestnik relacji dialogowej nie może zrezygnować ani z wiedzy o regułach sprawiedliwości, ani z (racjonalnych) procedur ich stosowania. Nie może tego uczynić, jeśli nie chce uchodzić za zaciętrzewieńca ani za hipokrytę. Do tego zaś potrzebna jest mądrość chroniąca go przed jednym i drugim. Choć nie wiemy, czym ona jest, mamy podstawy sądzić, że wiemy, gdzie jej szukać. Nawijając do Bubera i Lévinasa, można powiedzieć, że kluczem do niej jest dialog wewnętrzny człowieka usiłującego stawić czoła głupocie. Tylko dialogowa otwartość na to, co różne, może uczynić go zdolnym do łączenia umiejętności orientowania się we własnym otoczeniu (za pomocą wiedzy o rządzących nim prawach) z wyborem „drogi wąskiej, takiej na łeb na szyję z dziurami po kolana...”.

*

Próby wyjaśnienia tego, czym jest głupota, wprawiają w zakłopotanie. Wywołują ów stan zwłaszcza wtedy, gdy wyjaśniający wciela się w rolę posiadacza wiedzy o tym, jak mądrze żyć. To, co głosi, niemal automatycznie zwraca się przeciwko niemu. Któż bowiem spośród (mimowolnych) odbiorców jego nauk nie jest ciekawy tego, co jemu samemu udało się z nimi czynić? Sytuacja ta przypomina szkolenie dla osób poszukujących pracy prowadzone przez bezrobotnego prelegenta. Na usta cisną się słowa: „Lekarzu, ulecz się sam!”. Jest to jednak tylko połowa prawdy. Przeciwwagą dla przytoczonej sentencji stanowi żart ks. Józefa Tischnera. Rozmówców wywodzących sens komunikatu etycznego z postępowania jego nadawcy Tischner miał pytać,

⁴⁹ Zob. S. D e c l o u x, *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli E. Lévinasa*, tłum. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne” 7(1992), s. 339-351; por. J. T i s c h n e r, *Emmanuel Lévinas*, „Znak” 28(1976) nr 1(259), s. 82-85.

czy widzieli, by drogowskaz szedł do miast(a)⁵⁰. W słowach Tischnera tkwi nadzieja. Nadzieja dla tych, którzy chcą zrozumieć to, czego doświadczają. Z ich punktu widzenia „zrozumieć” nie oznacza „pójść do miasta”, lecz raczej wskazać kierunek, w którym się ono znajduje. Próbę taką podjąłem w niniejszym artykule.

Wnioski, do których doprowadziły mnie rozważania nad głupotą, obejmują trzy kwestie. Po pierwsze, głupota jest pojęciem amorficznym. O rozmiarach jej znaczeniowego rozmycia najlepiej świadczy to, że równie niejasne są jej antonimy, takie jak wiedza, rozwaga czy mądrość. Zasadne stało się zatem odniesienie opozycyjnych pojęć do ogólniejszej kategorii światopoglądu, co wzbudziło moje obawy, czy namysł nad głupotą można snuć inaczej niż z perspektywy jaźni skonfrontowanej z własnymi przekonaniem normatywnymi. Choć ostateczność tej perspektywy wydaje się oczywista, to mniej oczywiste są przesłanki decydujące o możliwości konsekwentnego się nią posługiwania. Obok spójności żywionych przekonań uwzględnienia wymagają ich związki z doświadczeniem życiowym wyraziciela oraz jego świadomość dalekosiężnych (filozoficznych) skutków dokonanego wyboru. Uznałem, że wymienione warunki decydują o poprawności wyznawanego światopoglądu. To z kolei rzutuje na jego wiarygodność. Niekiedy głupota – czy przynajmniej brak rozważ – rozpoczyna się od uchybień tego właśnie rodzaju.

Po drugie, niezależnie od indywidualnych poglądów na świat, jesteśmy wyznawcami światopoglądu naturalnego. Jako członkowie określonej wspólnoty kulturowej deklarujemy przywiązanie do (niemal) tych samych ideałów, wartości czy autorytetów. W przypadku nowoczesnej formacji kulturowej autorytetem takim jest wiedza naukowa. To jej powierzamy nasze zdrowie, bezpieczeństwo, a nawet pomyślność. Od tego zaś tylko krok do postawienia znaku równości między nauką a mądrością rozumianą jako lekarstwo na głupotę. Tymczasem owo zrównanie napotyka znaczącą przeszkodę. Przeciwno (bezkrytycznym) entuzjastom nauki występują filozofowie i poeci dostrzegający zagrożenia wynikające z jednej strony z absolutyzacji wiedzy naukowej, z drugiej zaś z przeszacowania jej walorów porządkujących. Pewne rzeczy musimy wykonać sami, akceptując towarzyszącą temu działaniu niepewność. Możemy, jak Erazm z Rotterdamu, nazwać takie postępowanie „głupotą”, jak Blaise Pascal, Dietrich von Hildebrand czy Max Scheler uzasadnić je wskazaniami „serca” czy, jak Sigmund Freud czy Herbert Marcuse, uznać je za synonim „twórczości”.

⁵⁰ Anegdota ta pojawia się w wielu wersjach (zob. np. J. Tischner, *Ojczyzna. O co tutaj właściwie chodzi?*, „Magazyn Wyborczej” z 8 XI 2014, https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,16933420,Ojczyzna__O_co_tutaj_wlasciwie_chodzi_.html?disableRedirects=true).

Przywołane rozstrzygnięcia zaświadczać o tym, jakie miejsce w światopoglądzie naturalnym człowieka Zachodu zajmuje jego poczucie rozdarcia między zaufaniem do nauki a krytycznym dystansem do jej wskazań. Dwuznaczność ta powoduje, że nauka – pozostając użytecznym narzędziem – traci charakter przekazu mądrościowego. Musi go utracić, skoro granice jej użyteczności wytyczane są przez jej użytkownika. Sposób ich wytyczania wymyka się regułom racjonalności proceduralnej (będącym synonimem postępowania naukowego). Mądrość staje się tu sztuką wyboru między rekomendacjami nauk szczegółowych a przekonaniami odnośnie do granic oraz warunków ich zastosowania. Łatwo tu o pomyłkę. Tym większa zasługa tych, którzy zdołali jej uniknąć.

Po trzecie, wcześniejsze uwagi warto odnieść do ustaleń filozofów dialogu. Niezależnie od naszych zapatrywań na temat związków łączących nas z innymi ludźmi, bezdyskusyjne jest, że tylko w dialogowym nastawieniu możemy uczyć się od nich oraz – przy ich pomocy – dokonywać korekty własnych zapatrywań. Jeżeli praktykowanie mądrości uznać za błądzenie po omacku (pośród wskazówek i znaków różnego pochodzenia), to jej zaprzeczeniem jest rezygnacja ze wsparcia dialogowych partnerów. Dopowiedzieć trzeba, że owi partnerzy nie są ani bezmyślnym tłumem, ani konformistycznie usposobionymi potakiwaczami. Kwestie ich nurtujące postrzegają po swojemu. Według Bubera pragną jednak tego samego, co my. W przestrzeni Pomiędzy wspólnie z nimi poszukujemy ochrony przed poznawczym zaciętrzewieniem i arogancją. Uczestnictwo w tych poszukiwaniach nie daje gwarancji powodzenia. Sprawia natomiast, że rozpoznajemy głupotę jako sumę dialogowych zaniechań dotyczących poruszonych tu kwestii.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bacon, Franciszek. "Nowa Atlantyda." Translated by Wiktor Kornatowski. In Bacon, "Nowa Atlantyda" i "Z Wielkiej Odnowy." Translated by Wiktor Kornatowski and Jan Wikarjak. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1995.
- . *Novum organum*. Translated by Jan Wikarjak. Warszawa: PWN, 1955.
- . "Z Wielkiej Odnowy." Translated by Jan Wikarjak. In Bacon, "Nowa Atlantyda" i "Z Wielkiej Odnowy." Translated by Wiktor Kornatowski and Jan Wikarjak. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1995.
- Bańczyk, Tomasz. "Maxa Schelera rozumienie istoty filozofii." *Czasopismo Filozoficzne* 1 (2006): 10–20.
- Blumenberg, Hans. "An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric." In *After Philosophy: End or Transformation?* Edited by Kenneth

- Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1987.
- . *Rzeczywistości, w których żyjemy*. Translated by Wanda Lipnik. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1997.
- Braudel, Fernand. *Gramatyka cywilizacji*. Translated by Hanna Igalson-Tygielska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.
- Buber, Martin. *Ja i Ty*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Pax, 1992.
- . *Problem człowieka*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: PWN, 1993.
- Decloux, Simon. “Braterstwo i sprawiedliwość w myśli E. Lévinasa.” Translated by Marek Jędraszewski. *Poznańskie Studia Teologiczne* 7 (1992): 339–51.
- Derrida, Jacques. *Przemoc i metafizyka: Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*. Translated by Krzysztof Matuszewski and Paweł Pieniążek. In *Derrida, Pismo filozofii*. Edited by Bogdan Banasiak. Translated by Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, and Paweł Pieniążek. Kraków: Inter Esse, 1993.
- Descartes, René. *Rozprawa o metodzie*. Translated by Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN, 1988.
- Erazm z Rotterdamu. *Pochwała głupoty*. Translated by Edwin Jędrkiewicz. Wrocław: Ossolineum, 1953.
- Feyerabend, Paul Karl. *Przeciw metodzie*. Translated by Stefan Wiertlewski. Wrocław: Siedmioróg, 2001.
- Filek, Jan. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak, 2003.
- Jędraszewski, Marek. *Wobec innego: Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1990.
- Kobyliński, Andrzej. “Historyczność sądów moralnych w etyce wartości Maxa Schelera.” *Episteme*, no. 17 (2001): 29–46.
- Kochanowski, Jan. “Na matematyka.” In Kochanowski, *Dzieła polskie*. Edited by Julian Krzyżanowski. Warszawa: PIW, 1989.
- Kuhn, Thomas. *Struktura rewolucji naukowych*. Translated by Helena Ostromęcka. Warszawa: Aletheia, 2001.
- Latour, Bruno. *Nigdy nie byliśmy nowocześni: Studium z antropologii symetrycznej*. Translated by Maciej Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Lévinas, Emmanuel. *Pytania i odpowiedzi*. In Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*. Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 1994.
- . “Substytucja.” In *Filozofia odpowiedzialności XX wieku: Teksty źródłowe*. Edited by Jacek Filek. Translated by Jacek Filek. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2004.
- Marquard, Odo. *Apologia przypadkowości*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
- Quine, Willard Van Orman. “Dwa dogmaty empiryzmu.” In Quine, *Z punktu widzenia logiki: Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*. Translated by Barbara Stanosz. Warszawa: Aletheia, 1996.
- . “Two Dogmas of Empiricism.” *The Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): 20–43.

- Rotengruber, Przemysław. *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.
- . *Ideologia, anarchia, etyka: Dyskurs ponowoczesny a "dialog."* Poznań: Wydawnictwo Humaniora, 2000.
- . "Man in a World of Values: What is Applied Cultural Studies?" *Journal of Applied Cultural Studies* 1 (2015): 7–16. <http://jacs.amu.edu.pl/uploads/1.%20Rotengruber%201.pdf>.
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bonn: Bouvier, 2009.
- . "O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego." Translated by Adam Węgrzecki. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- . *Resentiment a moralności*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2008.
- . "Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu." Translated by Stanisław Czerniak. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- Suchodolski, Bogdan. "Znaczenie Bacona w dziejach nauki o człowieku." *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 6, no. 2 (1961): 207–24.
- Szacki, Jerzy. "Słowo wstępne." In Franciszek Bacon, "*Nowa Atlantyda*" i "*Z Wielkiej Odnowy*." Translated by Wiktor Kornatowski and Jan Wikarjak. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1995.
- Theunissen, Michael. "Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu." In *Filozofia dialogu*. Edited by Bogdan Baran. Translated by Jan Doktor. Kraków: Znak, 1991.
- Tischner, Józef. "Emmanuel Lévinas." *Znak* 28, no. 1 (259) (1976): 73–85.
- . "Ojczyzna. O co tutaj właściwie chodzi?" *Magazyn Wyborczej*. 8 Nov. 2014. https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,16933420,Ojczyzna__O_co_tutaj_wlasciwie_chodzi_.html?disableRedirects=true.
- Twardowski, Jan. "Zaufałem drodze." In Twardowski, *Zaufałem drodze: Wiersze zebrane 1932-2006*. Edited by Aleksandra Iwanowska. Warszawa and Poznań: Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Dom Wydawniczy Bellona and Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, 2007.
- Węgrzecki, Adam. *Scheler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1975.
- Ziółkowski, Marek. *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*. Poznań: Humaniora, 2000.
- Znaniecki, Florian. "Rzeczywistość kulturowa." In Znaniecki, *Pisma filozoficzne*. Vol. 2. Edited by Jerzy Wocial. Warszawa: PWN, 1987.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Przemysław ROTENGRUBER – Oblicza głupoty. O wiedzy niemądrej i roztropnej niewiedzy

DOI 10.12887/34-2021-1-133-10

Czym jest głupota? Co odróżnia głupotę od twórczego szaleństwa? Czy bez niego możliwa jest mądrość? Pytania te od niepamiętnych czasów przykuwają uwagę naukowców, filozofów i poetów. Niestety, ich wysiłki są niezadowalające. Choć przybywa dysertacji dotyczących tego zagadnienia, nie czynimy (znaczących) postępów w kultywowaniu mądrości ani przynajmniej w unikaniu głupoty. Artykuł ma dwa cele. Pierwszym z nich jest przypomnienie, że ani nauka, ani filozofia nie są w stanie dać ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, jak mamy postępować, by uniknąć błędów dotyczących naszych życiowych wyborów. Owszem, nauka wyposaża nas we – wciąż nową – wiedzę o świecie, filozofia natomiast uczy konsekwencji w myśleniu. Tymczasem to nie wystarcza. Tak nauka, jak i filozofia oferują bowiem konkurencyjne rozwiązania. Dlatego drugim celem artykułu jest obrona twórczego szaleństwa, rozumianego jako zapomniany komponent życiowej mądrości. Mądrość ta, w przeciwieństwie do wiedzy książkowej, nie jest dostępna inaczej niż jako rezultat indywidualnych poszukiwań. Żaden naukowiec ani filozof jej za nas nie znajdzie.

Słowa kluczowe: głupota, twórcze szaleństwo, wiedza, racjonalność proceduralna, mądrość

Kontakt: Pracownia Performatyki, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań

E-mail: proten@amu.edu.pl

Tel. 61 8292229

<http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/pracownicy/przemyslaw-rotengruber/>

Przemysław ROTENGRUBER, The Faces of Folly: On Empty Knowledge and Prudent Ignorance

DOI 10.12887/34-2021-1-133-10

What is foolishness? What distinguishes foolishness from folly? Is wisdom possible without folly? These questions have attracted the attention of scientists, philosophers, and poets from time immemorial. Unfortunately, their efforts have proven unsatisfactory. While there are more and more dissertations on this subject, we are not making (significant) progress in cultivating wisdom, or at least in avoiding foolishness. This article has two purposes. The first is to provide a reminder that neither science nor philosophy can offer a definitive answer to the question of how we should act in order to avoid mistakes with our life choices. Yes, science equips us with—ever new—knowledge about

the world, while philosophy teaches us to be consistent in thinking. Alas, this is not enough. Both science and philosophy offer competing and contradictory solutions. Therefore, the second goal of the article is to defend folly, understood as a forgotten component of life wisdom. This wisdom, unlike the knowledge gained from books, is not available except as the reward for individual striving. No scientist or philosopher will look for it on our behalf.

Keywords: foolishness, folly, knowledge, procedural rationality, wisdom

Contact: Pracownia Performatyki, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań, Poland

E-mail: proten@amu.edu.pl

Phone: +48 61 8292229

<http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/pracownicy/przemyslaw-rotengruber/>

Adam GRZELIŃSKI

OBLĄKANI, IDIOCI I OGRANICZENIA LUDZKIEGO ROZUMU

John Locke o ludzkiej głupocie

Będący przedmiotem zainteresowań Locke’a „ludzki rozum” to indywidualny rozum, którego lepszym czy gorszym depozytariuszem jest każdy z nas, ale także rozum ogólnoludzki. Skierowanie uwagi na różne przejawy nierozumności – niedojrzałość dzieci, niezrozumiałość postępów tak zwanych dzikich, ludzi pierwotnych i kulturowo obcych, ale też idiotów czy obłąkanych – każe zapytać, czy owe niedomagania stanowią spotykane niekiedy odstępstwa od naturalnej ludzkiej rozumności, czy też są jej immanentną częścią.

Zdarza się, że człowiek trzeźwo myślący we wszystkich innych rzeczach i okazujący zdrowy rozsądek na pewnym punkcie może być nie mniej szalony niż mieszkaniec Beldamu; jeśli mianowicie albo wskutek jakiegoś nagłego, bardzo silnego wrażenia, albo wskutek długotrwałego skierowania wyobraźni ku określonemu zespołowi myśli idee niespójne i bez związku zostały spojone tak silnie, że pozostają odtąd w trwałym ze sobą sprzęgu. Ale istnieją rozmaite stopniowania zarówno obłądu, jak umysłowej tępoty; bezładne pomieszanie idei u jednych bywa większe, u innych mniejsze.

John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*¹

Medycyna zajmuje istotne miejsce pośród zainteresowań Johna Locke’a, co w dużym stopniu wynika z okoliczności biograficznych – uzyskania przezeń w roku 1675 tytułu „bachelor of medicine”, współpracy i przyjaźni z „angielskim Hipokratesem”, klinicystą Thomasem Sydenhamem, udziału w badaniach anatomicznych mających wykazać związek krążenia krwi z oddychaniem czy wreszcie praktyki lekarskiej. Locke jest autorem kilku krótkich prac medycznych², które zwróciły uwagę współczesnych badaczy omawiających szczegóły jego współpracy z Sydenhamem czy Robertem Boyle’em oraz śledzących

¹ J. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 10, § 13, tłum. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 205n.

² Zob. t e n ż e, *Anatomia*, tłum. A. Grzeliński, „Studia z Historii Filozofii” 7(2016) nr 1, s. 39-49; t e n ż e, *Morbus*, tłum. A. Grzeliński, „Studia z Historii Filozofii” 7(2016) nr 1, s. 51-54; t e n ż e, *Funkcja oddychania*, tłum. T. Gliński, „Studia z Historii Filozofii” 8(2017) nr 2, s. 9-16; t e n ż e, *O sztuce medycznej*, tłum. A. Grzeliński, „Studia z Historii Filozofii” 8(2017) nr 2, s. 17-23.

rozwój jego wczesnych poglądów filozoficznych³. Z reguły komentarze te koncentrują się na wąskim aspekcie dorobku Locke'a, choć można napotkać opracowania o bardziej całościowym charakterze, których autorzy zwracają uwagę na wpływ zainteresowań medycznych Locke'a na całokształt jego filozofii. Przełomowa pod tym względem była – skądinąd obarczona pewnymi niedociągnięciami, ale dokładnie śledząca chronologiczny rozwój zainteresowań Locke'a medycyną – monografia Kennetha Dewhursta⁴; na uwagę zasługuje też niedawna praca Jonathana C. Walmsleya⁵, wnikliwie ukazująca kształtowanie się poglądów naukowych i filozoficznych Locke'a przed powstaniem *Rozważań...*; trzeba w tym kontekście także wskazać monografię Patricka Romanella, dla którego medycyna stanowi klucz interpretacyjny do filozofii Locke'a⁶. Wszystkie te prace zawierają też interesujący materiał źródłowy w postaci transkrypcji niepublikowanych wcześniej zapisków angielskiego filozofa. Na szczególną uwagę zasługuje rozprawa Dewhursta, obejmująca niepublikowane gdzie indziej fragmenty dzienników Locke'a, wśród których odnaleźć można między innymi zapiski dotyczące opisu niedomagań umysłowych. Z reguły jednak ten aspekt myśli Locke'a traktowano osobno, wskazując na wagę czynionych przezeń obserwacji dla późniejszych badań w zakresie psychologii czy psychiatrii, ale dość rzadko wiązano przedstawione przezeń opisy z programem epistemologicznym realizowanym w *Rozważaniach...*, co wiąże się z faktem, że ten aspekt myśli przykuwał uwagę historyków psychiatrii, nie zaś filozofii⁷. Jest to dość zaskakujące, ponieważ liczne uwagi dotyczące najrozmaitszych ułomności funkcji poznawczych Locke omawia

³ Zob. np. K. Dewhurst, *Locke's Contribution to Boyle's „Researches on the Air and on Human Blood”*, „Notes and Records of the Royal Society of London” 17(1962) nr 2, s. 198-206; P. Anstey, J. Burrows, *John Locke, Thomas Sydenham, and the Authorship of Two Medical Essays*, „Electronic British Library Journal” 2009, <http://www.bl.uk/ebj/2009articles/article3.html>; G.G. Meynell, *A Database for John Locke's Medical Notebooks and Medical Reading*, „Medical History” 41(1997) nr 4, s. 472-286; tenże, *John Locke and the Preface to Thomas Sydenham's „Observationes Medicae”*, „Medical History” 50(2006) nr 1, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1369015/>; J. C. Walmsley, *John Locke on Respiration*, „Medical History” 51(2007) nr 4, s. 453-476; tenże, *Morbus – Locke's Early Essay On Disease*, „Early Science and Medicine” 5(2000) nr 4, s. 366-393; tenże, *Sydenham and the Development of Locke's Natural Philosophy*, „British Journal for the History of Philosophy” 16(2008) nr 1, s. 65-83.

⁴ Zob. K. Dewhurst, *John Locke (1632-1704): Physician and Philosopher; A Medical Biography*, The Wellcome Historical Medical Library, London 1963.

⁵ Zob. J.C. Walmsley, *John Locke's Natural Philosophy (1632-1671)*, praca doktorska przedstawiona w King's College w Londynie w roku 1998, <https://sas-space.sas.ac.uk/1081/1/Craig%20Walmsley%20-%20PhD%20Thesis.pdf>.

⁶ Zob. P. Romanell, *John Locke and Medicine*, Prometheus Books, New York 1984.

⁷ Zob. np. C.F. Gosses, *John Locke's Idiots in the Natural History of Mind*, „History of Psychiatry” 5(1994) nr 18, s. 215-250; L.C. Charlard, *John Locke on Madness: Redressing the Intellectual Bias*, „History of Psychiatry” 25(2014) nr 2, s. 137-153; zob. też: R. Hunter, I. Macalpine, *Three Hundred Years of Psychiatry: 1535-1860*, Carlisle Publishing Inc., Hartsdale,

podczas analizowania ludzkiej rozumności w swym głównym dziele, którym są *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Jest ich na tyle dużo, że wnikliwi czytelnicy mogą odnieść wrażenie, że równie dobrze mogłoby ono nosić tytuł „Rozważania dotyczące ludzkiej nierozumności”.

Zgadzam się z tezą Romanella, że medycyna stanowi jeden z dobrych kluczy interpretacyjnych, pozwalających lepiej zrozumieć założenia epistemologii Locke’a, choć zarazem trudno mi przystać na to, aby był to klucz uniwersalny, mogący otworzyć drzwi do wszystkich pomieszczeń w dość skomplikowanym gmachu jego filozofii – równie dobrze można wskazywać na znaczenie innych źródeł, inspiracji oraz celów, które Locke starał się zrealizować⁸. Romanell ma oczywiście rację, gdy pisze: „«Historyczna» metoda filozoficzna Locke’a to obserwacyjna, czyli empiryczna metoda Sydenhama, rozciągnięta nie tylko na dociekania naukowe, dotyczące faktów przyrodniczych («wiedzę przyrodniczą»), zwłaszcza na podstawie tego, że to doświadczenie jest tym, «na czym musimy polegać», w «naszym poszukiwaniu wiedzy na temat substancji», ale też rozciągnięta na dociekania filozoficzne na temat faktów poznawczych na podstawie tego, że i tu nie daje się pominąć doświadczenia”⁹. Badacz ten pomija jednak fakt, że uczynienie z „faktów poznawczych” zasadniczej płaszczyzny badań w najwyższym stopniu ujawnia medyczne zacięcie Locke’a w odniesieniu do niedomagań czy schorzeń ludzkiego myślenia. To do nich daje się odnieść pochodząca z fragmentu zatytułowanego *Method of Treatment* uwaga Locke’a, na której znaczenie dla metody filozoficznej Romanell kładzie taki nacisk: „Widzę to tak – pisze tam Locke – wszyscy lekarze aż po obecne stulecie błędzili, ponieważ lecząc choroby, zwracali mało uwagi lub zgoła nie zwracali jej wcale na ich specyficzną naturę czy też właściwy każdej z nich ferment czy defekt (czymkolwiek by on był) i zajmowali się rozważaniem żółci czy flegmy albo surowicy, które stanowią co najwyżej symptomy choroby, niewiążące się z jej specyficzną naturą bardziej niż rodzaj czy urodzajność gleby z gatunkami roślin, które na niej rosną”¹⁰.

Zastosowanie tej metody odnajdujemy w opisie nierozumności: Locke wielokrotnie wspomina, że jej przyczyny mogą być rozmaite, lecz ich poszukiwanie może wieść za daleko w sferę spekulacji, kładzie natomiast nacisk na dokładny opis niedomagań umysłu i ich różnicowanie.

New York, 1982; R. P o r t e r, *Mind-forg’d Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, Atlone, London 1987.

⁸ Z pewnością można ich wymienić więcej, jak choćby kształtowanie się nowożytnego paradygmatu naukowego, nowe obserwacje antropologiczne związane z odkrywaniem Nowego Świata czy wypracowanie nowego stanowiska w zakresie racjonalizmu religijnego.

⁹ R o m a n e l l, dz. cyt. s. 146. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.G.

¹⁰ J. L o c k e, *Method of Treatment*, w: Romanell, dz. cyt. s. 139.

Uwagi Locke’a na temat nierozumności można powiązać zarówno z rozwijaną w *Rozważaniach...* teorią poznania, jak i z rozstrzygnięciami dotyczącymi antropologii oraz zagadnień społecznych. Będący przedmiotem zainteresowań Locke’a „ludzki rozum” to bowiem indywidualny rozum, którego lepszym czy gorszym depozytariuszem jest każdy z nas, ale także rozum ogólnoludzki. Skierowanie uwagi na różne przejawy nierozumności – niedojrzałość dzieci, niezrozumiałość postępów tak zwanych dzikich, ludzi pierwotnych i kulturowo obcych, ale też idiotów czy obłąkanych – każe zapytać, czy owe niedomagania stanowią spotykane niekiedy odstępstwa od naturalnej ludzkiej rozumności, czy też są jej immanentną częścią. Jestem przekonany, że jednym z podstawowych przeświadczeń Locke’a jest pogląd, iż rozumność i nierozumność wzajemnie się przenikają, a rozmaite przejawy głupoty wpisane są w ludzką naturę.

Poniżej rozwijam tę interpretację. Za Romanellem przyjmuję, że medycyna stanowi dobrą podstawę interpretacji epistemologii Locke’a, pozwala bowiem uznać, że jego empiryzm to filozoficzne rozwinięcie Sydenhamowskiego klinicyzmu, w którym na plan pierwszy wysuwa się historyczny opis zjawisk, spekulacje filozoficzne pełnią zaś rolę pomocniczą oraz instrumentalną¹¹. Tezę tę ograniczam jednak do przedstawionych przez Locke’a opisów dysfunkcjonalności ludzkiego rozumu i zakładam, że przedstawienie umysłowych niedomagań stanowi konieczny etap przyjętego przezeń programu epistemologicznego, same te niedomagania stanowią zaś immanentną część ludzkiej natury. Punktem wyjścia rozważań czynię przedstawienie Locke’owskiego opisu schorzeń mentalnych, które zbiorczo zostają przezeń określane mianem „obłądu” (ang. madness)¹². Następnie wskazuję, że w ujęciu Locke’a obłąd stanowi tylko jedną z wielu ułomności funkcji umysłowych, które traktuje on jako przypadłości naturalne, związane z przyrodzonym ograniczeniem ludzkiego rozumu. W kolejnej części artykułu uzupełniam te obserwacje, podkreślając dwojaki sposób pojmowania przez Locke’a ludzkiego rozumu (jako indywidualnej dyspozycji pojedynczych ludzi i jako rozumności ogólnoludzkiej), i zwracam uwagę na dopełnienie przezeń obrazu ludzkiej głupoty o dwa jej rodzaje (opisywane przez Locke’a jako nadmierne fantazjowanie oraz uniesienie uczuciowe – entuzjazm¹³). W zakończe-

¹¹ Empiryzm Locke’a stanowi w nie mniejszym stopniu rozwinięcie programu odnowy nauk przedstawionego przez Francisa Bacona (włączając w to odnowienie przezeń programu gromadzenia historii naturalnych) czy Boyle’owskiego korpuskularyzmu, co wiązało się z siedemnastowiecznymi wysiłkami zmierzającymi do przezwyciężenia hamującej rozwój nauk tradycji arystotelesowsko-scholastycznej (por. np. P.R. Anstey, *John Locke and Natural Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 9).

¹² W przypadku przekładu terminów „madness”, „idiocy” i „enthusiasm” podążam za propozycją Bolesława Gaweckiego.

¹³ W siedemnastym i osiemnastym stuleciu problematyka entuzjazmu była szeroko dyskutowana na Wyspach Brytyjskich. Z reguły ów zalew uczuć kojarzono z religijnym fanatyzmem, wskazując na jego społecznie destrukcyjną siłę – w swym opisie Locke idzie szlakiem wytyczonym

niu wskazując na znaczenie, jakie opisy te mają dla Locke'owskiej antropologii i teorii społeczeństwa.

GLUPCY JAKO CHORZY PRZYPADEK OBŁĘDU

Wiele wpisów w dziennikach Locke'a dotyczy najrozmaitszych schorzeń oraz możliwych kuracji. Oprócz uwag na temat dyzenterii, febry, biegunki, epilepsji czy hysterii, uznawanych przez niego za choroby cielesne¹⁴, a w związku z tym podlegające standardowym procedurom leczniczym, jak przyjmowanie medykamentów, puszczenie krwi lub saliwacja, znajdują się w nich wzmianki o dwóch schorzeniach – manii (ang. mania) i obłędzie, których istotą jest niewłaściwe funkcjonowanie władz umysłowych: „Czy mania nie polega na niewłaściwym zestawianiu idei, tak że powstają z nich błędne twierdzenia, chociaż rozum funkcjonuje prawidłowo? Natomiast obłęd oznacza błąd w rozumowaniu”¹⁵. „Pytanie: Czy obłęd nie polega na niewłaściwym odniesieniu szalonych idei do rzeczy istniejących, ale takich, że nie mamy odnośnie do nich niewłaściwych idei ani nasz rozum nie działa nieodpowiednio, tak że wydaje się on całkowicie sprowadzać do sądu, który rozkładamy na idee proste

przez wcześniejszych autorów, jak Meric Casaubon (zob. M. C a s a u b o n, *A Treatise Concerning Enthusiasme, as it is an Effect of Nature: but is Mistaken by Many for Either Divine Inspiration, or Diabolicall Possession*, Printed by Roger Daniel, to be sold by Thomas Johnson at St Paul's Churchyard, London 1656), George Hickes (zob. G. H i c k e s, *The Spirit Of Enthusiasm Exorcised: In A Sermon* (1681), Kissinger Publishing, Whitefish, Montana, 2010) czy Henry More (zob. H. M o r e, *Enthusiasmus Triumphatus*, w: tenże, *A Collection of Several Philosophical Writings* (1662), <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/More1662E>). Podobny opis entuzjazmu znajdujemy następnie w eseju Davida Hume'a *O zabobonie i egzaltacji* (zob. D. H u m e, *O zabobonie i egzaltacji*, w: tenże, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, PWN, Warszawa 1955, s. 28-33). Nieco inny opis uniesienia uczuciowego podaje Anthony A.C. Shaftesbury w *Moralistach*, wskazując na estetyczny wymiar entuzjazmu (zob. A.A.C. S h a f t e s b u r y, *Moralisci*, w: tenże, „List o entuzjazmie”. „Moralisci”, tłum. A. Grzeleński, Wydawnictwo UMK, Toruń 2007, s. 167). Warto o tym pamiętać ze względu na różne sposoby przekładania terminu „enthusiasm” na język polski.

¹⁴ Uznając, że histeria jest chorobą czysto cielesną, Locke podążał utartymi szlakami tradycji, która przyczyny hysterii upatrywała w waporach oraz tchnieniach życiowych. Pogląd ten nieobcy był także Sydenhamowi, który wskazywał na różnorodność objawów historycznych. Jak pisze Etienne Trillat, porzucenie mechanistycznego, cielesnego paradygmatu nastąpiło dopiero kilkadziesiąt lat później, w poglądach Josepha Raulina (zob. E. T r i l l a t, *Historia hysterii*, tłum. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993, s. 56n.; zob. też: J. R a u l i n, *Traité des affections vaporeuses du sexe*, Jean-Thomas Herissant, Paris 1758).

¹⁵ J. L o c k e, *Journals (1675-1679)*, cyt. za: D e w h u r s t, *John Locke (1632-1704): Physician and Philosopher; A Medical Biography*, s. 70.

lub sylogizmy, jak w przypadku tych, którzy wyobrażają sobie, że są królem lub świecą?”¹⁶. „Szaleństwo nie wydaje się niczym innym jak rozstrojeniem wyobraźni, a nie władzy dyskursywnej, gdyż można znaleźć osoby, które wyobrażają sobie, że są królami, a które zakładając to i wyobrazwszy to sobie, rozumują całkiem poprawnie”¹⁷.

W powtarzających się w dziennikach Locke’a pytaniach i próbach odpowiedzi na nie można dostrzec wahanie filozofa. Porzuca on poszukiwanie ostatecznych przyczyn sprawczych wymienionych schorzeń – a przecież można by się ich doszukiwać jeśli nie w postaci oddziaływania sił zewnętrznych (na przykład opętania), to chociażby rozstroju organizmu¹⁸. Postawa Locke’a bliższa jest klinicyzmowi Sydenhama niż wcześniejszym spekulacjom; ograniczenie obserwacji do opisu rodzaju zaburzeń ludzkiego myślenia ma na celu ukazanie specyfiki tych schorzeń. Filozof decyduje się także na nazwanie opisywanych przez siebie schorzeń ludzkiego myślenia mianem obłądu, choć może sięgnąć po inną nazwę spośród tych, które znane były w jego czasach, jak mająca dość ogólne znaczenie „głupota” (ang. folly) czy odnosząca się do zaburzeń afektywnych i kojarzona z dawniejszą koncepcją humoralną „melancholia” – pojęcia te odnajdujemy co prawda w jego pismach, ale stosowane są dość przygodnie. Obłąd, podobnie jak tępota (ang. idiocy), a także inne przeszkody we właściwym funkcjonowaniu umysłu, do analizy których zaraz przejdziemy, można także zbiorczo określić mianem nierozumności (ang. unreasonableness)¹⁹. Zabieg taki utrudniałby jednak rozróżnianie poszczególnych rodzajów schorzeń, ułomności i słabości, a zatem Locke stara się je różnicować, oddzielając obłąd od głupoty: „Gdy ktoś argumentuje na podstawie błędnych pojęć lub terminów, zachowuje się jak obłąkany, a gdy wyciąga niepoprawne wnioski, postępuje jak głupiec. Obłąd wydaje mi się dotyczyć bardziej wyobraźni, głupota – władzy dyskursywnej”²⁰.

Obłąd polega na odniesieniu niewłaściwych idei do rzeczywistych przedmiotów przy zachowaniu poprawności rozumowania. Ludzie, którzy mają błędne wyobrażenia o samych sobie, mogą na ich podstawie wyprowadzać całkiem poprawne wnioski – jak ktoś, komu wydaje się, że jest królem i żąda posłuchu lub zachowuje podczas poruszania się wielką ostrożność, sądząc, że

¹⁶ Tamże, s. 72.

¹⁷ Tamże, s. 89.

¹⁸ Zob. A. Dimitrijevic, *Being Mad in Early Modern England*, „Frontiers in Psychology”, 19 XI 2015, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2015.01740/full>.

¹⁹ Por. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 33, § 1, t. 2, s. 563; por. tenże, *An Essay Concerning Human Understanding*, red. P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, s. 394.

²⁰ Tenże, *Journals (1675-1679)*, cyt. za: Dewhurst, *John Locke (1632-1704): Physician and Philosopher; A Medical Biography*, s. 90.

jego ciało wykonane jest ze szkła²¹. W *Rozważaniach...* Locke rozbudowuje całą koncepcję: potocznie pojmowaną głupotę określa jako tępotę, czyli niesprawność rozumu do tworzenia logicznego ciągu rozumowania, i uznaje ją za jedną z wielu niesprawności dotyczących poszczególnych funkcji intelektualnych, przez co g ł u p o t a zaczyna być traktowana znacznie szerzej.

Rozbudowaniu ulegają tam również uwagi na temat wyobraźni – władzy, którą już w dziennikach Locke uznaje za sprawczynię obłądu: „Kiedy wyobrażenia z właściwą jej gwałtownością powtarza pewne idee należące do jakiejś rzeczy lub przez nią sprowadzone do umysłu, a wyobrażenia ma zwyczaj dostarczać wielu takich idei, w końcu wywierają one tak mocne wrażenie, że uchodzą za jasne prawdy i za coś, co istnieje rzeczywiście, choć być może największa ich część bywa niekiedy dziełem fantazji i nie jest niczym więcej niż efektem samej wyobraźni. Na tym przynajmniej polega wielka przyczyna błędów i pomyłek, nawet jeśli u ludzi nie dochodzi do całkowitego rozstroju umysłu i oddania go we władanie wyobraźni, co zdarza się niekiedy, gdy nazbyt często sięga się do wyobraźni, ta zaś zawładnąwszy jakąś rzeczą, rości sobie prawo do władania wszystkimi pozostałymi władzami”²².

Na czym polega ów błąd wyobraźni? Dokładniejszy rozbiór władz umysłowych, który Locke przeprowadza w *Rozważaniach...*, wskazuje, że angażuje się ona na pewnym etapie formowania się pojęć na podstawie doświadczenia – z pewnością jest konieczna w takich aktach refleksyjności, jak porównywanie, kojarzenie, różnicowanie czy abstrahowanie²³. W przypadku obłądu dochodzi do niewłaściwego uformowania pojęć, gdy skojarzone zostają ze sobą niewłaściwie idee (czy to ze względu na brak uwagi, nawyk czy też silne emocje). Jest skądinąd rzeczą zastanawiającą, że kiedy Locke prezentuje poszczególne idee refleksyjne, dodaje, że pojęcie to odnosi się do czynności umysłowych „w znaczeniu szerokim, obejmującym nie tylko działania nad ideami, ale także pewien rodzaj wzruszeń, jakie powstają niekiedy łącznie z tymi działaniami, takich jak zadowolenie lub niepokój, związane z jakąś myślą”²⁴. Dalsze omówienie refleksyjności dotyczy jednak zasadniczo poszczególnych „działań nad ideami” i trudno tam znaleźć jakieś uwagi na temat wzruszeń (a właściwie uczuć – w oryginale czytamy o „passions”), a to właśnie one odpowiedzialne są za opisane nieprawidłowości.

Powodem owego pominięcia jest zapewne struktura *Rozważań...* oraz podstawowy cel, któremu służą – ukazanie formowania się pojęć empirycznych z materiału doświadczenia, językowej komunikacji, a wreszcie tworzenia są-

²¹ Por. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 11, § 13, t. 1, s. 205.

²² T e n ż e, *Journals (1675-1679)*, cyt. za: Dewhurst, *John Locke (1632-1704): Physician and Philosopher; A Medical Biography*, s. 101.

²³ Por. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 10-11, t. 1, s. 188-208.

²⁴ Tamże, ks. II, rozdz. 1, § 4, t. 1, s. 121.

dów i warunków tworzenia obiektywnej wiedzy. Kwestia uczuć traktowana jest marginalnie – Locke poświęca jej zasadniczo tylko jeden krótki rozdział²⁵. Louis C. Charland ma rację, wskazując na niewystarczalność najbardziej popularnego wśród współczesnych badaczy ujęcia, zgodnie z którym, wymieniając schorzenia ludzkiego myślenia, Locke wypowiada się z pozycji racjonalistycznej i uznaje, że stanowią one różne błędy władzy dyskursywnej²⁶. Upominając się o ową pomijaną problematykę, Churchland nie analizuje jednak, dlaczego – zdaniem Locke’a – uczucia mają zgubny wpływ na procesy myślowe.

Czynności rozumu, dane mu jako idee refleksyjne, dzielą się na percepcję oraz wolę. O ile pierwotny i najbardziej podstawowy akt myślenia, jakim jest percepcja, ma charakter bierny, to jednak kolejne akty (kontemplacja, pamiętanie, kojarzenie czy abstrahowanie) wymagają udziału zarówno – jak już wspominaliśmy – wyobraźni, jak i woli, czyli mocy, „jaką ma umysł, by nakazać, iżby świadomość zatrzymała się na jakiejś idei lub nie zatrzymała się, albo żeby przedłożyła ruch jakiejś części ciała nad jej spoczynek”²⁷. Różnicowanie się doświadczenia poprzez wydobywanie poszczególnych jego fragmentów – a więc formowanie idei i pojęć – wymaga nakierowania na nie uwagi (gdy, na przykład w procesie abstrakcji, dochodzi do powstania pojęcia koloru z pominięciem innych cech danego przedmiotu). Opisując ów proces, Locke wielokrotnie porównuje umysł do pomieszczenia, którego mrok rozświetla niewielki snop światła²⁸. Tymczasem uczucie powoduje, że do skojarzeń dochodzi mimowolnie: poruszenie wyobraźni prowadzi do beładnego i niecelowego połączenia fragmentów doświadczenia. Jeśli Locke powiada, że skierowanie wzroku na scenę myśli przypomina jej stopniowe rozświetlanie za pomocą trzymanej świecy, to owo poruszenie wyobraźni powoduje, iż światło nie pada tam, gdzie powinno, ale migocze, rzucając niezrozumiałe rozbłyski, które wyobrażenia stara się razem zebrać i utworzyć obraz. Nawet jeśli się to uda, okazuje się on zniekształcony. Tak jest wtedy, gdy ktoś

²⁵ Zob. tamże, ks. II, rozdz. 20, t. 1, s. 310-316.

²⁶ Por. Churchland, dz. cyt. s. 149.

²⁷ Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 21, § 5, t. 1, s. 321.

²⁸ „Świeca, która świeci w nas, świeci dość jasno dla wszelkich naszych potrzeb” (tamże, ks. I, rozdz. 1, § 5, t. 1, s. 27) – pisze Locke. Często posługuje się on metaforą wzrokową, gdy na przykład pisze o ideach „jasnych i wyraźnych” (tamże, ks. II, rozdz. 1, § 7, t. 1, s. 123) albo gdy wspomina, że bez zmysłów „rozum nie więcej jest w stanie osiągnąć niż robotnik pracujący w ciemnościach za zatrzęsniętymi okiennicami” (t e n ż e, *Questions Concerning the Law of Nature*, tłum. R. Horwitz, J. Strauss Clay, and D. Clay, red. R. Horwitz, J. Strauss Clay, D. Clay, Cornell University Press, Ithaca–London 1990, s. 155), czy wreszcie gdy opisuje swoją teorię idei: „Umysł, podobnie jak oko, umożliwiając nam widzenie i postrzeganie wszelkich innych rzeczy, sam siebie nie dostrzega: toteż niemało potrzeba umiejętności i trudu, aby, odsunawszy go na pewną odległość, uczynić zeń własny jego przedmiot badania” (t e n ż e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. I, rozdz. 1, § 1, t. 1, s. 23).

uznaje, że jest królem, albo gdy silny afekt, wzmocniony nawykiem, prowadzi do powstania trwałych skojarzeń, niemających odbicia w rzeczywistości. Działanie wyobraźni powinno podlegać ograniczeniu, a utworzone przez nią pojęcia powinny odpowiadać celom takim, jak realizacja codziennych potrzeb życiowych czy praktyka naukowa – jest zatem celowe, kiedy wiąże się z działaniami, które człowiek podejmuje w swojej społeczności²⁹.

Tymczasem nadmiar wyobraźni może prowadzić do dwóch rodzajów nierozumności. Pierwszy polega na niewłaściwym formowaniu pojęć o rzeczach: źle powiązane idee stają się wówczas pojęciami, na podstawie których można przeprowadzić całkiem poprawne rozumowanie. To właśnie jest oznaką oblędu. Drugim rodzajem jest zastąpienie logicznych związków między pojęciami związkami kojarzeniowymi – luźnymi asocjacjami wyobraźni: „Owo błędne wiązanie się w naszym umyśle idei idących luzem i od siebie niezależnych wywiera tak wielki wpływ na nas i taką ma moc paczenia naszych uczynków, zarówno moralnych, jak przyrodzonych, naszych uczuć, rozumowań, a nawet samych pojęć, że nie ma bodaj nic, co zasługiwałoby w większej mierze, by ściągać na siebie baczną uwagę”³⁰. Choć do pewnego stopnia u każdego człowieka dochodzi do powstania nawykowych asocjacji między ideami, a nawet są one nieodzowne w procesie uczenia się, to gdy zajmują miejsce sądów rozumowych, mogą stać się źródłem śmiesznośtek w ludzkim zachowaniu, a niekiedy utrudniać lub uniemożliwiać komunikację z innymi. Locke dostrzega, że często podstawą takiego wyrzeczenia się rozumności jest silne przeżycie emocjonalne. Wiąże się ono z poddaniem się mocy emocjonalnych automatyzmów³¹, gdy tymczasem oznaką zdrowego rozumu jest to, że „czło-

²⁹ Podstawą takiego odczytania jest wprowadzone przez Locke’a rozróżnienie dwóch celów języka: społecznego, czyli „komunikowania myśli i idei przy pomocy słów, jakie może służyć potocznej wymianie zdań i obcowaniu społecznemu oraz stosunkom handlowym, w codziennych interesach i okolicznościach życia w społecznościach ludzkich” (tamże, ks. III, rozdz. 9, § 3, t. 2, s. 122) oraz filozoficznego, czyli „przekazywania ścisłych pojęć o rzeczach i wyrażania w ogólnych zdaniach prawd niewątpliwych” (tamże). W pierwszym przypadku nie ma potrzeby dokładnego określania znaczenia pojęć, w drugim jednak już tak – w pierwszym wymagane jest odniesienie do doświadczeń indywidualnych, w drugim do wyniku obserwacji i wyników eksperymentów gromadzonych przez historycznie zorientowane poznanie. Interpretacja ta wiąże się także z podkreślanym przez Locke’a społecznym wymiarem wiedzy, będącej wynikiem wspólnego wysiłku badaczy (zob. A. Grzełiński, *John Locke i The Royal Society of London*, w: *Znaczenie filozofii Oświecenia. Człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzełiński, J. Żelazna, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 255-278).

³⁰ L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 33, § 9, t. 1, s. 567n.

³¹ Oto opis takiego paraliżu woli: „Śmierć dziecka, które było codzienną rozkoszą oczu matki i radością jej serca, odbiera jej całą radość życia i przynosi wszelkie możliwe udręki [...]. Póki u owej matki czas nie rozłączy, przez odwyyczajenie się, myśli o dawnych radościach i ich utracie od pojawiającej się wciąż w pamięci idei dziecka, daremne będą wszystkie perswazje, choćby najrozumniejsze” (tamże, ks. II, rozdz. 33, § 13, t. 1, s. 569).

wiek może nim rozporządzać wedle swej woli, wskazując mu, jak i ku czemu ma się zwrócić”³². Jednakże ów brak rozumności – krocząca w orszaku nierozumności obok obłądu głupota – to tylko najbardziej dostrzegalna ułomność rozumu, którym każdy z nas dysponuje.

DZIECI I ZGRZYBIALI STARCY POZBAWIENI PAMIĘCI, UMYSŁOWO TĘPI I IDIOCI

Czytając *Rozważania...* trudno nie odnieść wrażenia, że Locke stara się odnotować wszystkie anomalie funkcjonowania ludzkiego rozumu i że czyni to z pasją przyrodnika gromadzącego nietypowe okazy fauny czy flory. To w końcu ten sam badacz, który za młodu sporządzał notatki podczas eksperymentów anatomicznych, prowadził zielnik czy odnotowywał różnice w wyglądzie kurzych zarodków w pracowni Jana Swammerdama³³. Z podobną drobiazgowością, odwracając spojrzenie ku wewnętrznej scenie myśli, Locke odnotowuje różne nieprawidłowości życia ludzkiego rozumu. Określenie „życie rozumu” nie jest bezpodstawne: sam wskazuje na analogie między rozwojem człowieka jako istoty żywej a rozwojem jego władz umysłowych, który rozpoczyna się od przyjmowania najprostszych percepcji w łonie matki, prowadzi do różnicowania zdolności i wykształcenia zdolności wyższych, aby na koniec powrócić do stanu otępienia. „Zgrzybiały starzec, z którego pamięci wiek podeszły wymazał dawną jego wiedzę i do czysta uprzątnął idee, jakimi niegdyś wypełniony był jego umysł; całkowita zaś ruina jego wzroku, słuchu, powonienia, a w znacznym stopniu smaku, w zupełności niemal zamknęła drogi, którymi nowe idee mogłyby do niego się dostać”³⁴, nie wznosi się „ponad poziom bytowania ślimaka i ostrygi”³⁵. To wynikające z przyrodniczych zainteresowań Locke’a przekonanie o naturalnym charakterze ludzkiej rozumności wiąże się u niego z jeszcze jednym przeświadczeniem: zawieszając prawomocność siedemnastowiecznych rozstrzygnięć metafizycznych, filozof nie przesądza o charakterze substancji (materialnej bądź duchowej), na której ufundowane jest ludzkie myślenie, ale ujmuje je przede wszystkim w kategoriach biologicznych. Co prawda nie sposób wyjaśnić pojawienia się u ludzi

³² J. L o c k e, *O właściwym używaniu rozumu*, w: tenże, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, s. 608.

³³ Po analogię między siedemnastowieczną embriologią a rozwojem rozumności poprzez różnicowanie się doświadczenia sięgam za sprawą pracy Petera Walmsleya *Locke's Essay and the Rhetoric of Science* (por. P. W a l m s l e y, *Locke's Essay and the Rhetoric of Science*, Bucknell University Press – Associated University Presses, Lewisburg–London 2003, s. 59-72).

³⁴ L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 9, § 14, t. 1, s. 186.

³⁵ Tamże, s. 187.

możności myślenia inaczej niż poprzez akt Stwórcy, to jednak do realizacji owej możliwości dochodzi na drodze całkowicie naturalnej. Podobnie jak rozwój ciała, tak i rozwój myślenia może też ulegać zahamowaniu czy zniekształceniu.

„Metoda historyczna”, do której odwołuje się Locke, pozwala na zrekonstruowanie rozwoju myślenia, a jego rozpisanie na poszczególne czynności, które w zobiektywizowanej postaci dane są umysłowi jako idee refleksyjne, umożliwia prześledzenie także poszczególnych słabości czy ułomności myślenia. Poza percepcją, która stanowi najprostszy, pierwotny składnik wszelkiego życia zwierzęcego, dotyczy samej receptywności niezróżnicowanego jeszcze doświadczenia i jest świadomością zachodzenia w nim najprostszej zmiany, refleksja pozwala wyodrębnić kolejne, bardziej zaawansowane operacje umysłowe, a wraz z nimi – nieprawidłowości ich funkcjonowania. Pamięć ulega zatarciu, stając się grobowcem idei, które „umarły przed nami”³⁶, czasami całkowicie znikając, niekiedy zaś pamięć jest tak powolna, że „nie odnajduje swych idei, które ma niejako na składzie, dostatecznie szybko, aby usłużyć nam, gdy tego trzeba”³⁷. Stępieniu może podlegać także zdolność rozróżniania idei³⁸. Wreszcie Locke wskazuje, że ułomności mogą dotyczyć wszystkich procesów składających się na myślenie, a brak sprawności którejkolwiek z nich ogólnie nazywany jest przezeń tępotą, cechującą osoby określane jako idioci: „Dochodzą [oni] do bardzo nielicznych twierdzeń albo nie dochodzą do nich wcale i w ogóle prawie nie rozumują”³⁹.

Czy zatem myślenie należy uznać za zdolność jedynie ludzką? Gdzie przebiega granica między ludźmi a innymi zwierzętami? Nim odpowiemy na to pytanie, wskaźmy na trzy okoliczności. Pierwsza dotyczy przewartościowania paradygmatu kartezjańskiego z jego substancjalnym dualizmem. Chociaż Locke wzbrania się przed jednoznacznymi rozstrzygnięciami metafizycznymi, bliżej jest mu do stanowiska materialistycznego, jednakże takiego, w którym substancja nie jest już traktowana jako niedająca się doświadczyć duchowa czy materialna podstawa określeń. Okolicznością drugą jest jego naturalizm (zapewne wynikający z zainteresowań przyrodniczych), zgodnie z którym człowiek – choć posiada szczególne zdolności, to oprócz jednej: abstrahowania umożliwiającego posługiwanie się językiem – dzieli wszystkie inne ze zwierzętami. Wreszcie trzecim powodem, dla którego granice ludzkiej natury, powszechnie uznawanej za naturę rozumną, są nieostre, jest doświadczenie pouczające nie tylko o różnych stopniach intelektualnego rozwoju i sprawności,

³⁶ Tamże, ks. II, rozdz. 10, § 5, t. 1, s. 191.

³⁷ Tamże, ks. II, rozdz. 10, § 8, t. 1, s. 193.

³⁸ Por. tamże, ks. II, rozdz. 11, § 2, t. 1, s. 197.

³⁹ Tamże, ks. II, rozdz. 11, § 13, t. 1, s. 206.

ale też o odmienności rozumności, jaką przejawiają tak zwani dzicy. Wszystkie te okoliczności wskazywały na konieczność ponownego przemyślenia granic ludzkiej natury. Podobnie jak nie jest znana istota realna ciała, a tylko ich istota nominalna, tak i istota człowieczeństwa nie ma wyraźnie wytyczonych naturalnych granic, a jedynie granice nominalne, umowne, nadane przez ludzi. Co prawda znakiem rozumności jest posługiwanie się językiem, na podstawie czego można wnosić, że ten, kto tego nie potrafi, nie potrafi też abstrahować, a więc formować pojęć i formułować sądów rozumowych, ale i ta zdolność nie pozwala na zakreślenie wyraźnej linii, poza którą nie mamy do czynienia z ludźmi i ich rozumnością. „Czy jedyna różnica, różnica w uwłosieniu skóry, ma być znakiem gatunkowej odrębności w budowie wewnętrznej imbecyla i małpy, kiedy nie ma pomiędzy nimi różnicy w kształtach ciała i obu brak mowy oraz rozumu? I czy brak rozumu i mowy nie jest dla nas znakiem, że imbecyl i człowiek rozumny są rzeczywiście odmiennie zbudowani i należą do różnych gatunków?”⁴⁰ Rozumność – podobnie jak stanowiąca jej przeciwieństwo głupota – są stopniowalne; rozum pojedynczych ludzi podszyty jest głupotą.

Powróćmy do pytania o specyfikę obłądu. Zarówno w zapiskach we wcześniejszych dziennikach, jak i w czwartym wydaniu *Rozważań...* z roku 1700, Locke uznaje obłąd za chorobę, zauważając nawet, że może ona mieć charakter epidemiczny – gdyż błędne opinie, których jest źródłem, mogą być podzielane przez innych, prowadząc do przesądów. Zauważa jednak, że „nikt zapewne nie jest tak dalece wolny od tej wady, by nie wydawał się raczej kandydatem do domu obłąkanych niż człowiekiem zdolnym uczestniczyć w poważnych rozmowach”⁴¹. Skoro jest to przypadłość aż tak powszechna, że wszyscy ludzie do pewnego stopnia nadają się na pensjonariuszy Bedlamu, wypada wybaczyć Locke’owi posłużenie się niefortunną nazwą „obłąkani”, którą odnosi do ogółu ludzi. Powinniśmy raczej zapytać, dlaczego to właśnie w tym przypadku (nie zaś w przypadku utraty pamięci czy braku bystrości) należy mówić o chorobie, a nie o własności skądinąd niedoskonałej ludzkiej natury? I pytanie ostatnie: czy można temu schorzeniu w jakiś sposób zaradzić?

LECZENIE GŁUPOTY LUDZKIEGO ROZUMU

Przenosząc w *Rozważaniach...* ciężar analiz z płaszczyzny metafizyki oraz filozofii naturalnej na płaszczyznę analiz procesów mentalnych, Locke tworzy systematykę ludzkich chorób i ułomności rozumu ludzkiego w kategoriach

⁴⁰ Tamże, ks. III, rozdz. 6, § 22, t. 2, s. 83.

⁴¹ Tamże, ks. II, rozdz. 33, § 4, t. 1, s. 563n.

osłabionego lub niewłaściwego przebiegu myślenia. Jest jednak świadom różnorodnych podstaw powstawania takich schorzeń – mogą one mieć podłoże cielesne bądź wynikać z dysfunkcji układu nerwowego⁴², mogą też wiązać się z zaburzeniami w sferze emocjonalnej czy z utrwaleniem określonych nawyków – i od tego zależy zapewne sposób, w jaki można próbować niedomagania te uleczyć.

Zgodnie z przyjętym tu odczytaniem, w którym opis niedomagań ludzkiego myślenia oraz środki zaradcze traktowane są jako „klucz do Locke’a”, tak postawiony problem zyskuje dwojakie rozwinięcie. Po pierwsze, wskazanie na nawykowe wiązanie idei w procesach kojarzeniowych można wykorzystać w kształtowaniu właściwych skojarzeń: niedowład woli powoduje, że należy umysł poddać odpowiednim zabiegom pedagogicznym, wpajając weni i ułatwiając mu właściwe skojarzenia, które nie będą już powodowały napięcia emocjonalnego albo też będą osłabiać istniejące zaburzenia, pozwalając na działanie woli. Na analogicznej zasadzie w procesie wychowania należy wykorzystać skłonności naturalne i pobudzać zaciekawienie młodzieży, aby unikać w nauczaniu przymusu i kształtować wolę⁴³. Nim wskażemy na drugie z lekarstw na ludzką głupotę, musimy przez chwilę przyjrzeć się strukturze *Rozważań...* oraz wskazać na dwojakie pojmowanie przez Locke’a ludzkiej rozumności.

O ile punktem wyjścia *Rozważań...* jest prywatne ludzkie doświadczenie – siłą rzeczy doświadczenie samego Locke’a (a może on jedynie zakładać, że inni ludzie porządkują swoje własne myśli w sposób analogiczny), o tyle punktem dojścia jest dla filozofa ogólnie obowiązująca wiedza. Projekt poznania historycznego, a więc gromadzenia obserwacji i wyników eksperymentów⁴⁴, miał przecież uzasadnić możliwość wiedzy przekraczającej indywidualne doświadczenia pojedynczych osób. W gruncie rzeczy swoimi *Rozważaniami...* Locke uzasadniał powstający wówczas nowy paradygmat naukowy – pomocniczy charakter tej pracy ujawnia się w jej zakończeniu, w którym Locke dopiero planuje nowy podział nauk. Celem miała być nauka stanowiąca efekt zbiorowego wysiłku badaczy – takich jak ci, których Locke znał i z którymi współpracował i dyskutował w laboratorium Boyle’a czy podczas spotkań

⁴² Por. tamże, ks. II, rozdz. 33, § 6, t. 1, s. 565.

⁴³ „Kto nie ma władzy nad swymi skłonnościami, kto nie umie oprzeć się naciskowi chwilowej przyjemności lub przykrości zgodnie z rozumem, temu brak prawdziwej podstawy cnoty i dzielności, i temu grozi niebezpieczeństwo, że nigdy do niczego nie dojdzie. [...] Z drugiej strony, jeśli się wolę dzieci zbyt silnie trzyma w karchach i jeżeli się ją nadmiernie upokarza, jeżeli się bardzo poniża i łamie ich charakter zbyt surową ręką, ciężając nad nimi, tracą całą swą siłę i dzielność i wpadają w stan jeszcze gorszy od poprzedniego”. T e n z e, *Myśli o wychowaniu*, tłum. F. Wnorowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1959, s. 37.

⁴⁴ Na temat metody historycznej Locke’a zob. Z. P i e t r z a k, *John Locke’s Historical Method and „Natural Histories” in Modern Natural Sciences*, „Ruch Filozoficzny” 75(2019) nr 4, s. 61-82.

Royal Society. Nawet jeśli ów „historyczny” charakter poznania miał odsunąć jego ostateczne rezultaty w nieokreśloną przyszłość, jedno okazywało się pewne: rozum pozostawał dyspozycją zarówno indywidualną, jak i ogólnoludzką. Wnikliwość, z jaką Locke opisuje funkcjonowanie rozumu indywidualnego, pozwala mu zauważyć, jak niedoskonałymi jego posiadaczami są poszczególni ludzie. Zarazem jednak owe słabości i ułomności zasadniczo nie uniemożliwiają zbudowania wspólnej wiedzy o świecie – nie tylko tej, która ma charakter ściśle naukowy, ale też potocznej, umożliwiającej wspólne z innymi funkcjonowanie w społeczności. Kumulatywny charakter poznania pozwala przekroczyć słabości rozumu poszczególnych ludzi, rozumności widzianej z owej ogólnoludzkiej perspektywy zagrażają jednak inne przejawy głupoty, z czego Locke najprawdopodobniej coraz lepiej zdawał sobie sprawę. Nie bez przyczyny zresztą uwagi na temat schorzenia umysłu, jakim jest przerost wyobraźni i zastępowanie związków logicznych pomiędzy sądami składającymi się na ludzką wiedzę luźnymi asocjacjami wyobraźni, Locke kończy uwagą o sektach religijnych.

Oto bowiem inna płaszczyzna przejawiania się ludzkiej głupoty, obejmująca najrozmaitsze przeszkody na drodze do zbudowania wspólnej wiedzy czy też możliwie racjonalnych powszechnych przekonań. Głupotą tego rodzaju jest religijne sekciarstwo czy religijny fanatyzm – stanowią one przejawy niewłaściwego funkcjonowania rozumu i są odpowiednikiem obłędu trapiącego pojedynczych ludzi i sprawiającego, że każdy z nich żyje w swym prywatnym świecie urojeń. Także w wymiarze ogólnoludzkim jednak głupota nie tylko przyjmuje postać obłędu, ale stanowi też trwałą słabość ludzkiej rozumności. Do przejawów tej słabości należy niemożność wypracowania racjonalnego systemu etycznego, opartego na powszechnie akceptowanym słowniku pojęć praktycznych. Powstanie etyki jako wiedzy racjonalnej możliwe jest bowiem jedynie postulatywnie. „Jestem przekonany – pisze Locke – że gdyby ludzie zechcieli tą samą metodą i równie bezstronnie poszukiwać prawd moralnych, jak poszukują matematycznych, to odkryliby, że pozostają one w ściślejszym związku ze sobą i w bardziej konieczny sposób wypływają z naszych jasnych i wyraźnych idei, i zbliżyliby się bardziej do pełnych i wyczerpujących dowodów, niż to się przyjmuje zazwyczaj”⁴⁵.

Ostatecznie jednak na przeszkodzie staje nie tyle zawiłość terminów moralnych, ile zwykła ludzka stronniczość, wynikająca z egoizmu i zaangażowania praktycznego: religijnego, społecznego czy politycznego. Dlatego też ostateczne remedium na ludzką głupotę filozofia winna upatrywać w zagwarantowaniu odpowiednich warunków rozwoju rozumu. Należy do nich na przykład poszukiwanie uzasadnienia możliwości kumulacji i rozwoju wiedzy naukowej – w tym przypadku Locke wspomina o sobie jako o kimś, kto zajmuje miejsce

⁴⁵ L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. IV, rozdz. 3, § 20, t. 2, s. 235.

pośledniejsze niż Boyle, Sydenham, „wielki Huygens i niezrównany Newton”⁴⁶, i dodaje, że jego celem jest jedynie „oczyszczenie nieco gruntu i usuwanie gruzu, zawałającego drogę ku wiedzy”⁴⁷. Taką samą wizję człowieka, z natury obdarzonego wystarczającą porcją rozumu, aby mógł wraz z innymi połączyć się w społeczność i ocenić, czy stanowiące w niej prawo nie sprzeciwia się wymogom prawa naturalnego, znajdujemy w „Drugim traktacie o rządzie”. Więcej nawet – ludzkie społeczności mogą cierpieć na schorzenia analogiczne do tych, które trapią pojedynczych ludzi. W *Traktacie pierwszym* czytamy: „Wyobraźnia i namiętności muszą z konieczności sprowadzić ją [istotę ludzką – A.G.] na manowce, kiedy rozum, jedyny kompas i gwiazda przewodnia, już nią nie kieruje. Siła wyobraźni nigdy nie słabnie i rodzi nieskończenie wiele myśli, dlatego kiedy tylko rozum pozostawi się na stronie, wola będzie gotowa do wszelkich ekscesów. W stanie takim, ten, kto daleko zejdzie z drogi rozumu, okaże się najstosowniejszym przywódcą i znajdzie z pewnością najwięcej zwolenników. A kiedy zaś na skutek mody takie szaleństwa i oszustwa się przyjmą i zostaną następnie uświęcone przez zwyczaj, to za zuchwałego bądź obłąkanego będzie uchodził ten, kto zechce je kwestionować lub się im przeciwstawiać”⁴⁸.

Tej zaraźliwości przerostu woli politycznej nad rozumnością służy projekt przedstawiony w *Traktacie drugim*, który postuluje, by ludzie rozumni nadzorowali proces ujmowania odkrywanego przez rozum prawa naturalnego w przepisy prawa pozytywnego⁴⁹. Ale przecież temu samemu celowi pogodzenia tego, co jednostkowe, z tym, co ogólnoludzkie, służy Locke’owski religijny racjonalizm, którego podstawy znajdujemy w *Rozważaniach...*, a który

⁴⁶ T e n ż e, „List do czytelnika” w: tenże, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, s. 14.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ T e n ż e, *Traktat pierwszy*, w: tenże, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 58.

⁴⁹ Wiele racji ma George S. Brett, który w swojej *Historii psychologii*, analizując uwagi Locke’a na temat przerostu ludzkiej wyobraźni, podsumowuje jego stanowisko lakonicznym stwierdzeniem „W całym [omawianym – A.G.] rozdziale znajdują odbicie połączone cechy lekarza, liberalnego myśliciela i bystrego obserwatora ludzi” (G.S. B r e t t, *Historia psychologii*, tłum. J. Makota, PWN, Warszawa 1969, s. 373). Uwagę tę można poszerzyć. „Świeżość i wprawa”, które zdaniem Brett’a cechują dokonany przez Locke’a opis ludzkiej rozumności, decydują też o znaczeniu jego opisu głupoty. W wymiarze opisowym przedstawia on bowiem celne uwagi dotyczące obłądu czy tępoty. W wymiarze konceptualnym zaś jego stanowisko można uznać za ważny etap odchodzenia od mechanicyzmu, ujmującego schorzenia jako błędy w funkcjonowaniu ciała, i dochodzenia do ujęcia schorzeń rozumu jako zjawisk czysto mentalnych. Na uwagę zasługuje też całościowość opisu ludzkiej głupoty według Locke’a, poprzez wskazanie na jej przejawy w życiu społecznym, politycznym czy religijnym.

rozwinięty zostaje w późniejszej pracy *The Reasonableness of Christianity*⁵⁰. Podobny cel mają też hasła tolerancji wyznaniowej głoszone w *Liście o tolerancji*⁵¹. Wszystkie te projekty można odczytać jako przepisy na „wycięcie kamienia głupoty” z ludzkich głów i zrobienie miejsca dla rozwoju rozumu. Sekciarstwo i różne odcienie fanatyzmu można uznać za szkodliwy społecznie odpowiednik zastąpienia rozumu złudami fantazji i emocjami. Głupota może bowiem nie tylko trawić umysły pojedynczych ludzi i przejawiać się jako obłąd czy tępota, ale może też opanowywać ludzkie społeczności i wtedy staje się naprawdę groźna. Całkowicie wyrugować głupoty nie można – tak jak ludzkie ciało nigdy nie znajduje się w doskonałym zdrowiu, tak też rozum ludzki napotyka naturalne przeszkody. Filozofia ma jednak za zadanie zachowywać ludzką rozumność jeśli nie w doskonałym, to chociaż w znośnym stanie, aby głupota nie wzięła nad nią góry.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Anstey, Peter R. *John Locke and Natural Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Anstey, Peter R., and John Burrows. “John Locke, Thomas Sydenham, and the Authorship of Two Medical Essays.” *Electronic British Library Journal*, 2009. <http://www.bl.uk/ebj/2009articles/article3.html>.
- Brett, George Sidney. *Historia psychologii*. Translated by Janina Makota. Warszawa: PWN, 1969.
- Casaubon, Meric. *A Treatise Concerning Enthusiasme, as it is an Effect of Nature: but is Mistaken by Many for Either Divine Inspiration, or Diabolical Possession*. London: Printed by Roger Daniel, to be sold by Thomas Johnson at St Paul’s Churchyard, 1656.
- Charland, Louis C. “John Locke on Madness: Redressing the Intellectual Bias.” *History of Psychiatry* 25, no. 2: 137–53.
- Dewhurst, Kenneth. *John Locke (1632–1704): Physician and Philosopher; A Medical Biography*. London: The Wellcome Historical Medical Library, 1963.
- . “Locke’s Contribution to Boyle’s ‘Researches on the Air and on Human Blood.’” *Notes and Records of the Royal Society of London* 17, no. 2 (1962): 198–206.
- Dimitrijevic, Aleksandar. “Being Mad in Early Modern England.” *Frontiers in Psychology*. 19 November 2015. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2015.01740/full>.

⁵⁰ Zob. J. L o c k e, *The Reasonableness of Christianity*, red. J. Higgins-Biddle, Clarendon Press, Oxford, 2000.

⁵¹ Zob. t e n ż e, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

- Goodey, C. F. "John Locke's Idiots in the Natural History of Mind." *History of Psychiatry* 5, no. 18 (1994): 215–50.
- Grzebiński, Adam. "John Locke i The Royal Society of London." In *Znaczenie filozofii Oświecenia. Człowiek wśród ludzi*. Edited by Barbara Grabowska, Adam Grzebiński, and Jolanta Żelazna. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016.
- Hickes, George. *The Spirit Of Enthusiasm Exorcised: In A Sermon* (1681). Whitefish, Montana: Kissinger Publishing, 2010.
- Hume, David. "O zabobonie i egzaltacji." In Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*. Translated by Teresa Tatarkiewiczowa. Warszawa: PWN, 1955.
- Hunter, Richard, and Ida Macalpine. *Three Hundred Years of Psychiatry: 1535–1860*. Hartsdale, New York: Carlisle Publishing Inc., 1982.
- Locke, John. "Anatomia." Translated by Adam Grzebiński. In *Studia z Historii Filozofii* 7, no. 1 (2016): 39–49.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Niddich. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Locke, John. *Dwa traktaty o rządzie*. Translated by Zbigniew Rau. Warszawa: PWN, 1992.
- . "Funkcja oddychania." Translated by Tomasz Gliński. *Studia z Historii Filozofii* 8, no. 2 (2017): 9–16.
- . *List o tolerancji*. Translated by Leon Joachimowicz. Warszawa: PWN, 1963.
- . "Method of Treatment." In Patrick Romanell, *John Locke and Medicine*. New York: Prometheus Books, 1984.
- . "Morbus." Translated by Adam Grzebiński. In *Studia z Historii Filozofii* 7, no. 1 (2016): 51–4.
- . *Myśli o wychowaniu*. Translated by Feliks Wnorowski. Wrocław and Kraków: Ossolineum, 1959.
- . "O sztuce medycznej." Translated by Adam Grzebiński. *Studia z Historii Filozofii* 8, no. 2 (2017): 17–23.
- . *Questions Concerning the Law of Nature*. Translated by Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay, and Diskin Clay. Edited by Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay, and Diskin Clay. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.
- . *The Reasonableness of Christianity*. Edited by John Higgins-Biddle. Clarendon Press: Oxford, 2000.
- . *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Vols. 1–2. Translated by Bolesław Gawecki. Warszawa: PWN, 1955.
- Meynell, G. G. "A Database for John Locke's Medical Notebooks and Medical Reading." *Medical History* 41, no. 4 (1997): 473–86. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1043940>.
- . "John Locke and the Preface to Thomas Sydenham's *Observationes Medicae*." *Medical History* 50, no. 1 (2006). <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1369015/>.

- More, Henry. "Enthusiasmus Triumphatus." In More, *A Collection of Several Philosophical Writings* (1662). <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/More1662E>.
- Pietrzak, Zbigniew. "John Locke's Historical Method and 'Natural Histories' in Modern Natural Sciences." *Ruch Filozoficzny* 75, no. 4 (2019): 61–82.
- Porter, Roy. *Mind-forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*. London: Atlone, 1987.
- Raulin, Joseph. *Traité des affections vaporeuses du sexe*. Paris: Jean-Thomas Herissant, 1758.
- Romanell, Patrick. *John Locke and Medicine*. New York: Prometheus Books, 1984.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper. "Moralisci." In Shaftesbury, *List o entuzjasmie. Moralisci*. Translated by Adam Grzeliński. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2007.
- Trillat, Etienne. *Historia hysterii*. Translated by Zofia Podgórska-Klawe, Elżbieta Jamrozik. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1993.
- Walmsley, Jonathan Craig. "John Locke's Natural Philosophy (1632–1671)." PhD diss., King's College in London, 1998. <https://sas-space.sas.ac.uk/1081/1/Craig%20Walmsley%20-%20PhD%20Thesis.pdf>.
- . "John Locke on Respiration." *Medical History* 51, no. 4 (2007): 453–76.
- . "Morbus—Locke's Early Essay On Disease." *Early Science and Medicine* 5, no. 4 (2000): 366–93.
- . "Sydenham and the Development of Locke's Natural Philosophy." *British Journal for the History of Philosophy* 16, no. 1 (2008): 65–83.
- Walmsley, Peter. *Locke's Essay and the Rhetoric of Science*. Lewisburg and London: Bucknell University Press and Associated University Presses, 2003.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Adam GRZELIŃSKI – Obłąkani, idioci i ograniczenia ludzkiego rozumu. John Locke o ludzkiej głupocie

DOI 10.12887/34-2021-1-133-11

Artykuł omawia różne przejawy ludzkiej nierozumności, które John Locke poddaje analizie w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Według Locke'a słabości ludzkiego rozumu mają charakter dwojaki: można je traktować zarówno jako naturalne niedoskonałości władz poznawczych, jak i jako choroby psychiczne, na przykład obłąd. Analizy Locke'a prowadzą do wniosku, że pojęcie natury ludzkiej nie ma jasno wytyczonych granic. Racjonalność, istotna cecha natury ludzkiej, pozostaje możliwością i bywa urzeczywistniana w różnym stopniu. Dzieci, idioci i obłąkani zajmują specyficzne miejsce – są ludźmi, ale ich umysł funkcjonuje w ograniczony sposób. Okazuje się, że głupota jest trwale wpisana w naturę ludzką i może objawiać się jako niedojrzałość lub wada rozumu tak pojedynczych ludzi, jak i społeczeństw. Zadaniem filo-

zofii jest nie tyle leczenie ludzkiego umysłu, ile zapobieganie jego chorobom. Z tej perspektywy pisma Locke'a dotyczące kwestii praktycznych, religijnych czy politycznych służą temu jednemu projektowi – zapobieżeniu nadmiernemu rozwojowi ludzkiej irracjonalności.

Słowa kluczowe: John Locke, rozum, głupota, obłąd, tępota

Kontakt: Katedra Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń

E-mail: adamgrz@umk.pl

ORCID: 0000-0002-4007-6507

<https://www.filozofia.umk.pl/instytut/pracownicy-2/pracownicy/?id=1365960>

Adam GRZELIŃSKI, Madmen, Idiots, and the Limitations of Human Understanding: John Locke on Human Folly

DOI 10.12887/34-2021-1-133-11

The article discusses the various manifestations of human irrationality analyzed by John Locke in his *Essay Concerning Human Understanding*. According to Locke, human understanding's weaknesses have a twofold character: they can be treated as natural imperfections of cognitive faculties and as mental diseases such as madness. Locke's analyses lead to the conclusion that the notion of human nature has no clearly delineated boundaries. Rationality, an essential quality of a human being, is only a potency that can be realized to a varying degree. Children, idiots, and madmen occupy a specific place: they are human, but their minds function in a limited way. It turns out that folly is permanently inscribed in human nature and can manifest itself as the immaturity or defect of the reason of individual people, but also of human societies. The task of philosophy is not so much to cure the human mind as to prevent its diseases. Seen from this perspective, Locke's writings on practical issues, whether religious or political, serve this very project: preventing an excessive development of human irrationality.

Keywords: John Locke, understanding, folly, madness, idiocy

Contact: Katedra Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: adamgrz@umk.pl

ORCID: 0000-0002-4007-6507

<https://www.filozofia.umk.pl/instytut/pracownicy-2/pracownicy/?id=1365960>

GŁUPOTA A ŻYCIE

Mirosław KARWAT

GŁUPOTA – IGNORANCJA – MIERNOŚĆ Specyfika, pokrewieństwa, współzależność

W potocznym rozumieniu pojęcie głupoty się rozmywa, jest nieprecyzyjne i często stosowane nie jako kategoria analityczna, lecz epitet, obelga czy etykieta. „To głupie”, „jesteś głupi”, „to głupota” – określenia tego rodzaju niejednokrotnie stanowią „podsumowanie” jakichś faktów, pozbawione uzasadnienia, nieodwołujące się do żadnych kryteriów i niosące sugestię, że przywołana kwalifikacja jest oczywista. Stanowią leniwą, wykrętną formę dyskredytacji, są unikiem przed dyskusją czy polemiką.

Analiza głupoty samej w sobie – jej podłoża, natury, przejawów i skutków, a nawet jej swoistego kolorytu i uroku – to zadanie fascynujące. Zapoznajowanie się z rezultatami tej pracy jest dla czytelnika osobliwą nauką i przyjemnością i warto przy tym wyciągać wnioski z niuansów analizy fenomenu głupoty w kategoriach medyczno-psychologicznych¹, epistemologicznych, logicznych.

Inspirujące, choć i dezorientujące, okazują się wywody zaczerpnięte z innego kręgu kulturowo-językowego – okazuje się niekiedy, że fenomen uniwersalny nie znajduje w pełni izometrycznych określeń w różnych językach². Pouczające są zaś takie rozważania, w których po dokonaniu dość subtelnej rekonstrukcji i systematyki intelektualnej tradycji namysłu nad głupotą autor ulega pokusie, by w polemikach natchnionych własnym zaangażowaniem zredukować pojęcie głupoty (stosowane wymiennie z potocznymi określeniami „idiota” czy „idiotyzm”) do etykiety lub epitetu³.

W przypadku zadania, jakim jest rozwijanie teorii głupoty, niewiele chyba mógłbym dodać do poczynionych już ustaleń i komentarzy psychologów czy pedagogów ani do błyskotliwych interpretacji filozofów, logików czy prakseologów⁴. Być może zdublowałbym też poszukiwania czy przemyslenia autorów wypowiadających się w obecnym tomie „Ethosu”.

¹ Zob. np. H. G e y e r, *Über die Dummheit. Ursachen und Wirkungen der intellektuellen Minderleistung des Menschen; Ein Essay*, Verlagsgesellschaft Hans Hansen-Schmidt, Gleichen 1999.

² W swoim komentarzu do francuskiego terminu „connerie” zwracają na ten fakt uwagę tłumaczkci tomu *Głupota. Nieoficjalna biografia* (zob. G. J a w o r s k a, B. S ę k, K. S z e ż y ń s k a – M a ć k o w i a k, *Wstęp od tłumaczek*, w: *Głupota. Nieoficjalna biografia*, tłum. G. Jaworska, B. Sęk, K. Szeżyńska-Maćkowiak, wybór i oprac. J.F. Marmion, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2019, s. 7-9).

³ To właśnie przydzieliło się Januszowi Szewczakowi w książce *Idiotokracja, czyli zмова głupców* (zob. J. S z e w c z a k, *Idiotokracja, czyli zмова głupców*, Biały Kruk, Kraków 2020).

⁴ Zob. E r a z m z R o t t e r d a m u, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, De Agostini Polska – Ediciones Altaya, Warszawa 2001; J. D o b r o w o l s k i, *Filozofia głupoty*, Wydawnictwo

Zadanie tej wypowiedzi jest inne. Poświęcimy uwagę odmienności, a zarazem współzależności trzech dość spokrewnionych przypadłości ludzkiego umysłu i sposobu komunikowania się człowieka z innymi ludźmi. Tak spokrewnione i mocno skorelowane są ze sobą: g ł u p o t a (jako zaprzeczenie koniunkcji mądrości, zdrowego rozsądku i rozwagi⁵), i g n o r a n c j a (jako zaprzeczenie kompetencji, ale i samooceny adekwatnej do własnej wiedzy, a także posiadanych kwalifikacji – przez co staje się też ona jaskrawym zaprzeczeniem samoograniczenia i skromności)⁶ oraz m i e r n o ś ć (pojawiająca się, gdy status człowieka, jego wizerunek oraz jego własne wyobrażenie o sobie zaprzeczają temu, jakimi umiejętnościami, talentami i osiągnięciami powinien się cechować, aby nie okazał się w pełnionej przez siebie roli nieporozumieniem, uzurpatorem czy pasożytem – jest to ściślejse rozumienie mierności niż zakorzenione potoczne skojarzenia z przeciętnością, pospolitością czy nawet pośledniością, nieoryginalnością i nieudolnością).

Warto dokonać takiej delimitacji, jak i porównania wymienionych właściwości, skoro bywają one ze sobą mylone i rozumiane stereotypowo. Okaże się to jednak interesujące również dlatego, że w refleksjach humanistów częściej niż systematyka i typologia cech nieprzynoszących człowiekowi chluby ani pożytku pojawia się namysł nad tego rodzaju związkiem widocznym w przypadku cnót⁷.

Ustaień przedstawionych poniżej nie traktujmy kanonicznie – to raczej wstępny rekonesans i użyteczne (miejmy nadzieję) ćwiczenie warsztatowe.

KRYTERIA I ATRYBUTY GŁUPOTY

W potocznym rozumieniu pojęcie głupoty się rozmywa, jest nieprecyzyjne i często stosowane nie jako „kategoria analityczna”, lecz epitet, obelga czy etykieta. „To głupie”, „jesteś głupi”, „to głupota” – określenia tego rodzaju niejednokrotnie stanowią „podsumowanie” jakichś faktów lub osób, pozbawione uzasadnienia, nieodwołujące się do żadnych kryteriów i niosące sugestię, że

Naukowe PWN, Warszawa 2007; B. B r o ż e k, M. H e l l e r, J. S t e l m a c h, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021; A. R o n e l l, *Stupidity*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2002.

⁵ Na temat specyfiki każdej z tych cech por. K. Č a p e k, *Księga apokryfów*, tłum. H. Gruszczyńska-Dębska, PIW, Warszawa 1978, s. 26-28.

⁶ Na wspólny rys głupoty oraz ignorancji, którym jest nieskromność, prowadząca aż do samopojenia, zwrócił uwagę Robert Musil (zob. R. M u s i l, *O głupocie*, w: tenże, „Człowiek matematyczny” i inne eseje, tłum. J.S. Buras, oprac. H. Orłowski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 251-278).

⁷ Wyjątkiem są zbilansowane „katalogi” w rodzaju rozprawy Kartezjusza *Namiętności duszy* (zob. R. D e s c a r t e s, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986).

przywołana kwalifikacja jest oczywista. Stanowią leniwą, wykrętną formę dyskredytacji, są unikiem przed dyskusją czy polemiką.

Tego rodzaju bezrefleksyjne użycie słowa „głupota” zwykle nie bierze pod uwagę różnicy między dysfunkcyjnym a nielogicznym sposobem myślenia, bezmyślnością, rozumowaniem na przekór własnemu rozumowi czy rozsądkowi, względnie błędów popełnianych „na własne życzenie”, choć możliwych do uniknięcia⁸.

Wypowiadającym słowo „głupota” zwykle brakuje też w takich sytuacjach świadomości, iż nie należy mylić głupoty (jako defektu umysłowego u osoby potencjalnie sprawnej umysłowo, lecz niewykorzystującej swojej inteligencji lub też korzystającej z niej niedorzecznie, absurdalnie) z upośledzeniem umysłowym czy niedorozwojem. Prawdą jest natomiast, że zachodzą pewne korelacje między głupotą a niedojrzałością psychiczną, umysłową czy wtórnym infantylizmem u ludzi dorosłych. Potoczne rozumienie głupoty zaciera też różnicę między stanem wyjściowym i trwałym a sytuacyjnymi defektami myślenia, rozumowania, reakcji emocjonalnych, tudzież „wtórnym ogłupieniem” osoby dotychczas czyniącej racjonalny użytek z posiadanej wiedzy, doświadczenia i sprawności umysłowej⁹.

Jeśli w potocznym ujęciu głupota polega po prostu na tym, że ktoś jest głupi, to z perspektywy psychologa czy pedagoga chodzi o zbadanie, dlaczego ktoś jest głupszy niż być musi. Problem stanowi bowiem niezgodność między potencjalną zdolnością człowieka do tego, by się zastanawiać, namyślać, poprzedzać opinie i decyzje przemyśleniem i przewidywać skutki swojego postępowania¹⁰, a ciągle jeszcze nie w pełni zbadanym mechanizmem umysłowej autodestrukcji, sparaliżowania lub przekreślenia tej swojej zdolności własnym staraniem, emocjonalnym odruchem czy też zwykłą niefrasobliwością.

Gdyby więc poszukiwać adekwatnej definicji czy charakterystyki głupoty (nie zaś – incydentalnego głupstwa), to akcent powinien zostać położony na następujący atrybut: trwały defekt irracjonalności w myśleniu i postępowaniu, spowodowany samostłumieniem mechanizmów samowiedzy, uczenia się, samokontroli i autokrytycyzmu. To na tej właśnie drodze dokonuje się zaprzeczenie mądrości i logiki w myśleniu, racjonalności w decyzjach, rozważa i roztropności w postępowaniu.

⁸ Na temat tej ostatniej kategorii zob. S. G a r c z y ń s k i, *Skąd te błędy?*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1981. Na temat pozostałych zob. t e n ż e, *Z informacją na bakier*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1984.

⁹ Na temat pouczających „erupcji” głupoty w dyskursie naukowym zob. M. A. S c h w a r t z, *The Importance of Stupidity in Scientific Research*, „Journal of Cell Science” 121(2008) nr 11, s. 1771.

¹⁰ Na ten temat zob. Z. P i e t r a s i ń s k i, *Mądrość, czyli świetne wyposażenie umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

Zastosowanie niepotocznego pojęcia głupoty musi być kontekstowo zniuansowane. W szczególności trzeba mieć świadomość układu odniesienia: czy mamy na uwadze procesy „czysto poznawcze” (sposób rozumowania), zamiary i procesy podejmowania decyzji z własnej inicjatywy, reakcje na cudze posunięcia lub zdarzenia niespowodowane niczymi intencjami, czy też spontaniczne pomysły i „zagrania” nacechowane bezmyślnością, wyłączeniem wyobraźni i zdolności przewidywania¹¹.

Niezupełnie tym samym są: (1) głupota wypowiedzianych opinii, zwłaszcza wtedy, gdy nie przyjmujemy do wiadomości dostępnej nam wiedzy (faktów, informacji, ustaleń nauki), która zaprzecza naszym wyobrażeniom, ocenom przyjętym z góry czy pobożnym życzeniom¹²; (2) głupota toku rozumowania przeczącego elementarnym rygorom logiki zdań, regułom wnioskowania lub uzasadniania – zastępowane są one karkołomnymi konstrukcjami myślowymi, absurdalnymi skojarzeniami czy chybionymi porównaniami; (3) głupota ocen zjawisk i sytuacji będących wyzwaniem, zmuszających do działania oraz wynikających stąd zamiarów i decyzji; (4) głupota reakcji nie tylko na nieprzewidziane, zaskakujące zdarzenia, sytuacje, ale i reakcji na to, co było możliwe do przewidzenia, najbardziej prawdopodobne, a może nawet nieuniknione (przejawiana w reakcjach zaprzeczających temu, co podpowiadałoby przewidywanie albo przynajmniej przeczcucie); (5) głupota związana z irracjonalnym uporem, przekorą – przejawiająca się w schemacie postępowania „na złość mamie odmrozę uszy”; (6) głupota reakcji na ewidentność popełnionych przez siebie błędów, nawet jeśli mają one charakter katastrofalny (na przykład gdy komuś wydaje się, że „zachowanie twarzy” wymaga od niego brnięcia w jeszcze większe kłopoty, nie zaś odwrotu od błędnego działania i naprawy sytuacji własnym staraniem)¹³.

Z drugiej jednak strony wszystkie te konteksty mają pewien wspólny mianownik, którym jest *irracjonalność*. Coś, co nazywamy głupotą, zawsze stanowi radykalne zaprzeczenie racjonalności – rozumianej czy to w sensie pragmatycznym (instrumentalnie w sensie prakseologicznym) jako adekwat-

¹¹ Ten rodzaj głupoty jest stale dokumentowany i komentowany w popularnych publikacjach i programach (zob. np. W. Northcutt, *The Darwin Awards I: Evolution in Action*, Penguin Publishing Group, New York 2000; t a ż, *The Darwin Awards II: Unnatural Selection*, Penguin Publishing Group, New York 2001; t a ż, *The Darwin Awards III: Survival of the Fittest*, Penguin Publishing Group, New York 2003); zob. też: M. Rychlewski, *Księga głupoty. Autentyki*, Vesper, Poznań 2011). Wartość analityczną (nie tylko ilustracyjną) ma cykl dokumentalny *Anatomia głupoty według Richarda Hammonda* (tytuł oryginalny: *Science of Stupid*), wielokrotnie emitowany przez kanał telewizyjny National Geographic. Cykl ten łączy obrazowe przykłady ludzkiej bezmyślności lub braku wyobraźni i rozważa z ich analizą i przystępnym wykładem praw fizyki.

¹² Zob. Ł. Lema, *Światy równoległe. Czego nas uczą płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020.

¹³ Na temat „tępgłowia” polityków zob. np. B. Tuchman, *Szałeństwo władzy. Od Troi do Wietnamu*, tłum. M.J. Michejda, A. Michejda, Książnica – Wydawnictwo Poznańskie, Katowice 1992.

ność celów do sytuacji i układu sił bądź adekwatność środków do celów, czy to w sensie funkcjonalności wyobrażeń i działań w stosunku do własnych potrzeb, czy też w kategoriach logicznych związków koherencji i implikacji.

Ze względu na ów wspólny mianownik – wspólny dla słowa i czynu – można przyjąć syntetyczne, syndromatyczne pojęcie głupoty jako takiej, w pewnym oderwaniu od kontekstu. Widzimy w niej wówczas splot bezmyślności, umysłowej ograniczoności lub wręcz tępoty (niespowodowanej jednak chorobami, urazami czy też upośledzeniem któregoś z organów decydujących o sprawności naszego myślenia), samozadowolenia (głupiec wykazuje zwykle dobre samopoczucie, którego nie psuje nawet złośliwa krytyka ani jawne zarzucenie mu głupoty; irytuje się co najwyżej, gdy coś – nie wiadomo dlaczego – idzie nie po jego myśli) oraz uporu. Niekiedy jednak w grę wchodzi nie tyle dosłownie rozumiana bezmyślność czy tępota, opór wobec faktów, kryteriów logiki czy kontrargumentów, ile pokrętna, pokrączna logika rozumowania, umysłowa ekwilibrystyka (bo istnieje przecież głupota z „zadęciem” intelektualnym, na przykład w przypadku racjonalizacji ideologicznych dogmatów i przesądów). W sytuacji konkretnych zachowań i działań praktycznych tego rodzaju defektem myślenia towarzyszy zwykle niezastanawianie się nad niebezpieczeństwami i konsekwencjami własnych dążeń lub czynności już podjętych, co jest rezultatem z jednej strony ulegania obsesyjnym pragnieniom, niekontrolowanym i nieweryfikowanym uprzedzeniom i myśleniu życzeniowemu, z drugiej zaś hołdowania bezmyślnemu poczuciu oczywistości.

W świetle powyższych kryteriów z głupotą jako taką nie należy utożsamiać każdej sytuacji, w której ktoś wypowiada głupstwa lub postępuje głupio. Głupstwa „doraźne” czy też „pierwiastki” (ale tylko pierwiastki) głupoty w rozmaitych wypowiedziach i zachowaniach nie mieszczą się w zakresie pojęcia głupoty.

PIRAMIDA IGNORANCJI

W rozumieniu najbardziej dosłownym – wąskim i dość banalnym – łaciński rzeczownik „ignorantia” określa brak wiedzy, niewiedzę czy nieznanomość rzeczy. Pochodnym skojarzeniem jest tu „niedouczenie”, niewiedza względna, a zatem luki w wiedzy bądź nienadążanie za jej stanem i postępem.

W ujęciu statycznym ignorancja to stan niewiedzy (zupełnej), wiedzy niewystarczającej lub niedouczenia, którego jednak podmiot nie uświadamia sobie lub nie chce przyjąć do wiadomości. Ten drugi moment nadaje słowu znaczenie uściślone.

W ujęciu dynamicznym, procesualnym, ignorancja to bezwładność, inercja wiedzy oraz samooceny (własnych kompetencji), widoczna w konfrontacji

ze zmianami zachodzącymi w rzeczywistości, postępowaniem naukowo-technicznym, przewartościowaniami ideałów i wzorów kulturowych, poszerzonym horyzontem wyobraźni społecznej. Mówiąc prościej, ignorancja w tym sensie to odwoływanie się do wiedzy zdezaktualizowanej, a nawet anachronicznej, niezdolność czy też brak gotowości do uczenia się, uzupełniania wiedzy, rewidowania własnych, zbyt uproszczonych lub błędnych wyobrażeń.

Nie bez powodu jednak termin „ignorancja” przyjął się w znaczeniu jeszcze ściślejszym, intencjonalnym. Odnosimy go wówczas do postawy kogoś, kto nie umie lub nie chce się uczyć (samemu, a zwłaszcza od innych) ani nauczyć. Do poczynienia tego uściślenia skłania nas sam czasownik „ignorować”, czyli celowo, rozmyślnie czegoś (kogoś) nie zauważać, nie brać pod uwagę, lekceważyć. W tym kontekście pojęcie ignorancji ujawnia dość niespodziewany aspekt: ignorant okazuje się kimś, kto ignoruje swoją własną ignorancję, w rezultacie czując się, mylnie, kompetentny¹⁴.

I to zawężenie nie wyczerpuje jednak ścisłej treści pojęcia ignorancji. Przyjęło się jeszcze dodawać, że ignorancja to roszczenie do wyrokowania w sprawach, w których brakuje nam wiedzy czy szerzej rozumianej kompetencji (jako syntezy określonego zakresu i poziomu wykształcenia, zdobytych doświadczeń, umiejętności nabytych w procesie kształcenia i w toku własnych doświadczeń, tudzież stosownych predyspozycji – w postaci właściwie ukierunkowanych zainteresowań, uzdolnień i skłonności)¹⁵.

Właśnie taki rodzaj paradoksu („mądrzenie się”, które jest odwrotnie proporcjonalne do znajomości rzeczy, czyli kompetencji) wiąże ignorancję z fenomenem tak głupoty, jak i mierności. Nie sama w sobie niewiedza, lecz poczucie, że „wiem” i „wiem lepiej od innych”, oraz pragnienie ich pouczenia mają znaczenie w patologiach komunikowania się i współżycia z innymi, wywierania wpływu na innych¹⁶.

Nie od rzeczy będzie uczulić czytelnika na poboczne, a nieprecyzyjne odnoszenie pojęcia „ignorant” do osoby, którą inaczej nazwalibyśmy amatorem (hobbystą, pasjonatem – w odróżnieniu od i przeciwstawieniu do profesjonalisty) bądź też do kogoś, kogo dziś (z wydźwiękiem pejoratywnym) nazywamy dyletantem (jak gdyby zapominając o wcześniejszej, starszej tradycji tego sło-

¹⁴ Na temat modelu karygodnej, nagannej ignorancji zob. H. Smith, *Culpable Ignorance*, „The Philosophical Review” 92(1983) nr 4, s. 543-571.

¹⁵ Jest to rozumienie kompetencji charakterystyczne dla socjologii, psychologii społecznej i nauk o zarządzaniu (por. J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2003, s. 106-116 – rozdz. 6, „Kompetencje społeczne”) w odróżnieniu od prawno-administracyjnego ujęcia kompetencji w kategoriach zakresu zadań i uprawnień, właściwości rzeczowej i instancyjnej organów oraz urzędów.

¹⁶ Na temat tej zależności zob. E. Faguet, *Kult niekompetencji*, tłum. Z. Nowina, Księgarnia Naukowa – Polskie Towarzystwo Pedagogiczne – M. Arct, Warszawa–Lwów 1922.

wa, która uczy, że dyletant to ktoś obdarzony talentem i aspiracjami w pewnej dziedzinie, na przykład muzyki, poznania naukowego, wynalazczości, choć nieposiadający formalnego albo wystarczającego w niej wykształcenia)¹⁷.

Ignorancja tego typu ujawnia się w roszczeniu do wypowiadania się i decydowania, a nawet do żądania pierwszego i ostatniego słowa w sprawach wykraczających poza własne kompetencje; łączy się z kategorycznością osądów i arogancją wobec osób kompetentnych, specjalistów, profesjonalistów, która jest odwrotnie proporcjonalna do znajomości rzeczy przez ignoranta. To postawa: im mniej wiem i rozumiem, tym większą przejawiam pewność siebie, apodyktyczność, roszczenie do bycia wyrocznią i nauczycielem.

Postawa tego rodzaju służy zwykle rekompensowaniu własnych ograniczeń (do których nie chcemy się przyznać) oraz demonstracji pewności siebie i łączy się z apodyktycznością sądów, uzasadnianą argumentami zastępczymi i pozornymi – takimi jak ideologiczna słuszność, „bezdyskusyjność” danej kwestii czy potoczne poczucie oczywistości pewnych stanów rzeczy, pojęć czy stwierdzeń.

Szczególny koloryt tej ambitnej formie ignorancji nadaje fenomen *besser wissen* (niem. *besser wissen* – wiedzieć lepiej), a więc roszczenie – odwrotnie proporcjonalne do poziomu i zakresu niekompetencji – do tego, by w każdej sprawie, na każdy temat się wypowiadać i czuć się wszechwiedzącym, a zatem w każdej sprawie i w każdej sytuacji wiedzącym lepiej od innych. Oznacza to nie tylko ignorowanie jakichkolwiek uwag na temat wypowiedzianej opinii czy poprawek do zgłaszanego projektu, sprzeciwów lub ostrzeżeń wobec forsowanej decyzji (to swoista „strona bierna” ignorancji), ale i nastawienie zmierzające do tego, by zmusić innych do porzucenia własnego, odmiennego zdania i przyjęcia tego, w co powątpiewają lub przeciw czemu oponują.

Ta ekstremalna forma ignorancji (nie tylko niewiedza, nieznajomość rzeczy i nawet już nie tylko nieuctwo, ale pyszałkowata pewność siebie, apodyktyczność sądów i ogólne roszczenie do wydawania decyzji we wszystkich kwestiach) łączy się z postawą agresywną. Może ona cechować nie tylko jednostki aspirujące do statusu elity, ale wyrażać również tendencją zbiorową – prorocze w tym kontekście okazały się komentarze José Ortegi y Gasseta na temat mentalności „człowieka pospolitego” zawarte w jego esej *Bunt mas*¹⁸.

¹⁷ Zob. S. Szumana, *Pojęcie dyletantyzmu i jego rodzaje*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, Universitas, Kraków 2008, s. 221-225; tenże, *Sztuka samorodna a sztuka dyletancka*; w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, Universitas, Kraków 2008, s. 226-244.

¹⁸ Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, w: tenże, „*Bunt mas*” i inne pisma, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 57-65, 76-87. Wymowną ilustracją takiej tendencji jest groteskowa scena z *Łaźni* Majakowskiego, w której aktyw społeczny ocenia i cenzuruje sztukę, odczytując słowo „syfidy” jako „syfilidy” (por. W. Małkowski, *Łaźnia*, akt 3, w: tenże, *Majakowski w przekładach Artura Sandauera*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 234).

Do tych, których chce pouczać, ignorant odnosi się z lekceważeniem, poczuciem wyższości i mentorskim natręctwem, traktując ich jako zupełnych laików, dyletantów. Nie znosi sprzeciwu ani żadnych wątpliwości z ich strony, wymaga natomiast bezwarunkowego respektu i czołobitności. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy formalnie jest ich zwierzchnikiem czy też urzędnikiem powołanym do podejmowania decyzji regulujących ich życie, dotyczących na przykład warunków bezpieczeństwa, zdrowia, higieny czy estetycznego wystroju przestrzeni. Wówczas niejako butem narzuca niedopracowane i chybione rozwiązania, wprowadza niewykonalne lub obosieczne nakazy i zakazy, standardy bezguścia i kiczu. I histerycznie reaguje na opór, dyskusję ze strony tych, którym chce urządzić życie. Jest to znany korelat autorytarnego stylu kierowania i zarządzania¹⁹.

Podobne jest nastawienie i zachowanie samozwańczych uszczęśliwaczy, moralizatorów, „strażników cnoty i świętego ognia”, jakimi są działacze owładnięci poczuciem misji, „nawiedzeni” fundamentalistycznym rozumieniem dogmatów religijnych czy ideologicznych, uosabiający fanatyzm. Są to ludzie przeświadczeni, że sama w sobie siła ich wiary upoważnia ich do autorytatywnego przesądzania kwestii medycznych, artystycznych czy technicznych i czynienia tego „ponad głowami” innych, pozbawionych takiej pewności siebie lub mających własne, odmienne zdanie, a wbrew opiniom, polemikom czy przestrogom profesjonalistów, ekspertów czy specjalistów w danej dziedzinie.

Największą agresję kieruje ignorant (czy też grupa nosząca znamiona sekty²⁰) właśnie w stronę uczonych oraz praktyków – specjalistów i profesjonalistów. Zachowanie to ujawnia kompleks samouka-niedouka, kompleks amatora stojącego wobec dyplomowanych znawców przedmiotu, doświadczonych w rozpoznawaniu i rozwiązywaniu określonych problemów. Ten właśnie uraz – podświadomie odczuwana bezradność wobec tych, którzy naprawdę wiedzą lepiej (choć mimo swej kompetencji mogą się oczywiście mylić w kwestiach szczegółowych) – domaga się zrekompensowania. I rekompensowanie to wiąże się z napastliwością, chęcią nie tylko przekrzyczenia, ale też ośmieszenia i zaszczucia przeciwnika, zakneblowania go przez stosowanie etykiet pochodzących z retoryki i symboliki religijnej lub też z określonej tradycji ideologicznej czy doktrynalnej.

Dialektyczny paradoks polega na tym, że besserwisseryzm okazuje się dla ignoranta pułapką i ma charakter autodemaskujący. W rezultacie przekonania

¹⁹ Mechanizm ten występuje nie tylko „na szczytach władzy”, ale i na niskich szczeblach hierarchii w ruchach społecznych i organizacjach. Szerzej na ten temat por. M. K a r w a t, *Kołowrót działacza, czyli traktat o samoparaliżu organizacji*, Iskry, Warszawa 1983, s. 109n., 126n. (rozdz. 4, „Metamorfoza, czyli jak się zmienić nie do poznania”).

²⁰ Na temat tego rozumienia sekty por. R. C a i l l o i s, *O duchu sekty*, w: tenże, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1973, s. 210-217, 226-234.

o własnej wszechwiedzy, któremu towarzyszy przemądrzałość, ignorant śmiało – nie rozumiejąc, czym to grozi – przekracza granice swoich kompetencji, niejako sam „wskakuje na minę”. Raz po raz prowadzi go to do blamażu, kompromitacji. Dzieje się tak jednak wówczas, gdy agresywny ignorant puszy się i wymądrza „na własny rachunek”, i to w konwencji westernowej – „jeden przeciw wszystkim”. Jeśli natomiast jest on reprezentantem jakiejś grupy „nawiedzonych” rezonerów, ma zapewniony aplauz współtowarzyszy nawet w sytuacji, gdy przeciwnicy bądź też świadkowie jego występu dyskwalifikują głoszone przezeń „mądrości”. Wystarcza wtedy niezachwiane w takiej grupie, zawsze oczywiste przekonanie o słuszności danych poglądów.

Jakkolwiek prestiżowe porażki chorobliwie ambitnego, agresywnego ignoranta (czy też jego ból niespełnienia, niedocenienia) są dla społeczeństwa nieistotne, znaczące okazują się skutki jego funkcjonowania w sytuacji, gdy dysponuje on wielkim wpływem, siłą nacisku, tym bardziej gdy sprawuje – w tym czy innym wymiarze – władzę nad innymi, zwłaszcza jeśli czyni z niej użytek w służbie swej manii wielkości²¹. Ignorant-besserwisser w roli decydenta to niezawodny sprawca błędów kardynalnych i klęsk zbiorowych. Swoim uporem i dezynwolturą nieustannie wywołuje perturbacje i jest przyczyną klęsk, których można by uniknąć, gdyby jego zadufanie (często wsparte „namaszczeniem” przez ludzi mu podobnych) nie łączyło się z autokratycznym stylem rządzenia i kierowania, z prerogatywami pozwalającymi narzucać innym poglądy nieadekwatne do rzeczywistości i do stanu wiedzy, z forsowaniem chybionych pomysłów czy wdrażaniem rozwiązań marnotrawnych.

SPECYFIKA I MORFOLOGIA MIERNOŚCI

Na postrzeganiu fenomenu mierności mocno ciąży siła potocznego stereotypu opartego na prostej psychologizacji. Zakłada się mianowicie, że – podobnie jak w przypadku głupoty, którą uosabiają głupcy – istnieje specyficzny gatunek ludzi z pogardą lub odrazą nazywanych miernotami, którym przypisujemy tak negatywne cechy, jak umysłowa mizéria, ciasne (niewykłuczające jednak sprytu) horyzonty, realizowanie trywialnych potrzeb i aspiracji, bezproduktywność, intryganctwo (zwykle podyktowane zawiścią wobec prawdziwych talentów, a nawet geniuszy²²) czy też serwilizm. W tym ujęciu mierność

²¹ Zob. M. Milewska, *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila. Antropologiczne studium mitów boskiego władcy*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012.

²² Skojarzenie to utrwalone zostało poprzez czarną legendę z dramatu Puszkina *Mozart i Salieri* (zob. A. Puskina, *Mozart i Salieri*, tłum. S. Pollak, w: tenże, *Utwory dramatyczne*, tłum. S. Pollak, A. Stern, M. Toporowski, red. A. Słonimski, PIW, Warszawa 1954, s. 133-144), która powróciła

rozumiana jest po prostu jako synteza cech tego rodzaju miernot, oczywistym zaś uosobieniem mierności jest miernota.

Zasadniczo jednak to błędny punkt wyjścia. Ktoś, kogo obdarzamy epitetem „miernota”, to co najwyżej bardzo szczególny typ społeczny, w istocie wyróżniający się niekonstruktywnymi lub wręcz destrukcyjnymi cechami charakteru oraz brakiem umiejętności czy też uzdolnień wymaganych w przypadku pełnienia określonych ról społecznych. Słusznie nasuwają się tu skojarzenia z trywialnością, banalnością, pospolitością²³, z moralnym obliczem karierowicza i kreatury. To jednak tylko szczególna personifikacja mierności, uwarunkowana nie po prostu predyspozycjami charakterologicznymi, lecz związkiem między dysfunkcjonalnymi mechanizmami społecznej selekcji a wynaturzeniami samoświadomości, motywacji i stylu funkcjonowania jednostek²⁴. Uosobieniem mierności są bowiem również osoby, o których nie sposób powiedzieć, że są miernotami, kreaturami czy po prostu nieudacznikami. Co więcej, mogą one być pod pewnym względem bardzo uzdolnione (a nawet wykazywać niedościgniony talent) i potencjalnie produktywne, twórcze, w innych jednak rolach i dziedzinach niż te, w których mierzą się z zadaniami nieadekwatnymi do ich predyspozycji. Mogą to być wreszcie osoby wręcz bardzo uzdolnione i kreatywne – tyle, że wykorzystujące swoje zdolności i kreatywność jedynie ku własnemu pożytkowi, na zasadzie prywaty i pasożytnictwa, nie zaś w służbie społecznej²⁵.

Biorąc poprawkę na być może niezbyt szczęśliwą terminologię, powinniśmy rozróżniać mierność „naturalną” (w tym jednak tylko względnym sensie, że dany osobnik – jeśli powierzy mu się rolę kierowniczą, nie zaś wykonawczą – będzie w każdej dziedzinie osiągał efektywność sytuującą się poniżej przyjętych standardów) od mierności paradoksalnej, która jest rezultatem działania, a nawet kariery kogoś, kto w danej dziedzinie czy roli minął się z powołaniem, komu powierzono zadania i zaszczyty nieadekwatne do jego predyspozycji, kto cieszy się uznaniem – urzędowym lub społecznym – niewspółmiernym do swoich osiągnięć i zasług. Wybitny aktor może miernie funkcjonować w roli dyrektora teatru czy ministra kultury; wybitny uczony może być miernym

później w sztuce Petera Shaffera (zob. P. S h a f f e r, *Amadeus: A Play*, Penguin, Harmondsworth 1981) i jej ekranizacji (*Amadeusz*, USA, 1984, reż. M. Forman).

²³ Na temat charakterystyki tego rodzaju ułomności dzieł lub charakterów ludzkich zob. M. G o ł a s z e w s k a, *Istota i istnienie wartości*, PWN, Warszawa 1990.

²⁴ Szerzej na ten temat zob. M. K a r w a t, *O karykaturze polityki*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2012, s. 442-455 (rozdz. 9, „Selekcja negatywna i przypadkowa”).

²⁵ W tym kontekście interesujący jest socjologiczny pamflet, a zarazem portret bezproduktywnego typu menadżerów (zob. G. O g g e r, *Zera w garniturach. Niemieccy menadżerowie w podwójnym świetle*, tłum. J. Mitreę, Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, Kraków 1994).

menedżerem nauki; oficer z doświadczeniem sztabowym i strategicznym może zawstydzająco zawieść w roli liniowego dowódcy²⁶.

Istotą mierności nie jest pospolitość, przeciętność czy nieoryginalność, lecz niezdolność sprostania nawet elementarnym i minimalnym standardom działania czy wymaganiom przyjętym w danej dziedzinie, a nawet aspirowanie do określonej pozycji czy też przyjmowanie nominacji, wyboru na stanowisko, do pełnienia którego nie mamy predyspozycji. Często towarzyszy temu zawyżona samoocena i ocena społeczna lub urzędowa (skutkująca przyznawaniem niejako na kredyt tytułów, nagród i orderów czy wydawaniem pozytywnych, grzecznościowych recenzji).

Kluczem do pojęcia mierności jest zatem jakościowa relacja nieadekwatności oraz ilościowa relacja niewspółmierności: aspiracji do faktycznych predyspozycji i wymagań, promocji i awansów do rzeczywistych kwalifikacji. Znamieniem mierności bywa nie tylko sytuacja „zawyżenia”, ale i zaniżenia (na przykład redukcja ambicji pracownika lub twórcy – mimo jego wysokich możliwości – do bezpiecznego minimum²⁷, rezygnacja z ambicji artystycznej lub literackiej na rzecz zaspokajania gustów i oczekiwań rynku, wydawców czy publiczności, kariera naukowa oparta na banalnej „produkcji”, nie zaś na ryzykownej dociekliwości i oryginalności).

Mierność należy przede wszystkim rozpatrywać jako właściwość dzieł, rezultatów pracy, a nawet samych zamysłów będących marnotrawstwem czyjegoś potencjału lub też wyrazem przecenienia tego potencjału, a niekoniecznie jako cechę umysłowości, synonim czyjegoś umysłowego lenistwa, ograniczenia, beztalencja, nieporadności. Mierne jest niekoniecznie to, co nijakie, byle jakie (choć to dość częsta korelacja), ale również na przykład to, co poprawne, bardzo staranne, zgodne ze standardami – tyle że jałowe z powodu nieoryginalności, braku kreatywności czy nieproduktywności, bezużyteczności, paradoksalnej szkodliwości, marnotrawstwa. Do przykładów tego rodzaju mierności należą perfekcyjnie dopracowane projekty ustaw, zarządzeń o walorach podsumowywanych popularnym powiedzeniem „kawał solidnej, nikomu niepotrzebnej roboty”, wzorcowo modne, lecz przez to nudne wzornictwo, gatunkowo doskonałe utwory epigoniczne, które stają się niezamierzoną parodią naśladowanego pierwowzoru, a przez to wdzięcznym obiektem już umyślnych, prześmiewczych parodii. Ambitny epigonizm to przypadek samobójczej pretensjonalności.

Mierność jest złożoną właściwością, będącą rezultatem specyficznego związku między sytuacją społeczną, statusem danej jednostki lub grupy a de-

²⁶ Por. M. K a r w a t, *Paradoksalny typ mierności. Model zjawiska*, w: *Paradoksy polityki*, t. 2, red. J. Ziółkowski, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013, s. 145-164.

²⁷ Szerzej na ten temat zob. J.C. H e r m a n o w i c z, *The Culture of Mediocrity*, „Minerva” 51(2013) nr 3, s. 363-387.

fektami jej samowiedzy, samooceny, aspiracji czy też związku między (społeczną lub urzędową; zawyżoną lub zaniżoną) oceną uzdolnień lub osiągnięć (zasług) tej jednostki, a faktycznym pułapem jej możliwości. Wnikliwa analiza mierności wymaga precyzyjnego rozróżniania, ale i wiązania ze sobą jej aspektu społeczno-strukturalnego (mechanizmów selekcji, społecznego podziału pracy, nagradzania, wyróżniania) oraz psychologicznego.

Utarło się, by na pierwszy plan wysuwać ów aspekt psychologiczny: ułomność poznawczą podmiotu, jego upośledzenie dotyczące zdolności niezbędnych do pełnienia określonych ról czy zajmowania pewnych stanowisk (niewynikające jednak z tak zwanej głupoty), defekty wyobraźni, skłonność do upraszczania tego, co złożone, skłonność do trywializacji tego, co subtelne i wzniosłe, i do banalizacji tego, co wymaga kreatywności. Często akcentowanym korelatem mierności jest samozadowolenie i wygórowana (w stosunku do rzeczywistego własnego potencjału) samoocena. Zapomina się jednak wtedy, że w grę może też wchodzić stłumienie własnych aspiracji, minimalizm podyktowany charakterem wymagań zewnętrznych, bodźcami nagrody lub kary.

Często też w charakterystykach mierności zwraca się uwagę na kompensowanie obiektywnego stanu nieprzystosowania i własnego poczucia nieprzystosowania (oraz wynikającego stąd zagubienia, zakłopotania, a nawet przerażenia) instynktem przystosowawczym i płynącymi zeń odruchami (mimikrą, szukaniem oparcia w „układach” i protekcji czy w odgórnym „namaszczeniu”). Znakomicie ukazuje tę prawidłowość literatura piękna, a także demaskatorski nurt w twórczości teatralnej i filmowej. Bycie „niewłaściwym człowiekiem na niewłaściwym miejscu” kompensowane bywa zatem zastępczymi tytułami do zajmowania danego stanowiska czy kontynuowania określonej kariery – na przykład misją ideologiczną, zasługami z przeszłości (choć zwykle w zupełnie innej dziedzinie i sytuacji), a także działalnością zastępczą i pozorną²⁸. Ekstremalny, przewrotny model takiego związku między „mizериą” jednostki a jej karierą w dekadentckim środowisku przedstawił Tadeusz Dołęga-Mostowicz w kultowej powieści *Kariera Nikodema Dyzmy*. „Dyzmizm” to swoisty ideał mierności jednostkowej i zbiorowej pospołu²⁹.

Deformacja psychiczna (a poniekąd i moralna) jednostek lub całych grup społecznych, tak barwnie przedstawiana w utworach literackich oraz dziełach teatralnych i filmowych, nie jest jednak samoczynnym, immanentnie psychicznym skrzywieniem czy wynaturzeniem, lecz wyrazem i rezultatem określonej sytuacji społecznej, w której ktoś okazuje się „niewłaściwym człowiekiem

²⁸ W tym kontekście zob. W. Ł u k a s z e w s k i, *Szanse rozwoju osobowości*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 448-456 (rozdz. 14, „Różnorodność form pseudosamorealizacji”).

²⁹ Szerzej na ten temat zob. M. K a r w a t, *Figurantwo jako paradoks uczestnictwa. Eseje przewrotne*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2004, s. 227-260 (rozdz. 9, „Prolegomena dyzmologii”).

na niewłaściwym miejscu”, a dzieje się to z nadania, z przydziału czy też na rozkaz, ale także z jego własnej woli, z powodu źle ukierunkowanej ambicji wspartej błędną samooceną. Jest przy tym oceniany i nagradzany lub karany równie nieadekwatnie, jak nieadekwatnie powierza mu się pewne role i zadania lub akceptuje jego zapobiegliwość albo łut szczęścia, nie przymierzając doń sprawdzianów kompetencji³⁰. W takiej właśnie sytuacji możliwa staje się kariera będąca rezultatem protekcji, układów nepotycznych i kumoterskich, koniunkturalnych i powierzchownych kryteriów mody, popytu rynkowego czy partyjnych rozdzielników.

Gdy pojawianie się takich karier staje się regułą systemową w danej instytucji, dziedzinie życia społecznego lub porządku politycznym (nie mamy w tych przypadkach do czynienia co najwyżej z rozproszonym i przypadkowym wypaczeniem reguł adekwatności, kompetencji czy doboru merytorycznego, mającym ograniczony zasięg), gdy sprzężone jest ono z trwałym mechanizmem selekcji programowo negatywnej (polegającym na rozmyślnej eliminacji oponentów kompetentnych bez względu na ich kompetencje, a tylko dlatego, że są oni oponentami), mamy do czynienia z m e d i o k r a c j ą (łac. mediocritas – mierność), do której prowadzi proces u m i e r n i e n i a (mediokratyzacji).

Dostrzegamy w tym miejscu pokrewieństwo między rozumianą dynamicznie ignorancją (im bardziej nie nadążam za postępem wiedzy i postępującą komplikacją zmian społecznych, tym bardziej apodyktycznie upieram się przy poglądach i rozwiązaniach anachronicznych) a dynamicznie, procesualnie pojętą miernością (w zgodzie z duchem satyrycznej teorii Lawrence’a Petera: w hierarchii każdy osiągnie – prędzej czy później – swój szczybel niekompetencji, a nawet awansuje znacznie powyżej tego progu)³¹.

NIETOŻSAMOŚĆ I SPLOT TRZECH JAKOŚCI

Klucz do kwalifikacji cech ludzkiego myślenia i działania praktycznego jako przejawu głupoty, ignorancji i mierności stanowi w przypadku każdej z tych kategorii inne kryterium, a zatem także zakres tych pojęć nie pokrywa się ze sobą, choć możemy mówić o iloczynie ich określonych cech w wypadkach, gdy splatają się one ze sobą.

³⁰ Zob. t e n ż e, *Miernoty i figuranci. Rzecz o rozkładzie partii rządzącej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1993.

³¹ Por. L. J. P e t e r, R. H u l l, *Zasada Petera. Dlaczego wszystko idzie na opak*, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 19-21.

Intuicyjnie odczytujemy to już w ujęciu potocznym, psychologizującym, domyślając się, że głupek niekoniecznie jest miernotą, a miernota nie musi być głupkiem. Z kolei ignorant nie tyle *j e s t* (z natury lub w punkcie wyjścia w jakimś sporze, lub też w swoich roszczeniach do bycia przewodnikiem i arbitrem) głupi, ile *s t a j e s i ę* głupi właśnie za sprawą swej ignorancji, przy czym nie narażłby się na to, gdyby nie wkraczał w obszar swojej niekompetencji. Ponadto miernotą może być nie tylko ignorant (jeśli podejmuje się zadań i ról, którym zaprzecza jego ignorancja), ale również ktoś wybitnie kompetentny, tyle że w dziedzinie zupełnie innej niż ta, jaką ma się zająć. Mierność może też zagrażać osobie kompetentnej zakresowo i merytorycznie w danej dziedzinie, lecz nie na wymaganym poziomie kompetencji, wtajemniczenia czy doświadczenia: na przykład ktoś, kto dobrze się sprawdza w randze sierżanta, raczej nie poradzi sobie z zadaniami właściwymi dla generała, wymagającymi spełnienia określonych warunków (odpowiedniego wykształcenia, doświadczenia czy subtelności myślenia). Łatwo i chętnie zapominają o tej zasadzie w swoim rozpędzie rozmaite ruchy czy reżymy rewolucyjne. W alegoryczno-metaforycznej formie czyni do tego aluzję Michał Bułhakow w opowiadaniu *Psie serce*³².

Jak widać na podstawie przedstawionych zastrzeżeń, współzależność *g a t u n k o w a* głupoty, ignorancji i mierności ma charakter względny, warunkowy i dynamiczny. Ustalić można nie tyle nawet, co jest czym w tej triadzie, ile co czym się staje pod wpływem pozostałych czynników. Współzależność, o której mówimy, ma zatem charakter wieloaspektowy, a w jej analizie należy brać pod uwagę: (1) związek pokrewieństwa (nie należy jednak mylić pokrewieństwa z identycznością), (2) odpowiadającą mu analogię strukturalną, (3) związek funkcjonalno-genetyczny (między zapotrzebowaniem na coś a zaspokojeniem potrzeby lub między czynnikiem sprzyjającym, pożywką, a tym, co może na określonym gruncie wyrosnąć, rozkwitnąć), (4) związek symbiozy tworzący syndrom, (5) związek przyczynowo-skutkowy oraz (6) związek reprezentacji.

ZWIĄZEK POKREWIEŃSTWA

Związek pokrewieństwa między głupotą, ignorancją i miernością opiera się na dwóch zależnościach. Po pierwsze, na wspólnej metawłaściwości, jaką jest szczególna ułomność, a mianowicie niewspółmierność roszczeń podmiotu do jego faktycznego potencjału, czyli zawyżona samoocena, mocno podszyta

³² Zob. M. B u ł h a k o w, *Psie serce*, tłum. I. Lewandowska, Iskry, Warszawa 1989. Opowiadanie to miało udaną adaptację filmową (*Psie serce*, Włochy-RFN, 1976, reż. A. Lattuada).

samozadowoleniem, a nawet megalomanią. W samoocenie takiej osoby, jak i w jej ambicjach dochodzi do głosu znamienna niepowściągliwość³³. Głupiec uważa się za mądrego, a nawet za mędrca, choć brakuje mu elementarnego zrozumienia tego, o czym chce wyrokować, ma zaś wyjątkowy talent do niedorzeczności i nonsensu. Ignorant przypisuje sobie wiedzę i prawo do oceniania i pouczenia innych właśnie w dziedzinie czy też w ścisłym zakresie (w przypadku określonego problemu) własnej niewiedzy, niekompetencji. Miernota (człowiek, który „rozkoszkuje się” swą miernością w danej roli, a nawet splendorem i komfortem funkcjonowania w wielu kolejnych lub splecionych rolach, gdy do żadnej z nich nie ma predyspozycji) aspiruje do uznania właśnie za to, czego nie jest w stanie osiągnąć jako artysta, pisarz (gdy jest tylko grafomanem i epigonem), uczony (kiedy jedynie powiela banały), menedżer (mimo że obawia się każdej decyzji z wyjątkiem tej o zwalczaniu krytyków i potencjalnych zmienników), polityk (jest bowiem tylko kabotynerem i demagogiem, a nie człowiekiem czynu).

Po drugie, pokrewieństwo, o którym mówimy, polega też na strukturalnej analogii między głupotą, ignorancją i miernością a ich immanentnymi mechanizmami. Porównywalne, bo podobne, są nie tylko defekty myślenia i funkcjonowania podmiotów obdarzonych omawianymi „przymiotami”, taki też bowiem jest status ontyczny każdej z tych cech. Nie są to mianowicie cechy substancjalne, wynikające jakoby nieuchronnie z natury ich nosiciela – podmiotu „obdarzonego” głupotą, ignorancją czy miernością. Nie są to zatem cechy, na jakie ów podmiot miałby być niejako z góry i ze swej natury (czyli zawsze) skazany. Są to natomiast właściwości (defekty) relacyjne, ukształtowane jako rezultat złożonego spłotu stosunków między ambicjami podmiotu a jego samoświadomością i „wyposażeniem”, wymaganiami określonego typu praktyki (gospodarki, sztuki, nauki) oraz oczekiwaniami otoczenia. Nie są to cechy absolutne, lecz względne i stopniowalne. Istnieją bowiem różne stopnie nasilenia głupoty, ignorancji lub mierności. Ignorantem jest nie tyle ktoś, kto niczego nie wie, nie rozumie i nie umie, ile ktoś, kto swoją własną (być może nawet solidną) wiedzę i specjalizację przecenia i rozciąga na wszystkie inne sfery – ignorantem czyni go dopiero przekroczenie granicy własnej kompetencji.

³³ Na temat tej cechy zob. R. P i ł a t, *O niepowściągliwości*, w: tenże, *O rozsądku i jego szaleństwach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, s. 91-98. W dociekaniach z zakresu psychologii władzy zwraca się uwagę na fakt, że już samo w sobie sprawowanie władzy, a tym bardziej jej maksymalizacja i kumulacja skutkuje między innymi takim wynaturzeniem, jak tendencja do samozadowolenia, zadufania, wręcz samozachwyty (szerzej na ten temat zob. J. van G i n n e k e n, *The Psychology of Power: Temptations at the Top*, Palgrave Macmillan, New York 2015, s. 129-146 – rozdz. 7, „Pride and Over-confidence”).

Omawiane trzy cechy nie są też – wbrew pozorom – samoistne, lecz określone przez swój kontrast z tym, czemu zaprzeczają. Co więcej, nie są to właściwości bezwarunkowe, lecz przeciwnie – warunkowe, pozostają bowiem zależne od zaistnienia określonych okoliczności życiowych i społecznych. To ostatnie zastrzeżenie dotyczy zarówno powstania takich cech u określonych osób, jak i możliwości ich przejawiania się. Już na podstawie klasycznych aforyzmów wiadomo na przykład, że wystarczy się nie odzywać, aby nikt nie zauważył, że jesteśmy głupi. Choć, jak twierdzą niektórzy, właśnie tego głupiec nie wie. Również ignorancja może pozostawać stanem raczej intymnym (samoupojeniem lub cierpieniem: „jakże mnie nie doceniają”) niż uzewnętrznionym, jeśli w danej sferze życia publicznego (w danej instytucji) działają filtry kompetencji, jeśli dopuszczenie do głosu uzależnione jest od rzeczywistych i zweryfikowanych miarodajnie kwalifikacji, poziomu i zakresu wykształcenia oraz posiadanego doświadczenia w danej sferze. Także mierność – nawet w skali zbiorowej (jako reguła, standard powszechny) – może pozostać stanem dyskrejonalnym. Może wręcz uchodzić za nierzucającą się w oczy poprawność czy normalność, o ile mierni zarządcy gospodarki, nauki, szkolnictwa czy nawet teatru, filmu i literatury nie zaczną zajmować się – zamiast taką działalnością samą w sobie – stanowieniem i egzekwowaniem drobiazgowych mierników, wskaźników, parametrów, czyli działalnością, której efektem jest w swoiste zdobywanie poświadczeń („cała para idzie w gwizdek”) oraz konsternacja tych, którzy usiłują postawić diagnozę stanu rzeczy (taki właśnie jest między innymi przypadek „scjentometrycznych” reform nauki).

ANALOGIA STRUKTURALNA

Analogia ta jest ewidentna. Głupota to zdolność i skłonność do bycia nie-mądrym wbrew własnemu rozumowi, głosowi rozsądku lub rozważ, wbrew posiadanej wiedzy bądź realnej możliwości jej uzyskania i skorzystania z niej. Skłonność ta skorelowana jest z niezdolnością do czerpania z własnej i – tym bardziej – cudzej wiedzy oraz inteligencji, a przynajmniej z niezdolnością do odebrania sygnałów ostrzegawczych ze strony własnego rozumu czy racjonalnego przeczucia, intuicji. Głupiec, a w każdym razie człowiek wcześniej niegłupi, który zgłupiał, nie trzyma się zasad w rodzaju: „nie mądrz się w sprawach, których nie rozumiesz”, „nie brnij po wpadce w punkcie wyjścia w jeszcze gorszy błąd, nie pogłębiaj swojej kompromitacji, lecz wycofaj się jak najszybciej”. Niekiedy głupiec objawia nawet zgoła masochistyczną gorliwość w zagłuszaniu, paraliżowaniu czy też „wyłączaniu” własnego myślenia, odruchów chwalebnej i rozsądnej ostrożności, powściągliwości. Nakłada na siebie autocenzurę, gdy głos wewnętrzny podpowiada mu: „nie wygłupiaj się”.

W klasycznych wyobrażeniach głupoty i głupców powraca jednak przekonanie, że obok tych, którzy zgłupieli gdzieś „po drodze”, a w głupotę brną na przekór wszystkim i sobie samym, istnieją również głupcy wręcz doskonali w swojej głupocie i od początku do końca swego istnienia zupełnie nieświadomi tej swojej przypadłości³⁴. Wprawdzie większą i niejako „naturalną” predyspozycję do głupoty wykazują osobnicy „o niedużym rozumku” (o ograniczonych zdolnościach i sprawnościach poznawczych, niewysokim współczynniku inteligencji i znikomym jedynie ładunku refleksyjności, dociekliwości czy przenikliwości), nie mają oni jednak bynajmniej wyłączności na tę przypadłość. Tak czy inaczej, ich głupota jest zaprzeczeniem i „unieczywnieniem” właśnie tego „rozumku”.

Wyrazem ignorancji jest z kolei skłonność do demonstrowania pewności siebie, perorowania, mentorstwa, wręcz besserwischerstwa w dziedzinie własnej niewiedzy, niekompetencji – to skłonność powiązana z pychą, poczuciem wyższości (nawet lub zwłaszcza) wobec znawców przedmiotu, specjalistów, profesjonalistów. Owe symptomy zadufania i błędzenia na własne życzenie, a nawet wędrówki na oślep, w ciemno, mają zaś tym większe natężenie determinacji, im wyższy jest stopień nie tylko nieznajomości rzeczy przez daną osobę, ale wręcz jej nieuctwa. I w tym wypadku mamy więc do czynienia z maksymalizowaniem autodestrukcji. Tak jak głupiec jest głupszy, niż z punktu widzenia potencjalnego wyposażenia w inteligencję być musi, tak też ignorant poucza innych, ignoruje i ocenia (zwykle – w swym mniemaniu – „dyskwalifikuje”) ekspertów lub koneserów danej dziedziny, przesądza – zgodnie ze swoim widzimisię – o określonych opiniach, zaleceniach i postanowieniach tym bardziej stanowczo, im więcej ma – obiektywnie rzecz biorąc – powodów do powstrzymania się od kategoriycznych sądów i do wysłuchania innych. Jest ignorantem nie tyle dlatego, że czegoś nie wie, ile dlatego, że nie chce wiedzieć, a nawet nie chce wiedzieć, czego nie wie. Głupiec niejako sam sobie odbiera rozum, ignorant – per analogiam – sam odbiera sobie samowiedzę, której nieodrodnym komponentem jest uświadomienie sobie, czego nie wie, nie zna, nie rozumie, w jakich granicach może czuć się kompetentny bądź do czegoś upoważniony, kiedy powinien raczej uczyć się od innych niż ich pouczać.

Mierność wreszcie – jak już stwierdziliśmy – jest stanem niewspółmierności zarówno ambicji, jak i zdolności, umiejętności osoby ubiegającej się o pewną rolę, funkcję społeczną, stanowisko (lub już zajmującej dane stanowisko) do wymagań merytorycznych przypisanych do danej dziedziny działalności, danego szeregu, danego zadania szczególnego. Istotą mierności nie jest po prostu niekompetencja sama w sobie, lecz sytuacja określana skrótem myślowym „niewłaściwy człowiek na niewłaściwym miejscu”. Oznacza to,

³⁴ Zob. M. Heller, *Głupiec fundamentalny*, w: Brożek, Heller, Stelmach, dz. cyt., s. 67-70.

że nikt nie musi być ani stać się miernotą, podobnie jak nikt nie musi być głupcem ani ignorantem. Nic nie stoi natomiast, niestety, na przeszkodzie temu, aby zostać jednym bądź drugim na własne życzenie. W przypadku mierności zależność jest podobnie ewolucyjna, jak w przypadku głupoty czy ignorancji: miernotami nie jesteśmy z natury, tym bardziej nie musimy wcale nimi być – uosobieniem mierności stajemy się w rezultacie funkcjonowania w roli nieadekwatnej, ze statusem (zadaniami, obowiązkami, uprawnieniami, ale i splendorem) nieodpowiadającym rzeczywiście posiadanym walorom, osiągnięciom, zasługom. Tym bardziej ma to miejsce w wyniku zawłaszczenia czegoś, co się nam nie należy (na przykład nimbu artysty, uczonego, mistrza w zawodzie, gdy jesteśmy tylko przeciętnymi, a może nawet nieudolnymi naśladowcami czy karykaturami tych, którzy uosabiają kreatywność i perfekcję; pozycji reformatora, gdy zastępujemy brak pomysłu improwizacją, frazesami, fasadami, rozwiązaniami pozornymi).

Ujawnia się tu podobny schemat rządzący trzema omawianymi defektami myślenia i funkcjonowania. Ich wspólnym mianownikiem są zasady: nieadekwatności oraz zaprzeczania własnej zdolności do samoograniczenia, do znalezienia sobie miejsca i celu odpowiadającego temu, na co naprawdę nas stać z punktu widzenia wyposażenia naszego umysłu oraz kapitału nabytych doświadczeń czy umiejętności.

ZWIĄZEK FUNKCJONALNO-GENETYCZNY

Generalnie rzecz biorąc, związek funkcjonalno-genetyczny między zjawiskami to zależność między określonym zapotrzebowaniem (lub jego brakiem) na coś a powstawaniem lub zanikiem tego, co jest lub nie jest adekwatną i aktualną na owo zapotrzebowanie (lub zbędność) odpowiedzią. Znajduje to echo nawet w świadomości potocznej – w porzekadle „potrzeba matką wynalazków”.

Wiedza historyczno-socjologiczna podpowiada nam więc, że powstają, upowszechniają się i utrwalają takie właściwości podmiotów społecznych (grup, wspólnot, instytucji), takie typy stosunków między nimi, takie idee i poglądy lub sposoby ludzkiego działania, które odpowiadają na określone zapotrzebowanie, umożliwiają lepsze przystosowanie do warunków egzystencji lub dokonanie zmiany społecznej w określonej dziedzinie. I odpowiednio: ulegają marginalizacji lub zanikają takie zjawiska (właściwości pewnych grup społecznych, idee, instytucje społeczne, wzory działania), które przestają za-

spokajając aktualne potrzeby społeczne, a choć stają się anachronizmem, to siłą inercji utrzymują się dość długo, pozostając balastem społecznym³⁵.

Dopełnieniem tej genealogiczno-selekcyjnej zależności jest synchroniczny mechanizm adaptacyjny – mechanizm wzajemnego dostosowywania się do siebie zjawisk, cech określonych obiektów lub podmiotów czy tendencji społecznych, które mogą spełniać wspólną funkcję. Jednym z aspektów takiej wzajemnej „akomodacji” jest to, iż jedno zjawisko może „sprawnie obsługiwać” inne.

Jak przedstawia się ów funkcjonalno-genetyczny schemat zależności w przypadku głupoty, ignorancji oraz mierności? Uwidocznia się on szczególnie w kategoriach: „co czemu odpowiada” i „co czemu sprzyja”. Można tu wychwycić kilka wyraźnych tendencji.

(1) Głupota – jako rodzaj gwałtu popełnianego na własnej inteligencji – sprzyja ignorancji. Będąc głupcem – a więc człowiekiem, który nie korzysta ze swej potencjalnej zdolności do myślenia, nie zachowuje dystansu do własnych wyobrażeń, wrażeń, nastrojów czy trwałych uprzedzeń, przez co wykazuje skłonność do wypowiadania głupstw, niedorzeczności i podejmowania irracjonalnych decyzji – trudno nie być ignorantem. Z takim samozaprogramowaniem nie sposób kierować się potrzebą sprawdzenia i poszerzania swojej wiedzy, świadomością, że są ludzie bardziej od nas w danej dziedzinie i sprawie kompetentni. Głupiec „nie potrzebuje” przemyśleń ani konfrontacji własnych opinii i wyobrażeń z wiedzą, która mogłaby zaprzeczyć jego nastawieniom. Na zasadzie automatyzmu lub emocjonalno-poznawczej inercji woli natomiast trzymać się swoich dotychczasowych wyobrażeń, utrwalonych uprzedzeń, swojego poczucia prostoty spraw i oczywistości³⁶. Paradoksalny niuans polega jednak na tym, że głupiec – czując się mądrym, i to wystarczająco mądrym z własnego nadania i na swój użytek, szczycąc się swoją samodzielnością – jest kimś innym niż konformista, który bezrefleksyjnie i bezkrytycznie powtarza za innymi (zwłaszcza za autorytetami) głupstwa czy niedorzeczności, który naśladowuje coś, co mu podsunęto z góry lub z boku, lub też gorliwie tego broni. Słowem, zapotrzebowanie (ze strony głupoty) na samozadowolenie i samoutwierdzenie zaspokajane jest postawą ignorancji.

³⁵ Model takiej zależności zarysował najpierw Ludwik Krzywicki (por. L. K r z y w i c k i, *Idea a życie*, w: tenże, *Wybór pism*, PWN, Warszawa 1978, s. 829-831, 865-869, 891n.), a rozwinęła ów model jako schemat wyjaśniania szkoła poznańska (zob. J. K m i t a, *Dyrektywa wyjaśniania funkcjonalnego-genetycznego*, w: *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, red. J. Kmita, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1973, s. 247-254).

³⁶ Jest to szczególny przypadek działania mechanizmu obronnego nazywanego dysonansem poznawczym (szerzej na ten temat zob. L. F e s t i n g e r, *Teoria dysonansu poznawczego*, tłum. J. Rydlewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007).

(2) Może też jednak być odwrotnie. Klimat ignorancji (nieliczenia się z czymkolwiek, co odbiega od tego, co ja sam jakoby „wiem”) stanowi najlepszą pożywkę dla głupoty, i to często w skali zbiorowej, nie tylko jednostkowej. Skrajnym tego przypadkiem jest syndrom grupowego myślenia, szczególnie gdy przybiera on postać zbiorowego samoogłupienia, „owczego pędu” w kierunku możliwych skądinąd do przewidzenia kłopotów i katastrof. Ignorancja w oczywisty sposób staje się pożywką dla mierności. Ten, kto nie wie, czego nie wie, nie rozumie i nie umie, nie wie nawet, że nie wie, i skory jest do podejmowania się ról i zadań, które go przerastają. Z reguły skłonny jest przeceniać swoje siły i utożsamiać swoją gotowość i gorliwość („Bardzo się staram!”) ze zdolnością do wykonania zadań i obowiązków związanych z danym stanowiskiem albo też kierować się prostą zasadą „jakoś to będzie”. Luka w wyobraźni, pozwalająca nie dostrzegać niebezpieczeństw i trudności oraz własnych nieumiejętności, pozwala na optymizm i delectowanie się swoją pozycją. Prawidłowość ta działa nie tylko w skali jednostkowej. Zajmujący kierownicze czy przywódcze stanowisko ignorant nie jest też w stanie ocenić kwalifikacji, kompetencji potrzebnych mu współpracowników, wykonawców jego woli. Często jednak nawet nie odczuwa takiej potrzeby. Promuje i awansuje współpracowników lub podwładnych wedle całkiem innej zasady: osobistych sympatii, przysług i zobowiązań, dyspozycyjności, gorliwości, lojalności – nie zastanawiając się nad tym, czy kryteria te tożsame są z pragmatycznymi wymogami danej instytucji, danego organu czy stanowiska.

(3) Mierność to z kolei (strukturalno-organizacyjny, jak i psychiczny) stan rzeczy, który stwarza zapotrzebowanie... właśnie na ignorancję. Mierny kierownik, dyrektor czy kierownik zespołu naukowego lepiej się czuje w sytuacji, gdy żaden z jego podwładnych lub równorzędnych mu partnerów nie przewyższa go kompetencją, doświadczeniem czy uzdolnieniami, nagradza zaś tych, którzy swoim podobieństwem do niego (w zakresie wiedzy) potwierdzają wrażenie, że jest on – jako najlepszy – autorytetem, mistrzem, wychowawcą bądź patronem. Czuje się jeszcze lepiej, gdy samą swoją władzą trzyma ich wszystkich w szachu³⁷.

(4) Bardziej złożona jest współzależność między głupotą a miernością. Ma ona, rzecz można, charakter asymetryczny. Nie trzeba być aż głupcem, by uosabiać mierność w zajmowanym przez siebie miejscu w społecznym podziale pracy, w hierarchii rang formalnych lub prestiżu i uznania społecznego. Mierność bywa, nazwijmy to tak, „głupią” sytuacją niegłupiego człowieka. Niekoniecznie też jest tak, że mierny funkcjonariusz, urzędnik czy prominent w danej sferze ma zapewniony komfort funkcjonowania ze względu na wy-

³⁷ Na temat historycznego przykładu zob. R.A. M i e d w i e d i e w, *Ludzie Stalina*, tłum. T. Kaczmarek, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1989.

sokie stężenie głupoty w swoim środowisku działania; może być wręcz przeciwnie. Trudno natomiast nie uznać, że dla głupoty osobnika dominującego w danym środowisku lub w każdym razie zyskującego „taryfę ulgową” ze względu na powszechną świadomość jego przypadłości komfortowym stanem rzeczy jest mierność ludzi, do których się zwraca w określonych rolach zawodowych, służbowych czy publicznych. Wprawdzie na konfrontację z mędrcami lub w każdym razie ludźmi rozumnymi głupiec jest odporny, ale ludzie, którzy minęli się z powołaniem, zagubieni w roli dla siebie nieodpowiedniej, upośledzeni brakiem określonych predyspozycji okazują się wdzięcznymi słuchaczami jego wywodów, komentarzy czy porad i niejednokrotnie okazują mu taki sam respekt, jaki czują wobec mistrzów w zawodzie, weteranów, koryfeuszy. Wszak mierność systemowa, strukturalna (nie zaś jednostkowa nieadekwatność obsady stanowiska) skutkuje zamieszaniem i pomyleniem kryteriów oceny kompetencji czy miarodajności pomysłów.

ZWIĄZEK SYMBIOTYCZNO-SYNDROMATYCZNY

Pochodny wobec współzależności funkcjonalno-genetycznej głupoty, ignorancji i mierności jest *z w i ą z e k s y m b i o z y* między nimi. W dosłownym sensie symbioza to trwałe współżycie różnogatunkowych organizmów, w przenośni jednak oznacza ona wzajemnie korzystne, komplementarne, choć niekiedy pasożytnicze powiązanie określonych układów, tworzące trudną do rozerwania całość. Symbioza omawianych własności znajduje wyraz, po pierwsze, w wysokim stopniu korelacji między nimi. Określmy zatem ów związek, posługując się personifikacjami „głupiec”, „ignorant” i „miernota” jako terminami oznaczającymi w każdym wypadku typ zaprogramowanej (według kryteriów wskazanych powyżej) w jakiś sposób osobowości, nie zaś określeniami tymi jako epitetami nadużywanymi w mowie potocznej.

Ignorant jest nader często osobnikiem niemądrym – niemądrym w ogóle, nie zaś tylko w kontekście swej wyprawy w krainę własnej niekompetencji. Głupiec często bywa miernotą: upośledzona jest nie tylko jego samokontrola własnych myśli, poglądów i decyzji, ale i jego samoocena w przypadku pełnienia przezeń wszelkich możliwych ról, jakie mu przypadną lub jakie dla siebie wywalczy. Uosabia więc samozadowolenie, a nawet samozachwyt, także w sytuacjach, gdy nie potrafi sprostać elementarnym, minimalnym wymaganiom pełnionej roli i gdy jego starania o realizację standardów czy wzorców, a nawet ideałów okazują się karykaturalne lub noszą znamiona profanacji.

Ponadto symbioza owych trzech „antycnót” przejawia się w szczególnych *s y n d r o m a c h*, czyli takich splotach elementów niejednorodnych i o różnym

pochodzeniu, a nawet substancjalnie odmiennych, że tworzy się nowa jakość, której żaden z komponentów nie miałby z osobna.

W rzeczy samej, głupiec będący zarazem ignorantem to inna jakość niż ignorant, który – chociaż ponosi go zadufanie – nie jest jednak głupcem. Miernota będąca zarazem głupcem jest inną jakością niż człowiek mieszczący się w normie sprawności umysłowej i rozważa, a nieefektywny ze względu na dysonans między swoimi obowiązkami (lub nawet aspiracjami) a predyspozycjami, nie zaś ze względu na głupotę.

W odróżnieniu od głupca znajdującego się przy władzy głupiec pozbawiony odpowiedzialnego, a nieadekwatnego dlań stanowiska, który ani sam nie podejmuje wyrastających z głupoty, irracjonalnych decyzji, ani nie jest w stanie wymusić na innych podejmowania czy też realizacji takich decyzji, może być niegroźny. Ignorant jako władca czy dyktator to z kolei inna jakość niż ignorant popisujący się swym besserwisseryzmem w gronie swoich bliskich bądź w komentarzach w Internecie, może bowiem uczynić swoją ignorancję standardem państwowym, narzucanym w edukacji, w mediach i egzekwowanym prokuratorским postępowaniem z urzędu. Dlatego właśnie tak tragigroteskowe są dyktatury i tyranie personifikowane osobą wodza owładniętego manią wielkości³⁸, „obsługiwanego” indoktrynacyjną i propagandową „fabryką charyzmy”³⁹ i będącego wszechprawodawcą we wszelkich możliwych dziedzinach (sztuki, nauki, technologii, dogmatyki religijnej, medycyny, żywienia czy mody).

ZWIĄZKI PRZYCZYNOWO-SKUTKOWE

O ile związek funkcjonalno-genetyczny omawianych własności odnosi się do u p r a w d o p o d o b n i e n i a pewnych tendencji (co ujmujemy w kategoriach warunków niezbędnych, choć niekoniecznie wystarczających oraz w kategoriach czynników sprzyjających⁴⁰), o tyle ich związek przyczynowo-skutkowy dotyczy faktycznych i konkretnych zaszłości. Na czym jednak ów związek przyczynowo-skutkowy polega?

Również w tym wypadku można wskazać kilka implikacji dotyczących poszczególnych „par” i zarazem ustalić – w ramach tego trójkąta – swoisty samonapęd w obiegu zamkniętym obejmującym głupotę, ignorancję i mier-

³⁸ Zob. Milewska, dz. cyt.

³⁹ To trafne określenie wprowadził Bronisław Baczko (zob. B a c z k o, *Stalin, czyli jak sfabrykować charyzmę*, w: tenże, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 173-192).

⁴⁰ Szerzej na temat tego rozróżnienia por. J. T o p o l s k i, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1973, s. 502-511 (jest to fragment rozdziału dwudziestego pierwszego, „Procedura wyjaśniania w historii”).

ność. I tak oto głupota może mieć charakter niesamorodny (to inny przypadek niż bycie głupim z natury, bez względu na chwilę i sytuację) i być skutkiem ignorancji. Myślimy i działamy głupio (irracjonalnie, a przy tym z maniakalnym uporem i samozadowoleniem), kiedy nie wiemy, czego nie wiemy ani że tego nie wiemy, a jednocześnie bezkrytycznie przypisujemy sobie wiedzę wystarczającą, a nawet wyłączną, mniemając, że to my właśnie – a nie ktoś inny – wiemy, jak rzeczy się mają i co trzeba zrobić). Z drugiej strony, postawa ignorancji niejednokrotnie okazuje się właśnie skutkiem głupoty. Przyznając sobie bezterminowy i niewymagający odnawiania abonament na mądrość i rację we wszystkim, z góry zakładamy, że niczego już nie musimy się uczyć (zwłaszcza od innych, których postrzegamy wówczas jako opornych, oponentów lub wyznawców poglądów przeciwstawnych). Żywiąc przekonanie o bezdyskusyjnej, bezwarunkowej i perfekcyjnej mądrości własnej (i w ten właśnie sposób przekraczając próg głupoty), śmiało – z samopoczuciem zdobywcy i nauczyciela – wyprawiamy się do krainy swego niewtajemniczenia i wkraczamy nie tylko na teren ignorancji, ale (niejako z rozpędu) również w obszar mierności.

W przypadku związku między miernością a ignorancją pojawia się jednak poważny problem: Czy to ignorancja jest rezultatem mierności, czy może odwrotnie – mierność powodowana jest ignorancją? Wydaje się, że kierunek rozwiązania tej wątpliwości podpowiada nam wspomniana wcześniej dwoistość mierności – jako sytuacji łączącej społeczny mechanizm selekcji negatywno-przypadkowej oraz psychiczny mechanizm nieadekwatności aspiracji tudzież zespolenia indywidualnej asertywności z nieudolnością w określonej roli czy funkcji. Przemawiałoby to raczej za hipotezą, że to mierność (sytuacja, w której status jednostki wyższy jest niż jej rzeczywisty potencjał i zaakceptowany jako taki zarówno przez nią samą, jak i przez jej otoczenie) pociąga za sobą postawę ignorancji. Jeśli bowiem awans jednostki czy grupy okazuje się dla niej źródłem komfortu pomimo jej niekompetencji, to fakt ten oznacza, że nie jest ona zainteresowana autorefleksją, uczeniem się, uświadamianiem sobie własnych ograniczeń, respektowaniem wiedzy znawców czy specjalistów. Nie zawsze jednak mamy wówczas do czynienia z sytuacją „błogiej nieświadomości” danych osób, że znajdują się nie na swoim miejscu i zajmują miejsce przeznaczone dla innych – odpowiednich kandydatów i pretendentów. Rozkosze bycia kimś ważnym, budzącym respekt, a nawet szanowanym, cenionym ponad stan, może mieć podświadomy lęk, że uzurpacja i mizeria się wyda – albo już jest dostrzeżana. Może też pojawić się niechęć wobec tych, którzy uosabiają kompetencję, jeśli nawet mogliby przydać się w roli doradców czy totumfackich. Wszak jeśli wiedzą coś lepiej i właśnie dlatego mogliby coś doradzić, znaczy to, niestety, że mogliby, a nawet powinni daną osobę bądź grupę zastąpić. Z drugiej strony, to właśnie pozbawiony zahamowań i wątpliwości ignorant aspiruje do ról i stanowisk przeznaczonych dla profesjonalistów, ludzi obdarzonych prawdziwym

talentem. Można powiedzieć, że czuje się powołany do czegoś, co osiągnąwszy, potwierdza swoją mierność. Jego megalomania i brak samokrytycyzmu sprawiają, że zabiega o stanowisko czy zadanie, do jakiego nie ma predyspozycji.

Wreszcie, głupota może powodować mierność, która z kolei jeszcze bardziej obnaża głupotę. Jako przykład mogą służyć aspiracje i desperackie wysiłki grafomana, by znaleźć się w panteonie literatury czy znany przypadek kariery śpiewaczki „boskiej” Florence Foster Jenkins – osoby w równym stopniu pozbawionej głosu, jak i cienia dystansu do własnego narcyzmu. Owa tragikomiczna postać uwieczniona została w kreacji teatralnej Krystyny Jandy⁴¹ i filmowej Meryl Streep⁴².

Wszystkie te zależności splatają się w rodzaj *d y n a m i c z n e g o s p r z e ż e n i a z w r o t n e g o*, wręcz błędnego koła wewnątrz omawianego „trójkąta”. Skoro święty spokój, dobre samopoczucie i poczucie bezpieczeństwa jednostki lub grupy ucieleśniającej swoim statusem mierność wymaga celebrowania ignorancji (postawy „nikt mnie nie będzie pouczał ani poprawiał, sam wiem wszystko, co trzeba wiedzieć, i wiem to najlepiej, o czym przecież świadczy fakt zajmowania przeze mnie danego stanowiska”) lub co najmniej pozwala na nieprzejmowanie się własną niekompetencją, to naturalne jest, że samozadowolenie przechodzące w megalomanię prowadzi do stanu głupoty w myśleniu i w podejmowaniu decyzji.

ZWIĄZEK REPREZENTACJI

Na zakończenie rozważań przeanalizujemy tytułową współzależność w kategoriach *z w i ą z k u r e p r e z e n t a c j i*. Warto sięgnąć tu do kategorii wskaźników⁴³. Zastosowanie wskaźników w rozpoznawaniu i kwalifikowaniu stanów rzeczy, zdarzeń, tendencji lub właściwości zjawisk społecznych polega na wykorzystaniu faktu, że coś, co stanowi przedmiot analizy i interpretacji, nie jest dostępne bezpośrednio w obserwacji, pomiarze, eksperymencie, ewidencji statystycznej czy w treści dosłownej dokumentu, „reprezentowane” jest jednak przez jakieś zjawisko czy konstrukt pojęciowy – zgodnie z założeniami o morfologii i korelacji zjawisk czy też o wyrażaniu się abstrakcyjnie pojmowanej istoty bytu w jego pewnych konkretnych przejawach. W tym sensie wskaźnik jest „reprezentantem” zjawiska poznawanego czy rejestrowanego pośrednio.

Ignorancja niewątpliwie może być wskaźnikiem (symptodem) głupoty. Człowiek mądry (myślący, opierający swe rozumowanie na posiadanej wiedzy,

⁴¹ Peter Quilter, *Boska!*, tłum. E. Woźniak, reż. A. Domalik, Teatr Polonia, 2007.

⁴² *Boska Florence*, USA, 2016, reż. S. Frears.

⁴³ Zob. T. P a w ł o w s k i, *Pojęcia i metody współczesnej humanistyki*, Ossolineum, Wrocław 1977, s. 194-224 (rozdz. 7, „Pojęcie wskaźnika w naukach społecznych”).

ale przy tym skromny, a nawet samokrytyczny w ocenie jej stanu, poszukujący, skłonny raczej do wątpliwości i ostrożności w sądach niż do pewności) raczej nie popadnie w stan ignorancji, chyba, że jakieś doraźne emocje, które pojawiają się w trakcie prowadzonych przezeń sporów czy podejmowania decyzji, sprawią, że zaniknie jego samokontrola.

Głupota może być wyrazem (wskaźnikiem) ignorancji i (lub) mierności, choć może też być głupotą po prostu i niczym więcej. Bo przecież można być głupim – przewlekłe i niepoprawnie na pewnym etapie lub jeszcze dłużej – nawet w dziedzinie swojej wiedzy, a nie tylko poza jej obszarem. I podobnie – można popadać w odmęty głupoty, pełniąc role społeczne i zajmując stanowiska adekwatne do naszych uzdolnień i kwalifikacji, mając status, na jaki sobie zasłużyliśmy swoim potencjałem. Wszak nic nie stoi na przeszkodzie, by dawny bohater stał się konformistą i układowiczem kompromitującym się niemądrymi zachowaniami i żenującymi koneksjami, by wczorajszy pionier postępu, inicjator cennych innowacji, przeistoczył się w obrońcę anachronizmów wykorzystującego argumenty, którymi posługiwanie się naraża go tyleż na śmieszność, co i na politowanie otoczenia, by uczony – autorytet w swojej dziedzinie – właśnie w tej sferze zaczął z uporem i pychą wypowiadać głupstwa.

Powróćmy jednak do głupoty, która sprzężona jest ze sprawowaniem funkcji przerastającej nią obdarzonego – funkcji, do pełnienia której nie ma on żadnego powołania poza fałszywą, źle ukierunkowaną ambicją. Fakt, że ktoś podejmuje się zadania w sferze lub na poziomie swojej niekompetencji, stanowi wskaźnik braku wiedzy i refleksji o zakresie i poziomie własnej niewiedzy, chyba że osoba taka obejmuje stanowisko odpowiednie dla jednostek reprezentujących większy format (bądź też przyjmuje splendor takim jednostkom przynależny) na rozkaz, z poczucia lojalności lub ze strachu przed dezaprobatą mocodawcy wobec ewentualnej odmowy.

Z kolei ignorancja może być nie tylko skutkiem mierności rozumianej jako niekompetencja powiązana z nieadekwatnym poziomem kariery, awansem zawodowym czy służbowym, ale jej oczywistym wskaźnikiem. Człowiek znajdujący się „nie na swoim miejscu” poprzez swoje wypowiedzi (oświadczenia, komentarze czy opinie) i decyzje świadczące o jedynie powierzchownym przyswojeniu przezeń pewnej wiedzy, określonych reguł (a nawet o nierozumieniu czegoś, z czym w celu realizacji zadania starał się zapoznać) mimowolnie potwierdza swoją nieadekwatność do zajmowanego stanowiska, jak również nedorzecznosc przypisywania mu autorytetu.

Mierność może, lecz nie musi być wskaźnikiem głupoty, bez względu na to, czy mamy na myśli głupotę osoby podejmującej się zadania ponad poziomem lub poza sferą własnych uzdolnień, umiejętności bądź kwalifikacji, czy też głupotę powierzających takiej właśnie osobie rolę związaną z autorytetem, prestiżową czy kierowniczą. Mierność – w swoich kontekstowych przejawach,

takich jak „wymęczona” poprawność lub rutyna w zadaniu wymagającym kreatywności, innowacji, jak nieudolność w realizacji funkcji elementarnych, bezproduktywność, bylejakość, nijakość – stanowi wskaźnik niekompetencji faktycznej, niejednokrotnie zaprzeczającej formalnie posiadanej kompetencji. I w tym też aspekcie staje się wskaźnikiem ignorancji rozumianej zarówno elementarnie (jako tylko nieznanomość rzeczy), jak i będącej synonimem nieuctwa powiązanego z zaufaniem.

*

Jak wynika z powyższych analiz, współzależność między głupotą, ignorancją i miernością ma charakter *s y n d r o m a t y c z n y*. Inaczej mówiąc, w określonych okolicznościach owe trzy właściwości (czy też ułomności) myślenia i interakcji z innymi ludźmi tworzą nierozzerwalny spłot: jedna cecha płynnie przechodzi w drugą i czasem trudno ustalić, co jest tu komponentem pierwotnym, konstytutywnym dla sposobu funkcjonowania podmiotu, a co komponentem wtórnym, dopełniającym i uwarunkowanym przez atrybut kluczowy.

Nierozstrzygalne wydaje się pytanie, która z trzech cech stanowiących przedmiot naszych rozważań jest najbardziej groźna, szkodliwa, a która z nich najbardziej śmieszna czy też żalosna. Są natomiast powody do obaw, że swoisty efekt synergii występujący w przypadku zespolenia głupoty, ignorancji i mierności wielokrotnie przewyższa szkody społeczne, które każda z nich czyni z osobna.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Baczko, Bronisław. “Stalin, czyli jak sfabrykować charyzmę.” In Baczko, *Wymobrazowania społeczne: Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Borkowski, Jan. *Podstawy psychologii społecznej*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2003.
- Brożek, Bartosz, Michał Heller, and Jerzy Stelmach. *Szkice z filozofii głupoty*. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Bułhakow, Michaił. *Psie serce*. Translated by Irena Lewandowska. Warszawa: Iskry, 1989.
- Caillois, Roger. “O duchu sekt.” In Roger Caillois, *Żywioł i ład*. Translated by Anna Tatarkiewicz. Warszawa: PIW, 1973.
- Čapek, Karel. *Księga apokryfów*. Translated by Helena Gruszczyńska-Dębska. Warszawa: PIW, 1978.
- Descartes, René. *Namiętności duszy*. Translated by Ludwik Chmaj. Warszawa: PWN, 1986.

- Dobrowolski, Jacek. *Filozofia głupoty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Erazm z Rotterdamu. *Pochwała głupoty*. Translated by Edwin Jędrkiewicz. Warszawa: De Agostini Polska and Ediciones Altaya, 2001.
- Faguet, Emil. *Kult niekompetencji*. Translated by Zygmunt Nowina. Warszawa and Lwów: Księgarnia Naukowa, Polskie Towarzystwo Pedagogiczne Lwów, and M. Arct, 1922.
- Festinger, Leon. *Teoria dysonansu poznawczego*. Translated by Julitta Rydlewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Garczyński, Stefan. *Skąd te błędy?* Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, 1981.
- . *Z informacją na bakier*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, 1984.
- Geyer, Horst. *Über die Dummheit: Ursachen und Wirkungen der intellektuellen Minderleistung des Menschen; Ein Essay*. Gleichen: Verlagsgesellschaft Hans Hansen-Schmidt, 1999.
- van Ginneken, Jaap. *The Psychology of Power: Temptations at the Top*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Gołaszewska, Maria. *Istota i istnienie wartości*. Warszawa: PWN, 1990.
- Heller, Michał. “Głupiec fundamentalny.” In Bartosz Brożek, Michał Heller, and Jerzy Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Hermanowicz, Joseph C. “The Culture of Mediocrity.” *Minerva* 51, no. 3 (2013): 363–87.
- Jaworska, Grażyna, Bożena Sęk, and Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak. “Wstęp od tłumaczek.” In *Głupota: Nieoficjalna biografia*. Edited by Jean-François Marmion. Translated by Grażyna Jaworska, Bożena Sęk, and Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2019.
- Karwat, Mirosław. *Figurantwo jako paradoks uczestnictwa: Eseje przewrotne*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2004.
- . *Kołowrót działacza, czyli traktat o samoparaliżu organizacji*. Warszawa: Iskry, 1983.
- . *Miernoty i figuranci: Rzecz o rozkładzie partii rządzącej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 1993.
- . *O karykaturze polityki*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2012.
- . “Paradoksalny typ mierności: Model zjawiska.” In *Paradoksy polityki*. Vol. 2. Edited by Jacek Ziółkowski. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2013.
- Kmita, Jerzy. “Dyrektywa wyjaśniania funkcjonalnego-genetycznego.” In *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*. Edited by Jerzy Kmita. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1973.
- Krzywicki, Ludwik. *Idea a życie*. In Krzywicki, *Wybór pism*. Warszawa: PWN, 1978.
- Lamża, Łukasz. *Światy równoległe: Czego nas uczą płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2020.

- Łukaszewski, Wiesław. *Szanse rozwoju osobowości*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1984.
- Majakowski [Włodzimierz]. "Łaźnia." In *Majakowski w przekładach Artura Sanda- uera*. Czytelnik: Warszawa 1977.
- Miedwiediew, Roj A. *Ludzie Stalina*. Translated by Tadeusz Kaczmarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, 1989.
- Milewska, Monika. *Bogowie u władzy: Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila; Antropologiczne studium mitów boskiego władcy*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2012.
- Musil, Robert. "O głupocie." In Musil, "Człowiek matematyczny" i inne eseje. Edited by Hubert Orłowski. Translated by Jacek S. Buras. Warszawa: Czytelnik, 1995.
- Northcutt, Wendy. *The Darwin Awards I: Evolution in Action*. New York: Penguin Publishing Group, 2000.
- . *The Darwin Awards II: Unnatural Selection*. New York: Penguin Publishing Group, 2001.
- . *The Darwin Awards III: Survival of the Fittest*. New York: Penguin Publishing Group, 2003.
- Ogger, Günther. *Zera w garniturach: Niemiecki menedżer w podwójnym świetle*. Translated by Joanna Mitręga. Kraków: Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, 1994.
- Ortega y Gasset, José. „Bunt mas” i inne pisma. Translated by Piotr Niklewicz and Henryk Woźniakowski. Warszawa: PWN, 1982.
- Pawłowski, Tadeusz. *Pojęcia i metody współczesnej humanistyki*. Wrocław: Ossoli- neum 1977.
- Peter, Laurence J., and Raymond Hull. *Zasada Petera: Dlaczego wszystko idzie na opak*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.
- Pietrasiński, Zbigniew. *Mądrość, czyli świetne wyposażenie umysłu*. Warszawa: Wy- dawnictwo Naukowe Scholar, 2001.
- Piłat, Robert. *O rozsądku i jego szaleństwach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019.
- Puszkina, Aleksander. "Mozart i Salieri." Translated by Seweryn Pollak. In Puszkina, *Utwory dramatyczne*. Edited by Antoni Słonimski. Translated by Seweryn Pollak, Anatol Stern, and Marian Toporowski. Warszawa: PIW, 1956.
- Ronell, Avital. *Stupidity*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- Rychlewski, Marcin. *Księga głupoty: Autentyki*. Poznań: Vesper, 2011.
- Schwartz, Martin A. "The Importance of Stupidity in Scientific Research." *Journal of Cell Science* 121, no. 11 (2008): 1771.
- Shaffer, Peter. *Amadeus: A Play*. Harmondsworth: Penguin, 1981.
- Smith, Holly. "Culpable Ignorance." *The Philosophical Review* 92, no. 4 (1983): 543–71.
- Szewczak, Janusz. *Idiotokracja, czyli zmowa głupców*. Kraków: Biały Kruk, 2020.
- Szuman, Stefan. "Pojęcie dyletantyzmu i jego rodzaje." In Szuman, *Wybór pism es- tetycznych*, Kraków: Universitas, 2008.

- . “Sztuka samorodna a sztuka dyletancka.” In Szuman, *Wybór pism estetycznych*, Kraków: Universitas, 2008.
- Topolski, Jerzy. *Metodologia historii*. Warszawa: PWN, 1973.
- Tuchman, Barbara. *Szaleństwo władzy: Od Troi do Wietnamu*. Translated by Maria J. Michejda and Andrzej Michejda. Katowice: Książnica and Wydawnictwo Poznańskie, 1992.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mirosław KARWAT – Głupota – ignorancja – mierność. Specyfika, pokrewieństwa, współzależność

DOI 10.12887/34-2021-1-133-12

Głupota, ignorancja i mierność to trzy spokrewnione ze sobą i wzajemnie powiązane rodzaje defektów myślenia i działania ludzi w rolach społecznych. Każdy z tych defektów ma swoją specyfikę. Głupota związana jest z predyspozycją do niedorzeczności w myśleniu, karkołomnie absurdałnego rozumowania, z beźmyślnością lub lekkomyślnością i brakiem wyobraźni w decyzjach wymagających przewidywania, powodującym nieustanną kumulację głupstw i błędów. Ignorancja to postawa człowieka, który pretenduje do wyrokowania i pouczenia, a także narzucania swoich wyobrażeń i decyzji specjalistom i ekspertom w dziedzinie i w kwestiach, w których brak mu wiedzy czy doświadczenia. Mierność jest z kolei właściwością dwoistą, społeczno-psychologiczną, a mianowicie związkiem między nieadekwatną obsadą stanowiska i nieadekwatną, niewspółmierną do faktycznych kompetencji oceną potencjału i zasług jednostki (uznaniem na wyrost) a zawyżoną samooceną i ambicją tej jednostki lub redukcją jej ambicji i produktywności w roli, która ją przerasta. Wspólnym mianownikiem, pokrewieństwem trzech omawianych cech jest to, że stanowią one specyficzne rodzaje nieadekwatności i niewspółmierności samooceny podmiotu i jego roszczeń lub uprawnień do wywierania wpływu na innych do jego faktycznego potencjału, obciążonego defektem – odpowiednio – nieracjonalności, niewiedzy lub niedostatecznej kompetencji (wiedzy, doświadczeń, umiejętności), uzdolnień i predyspozycji. Wszystkie trzy cechy wielorako warunkują się nawzajem, także na zasadzie dynamicznego sprzężenia zwrotnego. Każda z nich jest pożywką dla pozostałych, a może też być ich symptomem. Najbardziej autodestrukcyjny, a zarazem destrukcyjny społecznie, okazuje się ich splot (syndrom), zwłaszcza w przypadku menadżerów, przywódców, urzędników.

Słowa kluczowe: głupota, ignorancja, mierność, specyfika, współzależność, symbioza, syndrom, kompetencja

Kontakt: Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej, Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 67, 00-927 Warszawa

E-mail: m.karwat2@uw.edu.pl

Tel. 22 5520282

<https://wnpism.uw.edu.pl/pracownicy/karwat-miroslaw/>

Mirosław KARWAT, Stupidity—Ignorance—Mediocrity: Their Specificity, Interrelatedness, and Interdependence

DOI 10.12887/34-2021-1-133-12

Stupidity, ignorance, and mediocrity are three interrelated and interconnected varieties of cognitive and achievement deficiency which stands out in particular in the case of individuals occupying important social roles. Each of these defects has its own specificity. Stupidity involves a predisposition to think absurdly and to apply preposterous reasoning; it is frequently accompanied by thoughtlessness or recklessness and manifested by lack of imagination in decision-taking, in particular whenever foresight is needed. As such, stupidity results in a continuous accumulation of foolishness and errors. Ignorance, in turn, is the attitude of a person who aspires to pass judgments on things and to instruct others, not infrequently tending to impose his or her ideas and decisions on specialists and experts in domains in which he or she lacks knowledge or experience. Mediocrity, in its turn, is a quality of double—social and psychological—nature, since it involves, on the one hand, an individual's overly high ambitions and self-esteem (or, conversely, an individual's cutting on his or her ambition or performance when confronted with the need to occupy too demanding a social role), and, on the other, the occurrence of precisely such an individual being given a post or a social role beyond his or her competence or potential. A common denominator between stupidity, ignorance, and mediocrity, showing their interrelatedness, is that each of them is a specific expression of an individual's self-esteem and his or her demand for power and influence being incommensurate to his or her potential or competence. Thus stupidity, ignorance, and mediocrity manifest, respectively, the subject's irrationality, lack of knowledge, and his or her inadequate competence, talent, and predisposition. The three qualities in question are interconnected within a dynamic feedback mechanism. Each of them drives the others, simultaneously being their symptom. Their interplay (which may be conceived in terms of a syndrome) is most socially destructive (as well as destructive for the individual involved) in the case of managers, leaders, and executives.

Keywords: stupidity, ignorance, mediocrity, correlation, symbiosis, syndrome, competence

Contact: Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej, Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 67, 00-927 Warsaw, Poland

E-mail: m.karwat2@uw.edu.pl

Phone: +48 22 5520282

<https://wnpism.uw.edu.pl/pracownicy/karwat-miroslaw/>

Barbara CHYROWICZ

O BEZMYŚLNOŚCI*

Nikt nas w myśleniu nad tym, co powinniśmy zrobić i jak powinniśmy żyć, nie zastąpi – rezygnacja z myślenia byłaby zatem w jakiejś mierze rezygnacją z samego siebie. Jeśli tak, to zasadnicze dla wyjaśnienia tezy o myśleniu, które się ludziom „zdarza”, jest zrozumienie, na czym polega rezygnacja z myślenia, czyli bezmyślność.

Słowem „myśl” możemy się posłużyć w wypowiedziach w dwojakiej formie: rzeczownika lub czasownika w przypadku wołacza. Powiemy zatem: „Przyszła mi do głowy ciekawa myśl” lub „Myśl, człowieku, o konsekwencjach swoich czynów!”. To wymowna dwoistość. Myśl ma być „pomyślana”, możliwość formułowania myśli jest równocześnie apelem o to, żeby myśleć. Maksymalne wykorzystywanie tej najbardziej ludzkiej z ludzkich możliwości wydaje się czymś tak oczywistym, że przynaglanie do myślenia mogłoby się zdawać zdecydowanie zbędne – człowiek to wszak *Homo sapiens*. A jednak! Obserwując chociażby sposób, w jaki pokaźna część przedstawicieli naszego – ponoć najbardziej zarozumiałego – gatunku, korzysta z mediów społecznościowych, ulega propagandzie i niszczy środowisko naturalne, można odnieść wrażenie, że myślenie nie jest czymś, co ludzie upodobali sobie w sposób szczególny. Irlandzki pisarz i dramaturg George Bernard Shaw z właściwym sobie poczuciem humoru (w tym miejscu to czarny humor) stwierdził niegdyś, że dwa procent ludzi myśli, trzy procent ludzi myśli, że myśli, a dziewięćdziesiąt pięć procent ludzi prędzej umrze, niż pomyśli¹. Może nie jest aż tak źle z wykorzystywaniem szarych komórek przez nasz gatunek, ale teza, że „ludziom zdarza się myśleć”, nie wydaje się przesadzona. Skoro jedynie „zdarza się”, to znaczy, że sytuacje, w jakich zdecydowanie zdolni do myślenia ludzie wykazują bezmyślność, na ogół przeważają nad tymi, w których oddają się oni rozkoszom myślenia. Czyżby myślenie było dalece nieatrakcyjną i ekstrawagancką czynnością, a bezmyślność normalnym przestojem w egzystencji rozumnych i wolnych istot, którym

* Artykuł powstał w oparciu o fragment mojej książki *Widok stąd* (zob. B. Ch y r o w i c z, *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?*, Znak, Kraków 2021, s. 446-455).

¹ Wypowiedź Shawa przywoływana jest na wielu portalach internetowych (zob. np. Moc2 – Moc Kwadrat, <http://www.moc2.pl/cytaty/2-ludzi-my-li-3-ludzi-my-li-e-my-li-95/>). Na temat historii cytatu zob. Quote Investigator, *I Have Made an International Reputation for Myself by Thinking Once or Twice a Week: George Bernard Shaw? Apocryphal?*, <https://quoteinvestigator.com/2014/02/20/shaw-think/>.

w bardzo wielu obszarach aktywności współczesna technika pozwala zwolnić się z wysiłku samodzielnego poszukiwania rozwiązań? Naciskamy przyciski, przesuwamy dźwignie, postępujemy zgodnie z instrukcją, wciskamy klawisz „enter”, trzymamy się reguł. O czym tu myśleć?

Wprawdzie technika znacznie uprościła i zredukowała obszar, w którym samodzielnie poszukujemy rozwiązań praktycznych i odpowiedzi na pytania teoretyczne, ale sposób, w jaki korzystamy z technicznych udogodnień, a tym bardziej sposób, w jaki decydujemy o własnym życiu i działaniu, nieodmienienie pozostaje domeną myślenia twórczego, ponieważ właściwa nam indywidualność sprawia, że próba prostego powielania czyjegoś myślenia i życia okazuje się nieporozumieniem. Nikt nas w myśleniu nad tym, co powinniśmy zrobić i jak powinniśmy żyć, nie zastąpi – rezygnacja z myślenia byłaby zatem w jakiejś mierze rezygnacją z samego siebie. Jeśli tak, to zasadnicze dla wyjaśnienia tezy o myśleniu, które się ludziom „zdarza”, jest zrozumienie, na czym polega rezygnacja z myślenia, czyli bezmyślność.

Ludzie oskarżani o bezmyślność tłumaczą się z reguły, mówiąc „o tym nie pomyślałem”, co pozwala przyjąć, że bezmyślność nie polega na braku myśli, lecz na braku myślenia o tym, o czym powinniśmy pomyśleć. A o czym myśleć powinniśmy? Zdaniem Simona Blackburna – o tym, kim jesteśmy, o naturze świata i o tym, jak go poznajemy. Najbardziej kłopotliwe i wymagające największego namysłu kwestie to natomiast te, które są wynikiem autorefleksji. Istoty ludzkie, zauważa Blackburn, są nieustannie zdolne do zastanawiania się nad sobą. Jeśli nawet wiele rzeczy robimy z prostego przyzwyczajenia, to przychodzi moment, gdy zaczynamy się zastanawiać nad czymś, co dotąd czyniliśmy niemal automatycznie. Możemy też nawykowo żyć określone myśli, ale wcześniej lub później przyjdzie nam do głowy, by zastanowić się nad ich treścią. Kiedy podejmiemy refleksję nad własnymi myślami, intencjami i wypowiedzianymi słowami, możemy dojść do wniosku, że tak naprawdę nie wiedzieliśmy, o czym myślimy ani co mówimy². Istota bezmyślności, którą wyrzucamy sobie i innym, wydaje się zatem tkwić w braku autorefleksji, a jej skutkiem jest pozbawione namysłu działanie i wszystko, co się z nim wiąże. Najpoważniejsze mankamenty takiego działania to błędne oszacowanie skutków podejmowanych decyzji, wybór środków nieadekwatnych do celu i chybiony wybór samego celu. Taka właśnie bezmyślność – jeśli nie jest incydentalna, ale staje się stałym towarzyszem codziennych wyborów – sprawia, że przestajemy panować nie tylko nad działaniem, ale i nad własnym życiem. Bezmyślność skłania nas do prostego powielania zauważonych w naszym otoczeniu modeli zachowania, nie lubi wysiłku, jest leniwa i zadowolona z siebie.

² Por. S. Blackburn, *Myśl. Zaproszenie do filozofii*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 12n.

Koszmar. Aż dziw bierze, że tyle wokół nas bezmyślności. Nie podejmując refleksji nad sobą i własnym działaniem, bezmyślni nie potrafią odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właściwie dokonują określonych wyborów. Bezmyślność nie jest zatem mało znaczącą wadą, jest głęboko destrukcyjna; jeśli rezygnując z autorefleksji, pozwolimy, by bezmyślność „zakrólowała” w naszym życiu, odbierze je nam i uczyni nas biernymi statystami w naszej moralnej autobiografii. Będziemy wieść życie, które nie do końca będzie nasze. Tylko „posiadając siebie”, żyjemy własnym życiem. Bezmyślni nie żyją własnym życiem, wydaje im się, że to ich życie, ale w istocie „wzięli je w leasing”. Ich własne życie pozostaje nieodkryte, a jego niepowtarzalny charakter zniszczony nieudolną imitacją. I właśnie tę „wszechogarniającą destrukcyjność” bezmyślności postaram się niżej pokazać.

ANTYTEZY ROZTROPNOŚCI

Jako że przeciwieństwem bezmyślności jest roztropność, przyjętym w artykule sposobem charakteryzowania kolejnych odsłon bezmyślności będą antytezy poszczególnych elementów cnoty roztropności, które znajdujemy w *Traktacie o roztropności* św. Tomasza z Akwinu³. Uznawana za „woźnicę cnót”, roztropność jest cnotą intelektualno-moralną, co oznacza, że usprawnia zarówno rozum, jak i wolę. Św. Tomasz nazywa ją mądrością w sprawach ludzkich⁴, a jej funkcję dostrzega w odnoszeniu prawego rozumu do działania⁵. I pisze jeszcze Tomasz, że ponieważ roztropność nie dotyczy celów, ale prowadzących do nich działań, nie jest nam wrodzona⁶. Trzeba jej zatem nabyć, wyćwiczyć ją, a nawet zdobyć. Tak jak droga do nabycia cnoty cierpliwości wiedzie przez systematyczne unikanie pośpiechu i irytacji, tak roztropność można osiągnąć jedynie przez myślenie: wy-

³ Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa teologii* II-II, q. 49, a. 1-8, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 79-92. Por. J. W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 32-41; J.O. O e s t e r l e, *Etyka*, tłum. J. Sułowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1965, s. 230-244. J. K e l l e r, *Etyka*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1957, s. 279n. Prezentując poszczególne elementy cnoty roztropności, podaję jedynie odniesienie do kolejnych artykułów q. 49. Omawiając ich antytezy, nie opieram się na tekście Akwinaty. W *Traktacie o roztropności* św. Tomasz odnosi się wprawdzie do nieroztropności (zob. q. 53, s. 117-127), niedbałości (zob. q. 54, s. 128-133) oraz do wad przeciwnych cnocie roztropności (zob. q. 55, s. 134-147), w artykule myśl św. Tomasza jest jednak jedynie inspiracją, a nie podstawą prowadzonych analiz.

⁴ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa teologii* II-II, q. 47, a. 2, ad.1, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, s. 47.

⁵ Por. t e n ż e, *Summa teologii* II-II, q. 47, a. 4, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, s. 50n.

⁶ Por. t e n ż e, *Summa teologii* II-II, q. 47, a. 15, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, s. 69-71.

tężone, uparte, czasem bolesne, a do tego konieczne, bo zważywszy na centralną rolę roztropności w naszym życiu moralnym, jej brak może okazać się fatalny dla wielu skądinąd dobrych przedsięwzięć. Nie zrealizujemy celów, bo okażemy się naiwni, krótkowzroczni, niezdolni do przewidzenia konsekwencji i dostrzeżenia niuansów. Myślenie zatem to nie luksus, na który stać jedynie intelektualistów, to absolutny obowiązek tych z nas, którzy są do niego zdolni. Nawiasem mówiąc, akademicka kariera może iść w parze z bezmyślnością, ponieważ wiedza nie jest gwarantem mądrości. Wiedzę posiąść łatwiej. Wiedza jest dzisiaj „na skinienie ręki” czy raczej uderzenie w klawisze. Wiedzę „sprzedać” można w salach wykładowych i teleturniejach, od wiedzy puchną półki księgarń i bibliotek. Nauczyciele wszelkich przedmiotów usiłują wbijać tę wiedzę do głowy milionom uczniów odpornych na jej powab. Dostępność wiedzy nie idzie – niestety – w parze z mądrością. Łatwy dostęp do informacji nie czyni z nas ludzi mądrych, nawet jeśli ktoś zyskałby miano „chodzącej encyklopedii”. Inteligencja i głupota to rodzaj mieszanek wybuchowej, głupcy bowiem bywają szczególnie niebezpieczni wtedy, kiedy są inteligentni⁷. „Nie ma głupców bardziej uprzykrzonych nad wykształconych głupców” – pisze François de La Rochefoucauld⁸.

Roztropność nie cechuje jedynie wykształconych, jest cnotą, a zatem sprawnością w działaniu, swoistą sztuką życia. Mądrzy są „artystami własnego życia”, a decydujące dla prowadzenia przez nich życia mądrego jest posiadanie umiejętności wchodzących w skład cnoty roztropności. Umiejętności te wzajemnie się przenikają i wspierają – podobnie rzecz się ma z odpowiadającymi im przejawami bezmyślności⁹, tyle że tutaj wpływają wspólnie na jej bezmiar, tworząc bardzo „niebezpieczne związki”.

LEKCEWAŻONE DOŚWIADCZENIE

Pierwszym z wymienionych przez Akwinatę składników roztropności jest pamięć. W jej przypadku nie chodzi jednak o samą umiejętność zapamiętywania danych – w tym wyręczają nas dzisiaj ich elektroniczne nośniki – ale raczej o umiejętność wyciągania ze zdarzeń przeszłych wniosków na przyszłość¹⁰,

⁷ Por. M. van Boxseel, *Encyklopedia głupoty*, tłum. A. Dehue-Oczko, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004, s. 30.

⁸ F. de La Rochefoucauld, *Rozważania i uwagi moralne*, tłum. L. Staff, Dom Wydawniczy Medieval, Kraków 1992, s. 84.

⁹ Pojawianie się przy opisie poszczególnych wymiarów bezmyślności podobnych uwag nie jest zatem redakcyjnym błędem, lecz konsekwencją ich wzajemnych powiązań, podobnie jak ma to miejsce w przypadku cnot.

¹⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii II-II*, q. 49, a. 1, ad. 3, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, s. 81.

czyli o wykorzystywanie osobiście nabytego doświadczenia. Dodajmy: doświadczenia bezcennego.

Bezmyślny żyje nieuważnie, nie stara się analizować powodów, które sprawiły, że jego przedsięwzięcia zakończyły się fiaskiem, nie docieka, skąd biorą się jego niepowodzenia i spory w kontaktach z innymi. Z trudem zdobywa doświadczenie i nie wykorzystuje tego, które udało mu się uzyskać. Nie uczy się na własnych błędach, z uporem maniaka brnie dziesiątki razy w te same, nieszczęsne dlań sytuacje. Przykładowo: poniósł finansową stratę, ulegając pochopnie reklamie, a mimo to kolejny raz zawiera krzykliwym hasłem; przekonał się, że niedobrze jest zostawiać załatwianie ważnych spraw na ostatnią chwilę, ale dalej zabiera się do nich „pięć przed dwunastą”; wie, że zrażanie do siebie adwersarzy nie sprzyja dyskusji, i nadal ich obraża; niejednokrotnie gorzko żałował, że nie zabrał głosu w obronie słabszych, i dalej milczy. Lekceważone przez bezmyślnych doświadczenia dotyczą rzeczy błahych i ważnych, dotyczą losów jednostek i społeczności. Powtarzamy za Ciceronem, że historia jest nauczycielką życia, ale często niewiele z tego w praktyce wynika.

Bezmyślny potrafi uznać własne porażki, ale nie potrafi wyciągnąć z nich lekcji. „Jaka piękna katastrofa!” – stwierdza Aleksy Zorba na widok walącej się budowli, z powstaniem której i on, i jego przyjaciel wiązali tak wiele nadziei. Zaskakująca, zważywszy na kontekst, konstatacja pada w filmowej ekranizacji¹¹ książki Nikosa Kazantzakisa *Greki Zorba*¹². W książce tytułowy bohater słów tych nie wypowiada, autor filmowego scenariusza trafnie oddaje jednak mentalność beztroskiego Greka. Kiedy wali się ostatni słup kolejki i świadkowie katastrofy w pośpiechu uciekają, Zorba biegnie przekreślić rożen, żeby jagnię się nie spaliło! Nie jest wykluczone, że czytelnik książki lub widz nakręconego na jej podstawie filmu, wiedząc z własnego doświadczenia, jak trudno jest znieść gorycz porażki, popatrzy z podziwem na Greka, który nie wpada w rozpacz po totalnej katastrofie. Beztroskie usposobienie może się wydawać atrakcyjne, bo chroni przed załamaniem, ale w dalszej perspektywie stanie się przeszkodą w realizowaniu życiowych planów. Znamienne są w tym kontekście rady, jakich Zorba udziela na odchodnym swojemu angielskiemu przyjacielowi: „Trzeba wszystko postawić na jedną kartę, a ty masz rozum i on weźmie górę. Rozum jest jak sklepikarz, prowadzi rachunki, notuje przychód i rozchód, zysk i stratę. To jest rozważny drobny kupiec, nie stawia wszystkiego na jedną kartę. Zawsze pilnuje swych oszczędności i nie zrywa sznura, o nie!”¹³.

¹¹ *Greki Zorba (Zorba the Greek)*, Grecja–USA, 1964, reż. M. Cacoyannis.

¹² Zob. N. K a z a n t z a k i s, *Greki Zorba*, tłum. N. Chadzinikolau, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009.

¹³ Tamże, s. 368n.

Niezależnie od buchalteryjnego charakteru, jaki przypisuje Zorba rozumowi, trafnie zauważa, że rozum „wiąże”. Rozum przestrzega swoich „nosicieli” przed szaleńczą szarżą nieposkromionych emocji; wobec kolejnych pozbawionych głębszej refleksji zapędów przypomina o niegdysiejszych upadkach. Grek życzy swojemu przyjacielowi odrobiny fantazji, ostrzegając go równocześnie, że rozumowanie go zgubi¹⁴. Myślenie poskramia szaleństwo, doświadczwszy bowiem zgubnych konsekwencji realizowania szalonych pomysłów, myślący rezygnuje z ich kontynuacji.

RÓWNANIE Z JEDNĄ ZMIENNĄ

Drugim z wymienionych przez Akwinatę składników roztropności jest intuicja intelektualna¹⁵ czy też inteligencja, przez komentatorów nazywana również zdolnością do trafnego ujęcia danej sytuacji, pojętnością, względnie zmysłem rzeczywistości. Wszystkie te określenia dotyczą umiejętności rozeznania sytuacji, w której „tu i teraz” podejmujemy decyzję. Dzięki intuicji intelektualnej potrafimy odnieść ogólne zasady do konkretnych przypadków, to zaś umiejętność, której nie sposób przecenić, zważywszy na to, że w naszym działaniu nie stajemy nigdy wobec dwóch identycznych sytuacji.

Bezmyślny sięga wprawdzie pamięcią do minionych zdarzeń, ale nie wyciąga z nich wniosków w sposób, który moglibyśmy nazwać korzystaniem z doświadczenia. Nie stara się dociec, czym przeszłe epizody różnią się od teraźniejszych, czyli odkryć podobieństwa w niepodobieństwie. Stosuje wciąż te same, sztywne reguły do zmieniających się istotnie kontekstów. Lubi koleiny, modele, szablony i algorytmy, rozwiązywanie problemów potraktowałby najchętniej jak równanie z jedną zmienną. Raz przyjęty sposób postępowania próbuje powielać w każdej sytuacji, która wydaje mu się podobna do poprzedniej. Myśli i ocenia powierzchownie. Z upodobaniem odwołuje się do przeszłości, w obronie skostniałych struktur powtarzając, że „zawsze tak było”, i nie reflektuje nawet, że to, co mówi, jest absurdem (do żadnej z ludzkich

¹⁴ Tamże, s. 369.

¹⁵ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa teologii II-II*, q. 49, a. 2, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, s. 81-83. We wstępie do *Traktatu o roztropności* Galewicz wyjaśnia, że chodzi tutaj o szczegółową, nie zaś ogólną intuicję etyczną, ta druga bowiem nie jest w ujęciu św. Tomasza częścią roztropności. Zdaniem Galewicza Akwinata ma na uwadze pewien rodzaj dedukcyjnego rozumowania praktycznego, w którym przesłanką większą jest ogólna norma każąca spełniać czyny o określonej wartości etycznej, a przesłankę mniejszą stanowi sąd stwierdzający, że pewien jednostkowy czyn ma tę właśnie etyczną wartość. Roztropność pozwala zatem trafnie rozeznąć pewien konkretny cel, jest trafnym spostrzeżeniem konkretnu (por. W. G a l e w i c z, *Wstęp tłumacza*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, s. 28-38).

instytucji lub regulacji nie można odnieść przysłówka „zawsze”). Nie przyjmuje do wiadomości, że świat się zmienia.

Bezmyślny nie podejmuje samodzielnie trudu poszukiwania rozwiązań problemów moralnych, zdaje się na innych i bezwolnie powiela ich zachowanie. Tych, którzy są zdolni jedynie naśladować czyjeś działanie, Immanuel Kant nazywał wprost półgłówkami¹⁶, w ich postawie widząc zapewne zdradę praktycznego rozumowania. Bezmyślny łatwo ulega złudzie, najpierw coś sobie uroi, a potem przyjmuje to za rzeczywistość. Snuje spiskowe teorie, czyta zawzięcie Nostradamusa, księgi Sybilli czy też pisma innych domorosłych wieszczów. Spiskowe teorie pojawiają się wszak wtedy, kiedy nie zadowolają nas najbardziej oczywiste wytłumaczenia niepokojących zdarzeń, a nie zadowolają nas dlatego, że nie chcemy się z nimi pogodzić¹⁷. Rzeczywistość to dla bezmyślnego trudne do ogarnięcia wyzwanie. Bezmyślny jest odporny na wiedzę, do intelektualnego wysiłku podchodzi z odrazą, a do refleksji nad własnym działaniem jak do przysłowiowego jeża. Nie ma jednak powodów, by przypisywać mu z tego tytułu złą wolę, nie ma sensu przypisywanie złości temu, co można wytłumaczyć głupotą¹⁸.

Bezmyślni są nijacy – ani zbuntowani, ani wierni. W *Boskiej komedii* Dante nazywa ich nieszczęśliwymi, „co nigdy nie żyli”¹⁹, niesieni wiatrem, jałowi, bez wyrazu, jakby martwi. Niczym „wydrażeni” u Thomasa Stearnsa Eliota.

My, wydrażeni ludzie
 My, chochołowi ludzie
 Razem się kołyszemy
 Głowy napelnia nam słoma
 Nie znaczy nic nasza mowa
 Kiedy do siebie szepczemy
 [...]

Kształty bez formy, cienie bez barwy
 Siła odjęta, gest bez ruchu²⁰.

¹⁶ Por. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 131.

¹⁷ Por. U. Eco, *Na ramionach olbrzymów*, tłum. K. Żaboklicki, Noir sur Blanc, Warszawa 2019, s. 364.

¹⁸ Zasada: „Nigdy nie przypisuj złości temu, co można wyjaśnić głupotą” („Never attribute to malice that which is adequately explained by stupidity”), nazywana jest brzytwą Hanlona (zob. np. A. Bloch, *Murphy's Law: Book Two; More Reasons Why Things Go Wrong*, Price Stern Sloan Publishers, Los Angeles 1980, s. 52).

¹⁹ Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 31.

²⁰ T.S. Eliot, *Wydrażeni ludzie*, tłum. C. Miłosz, w: tenże, *Wybór poezji*, tłum. K. Bockowski i in., wybór K. Bockowski, W. Rulewicz, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 157.

Są oni jak „stado, które bezmyślnie idzie za ułudą dnia”²¹. Nie dbają o to, by mieć własne zdanie. Powielają opinie drugih i – jak w przywołanej wypowiedzi Shawa – myślą, że myślą.

ZŁUDNA SAMOWYSTARCZALNOŚĆ

Kolejny składnik roztropności stanowi pouczalność²², nazywana też otwartością na rady i opinie drugih lub gotowością do przyjmowania pouczeń. Sztuką jest nie tylko umiejętność korzystania z własnego doświadczenia, lecz również wykorzystywanie doświadczenia zdobytego przez innych. Jakkolwiek dysponujemy moralną intuicją, a z biegiem lat nabywamy moralnego doświadczenia pozwalającego nam coraz sprawniej podejmować decyzje, to wzięwszy pod uwagę bogactwo kontekstów naszego działania, a także konieczność przyjmowania nowych funkcji, pouczenia i rady udzielane przez osoby bardziej od nas doświadczone okazują się cenną pomocą – o ile zechcemy z nich skorzystać. Nawet jednak jeśli zechcemy, słuchanie choćby najlepszych rad nie zwalnia nas z osobistego zaangażowania i myślenia.

Problem związany z podążaniem za radami udzielanymi nam przez drugih polega na tym, iż słuchając tego, co inni zrobiliby na naszym miejscu, nie możemy zapominać, że nigdy na tym miejscu nie będą. Udzielając nam rad, odwołują się do swojego życia i do swojego doświadczenia – nie tak łatwo odkryć w ich doświadczeniu coś, co bezpośrednio odnosi się do naszego życia. Bez pogłębionej autorefleksji i uzyskanego dzięki niej dystansu do samych siebie grozi nam z jednej strony wcielenie w życie rad, które jakkolwiek szczerze, nie są trafnym odczytaniem naszych problemów, z drugiej zaś – odrzucanie tych, których zastosowanie mogłoby się okazać dla nas zbawienne. Usilne zapewnianie nas przez drugih, że „to dla naszego dobra”, może wyrażać trafne rozeznanie, ale być tak wcale nie musi. Bezmyślni ślepo podążają za radami drugih, jak gdyby nie mieli własnego życia. Bezkrytycznie przyjmują opinie, zadowoleni, że nie muszą się wysilać w poszukiwaniu odpowiedzi. Bywają ślepo posłuszni. Poddają się aktualnie panującym trendom. Jeśli to tylko możliwe, wybierają zgodnie z nimi kierunek studiów, pracę, formy spędzania wolnego czasu, nawet wystrój wnętrz. Chcą być „na fali”, ale nie podejmują nad tym „chcieniem” refleksji – można powiedzieć, że „płyną”... Nie bardzo wiedzą, co tak naprawdę ich interesuje ani jakie są ich estetyczne gusta, bo nigdy tego nie odkryli. Wypełniają przepisy i nakazy, nie zastanawiając się

²¹ Van Boxsel, dz. cyt., s. 101.

²² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii* II-II, q. 49, a. 3, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, s. 83n.

głębiej nad tym, co się za nimi kryje, w razie niepowodzeń zaś zasłaniają się posłuszeństwem.

Bezmyślni bywają też do tego stopnia zarozumiali i zadufani w sobie, że odrzucają wszelkie pouczenia – nie dlatego, że są myślowo samodzielni i samowystarczalni (pomińmy już fakt, że myśleć im się nie chce); jedynym powodem tego odrzucania jest bowiem przekonanie, że jako geniusze żadnych pouczeń ze strony innych nie potrzebują. Już samo słuchanie rad uznają za uwłaczające ich godności. Jak ktoś śmie ich w ogóle pouczać! Zdarza im się pytać o radę tylko po to, by usłyszeć potwierdzenie własnych opinii. Kiedy nie słyszą tego, co chcieliby usłyszeć, wpadają w złość. Nie potrafią nadto podać żadnych merytorycznych racji, dla których odrzucają opinie, z jakimi im „nie po drodze”, powtarzają z uporem: „Nie, bo nie”, i na tym kończy się ich argumentacja. Ostrzegani przez innych, że wklajają się w niebezpieczne sytuacje, irytują się, sądzą bowiem, że są bezpodstawnie straszni. Najpierw lekceważą ostrzeżenia, a potem zawzięcie szukają winnych wśród tych, których rad nie raczyli słuchać. Bezmyślni bywają przewrotni.

NAIWNOŚĆ

Czwartym ze składników cnoty roztropności jest bystrość²³, określana też jako domyślność lub zdolność wyszukiwania najlepszego środka do celu. Polega ona, najogólniej mówiąc, na znajdowaniu trafnych odpowiedzi tam, gdzie nie wszystko zostało jasno wyłożone, co – wykorzystując etymologię słowa „domyślność” – można by określić jako dodawanie „myśli do myśli”. Jeśli jesteśmy domyślni, to korzystając z wiedzy i własnego doświadczenia, znajdujemy rozwiązania nękających nas problemów nawet wówczas, gdy brak nam jakiegś przesłanki.

Bezmyślni nie podejmują wysiłku, żeby domyślić się tego, co z różnych powodów nie zostało im jasno przedstawione. Patrzą, ale nie widzą, bo nie starają się dostrzec, nie stawiają pytań, nie dociekają, nie podejmują wysiłku, żeby odnaleźć odpowiedzi na nękające ich pytania. Nie potrafią kojarzyć faktów. Zazwyczaj im się spieszy, a domyślność wymaga czasu i skupienia uwagi. Bezmyślni żyją nieuważnie, chwytają się pierwszej nasuwającej się im myśli i przyjmują ją od razu za najlepsze rozwiązanie. Nie rozumieją sarkazmu, kurtuazyjne wypowiedzi traktują jak przekaz informacji – gotowi są uwierzyć w swój dobry gust, kiedy słyszą, że dobrze wyglądają, i w powodzenie negocjacji, które „przebiegły w miłej atmosferze”. Łatwo ulegają propagandzie.

²³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii* II-II, q. 49, a. 4, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II, q. 47-56*, s. 85n.

Ich decyzje są pochopne, a oni sami bywają niezmiernie podejrzliwi. Nie tyle są domyślni, ile snują najróżnorodniejsze domysły. Skłaniają się ku tym opiniom, które na pierwszy rzut oka wydają im się korzystne i wygodne. Kiedy pochopne działania nie przynoszą spodziewanych efektów i przychodzi im się zmierzyć z pretensjami tych, którzy zarzucają im bezmyślność, bronią się, wskazując na brak możliwości rozeznania, które – gdyby tylko zdobyli się na wysiłek – leżało w ich zasięgu. Bezmyślni nie stawiają sobie pytań o powody podejmowanych decyzji. Nie potrafią „czytać między wierszami”. Są naiwni, łatwowierni i wykazują tendencję do mylenia pewności z prawdopodobieństwem. Łatwo też ulegają złudzeniom.

KŁOPOTY Z LOGIKĄ

Kolejny, piąty już składnik cnoty roztropności św. Tomasz nazywa rozumem i wyjaśnia, że dobre rozumowanie jest niezbędne, by stosować ogólne zasady do konkretnych sytuacji, które są zróżnicowane i niepewne²⁴. Piąty składnik cnoty roztropności określany jest też jako umiejętność logicznego myślenia (zdrowy sąd), względnie zdolność do syntetycznego ujmowania rzeczy i kwestii szczegółowych.

Bezmyślny logice się nie kłania, przeczy sam sobie, tworzy półprawdy. Przedstawiając zajmowane stanowisko, jest zarazem „za” i „przeciw”, tyleż w jego myśleniu finezji, co w płasach słonia w sklepie z porcelaną. Bezmyślny trzyma się sztywno swoich przekonań, nie bierze pod uwagę, że może się mylić. Absolutyzuje reguły, których nie sposób już stosować, bo w zmieniających się okolicznościach utraciły sens. Jest jak Latarnik z książki Antoine’a de Saint-Exupéry’ego *Mały Książę*, który w ciągu każdej minuty zapala i gasi latarnię, bo planeta obraca się coraz szybciej i szybciej, a rozkaz się nie zmienia²⁵. Bezmyślni powtarzają „zawsze”, gdy rzeczy dzieją się jedynie czasami, i „nigdy”, kiedy nie ma powodów, by rzecz nie mogła się powtórzyć. Po podzieleniu rzeczy na pół otrzymują większe i mniejsze połowy. Biorą część za całość i na podstawie pojedynczych incydentów ogłaszają, że „wszyscy są tacy” albo „zawsze jest tak a tak”. Są lekkomyślni, najpierw coś robią, a potem myślą. Wylewają łzy nad fiaskiem projektów nieudanych na skutek braku prze-myślenia, a kiedy podejmują kolejne, znów podchodzą do nich bez głębszego namysłu. Nie wyciągają wniosków z ewidentnych przesłanek, nie ustają też

²⁴ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa teologii II-II*, q. 49, a. 5, w: tenże, *Traktat o roz-tropności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, s. 86n.

²⁵ Por. A. d e S a i n t E x u p é r y, *Mały Książę*, tłum. J. Szwykowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 44.

w próbach naginania rzeczywistości do własnych potrzeb i wizji, mimo że ta nieustannie demaskuje ich pokrętne knowania. Kiedy brak im w dyskusji argumentów, uciekają się do chwytów retorycznych i podnoszą głos. Noto-rycznie lekceważą potrzebę dłuższej refleksji nad własnym działaniem, a jeśli już ją dopuszczają, to myślą niedbale. Bezmyślni są autorami bezsensownych zdań i tekstów, których oni sami zdają się nie rozumieć. Ciemność „widzą”. Z upodobaniem odwołują się do mądrych sentencji, ale przywołują je w nieodpowiednich kontekstach. W traktacie Ludwiga Wittgensteina czytamy: „Nie można pomyśleć nic nielogicznego, gdyż inaczej trzeba by myśleć nielogicznie”²⁶, a „myśl to zdanie sensowne”²⁷. Czy aby Wittgenstein nie żył w świecie możliwym, a nie realnym?

KRÓTKOWZROCZNOŚĆ

Umiejętność przewidywania (patrzenia w przyszłość), czyli przezorność – szósty już składnik roztropności – pozwala podejmować celowe działania i planować przyszłość²⁸. Wybierając cel i prowadzące do niego środki, nie mamy szczegółowej wiedzy o wszystkich konsekwencjach naszego działania, co nie zmienia faktu, że wiele z nich jesteśmy w stanie – i powinniśmy – się starać przewidzieć.

Bezmyślni podejmują działania, nie myśląc o wynikających z nich konsekwencjach, działają bez planu, są bezgranicznie spontaniczni. Powtarzają sobie, że „jakoś to będzie”, i brną w sytuacje, z których nie ma dobrego wyjścia. Nie są wcale „mądrzy po szkodzie”, co jakże trafnie ilustruje krótka historia o „przezornych” robotnikach: „Dwaj zatrudnieni w Wąchocku robotnicy otrzymali polecenie usunięcia wszystkich drogowskazów z wyrąbywanego właśnie lasu. Po skończonej pracy jeden zaczął się zastanawiać, jak znajdą drogę powrotną, na co drugi odparł, że to nie problem – mają przecież wszystkie drogowskazy”²⁹.

Nieumiejętność przewidywania nie pozwala bezmyślnym utrzymać na wodzy wyobraźni. Spędzają bezsenne noce, snując zatrważające scenariusze, które nijak się mają do realnych zagrożeń czekających na nich o poranku, z beztroską natomiast podchodzą do zdarzeń, które należałoby dokładnie przemyśleć. Nie sięgają myślą poza horyzont, zachowują się, jak gdyby jutro miało nie nastąpić, a spo-

²⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.03, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 11.

²⁷ Tamże, 4, s. 20.

²⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii* II-II, q. 49, a. 6, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II, q. 47-56*, s. 88n.

²⁹ Van Boxsel, dz. cyt., s. 28.

tykające innych wypadki i niepowodzenia miałyby ich nie dotyczyć. Z podobną nonszalancją podchodzą do upływającego czasu – traktują go tak, jakby w razie potrzeby dało się go naciągnąć. Nie myślą o tym, że może im zabraknąć sił, że mogą nie zdążyć, że mogą zastać zamknięte drzwi. Niejako na własne życzenie doświadczają porażek, nie mając planów awaryjnych w trudnych, aczkolwiek możliwych do przewidzenia sytuacjach. Są jak „dzieci we mgle”. Zaskakują ich stany dla innych oczywiste: śnieg w zimie i zmierzch wieczorną porą.

BRAK WZGLĘDU NA OKOLICZNOŚCI

Kolejny, siódmy już składnik cnoty roztropności to bliska umiejętności przewidywania oględność³⁰, określana też jako ostrożność i delikatność w działaniu i wydawaniu sądów lub zdolność spostrzegania okoliczności danego czynu. Oględność bierze wzgląd na kontekst, także na osoby, które go stanowią. Wyposażeni w nią, potrafimy – nie rezygnując bynajmniej z przyjmowanych zasad – dostosować swoje działanie do okoliczności, na przykład, nie uciekając się do kłamstwa, przekazujemy komuś informacje w takiej formie, w jakiej jest on w stanie je zrozumieć.

Bezmyślni nie uwzględniają okoliczności. Nie zwracają uwagi na to, gdzie i z kim dzielą się informacjami, komu i kiedy odmawiają, ani w jaki sposób realizują cele. Dziwią się wielce, że utarte sposoby rozwiązywania problemów nie zawsze się sprawdzają. Trzymają się sztywno wydanych uprzednio sądów nawet wtedy, gdy czas i miejsce nakazywałyby je skorygować. Dante nie szczędzi słów i nazywa ich wprost głupcami: „Tego zaś miejsce wśród głupców czeka, co bez różnicy twierdzi albo przeczy i wciąż jednak o wszystkim orzeka”³¹. Bezmyślni są rozczarowani, że ich szczere chęci nie przynoszą spodziewanych efektów, nie rozumieją, że trzeba tak dawać, żeby nie było przykro brać, a okazywaniem przywiązania można zamęczyć kogoś na śmierć, jak owa nieszczęsna pani Fidget z książki *Cztery miłości* Clive’a Staplesa Lewisa, która nie знаła miary w poświęcaniu się dla rodziny. Po jej śmierci uszczęśliwiani na siłę krewni zaznają w końcu spokoju i okazują się nadzwyczaj hojni we wspieraniu „dobroczynnych loterii”, pozbywając się z ulgą trykotaży, które nosili tylko ze względu na ich pracowitą wykonawczynię³².

Bezmyślni mają problem z dostrzeżeniem, że świat, także ten wokół nich, się zmienia. Nie akceptują różnorodności, nie starają się zrozumieć drugich.

³⁰ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa teologii* II-II, q. 49, a. 7, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II, q. 47-56*, s. 89n.

³¹ D a n t e A l i g h i e r i, dz. cyt., s. 458.

³² Por. C.S. L e w i s, *Cztery miłości*, tłum. M. Wańkowiczowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993, s. 66n.

I często nie ma w tym złej woli, jest natomiast opór przed podjęciem próby zrozumienia, że racje drugich mogą okazać się słuszne, a uchwycony w kadrze świat trwa tylko przez chwilę. Bezmyślni obawiają się zmian, bo zmiany zmuszają do myślenia.

NIEFRASOBLIWOŚĆ

Ostatni ze składników cnoty roztropności to ostrożność, nazywana też zapobiegliwością³³. Łączy się ona z umiejętnością przewidywania i pozwala zawczasu uniknąć wszystkiego, co mogłoby przeszkodzić nam w zrealizowaniu planów: zapobiega trudnościom i potencjalnym przeszkodom.

Bezmyślni żyją tak, jakby potencjalne niepowodzenia i wypadki miały dotyczyć wszystkich wokół, ale nie ich samych. Ich życie to niekończący się „bal na Titanicu”. Są wiecznie zaskakiwani biegiem rzeczy, który mogli przecież przewidzieć, bywają nieprzygotowani na wypadki, którym mogli zapobiec. Zdają się zapominać, że istnieje prawo ciężenia, a woda – jak mawiał klasyk – napotykając na otwór, czyli szczelinę, wypływa. Nie liczą się z tym, że może im zabraknąć sił, że zastanie ich noc, że nie starczy im pieniędzy, że nie będą mieli dość czasu. Po prostu o tym nie myślą.

Bezmyślni mają tendencję do wikłania się w kłopoty. Na skutek swojej niefrasobliwości stają się w niezamierzony sposób uczestnikami ryzykownych przedsięwzięć. Zdarza się, że kiedy po upływie czasu zauważają, iż na własne życzenie znaleźli się w niepożądanej sytuacji, nie znajdują już sposobu, by się z niej wypłatać. A ponieważ wciąż lekceważą potrzebę przygotowania się na trudności (także ze względu na wspomnianą już nieumiejętność korzystania z uprzednich doświadczeń), ustawicznie narażają się na stres i niepokój. Igrają z losem, a później podnoszą lament i oczekują, że wszyscy wokół zaangażują się w gaszenie pożarów, które niebacznie wzniecili. Bywają niezdolni dla bliskich, bo najpierw nie chcą się angażować w opracowywanie planów na trudne czasy, a potem oczekują pomocy. To mistrzowie pożyczania i załatwiania wszystkiego na ostatnią chwilę.

DRAMAT BEZMYŚLNOŚCI

Bezmyślni dryfują przez życie, licząc na pomyślne wiatry. Czasem udaje im się nie rozbić, ale to kwestia zbiegu okoliczności. Przysparzają niepotrzebnych nieszczęść zarówno innym, jak i sobie – wystarczy wyobrazić sobie, do

³³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii* II-II, q. 49, a. 8, w: tenże, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II, q. 47-56*, s. 91n.

czego może doprowadzić brak wymienionych wyżej umiejętności. Istnieje jednak głębszy problem: skoro podstawową funkcją rozumnego człowieka jest myślenie, rezygnacja z myślenia oznacza rezygnację z własnej, osobowej tożsamości. Bezmyślny, jak już zauważyliśmy, nie jest kimś, kto nie formułuje sądów i nie stawia sobie żadnych celów, musi zatem robić jakiś użytek ze swoich zdolności poznawczych, problem jednak w tym, że nie przywiązując należytej wagi do refleksji i – co gorsza – nie podejmując autorefleksji, czyli nie zastanawiając się nad własnym myśleniem, staje się biernym świadkiem własnego życia, co w genialny sposób wyraził mistrz Thomas Merton, pisząc: „Nic nie może zastąpić rzeczywistych myśli. Skoro nie myślimy, nie jesteśmy w stanie działać w swobodny sposób. Skoro nie działamy swobodnie, znajdujemy się na łasce sił, które są arbitralne, destrukcyjne, ślepe, fatalne dla nas i dla naszego świata. Jeżeli nie korzystamy z własnych umysłów w sposób właściwy, idziemy wprost w kierunku zagłady, jak dinozaury: ponieważ masywna siła fizyczna dinozaura stała się bezużyteczną, bezcelową. Wiodła ku jego zagładzie. Nasze moce intelektualne podobnie mogą stać się bezużyteczne i bezcelowe. A kiedy to się stanie, posłużą za instrument naszej własnej zagłady. Wymyślą nawet instrumenty naszej zagłady, a wymyśliwszy je zajmą się nieuchronnie użyciem ich [...] Instrumenty te już zostały wymyślone”³⁴.

Bezmyślność nie unicestwia nas w sensie fizycznym (choć szereg wypadków śmiertelnych okazuje się skutkiem niefrasobliwości), unicestwia nas ona w sensie moralnym. Działanie moralne jest działaniem rozumnym i wolnym, a realizujemy przez nie swoją osobową tożsamość tylko wtedy, kiedy jesteśmy jego autorami, a nie biernymi wykonawcami planów i projektów, które bezwiednie przyjęliśmy za własne. Poświęcanie czasu na myślenie błędnie kojarzone bywa, jak to wstępnie zauważyliśmy, ze sposobem funkcjonowania intelektualistów. Tymczasem myślenie nie jest przywilejem nielicznych – pisze Hannah Arendt – lecz zdolnością stale obecną u każdego, a ucieczka od myślenia to ucieczka od wewnętrznej relacji z samym sobą. Jeśli życie stanowi proces, to jego istota może tkwić tylko w rzeczywistym procesie myślenia. Życie bez myślenia jest wprawdzie możliwe, ale wtedy traci swą własną istotę, jest nie tylko bez znaczenia – jest nie w pełni żywe. Niemyślni ludzie są jak lunatycy³⁵.

Przywołany we wstępie artykułu Blackburn, pisząc o właściwej ludziom skłonności do zastanawiania się nad samym sobą, zwraca uwagę na rangę, jaką w naszym myśleniu ma autorefleksja: myślenie o tym, o czym myślimy

³⁴ T. M e r t o n, *Domysły współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1972, s. 80 (zachowano pisownię oryginalną).

³⁵ P o r. H. A r e n d t, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 256.

i o czym mówimy. To dzięki niej zdajemy się odkrywać, kim w istocie jesteśmy³⁶. To myśl stanowi o wielkości człowieka³⁷. Nie decydują o niej biologiczne cechy ludzkiego organizmu – ten wydaje się nader kruchy – ale zdolność do myślenia i dystansowania się wobec samego siebie. Wielkość człowieka jest wielka w tym – pisze Blaise Pascal – że zna on swoją nędzę. Jest najwęższą trzciną w przyrodzie, ale trzciną myślącą!³⁸ Zwracając się myślą ku samemu sobie, rozeznaje, kim jest i na co go stać – zdobywa tym samym wiedzę niezbędną do tego, by „posiąść własne życie” i pokierować nim tak, by w pełni wykorzystać swoje możliwości. Autorefleksja pozwala się zatem człowiekowi „odnaleźć” – być tym, kim jest. Głupota jest pretensjonalna. Jej siedliskiem jest odmowa bycia tym, kim się jest, ukrycie tego, kim się jest naprawdę, pod maską tego, kim się nie jest³⁹. Głupi to pozer, marny aktor odgrywający własny dramat. Gra nieudolnie, ale dramat jest prawdziwy.

Wydawałoby się, że skoro wyższość człowieka nad innymi, czującymi i posiadającymi różne formy świadomości organizmami polega na tym, że jest on istotą rozumną, to nie tylko będzie się on tą rozumnością szczycił, ale i usilnie ją wykorzystywał – proporcjonalnie do posiadanego potencjału. Dlaczego zatem bezmyślność zdaje się powszechna, a nie jedynie incydentalna? Pytanie to jest tylko pozornie proste. Pierwsza nasuwająca się odpowiedź wskazuje na niechęć do wysiłku i ponoszenia odpowiedzialności za dokonywane wybory, ale powodów jest znacznie więcej – to temat na kolejny artykuł. A o tym, że to niechęć do wysiłku jest głównym powodem bezmyślności, dostatecznie przekonuje tłumaczenie osób dopuszczających się karygodnych zaniedbań: stwierdzają czasem z rozbrajającą szczerością, że „nie pomyślały”. I w tym problem!

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. *Myślenie*. Translated by Hanna Buczyńska-Garewicz. Warszawa: Czytelnik, 2002.
- Blackburn, Simon. *Myśl: Zaproszenie do filozofii*. Translated by Jan Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2002.
- Bloch, Arthur. *Murphy's Law: Book Two; More Reasons Why Things Go Wrong*. Los Angeles: Price Stern Sloan, 1980.

³⁶ Por. B l a c k b u r n, dz. cyt., s. 12n.

³⁷ Por. B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1983, s. 106.

³⁸ Tamże, s. 107.

³⁹ Por. G. T h i b o n, *Płodne złudzenie*, tłum. E. Wolicka, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1998, s. 159.

- van Boxsel, Matthijs. *Encyklopedia głupoty*. Translated by Alicja Dehue-Oczko. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2004.
- Chyrowicz, Barbara. *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?* Kraków: Znak, 2021.
- Dante Alighieri. *Boska komedia*. Translated by Alina Świdorska. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Eco, Umberto. *Na ramionach olbrzymów*. Translated by Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Noir sur Blanc, 2019.
- Eliot, Thomas Stearns. "Wydrażeni ludzie." Translated by Czesław Miłosz. In Eliot, *Wybór poezji*. Edited by Krzysztof Boczkowski and Wanda Rulewicz. Translated by Krzysztof Boczkowski et al. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, 1990.
- Kant, Immanuel. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Translated by Aleksander Bobko. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005.
- Kazantzakis, Nikos, *Grek Zorba*. Translated by Nikos Chadzinikolau. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2009.
- Keller, Józef. *Etyka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1957.
- Lewis, Clive Staples. *Cztery miłości*. Translated by Maria Wańkowiczowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1993.
- Merton, Thomas. *Domysły współwinnego widza*. Translated by Zygmunt Ławrynowicz. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1972.
- Moc Kwadrat. <http://www.moc2.pl/cytaty/2-ludzi-my-li-3-ludzi-my-li-e-my-li-95/>. Michał Zwierz.
- Oesterle, John A. *Etyka*. Translated by Jan Sułowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1965.
- Pascal, Blaise. *Mysli*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1983.
- Quote Investigator. "I Have Made an International Reputation for Myself by Thinking Once or Twice a Week: George Bernard Shaw? Apocryphal?" <https://quoteinvestigator.com/2014/02/20/shaw-think/>.
- de La Rochefoucauld, François. *Rozważania i uwagi moralne*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Dom Wydawniczy Medieval, 1992.
- de Saint Exupéry, Antoine. *Mały Książę*. Translated by Jan Szwykowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1991.
- Thibon, Gustave. *Płodne złudzenie*. Translated by Elżbieta Wolicka. Poznań: Wydawnictwo "W drodze," 1998.
- Tomasz z Akwinu. *Traktat o roztropności: Summa teologii II-II, q. 47-56*. Translated by Włodzimierz Galewicz. Wydawnictwo Marek Derewiecki: Kęty, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.
- Woroniecki, Jacek. *Katolicka etyka wychowawcza*. Vol. 2. Part 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Barbara CHYROWICZ – O bezmyślności

DOI 10.12887/34-2021-1-133-13

Artykuł jest próbą pokazania, że bezmyślność, rozumiana jako zasadniczy brak umiejętności wchodzących w skład cnoty kardynalnej roztropności, sprawia, że ogarnięty nią człowiek przestaje być panem własnego życia i działania. Intelaktualny potencjał człowieka to nie tylko wrodzone mu talenty, to przede wszystkim zdolność do autorefleksji pozwalająca człowiekowi poznać samego siebie, realistycznie oceniać własne możliwości i wybierać w życiu cele, które jest on w stanie zrealizować. Refleksja nad własnym życiem i działaniem nie jest zatem domeną intelektualistów, lecz podstawowym wymogiem wobec rozumnego ze swej istoty człowieka. Jej zaniechanie okazuje się w ludzkim życiu dramatyczne, ponieważ sprawia, że nie odkrywamy swojej moralnej tożsamości.

Słowa kluczowe: bezmyślność, krótkowzroczność, naiwność, lekkomyślność

Artykuł powstał w oparciu o fragment mojej książki *Widok stąd* (B. Chyrowicz, *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?*, Znak, Kraków 2021, s. 446-455).

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

E-mail: https://www.kul.pl/kontakt,art_22576.html

Tel. 81 4454382

<https://www.kul.pl/barbara-chyrowicz,1378.html>

ORCID: 0000-0002-0919-3844

Barbara CHYROWICZ, On Thoughtlessness

DOI 10.12887/34-2021-1-133-13

The article aims to demonstrate that thoughtlessness, conceived as a lack of the principal skills which contribute to the cardinal virtue of prudence, precludes one from being the master of one's life or actions. The human intellectual potential certainly comprises natural gifts, but it essentially consists in the capability of self-examination, which makes it possible for one to know oneself, to assess one's possibilities realistically, and to choose reachable goals in life. Thus reflecting on one's life and actions is not proper for intellectuals only; rather, it is a fundamental prerequisite for rationality, an essential mark of a human being. Relinquishing self-reflection has tragic consequences for the life of a person in question, who then becomes incapable of discovering her moral identity.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: thoughtlessness, shortsightedness, naivety, recklessness

The present article was inspired by a section of my book *Widok stąd* (Barbara Chyrowicz, *Widok stąd: Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?*, Kraków: Znak, 2021, 446–55).

Contact: Chair of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: https://www.kul.pl/kontakt,art_22576.html

Phone: +48 81 4454382

<https://www.kul.pl/barbara-chyrowicz,2378.html>

ORCID: 0000-0002-0919-3844

Olga PŁASZCZEWSKA

BŁAZEN I HOMO STUPIDUS O niektórych aspektach współczesności

Niezależnie od tego, czy traktować go wyłącznie jako element kultury karnawału, czy przez pryzmat jego tragizmu, dostrzeżonego i wyeksponowanego przez roman-tyków, błazen w tradycji europejskiej to przede wszystkim figura mądrościowa. Potwierdzona licznymi wcieleniami literackimi oraz teatralnymi reinterpretacjami obecność tej postaci wydawała się nieodzownym składnikiem kultury, dopóki nie pojawiły się wątpliwości co do trwałości cywilizacji zachodniej, odsłaniającej coraz wyraźniejsze znamiona schyłku.

Zadanie przygotowania artykułu na temat postaci błazna w kulturze, wpisanej w kontekst zagadnień związanych z szeroko rozumianą kategorią głupoty, będącą przewodnim motywem niniejszego tomu, stanowi dla literaturoznawcy nie lada wyzwanie. Wymaga bowiem szkicowego choćby określenia złożonych zjawisk spoza ścisłego obszaru refleksji filologicznej, czyli kultury oraz powiązanych z nią fenomenów głupoty i błazeństwa. Naturalne ograniczenie objętości tekstu do wymiarów artykułu (a nie książki) oraz limity kompetencji encyklopedycznych piszącego stają się w takiej sytuacji źródłem nieuniknionych uproszczeń, a sama wypowiedź – jako subiektywna interpretacja problemu – balansuje na pograniczu eseju i refleksji naukowej.

Przyjmując tradycyjne rozróżnienie między cywilizacją a kulturą¹, rozczłonkowaną dodatkowo na sfery high culture i common culture², uznać należy, że błazeństwo sytuuje się w obu tych obszarach. Jako profesja albo funkcja społeczna, w której głupotę wykorzystuje się jako maskę, błazen jest tworem cywilizacji, jako idea natomiast stanowi element kultury. Postać błazna – zakorzeniona w dziejach cywilizacji – bywa także kreacją teatralną i literacką. Ze względu na jej niejednoznaczną przynależność do różnych obszarów kultury nie może być analizowana jedynie jako problem filologiczny, czego dowodem są poświęcone postaci błazna badania, jakie w dwudziestym wieku prowadzili historycy, antropolodzy, filozofowie, teatrologi i literaturoznawcy³. Warto

¹ Takie rozróżnienie proponuje Władysław Tatarkiewicz (zob. W. T a t a r k i e w i c z, *Cywilizacja i kultura*, w: tenże, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978, s. 74-92).

² Zob. R. S c r u t o n, *What is Culture?* w: tenże, *Modern Culture*, Bloomsbury Publishing, London – New Delhi – New York – Sydney 2012 (Kindle e-book).

³ Warto przypomnieć najpopularniejsze dwudziestowieczne opracowania monograficzne podejmujące wątek błazeński (podaję w układzie alfabetycznym): M. B a c h t i n, *Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. Goreń, A. Goreń,

zwrócić uwagę na wspólną cechę ich rozważań: błaźństwo traktowane jest w nich jako zjawisko historyczne, w kulturze współczesnej powracające na zasadzie echa, reminiscencji lub upraszczającego przetworzenia. Taka zmiana wynika często z kontaminacji tradycji: cyrkowy kłown okazuje się deformacją arlekinów i pulcinelli z komedii dell'arte, a potoczne określenie „X zachowuje się jak błazen”, akcentujące ludyczny rodowód postaci, jest eleganckim określeniem omownym czyjegoś kompromitującego i negatywnie ocenianego postępowania. Fakt stopniowego przesuwania się postaci błazna z obszaru „czynnego” w wymiar zjawisk minionych wydaje się związany z procesem przemieniania się kultury (rozumianej jako duchowe i intelektualne dziedzictwo ludzkości) pod wpływem cywilizacji (tożsamej z tym, co ludzkość wypracowała i „dodała do natury dla ułatwienia i ulepszenia życia, i co wielu ludziom jest wspólne”⁴). Negatywne aspekty tego procesu niejednokrotnie wskazywano i analizowano z różnych perspektyw. W świetle badań socjologicznych i politologicznych, historycznych i filozoficznych, a także medycznych⁵ nie wydaje się niesłuszne potraktowanie cywilizacji zachodniej – opanowanej dziś przez technikę w stopniu zapewne wyższym niż prognozował to Władysław

Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975; R. C a i l l o i s, *Les jeux et les hommes. La masque et le vertige*, Gullimard, Paris 1967; H. D z i e c h c i ń s k a, *Literatura a zabawa*, PWN, Warszawa 1981; J. H u i z i n g a, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1967; O. P ł a s z c z e w s k a, *Błazen i błaźństwo w dramacie romantycznym. Studium komparatystyczne*, Universitas, Kraków 2002; J. P o k o r a, *Nosce te ipsum. Studium z ikonografii błazna*, Upowszechnianie Nauki – Oświata, Warszawa 1996; M. S ł o w i ń s k i, *Błazen. Dzieje postaci i motywu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1990; J. S t a r o b i ń s k i, *Artysta kuglarzem*, tłum. M. Trenkler, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1986, nr 11-12, s. 132-137; t e n ż e, *Portret artysty jako linoskoczka*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, „Literatura na Świecie” 1976, nr 9(65), s. 308-323; M. S z n a j d e r m a n, *Błazen. Maski i metafory, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2000; M. W i l s k a, *Błazen na dworze Jagiellonów*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 1998.

⁴ Por. T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 77.

⁵ Takich, jak m.in. refleksje politologiczne Thérèse Delpech (zob. Th. D e l p e c h, *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, tłum. W. Dłuski, Nadir-Media Lazar, Warszawa 2008); socjologiczne zespołu kierowanego przez Andrzeja Zybertowicza (zob. A. Z y b e r t o w i c z i i n., *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Wydawnictwo Kasper, Kraków 2015); pedagogiczne w popularnym ujęciu Aleksandra Nałaskowskiego (zob. A. N a l a s k o w s k i, *Wielkie Zatrzymanie. Co się stało z ludźmi*, Biały Kruk, Kraków 2020); filozoficzne Chantal Delsol (zob. Ch. D e l s o l, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017; t a ż, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2018; t a ż, *Czas wyrzeczenia*, tłum. G. Majcher, PIW, Warszawa 2020), Jacka Dobrowolskiego, ukazującego poniekąd odwrotną stronę zjawiska (zob. J. D o b r o w o l s k i, *Filozofia głupoty. Historia i aktualność sensu tego, co irracjonalne*, PWN, Warszawa 2007) i Giorgia Agambena (zob. G. A g a m b e n, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020); historiozoficzne Wojciecha Roszkowskiego (zob. W. R o s z k o w s k i, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Biały Kruk, Kraków 2019) i psychologiczne Vittorina Andreolego (zob. V. A n d r e o l i, *Homo stupidus stupidus. L'agonia di una civiltà*, Rizzoli, Milano 2018).

Tatarkiewicz w latach siedemdziesiątych⁶ i mocno zsekularyzowanej – jako zagrożenia dla kultury oraz spojrzenie na problematykę błazeńską przez pryzmat tego zagrożenia.

Nawiązując zatem do powracającego we współczesnej myśli humanistycznej przekonania o postępującej dziś degeneracji zachodniej cywilizacji, podejmuję refleksję nad miejscem i rolą błazna w kulturze ostatnich stu sześćdziesięciu lat, zastanawiając się, czy charakterystyczna dla przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku nieobecność tej postaci w tak zwanej sztuce wysokiej, w połączeniu z trywializacją idei błazeństwa (również na poziomie językowym), jest naturalnym skutkiem zużywania się mitów i kodów kulturowych, czy też wynika z gwałtownego regresu, jakiego wydaje się doznawać cywilizacja Zachodu.

W prezentowanych rozważaniach odwołuję się do literatury jako jednego z tych elementów europejskiego dziedzictwa umysłowego, których znajomość (a zatem również oddziaływanie jako nośnika idei) wydaje się słabnąć u kolejnych pokoleń, poczynwszy od drugiej połowy dwudziestego wieku. Na potwierdzenie intuicyjnego poczucia schyłku kultury natomiast przywołuję, obok głosów polskich historyków idei Władysława Tatarkiewicza i Leszka Kołakowskiego, założenia koncepcji Vittorina Andreolego, włoskiego psychiatry i neurologa, znawcy problematyki piękna, który w niedawno opublikowanym esejku prezentuje wyniki badań nad mechanizmami spadku potencjału intelektualnego jednostek i zbiorowości. Andreoli to badacz o rozległych horyzontach, rozsądnie podchodzący do rewelacji neurobiologii, przywiązany do tradycji kultury śródziemnomorskiej – psychiatria w jego ujęciu, rozumiana jako dyscyplina całościowo traktująca cielesność i duchowość człowieka, aktywność twórczą i życie społeczne jednostki, wydaje się zatem właściwym punktem odniesienia w refleksji nad miejscem i funkcjami niejednoznacznej figury błazna we współczesnym świecie.

BŁAZEN A KONDYCJA UMYSŁOWA KULTURY ZACHODNIEJ

Niezależnie od tego, czy traktować go wyłącznie jako element kultury karnawału, czy przez pryzmat jego tragizmu, dostrzeżonego i wyeksponowanego przez romantyków⁷, błazen w tradycji europejskiej to przede wszystkim figura mądrościowa. Potwierdzona licznymi wcieleniami literackimi oraz teatralnymi reinterpretacjami obecność tej postaci wydawała się nieodzownym składni-

⁶ Por. T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 80.

⁷ Szerzej na ten temat pisałam w innym miejscu (zob. P ł a s z c z e w s k a, dz. cyt.).



1. Jan Matejko, *Staniec*, 1862, Muzeum Narodowe w Warszawie.
Źródło: Wikimedia Commons.



2. Jan Matejko, *Hold pruski*, 1882, Muzeum Narodowe w Krakowie.

Źródło: Wikimedia Commons.



3. Jan Matejko, *Zawieszenie dzwonu Zygmunta na wieży katedry w Krakowie w 1521 roku*, 1874, Muzeum Narodowe w Warszawie.
Źródło: Wikimedia Commons.



4. Hieronim Bosch, *Statek głupców*, ok. 1510-1515, Luwr.
Źródło: Wikimedia Commons.

kiem kultury, dopóki nie pojawiły się wątpliwości co do trwałości cywilizacji zachodniej, odsłaniającej coraz wyraźniejsze znamiona schyłku⁸.

Wspomniany wcześniej Andreoli dopatruje się sygnałów upadku naszej cywilizacji w stopniowej degeneracji ludzkiego umysłu⁹. Wiąże się ona, paradoksalnie, z postępem technologicznym, którego skutkiem ubocznym jest osłabienie pamięci i uznanie rzeczywistości wirtualnej za autentycznie istniejącą¹⁰, oraz z zaburzeniem podstawowego porządku relacji międzyludzkich, wyrażającym się na przykład w ujmowaniu relacji między dziećmi a rodzicami w kategoriach toksyczności¹¹. Zdaniem Andreolego historia opiera się na relacjach, stanowi osnowę tożsamości społecznej i źródło poczucia przynależności jednostek do konkretnej cywilizacji¹². Wypieranie tego, co naturalne, przez oferowane dzięki technologii cyfrowej namiastki (rzeczywistości, kontaktu, wiedzy) prowadzi również do zatarcia się pamięci cywilizacyjnej, obejmującej dziedzictwo intelektualne i materialne oraz sferę wychowania Europejczyka. Międzypokoleniowe porozumienie staje się coraz trudniejsze¹³, ponieważ zaciemniają się znaczenia oczywistych dla całych generacji wyobrażeń, symboli, wartości, pojęć oraz postaci, także postaci odpowiadających różnym rolom społecznym¹⁴, jak król, kapłan i błazen. Andreoli zwraca więc uwagę na proces słabnięcia kultury, prowadzący – jak znacznie wcześniej dowodził Tatarkiewicz na podstawie innych niż psychiatra przesłanek – ku upadkowi cywilizacji, sprawiającemu, że „jej wytwory stają się stopniowo bezużyteczne, niepotrzebne, w końcu niezrozumiałe”¹⁵.

Czy przytoczona teza sprawdza się w przypadku takiego produktu cywilizacji, jakim jest błazen? Już w roku 1958 Leszek Kołakowski w swoich rozważaniach na temat opozycyjnych koncepcji filozoficznych, afirmujących lub podważających istnienie absolutu, posługiwał się metaforą kapłaństwa i błazństwa jako przeciwstawnych sobie, lecz wzajemnie koniecznych wartości, które stanowią trwały element powszechnej kultury intelektualnej. „W każdej epoce historycznej – pisał – filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema

⁸ Por. R o s z k o w s k i, dz. cyt., s. 57.

⁹ Zachowując świadomość, że w myśli filozoficznej pojęcia „umysł”, „rozum”, „intelekt” nie są synonimami (zob. G. M i t r o w s k i, hasło „Intelekt, rozum, umysł”, w: *Słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 105n.), w przedstawianym szkicu ze względów stylistycznych posługuję się nimi wymiennie.

¹⁰ Por. A n d r e o l i, dz. cyt., s. 9; 252.

¹¹ Por. tamże, s. 252.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. A. T r o c c h i, *Temi e miti letterari*, w: *Letteratura comparata*, red. A. Gnisci, Bruno Mondadori, Milano 2002, s. 78.

¹⁵ T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 81.

najogólniejszymi formami kultury umysłowej”¹⁶. Odwoływano się do tej tezy wielokrotnie, nikt nie miał wątpliwości co do trafności użytego przez filozofa obrazu ani nie zastanawiał się nad stopniem jego zrozumiałości dla odbiorców. Po latach należałoby ustalić, czy przywołana koncepcja i zawarte w niej wyobrażenie nadal zachowują aktualność.

STAŃCZYK I OSTROŻKA ALBO LITERACKIE DZIEDZICTWO MATEJKI

Warto spojrzeć na problem ten z perspektywy polskiej, odwołując się do najbardziej charakterystycznych i – jak można przypuszczać – wciąż rozpoznawalnych figur błazna z rodzimej literatury i sztuki. Najważniejszą z nich jest z pewnością Stańczyk z płótna Jana Matejki z 1862 roku (il. 1)¹⁷. Ma on literacki rodowód, wizję malarza zainspirowała bowiem powieść Seweryna Goszczyńskiego *Król zamczyska*¹⁸, z dramatyczną kreacją Machnickiego – władcy w błazeńskim kostiumie, medytującego nad przyszłością Polski dziedzica Stańczyka. Swoją „tragicznie zadumaną”¹⁹ postać królewskiego trefnisia, który jak bohater Goszczyńskiego nosi suknię „zrobioną krojem hiszpańskim, z łątek rozmaitej barwy”²⁰, a na głowie „czapkę z podobnych łątek, okrągłą, spiczastą, ubraną w błyskotki i dzwonki”²¹, a przede wszystkim snuje historiozoficzne rozmyślenia, Matejko uczynił wieloznacznym symbolem²², ucieleśnieniem refleksji nad dramatycznym współwystępowaniem w polskiej historii i mentalności tego, co wzniosłe, i tego, co niskie. W dziewiętnastym wieku *Stańczyk* Matejki zainspirował krąg krakowskich akademików, którzy

¹⁶ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, oprac. Z. Mentzel, Wydawnictwo Puls, Londyn 1989, t. 2, s. 178. Uderzająca jest zbieżność niektórych aspektów koncepcji Kołakowskiego (z roku 1959) ze spostrzeżeniami Rogera Caillois na temat „władzy charyzmatycznej” z tomu *Instincts et société* z roku 1964 (por. R. Caillois, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, wybór A. Osęka, PIW, Warszawa 1973, s. 287-294).

¹⁷ Obraz znany jest także jako *Stańczyk w czasie balu na dworze królowej Bony, kiedy wieść przychodzi o utracie Smoleńska* (por. J.M. Michałowski, *Jan Matejko*, Arkady, Warszawa 1979, tabl. 5, s. 24). Historię rzeczywistego Stańczyka i rozwój jego legendy przedstawia Małgorzata Wilska w Polskim Słowniku Biograficznym (zob. M. Wilska, hasło „Stańczyk Stanisław”, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 42, red. A. Romanowski, Instytut Historii PAN, Warszawa–Kraków 2003-2004, s. 251-253).

¹⁸ Zob. S. Goszczyński, *Król zamczyska*, oprac. O. Płaszczewska, Universitas, Kraków 2002. Por. Michałowski, dz. cyt., tabl. 5, s. 24.

¹⁹ Goszczyński, dz. cyt., s. 47.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Por. M. Porębski, *Malowane dzieje*, PWN, Warszawa 1961, s. 147.

uczynili go swoim ideowym patronem, a także Henryka Sienkiewicza²³ i Leona Wyczółkowskiego²⁴. Najślynniejszą literacką reminiscencją tego wyobrażenia jest jednak wizja Stanisława Wyspiańskiego – jedną z osób dramatu w *Weselu*²⁵ (wystawionym po raz pierwszy w roku 1901) okazuje się Matejkowski błazen. Jako swoiste widmo postać z innego obrazu Matejki (il. 2), wspomnianego także w dramacie Wyspiańskiego, powróciła po latach w *Emballage'u Hołdu pruskiego* Tadeusza Kantora (1975)²⁶.

Tymczasem dla Zygmunta Glogera, autora ilustrowanej *Encyklopedii staropolskiej*, której pierwsza edycja ukazała się w latach 1900-1903, nie ulegało wątpliwości, że stworzony przez Matejkę wizerunek Stańczyka, „zapatrzonego w komętę podczas rozpustnej uczty dworskiej lub skurzonego w kłębek podczas hołdu pruskiego”²⁷, stanowi modelowe uosobienie refleksji nad losami kraju oraz źródło dokonanego przez Sienkiewicza w *Potopie*²⁸ przetworzenia idei błazna, który w dziesiątym rozdziale pierwszego tomu powieści tylko zewnętrze przypomina „człowieka lekkomyślnego bez złości, trochę głupkowatego”²⁹ i nosi Matejkowski kostium, a w rzeczywistości jest uważnym obserwatorem i komentatorem zdarzeń. Mądrością dzieli się z innymi. Sam sprawnie rozumuje i wyciąga wnioski, umie też do myślenia zainspirować nawet tych, którzy chętniej odwołują się do uczuć niż do rozumu.

Dzisiejszy odbiorca, programowo kontestujący wartość pisarstwa historycznego Sienkiewicza, może nie pamiętać kreacji Stacha Ostrożki lub mieć trudności z rozpoznaniem tej postaci na wielobarwnym drugim planie powieści. Tymczasem ów Sienkiewiczowski błazen cechuje się postawą, którą utożsamić można z opisaną przez Leszka Kołakowskiego „negatywną czujnością wobec absolutu jakiegokolwiek”³⁰, stanowiącą podstawowy, zdaniem

²³ Co ciekawe, ideowych podobieństw między *Potopem* a malarstwem Matejki dopatrzył się młody Stefan Żeromski, który stwierdził, że Sienkiewicz i autor *Hołdu pruskiego* w podobny sposób ukazują „ducha narodowego nie w danej epoce, lecz w ciągu całego istnienia” (S. Ż e r o m s k i, *Dzienniki*, t. 2, red. S. Pigoń, oprac. J. Kądziała, Czytelnik, Warszawa 1954, s. 441).

²⁴ Malarz ten sparafrazował wizję Matejki, przedstawiając błazna medytującego nad kukiełkami z bożonarodzeniowych szopek w polemicznym wobec środowiska Stańczyków obrazie z roku 1898 (por. U. K o z a k o w s k a - Z a u c h a, *Leon Wyczółkowski, Stańczyk, 1898*, w: *Polska. Siła obrazu*, katalog wystawy, red. I. Danielewicz, A. Rosales Rodríguez, Muzeum Narodowe w Warszawie, Warszawa 2020, s. 326).

²⁵ Zob. S. W y s p i a ń s k i, *Wesele*, Eventus, Kraków 1999.

²⁶ Por. M. R o s t w o r o w s k i, *Il. 273: Jan Matejko (1838-1893), Hołd pruski (ukostiumowane portrety współczesnych – fragment, mal. 1880-1882)*, w: *Polaków portret własny, cz. 2, Opisanie ilustracji*, red. M. Rostworowski, Arkady, Warszawa 1986, s. 113.

²⁷ Z. G l o g e r, hasło „Błazen”, w: tenże, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, t. 1, s. 180.

²⁸ Zob. H. S i e n k i e w i c z, *Potop*, red. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1969, t. 1.

²⁹ G l o g e r, dz. cyt., s. 180.

³⁰ K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 180.

autora *Pochwały niekonsekwencji*, element filozofii błazeństwa. Bezkarny i bezlitosny wobec wszelkich autorytetów Ostrożka jednakowo okrutnie drwi z Jana Kazimierza (jako nieudolnego władcy) i z własnego pana, Krzysztofa Opalińskiego³¹. Dialog, który prowadzący wśród zebranej szlachty regularną działalność polityczną³² błazen wiedzie z żołnierzami pospolitego ruszenia, to rozmowa inteligentnego prześmiewcy z publicznością skłoną wprawdzie do ulegania manipulacji i – zgodnie z koncepcją Sienkiewicza, czerpiącego wzory zachowań dla swoich bohaterów z *Pamiętników* Jana Chryzostoma Paska³³ – „zaleniwioną”³⁴, lecz wciąż używającą rozumu. „Pospolitacy”³⁵ w lot chwytają wierszowane zagadki błazna. Głośnej odpowiedzi udzielają jednak tylko w przypadku tej, która dotyczy nieobecnego Jana Kazimierza, opóźnionym w sposób kontrolowany wybuchem śmiechu kwitują natomiast rymowany portret Krzysztofa Opalińskiego jako gotowego „zdrajcy przykładem króla zdradzić”³⁶. Gra toczy się zatem między uprawnionym tradycją (choć nie bez irytacji Opalińskiego) i stosownie do tej roli przyodzianym prześmiewcą-prawdomówcą³⁷ a odbiorcami, którzy dobrze orientują się w życiu politycznym kraju i jego elit, a ponadto, mimo przywar, są wyczuleni na fałsz w postępowaniu przywódców. Zatracili, być może, zdolność działania, ale zachowali zdolność myślenia.

Należy podkreślić, że Ostrożka okazuje się również „jedynym odważnym”, który zgłasza się na ochotnika do pierwszej walki, mobilizując tchórzliwą szlachtę do działania³⁸. Lęk przed wysmianiem i kompromitacją okazuje się w przypadku uczestników pospolitego ruszenia silniejszy niż strach przed zranieniem lub śmiercią. Należy zatem podkreślić, że Sienkiewiczowski błazen jest w pełni świadomy obranej roli i tego, w jaki sposób odbiera go otocze-

³¹ Por. Sienkiewicz, dz. cyt., t. 1, s. 142n.

³² Zgodnie z wolą swojego mocodawcy Opalińskiego, Ostrożka agituje na rzecz stronnictwa niechętnego polityce Jana Kazimierza, które doprowadzi do kapitulacji pod Ujściem nad Notecią i oddania województw poznańskiego i kaliskiego pod protektorat króla szwedzkiego Karola Gustawa Wazy.

³³ Por. J. Krzyżanowski, *Pokłosie Sienkiewiczowskie. Szkice literackie*, PIW, Warszawa 1973, s. 271.

³⁴ J. Słowacki, *Genezis z Ducha*, w: tenże, *Dziela*, red. J. Krzyżanowski, t. 12, *Pisma proz.* Część druga, oprac. W. Floryan, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. 10.

³⁵ Sienkiewicz, dz. cyt., t. 3, s. 288.

³⁶ Tenże, dz. cyt., t. 1, s. 143.

³⁷ „Między grupami szlachty chodził Ostrożka przybrany w odzież zeszytą z pstrych gałganków, z berłem zdobnym dzwonkami i miną z głupia frant. Gdzie się pokazał, otaczano go wnet kołem, on zaś podlewał oliwy do ognia, pomagał obmawiać dygnitarzy i zadawał zagadki, nad którymi szlachta tym bardziej brała się za boki, im bardziej były zjadliwe. Nie szczędzono w nich nikogo”. Tenże, dz. cyt., t. 1, s. 140 (wyróżnienie w cytacie – O.P.). Opis kostiumu Ostrożki w *Potopie* można uznać za ekfrazę stroju, w jakim Matejko przedstawiał Stańczyka.

³⁸ „Mości panowie pospolitaki, ja zostaję ochotnikiem, a wy błaznami!”. Tamże, s. 157n.

nie. Nie ma w nim żadnych cech rozszczepienia osobowości, jakie – zdaniem Antoniego Kępińskiego – często łączy się z wymagającą „dużego wysiłku woli”³⁹, niekomfortową sytuacją „maskowania”⁴⁰, panuje i nad sobą, i nad sytuacją wewnętrzną⁴¹, co świadczy nie tylko o akceptacji przybranej maski, ale również o przytomnym, świadomym się nią posługiwaniu. W ostatecznym rozrachunku Ostrożka wykazuje świadomość narodową i znajomość mechanizmów polityki wyższą niż jego pan – literat Opaliński i niż Hieronim Radziejowski, obaj łatwo rezygnujący z walki o Rzeczpospolitą: „Wtem [wojewoda poznański – O.P.] spostrzegł, że oczy mnóstwa szlachty patrzą i przypatrują się czemuś wyżej, ponad jego głowę. Odwrócił się i ujrzał swego błazna, który wspinając się na palce i trzymając się jedną ręką za odrzwia, pisał węglem na ścianie radnego domu, tuż nad drzwiami: Mane-Tekel-Fares. Na świetle niebo pokryło się chmurami i zbierało się na burzę”⁴².

Ostrożka z trefnisia i szydery przemienia się niemal w głos Opatrzności, wykonując Boski gest z biblijnej uczty Baltazara. W kilku scenach, na przestrzeni zaledwie jednego rozdziału, następuje prezentacja głównych cech błazna jako symbolu: począwszy od jego wymiaru ludycznego po mądrościowy. W powieści Sienkiewicza błazen przejmuje od Stańczyka z obrazu Matejki funkcję „dwoistego świadka”, na współczesność patrzącego „z perspektywiczną melancholią”⁴³. Pośrednio też ta postać staje się narzędziem charakterystyki żołnierzy pospolitego ruszenia. Szansą na ocalenie tej gromady warcholów i tchórzy, biernie lub konformistycznie akceptujących narzuconą zmianę władcy, okazuje się – oparte na działaniu rozumu – sumienie poczynekowe. Ostrożce, posługującemu się czytelną dla uczestników wydarzenia i dziewiętnastowiecznych odbiorców powieści aluzją do sceny z biblijnej Księgi Daniela (zob. Dn 5,1-31), udaje się uruchomić u słuchaczy tę formę refleksji. W kontekście historycznym takie nawiązanie nabiera szczególnej niejednoznaczności, gdyż może być interpretowane zarówno jako zapowiedź klęski opowiadającego się za Karolem Gustawem Krzysztofa Opalińskiego, jak i jako parabola „przesądzonych” dalszych losów Rzeczypospolitej. Gest błazna, parodiujący działanie ręki Boskiej, jest równocześnie prześmiewczy i proroczy. Przeraża zaproszonych na ucztę generała Wittenberga tak samo, jak „palce ludzkiej ręki” piszące „na wapnie ściany królewskiego pałacu” (Dn 5,1) przeraziły biesiadników Baltazara dlatego, że ci, do których jest adresowany, dzięki posiadanym kompetencjom kulturowym potrafią go odczytać.

³⁹ A. Kępiński, *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1979, s. 166.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Sienkiewicz, dz. cyt., t. 1, s. 166.

⁴³ Rostworowski, dz. cyt., s. 113.

MATEJKO, WYSPIAŃSKI I PAUPERYZACJA DZIENNIKARSTWA

Jeśli rzeczywiście dokonują się zaobserwowane na płaszczyźnie społecznej przez włoskiego psychiatrę procesy zacierania się w świadomości zbiorowej kolejnych elementów imaginariu kultury zachodniej, to już niedługo może się okazać, że polski czytelnik nie tylko nie będzie pamiętał Ostrożki z kart *Potopu*, bądź co bądź postaci epizodycznej, ale również doświadczy trudności, interpretując symbolikę błazeńską w *Weselu* Stanisława Wyspiańskiego. Prawdopodobnie więc w Dziennikarzu występującym w siódmej scenie drugiego aktu nie rozpozna Rudolfa Starzewskiego z krakowskiego „Czasu”⁴⁴ (bo nie będzie znał kontekstu historycznoliterackiego) ani nie rozszyfruje piętrzących się w postaci dialogującego z nim Stańczyka odniesień kulturowych. Nie zrozumie aluzji do błazna Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta⁴⁵ z obrazów Matejki, w tym z przywoływanego przez Wyspiańskiego w warstwie słownej *Podniesienia dzwonu Zygmunta* (il. 3), a na planie scenografii – *Stańczyka*⁴⁶.

Nie rozpozna też nawiązań do symbolu wykorzystanego przez krakowskich konserwatystów, autorów *Teki Stańczyka*, gdzie ta postać królewskiego błazna ucieleśnia mądrość polityczną⁴⁷, a w konsekwencji używa imienia stronnictwu „szkoły historycznej krakowskiej”⁴⁸. Tymczasem od koncepcji tej szkoły wydaje się odżegnywać błazen jako ta z *dramatis personae* *Wesela*, która demaskuje zakłamanie i powierzchowność publicystyki. Przez Starzewskiego, w życiu realnym autora obszernej, kilkuodcinkowej recenzji z prapremiery *Wesela*, dialog obu postaci interpretowany był jako rodzaj psychologicznej autoanalizy jednostki, która „żywszym odruchem wraca w siebie, w swoje «ja» własne”⁴⁹, by odkryć prawdę o sytuacji narodu polskiego na początku dwudziestego wieku: „Rozmowa długa, gorzka, bolesna, ta, która sięga do trzewi i targa: spowiedź o rozterkach zwątpień, o «przebiegach zdarzeń dalekich, dalekich od marzeń», o «wielkim zamęcie rozumów i wielkim modlitew rozjęku»... Odsłania się obraz tortur moralnych, na których polska świadomość krytyczna rozciąga współczesne pokolenie, pomne błędów już wówczas, kiedy

⁴⁴ Por. R. Węgrzyniak, *Wokół „Wesela” Stanisława Wyspiańskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 145–147.

⁴⁵ Por. J. Krzyżanowski, *Błazen starego króla. Stańczyk w dziejach kultury polskiej*, w: tenże, *W wieku Reja i Stańczyka. Szkice z dziejów Odrodzenia w Polsce*, PWN, Warszawa 1958, s. 361.

⁴⁶ Na temat inspiracji Matejkowskich sceny por. m.in. Węgrzyniak, dz. cyt., s. 144; M. Januszewicz, *Malowany dramat. O związkach literatury z malarstwem w „Weselu” Stanisława Wyspiańskiego*, Wydawnictwo WSP im. T. Kotarbińskiego, Zielona Góra 1994, s. 162–178.

⁴⁷ Por. S. Treugutt, *„Wesele” Stanisława Wyspiańskiego*, Oficyna Wydawnicza Patria, Warszawa 1993, s. 26.

⁴⁸ Węgrzyniak, dz. cyt., s. 145.

⁴⁹ R. Starzewski, *„Wesele” Wyspiańskiego*, Collegium Columbinum, Kraków 2001, s. 6.

«Zygmunt» zawisał na wawelskiej wieży, zapatrzone w pogrobową niemoc i niedolę, pełne lęku, czy zdoła znaleźć drogę ku przyszłości. W tę «narodową kadź» dążeń i waśni, kłamstw i poświęceń, porywów i bezsilności, próżno rzuca się badawcza myśl, aż wreszcie, obolała niepewnością, staje przed rozpaczliwym pytaniem: «Możeby nieszczęście nareszcie dobyło nam z piersi krzyku, krzyku, coby był nasz, z tego pokolenia?»... To Polska od stu lat przed oczyma patrioty – polityka, człowieka woli i czynu⁵⁰. Mimo wyraźnego nawiązania do spraw polskich, dialog Dziennikarza ze Stańczykiem w *Weselu* wydaje się dotyczyć nie tylko problematyki narodowej.

Warto scenę, w której błazen ukazuje się w Matejkowskim wcieleniu kogoś, w kim „schodzi się i łączy męka tych, co przewidywali, z męką tych, co doświadczyli, i doświadczywszy dopiero pytać musieli, co dalej”⁵¹, odczytywać również jako dowód niezwyklej wrażliwości Wyspiańskiego na niewidoczne i zaledwie zarysowujące się procesy zmian w europejskiej świadomości zbiorowej. Wspomniana rozmowa odsłania bowiem coś, co stanowi początkowy etap późniejszej deformacji mitu: odejście od ideału błazna jako tego, kto obdarzony jest zdolnością przenikliwej oceny sytuacji i komunikuje prawdę, posługując się narzędziami ironii, drwiny i szyderstwa. Dwugłos z dramatu, jeden z elementów dokonanej przez „myślącego teatrem”⁵² Wyspiańskiego przykrej i przez odbiorców nierozumianej – jak sugerował także Stanisław Brzozowski – wiwisekcji „narodowej duszy”⁵³, pokazuje, jak zużywa się ten ideał. Dziennikarz, przedstawiciel stronnictwa, które za patrona obrało sobie słynnego zygmuntownskiego błazna, okazuje się jedynie zręcznym użytkownikiem sloganów: odwołania do wartości („Matkę do trumny się kładło”⁵⁴) są narzędziem usypiania sumienia narodowego, namiastką działania, dekoracją odsłaniającą faktyczną utratę tożsamości i dążenie ku zagładzie⁵⁵. Interlokutor Dziennikarza, „rzeczywisty” Stańczyk, nie tylko dostrzega niespójność poczynañ rozmówcy i głoszonych przezeń haseł, ale również ma świadomość własnej niejednoznaczności, uwikłania w negatywną kulturę karnawału, puste-

⁵⁰ Tamże, s. 11.

⁵¹ S. T a r n o w s k i, *Matejko*, Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków 1897, s. 64.

⁵² S. B r z o z o w s k i, *Legenda Młodej Polski*, w: tenże, *Eseje i studia o literaturze*, oprac. H. Markiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, t. 2, s. 1012.

⁵³ Tamże, s. 1041.

⁵⁴ W y s p i a ń s k i, dz. cyt., akt II, scena 7, s. 111 (wszystkie cytaty z *Wesela* pochodzą z tej sceny).

⁵⁵ „Niechby się raz wszystko spali, / zetrze się, na proch się zsyple / jak kolumny, na gruz się rozwali, / byśmy padli potruć / jadami w pogrzebowej stypie; / niechajby się raz wszystko spali, / i te nasze polskie posty / dusz do polskich świętych, / i te nasze tęczowe mosty / czułości nad pustką rozpiętych, / malowanki Częstochowskie / w koronach – i wszystkie Wiary! – / Nieszczęścia wołam!!!”. Tamże, s. 116n.

go śmiechu, bezideowej rozrywki, niebezpiecznego „błazna tonu”⁵⁶, którego owocem jest zakłamanie. Stańczyk odczytuje romantyczną wzniosłość jako sztafaż maskujący nie tyle pustkę i pęd ku samounicestwieniu, ile zdeformowaną odmianę błazeństwa, w której skutkiem „zatrucia serca” jadem goryczy staje się negatywne oddziaływanie na społeczeństwo:

Masz tu kaduceus, chwyć!
Rządź!
Mąć nim wodę, mąć!
[...]
Mąć tę narodową kadź,
serce truj, głowę trać!
Na Wesele! Na Wesele!
Staj na czele!!!⁵⁷

Prasa – proroczo – jawi się w tym obrazie nie jako źródło informacji, lecz źródło rozrywki i mniej lub bardziej świadomie wprowadzanego zamętu, zaciemniania lub rozmywania prawdy. Uderzająca w postaciach antagonistów jest ich komplementarność: Stańczyk i Dziennikarz nie sprawiają wrażenia dwóch odrębnych postaci, alegorii opozycyjnych racji. Są w gruncie rzeczy jedną figurą⁵⁸, ucieleśnieniem błazeństwa, ulegającego schizofrenicznemu rozpadowi na dwa wcielenia: pozornego błazna tragicznego (którego Stańczyk nazywa „Commediante”⁵⁹, demaskując fałsz przyjmowanej przez Dziennikarza pozy) i pozornego sowizrrała z dworu Jagiellonów (który faktycznie jest Tragediante⁶⁰, trefnisiem tragicznym i wzniosłym, z tradycji romantycznej⁶¹, oraz mędrce z patriotycznego cyklu obrazów historycznych Jana Matejki, dotkliwie odczuwającym ciężące na nim piętno wesołka). Zapropionowany przez Wyspiańskiego „portret podwójny”⁶² błazna uwypukla zakodowaną w tej postaci „wewnętrzną sprzeczność”⁶³, jego oscylowanie „między życiem i śmiercią, mądrością i głupotą, kulturą i na-

⁵⁶ Tamże, s. 119. Na „migotliwość” postaci Stańczyka, który ucieleśnia ludzką wielkość i małość, zwraca uwagę Stefania Skwarczyńska (por. S. Skwarczyńska, *Wokół dawnych zachodnioeuropejskich paranteli teatralnych Stańczyka z „Wesela” Wyspiańskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 24(1976) nr 1, s. 126).

⁵⁷ Wyspiański, dz. cyt., s. 120.

⁵⁸ Zauważa tę prawidłowość Maria Januszewicz, nie rozwijając szerzej wątku jedności obu kreacji: „Dziennikarz i Stańczyk to dwa warianty tej samej osoby, choć wcale nie można postawić między nimi znaku równości, raczej stoją na przeciwnych biegunach” (Januszewicz, dz. cyt., s. 171).

⁵⁹ Wyspiański, dz. cyt., s. 118.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. Płaszczewska, dz. cyt., s. 53-66, 131n.

⁶² Sznajderman, dz. cyt., s. 24.

⁶³ Tamże.

turą, duchem i ciałem”⁶⁴, komizm graniczący ze złowróżnością. Jednocześnie błazeństwo w dramacie z roku 1901, ujęte w ramy pękniętego na dwa portrety zwierciadła, a powiązane nie tyle z wysoką kulturą umysłową, ile z jej odmianą popularną, czyli dziennikarstwem, zapowiada kierunek, w jakim rozwinie się (lub zdeformuje) mit błazna w dwudziestym i dwudziestym pierwszym wieku.

Na zjawisko degeneracji dziennikarstwa prasowego, coraz odleglejszego od standardów literatury wysokiej, zwracał uwagę – mniej więcej w tym samym czasie, co Wyspiański – Benedetto Croce. Filozof piętnował zwłaszcza niską wartość merytoryczną publicystyki, sprzężoną z chwytym językiem, zwalniającym odbiorcę z jakiegokolwiek wysiłku intelektualnego⁶⁵, by zrozumieć nie tylko tekst, ale rzeczywistość. W tym kontekście warto uświadomić sobie, że symbolicznie postawiony reprezentantowi prasy zarzut posługiwania się pięknymi zdaniami bez pokrycia jest jednym z charakterystycznych wątków siódmej sceny drugiego aktu *Wesela*. Croce, posługując się błazeńskim narzędziem ironii, nie odwoływał się do figury dworskiego trefnisia, choć mówił o podobnych bolączkach dziennikarstwa.

OD MATEJKI DO KANTORA OBUMIERANIE CYWILIZACJI A BŁAZEŃSKA MĄDROŚĆ

Ponad sto lat później rodak Crocego, Andreoli, zwraca uwagę na zjawiska, które nie dotyczą owoców pracy i działań konkretnej grupy zawodowej, lecz obejmują całe społeczeństwo. Świadczą one o postępującym procesie dehumanizacji ludzkości, którego przebieg badać można, obserwując, jak niepostrzeżenie zanikają niektóre części składowe cywilizacji zachodniej. Zdaniem uczonego należy do nich pozytywnie wartościowana umiejętność rozumowego kontrolowania instynktów biologicznych (jej zaprzeczeniem jest obserwowany w Europie „powrót barbarzyństwa”⁶⁶). Skutkiem utraty tej kompeten-

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ „Ich autorom – pisze Croce o dziennikarzach – jeżeli wykładają jakieś idee, nie przychodzi do głowy, że bezładnie gromadzą sprzeczne koncepcje; wydaje im się, że rozróżniają i wnioskuje, a dają się omotać homonimami i synonimami; jeśli pamiętają jakieś fakty historyczne, przywołują je nieściśle, a czerpią z niejasnych źródeł; jeśli próbują sztuki, nie pozwalają, by dojrzały załączki artystyczne, na które się natkną, lecz przyspieszają ich rozwój lub stwarzają pozory kompletności swego dzieła, mieszając motywy artystyczne z elementami zupełnie obcymi. Styl takiego pisania utkany jest w całości z pięknych słów i okrągłych zdań, wymagających od czytelnika minimalnego wysiłku; toteż styl ten przypomina niekiedy żargon biurowy”. B. Croce, *Il giornalismo e la storia della letteratura*, „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia” 6(1908), s. 235. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – O.P.

⁶⁶ Posługuję się w tym miejscu sformułowaniem wprowadzonym przez Thérèse Delpech w jej studium dziejów świata dwudziestego wieku (zob. Delpech, dz. cyt.).

cji jest zarówno ekspansja indywidualizmu (z dążeniem do bezwzględnego zaspokojenia potrzeb jednostki), jak i ograniczenie hamulców psychicznych (które tradycyjnie nie tylko pozwalały na ograniczenie brutalności w relacjach międzyludzkich, ale również stanowiły czynnik umożliwiający ludziom współdziałanie)⁶⁷. Te zjawiska badacz traktuje jako symptomy obumierania cywilizacji, której nie zniszczy – jak wnioskuje – apokaliptyczna katastrofa, lecz właśnie upadek humanizmu⁶⁸. W świetle koncepcji Andreolego można przypuszczać, że prędzej czy później straci aktualność nawet padające z ust Stańczyka oskarżenie o przerost błazeństwa nad prawdą:

Wielki, bo w błazeńskiej szacie;
wielki, bo wam z oczu zszedł,
błaznów coraz więcej macie,
nieomal błazeńskie wiece⁶⁹.

Błazeństwo bowiem, aby mogło zaistnieć, potrzebuje – oprócz napięcia, które panuje między sferami sacrum i profanum, a stanowi zasadę sine qua non funkcjonowania błazna jako kontestatora porządku hierarchicznego⁷⁰ – przede wszystkim inteligencji⁷¹. Należy wszakże, jak wskazywał Kołakowski, odwołując się do uwznioślonego przez tradycję romantyczną mitu błazna (w odróżnieniu od jego wcześniejszych, sowizdrzalskich wcieleń nacechowanego tragizmem⁷²), do k u l t u r y u m y s ł o w e j⁷³. Tymczasem cywilizacja współczesna zdaje się zatracać pierwiastek intelektualny. Przestaje traktować umysł jako jedną z władz duchowych, „dyspozycję duszy”⁷⁴. I o ile na skutek promocji relatywizmu zanika „kultura kapłanów” (w dramacie Wyspiańskiego sprowadzająca się do pewnej retorycznej pozy), o tyle wraz z nią przestaje być

⁶⁷ Por. Andreoli, dz. cyt., s. 250n.

⁶⁸ Por. tamże, s. 250.

⁶⁹ Wyspiański, dz. cyt., s. 109n.

⁷⁰ Por. Sznajderman, dz. cyt., s. 16-19.

⁷¹ Nie bez powodu jeden z recenzentów prapremiery *Wesela*, wyczuwając właśnie nieodzowność pierwiastka intelektualnego w interakcji błazen – otaczający go ludzie, wspomina o „artystycznej inteligencji” (S t a r z e w s k i, dz. cyt., s. 32), jaka znamionuje kreację Józefa Sosnowskiego.

⁷² W definicji słownikowej Juan Eduardo Cirlot podkreśla fakt, że w rolę błazna wpisana jest także „straszliwa, pełna cierpień droga sublimowania i podnoszenia tego, co niższe, do poziomu wyższego” (J. E. C i r l o t, hasło „Błazen”, w: tenże, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 85).

⁷³ Por. Kołakowski, dz. cyt., s. 178.

⁷⁴ W. S z e w c z u k, hasło „Intelekt”, w: *Słownik psychologiczny*, red. W. Szewczuk, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 105. Zjawisku temu poświęcony jest esej Theodore’a Dalrymple’a (Th. D a l r y m p l e, *Admirable Evasions: How Psychology Undermines Morality*, Encounter Books, New York 2015). Odnosi się on krytycznie nie tylko do psychoanalizy, ale również do behaviorizmu (por. tamże, s. 25n.).

potrzebna instytucja błazna, podającego w wątpliwość wszelkie autorytety i wartości⁷⁵.

Co charakterystyczne, w drugiej połowie dwudziestego wieku postać błazna niemal zupełnie znika z repertorium „aktywnych” wątków literackich i artystycznych kultury polskiej. Nawet Matejkowski Stańczyk staje się – po odpowiednim przetworzeniu – głównie elementem sztuki użytkowej (funkcjonuje na przykład jako logo Festiwalu Piosenki Studenckiej). Wspomniany już ambalaż *Hołdu pruskiego* przygotowany przez Tadeusza Kantora na towarzyszącą kongresowi Międzynarodowego Stowarzyszenia Historyków Sztuki wystawę w Muzeum Narodowym w Krakowie, odbywającą się pod znaczącym tytułem „Widzieć i rozumieć”⁷⁶, sugeruje, że symboliczne wyobrażenie zygmuntońskiego błazna (wyeksponowane w czerwieni) to jedyny relikwitu blaknącego (dosłownie zredukowanego do zastygłych w Matejkowskich pozach manekinów w tonacji sepii) dziewiętnastowiecznego imaginarius, który przemawia do dwudziestowiecznego odbiorcy, świadomego tragifarsowej kondycji intelektualisty swojej epoki. Kantor, czerpiąc z dziedzictwa malarstwa polskiego⁷⁷, nieprzypadkowo na pierwszy plan wysuwa postać, która tradycyjnie ucieleśnia zdolność myślenia i obiektywnej oceny rzeczywistości, powtarzając w jej kreacji gest Matejki, polegający na nadaniu błaznowi własnej twarzy⁷⁸. Artysta stawia się w ten sposób w roli osoby, która „widzi i rozumie”, zdając sobie sprawę również z własnej śmieszności i bezsilności. Po roku 1975 sztuka wysoka raczej do postaci błazna nie wraca. Dzieje się tak zapewne dlatego, że wobec narastającej relatywności prawd i wzorców błazeństwo jako narzędzie przypominania, co jest autentycznie wartościowe, jako instrument wychowawczy okazuje się zbyt proste. Pozbawione zaś pierwiastka dydaktyczno-moralizatorskiego i refleksyjnego, sprowadza się do zabawy, w której inteligentny komizm zostaje zastąpiony bezideowym śmiechem.

BŁAZEN I INNE MASKI W TEATRZE WSPÓŁCZESNOŚCI

Narzędzia, jakimi tradycyjnie posługuje się błazen – na poziomie ideowym: aluzja, ironia i drwina, na płaszczyźnie języka także koncept, żart, cięta riposta – są produktami myśli, częścią dialogu, którego zrozumienie wymaga intelektualnej aktywności, czujności i wiedzy, jednym słowem: żywej umy-

⁷⁵ Por. K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 180.

⁷⁶ Por. D. K u r y l e k, *Tadeusz Kantor (1915-1990). Emballage Hołdu pruskiego, według Jana Matejki [1975]*, Muzeum Narodowe w Krakowie, <http://www.imnk.pl/gallerybox.php?dir=XX166>.

⁷⁷ Por. A. G r a b o w s k i, *Po co pisał Witkacy?*, w: *#Dziedzictwo. Heritage*, red. A. Szczerski, Muzeum Narodowe w Krakowie, Kraków 2017, s. 95.

⁷⁸ Por. J. S t a r z y ń s k i, *Jan Matejko*, Arkady, Warszawa 1973, s. 13; zob. K u r y l e k, dz. cyt.

słowości. Inteligencji wymaga także posługiwanie się maską (w tym maską trefnisią i wesołką) w celu pożądanego w danym momencie ujawnienia lub odsłonięcia „określonych indywidualnych charakterystyk (cech, myśli, emocji, motywów)”⁷⁹, pozwalającego człowiekowi na funkcjonowanie w społeczeństwie i wyrażanie siebie w taki sposób, by przybrana rola nie zdominowała osobowości. Istotą błazeństwa wydaje się umiejętność rozróżniania tego, co „udawane”, odgrywane, i tego, co autentyczne, a więc również zdolność ukrywania mądrości pod maską wesołkowatości i żartu. To zaś wymaga interakcji z odbiorcą świadomym umowności błazeńskiego komunikatu – w przeciwnym razie zamiast błazeństwa obnażającego prawdę (zgodnie z koncepcją Erazma z Rotterdamu⁸⁰) pojawia się wyłącznie jego zewnętrzna otoczka: błazenada⁸¹. Celem błazenady jest wywołanie bezrefleksyjnego śmiechu, nie zaś osiągnięcie lub podniesienie poziomu mądrości (czy krytycyzmu, jak w *Potopie* Sienkiewicza), przywrócenie „zmysłu rzeczywistości”⁸² temu, do kogo adresowana jest satyra lub ironia.

Z perspektywy antropologicznej założenie maski błazna można interpretować na kilka sposobów: jako przyjęcie pewnej roli społecznej, składnik osobowości (jej „zewnętrzną warstwę łączącą indywidualną psychikę ze światem społecznym”⁸³) lub jako mechanizm obronny (w rozumieniu Freudowskim, czyli jako częściowo mechaniczne i nie w pełni świadome zachowanie „aparatu psychicznego”⁸⁴). Maskę błazna zakłada się wtedy, gdy chce się złamać pisane i niepisane „przepisy chroniące ład naturalny i społeczny”⁸⁵, czyli z premedytacją (i z przyzwoleniem, jakie zapewnia maska) popełnić świętokradztwo. Jeśli wyznawany w danej społeczności system wartości tak się dezaktualizuje, że obalanie go przestaje być odczuwane jako profanowanie sfery sacrum, do aktu tego nie jest potrzebny nikt uprawniony zawodowo⁸⁶ i kulturowo. Analizując zjawisko błazeństwa w kulturze, Monika Sznajderman postawę błazna (oraz różnych jej odmian, typowych dla epok, w których się pojawia, jak „klown”, „linoskoczek”, „kuglarz”) traktuje jako jedną z moż-

⁷⁹ A. Tylikowska, *Autowizerunek jako maska*, „Ethos” 29(2016) nr 2(114), s. 63n.

⁸⁰ Por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953, s. 72-75.

⁸¹ „Dziś nie ma już ani kapłanów, ani błaznów” (A. Gorzkowski, *Temat: Głos patetyczny i głos prześmiewczy w poezji polskiej*, w: *Autoportret z Olimpiadą w tle*, red. M. Skucha, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2020, s. 124) – pisze z przekąsem Albert Gorzkowski, wspominając Olimpiadę polonistyczną z 1990 roku i dywagując na temat współczesnej kultury literackiej. „Pozostali tylko kuglarze i trefnisie” (tamże) – stwierdza.

⁸² Delpech, dz. cyt., s. 67.

⁸³ Tylikowska, dz. cyt., s. 64.

⁸⁴ Andreoli, dz. cyt., s. 150.

⁸⁵ Caillouis, *Żywiol i ład*, s. 143.

⁸⁶ Por. Słowiński, dz. cyt., s. 159.

liwych masek przybieranych przez człowieka w życiu społecznym, zanim staną się one przedmiotem sztuki⁸⁷. Jej koncepcja wydaje się odzwierciedlać rozumienie tej postaci u schyłku wieku dwudziestego i na samym początku dwudziestego pierwszego, kiedy błazeństwo postrzegane było jako stały element „matrycy kulturowej”⁸⁸ Europejczyka.

Niecałe dwadzieścia lat później Vittorino Andreoli, omawiając maski, jakimi najczęściej posługuje się współczesny człowiek, wylicza ich sześć odmian: oszusta i łotra (wł. *l'imbroglione*), czerpiącego przyjemność z samego faktu, że udało się coś „wymyśleć” lub „zorganizować”, niekoniecznie uczciwie⁸⁹; cwaniaka (wł. *il furbo*), który zręcznie rozpoznaje słabe punkty przeciwnika i stosując „metody dyalektyczne”, wprowadza go w błąd, a zasady etyczne „traktuje jak pionki, którymi można dowolnie manipulować”⁹⁰; osoby poleconej (wł. *il raccomandato*), także świadomie łamiącej reguły etyki, żyjącej światłem odbitym⁹¹; okrutnego nieprzejednanego (wł. *l'intransigente cattivo*), chcącego uchodzić za postać kryształową pod względem moralnym, a w rzeczywistości usiłującego jedynie ukryć dramat, jaki przeżywa jako ten, kto reprezentuje wartości etyczne, ale nie dochowuje im wierności⁹²; „czapki niewidki” – ta pozwala zachować niewidoczność jednostce, która może żyć kosztem społeczności, w oderwaniu od jakichkolwiek zasad, biorąc i niczego w zamian nie dając⁹³; wreszcie szantażysty (wł. *il ricattatore*), czyli tego, kto robi, co chce, dzięki nietykalności opartej na szantażu, polegającym na tolerancji wobec najbardziej nawet niegodnych moralnie działań i postaw, co gwarantuje, na zasadzie wzajemności, że zaakceptowane zostaną wszystkie jego czyny⁹⁴. Co znaczące, wszystkie te maski sytuują się w obszarze etyki (gdzie, jeśli brać pod uwagę spostrzeżenia Kołakowskiego⁹⁵, mieści się także obszar błazeństwa jako terytorium konfrontacji porządku usankcjonowanego prawem z żywiołem nieoficjalnym, którego rezultatem jest wskazanie prawdy tam, gdzie ona niknie lub podlega zafałszowaniu) i w pewien sposób angażują rozumowanie. Żadna jednak nie jest maską błazna⁹⁶. Wydaje się to charakterystycznym symptomem zaobserwowanego przez Włocha szokującego zjawiska intelektualnej paupe-

⁸⁷ Por. S z n a j d e r m a n, dz. cyt., s. 43n.

⁸⁸ Terminem tym Chantal Delsol określa twórczą tożsamość człowieka, dokonującą nieustannych reinterpretacji swoich elementów składowych (por. D e l s o l, *Kamienie węgielne*, s. 19n).

⁸⁹ Por. A n d r e o l i, dz. cyt., s. 151n.

⁹⁰ Tamże, s. 152.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Por. tamże, s. 153n.

⁹³ Por. tamże, s. 154.

⁹⁴ Por. tamże, s. 155.

⁹⁵ Por. K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 179n.

⁹⁶ Szczególnie uderzająca jest ta nieobecność w kontekście kultury włoskiej, w której tradycja błazeńska długo nie wygasła – choćby w obszarze komedii dell'arte i teatralnej improwiza-

ryzacji zachodniego społeczeństwa, w którym Darwinowskiego „człowieka myślącego” (z podwojonym epitetem „sapiens”) coraz szybciej i skuteczniej zastępuje homo stupidus stupidus. „Gdyby uwzględnić poziom głupoty, trzeba by wręcz potroić [epitet], by mieć pewność, że niezależnie od pozycji, jaką gatunek ludzki zajmie na drzewie życia, nie napotka konkurencji”⁹⁷ – diagnozuje sytuację współczesnego człowieka psychiatra, odwołując się do etymologii łacińskiego przymiotnika „stupidus” (znaczy on bowiem nie tylko „głupi”, ale i „zdumiewający”, „zadziwiający”)⁹⁸.

Chociaż posługiwanie się wskazanymi przez Andreolego maskami wymaga intelektualnej sprawności jako gwarancji osiągnięcia oczekiwanego celu, to w omawianych przez niego przypadkach całkowicie wyłączona jest funkcja rozumu jako narzędzia oceny etycznej podejmowanych działań. W wysokiej (po części odziedziczonej po romantykach⁹⁹) koncepcji błazeństwa intelekt nigdy nie pozostaje tej funkcji pozbawiony. Obserwowane przez Andreolego obniżenie sprawności umysłowej (maskowane sprawnością użytkowania urządzeń elektronicznych i łatwością zdobywania uproszczonych informacji) powoduje, że niemożliwe okazuje się nie tylko posługiwanie się chwytem ironii, drwiny i subtelnej satyry, ale również przyjęcie maski „mędrca podającego się za głupca”, w szczególności zaś formułowanie sądów etycznych. Jest to tym bardziej znaczące, że mądrość, choć nie oznacza doskonałości ani w wymiarze fizycznym, ani duchowym¹⁰⁰, może być środkiem dążenia do ideału, zwłaszcza moralnego.

HOMO STUPIDUS WSPÓŁCZESNY SUROGAT BŁAZNA?

Błaznowi, który „zewnątrznie” wydaje się ucieleśnieniem ludzkiej niedoskonałości (wyróżnia go nie tylko zachowanie, ale również strój – wywołujący śmiech, a równocześnie sankcjonujący jego prawo do łamania niektórych tabu), tradycyjnie przypisywane jest zadanie pobudzania otaczającej go społeczności do korzystania z rozumu. Pytania i zagadki, jakie zwyczajowo zadaje, można uznać za odmianę sokratycznej metody dochodzenia do prawdy.

cji uprawianej na przykład przez aktora i dramaturga Daria Fo, noblistę w dziedzinie literatury z roku 1997.

⁹⁷ Andreoli, dz. cyt., s. 10.

⁹⁸ Por. tamże, s. 10n.

⁹⁹ Por. Płaszczewska, dz. cyt., s. 134-137.

¹⁰⁰ „Jeśli nawet człowiek posiada mądrość, to z pewnością nie posiada doskonałości, która wzięwszy pod uwagę pewne niezbędne do życia zdolności, jest wręcz na niższym poziomie niż ten, jaki osiągnęły inne gatunki istot żywych”. Andreoli, dz. cyt., s. 8.

W modernistyczną świadomość polską wpisał się wizerunek „błazna fraso-bliwego”¹⁰¹, czyli wspomnianego już Matejkowskiego Stańczyka z balu na dworze Bony, medytującego nad wieściami o utracie Smoleńska, błazna wyposażonego w niezwykle ładunek „energii emocjonalnej”¹⁰². Jego znaczenie wzmocnił dramat Wyspiańskiego. To nie jest portret wesołka, lecz mędrca, którego wyostrzoną świadomość historyczną podkreśla rozmyta w tle (a więc rozgrywająca się jakby w innym wymiarze) scena dworskiej uroczystości. Gdyby zatarała się granica między terytorium balu (albo weselnych tańców) a przestrzenią medytacji, Stańczyk (zarówno u Matejki, jak u Wyspiańskiego i Kantora) zatraciłby indywidualność, nawet w błazeńskim przebraniu stałby się częścią barwnego, oddanego beztroskiej zabawie tłumu. Likwidacja wymiaru refleksji oraz rekwizytów i elementów stroju pozwalających na odróżnienie błazna od reszty społeczeństwa, czyli zewnętrznie określających jego szczególne uprawnienia, prowadzi do огоłocenia tej postaci z jej mądrościowego – a nawet demonicznego¹⁰³ – charakteru, czyni ją nieznaczącym składnikiem masy, która nie potrafi odróżnić prawdy od fałszu, głębi od pustoty, bo działa zgodnie z kryterium przyjemności, poszukując jej form najprostszych, czyli niewymagających refleksji. Błazen nie może funkcjonować w sytuacji, gdy zabawa przestaje mieć charakter umowny i nie stanowi próby „interakcji z otoczeniem”¹⁰⁴, polegającej na tym, że „naśladuje się dorosłych, raz się jest na górze, a raz na dole – raz rządzi się, to znów jest się rządzonym”¹⁰⁵, lecz okazuje się stanem permanentnego zażywania wszelkiego rodzaju rozrywek – za cenę utraty tożsamości, której zasadę stanowi umiejętność myślenia. Dramatyzm statku głupców (łac. *stultifera navis*, niem. *Narrenschiff*) z piętnastowiecznego poematu Sebastiana Branta¹⁰⁶ i z obrazu Hieronima Boscha (il. 4) dostrzegalny jest tylko wtedy, kiedy nad fenomenem głupoty pochyla się mędrzec, z dystansem obserwujący realia okresowego łamania ładu świata¹⁰⁷ (a więc patrzący z perspektywy przestrzeni, którą Matejko ukazał jako obszar mroku, miejsce osobne, Wyspiański usytuował – jak większość scen spotkania postaci realnych z projekcjami ich wnętrza – poza izbą, w której odbywały się tańce, Kantor zaś „opakował” w swoim przetworzeniu Matejkowskiego

¹⁰¹ Starzyński, dz. cyt., s. 13.

¹⁰² M. Popiel, *Wyspiański. Mitologia nowoczesnego artysty*, Universitas, Kraków 2008, s. 40.

¹⁰³ Por. J. Huizinga, *Erazm*, tłum. M. Kurecka, PIW, Warszawa 1964, s. 103-110; Płaszczewska, dz. cyt., s. 106, 136.

¹⁰⁴ Por. Kępiński, dz. cyt., s. 141.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Zob. S. Brant, *Okręt błaznów*, tłum. i oprac. A. Lam, Akademia Humanistyczna im. A. Gieyszтора, Pułtusk 2010.

¹⁰⁷ Z dystansem, czyli spoza „dobrego towarzystwa”, jak pisze Kołakowski, aby dostrzec „nieoczywistość jego oczywistości i nie-ostateczność jego ostateczności”, a także „prawić mu impertynencje” (Kołakowski, dz. cyt., s. 178).

pierwowzoru). Tylko w takich warunkach głupota ma szansę stać się wartością w rozumieniu erasmiańskim¹⁰⁸, w innych okolicznościach¹⁰⁹ degeneruje się do poziomu wesołkowatości, hałasu i brudnego żartu.

Niemal całkowita nieobecność błazna jako mądrościowego motywu artystycznego w kulturze ostatnich lat (oglądana w mikroskali polskich wcieleń tej postaci¹¹⁰) pozwala sądzić, że w dwudziestym pierwszym wieku – dziś już prawie sto sześćdziesiąt lat po powstaniu Matejkowskiego *Stańczyka* zadumanego, ponad sto trzydzieści sześć po ukazaniu się pierwszego odcinka *Potopu* i ponad sto dwadzieścia lat po prapremierze *Wesela* – człowiek, który szczyci się wynalazkiem sztucznej inteligencji, chwali eupraksję w dziedzinie urządzeń cyfrowych i bez zahamowań ulega urokom ich użytkowania¹¹¹, wydaje się dobrowolnie rezygnować z godności homo sapiens sapiens¹¹². Coraz trudniej rozpoznaje podstawowe symbole i mity kultury europejskiej. Nie jest zdolny do śmiechu czy drwiny z głupoty, której – zgodnie z myślą Andreolego – wydaje się nie zauważać ani u innych, ani u siebie. Nie zasługuje zatem na miano błazna i – powtórzmy – niechętnie posługuje się figurą błazna w swojej ekspresji artystycznej. Niezdolność do autoironii (stanowiącej niezbędny element kostiumu błazeńskiego, niezależnie od tego, czy przynależy ona do roli kłowna lub artysty-żonglera, jak w jednym z wierszy włoskiego futurysty Alda Palazzeschiego¹¹³, czy występuje jako zagadnienie w teatrologicznych rozważaniach

¹⁰⁸ Por. P ł a s z c z e w s k a, dz. cyt., s. 25n.

¹⁰⁹ Choćby w przypadku popularnej w dwudziestym pierwszym wieku parady równości, podczas której pstrokate przebranie z r ó w n u j e wszystkich uczestników, czyniąc z nich szereg bezmyślnych wesołków. Na temat społecznych niebezpieczeństw egalitaryzmu por. D e l p e c h, dz. cyt., s. 47n.

¹¹⁰ Wyjątkiem jest przedstawiająca *Stańczyka* rzeźba z roku 2007, autorstwa Agnieszki Świerczowicz-Maślaniec, usytuowana na dziedzińcu Zamku Królewskiego w Niepołomicach, Podkreślić należy, że stanowi ona trójwymiarową transpozycję postaci z wizerunku stworzonego przez Matejkę.

¹¹¹ Powstało nawet pojęcie „humanistyki cyfrowej”, optymistycznie postrzeganej przez jej entuzjastów nie jako czynnik przyczyniający się do regresu kultury, lecz szansa na jej rozwój i upowszechnienie (por. A. B u r d i c k, J. D r u c k e r, P. L u n e n f e l d, T. P r e s s n e r, J. S c h n a p p, *Digital Humanities*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts – London 2012, s. VII, 30, 47n.).

¹¹² Ten termin, zaczerpnięty z dzieła Charlesa Darwina *O powstawaniu gatunków* (1859), Andreoli trawestuje w tytule swojej książki o „konającej cywilizacji” (por. A n d r e o l i, dz. cyt., s. 7).

¹¹³ W uznawanym za manifest poetycki Alda Palazzeschiego (wł. Alda Giurlanigo) wierszu *Chi sono?* z roku 1909 (przywołuję ten tekst ze względu na czasowe pokrewieństwo z *Weselem* Wyspiańskiego i szkicem Crocego o dziennikarstwie), z wyraźnym nawiązaniem intertekstualnym do *Cyganerii* Giacomo Pucciniego, po serii negatywnych odpowiedzi definicyjnych na tytułowe pytanie „Kim jestem?” pojawia się figura linoskoczka lub cyrkowego kłowna (wł. il saltimbanco): „Chi sono? / Il saltimbanco dell'anima mia”, czyli: „Kim jestem? / Jestem linoskoczkiem mojej duszy” (A. P a l a z z e s c h i, *Chi sono?*, w: *Poesia italiana. Il Novecento*, red. P. Gelli, G. Lagorio, Garzanti, Milano 1980, t. 1, s. 173; przekład polski: t e n ż e, *Kim jestem*, w: *Chora fontanna. Wiersze futurystów włoskich*, tłum. i oprac. J. Kurek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977,

Jeana Starobinskiego) łączyć można również z utratą przez człowieka poczucia własnej ulotności, groteskowej ograniczoności w czasie, które psalmista wiąże z mądrością: „Naucz nas liczyć dni nasze, abyśmy osiągnęli mądrość serca” (Ps 90,12). Takiego poczucia – z pogranicza myśli i doświadczenia emocjonalnego – brakuje istotom, których nie obejmuje definicja homo sapiens¹¹⁴, w coraz mniejszym stopniu opisująca kondycję i zdolności współczesnego człowieka. Ten zaś, nieskłonny ani do rozumowego, ani do instynktownego rozpoznawania prawdy i fałszu, przebrania i maski, wesołkowatości i błazeństwa z wpisanym w nie tragizmem, wydaje się coraz bardziej upodabniać do żałosnego wzorca hominis stupidi.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Agamben, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Macerata: Quodlibet, 2020.
- Andreoli, Vittorino. *Homo stupidus stupidus: L'agonia di una civiltà*. Milano: Rizzoli, 2018.
- Bachtin, Michaił. *Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Translated by Anna Goreń and Andrzej Goreń. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1975.
- Brant, Sebastian. *Okręt błaznów*. Translated and edited by Andrzej Lam. Pułtusk: Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztora, 2010.
- Brzozowski, Stanisław. “Legenda Młodej Polski.” In Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze*. Vol. 2. Edited by Henryk Markiewicz. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Burdick, Anne, Johanna Drucker, Peter Lunenfeld, Todd Pressner, and Jeffrey Schnapp. *Digital Humanities*. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 2012.
- Caillois, Roger. *Les jeux et les hommes: La masque et le vertige*. Paris: Gullimard, 1967.
- . *Żywiol i ład*. Translated by Anna Tatarkiewicz. Edited by Andrzej Osęka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.
- Cirlot, Juan Eduardo. “Błazen.” In Cirlot, *Słownik symboli*. Translated by Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000.

s. 59), wykorzystująca zakodowaną tradycyjnie w tych postaciach symbolikę ucieczki od normalności (czyli zwyczajności, nie zaś od mądrości, o czym świadczy ujęcie refleksji lirycznej w formę dialogu wywołującego skojarzenia z dialogiem sokratejskim z dzieł Platona).

¹¹⁴ Czyli – według popularnej encyklopedii przyrodniczej Larousse – człowieka rozumnego, który „wyodrębnił się od pozostałych zwierząt przez swoją i n t e l i g e n c j ę” (*Ziemia, rośliny, zwierzęta*, tłum. J. Wernerowa, J. Żabiński, Nasza Księgarnia, Warszawa 1970, s. 274), pierwotnie przejawiającą się zdolnością wytwarzania narzędzi (wyróżnienie w cytacie – O.P.).

- Croce, Benedetto. "Il giornalismo e la storia della letteratura." *La Critica: Rivista di Letteratura; Storia e Filosofia* 6 (1908): 235–37.
- Dalrymple, Theodore. *Admirable Evasions: How Psychology Undermines Morality*. New York: Encounter Books, 2015.
- Delpech, Thérèse. *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*. Translated by Wiktor Dłuski. Warszawa: Nadir-Media Lazar, 2008.
- Delsol, Chantal. *Czas wyrzeczenia*. Translated by Grażyna Majcher. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2020.
- . *Kamienie węgielne: Na czym nam zależy?* Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.
- . *Nienawiść do świata: Totalitaryzmy i ponowoczesność*. Translated by Marek Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2017.
- Dobrowolski, Jacek. *Filozofia głupoty: Historia i aktualność sensu tego, co irracjonalne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2007.
- Dziechcińska, Hanna. *Literatura a zabawa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981.
- Erazm z Rotterdamu. *Pochwała głupoty*. Translated by Edwin Jędrkiewicz. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1953.
- Gloger, Zygmunt. "Błazen." In Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. Vol. 1. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1972.
- Gorzowski, Albert. "Temat: Głos patetyczny i głos prześmiewczy w poezji polskiej." In *Autoportret z Olimpiadą w tle*. Edited by Mateusz Skucha. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Goszczyński, Seweryn. *Król zamczyska*. Edited by Olga Płaszczewska. Kraków: Universitas, 2002.
- Grabowski, Artur. "Po co pisał Witkacy?" In *#Dziedzictwo: Heritage*. Edited by Andrzej Szczerski. Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie, 2017.
- Huizinga, Johan. *Erazm*. Translated by Maria Kurecka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964.
- . *Homo ludens: Zabawa jako źródło kultury*. Translated by Maria Kurecka and Witold Wirpsza. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- Januszewicz, Maria. *Malowany dramat: O związkach literatury z malarstwem w "Weselu" Stanisława Wyspiańskiego*. Zielona Góra: Wydawnictwo WSP im. T. Kotarbińskiego, 1994.
- Kępiński, Antoni. *Schizofrenia*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, 1979.
- Kołąkowski, Leszek. "Kapłan i błazen: Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia" In Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji: Pisma rozproszone z lat 1955-1968*. Vol. 2. Edited by Zbigniew Mentzel. Londyn: Wydawnictwo Puls, 1989.
- Kozakowska-Zaucha, Urszula. "Leon Wyczółkowski, *Stańczyk*, 1898." In *Polska: Siła obrazu*, Edited by Iwona Danielewicz and Agnieszka Rosales Rodríguez. Warszawa: Muzeum Narodowe w Warszawie, 2020.

- Krzyżanowski, Julian. "Błazen starego króla: Stańczyk w dziejach kultury polskiej." In Krzyżanowski, *W wieku Reja i Stańczyka: Szkice z dziejów Odrodzenia w Polsce*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.
- . *Pokłosie Sienkiewiczowskie: Szkice literackie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.
- Kurylek, Dominik. *Tadeusz Kantor (1915-1990): Emballage Holdu pruskiego, według Jana Matejki [1975]*. Muzeum Narodowe w Krakowie. <http://www.imnk.pl/gallerybox.php?dir=XX166>.
- Michałowski, Janusz Maciej. *Jan Matejko*. Warszawa: Arkady, 1979.
- Mitrowski, Grzegorz. "Intelekt, rozum, umysł." In *Słownik etyczny*. Edited by Stanisław Jedynek. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1990.
- Palazzeschi, Aldo. "Chi sono?" In *Poesia italiana: Il Novecento*. Vol. 1. Edited by Piero Gelli and Gina Lagorio. Milano: Garzanti, 1980.
- . "Kim jestem." In *Chora fontanna: Wiersze futurystów włoskich*. Translated and edited by Jalu Kurek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1977.
- Płaszczewska, Olga. *Błazen i błazeństwo w dramacie romantycznym: Studium komparatystyczne*. Kraków: Universitas, 2002.
- Pokora, Jakub. *Nosce te ipsum: Studium z ikonografii błazna*. Warszawa: Upowszechnianie Nauki – Oświata, 1996.
- Popiel, Magdalena. *Wyspiański: Mitologia nowoczesnego artysty*. Kraków: Universitas, 2008.
- Porębski, Mieczysław. *Malowane dzieje*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961.
- Rostworowski, Marek, ed. *Polaków portret własny*. Vol. 2. *Opisanie ilustracji*. Warszawa: Arkady, 1986.
- Roszkowski, Wojciech. *Roztrzaskane lustro: Upadek cywilizacji zachodniej*. Kraków: Biały Kruk, 2019.
- Scruton, Roger. "What is Culture?" In Scruton, *Modern Culture*. London, New Delhi, New York and Sydney: Bloomsbury Publishing, 2012 (Kindle e-book).
- Sienkiewicz, Henryk. *Potop*. Vol. 1. Edited by Julian Krzyżanowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969.
- Skwarczyńska, Stefania. "Wokół dawnych zachodnioeuropejskich paranteli teatralnych Stańczyka z *Wesela* Wyspiańskiego." *Roczniki Humanistyczne* 24, no. 1 (1976): 115–26.
- Słowiński, Mirosław. *Błazen: Dziej postaci i motywu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1990.
- Starobinski, Jean. "Artysta kuglarzem." Translated Marek Trenkler. *Pismo Literacko-Artystyczne*, nos. 11–12 (1986): 132–7.
- . "Portret artysty jako linoskoczek." Translated by Aleksandra Olędzka-Frybesowa. *Literatura na Świecie*, no. 9 (65) (1976): 308–23.
- Starzewski, Rudolf. *"Wesele" Wyspiańskiego*. Kraków: Collegium Columbinum, 2001.
- Starzyński, Juliusz. *Jan Matejko*. Warszawa: Arkady, 1973.

- Szewczuk, Włodzimierz. "Intelekt." In *Słownik psychologiczny*. Edited by Włodzimierz Szewczuk. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1979.
- Sznajderman, Monika. *Błazen: Maski i metafory*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.
- Tarnowski, Stanisław. *Matejko*. Kraków: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, 1897.
- Tatarkiewicz, Władysław. "Cywilizacja i kultura." In Tatarkiewicz, *Parerga*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978.
- Treugutt, Stefan. "*Wesele*" Stanisława Wyspiańskiego. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Patria, 1993.
- Trocchi, Anna. "Temi e miti letterari." In *Letteratura comparata*. Edited by Armando Gnisci. Milano: Bruno Mondadori, 2002.
- Tylikowska, Anna. "Autowizerunek jako maska." *Ethos* 29, no. 2 (114) (2016): 61–80.
- Węgrzyniak, Rafał. *Wokół "Wesela" Stanisława Wyspiańskiego*. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991.
- Wilska, Małgorzata. *Błazen na dworze Jagiellonów*. Warszawa: Neriton and Instytut Historii PAN, 1998.
- . "Stańczyk Stanisław." In *Polski słownik biograficzny*. Vol. 42. Warszawa and Kraków: Instytut Historii PAN, 2003–2004.
- Wyspiański, Stanisław. *Wesele*. Kraków: Eventus, 1999.
- Zybertowicz, Andrzej, et al. *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*. Kraków: Wydawnictwo Kasper, 2015.
- Żeromski, Stefan. *Dzienniki*. Vol. 2. Edited by Stanisław Pigoń and Jerzy Kądziera. Warszawa: Czytelnik, 1954.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Olga PŁASZCZEWSKA – Błazen i homo stupidus. O niektórych aspektach współczesności

DOI 10.12887/34-2021-1-133-14

Tekst poświęcony został obecności błazna we współczesnej kulturze europejskiej. Punktem wyjścia do refleksji stają się literackie wyobrażenia Stańczyka (Stach Ostrożka z *Potopu* Henryka Sienkiewicza i błazen z *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego) zainspirowane malarstwem Jana Matejki. Rozpoznawalność tych wyobrażeń i zakodowanych w nich znaczeń analizowana jest w świetle koncepcji Vittorina Andreolego, włoskiego psychiatry i myśliciela, zakładającego, że cywilizacja współczesna dąży do samounicestwienia na skutek degeneracji ludzkich zdolności kojarzenia i rozumowania. Postać błazna – jako składnik kultury – zachowuje znaczenie i rangę, dopóki staje przed nią inteligentny odbiorca, umiejący rozpoznać zarówno symbole, jak ironię i pokrewne jej narzędzia oddziaływania trefnisia. Zaprzeczeniem błazna, jego tragizmu

i mądrości, jest współczesny homo stupidus, człowiek, który na skutek zaprzeczenia umiejętności posługiwania się rozumem zatracił również zdolność do rozpoznania własnej kultury i tożsamości.

Słowa kluczowe: Vittorino Andreoli, Stanisław Wyspiański, Henryk Sienkiewicz, Jan Matejko, błazen, błazeństwo, homo stupidus, rozum, intelekt, umysł a cywilizacja XXI wieku

Kontakt: Katedra Komparatystyki Literackiej, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 18, 31-007 Kraków

E-mail: olga.plaszczewska@uj.edu.pl

Tel. 12 4220554, 12 6631334

<http://www.komparatystyka.polonistyka.uj.edu.pl/dr-hab.-olga-plaszczewska>

Olga PŁASZCZEWSKA, The Jester and the *Homo Stupidus*: Some Remarks on the Present Time

DOI 10.12887/34-2021-1-133-14

The main purpose of the essay is to investigate the meaning of the figure of a jester in contemporary culture. The starting point for analysis is provided by the literary images, inspired by Jan Matejko's paintings, of Stańczyk, the most famous Polish jester of the Renaissance (Stach Ostrożka depicted by Henryk Sienkiewicz in *Potop* [*The Deluge*] and the jester portrayed by Stanisław Wyspiański in *Wesele* [*The Wedding*]). The recognizability of those figures is interpreted as an indication that a given society succeeds in preserving their own identity. According to Vittorino Andreoli, an Italian psychiatrist and thinker, our civilization is heading for self-destruction due to the degeneration of human abilities to reason and to make connections between ideas. The figure of a jester, seen as a component of culture, remains significant as long as there is an intelligent audience, skillful in recognizing symbols, irony, and other tools used by a jester. The opposite of a jester is a modern *homo stupidus* who, having squandered the ability to use reason, is no longer capable of understanding his own culture and identity.

Keywords: Vittorino Andreoli, Stanisław Wyspiański, Henryk Sienkiewicz, Jan Matejko, jester, jesterhood, *homo stupidus*, reason, intellect, 21st-century civilization

Contact: Comparative Literature Department, Faculty of Polish Studies, Jagiellonian University in Cracow, ul. Gołębia 18, 31-007 Cracow, Poland

E-mail: olga.plaszczewska@uj.edu.pl

Phone: +48 12 4220554, +48 12 6631334

<http://www.komparatystyka.polonistyka.uj.edu.pl/dr-hab.-olga-plaszczewska>

Marek REMBIERZ

BEZGRANICZNOŚĆ GŁUPOTY I GRANICE MĄDROŚCI Na rozdrożach sokratejskiej pedagogii niewiedzy

Sokratejska pedagogia podkreśla, jak wielkie jest spustoszenie czynione przez głupotę tych, którzy uchodzą za uczonych (pięknych pięknem wiedzy rzetelnej). Głupota nie tylko zamyka możliwość poznania (skupiając się wokół prawdy), ale rujnuje też (nakierowaną na dobro) ludzką aktywność praktyczną. Owa niszcząca siła głupoty dotyka także piękna, które z jej powodu ulega zatraceniu. Wskutek głupoty świat człowieka traci swój urok, staje się karykaturalny i odstręczający.

Scio me nihil scire.
Sokrates

Errare humanum est, in errore perseverare stultum.
Seneka Starszy, *Controversiae* IV, 3

Cuiusvis hominis est errare,
nullius nisi insipientis in errore perseverare.
Marek Tulliusz Cynceron, *Philippicae*, XII, II

Głupota, a przynajmniej niebezpieczeństwo uwikłania się w nią, nieustannie towarzyszy wszelkiej aktywności człowieka. Wiedzeni różnymi motywacjami, na wiele sposobów (podążając też za wymogami sokratejskiej pedagogii) zmierzamy do demaskowania i eliminowania jej obecności, lecz – niczym nieusuwalny, a nawet złowrogi cień – zdaje się ona trwale wpisana w ludzki los. Wydaje się, że człowiek niejako nie potrafi się jej wyrzec, jeśli nawet ma świadomość, jak wiele szkód i niegodziwości z jej powodu wyrządza – jak gdyby pozbawiony jej obecności w swoich słowach, czynach i zaniedbaniach miał w pewnym sensie utracić coś osobliwie mu bliskiego, istotnego, wręcz dlań konstytutywnego. Głupota jawi się jako głęboko usadowiona, nieodłączna część ludzkiej natury i wydaje się w mniejszym lub większym zakresie współokreślać wszelką ludzką aktywność, kładąc się na niej cieniem i rzutując na nią swój mrok. Wydaje się, że bez głupoty w jej wielorakich – tak „grubo ciosanych”, jak i z pozoru subtelniejszych – postaciach, nie ma człowieczeństwa i że człowiek jako człowiek nie jest w stanie bez niej istnieć. Mimo wszechobecności – niekiedy bardzo usilnych – zabiegów o mądrość, a przynajmniej werbalnie składanych aksjologiczno-antropologicznych i pedagogicznych deklaracji na jej rzecz, nieustannie natrafiamy na kolejne, niekiedy zaskakujące, można powiedzieć nad wyraz kreatywne i nasilające się przejawy ludzkiej



Hieronim Bosch, *Leczenie głupoty*, ok. 1494, Museo del Prado, Madryt.
Źródło: Wikimedia Commons.



Hieronim Bosch, *Leczenie głupoty*, detal.



Hieronim Bosch, *Leczenie głupoty*, detal.

głupoty. Stanowi ona nie lada wyzwanie – tak intelektualne, jak i praktyczne, i jeśli respektujemy wymagania, które stawia nam rzeczywistość, a wśród nich epistemiczną powinność podjęcia studiów i badań nad najważniejszymi problemami naszych czasów, to z wyzwaniem tym trzeba się zmierzyć. Co więcej, analiza doświadczenia głupoty, rozpatrywanie jej aspektów i sposobów przezwyciężania, ukazuje interesujące poznawczo perspektywy analiz mądrości i jej walorów.

Relacje między głupotą a mądrością od zawsze obecne w ludzkich dziejach (przy czynnym bądź biernym udziale człowieka) naznaczone są dramatyzmem i wielością dialektycznie splecionych napięć. O ile głupota pełni się obficie, niczym chwasty-samosiejki, znajdując dla siebie podatny grunt w każdym obszarze ludzkiej aktywności (także tej wiedzotwórczej, mającej służyć realizowaniu wartości epistemicznych i kształtowaniu cnót intelektualnych), o tyle znamieniem mądrości – pojawiającej się nader skromnie – jest jej niedostatek, jak gdyby zawsze potrzeba jej było znacznie więcej, niż jest nam dane doświadczyć. Od czasów starożytności w różnych nurtach refleksji (w tym także w tradycji pedagogii sokratejskiej) utrzymuje się (nieustannie potwierdzane i wzmacniane) przeświadczenie, że głupoty, tej jawnej i tej ukrytej, często bywa „aż nadto” i że ów jej „nadmiar” niejako samoczynnie – choć z ludzkim udziałem – nie przestaje się powiększać. Ów niepożądany przyrost głupoty, który rozważać można w kategoriach perpetuum mobile, dokonuje się kosztem mądrości oraz wartości z nią zespolonych. Już w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku Stanisław Kamiński z niepokojem zauważał: „Współcześnie przypisuje się mądrości stosunkowo małą wartość”¹.

¹ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 310. W podobnym duchu wypowiadał się Stefan Swieżawski: „[Nie mamy] przygotowania, które powinna dawać pedagogika od samego początku: rodzina i szkoła. [...] nie jesteśmy już formowani w duchu prymatu mądrości, tylko w duchu prymatu techniki, prymatu użyteczności [...]. Rozwój nauk szczegółowych, techniki, wygody [...] [opłacono] zatrata wartości mądrościowo-kontemplacyjnych” (S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, „W drodze”, Poznań 1995, s. 51n.). „Rozbudowaliśmy [...] kulturę europejską, zaniedbując jednak sferę mądrości. Bo mądrość rozwija się głównie w kontemplacji i w sądzeniu” (tamże, s. 182). Podobne konstatacje formułowali również inni myśliciele. „W czasach [...] upadku humanistyki [...] i upadku uniwersytetu, [...] przeciwagą [jest] podkreślanie znaczenia osób [...] realizujących zadanie, jakie postawił przed humanistami Sokrates – [...] prowadzenia człowieka w kierunku mądrości, która kryje się w niepewności” (A. Murzyn, *Wyznania ucznia*, w: *Od marksizmu do feminizmu. Księga pamiątkowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Kazimierza Ślęczki*, red. T. Czakon, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 39). „Człowiek może poznać to, co słuszne, cenne i prawdziwe, a poznawszy to, nie powinien uchylać się od wynikających z tego obowiązków – poznanie mądrościowe jest poznaniem ostatecznościowym i angażującym. [...] mądrość nadaje się na kryterium oceny racjonalności działania w nauce i technice, o ile ma zaistnieć harmonia między wartościami realizowanymi przez te dziedziny kultury i wartościami humanistycznymi. Kryterium skuteczności jest kryterium technicznym: jeśli znamy pożądaną skutek, możemy stwierdzić, czy wybrana metoda [...] pozwoliła nam go osiągnąć [...]. Kryterium mądrości jest kryterium filozoficznym: wymaga odpowiedzi na pytanie, czemu ma [...] służyć postęp naukowo-techniczny”

Poczucie niedostatku mądrości daje o sobie znać w wielu sytuacjach. Jest ono tym bardziej dolegliwe, im silniej i boleśniej odczuwane jest jako nieusuwalne. Czy jednak dolegliwie odczuwany niedosyt mądrości nie działa jak chroniąca zdrowie szczepionka? Czy odczucie dotkliwego braku mądrości może chronić przed całkowicie bezmyślnym, pełnym samozadowolenia popadaniem w jeszcze głębszą głupotę? Nasuwa się w tym miejscu kolejne, nieco prowokacyjne pytanie. Otóż, czy nie jest tak, że niekiedy, by móc zmierzać w stronę poznania granic mądrości i jej światła, trzeba wcześniej pogrążyć się w bezgranicznej ciemności głupoty? Relacje między głupotą a mądrością często są nieoczywiste, a próby ich rzetelnego rozeznania nie prowadzą do jednoznacznych rozstrzygnięć. Co więcej, ich obecność uczy respektowania granic wiedzy oraz istotnej, wręcz niezbywalnej – ujmowanej tu pozytywnie – roli niewiedzy, która stale towarzyszy dążeniom poznawczym człowieka²; ukazują się przy tym aktualne walory sokratejskiej tradycji pedagogii niewiedzy w przewycięzaniu głupoty i dążeniu do mądrości.

U ŹRÓDEŁ SOKRATEJSKIEJ PEDAGOGII NIEWIEDZY

Konfrontacje z głupotą

O złożoności relacji między mądrością a głupotą traktują w kulturze europejskiej teksty kanoniczne, czytane, interpretowane i przyswajane przez kolejne pokolenia: mowa Sokratesa w *Obronie Sokratesa* i opowieść o poczęciu Erosa

(A. L e k k a - K o w a l i k, *Kryteria racjonalności postępu naukowego: skuteczność czy mądrość?*, w: *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności*, red. Z. Drozdowicz, S. Sztajer, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2012, s. 23). Zob. też: A. L e k k a - K o w a l i k, *Edukacja dla prawdy a edukacja dla rynku. Rzecz o fundamentach bezpiecznego świata*, „Studia z Filozofii Polskiej” 11(2016), s. 211-222.

² Na walory wyznania „nie wiem” i „docta ignorantia” w uprawianiu filozofii zwraca uwagę Michał Heller: „Nie boję się na terenie filozofii hipotez, nie boję się słowa «nie wiem». [...] status hipotezy był [...] przez filozofów niedoceniany. [...] jest trochę mądrości i prawdy w powiedzeniu «docta ignorantia». Nie chodzi [...] o niewiedzę, która sankcjonuje ignorancję, ale o niewiedzę, która jest warunkiem tego, aby nadal poszukiwać coraz lepszych rozwiązań. Filozofia jest [...] sferą ciągłych niepokojów, pytań, inspiracji, swoistej fascynacji rzeczywistością” (M. H e l l e r, *Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieleński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 225). Również inni badacze podkreślają, jak interesujące może okazać się badanie niewiedzy: „Niewiedza jest wyzwaniem. Pokłady ludzkiej niewiedzy mogą być dla badacza ciekawsze niż erudycja. Pod [...] warunkiem, że [...] [traktujemy ją] jak potencjalnie życiodajną ziemię, która – dzisiaj odstraszać [...] – jutro obsypie nas zbożem [...]. Stanowi zbawienno równoważnik wszelkich encyklopedii i najmądrzejszych traktatów” (A. N a l a s k o w s k i, *Pedagogiczne zwierzątko. Fenomen niewiedzy*, Oficyna Impuls, Kraków 2015). Zob. też: J. M i z i Ń s k a, *Niewiedza a głupota*, w: *Kreowanie społeczeństwa niewiedzy*, red. A. Jabłoński, J. Szymczyk, M. Zemło, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 11-19; *Filozofia uświadamia nam to, czego nie wiemy* (Z Dariuszem Kubokiem rozmawia Małgorzata Kłoskiewicz), <https://gazeta.us.edu.pl/node/276411>.

jako miłośnika mądrości w *Uczcie* Platona. Są tam zawarte kluczowe myśli dla sokratejskiej pedagogii niewiedzy, a sam Sokrates w *Obronie...* porównuje się do baka, który jakby od boga jest posłany po to, aby „siadał miastu na kark; ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśniej i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło”³. Sokratejska pedagogia niewiedzy jest jak ów nieustępliwy bak, który cały czas atakuje swym żądłem, aby nie dochodziło – zwłaszcza z powodu pozornej edukacji – do obezwładniającego człowieka zgnuśnienia, sprzyjającego pomnażaniu głupoty.

O znaczeniu mądrości i jej pozorach oraz o wiedzy i niewiedzy rozprawia Sokrates, wypowiadając także sentencję: „Jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje”⁴, gdy zwraca się do słuchaczy-obywateli, tłumacząc, że za konsekwentne demaskowanie braku mądrości znienawidziło go wielu: „Dobrze wiecie, jaki był Chajrefont; jaki gorączka, do czego się tylko wziął. [...] jak do Delfów przyszedł, [...] zapytał, czyby istniał ktoś mądrzejszy ode mnie. No i Pytia odpowiedziała, że nikt nie jest mądrzejszy. [...] Zacząłem [...] myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? Bo ja [...] ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy powiada, że ja najmądrzejszy? Przecież chyba nie kłamie. To mu się nie godzi. I długi czas nie wiedziałem, co to miało znaczyć, a potem powoli, powoli zacząłem tego dochodzić tak mniej więcej: Poszedłem do kogoś z tych, którzy uchodzą za mądrych, aby [...] przekonać wyrocznie, że się myli, i wykazać jej, że ten oto tu jest mądrzejszy ode mnie [...]. [...] to był ktoś spośród polityków [...]. Ten obywatel wydaje się mądrym wielu innym ludziom, a najwięcej sobie samemu, a jest? Nie! A potem próbowałem mu wykazać, że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę. No i stąd mnie znienawidził i on, i wielu z tych, co przy tym byli. [...] zacząłem miarkować, że od tego człowieka jednak jestem mądrzejszy. Bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje. Więc może o tę właśnie odrobinę jestem od niego mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem. Stamtąd poszedłem do innego, który się wydawał mądrzejszy niż tamten, i znowu takie samo odniosłem wrażenie. Tu znowu mnie ten ktoś znienawidził i wielu innych ludzi”⁵.

³ P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 30 e, w: tenże, „*Uczta*”. „*Eutyfron*”. „*Obrona Sokratesa*”. „*Kriton*”. „*Fedon*”, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 269.

⁴ Tamże, 21 d, s. 253.

⁵ Tamże, 21 a-d, s. 252n. Kończąc mowę do obywateli, Sokrates deklaruje: „Nie pokrywałem niczego milczeniem. Chociaż wiem, że to samo znowu nienawiść przeciw mnie rozbudza. To właśnie świadczy, że mówię prawdę” (tamże, 24 b, s. 257). O Sokratesie Władysław Witwicki pisał: „Umysł niezmiernie jasny, prosty i krytyczny [...] zdawał sobie sprawę z ogromnych trudności, jakie się nastręczają każdemu, kto szuka trafnego uogólnienia w jakiegokolwiek dziedzinie faktów, kto

Sokrates ukazuje szkodliwy brak samokrytycyzmu ludzi, którzy uważani są za mądrych oraz nieumiejętność określenia przez nich (za)kresu własnych kompetencji: „Dlatego że swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych rzeczach, i ta ich wada rzucała cień na ich mądrość. Tak żem się zaczął sam siebie pytać [...], co bym wołał: czy zostać tak jak jestem i obejść się bez ich mądrości, ale i bez tej ich głupoty, czy mieć jedno i drugie, jak oni. Odpowiedziałem [...], że mi się lepiej opłaci zostać tak, jak jestem”⁶.

Wyjaśniając sens swej społecznej i pedagogicznej misji oraz podstawowe zasady pedagogii niewiedzy i odsłaniania niedostatków mądrości, Sokrates podkreśla, że jeśli wskazuje, że jego rozmówcy wykazują braki walorów właściwych dla mądrości, to nie pragnie podkreślać przez to własnej wyższości, ale zmierza do tego, by oni sami braki te dostrzegli u siebie i uznali ich istnienie: „Z tych tedy dochodzeń i badań [...] liczne się porobiły nieprzyjaźnie, i to straszne, i bardzo ciężkie, tak że stąd i potwarze poszły, i to imię stąd, że to mówią: *mądry jest*. Bo zawsze ci, co z boku stoją, myślą, że ja sam jestem mądry w tym, w czym mi się kogo trafi położyć w dyskusji. A to [...]

uogólnienia zdobyte usiłuje ściśle w słowa ująć i pogodzić je między sobą. Stąd też [...] przyznawał, że w sprawach dotyczących ducha ludzkiego, w rzeczach dobra i zła on tyle tylko wie, że «nic nie wie». [...]. To powiedzenie obiegało jako zabawny paradoks. A musiało być znane już od dawna i kapłanom Apollina w Delfach [...], skoro na zapytanie [...] wielbiciela Sokratesa Chajrefonta, czy istniałby ktoś mądrzejszy od mędrca, który wiedział, że nic nie wie, ułożyli odpowiedź bóstwa, nie wiadomo czy zupełnie poważnie zamierzoną: «Sofokles mądry jest; mądrzejszy Eurypides. A spośród wszystkich ludzi Sokrates najmądrzejszy». Ta pochwała delficka stała się Sokratesowi bodźcem do budzenia samokrytyki w ludziach, pracy bardzo niewdzięcznej” (W. W i t w i c k i, *Obrona Sokratesa. Wstęp tłumacza*, w: Platon, „Uczta”. „Eutyfron”. „Obrona Sokratesa”. „Kriton”, s. 234). „Sokrates [...], choć był nauczycielem, nie posiadał gotowej wiedzy, którą by mógł komunikować innym; nie obiecywał, jak sofisci, że uczniów prawdy nauczy, lecz że będzie razem z nimi prawdy szukać. Jego teoria wiedzy była teorią poszukiwania wiedzy, czyli jej metodologią. I właśnie przez to była rzeczą szczególnej wagi: bo spowodowała, że dla poszukiwania wiedzy została obmyślona specjalna metoda; uwaga filozofów [...] spoczęła teraz na wiedzy i na sposobie jej zdobywania. [...] Celem było zdemaskowanie tego, co jest tylko pozorem wiedzy, i oczyszczenie zeń umysłu. [...], gdy inni ulegając złudzeniu mniemali, że wiedzę posiadają, on miał świadomość swej niewiedzy. Wiedział [...] coś, czego nie wiedzieli inni; nazywał to «wiedzą niewiedzy». Była to wiedza psychologiczna: bo stwierdzając swą niewiedzę, ujawniał poznanie samego siebie. Przede wszystkim zaś była w tym wiedza epistemologiczna: ujawniał bowiem, że wie, na czym polega wiedza, skoro umiał rozpoznać jej brak, posiadał pojęcie i kryterium wiedzy. A to uważał [...] za właściwy początek badań: najpierw kryterium wiedzy, potem [...] wiedza. Zanim zacnie się badać naturę rzeczy, należy uświadomić sobie naturę poznania. [...] Paradoksalne pojęcie «wiedzy niewiedzy» było wyrażeniem postawy nie sceptycznej, lecz krytycznej. Wierzył w możliwość znalezienia prawdy obowiązującej powszechnie i w tym była [...] różnica między nim a sofistami, którzy byli relatywistami. Metodę zbijania miał wspólną z nimi, ale dla nich był to koniec i cel, a dla niego tylko początek. [...] sofisci, uważając prawdę za względną, chcieli uczyć nie tego, co prawdziwe, lecz tego, co skuteczne, Sokrates zaś uczył tylko tego, co prawdziwe, [...] uznawał wiedzę powszechną i bezwzględną” (W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1988, s. 75-78).

⁶ P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 22 e, s. 255.

bóg jest mądry i [...] ludzka mądrość mało co jest warta albo nic. [...] mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jak by mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość. Ja jeszcze i dziś chodzę i szukam tego, i myszkuję, jak bóg nakazuje, i między mieszczanami naszymi, i między obcymi, jeżeli mi się który mądry wydaje, [...] to zaraz bogu pomagam i dowodzę takiemu, że nie jest mądry”⁷.

W mowie Sokratesa z *Obrony*..., wywodzie przejmującym i mocno zapadającym w pamięć, dokonane zostaje także potępienie najgroźniejszego rodzaju głupoty człowieka, który niesłusznie mniema, że wie to, czego nie wie: „Bo obawiać się śmierci, obywatele, to [...] mieć się za mądrego, choć się nim nie jest. Bo to znaczy myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie. Bo przecież o śmierci żaden człowiek nie wie, czy czasem nie jest dla nas największym ze wszystkich dobrem, a tak się jej ludzie boją, jakby dobrze wiedzieli, że jest największym złem. A czyż to nie jest głupota, i to najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?”⁸.

W obliczu niechybnej śmierci Sokrates pozostaje sobą – konsekwentnie i nieustępliwie kontynuuje pedagogię niewiedzy, a pytanie: „A czyż to nie jest głupota, i to najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?”, tak zdecydowanie przeciwstawiające się roszczeniom ludzkiej głupoty zapada w umysły i sumienia kolejnych pokoleń. Z pytaniem tym – w całym jego dramatyzmie – jako osobistym wyzwaniem pozostają ci, którzy pragną

⁷ Tamże, 23 a-b, s. 255. Pedagogia Sokratesa, który poznał, że „nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość”, w jakiejś mierze koresponduje z wywodem św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? [...] [To], co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi [...] Bóg wybrał [...] to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć, [...] by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga” (1 Kor 1,20-29). „Jeśli ktoś [...] mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość [...] tego świata jest głupstwem u Boga” (1 Kor 3,18-19). Dokonuje się tu kenotyczna reinterpretacja i radykalizacja sokratejskiej pedagogii. „Chrześcijańska sophia (1 Kor 2,6) ma zawsze coś z syntezy życia i rozumienia” (J. S z y m i k, *Scientia et sapientia fidei. O mądrości w teologii*, w: *Figury i znaczenia mądrości: studium interdyscyplinarne*, red. M. Zajac, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 20). Zob. A. W a l u l i k, *Niewiedza religijna i jej andragogiczne konsekwencje*, w: *Edukacja dorosłych jako czynnik rozwoju społecznego. Materiały I Ogólnopolskiego Zjazdu Andragogicznego*, t. 2, red. T. Aleksander, Wydawnictwo Instytutu Technologii Eksploatacji, Radom 2010, s. 232-243.

⁸ P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 29 a-b, s. 266. Kontynuując myśl, Sokrates dopowiada: „Jeżelibym naprawdę powiedział, że jestem pod jakimś względem mądry, to właśnie pod tym, że nie mając dostatecznego pojęcia o tym, co w Hadesie, zdaję też sobie z tego sprawę, że nie wiem. A że krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego od siebie – boga czy człowieka – jest czymś złym i hańbą, to wiem. Więc zamiast się chronić od takiego zła, o którym wiem, że jest złem, ja takich rzeczy, o których nie wiem, czy przypadkiem nie są właśnie dobre, ani się bać, ani przed nimi uciekać nie myślę” (tamże, 29 b, s. 266).

uczyć się sztuki zmagania z własną głupotą i dążenia do mądrości w nurcie sokratejskiej pedagogii niewiedzy.

Z kolei opowieść o Erosie w *Uczcie* traktuje o szczególnej sytuacji filozofa jako miłośnika mądrości, który dąży do przewycięzania głupoty, tak własnej, jak i innych. Nie zapewnia ona bowiem pokarmu ani dla ducha, ani dla intelektu, nie może ani jednego, ani drugiego nasycić. Filozof coraz wyraźniej dostrzega jej zgubne skutki i dostrzega, że kondycja filozofa jest kondycją „pomiędzy” mądrością a głupotą. Opowieść o Erosie w znacznej mierze wyznacza dominujące w kulturze, filozofii i pedagogice europejskiej sposoby postrzegania złożoności i napięć rozpatrywanych tu relacji, dlatego tym uważniej i z zachowaniem krytycznego dystansu należy się w nią wczytywać: „Otóż kiedy się urodziła Afrodyta, ucztę bogowie wyprawili, a między innymi był tam i Dostatek, syn Rozwagi. Kiedy już zjedli, przyszła tam Bieda, żeby sobie coś wyżebrać [...]. Dostatek, upiwszy się [...] usnął [...]. A Biedzie się zachciało, jako iż była uboga, dziecko mieć od Dostatku; [...] i poczęła Erosa. [...] A że to syn Dostatku i Biedy, przeto [...] wieczny biedak [...]. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie rady potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek. I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje, bo jest w nim natura ojcowska. A co tylko zdobędzie, to na powrót traci, tak że ani braków nie cierpi, ani też nie opływa w dostatki. A jest pośrodku pomiędzy mądrością i głupotą. [...] Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek, nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa? – Moja Diotymo – powiadam – a któż się w takim razie zajmuje filozofią, jeśli mądry nie, a głupi także nie? – To – powiada – nawet i dziecko zrozumie, że ci, którzy są czymś pośrednim pomiędzy jednymi i drugimi. Do tych i Eros należy. Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą”⁹.

⁹ P l a t o n, *Uczta*, 203 b-204 a, w: tenże, „*Uczta*”. „*Eutyfron*”. „*Obrona Sokratesa*”. „*Kriton*”. „*Fedon*”, s. 102n. „Twórcą terminu «filozofia» miał być Pitagoras. [...] Termin został [...] ukuty przez umysł religijny, który zakładał, że [...] całkowite posiadanie mądrości (sofia) możliwe jest jedynie dla bogów, [...] dla człowieka możliwe jest tylko dążenie do mądrości, ciągłe przybliżanie się, miłość do niej nigdy w pełni nie spełniona” (G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, t. 1, s. 53). Pierre Hadot zwraca uwagę na praktyczny wymiar poznawania mądrości w filozofii ujętej jako ćwiczenie duchowe (ćwiczenie się w mądrości)

Co to wszakże znaczy, że filozof „pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą”? O jak rozumianą głupotę i jak rozumianą mądrość może tu chodzić? Czy głupota – jako ludzka przypadłość – jest narzucającym się wbrew woli filozofa stanem wyjściowym, który usiłuje on przezwyciężyć, chociaż nierzadko jedynie go pogłębia? Czy też filozof nieustannie cyrkuluje wokół głupoty, wysiłkiem woli i intelektu oddalając się od niej albo też – wbrew nim – się do niej przybliżając? Czy pożądana mądrość, której filozof ma być oddanym miłośnikiem, ma mieć charakter bardziej (bądź wyłącznie) teoretyczny, czy też bardziej (bądź wyłącznie) praktyczny? Między zdeklarowanymi „miłośnikami mądrości” brak w tej kluczowej sprawie zgody, odmiennie stawiają oni w niej akcenty. Można powiedzieć, że chociaż powinno się rozróżniać – jakkolwiek nie radykalnie i wykluczająco przeciwstawiać – mądrość o charakterze (czysto) teoretycznym i mądrość (przede wszystkim) praktyczną¹⁰, to należy zarazem dociekać, w jakich zakresach odmiennie ukierunkowane typy mądrości wykazują różniące je cechy, a w jakich się do siebie zbliżają. Ich wspólna i szlachetnie brzmiąca nazwa co najmniej bowiem sugeruje, że obie mądrości (i właściwości od nich pochodne) mają ze sobą coś istotnie wspólnego, przenikają się nawzajem, choć nie dzieje się to bez napięć, i wspólnie sytuują się w zdecydowanej opozycji do głupoty, postrzeganej jako ich niedostatek. Jakie są wszakże rodzaje głupoty i czy mogą one podlegać analogicznym próbom systematyzacji, czy też – ze względu na dalece nieokreślony charakter tej właściwości i jej zaskakującą wielopostaciowość – umyka ona tego rodzaju próbom jej intelektualnego uporządkowania?

Z tymi, jak i podobnymi im, niepokojącymi pytaniami mierzyło się wielu myślicieli, a do najbardziej znanych należy Erazm z Rotterdamu, autor pełnej przekory *Pochwały głupoty*¹¹. O stylu jego wypowiedzi pisze między innymi Zofia Szymdtowa: „Najdalej posunął żonglerkę słowną w *Pochwale głupoty* – utwór to oparty [...] na założeniach parodystycznych, operujący absurdem, wyolbrzymieniem komicznym, ironią. Wśród swobodnych przeskoków myśli dochodziło do nieustannej zmienności stylu. Przyczyniały się niemało do tej

i nie sprowadza jej tylko do poznania czysto teoretycznego (zob. P. H a d o t, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2000).

¹⁰ Zob. J. K a l i n o w s k i, *Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych, czyli o dwu pojęciach mądrości*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955-1957) nr 4, s. 45-65.

¹¹ Zob. E r a z m z R o t t e r d a m u, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 2001. Na temat dzieła tego Jan Woleński mówił: „Jedni uważają to za satyrę na głupotę, ale inni [...] interpret[ują] jako wskazanie, że z głupotą wcale tak źle się nie żyje. Zresztą już Sofokles mawiał, że najprzyjemniej żyje się wtedy, kiedy jest się głupim” (*Głupota nie zna standardów*. Z prof. Janem Woleńskim, filozofem i logikiem z Uniwersytetu Jagiellońskiego, rozmawiają Krzysztof Burnetko i Michał Nawrocki, „Tygodnik Powszechny”, nr 38(2776) z 22 IX 2002 r., <http://www.tygodnik.com.pl/numer/277638/wolenski.html>. Zob. też: J. D o m a n s k i, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji Erazma z Rotterdamu*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1975.

zmienności wtrącane w ciąg mowy różnorodne cytaty. W *Pochwale* najmocniej wybił się zarówno ruch wahadłowy myśli krytycznej, jak wartki tok słowny, przebiegający poprzez skojarzenia i ryzykowne analogie [...]. Wśród kpin, przejawów ośmieszającej pochwały, przy zacieraniu granicy między wiedzą a niewiedzą, powagą a żartem – Erazm i tu, jak w wielu innych pismach, atakował przerosty terminologii specjalnej”¹². Rzec można, że próbując wnikliwie rozpatrzeć i właściwie ukazać charakter głupoty, a czyniąc to również dlatego, żeby dać jej odpór, Erazm wykorzystuje niedające się łatwo zaklasyfikować środki wyrazu, których w żadnym razie nie sposób nazwać oczywistymi. Czyni to, aby prawiąc o głupocie, samemu jej nie ulec. Czytelnik Erazma oczekujący jednoznaczności jej opisu i ocen może poczuć się skonfundowany, podążając za meandrami jego wywodów o głupocie, które mają za zadanie doprowadzić odbiorcę tekstu do próby samodzielnego zmierzenia się z tą rozległą, stawiającą liczne a niewidoczne pułapki problematyką. Styl *Pochwały głupoty* – dotyczącej wszak tego, co uchodzi za pochwały niegodne – nie ułatwia cytowania erazmiańskich formuł. Gdy głupota dumnie i buńczucznie przechwala się, mówiąc: „Ja uważam, że tyle mam posągów, ilu jest ludzi, którzy choćby nawet nie chcieli, jako żywy mój obraz po świecie się noszą”¹³, możemy zastanawiać się, czy wyrażona została w tych słowach przenikliwa mądrość (mądrość głupoty) na temat tego, jaki jest świat, czy też mamy tu do czynienia z przemyślnie skonstruowaną perswazyjną pułapką, zastawioną przez przebiegłą głupotę, która ludziom bezkrytycznie przyjmującym jej słowa wmawia, że stan ludzkiej kondycji duchowej i intelektualnej jest taki, jakiego pożąda, i inny nie będzie, a wszelka aktywność człowieka okazuje się sprzyjać jej pomnażaniu, gdyż w ostateczności to ona nieodwołalnie określa ludzkie myśli, słowa i czyny.

Czy jest więc tak, jak optymistycznie głoszą tezy antropologiczno-epistemologiczne metafizyki perypatetyckiej (jakkolwiek obecne także i w innych nurtach filozofii), a mianowicie że wszyscy ludzie z natury zmierzają do poznania prawdy? Czy też należałoby raczej powiedzieć, że wszyscy ludzie uosabiają pomnażającą się dzięki nim głupotę, która w efekcie może coraz bujniej rozkwitać? A może jest tak, że chociaż wszyscy ludzie z natury zmierzają do poznania prawdy, to mimo takiego właśnie ukonstytuowania bytowego uosabiają również jakąś postać głupoty, której mimo wszystko nie chcą jednak ulegać? Aczkolwiek dodać trzeba, że poddają się jej tym łatwiej i tym szybciej, im bardziej uchodzi ona z ich pola widzenia i znika z pola ich refleksji. Korzystając zatem z sugestii zawartej w przechwałkach Erazmiańskiej głupoty,

¹² Z. S z m y d t o w a, *Funkcja stylu w teorii i w praktyce autorskiej Erazma*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1971, nr 3(62), s. 123.

¹³ E r a z m z R o t t e r d a m u, dz. cyt., s. 86.

szczycącej się tym, że jej obecności w ludzkim świecie po prostu nie da się wyeliminować, powinniśmy – warunkowo i hipotetycznie, jako eksperyment myślowy – rozważyć możliwość, że każdy z nas stoi przed zagrożeniem, iż w określonych warunkach stanie się żywym obrazem głupoty. Powinniśmy brać tę ewentualność pod uwagę zwłaszcza wówczas, gdy żywimy ambicje „oświeceniowe”: pragnienie przenikania światłem poznania i jasnością rozumu mroków niewiedzy, oświecania wiedzą siebie i innych, niesienia „kaganka oświaty” tam, gdzie dotychczas to niedostatek światła i ciemność spowijają ludzkie umysły. Do takiej właśnie sytuacji odnoszą się uwagi, które pod adresem bezkrytycznych zwolenników rozumu i promotorów wiedzy naukowej, zapatrzonych w jej sukcesy sformułował w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku w swoich *Dziennikach* Witold Gombrowicz, smagając ich mocnym słowem i wytykając im intensywne mnożenie przez nich głupoty: „Zastanawiam się i zastanawiam, jak ustalić Prawo, określające najzwęższą tę sytuację specyficzną Ducha europejskiego. Nie widzę nic innego, oprócz «Im mądrzej, tym głupiej». W istocie: tu nie mowa o tym pewnym kontyngencie głupoty, jeszcze nie przewyższonej, z którą rozwój prędzej czy później się załatwi. Tu by szło o głupotę, postępującą w parze z rozumem, która z nim razem wzrasta. Spójrzcież na wszystkie festyny intelektu: Te koncepcje! Te odkrycia! Perspektywy! Subtelności! Publikacje! Kongresy! Dyskusje! Instytuty! Uniwersytety! A jednak: głupio. [...] prawo im mądrzej, tym głupiej, formułuję bez odrobiny żartu. [...] I zasada odwrotnej proporcjonalności zdaje się dosięgać samej istoty rzeczy, albowiem coraz szlachetniejszej jakości rozumu odpowiada coraz nikczemniejsza kategoria głupstwa, to głupstwo staje się coraz bardziej ordynarne i nie dzięki czemu innemu, tylko właśnie wskutek prostactwa swojego, wymyka się coraz subtelniejszym instrumentom kontroli intelektualnej... rozum nasz za mądry, by móc się obronić przeciw głupocie tak głupiej. W episteme zachodniej to, co jest głupie, jest głupie w sposób gigantyczny – dlatego jest nie do uchwycenia”¹⁴.

¹⁴ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961-1966*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 241n. W roku 1962 zaś zapisał: „Czas Brzozowskiego to okres triumfu intelektu, [...] zdawało się wtedy, iż głupota może być wypieniona upartym wysiłkiem rozumu. [...] już zarysowują się czasy Wielkiego Rozczarowania. Spostrzeżliśmy, że wprawdzie dawna głupota znika, ale na jej miejsce pojawia się nowa – którą właśnie intelekt rodzi, będąca jego subproduktem, głupota niestety intelektualna” (tamże, s. 57n.). Warto w tym kontekście przywołać pytanie Mieczysława A. Krąpca: „Czy między nauką i głupotą mogą zachodzić jakieś powiązania?” (M.A. Krąpiec, *Nauka i głupota*, „Tygodnik Powszechny” 14(1960), nr 45, s. 3). Tym prowokacyjnie brzmiącym pytaniem Krąpiec rozpoczyna swoje dociekania, w których – jak deklaruje – zamierza „przyjrzeć się niektórym obliczom nauki i maskom głupoty, by zdać sobie sprawę, jak ważne są to zagadnienia i jak duży wpływ wywierają na życie” (tamże). Do powodów zaskakującej głupoty w wypowiedziach naukowców należą odmiennie metody uprawiania poszczególnych dyscyplin nauki i tendencja do coraz większego zawężania poszczególnych specjalizacji, co nie pozostaje bez wpływu na stosowany przez badaczy język:

Okazuje się, że mimo wielu wieków krytycznego namysłu nad głupotą, mimo wielu społecznie nośnych wypowiedzi na jej temat, a wśród nich – wielokrotnie powtarzanych – moralnych pouczeń formułowanych przez cieszących się autorytetem myślicieli, problematyka tego zjawiska – ze względu na często niechlubny, a nawet odrażający charakter głupoty – nie traci swojej aktualności. Głupota pozostaje niezmiennie obecna w ludzkich dziejach i składania do coraz nowych analiz, które przebiegają zwykle w dwóch kierunkach. Z jednej strony mamy zatem do czynienia z wnikliwym rozpatrywaniem różnorodnych (dawnych, wręcz archetypicznych, a także wielu nowych, niekiedy zaskakujących) przypadków głupoty, które stanowi jakąś formę „dezynfekcji”: eliminacji i prewencji głupich zachowań czy decyzji. Ma ono służyć skutecznemu przeciwstawianiu się głupocie i uwalnianiu od jej zgubnych wpływów oraz jej zapobieganiu. Rozważania te mają za cel prowadzić do tego, aby głupoty ubywało: jest to cel katarski i oczyszczający. Z kolei drugi typ refleksji, oscylujący wokół analiz mądrości i namysłu nad jej istotą, ma na celu jej afirmowanie i pomnażanie.

GLUPOTA A NIEWIEDZA

Mądrość postrzegana bywa – także w nawiązaniu do tradycji sokratejskiej pedagogii – jako cenny przymiot kultury duchowej i intelektualnej człowieka, a przy tym walor, który występuje niezależnie od formalnego wykształcenia. Traktuje się ją jako cnotę niezmiernie ważną dla właściwego rozwoju człowieka i dostojnie określa się ją jako światłą, tym bardziej wskazując

„Naukowcy nawet z tej samej dziedziny zainteresowań, często nie rozumieją się wzajemnie. A cóż dopiero powiedzieć o naukowcach z odrębnych dziedzin, np. o humaniście, przyrodniku i techniku? Dyskusja między nimi przypomina przysłowiowe gadanie «gęsi z prosięciem» – mówią innymi językami, zupełnie się nie rozumiejąc, a czasem – zwłaszcza młodszy naukowcy, bardziej entuzjastycznie nastawieni do swojej dziedziny poznania – wyrzucają sobie wzajemnie brak znajomości podstawowych praw kultywowanej przez siebie nauki. Wytykając sobie nieuctwo, słusznie twierdzą, że – bez narażania się na zarzut głupoty – nie można wypowiadać sądów o tym, czego się nie zna” (tamże). Aby zatem uniknąć dalszego mnożenia głupoty w debatach przedstawicieli różnych nauk, potrzebne są odpowiednio ukształtowana kultura metodologiczna i powściągliwość, trzeba zdawać sobie sprawę z odrębności (swoistości) języków i metod: „W człowieku istnieją nieprzeparte tendencje do uogólniania. [...] naukowiec, widząc rezultaty dociekań w obranym przez siebie kierunku nauki, będzie się starał, może podświadomie, przenosić na inne dziedziny rzeczywistości stosowaną przez siebie metodę badań. [...] I tak rodzą się [...] monstrialne głupstwa na podłożu naukowym, gdy ludzie nauki sądzą, że ich specyficzna metoda jest władna rozwiązywać [...] problemy innej dziedziny poznania. [...] Te nieuprawnione sądy [...] płyną [...] z niedostatecznego uświadomienia własnej metody badań i jej zasięgu” (tamże). Do namysłu nad rolą mądrości w pomnażaniu i stosowaniu wiedzy naukowej zachęca też francuski myśliciel Bernard Stiegler (zob. B. Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, tłum. M. Krzykowski, PWN, Warszawa 2017).

na potrzebę pedagogicznej troski o jej należyte i ustawiczne kultywowanie. Wysoko waloryzowana mądrość wiązana jest z usilnym – acz naznaczonym też poważnymi porażkami – dążeniem do doskonałości i dochodzeniem do pełni człowieczeństwa¹⁵, której osiągnięcie cały czas oddala się od człowieka wskutek nieustannie rosnących w tej kwestii wymagań. Głupota – uchodząca za nieoświeconą, za przywarę pogrążoną i pogrążającą go w ciemnościach – kojarzona jest natomiast z rodzajem niepokojącej pustki. Nie jest ona jednak zwyczajnym „pustostanem”, który – dzięki technicznym, wystandaryzowanym zabiegom – z łatwością można zagospodarować i wypełnić treścią ocenianą pozytywnie. Głupota jawi się jako pustka napastliwie aktywna, wskutek swego destrukcyjnego oddziaływania pustosząca i obracająca w niwecz wiele sfer ludzkiego świata. Okazuje się ona pustką swoistą. Mówi się o jej „nieprzebranych pokładach”, o tym, że jest „bezkresna” i że „nie ma granic”. Tych, którzy głupocie ulegają, wciąga ona w swój bezkres, w swoje bezgraniczne przestworza – w kolejnych odsłonach swojej ułomnej, naznaczonej nią aktywności eksploatują oni bezustannie jej nieprzebrane jej „pokłady”, jednocześnie coraz głębiej się w niej pogrążając. Brak krytycznego rozeznania (krytycznej samorefleksji) i pycha pozwalająca wierzyć w moc własnego (także intelektualnego) potencjału w przypadku głupoty sprzęga się z uporczywym nierozpoznawaniem i nierespektowaniem granic własnych możliwości. To zaś przyczynia się do plenienia się głupoty. „Stultorum plena sunt omnia” (głupców pełno wszędy) mówi łacińska sentencja i w istocie można odnosić wrażenie, że głupota jest wszechobecna, niejako ujawniając tym samym cechę boskości. W analizach istoty głupoty zwracających uwagę na to, że nie ma ona granic (jawi się jako nieprzebrana i bezkresna), wybrzmiewają znane ze starożytnych dociekań i koncepcji filozoficznych kategorie, często przedstawiane jako paralelne opozycje: „peras” i „apeiron”¹⁶, „światło” i „ciemność”¹⁷.

Obrazowanie głupoty jako bezgranicznej i ciemnej siły sygnalizuje i ostrzega, że trudno ją poznawczo przeniknąć i trudno trafnie zidentyfikować jej źródła czy wielość postaci i skutków. W sytuacji niedostatków epistemicznych, gdy nie posiadamy dostatecznej wiedzy o głupocie – wiedzy, która mogłaby również pomagać w jej efektywnym przezwyciężaniu, tym łatwiej o reakcje emocjonalne wobec jej przejawów: oburzenie, potępienie, wyśmiewanie,

¹⁵ Zob. W. T a t a r k i e w i c z, *O doskonałości*, PWN, Warszawa 1976.

¹⁶ Zob. D. K u b o k, *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*, Uniwersytet Śląski. Instytut Filozofii, Katowice 1998. Jako sentencję o bezgraniczności ludzkiej głupoty przytacza się słowa przypisywane Albertowi Einsteinowi: „Jedynie dwie rzeczy są ewentualnie nieskończone – Wszechświat i ludzka głupota, z tym, że co do Wszechświata nie mam pewności” (zob. F. S. P e r l s, *Gestalt Theory Verbatim*, The Gestalt Journal, Highland, New York, s. 61; tłum. fragm. – M.R.).

¹⁷ Zob. M. R e m b i e r z, *Opozycja światłość–ciemność w argumentacji tzw. filozofii pierwszej. Wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze*, „Folia Philosophica” 21(2003), s. 183-212.

a nawet napiętnowanie i wyszydzanie ludzi uznawanych za głupich. Takie właśnie reakcje – po części będące wyrazem bezradności poznawczej – same mogą też jednak emanować głupotą i w ten sposób ją potęgować. W obliczu głupoty stawiającej opór poznaniu trzeba uczyć się rozeznawania niedostatków własnej wiedzy i przyznawania się do nich. Nie wolno pozwalać, by pozory wiedzy na temat głupoty i mądrości maskowały jej rzeczywiste braki, w istocie pomnażając – i tak już nieprzebrane zasoby – głupoty. Dlatego też niezastępowalną rolę w eliminowaniu głupoty z naszego życia odgrywa sokratejska pedagogia konsekwentnego i czujnego uświadamiania sobie szczególnie istotnej wychowawczo wiedzy o rosnącym (wraz z pomnażaniem informacji) zakresie własnej niewiedzy. Trzeba też pamiętać o tym, o czym wielokrotnie na gruncie krytycznego racjonalizmu przypomina Karl R. Popper, a mianowicie, że choć ludzie różnią się w zakresie wytworzonej przez siebie i przyswojonej sobie wiedzy, to w swej niewiedzy, która pozostaje bezgraniczna, wszyscy są sobie równi¹⁸. Ta sytuacja epistemiczna sprawia, że trzeba należycie i bacznie odróżniać bezgraniczność niewiedzy od bezgraniczności głupoty, aby przez przypadek nie mylić niewiedzy (zwłaszcza przyrostu niewiedzy i pytań jako efektu krytycznie zreflektowanego przyrostu wiedzy) z głupotą i nie mnożyć tym sposobem głupoty.

O ile w zarysowanej tu perspektywie głupota jawi się jako niebezpiecznie bezkresna, niemożliwa do poznawczego ogarnięcia i nieposkromiona mimo skierowanych przeciwko niej działań pedagogicznych, niejako rozlewająca właściwy sobie bezkres na sfery względnie uporządkowane i stabilne, o tyle dzięki wytrwałemu dążeniu do mądrości, świadomie i refleksyjnie możemy osiągnąć jej granic¹⁹. Poszukując mądrości, rozpoznajemy jej granice i dotykamy jej kresu, dochodzimy do pewnej określoności – pobrzmiewającej mię-

¹⁸ Por. K. R. P o p p e r, *O tak zwanych źródłach poznania*, w: tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 69. Jan Woleński podkreśla: „Rozwój wiedzy kreuje nowe obszary niewiedzy. Wcale nie jest pewne, czy dziś w sensie bezwzględnym wiemy więcej aniżeli nasi przodkowie. [...] pomimo lawiny odkryć wciąż nie wiemy mnóstwa rzeczy” (*Głupota nie zna standardów. Z prof. Janem Woleńskim, filozofem i logikiem z Uniwersytetu Jagiellońskiego, rozmawiają Krzysztof Burnetko i Michał Nawrocki*).

¹⁹ Jak zauważa Wojciech Kojs: „Mądrość w ujęciu czynnościowym jest złożoną dyspozycją psychiczną, złożonym systemem poznawczym, emocjonalnym i wolicjonalnym, umożliwiającym jednostce dokonanie rozpoznania, oceny i kwalifikacji napotykaných problemów, określenie bliższego i dalszego ich kontekstu, wskazanie możliwych rozwiązań i ich konsekwencji oraz wybór działań umożliwiających ich optymalne rozwiązanie. Jako dyspozycja umysłu mądrość jest osadzoną w emocjach siecią metainformacyjnych działań, odnoszącą się do pojedynczego problemu, do klasy problemów, stanowiącą globalną postawę o charakterze światopoglądu. [...] mądrość jest dynamiczną psychiczną całością, obejmującą wiele działań umysłowych, określających początkowy, przekształcany i końcowy stan wyodrębnianych, problematycznych fragmentów rzeczywistości” (W. K o j s, *Edukacja i pedagogika w społeczeństwie wiedzy – wybrane zagadnienia*, „Chowanna” 55(69)(2012) nr 2(39), s. 30n.).

dzy innymi w pojęciu definicji. Przejawem mądrości jest właśnie wykazanie się zdolnością trafnego uchwycenia definicyjnych cech danego zjawiska, które odróżniają je od innych podobnych do niego zjawisk. Poszukując mądrości, znajdujemy się też w horyzoncie skończoności – jej pojęcie jest w jakiś sposób obecne w pojęciu doskonałości.

Choć głupota w niektórych przypadkach staje się naocznie widoczna, zwłaszcza wówczas, gdy „coś” – niejako sama rzeczywistość – stawia jej z zewnątrz granice, to jednak częstokroć przebiegle się ukrywa i maskuje. Przybiera wówczas pozory, że jest czymś innym, niż faktycznie jest, i wymaga trafnie demaskującego ją, wnikliwego rozpoznania. Dlatego jeśli nawet mądrość wydaje się niekiedy kategorią przywoływaną „na wyrost”, aż nadto wzniosłą, mocno idealizacyjną i wyidealizowaną, a nawet niejako deifikowaną (ubóstwioną, o zdecydowanie boskich prerogatywach), której wysokie czy wręcz niebosiężne wymagania niezmiennie trudno jest człowiekowi spełnić, jakby zawsze urzeczywistnianą tylko w jakiejś mierze i jedynie połowicznie, to jednak okazuje się ona bardzo przydatna, a być może niezbędna, do trafnego diagnozowania, prewencji i przewycięzania głupoty, zanim ta potknie się o samą siebie i odsłoni swe skrywane oblicze, czyniąc przy tym wiele niepowetowanych strat. Wytrwałe dążenie do mądrości i konsekwentne liczenie się z jej wysoko postawionymi wymaganiami ma także na celu zapobieganie owym bolesnym upadkom, do których w różnych sytuacjach prowadzi człowieka destrukcyjna moc głupoty²⁰. Dążenie to nie jest jednak wolne od niebezpieczeństw i antynomii.

Czy opisane tu, wyidealizowane oblicze mądrości, nadające jej rysy wręcz boskie, trafnie oddaje wszystkie jej istotne cechy? Czy tak pojmowana mądrość jest zasadniczo zgodna z naturą świata, w którym żyje człowiek i który przez swą aktywność współtworzy? Czy też być może o wiele bardziej zgodna z naturą świata okazuje się głupota w jej wielorakich przejawach? Czy nie jest faktem, że to dzięki głupocie (zespalającej się między innymi z przebiegłością i wyrachowaniem), nie zaś dzięki mądrości (zespalającej się między innymi ze szlachetnością i wspaniałomyślnością) można w świecie dla niej i towarzyszących jej subtelnych wartości niegościnnym osiągnąć więcej, a także dalej i wyżej zejść w hierarchii społecznej? Czy w rzeczywistym, niewyidealizowanym aksjologicznie ludzkim świecie pewne postacie głupoty nie mogą w większym

²⁰ „Mądrość przejawia się w sytuacjach trudnych, scalając i nadając sens składającym się na nie elementom i relacjom, poprzedzając działania, które mogą wystąpić w ich ramach i w ich kontekście. Jest realnym lub potencjalnym działaniem umysłu, odnoszącym się do możliwych działań i możliwych sytuacji, a więc wartością chroniącą i współtworzącą inne wartości, szczególnie zaś powołaną, rozwijaną i kształtowaną w celu ochrony życia, jego społecznych i kulturowych walorów; wartością osobotwórczą, socjotwórczą i kulturotwórczą, tworzącą rzeczywistość i nadającą jej sensy, ukierunkowującą jej przekształcanie i przeżywanie” (tamże, s. 31).

stopniu sprzyjać – i czy w praktyce nie sprzyjają – osiągnięciu pozytywnych skądinąd wartości niż sytuowana na ogół poza tym światem mądrość?

Nie zawsze też coś, co w powszechnym mniemaniu uchodzi za nobliwą mądrość, w istocie do mądrości się zbliża. Bywa przecież, że niesłusznie przypisujemy (czemuś lub komuś) zobowiązujące miano mądrości, umacniając tym samym fałszywe przekonania na jej temat i upośledzając jej osiągnięcie. Aby można było wypracować trafne rozumienie głupoty i mądrości, niezbędne są nieustające dociekiliwe, drażące, nieustępliwe i zaprawione ironią sokratejskie pytania; konieczna jest wciąż na nowo umiejętnie podejmowana sokratejska erotetyczna paidea, która nie pozwoli nam dać się uwieść pozorom mądrości i iluzjom głupoty. Trudno bowiem mądrość trafnie i w pełni wypowiedzieć, głupota natomiast niejako przychodzi sama i rozgłaszana jest w potoku słów. O ile rzetelną i niewątpliwą mądrością tylko z rzadka i nielicznym zdarza się prawdziwie „błysnąć”, i to w sposób niewolny od niekiedy poważnych potknięć, o tyle bardzo łatwo – ku własnemu, nieraz niemiłemu, zaskoczeniu i zakłopotaniu – „pałać głupotę”, mimo że może ona przybierać różne maski, także te o nobliwym wyglądzie, i nie zawsze bywa od razu należycie identyfikowana.

Nie ma symetrii w relacjach między mądrością a głupotą. Są one inaczej ukonstytuowane jakościowo i inaczej funkcjonują w ludzkiej aktywności. Dlatego nawet osiągające swój cel dążenie do mądrości nie jest w stanie wyprzeć głupoty z wielu sfer jej panowania. Uzyskując mądrość w danym zakresie ludzkiej aktywności, nie wyeliminujemy zarazem niebezpieczeństwa występowania tam głupoty, która okazuje się zaskakująco „kreatywna” w dostosowywaniu się do okoliczności. Nieco sarkastycznie brzmiące powiedzenia: „człek się głupi rodzi i głupi umiera” czy też – z pozoru bardziej optymistyczne – „mądrym się rodzisz, idziesz do szkoły i tam głupiejesz”, dobrze oddają niektóre treści doświadczenia ludzkiej głupoty, przede wszystkim jej powszechność i ustawiczny przyrost, które trwają mimo wielu intensywnych usiłowań przeciwnych. Czasem nawet z wyraźną nutą rezygnacji orzekamy, że „na głupotę, niestety, nie ma rady”. Nie da się jej dostępnymi środkami do końca skutecznie wypłenić i zdaje się ona mocno (nieusuwalnie?) wpisać w intelektualne i praktyczne funkcjonowanie człowieka nie tylko w jego życiu indywidualnym, ale także w wymiarze społecznym, wspólnie z innymi ludźmi, którzy mogą wzajemnie umacniać się w głupocie, czyniąc z niej standard dopuszczalnego (społecznie gratyfikowanego) myślenia i postępowania. Oczyszczanie i wyzwalamie z głupoty, do której się przywykło, która stała się codziennością, to proces trudny i bolesny. Od tych, którzy starają się takiemu procesowi wewnętrznej – duchowej i intelektualnej – przemiany poddać, wymaga on dużego hartu ducha i otwartości na wielorakie wyzwania, jakie stawia mądrość.

CO „RZEKŁ GŁUPI W SERCU SWOIM”?

Rozpatrując sposoby rozumienia i diagnozowania głupoty, nie można nie zauważyć, że w wywodach apologetycznych na rzecz wiary religijnej nieraz – z aprobatą przytacza się słowa psalmu: „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»” (Ps 14,1). Postawę niewiary – agnostycyzm lub ateizm – zrównuje się tu z głupotą, i to głupotą najbardziej podstawową. Czyni tak między innymi Tomasz z Akwinu w *Summa contra gentiles*: „Najbardziej zaś godzien nagany wydaje się ten, komu brak [...] poznania Boga. W tym bowiem, że człowiek nie dostrzega tak oczywistych znaków Bożych, najbardziej ujawnia się ludzka głupota. Podobnie uznano by za głupca kogoś, kto widząc człowieka, nie pojmowałby, że ma on duszę. Stąd też powiedziano w Psalmie [14,1; 53,2] «Rzekł głupi w swoim sercu: ‘Nie ma Boga’»”²¹.

Analizując wypowiedzi Akwinaty na temat mądrości i głupoty, Jacek Salij pisze: „Czym innym jest brak mądrości, spowodowany defektem natury i moralnie niezawiniony, czym innym zaś stultitia, głupota, która jest pozytywnym przeciwieństwem mądrości”²², i skłania się ku tezie, że „głupota jest to zawinione zamknięcie się na ostateczną przyczynę rzeczywistości [...] zawinione zamknięcie się na ostateczny wymiar rzeczywistości”²³. Wzmacniając owo teistyczne stanowisko, Salij przypomina, że Tomasz z Akwinu nawiązywał do *Etymologii* Izydora z Sewilli, który wywodzi termin „głupota” (łac. stultitia) od łacińskiego słowa „stupor”, oznaczającego odrętwienie, zneruchomienie czy paraliż. „Głupota – pisze Salij – byłaby więc paraliżem duszy, zamknięciem swoich sądów i działań wyłącznie w ramach tego, co ziemskie (S.th. 2-2, q. 46, a. 1 i 2). [...] według Aleksandra Brücknera, nasz wyraz «głupi» pochodzi

²¹ T o m a s z z A k w i n u, *Summa contra gentiles*, t. 2, ks. III, rozdz. 38, tłum. Z. Włodek, W. Zega, „W drodze”, Poznań 2007, s. 102n. Zob. też: M. Z e m b r z u s k i, *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/michal_zembrzusi/zembrzusi_glupota_i_jej_formy_wedlug_tomasza_z_akwinu.pdf.

„«Mówi głupi w swoim sercu: ‘nie ma Boga’» (Ps 14,1; 53,2). Głupota – ograniczenie i spłaszczenie myślenia – jest nieuchronnym skutkiem oderwania od Boga, Jego negacji” (S z y m i k, *Scientia et sapientia fidei. O mądrości w teologii*, s. 22).

²² J. S a l i j, *Mądrość i głupota*, w: tenże, *Eseje tomistyczne*, „W drodze”, Poznań 1998, s. 49. Por. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, 2-2, q. 46, a. 1, tłum. P. Bełch i in., t. 16, *Miłość*, tłum. A. Głazewski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London, [b.r.w.], s. 191n.

²³ S a l i j, *Mądrość i głupota*, s. 49. „Jeśli [głupota] jest grzechem [...] to nie usunie jej zwykłe pouczenie. Z głupoty wyzwolić się można jedynie przez nawrócenie serca. Przez głupotę człowiek wykorzenił się [...] z prawdziwej rzeczywistości [...] stworzonej przez Boga; uczynił sobie z rzeczywistości żalosny kikut, poobcinany z odniesień ponaddoczesnych; odciął się od źródeł ponadziemskiej mocy. Byłoby więc naiwnością sądzić, że aby odzyskać mądrość, wystarczy uświadomić sobie, jaka jest rzeczywistość naprawdę. Mądrość polega [...] na zakorzenieniu [...] w całej rzeczywistości, również w jej najgłębszych wymiarach” (tamże, s. 50n.).

z tego samego pnia co «głuchy»: głupota jest więc, w naszej językowej podświadomości, duchową głuchotą²⁴.

Czy jednak pogląd tego rodzaju, zdecydowanie dyskwalifikujący stanowiska przeciwne do teistycznego (któremu jako jedynemu przysługiwać ma właściwie rozumiana mądrość), to podejście jedyne lub najbardziej pożądane na gruncie myśli religijnej i chrześcijańskiej?

Przytaczając pogląd, że „ateizm jest wyrazem ludzkiej natury”²⁵ (głoszony między innymi przez Franza Rosenzweiga²⁶), Józef Tischner skłania się ku następującemu stwierdzeniu: „Człowiek tak został stworzony, że może się bez Boga obejść. Ateizm jest ontologiczną kondycją człowieka”²⁷. Tischner poddaje pod dyskusję uznawaną za oczywistą wewnątrz religii tezę, że Bóg nieustannie podtrzymuje stworzenie w istnieniu. Omawiając nasuwające się wobec niej wątpliwości, dochodzi do konkluzji, że „należałoby raczej przyjąć, że człowiek [...] może istnieć bez «podpórek» z zewnątrz”²⁸. W to założenie ontologiczne, dotyczące sposobu istnienia człowieka, niejako konstytutywnie wpisany jest ateizm, natomiast religia – zwrócenie się ku Bogu – to ludzki wybór, nie zaś konieczność realizacji naturalnych potrzeb: „Cały paradoks religii polega na tym, że pojawia się ona mimo ateizmu. Lévinas [...] powiada, że człowiek nie ma potrzeby Boga. Ma potrzebę jedzenia, snu [...]. Ale [...] nie ma potrzeby Boga”²⁹.

W tym sposobie myślenia religijnego, które nie ma – wedle jego twórców – prowadzić do negacji Boga i do odrzucenia wszelkiej ludzkiej z Nim relacji, przyjmuje się jako istotne rozróżnienie potrzeb (zespolonych ze sferą interesów i korzyści) i pragnień, które dotyczą postawy bezinteresowności i wspaniałości. Dlatego można tu orzec, że „w człowieku istnieje pragnienie Boga”³⁰ i że to ono zmienia człowieka, czyniąc go zdolnym do transcendencji, do przekraczania swoich potrzeb. Eksponowane i domagające się spełnienia potrzeby – i in-

²⁴ Tamże, s. 49.

²⁵ Por. *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Znak, Kraków 1999, s. 31. Zob. P. D a n c á k, *Premeny myslenia o Bohu ako prejav hladačskej povahy človeka*, w: *Súčasné premeny náboženského myslenia*, red. P. Dancák i in., Prešovská Univerzita v Prešove, Gréckokatolícka Teologická Fakulta, Prešov 2013, s. 6-33; J. M a r i a n s k i, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Nomos, Kraków 2013; T. C r a n e, *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*, tłum. A. Appel, PIW, Warszawa 2019.

²⁶ Por. T. G a d a m e r, *Bóg w filozofii Franza Rosenzweiga*, w: tenże, *Bóg w filozofii XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 93-106; zob. też: H. P u t n a m, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington 2008.

²⁷ *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, s. 31.

²⁸ Tamże, s. 32.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

teresy – religijne mogą natomiast „dać początek co najwyżej bóstwom”³¹. Religie zaspokajające potrzeby religijne bywają służbą bóstwom, które są tak tworzone, aby były poręcznym instrumentem w realizacji religijnych interesów³².

W kontekście takiego rozwinięcia tezy, że ateizm jest wyrazem ludzkiej natury, człowiek zaś nie ma potrzeby Boga, można raz jeszcze przywołać pytanie: „Co rzekł głupi w sercu swoim?”. Sprawa mądrości i głupoty w tak zarysowanej perspektywie religijnej nie została tu bowiem jednoznacznie rozstrzygnięta i – w duchu sokratejskiej ironii – nasuwa się konstatacja: „Rzekł zaiste głupi w sercu swoim, że ma potrzebę Boga i spełniając ją w religii, oddał się na bałwochwalczą służbę bóstwom tego świata”. Być może to ów pochopnie oskarżony i napiętnowany w psalmie „głupi” (agnostyk, ateista), który „rzekł w sercu swoim: nie ma Boga”, wydatnie przyczynia się do oczyszczania wiary religijnej z pychy nabudowanej na poczuciu oczywistości przyjętych prawd i jednoczesnym praktykowaniu bałwochwalstwa. Być może to on swoimi wątpliwościami i pytaniami przyczynia się do bardziej dojrzałego, czyli także mądrzejszego wyznawania wiary religijnej.

GŁUPOTA A PRAXIS

Głupi przed szkodą i po szkodzie?

Zdarza się, że doradzamy komuś lub go przestrzegamy: „Nie bądź głupi, nie myśl o tym w taki sposób”; „Nie bądź głupi, nie podejmuj takiej decyzji, nie postępuj w ten sposób”. Domniemywamy wówczas, że myślenie czy działanie, które określamy jako głupie, nie przyniesie drugiemu nic dobrego czy też nic korzystnego. Najbardziej dobitnie brzmiąca życzliwa porada (niejako pierwsze i zasadnicze przykazanie) dla podejmujących obarczone dużym ryzykiem działanie: „Nie bądź głupi, nie daj się zabić”, jest nader dobitnie wyrażonym ostrzeżeniem przed podjęciem nieodwołalnej decyzji czy też nieodwracalnego działania, które mogą być naznaczone głupotą (na przykład w sytuacji, gdy pochopnie, a nawet cynicznie, z premedytacją, ukazywane są w maskujących je barwach wzniosłości i nadzwyczajności). Nawet jednak gdy czyn ma istotnie charakter heroiczny, gdy podejmowany jest z pobudek szlachetnych, należy postępować w taki sposób, aby „nie dać się zabić” tak długo, jak tylko jest to w konkretnych warunkach możliwe, bo inaczej wkradnie się w ów czyn cień głupoty. W tym kontekście warto przytoczyć pobudzające do refleksji spostrzeżenie, którym dzieli się Józef M. Bocheński,

³¹ Tamże.

³² Na temat przywołanych tu kwestii (m.in. rozróżnienia potrzeb i pragnień w sferze wiary religijnej) zob. M. R e m b i e r z, *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych*, „Świat i Słowo” 28(2014), nr 2, s. 17-50.

wspominając okoliczności swojego wyjazdu z okupowanej Polski po klęsce wojny obronnej w roku 1939 (w kampanii wrześniowej czynnie uczestniczył jako kapełan): „[W Krakowie] zająłem się zaraz staraniami o wizę na powrót do Rzymu, gdzie czekała na mnie moja katedra. Nie widziałem potrzeby pozostania w kraju i muszę przyznać, że nigdy nie mogłem zrozumieć ludzi, którzy twierdzili, że powinienem cierpieć z innymi”³³. Postępowanie Bocheńskiego w tamtej konkretnej sytuacji w jakimś sensie stosowało się do rady: „Nie bądź głupi, nie daj się zabić”, a dzięki wyjazdowi z kraju Bocheński mógł zaraz po przybyciu do Rzymu wydatnie przyczynić się do przeprowadzenia akcji na rzecz uwalniania polskich profesorów z obozów koncentracyjnych, do których zesłali ich Niemcy.

W debacie publicznej dotyczącej różnych negatywnie ocenianych sytuacji z życia społecznego, za których sprawców uważa się polityków, formułowane są wobec nich zarzuty głupoty. Na związki kłamania i głupoty w polskim życiu społecznym i w poczynaniach polityków, związki niejako niezmiennie trwałe, w których kłamstwo i głupota wzajemnie się wzmacniają i dynamizują, wskazuje Wojciech Chudy w swojej analizie myśli antropologicznej i politycznej Józefa Mackiewicza: „Szczególną abominacją darzył [...] kłamstwo. Tropił je i demaskował zwłaszcza w dziedzinie polityki i administrowania państwem. *Okna zatłkane szmatami* to nazwa całego tomu wzięta od tytułu reportażu, opisującego drakońskie i absurdalne rozporządzenia rządu dotyczące mieszkańców sfery przygranicznej na wschodzie. [...] pisarz demaskuje panoszące się [...] kłamstwa, którymi są jawna i notoryczna niesprawiedliwość urzędów i instytucji, pycha urzędnicza, dyskryminacja biedy, korupcja oraz zwyczajna głupota polityków. [...] wówczas – podobnie jak dziś – były to główne czynniki, popychające ludzi i całe warstwy społeczne w kierunku ideologii lewicowej. Dzisiaj również, podobnie jak przed wojną, dotykają nas absurdy dysproporcji nakładów finansowych na przedsięwzięcia wymyślane i poronione; rozum oburza się na przejawy arogancji lub niekompetencji urzędników, z jakimi stykamy się na co dzień. Znajdujemy u Mackiewicza bliski «nam dzisiejszym» nastrój opisu niektórych spraw. Wyczuwa się bowiem w jego niektórych tekstach swoistą bezradność dyskursu poważnego. Rozum staje się bezradny. Tak Mackiewicz przedstawia m.in. słynne rozporządzenia rządu Sławoja-Składkowskiego, znanego z nakazowej konstrukcji «sławojek» («chata się wali, tylko wychodek jak pałac»), a także z szału przesadnej higieny, wyrażonej w postaci bielenia ścian (w impecie bielenia malowało się także «żerdź opartą o ścianę chaty»). Tak jak dzisiaj, kiedy wobec pewnych akcji, traktujących społeczeństwo jak bezmyślne stado, jedyną reakcją racjonalną może być humor, ironia i groteska”³⁴.

³³ J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1994, s. 147.

³⁴ W. Chudy, *Józefa Mackiewicza filozofia człowieka i polityki*, „Archiwum Emigracji. Studia, szkice, dokumenty” 2002-2003, nr 5-6, s. 174. Wojciech Chudy dopowiada: „Pisarz rejestrował przy-

Do myślenia daje stwierdzenie Chudego o ustawicznej aktualności onegdajszego napiętnowania związków różnego typu kłamstwa i przejawów głupoty władzy; podkreślanie, że uwagi dawniej poczynione równie trafnie odnoszą się do sytuacji obecnej, głupota w swoich wielorakich postaciach wciąż bowiem ma się dobrze i trudno ją przezwyciężyć³⁵.

W polskiej tradycji myśli społecznej i edukacji humanistycznej przywoływany bywa fragment *Pieśni o spustoszeniu Podola przez Tatarów* Jana Kochanowskiego: „Ciesz mi ten rym: «Polak mądr po szkodzie»: / Lecz jeśli prawda i z tego nas zbodzie, / Nową przypowieść Polak sobie kupi, / Że i przed szkodą, i po szkodzie głupi”³⁶. Odnoszony jest on reguły do trudności w wyeliminowaniu głupoty identyfikowanej z niechlebnymi cechami narodowymi Polaków, uważanymi za przywary.

Ten dobitnie brzmiący w *Pieśni* finał, dość bliski frazy: „Głupi po szkodzie głupim zostanie”, tym silniej pobudzający wyobraźnię w kontekście opisu spustoszenia, często przytaczany jest w krótszej wersji jako teza-hasło: „Nową przypowieść Polak sobie kupi, że i przed szkodą i po szkodzie głupi”. Sytuuje

padki zaprzeczenia rozumności, [...] podsycane przez graczy politycznych wybuchy irracjonalizmu społecznego. [...] dowiadujemy się o antysemitkich pogromach, jakie miały wówczas miejsce w miastach polskich: Grodzie, Przytyku, Łomży, Mińsku Mazowieckim, Wysokim, Dąbrowie Wielkiej i Brześciu” (tamże, s. 174). Chudy zauważa, że Józef Mackiewicz rozpoznał nasilającą się także współcześnie tendencję do ogłupiającej manipulacji w życiu społecznym: „Z gorzkim zaskoczeniem odkrywamy, iż sprawdzają się reguły «nowych czasów» odkryte intuicyjnie przez Mackiewicza przed ponad 60 laty: potężniejsza siła polityczna mass mediów, konstruowanie «faktów prasowych», kreowanie sztucznych autorytetów, manipulowanie informacjami, skuteczne indoktrynowanie mas ludzkich i dyktowanie im norm obyczajowych przez telewizję i inne media. Pisarz odkrył obiektywną tendencję dziejową, która [...] ogarnęła cały świat” (tamże, s. 173).

³⁵ Na temat zmagania polityków z przejawami głupoty zob. A. Ł u k a s i k - T u r e c k a, *Wizerunek Wałęsy w świetle jego wypowiedzi*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2000.

³⁶ J. K o c h a n o w s k i, *Pieśni wtóre. Pieśń V*, w: tenże, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1989, s. 263.

Zofia Szmydtowa pisze: „Finał [*Pieśni*] zawiera dawne przysłowie i nowe urobione przez poetę. Pierwsze – choć przykre i dotkliwie urażające człowieka jako istotę obdarzoną rozumem: «Polak mądr po szkodzie» – w danej sytuacji uznaje Kochanowski za pocieszające, wyrażając obawę, żeby nie stało się aktualnym inne, mówiące o nieuleczalnej głupocie” (Z. S z m y d t o w a, *Przysłowia i zwroty przysłowiowe w utworach Kochanowskiego*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1954, nr 1(45), s. 52). I dodaje: „Ostrość inwektywy nie maleje w finale, tylko że nad patosem bierze górę szyderstwo. Świetne jest [...] przejście od znanego [...] przysłowia [...] do ostrzejszego niepomiarnie zarówno pod względem znaczeniowym, jak leksykalnym. Wyraz «mądry» zastępuje bowiem poeta jego przeciwieństwem – «głupi». Niweluje też przeciwstawienie stanu umysłu przed szkodą i po szkodzie. Powiązanie starego i nowego przysłowia zdaniem warunkowym: «Lecz jeśli prawda i z tego nas zbodzie...» – jest mistrzowskie. Ono to decyduje o ekspresji finału. Dzięki właśnie powołaniu się na prawdę, dzięki wydobyciu tonu najwyższego niepokoju następuje owa pauza, moment zawieszenia myśli, który nas tak czaruje w lirykach Horacego. I oto w chwili napięcia i oczekiwania pada ostra, lapidarna wypowiedź poety wraz z groźbą, że może się ona jako przysłowie zrealizować w przyszłości” (tamże, s. 53n.).

się ona wśród bliskich znaczeniowo zwrotów obecnych w utworach zapoczątkowujących literaturę piękną w języku polskim; między innymi Biernata z Lublina: „Koždy mędrszy po szkodzie”³⁷ oraz Mikołaja Reja: „Polak nie mądr, aż po szkodzie”³⁸ i Jana Maczyńskiego: „Po szkodzie Polak mądr”³⁹. Nieco odmiennie kładzie się w nich akcent na to, co wymaga podkreślenia w relacjach między mądrością a jej brakiem oraz między głupotą a szkodą: od optymistycznego przekonania, że każdy staje się mądrzejszy po szkodzie, która jest bolesną nauką, po pesymistyczne konstatacje, że są i tacy, których nawet doznana szkoda niczego nie nauczy. Trzeba zauważyć, że zachodzi dość istotna różnica między byciem głupim „przed szkodą” a byciem nadal głupim „po szkodzie” – „szkoda” jest bowiem sposobnością, by skutki głupoty dotkniętego nią człowieka stały się dlań źródłem refleksji i pozwoliły mu trafniej rozeznawać rzeczywistość, a zatem by obudziły w nim mądrość, która mogłaby zapobiegać jego kolejnym niepowodzeniom. Ten, komu szkoda nie dała do myślenia, kto mimo poniesionej szkody wciąż pozostaje głupi i nie chce poznać jej przyczyn, jedynie pomnaża i wzmacnia własną głupotę, ściągając zarazem na siebie kolejne klęski. Wobec bolesnych klęsk narodowych kolejne pokolenia Polaków często posługiwały się przesłaniem *Pieśni o spustoszeniu Podola*, nawiązując do skutków działań swych poprzedników, a także swej własnej. Mimo nurtu historiozofii zmierzającego do „wyjaśniania” wszelkich polskich klęsk „narodową głupotą” Polaków, nie należy zbyt łatwo przesądzać o niej jako przywarze o charakterze skazy, utrzymującej się mimo ponoszonych przez nich kolejnych poważnych szkód⁴⁰. Można jednak wskazać wart podjęcia trop badań komparatystycznych nad sposobami postrzegania przez poszczególne narody (a także grupy etniczne czy religijne) własnej lub cudzej głupoty⁴¹. Badania porównawcze tego rodzaju mogłyby przynieść odpowiedzi na interesujące pytania: Jakie zbieżności i jakie różnice zarysowują się między obrazem głupoty dyktowanym przez tożsamość określonych grup? Jakie wzorce głupoty eksponowane są w tych obrazach? Kto uważany jest w nich za nosicieli głupoty i mądrości? Z jakimi cechami i sytuacjami wiąże się w nich głupotę, a z jakimi mądrość? Co uznaje się za szczególnie rażące

³⁷ Zob. Encyklopedia PWN, *Mądry Polak po szkodzie. Materiały dodatkowe*, <https://encyklopedia.pwn.pl/materiały-dodatkowe/hasło/Mądry-Polak-po-szkodzie;4575846.html>.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ 25 lutego 2020 roku w Teatrze Polskim w Warszawie odbyła się „debata oxfordzka” zatytułowana *Nową przypowieść Polak sobie kupi, że i przed szkodą i po szkodzie głupi* (zob. Teatr Polski. Cykle i wydarzenia, *Debata oxfordzka: Nową przypowieść Polak sobie kupi...*, https://teatrpolski.waw.pl/pl/cykle_i_wydarzenia/cykle/?id_act=831). Nagranie debaty dostępne jest na portalu YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=9UElv62Xs8o>).

⁴¹ Zob. m.in. A.M. Kobrzycka, *Na tropie głupoty. Charakterystyka zjawiska w literaturze polskiego oświecenia*, Wydawnictwo Sowa, Warszawa 2013.

przejawy głupoty, a co za wyraz szlachetnej i wartej uhonorowania mądrości? Jakże przytacza się argumenty na rzecz takich, a nie innych przekonań? Czy przekonania dotyczące głupoty i mądrości uchodzą za oczywiste i traktuje się je jako zrozumiałe same przez się? Jak przekonania te wiążą się z doświadczeniem historycznym danej grupy i dominującymi interpretacjami tego doświadczenia, które jest istotne dla kształtowania się jej tożsamości? Być może dzięki badaniom takim udałoby się także zidentyfikować, osłabić lub wręcz wyeliminować określone źródła głupoty, tkwiące już w samym sposobie jej rozumienia oraz w jej stereotypowym opisie.

O WALORACH I POWINNOŚCIACH UJAWNIANIA GŁUPOTY

Ujawnianie głupoty, dostrzeganie jej i diagnozowanie, stanowi szczególny walor i przeciwdziała przypisywaniu jej określonych wartości poznawczych. Nieujawnianie głupoty nie pozwala na jej należyte rozeznawanie, jej nosiciel może zaś stać się mylnie uznawany za osobę mającą do przekazania jakąś mądrość. Przed taką sytuacją przestrzegają między innymi Przypowieści Salomona. W Biblii Gdańskiej czytamy: „Gdy głupi milczy, za mądrego poczytany bywa; a który zatula wargi swoje, za rozumnego” (Przyp 17,28); ten sam fragment w Biblii Warszawskiej brzmi: „Nawet głupiec, gdy milczy, uchodzi za mądrego, za roztropnego, gdy zamyka usta”. Są też sytuacje, w których taktycznie zalecane jest zachowywanie milczenia, pozwalającego nie ujawniać przed innymi własnej głupoty i utrzymywać złudny pozór mądrości. Z punktu widzenia pedagogii sokratejskiej tego rodzaju postępowanie „maskujące” należy oceniać jako wysoce szkodliwe, nie prowadzi ono bowiem do identyfikacji, przewyciężania i eliminacji skrywanej głupoty, a jedynie powstrzymuje jej uzewnętrznienie i poddawanie pod osąd; takie jej skrywanie może ją przez długi czas utrwalać (petryfikować).

Aby głębiej rozumieć walory „ujawniania głupoty”, warto przywołać zastrzeżenia, które Leon Koj sformułował – zgodnie z ideałami metodologicznego rygoryzmu i pełnej odpowiedzialności za słowo – w swojej zdarzeniowej koncepcji znaku. Odnosząc się do praktyki prowadzenia analiz dalekiej od metodologicznych ideałów, filozof dzieli się wątpliwościami: „Stoimy przed dylematem, czy kontynuować w pełni odpowiedzialne dalsze rozważania i najpierw próbować stworzyć opisane narzędzie badawcze w postaci stosownej logiki, czy też zrezygnować z pełnej odpowiedzialności”⁴². Krytycznie oceniając własne analizy, wyjaśnia: „Decyduję się na mniej odpowiedzialne

⁴² L. K o j, *Zdarzeniowa koncepcja znaku*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1998, s. 27.

postępowanie”⁴³, gdyż „temat wydaje mi się tak ciekawy, że wciąga mnie mimo widocznych mankamentów proponowanych rozwiązań”⁴⁴. Mając świadomość „nieokreśloności rozważań”⁴⁵, deklaruje, że zamierza sprawę przedstawić jasno, „by błędy, których ja nie widzę, były jawne dla innych i żeby dało się ustalić, co można zrobić, aby je wyeliminować”⁴⁶. Wypowiedź Koja sygnalizuje dylematy powstające, gdy pragniemy konsekwentnie przyjmować pełną odpowiedzialność za słowo. W imię tej właśnie odpowiedzialności autor czyni jak może najwięcej, aby jego błędy – póki co dlań niewidoczne – stały się jawne dla innych. Uogólniając, rzec można, że własne dociekania należy prezentować w możliwie dojrzałej (choć niedoskonałej) postaci, aby w ten sposób umożliwić innym dostrzeganie naszych błędów („naszej głupoty”).

Na niektóre aspekty jawnych błędów i iluzji, które niesłusznie mogą uchodzić za przejawy głupoty myślicieli poprzednich pokoleń, zwraca z kolei uwagę Joachim Metallmann w przedmowie do – adresowanego w pierwszym rzędzie do studiujących pedagogikę – *Wprowadzenia do zagadnień filozoficznych*⁴⁷. W książce tej stawia sobie następujące zadanie: „Ukazać problematykę filozoficzną, jej bogactwo i odrębność, jej trudności i piękno, jej doniosły sens i swoisty urok. Tylko kto napatrzył się wzlotom i upadkom, triumfom i złudzeniom ludzkiej myśli, może nabrać podziwu dla bohaterskich jej wysiłków i może pojąć, że nawet błąd bywa wartościowy i iluzja cenna. Nie ma chyba nic groźniejszego dla kultury, niż niedocenywanie cudzych trudów, lekceważenie nieuwieńczonego powodzeniem entuzjazmu, niż wiara, że przeszłość cała pracowała w próżni, a od nas dopiero zaczyna się naprawdę era wartościowych zdobyczy, osiągnięć niewątpliwych i wiecznych”⁴⁸.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Zob. J. Metallmann, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Skład Główny w Księgarni D.E. Friedleina, Kraków 1939; zob. też: J. Maczka, *Życie i poglądy filozoficzne Joachima Metallmanna (1889-1942)*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności” 8(2007), s. 5-27.

⁴⁸ Metallmann, dz. cyt., s. vii. Dalej Joachim Metallmann dookreśla kontekst społeczny i ideowy, w którym z silnym przekonaniem promuje swoje podejście: „Książka tak pojęta może i powinna, choćby w skromnym zakresie, wzmóc tempo i napięcie walki z kołtuństwem, z niebezpieczeństwami bez porównania groźniejszymi dla wielkości, a nawet dla trwania polskiej kultury duchowej, aniżeli analfabetyzm sensu stricto. Ciasnota horyzontu, nieczułość na zagadnienia, obojętność na przemiany, które się w ich treści dokonują, bierność wobec walk, które o ich sens się toczą, brak tolerancji intelektualnej, tępy dogmatyzm w stosunku do pewnych stanowisk przy jednoczesnym fanatycznym «hiperkrytycyzmie» wobec innych stanowisk, nieodporność zupełna na wszelkie obiegowe sugestie – oto niektóre symptomy ponurego stanu pewnej, niestety znacznej, części inteligencji, która w pomyślniejszych warunkach mogłaby pomnożyć wydatnie szeregi konsumentów kultury. Obudzenie tedy wątpliwości, rozniecenie ciekawości intelektualnej wydało się

Zaproponowane przez Joachima Metallmanna podejście do poznawania zakresu i walorów problematyki filozoficznej, w którym „nawet błąd bywa wartościowy i iluzja cenna”, stanowi kontynuację sokratejskiej pedagogii niewiedzy. Aby jednak postępowanie, które postulują Leon Koj i Joachim Metallmann było możliwe do urzeczywistnienia w ujawnianiu błędów (głupoty) i zarazem, aby cenić także owe błędy (przejawy głupoty), potrzebne jest poczucie humoru. W znaczącym filozoficznym tekście z roku 1928, zatytułowanym *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Stanowisko człowieka w kosmosie*), współtwórca współczesnej filozofii człowieka Max Scheler stwierdza, że osoba ludzka jako istota duchowa posiada swoistą zdolność humoru: „Jedynie człowiek – o ile jest osobą – potrafi, jako istota żywa, «wzniesić się» ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się «poza» światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem swego poznania «wszystko», włącznie z samym sobą. Jako istota duchowa, człowiek jest istotą przewyższającą siebie jako istotę żywą oraz istotą przewyższającą świat. Jako istota duchowa, zdolny jest też do ironii i humoru, które zawsze zawierają jakieś wzniesienie się ponad własne istnienie”⁴⁹. Zdolność osoby ludzkiej, aby wznosić się ponad własne istnienie, wyraża się zwłaszcza w ironii i humorze. Jeśli człowiek nie potrafi przekraczać samego siebie, zasklepia się w sobie i niszczy swe życie duchowe i intelektualne. Wykazując się humorem, ujawnia natomiast, że jest istotą duchową, istotą przewyższającą świat. Również obcując z nacechowaną subtelną i trafną ironią sokratejską pedagogią niewiedzy, możemy rozwijać w sobie ową szczególną, charakterystyczną dla osoby ludzkiej, zdolność do ironii i humoru, możemy kształtować swe życie duchowe i przekraczać swe ograniczenia.

Na wymagającą odnotowania przy rozważaniu walorów „ujawniania głupoty” rolę śmiechu w uprawianiu wartościowej poznawczo nauki zwrócił uwagę filozof i metodolog nauki Leszek Nowak: „Dobre koncepcje rozpoznać można po jednym – po śmiechu. Kiedy masz coś prawdziwego do powie-

tu autorowi ważniejsze niż przeładowywanie książki gotowymi, encyklopedycznymi informacjami, niż dawanie «niezawodnych» formulek i «pewnych» recept” (tamże, s. vii-viii).

⁴⁹ M. S c h e l e r, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 93n. Na sytuacje, w których humor (satyra) może chronić przed głupotą, zwraca uwagę Bohdan Dziemidok: „Przedmiotem satyry są z reguły zjawiska zdecydowanie obiegające od zasadniczych norm społecznych uznawanych przez twórcę i jego zwolenników. Są to zjawiska szkodliwe społecznie, często [...] niebezpieczne (głównie dla tych, którzy się im jakoś przeciwstawiają). Zjawiska te niekoniecznie muszą być złem moralnym. Przedmiotem satyry mogą być [...] także ciemnota i głupota, szczególnie wtedy, gdy chcąc uchodzić za swe przeciwieństwo, stają się pretensjonalne i agresywne. Mogą być zresztą wówczas brzemienne w konsekwencje etycznie nieobojętne” (B. D z i e m i d o k, *O głównych formach komizmu*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne” 1961, nr 16, s. 76). Zob. też: P. P. G r z y b o w s k i, *Śmiech w edukacji. Od szkolnej wspólnoty śmiechu po edukację międzykulturową*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2015.

dzenia, audytorium się śmieje. Nie rechoce, nie! Śmieje się samo z siebie, z własnych uprzedzeń i stereotypów, jakim ulegało do momentu, kiedy usłyszało od ciebie coś, co powinno być poważnie rozpatrzone jako kandydat na prawdę. Dowcipność koncepcji myślowej nie jest dostatecznym warunkiem jej prawdziwości. Ale koniecznym – to jest. Nie każdy dowcip jest prawdą, ale każda prawda jest dowcipem”⁵⁰. Poglądy, które wzbudzają tak pojęty śmiech, prowadzą – mówi Nowak – do „ożywczego stanu, w którym odbiorca [cechujących się dowcipem koncepcji] wychodzi z własnej skóry, staje obok i w odruchu politowania i zażenowania przygląda się tym cęgom, które jeszcze przed chwilą ścisnęły mu głowę”⁵¹. Leszek Nowak nie boi się wprowadzić wyzwającego śmiechu do nauki i uznać, że śmiech, uwalniając z uprzedzeń i z „cęgow ścisnących głowę”, prowadzi do poznawania prawdy. Ujawnianie błędnych koncepcji i być może ujawnianie także głupoty – dzięki rzetelności badawczej – prowadzi zatem do poznawania prawdy. W ludzkich próbach przezwyciężania głupoty i dążenia do mądrości nie można pomijać obecnych – choćby w ukryciu – aktów śmiechu i humoru, o czym uczy też sokratejska pedagogia niewiedzy.

GLUPOTA A PIĘKNO

Podsumowując dotychczasowe rozważania, zatrzymajmy się nad jeszcze jedną biblijną (mądrościową) myślą o głupocie, którą Biblia Gdańska oddaje w następujący sposób: „Niewiasta piękna a głupia jest jako kolce złote w pysku u świni” (Przyp 11,22). Zastrzec należy, że w tej Salomonowej sentencji nie chodzi wyłącznie o napiętnowanie niedostatków pięknej niewiasty. Znajdujemy tu natomiast zdecydowane stwierdzenie, że piękno (piękno powabne) nie powinno iść w parze z głupotą, bo wskutek jej destrukcyjnego wpływu przeradza się w karykaturalną, odstręczającą szpetotę, i to nawet wówczas, gdy nie zgłasza żadnych aspiracji do uczoności. Jeśli deformująca moc głupoty jest tak wielka w przypadku jej oddziaływania na piękno (można by sądzić, całkowicie od głupoty niezależne), to jakże ogromna musi ona być w przypadku roszcujących sobie prawo do reprezentowania świata wiedzy, którzy zarazem są wytwórcami i przekazicielami głupoty? Czyż wskutek zawinionej niewiedzy o własnej głupocie nie stają się oni takim właśnie „kolcem złotym w pysku u świni”? Sokratejska pedagogia podkreśla, jak wielkie jest spusto-

⁵⁰ Wywiad z Leszkiem Nowakiem, „Obecność. Pismo NZS UAM” 1985, nr 11, s. 55; cyt. za: S. Symotiuk, *Stylistyczne determinanty myślenia filozoficznego. Styl i style filozofii i filozofowania. Dyskusja na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS*, „Edukacja Filozoficzna” 1991, nr 12, s. 102.

⁵¹ Wywiad z Leszkiem Nowakiem, cyt. za: Symotiuk, dz. cyt., s. 102.

szenie czynione przez głupotę tych, którzy uchodzą za uczonych (pięknych pięknem wiedzy rzetelnej). Głupota nie tylko zamyka możliwość poznania (skupiającą się wokół prawdy), ale rujnuje też (nakierowaną na dobro) ludzką aktywność praktyczną. Owa niszcząca siła głupoty dotyka także piękna, które z jej powodu ulega zatraceniu. Wskutek głupoty świat człowieka traci swój urok, staje się karykaturalny i odstręczający.

Aby zachować w świecie ludzkim piękno i jego różnorakie przejawy, także piękno wiedzy i nauki, trzeba ustawicznie głupotę przewycieżyć, podążając tropami – w szczególności wrażliwej właśnie na piękno – sokratejskiej pedagogii niewiedzy, która – przypomnijmy – przestrzega: „Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa?”.

Podejmując – w teorii i w praktyce – rozpatrywane w obecnych rozważaniach wyzwania, które niesie głupota, warto stawiać sobie przed oczy, także jako przestrożę przed pochopnymi sądami i działaniami, alegoryczny i przejmujący w wymowie obraz Hieronima Boscha *Leczenie głupoty*. Niderlandzki malarz przedstawia daleką od jednoznaczności scenę wycinania z otwartej czaszki pacjenta domniemanego kamienia głupoty i szaleństwa, kamienia, który przyjmuje postać kwiatu (symbolu pożądania?). Dzieło Boscha niejako obrazuje Sokratejskie pytanie: „A czyż to nie jest głupota, i to najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?”. „Uzdrawiającej” operacji dokonuje chirurg-znachor z dużym lejkiem na głowie i dzbanem (z oliwą?) przy pasie, a „lecznictwem” poczynaniom przyglądają się ze spokojem duchowny i zakonnic z księgą na głowie. Czy tym właśnie lejkiem będzie wlewana – do dosłownie otwartej głowy – oliwa, symbol mądrości? Jaka wiedza medyczna i jaka wiedza o ludzkiej głupocie towarzyszy usuwaniu „kamienia głupoty” z ludzkiej głowy? Jakie ujawniają się tu obszary niewiedzy? Co jest tu bezgraniczną i ciemną głupotą, jakie są jej przejawy i skutki, a co może być światłą mądrością? Pytania podobne do tych, które nasuwają się wobec alegorycznej sceny „leczenia głupoty”, można i należy – i to wciąż na nowo – stawiać wobec konkretnych sytuacji, w których przychodzi nam zmagać się z przejawami głupoty i podejmować próby dążenia do mądrości.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bocheński, Józef M. *Wspomnienia*. Kraków: Philed, 1994.
Chudy, Wojciech. „Józefa Mackiewicza filozofia człowieka i polityki.” *Archiwum Emigracji: Studia, szkice, dokumenty*, no. 5–6 (2002–2003): 160–175.

- Crane, Tim. *Sens wiary: Religia z punktu widzenia ateisty*. Translated by Andrzej Appel, Warszawa: PIW, 2019.
- Dancák, Pavol. "Premeny myslenia o Bohu ako prejav hľadačskej povahy človeka." In *Súčasný premeny náboženského myslenia*. Edited by Pavol Dancák et al. Prešov: Prešovská Univerzita v Prešove, Gréckokatolícka Teologická Fakulta, 2013.
- Domański, Juliusz. *Erazm i filozofia: Studium o koncepcji Erazma z Rotterdamu*. Wrocław and Warszawa: Ossolineum, 1975.
- Dziemidok, Bohdan. "O głównych formach komizmu." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne*, no. 16, 1961: 57–91.
- Encyklopedia PWN. "Mądry Polak po szkodzie: Materiały dodatkowe." <https://encyklopedia.pwn.pl/materiały-dodatkowe/hasło/Mądry-Polak-po-szkodzie;4575846.html>.
- Erazm z Rotterdamu. *Pochwała głupoty*. Translated by Edwin Jędrkiewicz. Warszawa: Unia Wydawnicza Verum, 2001.
- Gadacz, Tadeusz. "Bóg w filozofii Franza Rosenzweiga." In *Gadacz, Filozofia Boga w XX wieku: Od Lavelle'a do Tischnera*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Gombrowicz, Witold. *Dziennik 1961-1966*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989.
- Grzybowski, Przemysław Paweł. *Śmiech w edukacji: Od szkolnej wspólnoty śmiechu po edukację międzykulturową*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2015.
- Hadot, Pierre. *Czym jest filozofia starożytna?* Translated by Piotr Domański. Warszawa: Aletheia, 2000.
- Heller, Michał. "Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze." In *Rozmowy o filozofii*. Edited by Andrzej Zieliński, Maciej Bagiński, and Jacek Wojtysiak. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.
- Kalinowski, Jerzy. "Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych, czyli o dwu pojęciach mądrości." *Roczniki Filozoficzne* 5, no. 4 (1955–1957): 45–65.
- Kamiński, Stanisław. *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.
- Kobrzycka, Agnieszka Maria. *Na tropie głupoty: Charakterystyka zjawiska w literaturze polskiego oświecenia*. Warszawa: Wydawnictwo Sowa, 2013.
- Kochanowski, Jan. "Pieśni wtóre: Pieśń V." In *Kochanowski, Dzieła polskie*. Edited by Julian Krzyżanowski. Warszawa: PIW, 1989.
- Koj, Leon. *Zdarzeniowa koncepcja znaku*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne, 1998.
- Kojs, Wojciech. "Edukacja i pedagogika w społeczeństwie wiedzy – wybrane zagadnienia." *Chowanna* 55 (69), no 2 (39) (2012): 21–37.
- Krapiec, Mieczysław Albert. "Nauka i głupota." *Tygodnik Powszechny* 14, no. 45 (1960): 3–4.
- Kubok, Dariusz. *Filozofia uświadamia nam to, czego nie wiemy*. Interview by Małgorzata Kłoskowicz. *Gazeta Uniwersytecka UŚ: Miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*. <https://gazeta.us.edu.pl/node/276411>.

- . *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice: Uniwersytet Śląski. Instytut Filozofii, 1998.
- Lekka-Kowalik, Agnieszka. "Edukacja dla prawdy a edukacja dla rynku: Rzecz o fundamentach bezpiecznego świata." *Studia z Filozofii Polskiej* 11 (2016): 211–22.
- . "Kryteria racjonalności postępu naukowego: skuteczność czy mądrość?" In *Spoleczno-kulturowe konteksty racjonalności*. Edited by Zbigniew Drozdowicz and Sławomir Sztajer. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2012.
- Łukasik-Turecka, Agnieszka. *Wizerunek Wałęsy w świetle jego wypowiedzi*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia, 2000.
- Mariański, Janusz. *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość: Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos, 2013.
- Mączka, Janusz. "Życie i poglądy filozoficzne Joachima Metallmanna (1889-1942)." *Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności* 8 (2007): 5–27.
- Metallmann, Joachim. *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Kraków: Skład Główny w Księgarni D.E. Friedleina, 1939.
- Mizińska, Jadwiga. "Niewiedza a głupota." In *Kreowanie społeczeństwa niewiedzy*. Edited by Arkadiusz Jabłoński, Jan Szymczyk, and Mariusz Zemło. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Murzyn, Andrzej. "Wyznania ucznia." In *Od marksizmu do feminizmu: Księga pamiątkowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Kazimierza Ślęczki*. Edited by Tomasz Czakon. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009.
- Nalaskowski, Aleksander. *Pedagogiczne zwierzątko: Fenomen niewiedzy*. Kraków: Oficyna Impuls, 2015.
- [Nowak, Leszek.] "Wywiad z Leszkiem Nowakiem." *Obecność: Pismo NZS UAM*, no. 11 (1985): 55.
- Perls, Frederic S. *Gestalt Theory Verbatim*. Highland, New York: The Gestalt Journal, 1992.
- Platon. "Obrona Sokratesa." In Platon, "Uczta." "Eutyfron." "Obrona Sokratesa." "Kriton." "Fedon." Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1984.
- . "Uczta." In Platon, "Uczta." "Eutyfron." "Obrona Sokratesa." "Kriton." "Fedon." Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1984.
- Popper, Karl R. "O tak zwanych źródłach poznania." In Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata: Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*. Translated by Antoni Małinowski. Warszawa: Książka i Wiedza, 1997.
- Putnam, Hilary. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. Translated by Iwo Zieliński. Vol. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Rembierz, Marek. "Opozycja światłość–ciemność w argumentacji tzw. filozofii pierwszej: Wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze." *Folia Philosophica* 21 (2003): 183–212.

- . “Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych.” *Świat i Słowo* 28, no. 2 (2014): 17–50.
- Salij, Jacek. “Mądrość i głupota.” In Salij, *Eseje tomistyczne*. Poznań: “W drodze,” 1998.
- Scheler, Max. “Stanowisko człowieka w kosmosie.” Translated by Adam Węgrzecki. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- Stiegler, Bernard. *Wstrząsy: Głupota i wiedza w XXI wieku*. Translated by Michał Krzykowski. Warszawa: PWN, 2017.
- Świeżawski, Stefan. *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań: “W drodze,” 1995.
- Symotiuik, Stefan. “Stylistyczne determinanty myślenia filozoficznego: Styl i style filozofii i filozofowania; Dyskusja na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS.” *Edukacja Filozoficzna*, no. 12 (1991): 95–103.
- Szmydtowa, Zofia. “Funkcja stylu w teorii i w praktyce autorskiej Erazma.” *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 63, no. 3 (1971): 117–63.
- . “Przysłowia i zwroty przysłowiowe w utworach Kochanowskiego.” *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 45, no. 1 (1954): 30–60.
- Szymik, Jerzy. “Scientia et sapientia fidei: O mądrości w teologii.” In *Figury i znaczenia mądrości: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Marta Zajac. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016.
- Tatarkiewicz, Władysław. “Dwa pojęcia piękna.” In Tatarkiewicz. *Parerga*, Warszawa: PWN, 1978.
- . *Historia filozofii*. Vol. 1. Warszawa: PWN, 1988.
- . *O doskonałości*. Warszawa: PWN, 1976.
- [Tischner, Józef.] *Przekonać Pana Boga: Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*. Kraków: Znak, 1999.
- Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles: Prawda wiary chrześcijańskiej*. Translated by Zofia Włodek and Włodzimierz Zega. Vol. 2. Poznań: “W drodze,” 2007.
- . *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch et al. Vol. 16. *Miłość*. Translated by Andrzej Głazewski. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, n.d.
- Walulik, Anna. “Niewiedza religijna i jej andragogiczne konsekwencje.” In *Edukacja dorosłych jako czynnik rozwoju społecznego: Materiały I Ogólnopolskiego Zjazdu Andragogicznego*. Vol. 2. Edited by Tadeusz Aleksander, Radom: Wydawnictwo Instytutu Technologii Eksploatacji, 2010.
- Witwicki, Władysław. “Od tłumacza.” In Platon, “*Uczta*.” “*Eutyfron*.” “*Obrona Sokratesa*.” “*Kriton*.” “*Fedon*.” Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1984.
- [Woleński, Jan.] “Głupota nie zna standardów: Z prof. Janem Woleńskim, filozofem i logikiem z Uniwersytetu Jagiellońskiego, rozmawiają Krzysztof Burnetko i Mi-

- chał Nawrocki.” *Tygodnik Powszechny*, no. 38 (2776). 22 September 2002. <http://www.tygodnik.com.pl/numer/277638/wolenski.html>.
- Zembrzusi, Michał. *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*. Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/michal_zembrzusi/zembrzusi_glupota_i_jej_formy_wedlug_tomasza_z_akwinu.pdf.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek REMBIERZ – Bezgraniczność głupoty i granice mądrości. Na rozdrożach sokratejskiej pedagogii niewiedzy

DOI 10.12887/34-2021-1-133-15

Relacje między głupotą a mądrością naznaczone są dramatyzmem i wielością napięć. O ile głupota pełni się obficie, niczym chwasty-samosiejki, znajdując dla siebie podatny grunt w każdym obszarze ludzkiej aktywności, o tyle znamię mądrości – pojawiającej się nader skromnie – jest jej niedostatek, jak gdyby zawsze potrzeba jej było znacznie więcej, niż jest nam dane doświadczyć. Od starożytności zdaje się dominować – również w tradycji sokratejskiej pedagogii – przeświadczenie, że głupoty jawnej i ukrytej „aż nadto” i że wciąż wzrasta jej „nadmiar”, a dzieje się to kosztem pożądanej mądrości oraz wartości z nią zespolonych. O złożoności relacji między mądrością a głupotą traktują w kulturze europejskiej wręcz kanoniczne teksty: mowa Sokratesa w *Obronie Sokratesa* i opowieść o poczęciu Erosa jako miłośnika mądrości w *Uczcie Platona*. Zawierają one kluczowe myśli sokratejskiej pedagogii niewiedzy. Opowieść o Erosie w *Uczcie* traktuje o sytuacji filozofa jako dążącego do przewycięzania głupoty miłośnika mądrości, który znajduje się „pośrodku między mądrością i głupotą”. Opowieść ta w dużej mierze wyznacza dominujące w kulturze, filozofii i pedagogice europejskiej sposoby postrzegania złożoności i napięć relacji między głupotą a mądrością. Brak krytycznego rozeznania głupoty sprzega się z uporczywym nierozpoznawaniem i nierespektowaniem granic poznania. O ile głupota jawi się w zarysowanej perspektywie jako niebezpiecznie bezkresna i mimo skierowanych przeciwko niej działań pedagogicznych pozostaje poznawczo nieogarniona i nieposkromiona, niejako rozlewająca swój bezkres na sfery względnie uporządkowane, o tyle dzięki dążeniu do mądrości możemy refleksyjnie dosięgnąć jej granic.

Słowa kluczowe: głupota, mądrość, granice, bezgraniczność, sokratejska pedagogia niewiedzy

Kontakt: Uniwersytet Śląski w Katowicach, Campus w Cieszynie, ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn
E-mail: marek.rembierz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0295-0256

Marek REMBIERZ, On the Boundlessness of Stupidity and the Bounds of Wisdom:
The Dilemmas of the Socratic Pedagogy of Ignorance

DOI 10.12887/34-2021-1-133-15

The relationship between stupidity and wisdom is marked by a multitude of dramatic and not entirely transparent tensions. While stupidity grows abundantly like self-seeding weeds, finding fertile ground in every area of human activity, there is a constant lack of wisdom. Since antiquity, the conviction seems to prevail—also in the tradition of the Socratic pedagogy—that there is ‘too much’ of both overt and hidden stupidity and that its ‘excess’ keeps growing, continuing at the expense of the desired wisdom and values associated with it. In Western culture, the complexity of the relationships between wisdom and stupidity is scrutinized already in Plato’s classical works *The Apology of Socrates* and *The Symposium*: namely, in the speech of Socrates, and in the story of Eros begotten as the child of Poverty and Resource, respectively. Both texts manifest the key ideas of the Socratic pedagogy of ignorance and the condition of Eros symbolizes that of a philosopher, a lover of wisdom who is “betwixt wisdom and ignorance,” and incessantly striving to overcome this state. The story about Eros has largely determined the ways in which the complexity of and tensions between stupidity and wisdom have been perceived in Western culture as such and, in particular, in its philosophy and pedagogy. The lack of a critical discernment of stupidity is coupled with a persistent failure to recognize or respect boundaries. While stupidity appears in the outlined perspective as dangerously infinite, still unimaginable for its cognitive penetration and untamed despite the pedagogical activities directed against it, somehow spilling its limitlessness into relatively ordered spheres, it reflects its limits due to the pursuit of wisdom.

Keywords: stupidity, wisdom, limits, boundlessness, the Socratic pedagogy of ignorance

Contact: Uniwersytet Śląski w Katowicach, Campus w Cieszynie, ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn, Poland

E-mail: marek.rembierz@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0295-0256

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Anna KRAJEWSKA

DOŚWIADCZENIE MORALNE WEDŁUG JACQUES’A MARITAINA

Angażując się w sposób wolny w dobro godziwe, człowiek angażuje się – zdaniem Maritaina – in actu exercito w Bogu jako ostatecznym celu swego życia. Ów cel ostateczny obecny jest w każdej decyzji wyboru dobra dla niego samego. Bezpośrednim przedmiotem aktu jest zawsze dobro moralne, lecz według Maritaina akt ten dąży poprzez swój bezpośredni przedmiot do Boga jako Dobra transcendentnego, na którym, niezależnie od świadomości podmiotu moralnego, opiera on swój cel ostateczny.

Jacques Maritain jako jeden z pierwszych przedstawicieli tradycji etyki tomistycznej swoje zainteresowania filozoficzne skierował w stronę doświadczenia moralnego¹. We wstępie do *La philosophie morale* Maritain pisze, że autentyczna filozofia moralna polega na racjonalnej interpretacji doświadczenia moralnego². Daje temu wyraz w liście skierowanym do Stefana Świeżawskiego i Jerzego Kalinowskiego, polemizując z ich twierdzeniem, zamieszczonym w książce *Filozofia w dobie Soboru*, że metafizyka jest podstawą prawa naturalnego: „Sądzę, że metafizyka i filozofia moralna przynoszą nam – i ma to kapitalne znaczenie – refleksyjne uzasadnienie prawa naturalnego. Jednakże wydaje mi się ważne wyraźne podkreślenie, że prawo naturalne nie jest konkluzją wywiedzioną z filozofii. Jest ono naturalne także w tym sensie, że jest potoczne, z natury znane przez naturalną skłonność intelektu, inaczej mówiąc,

¹ Warto zauważyć, że podstawową rolę doświadczenie moralne odgrywa między innymi w etyce Karola Wojtyły i jego najbliższych uczniów, tworzących szkołę personalistów lubelskich. Podobnie jak Maritain w rozumieniu doświadczenia nawiązywała ona bezpośrednio do metafizyki tomistycznej w wersji egzystencjalnej filozofii bytu. Wojtyła wyróżnia w doświadczeniu moralnym immanentną warstwę metafizyczną, natomiast jego uczeń Tadeusz Styczeń uznaje konieczność metafizyki do adekwatnej interpretacji danych doświadczenia (por. K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, Rzym–Lublin 1991, s. 35; T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 219n.). Na temat związku myśli Wojtyły z filozofią tomistyczną por. J. G a ł k o w s k i, *Szkice o filozofii Karola Wojtyły*, Instytut Jana Pawła II – Wydawnictwo Academicum, Lublin 2017, s. 23-40. Porównanie relacji między etyką a metafizyką w ujęciu Maritaina i w ujęciu personalistów lubelskich wykracza poza ramy tego artykułu.

² Por. J. M a r i t a i n, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systemes*, Gallimard, Paris 1960, s. 8n.

przez naturalną skłonność między naturami – connaturalitas (stąd jego niedoskonałe pojmowanie u ludów pierwotnych i stały postęp w jego pojmowaniu przez ludzkość)”³. Twierdzenia etyczne nie są wyprowadzane z zasad metafizycznych, lecz metafizycznie (racjonalnie) zdeterminowane pojęcia moralne stają się narzędziem do wyjaśniania i interpretowania doświadczalnie danych faktów moralnych⁴. Metafizyka, którą Maritain posługuje się w analizie pojęć moralnych, to metafizyka tomistyczna, gdyż – jak mówi – „metafizyka tomistyczna jest metafizyką racjonalną, ponieważ to właśnie rozum jest miarą ludzkich działań i to on określa właściwą dziedzinę moralności”⁵.

W niniejszych rozważaniach skupię się na tym, jak Maritain rozumie doświadczenie moralne i jakie obszary tego doświadczenia należy jego zdaniem wyróżnić. Podstawowym zagadnieniem jest tu niewątpliwie kwestia poznania wartości moralnych za pomocą inklinacji. Charakter poznania inklinacyjnego stanie się przedmiotem pierwszej części analiz. W doświadczenie wartości moralnych wpisane jest implicite przeżycie celu ostatecznego człowieka. Doświadczenie celu ostatecznego zostanie przedstawione w drugiej części artykułu. Trzecia część zaś poświęcona zostanie doświadczeniu powinności. Ono bowiem, jak sądzę, podobnie jak poznanie inklinacyjne, dostarcza danych kluczowych dla zrozumienia moralności. W ostatniej części artykułu przedstawię pewne uwagi krytyczne, które można sformułować wobec takiego ujęcia doświadczenia moralnego. W analizie krytycznej będę się inspirować między innymi analizami doświadczenia moralnego przeprowadzonymi przez Karola Wojtyłę, który doświadczenie to uczynił podstawą swojej koncepcji filozoficzno-etycznej.

DOŚWIADCZENIE WARTOŚCI MORALNYCH

Problematyka wartości moralnych i sposobu ich poznania niewątpliwie stanowi jedną z podstawowych kwestii w etyce. Maritain odróżnia dwa sposoby poznawania wartości moralnych: poznanie filozoficzne i poznanie naturalne, czyli przedfilozoficzne. Obok poznania filozoficznego istnieje potoczne,

³ J. Maritain, List do Jerzego Kalinowskiego i Stefana Świeżawskiego, w: J. Kalinowski, S. Świeżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, tłum. M. Gawryś, C. Gawryś, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995, s. 173; por. J. Maritain, *Prawo naturalne i prawo moralne*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1988, s. 250.

⁴ Maritain zdaje się łączyć podejście metafizyczne z fenomenologicznym, rozumianym jako opis ludzkiego doświadczenia (por. K. Schmitz, *Jacques Maritain and Karol Wojtyła: Approaches to Modernity*, w: *Bases of Ethics*, red. W. Sweet, Marquette University Press, Milwaukee 2001, s. 131).

⁵ J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 30.

doświadczalne poznanie moralne. Odróżnienie tych dwóch typów poznania moralnego jest konieczne, ponieważ „filozofia moralna zakłada doświadczenie moralne”⁶. To właśnie poznanie przedfilozoficzne jest doświadczalnym poznaniem wartości moralnych.

Zrozumienie doświadczenia wartości moralnych wymaga odwołania się do Maritainowskiej koncepcji funkcjonowania ludzkiego rozumu. Zdaniem Maritaina, „istnieje szeroka dziedzina, w której rozum nie funkcjonuje jeszcze w sposób pojęciowy, logiczny, dyskursywny, lecz w sposób niejako biologiczny – jako «forma» aktywności psychicznej – i w sposób nieświadomy czy przedświadomy”⁷. Tak działający rozum filozof nazywa „wegetatywną formą dynamizmu naturalnego tendencji i inklinacji ludzkich”⁸ oraz „centrum promieniowania nieświadomego lub przedświadomego”⁹. Ta sfera funkcjonowania rozumu należy zatem do płaszczyzny nieświadomej czy też przedświadomej¹⁰. Dla odróżnienia tego rodzaju podświadomości od podświadomości instynktów w znaczeniu freudowskim Maritain nazywa ją „nieświadomością ducha u źródła (franc. l'inconscient de l'esprit de source¹¹), przedświadomym życiem intelektu i rozumu”¹². Nieświadomość ducha, stanowiąca przedświadomość życia intelektu, to miejsce, gdzie intelekt wydobywa z doświadczenia zmysłowego obraz (franc. une vue), nową intuicję, która jest dopiero formowana w pojęcie i proces ten nie dobiegł jeszcze końca. W tej sferze duchowej nieświadomości – jak twierdzi Maritain – spełnia się całe intuitywne i niewyrażone życie rozumu, które wyprzedza wszelkie operacje rozumowe¹³. Otóż naturalne poznanie wartości moralnych jest właśnie takim przedświadomym poznaniem racjonalnym¹⁴. Poznanie to – kontynuuje Maritain – dokonuje się na sposób inklinacji, a nie na sposób pojęciowy czy sądowy.

Aby dowiedzieć się, czym jest poznanie przedświadome, musimy bliżej przyjrzeć się kategorii inklinacji. Maritain rozróżnia dwa typy inklinacji: in-

⁶ Tamże, s. 58.

⁷ Tamże, s. 59.

⁸ Tamże, s. 64.

⁹ Tamże.

¹⁰ Maritain posługuje się terminami „nieświadomy” i „przedświadomy” zamiennie.

¹¹ Warto w tym miejscu odwołać się do tekstu oryginalnego (por. J. M a r i t a i n, *Neuf leçons sur les premières de la philosophie morale*, Les Éditions Pierre Téqui, Paris 1951, s. 49).

¹² M a r i t a i n, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 59. W opozycji do nieświadomości duchowej nieświadomość w rozumieniu Freuda nazywa Maritain nieświadomością „automatyczną” lub „głuchą” (por. t e n ż e, *Przedświadome życie intelektu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, s. 72).

¹³ Rozum nieświadomy to rozum „intuicyjny”, wyprzedzający rozum „logiczny” (por. tamże, s. 54n.). Rozum przedświadomy, intuicyjny jest – według Maritaina – źródłem poezji i sztuki (por. t e n ż e, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 60).

¹⁴ Por. tamże.

klinacje wkorzenione w naturę zwierzęcą i biologiczną człowieka oraz inklinacje emanujące z rozumnej natury człowieka¹⁵. Istnienie tego drugiego typu inklinacji zakłada istnienie inklinacji typu pierwszego, które jednak również włączone są w dynamizm ujęć intelektualnych. Inklinacje biologiczne mogą zostać przez rozum przekształcone. Innymi słowy, te dwa rodzaje inklinacji oddziałują na siebie nawzajem. Zdaniem Maritaina inklinacja, na przykład do posiadania potomstwa i życia we wspólnocie rodzinnej, ma charakter nie tylko biologiczny, ale i rozumny. W przypadku człowieka inklinacje czysto biologiczne stają się częścią jego rozumnego życia.

Proces przedfilozoficznego, inklinacyjnego poznania wartości moralnych wychodzi od konkretnych faktów moralnych. Poznanie to jest konkretne, indywidualne, osobiste. W obliczu wartości rozum tworzy pewne konkretne pojęcie, które zostaje „wciągnięte”, zaangażowane w tę sytuację; jest ono nieoddzielone od niej i przedświadome. Takie przedświadome pojęcie, wcielone w wyobrażenie, nieoddzielone od doświadczenia zmysłowego, nie stanowi punktu wyjścia dla procesu rozumowania, lecz jedynie pełni rolę czynnika kierowniczego wobec inklinacji (franc. un patron pour les tendances). Pojęcie to wprawia w ruch nasze naturalne tendencje i emocje. Pełni ono podstawową rolę w dynamizmie uczuciowo-dążeńowym człowieka. Wszelkie tendencje i inklinacje czysto zwierzęce stanowią dla niego preegzystującą materię (franc. une matière préexistante), z której owe konkretne pojęcia wydobędą inklinacje porządku specyficznie ludzkiego (rozumnego).

Sądy, jakie rozum ludzki spontanicznie wydaje o wartościach, nie są oparte na rozumowaniu ani na związkach pojęciowych, lecz na tkwiących w nas skłonnościach¹⁶. Sądy tego rodzaju nie są wydawane na „sposób poznania”, lecz na „sposób inklinacji”¹⁷. Źródłem sądu jest w tym przypadku inklinacja, którą rozum przedświadomy i „zanurzony” w doświadczeniu zmysłowym, wydobył z instynktowego dynamizmu natury. Sąd taki ma charakter niepojęciowy (franc. d’une façon non-conceptuelle). Poznanie leżące u jego podstaw dokonuje się więc bez charakterystycznego dla procesu poznawczego udziału

¹⁵ Maritain, obok terminu „inklinacja”, używa też terminów „tendencja” oraz „instynkt”. Słowem „instynkt” określa inklinacje wyrastające z biologicznej natury człowieka, słowo „inklinacja” rezerwuje raczej dla tych wyrastających z natury rozumnej. Por. tamże, s. 67.

¹⁶ Por. tamże, s. 64. W takiej sytuacji rozum „działa w sposób witalny, wegetatywny, jako katalizujący ferment, wyzwalający na podstawie wiedzy przedświadomej, niewyrażonej w pojęciach, naturalne tendencje, na których oprą się sądy moralne” (tamże, s. 65).

¹⁷ Maritain pisze: „Cała racjonalna i pojęciowa praca dokonuje się w perspektywie inklinacji zakorzenionych zarazem w naturze i w rozumie, inklinacji, które są zależne od nieświadomych i «zanurzonych» pojęć rozumu; od nich zaś zależą sądy wydawane *na sposób inklinacji*, a nie na sposób poznania” (tamże, s. 67).

struktur pojęciowych ani nie wymaga relacji między nimi¹⁸. Jego wartość epistemologiczna jest jednak implicite racjonalna – implicite, bo podmiot sądzenia nie jest w stanie podać uzasadnienia sądu tego rodzaju. Maritain podkreśla, że chociaż naturalne poznanie wartości moralnych nie jest racjonalne w swym przebiegu, to jest racjonalne u swych źródeł, jako że inklinacje, o których mowa, zrodzone są z natury zakorzenionej w rozumie (franc. de la nature comme greffée de raison), są „dążeniami natury przenikniętej rozumem”¹⁹. Inklinacje nie są stabilizowane przez instynkt czy jakąś strukturę ontologiczną, ale przez „pewne istotne celowości postrzegane czy odczuwane w sposób nie-pojęciowy i przedświadomy”²⁰. Choć wiedza zdobyta w wyniku poznania naturalnego jest nieuzasadnialna, niewyraźna słowami, nieodgadniona dla rozumu²¹, to jednak jest – zdaniem Maritaina – autentyczna²². Angażuje ona nie tylko umysł, ale także wolę i pragnienia. Rozum jest zdolny do uchwycenia pewnych prawd wprost z doświadczenia²³. To, co zgadza się z poznaniem inklinacyjnym, rozum uznaje za właściwe, to zaś, co pozostaje z tego rodzaju poznaniem w sprzeczności, rozum odrzuca jako nieprawdziwe. Jednym słowem, rozum podąża za tym, do czego skłaniają go inklinacje.

Naturalne poznanie wartości moralnych może ulec udoskonaleniu, ponieważ towarzyszą mu pojęcia uświadomione, w których może zostać podkreślony jakiś wybrany aspekt doświadczalnie danej sytuacji moralnej. Również takie czynniki, jak wychowanie czy zwyczaje, mają wpływ na wzmacnianie lub wygaszanie naturalnych tendencji i inklinacji. Zdaniem Maritaina, ponieważ inklinacje są kruche (franc. fragiles) i nie zostały w sobie niezmiennie zdeterminowane, istnieje ewolucja pojęć i poglądów moralnych.

Ewolucja pojęć moralnych i postęp w naszym rozumieniu moralności dokonuje się w ramach krytycznej refleksji. To filozoficzne poznanie wartości moralnych pozwala nam odróżnić wartości prawdziwe od nieprawdziwych. Dopiero w poznaniu filozoficznym dokonuje się racjonalne usprawiedliwienie wartości poprzez ustalenie koniecznych warunków tego, co jest zgodne z rozu-

¹⁸ Por. G.A. M c C o o l, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*, Fordham University Press, New York 1989, s. 117.

¹⁹ M a r i t a i n, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 69.

²⁰ Tamże, s. 61.

²¹ Por. P. R a m s e y, *Nine Modern Moralists*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1962, s. 223.

²² Duża część naszej wiedzy o moralności jest intuicyjna, bazuje na nieświadomych i niedostępnych nam zasadach kierujących naszymi sądami moralnymi.

²³ Por. B.M. A s h l e y, *Introduction*, w: *The Common Things: Essays on Thomism and Education*, red. D. McNerny, American Maritain Association; Mishawaka, Indiana – Washington, D.C., 1999, s. 15. Intuicyjna wiedza leżąca u podstaw naszych sądów moralnych jest jak intuicyjna wiedza dotycząca języka, fizyki, psychologii, biologii czy muzyki (por. M.D. H a u s e r, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco, New York 2006, s. 125).

mem, rozpoznającym właściwe cele istoty ludzkiej. Poznanie takie opiera się na ujaśnianiu i usprawiedliwianiu naturalnego poznania wartości moralnych. Poznanie naturalne dotyczy bowiem raczej istnienia niż esencji, istoty tego, co jest poznawane²⁴. W poznaniu tego rodzaju ujmujemy nie tyle esencję (to, czym coś jest), ile fakt, że coś jest, że istnieje wartość, ku której się skłaniamy. Treść poznania pozostaje więc w pewien sposób niejasna, podatna na błędy. Dopiero poznanie filozoficzne może skorygować naturalne poznanie wartości.

Filozofia moralna – w ujęciu Maritaina – konstituuje się zatem jako poznanie refleksyjne²⁵, inklinacje i tendencje naturalne wnoszą bowiem jedynie treść doświadczalną, nie dostarczają zaś narzędzi do jej „obróbki”. Etyk bierze na warsztat swej filozoficznej analizy percepcje i sądy potocznego doświadczenia człowieka. Rozumowanie wykorzystywane na gruncie etyki, poprzedzone jest przez determinacje pojęciowe i racjonalne wyjaśnienie tego, co jest zgodne (lub niezgodne) z rozumem i naturą ludzką. Zadaniem filozofa jest opracowanie teorii inklinacji naturalnych, wyjaśnienie ich istnienia oraz roli w strukturze bytu ludzkiego. Filozoficzne poznanie wartości moralnych jest racjonalne w swym sposobie, metodzie postępowania; jest demonstratywne i naukowe, lecz nie sięga bezpośrednio doświadczonej rzeczywistości. Jest ono władne jedynie osądzić wartości moralne i odróżnić autentyczne od pozornych. Ostatecznie wartości moralne są jedną z podklas klasy wartości, której drugą podklasa to wartości ontologiczne²⁶. Źródłem inteligibilności wartości moralnych jest fakt, że dobro stanowi pewien aspekt bytu; wartości moralne mają swój ostateczny fundament w bycie; są aspektem dobra. Maritain powołuje się tutaj na św. Tomasza, według którego dobro moralne opiera się na dobru metafizycznym²⁷. Racjonalność dobra moralnego polega na byciu analogatem dobra metafizycznego. Dobro moralne jest pojęciem metafizycznym, uszczegółowionym w porządku etycznym, czyli w porządku spełniania się bytu ludzkiego.

Przedstawiony powyżej wymiar wartości ujmowany jest – zdaniem Maritaina – w perspektywie przyczynowości formalnej. Drugi wymiar wartości wskazuje na ich ukierunkowanie na cel. Poznanie inklinacyjne nakierowane jest na pewne dobra, czyli cele, cele partykularne wskazują zaś na istnienie

²⁴ Por. A s h l e y, dz. cyt., s. 15.

²⁵ „Filozofia moralna jest poznaniem refleksyjnym; oczywiście nie w tym samym sensie, co logika, ale jest to ostatecznie poznanie wtórne”. M a r i t a i n, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 58n.

²⁶ Wartość ontologiczna to dobro rozumiane jako aspekt bytu.

²⁷ T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, I-II, q. 18, „O dobrych i złych uczynkach ludzkich w ogólności”, a. 1-2, tłum. F.W. Bednarski i in., t. 9, „Cel ostateczny, czyli szczęście” oraz „Uczynki ludzkie”, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1963.

celu ostatecznego. Mówiąc o poznaniu inklinacyjnym, nie można pominąć kwestii celu ostatecznego, który tak naprawdę czyni działanie człowieka zrozumiałym.

CEL OSTATECZNY

Doświadczalny aspekt kategorii celu ostatecznego jest związany z tym, co Maritain nazywa pierwszym aktem wolności czy pierwszym aktem moralnym²⁸. Czym jest ów pierwszy akt wolności? Jest to „decyzja radykalna, akt wystarczająco głęboki, by stać się początkiem naszego życia moralnego”²⁹. Jako przykład pierwszego aktu moralnego Maritain przytacza decyzję dziecka pojawiającą się z końcem okresu dzieciństwa, kiedy to po raz pierwszy dokonuje ono refleksji nad sobą, rodząc się do życia moralnego we właściwym tego słowa znaczeniu i do moralnej odpowiedzialności. W takiej decyzji zaangażowane jest całe ludzkie „ja”; sytuacja ta rodzi konsekwencje dla całego życia moralnego danego człowieka. Pierwszy akt wolności nadaje określony kierunek całej aktywności moralnej tak długo, jak długo akt ten nie zostanie odwołany. Od strony przedmiotowej jest on wyborem tego, co jest dobrem samym w sobie, czyli wyborem dobra godziwego. Otóż właśnie wybór prawdziwego celu ludzkiego życia jest – zdaniem Maritaina – zawarty (franc. *enveloppé*) czy też wcielony (franc. *incarné*) w ten podstawowy akt wolności. Wraz z faktem decydowania się na coś dobrego z tego tytułu, że to coś jest po prostu dobre, pojawia się tym samym wybór celu ludzkiego życia. Zdaniem Maritaina, analiza tego pierwszego aktu wolności pozwala wykryć (odsłonić) w jego dynamizmie realnie obecne implikacje przeżywane (*in actu exercito*), chociaż niepoznawane pojęciowo (*in actu signato*). Sytuację obecności serii implikacji w decyzji wyboru dobra godziwego Maritain nazywa „wewnętrzna dialektyka”³⁰. Wcielenie wyboru prawdziwego celu ostatecznego w życie człowieka rozgrywa się we wspomnianej już sferze podświadomości ducha (umysłu). Sfera ta zdaje się wskazywać na to, co subiektywne, praktyczne, egzystencjalnie ważne. Maritain przedkłada to, co konkretne, nad to, co ogólne, abstrakcyjne³¹. Do zadania filozofii moralnej należy ujęcie w ogólne kategorie pojęciowe tego, co doświadczane.

²⁸ Por. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 93.

²⁹ Tamże, s. 129.

³⁰ Tamże, s. 128.

³¹ D. Haggerty, *Jacques Maritain and the Notion of Connaturality: The Valid Role of Nonconceptual Moral Knowledge in the Existential Order*, Pontificia Universitas Lateranensis – Academia Alfonsiana, Rome 1995, s. 3.

W momencie decyzji wykonania dobra tylko z tego względu, że jest to dobro, następuje usytuowanie się podmiotu w płaszczyźnie działania (przyczynowości celowej). Działanie z miłości do dobra godziwego powoduje eo ipso skierowanie się podmiotu ku pewnemu celowi. Podmiot aktu wyboru dobra godziwego opiera swoje szczęście na tym dobru. Nadaje w ten sposób określony kierunek swej woli i swemu życiu moralnemu. Angażując się w sposób wolny w dobro godziwe, człowiek angażuje się – zdaniem Maritaina – *in actu exercito* w Boga jako ostatecznym celu swego życia. Cel ostateczny obecny jest w każdej decyzji wyboru dobra dla niego samego. Bezpośrednim przedmiotem aktu jest zawsze dobro moralne, lecz według Maritaina akt ten dąży poprzez swój bezpośredni przedmiot do Boga jako Dobra transcendentnego, na którym, niezależnie od świadomości podmiotu moralnego, opiera on swój cel ostateczny. Owo nakierowanie na Boga jako cel ostateczny życia ludzkiego nie jest nakierowaniem tylko wirtualnym, lecz aktualnym, chociaż niewyraźnym pojęciowo. Jest to nakierowanie – jak je określa Maritain – „przeżywane formalnie”³². Wybór Boga jako Celu ostatecznego nie dokonuje się inaczej, jak tylko poprzez zaangażowanie się podmiotu w dobro moralne przy okazji jakiegoś konkretnego wyboru. Maritain pisze: „Przez sam fakt, iż rzeczywiście kieruje swe działania ku dobru godziwemu jako wartości uniwersalnej, byt ludzki kieruje się *implicite*, ale w sposób aktualny i formalny do Boga jako celu ostatecznego, nawet jeśli nie zna Boga świadomie”³³.

Kategoria celu ostatecznego zostaje więc wpisana w relację między chceniem dobra godziwego a miłością Dobra samoistnego. Analizy Maritaina polegają na odsłonięciu implikacji faktu wolnego wyboru dobra moralnego: ujawnieniu warunków jego zachodzenia³⁴. Metoda odsłaniania implikacji przypomina fenomenologiczną metodę rozważań konstytutywnych³⁵. Polega na unaocznianiu (wydobywaniu na jaw) tego, co mieści się w rozważanym fenomenie. To wydobywanie na jaw nie ma charakteru dyskursywnego, nie jest wnioskowaniem, z tego, co bezpośrednio dane. Jest wydobywaniem, odsłanianiem warstw konstytuujących całości przeżyciowe i odsłanianiem sensów tych całości, pojawiających się w świadomości. Takim odsłanianym sensem, pojawiającym się w wyborze dobra godziwego, jest – zdaniem Maritaina – skierowanie się na Cel ostateczny – Boga.

³² Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 132.

³³ Tamże, s. 135.

³⁴ Analogiczną metodą posługuje się Roman Ingarden, analizując fakt odpowiedzialności (zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972; zob. też: T. Stępień, *O metodzie antropologii filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 19(1973) nr 2, s. 106-114).

³⁵ Por. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 32n.

DOŚWIADCZENIE POWINNOŚCI MORALNEJ

Doświadczenie moralne, zdaniem Maritaina, nie ogranicza się wyłącznie do sfery przedświadomej. Obok inklinacyjnego poznania wartości moralnej, Maritain wyróżnia doświadczenie powinności moralnej. Doświadczenie to, w odróżnieniu od poznania wartości, nie zachodzi na poziomie przedświadomym. Ma ono charakter przeżycia, czyli rozgrywa się w sferze świadomości. W *La philosophie morale* Maritain pisze, że powinność obecna w świadomości jest absolutnie nieredukowalną daną doświadczenia moralnego³⁶. Powinność moralna jest pierwotnym faktem życia moralnego, nieredukowalnym do żadnych innych faktów. Zdaniem Maritaina etyka winna rozpoczynać się od analizy faktu moralnego i świadomości moralnej³⁷. Analizę taką można przeprowadzić dwoma metodami: wychodząc od zewnątrz (od doświadczenia zewnętrznego) i od wewnątrz (od doświadczenia wewnętrznego). Pierwsza metoda badawcza czerpie materiał empiryczny (doświadczalny) z historii kultury, etnologii i socjologii. Druga posiłkuje się introspekcją psychologiczną (doświadczeniem wewnętrznym). Przy tym drugim ujęciu odsłaniają się takie fakty pierwotne życia moralnego, jak poczucie skruchy czy żalu. Maritain podkreśla konieczność dotarcia do swoistości, pierwotności i oryginalności faktu moralnego poprzez odróżnienie go od nawyków, zwyczajów i powinności natury społecznej. Tego typu analiza winna wziąć pod uwagę przede wszystkim poczucie powinności moralnej (franc. le sentiment de l'obligation morale). Poczucie to jest faktem, który, zdaniem Maritaina, łatwo dostrzec w analizie doświadczenia moralnego i który ujawnia się zwłaszcza przy analizie zakazów i nakazów w odniesieniu do postępowania człowieka. Wszelkie nakazy społeczne są w rzeczywistości ujmowane w ramach uprzedniego w stosunku do nich wewnętrznego przeświadczenia, że dobro należy czynić, zła należy unikać³⁸.

Maritain podkreśla, że łatwość, z jaką zakazy społeczne „przylegają” do świadomości, tłumaczy się poczuciem powinności moralnej, które jest pierwotniejsze niż te zakazy i dane z natury jako fakt doświadczenia wewnętrznego.

³⁶ Por. M a r i t a i n, *La philosophie morale*, s. 534.

³⁷ „W perspektywie autentycznie filozoficznej, miejscem, od którego dobrze jest zacząć, nie jest bezpośrednia analiza ostatecznego celu życia ludzkiego, lecz raczej analiza faktu moralnego i świadomości moralnej”. M a r i t a i n, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 100. Maritain przeciwstawia się tradycyjnej etyce tomistycznej, rozpoczynającej swój wykład od przyjęcia kategorii celu ostatecznego.

³⁸ Przeświadczenie to Maritain określa jako „la tension d'un resort mental préexistant” („napięcie, należące do preegzystującej sfery umysłowości”). T e n ż e, *Neuf leçons sur les premières de la philosophie morale*, s. 92. „Resort mental préexistant” oznacza niewątpliwie podświadomość duchową, stanowiącą źródło poznania wartości moralnych.

go³⁹. Wszystkie postacie norm społecznych zakładają owo poczucie, normy te bowiem nie miałyby żadnego wpływu na życie moralne człowieka, gdyby nie budziły lub nie utwierdzały poczucia, które samo w sobie jest niezależne od czynników społecznych. Gdy dokonujemy aktu introspekcji, zakaz zła jawi się nam w sposób oczywisty jako powinność wewnętrzna, która wiąże podmiot moralnie i dotyczy niepodjęcia danego czynu, ponieważ jest on zły. Podobnie jak zakazy, również nakazy bazują na danym z natury poczuciu powinności moralnej. Zakazy i nakazy występują w zróżnicowanych formach, od najniższych, uwarunkowanych społecznie, do najwyższych, których źródłem jest wewnętrzne przekonanie podmiotu o słuszności lub niesłuszności danego czynu⁴⁰.

Dane etnologiczne czy socjologiczne, poddane analizie filozoficznej, ujawniają, to co w nich najistotniejsze – powinność moralną. Zostaje ona odsłonięta w analizie nakazów i zakazów funkcjonujących w sferze społecznej. Autentyczne doświadczenie moralne trzeba więc wydobyć z faktów dostarczanych przez nauki empiryczne (etnologię, socjologię czy psychologię)⁴¹.

W stanie czystym powinność moralna występuje pod postacią „światła” wskazującego to, co najlepsze, czy też stanowczego wezwania narzucającego się w sposób imperatywny. Maritain jako przykład podaje postępowanie Antygony, która idzie za wezwaniem powinności płynącej z niepisanego prawa. To poczucie powinności moralnej, moralnego skrupowania dane jest nam z natury – przy równoczesnym poczuciu bycia wolnym i możliwości swobodnej reakcji na owo „związanie sumienia”. Maritain akcentuje bezwzględny charakter powinności moralnej. Powinność ujęta sama w sobie jawi się bowiem jako niezależna od wszelkiego względu na szczęście (franc. *independante de toute considération de bonheur*). Powinność narzuca się sumieniu jedynie ze względu na moc tego, co zostało dostrzeżone jako dobre, czyli jako to, co powinno zostać wybrane (uczynione), albo jako złe, czyli jako to, co nie powinno zostać wybrane (uczynione).

Sama moc przyciągająca dobra, jego siła wiążąca, zauważa Maritain, nie wystarcza do jego czynienia. Nie jest prawdą, jakoby sama wartościowość dobra była warunkiem wystarczającym do jego realizacji. Czym innym bowiem jest porządek specyfikowania (określenia, aksjologicznego determinowania), a czym innym porządek wykonania⁴². Te dwa wyróżnione przez Maritaina

³⁹ Zakazy te „zakorzeniają się w świadomości człowieka pierwotnego, ponieważ z natury istnieje już w nim poczucie powinności moralnej” (t e n ż e, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 102).

⁴⁰ Por. tamże, s. 103.

⁴¹ Maritain pisze, że „autentyczna filozofia moralna powinna uwzględnić dane socjologiczne i etnologiczne” (tamże, s. 26).

⁴² Por. tamże, s. 43n.

porządki nie są wzajemnie na siebie „przekładalne”. Według filozofa dobro moralne, które sprawia, że skłaniamy się do jego czynienia, jak i moc moralna pozwalająca unikać zła i przeciwstawiać się mu zawarte są w dynamizmie, przez który człowiek zdąża do swego dobra ostatecznego. Wykonanie bowiem łączy się z dynamizmem celowości i w konsekwencji z uwzględnianiem celów, w tym celu ostatecznego⁴³. Dobro czy zło moralne aktu dostarczają jedynie racji formalnej (franc. *le pourquoi formel*), działanie jednak wymaga również racji celowej (franc. *le pourquoi final*). Aby wartości mogły się ucieleścić, urzeczywistnić, muszą zostać „pochwycone” przez dynamizm naszej naturalnej i koniecznej tendencji do szczęścia.

Poczucie powinności, o którym mówi Maritain, to poczucie bycia związanym przez dobro. Istotny jest tutaj doświadczalny aspekt powinności: dobro jawi się podmiotowi w sposób naoczny, w pewnym oglądzie intelektualnym (franc. *vue de l'intelligence*)⁴⁴ tego, co dobre, i tego, co złe. Maritain podkreśla, że powinność moralna ma charakter intelektualny czy też, że jest czymś intelektualizowalnym. Stanowi ona w swej istocie formę rozumu (franc. *la forme de la raison*), która jawi się jako reguła działania, rozum bowiem z natury przeznaczony jest do kierowania i oceny naszych aktów. Powinność moralna jako forma rozumu znajduje swój świadomościowy wyraz w poczuciu powinności moralnej. W ten sposób teoretyczny (inteligibilny) aspekt powinności (bycie formą rozumu) zostaje związany z jej aspektem doświadczalnym (poczuciem powinności moralnej). W koncepcji Maritaina pojęcie powinności moralnej jest więc zarazem pojęciem empirycznym (doświadczalnym) i teoretycznym.

Podstawową ekspresję powinności moralnej stanowi pierwsza zasada rozumu praktycznego i synderezy: „Dobro należy czynić a zła należy unikać”. Zasada ta jest – zdaniem Maritaina – samooczywista dla intelektu. Dlatego powinność moralna, będąc formą rozumu, narzuca się naszym aktom dążeniowym (sferze wolitywnej).

Maritain podkreśla, że powinność rozważana sama w sobie nie odnosi się – jak już mówiliśmy – do celu ostatecznego: nie jest ona niezbędna podmiotowi do jego osiągnięcia, lecz narzuca mu się jako kategoryczny imperatyw bazujący na przedmiotowej wartości moralnej, dobru i złu. Chociaż podmiot zobowiązany jest wybrać – jako swój cel ostateczny – prawdziwy cel ostateczny (w przeciwnym wypadku podmiot stanie się zły), porządek wykonania (czyli, w tym wypadku, wyboru celu ostatecznego) pozostaje drugorzędny w stosunku do powinności jako takiej, która związana jest z wartością, czyli z porządkiem specyfikacji. Reasumując, analizy Maritaina zmierzają do wyka-

⁴³ Maritain nadmienia, że „uwzględnienie celu” może być świadome lub nieświadome. Najczęściej dokonuje się ono w podświadomym życiu człowieka.

⁴⁴ Por. t e n ż e, *Neuf leçons sur les premières de la philosophie morale*, s. 154.

zania, że powinność moralna nie jest ani rezultatem nacisku społecznego, ani jego psychologiczną transpozycją, a odsłonięcie pierwotnego faktu tej powinności w faktach etnologicznych i socjologicznych oraz w danych introspekcji psychologicznej stanowi zadanie refleksji etycznej.

W analizie powinności moralnej Maritain zdaje się poszerzać swoją koncepcję przedświadomego poznania moralnego o dane empiryczne, ujmowane przez etnologię, socjologię i psychologię. Nauki te dostarczają materiału do opracowania przez filozofię moralną, która odsłania w nich bezwarunkowe poczucie powinności moralnej, bez której fakty te byłyby niezrozumiałe⁴⁵. Maritain uważał, że bez odwołania się do elementu empirycznego nie można zbudować epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego modelu etyki.

UWAGI KRYTYCZNE

Maritainowska koncepcja nieświadomego czy przedświadomego rozumu i inklinacyjnego poznania wartości jako jedynej drogi doświadczalnego ujęcia wartości moralnych to koncepcja interesująca, ale też kontrowersyjna, która wywołuje wiele uwag i pytań. Kluczowa jest w niej idea nieświadomego rozumu, stanowiącego naturalne źródło wiedzy o wartościach moralnych. Jeśli, jak twierdzi Maritain, funkcjonujący nieświadomie rozum dostarcza wiedzy, to filozof ten musiał przyjąć kategorię poznania nieświadomego. Czy jednak w ogóle można mówić o poznaniu nieświadomym? Poznanie jest ze swej istoty czynnością świadomą. Pojęcie poznania nieświadomego zdaje się wewnętrznie sprzeczne⁴⁶. Świadomy charakter poznania oznacza, że dana czynność poznawcza musi zostać uświadomiona, czyli przeżyta, aby podmiot miał jakąkolwiek wiedzę o tym, co przeżywa. Wojtyła pisze, że treści podświadomości „znajdują się poza zasięgiem

⁴⁵ Maritain krytykuje socjologizm jako redukcjonistyczne podejście do rzeczywistości moralnej: „Socjologizm podważa [...] sam siebie, gdy przez odwołanie się do presji społecznej i świadomości zbiorowej usiłuje wyjaśnić bezwarunkowe poczucie powinności moralnej. Mamy tu do czynienia z wewnętrzną sprzecznością, gdyż ostatecznie wszystkie dane socjologii zakładają istnienie poczucia powinności moralnej, którego miejscem jest sumienie” (t e n ż e, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 25).

⁴⁶ Por. S t ę p i e ń, dz. cyt., s. 67. Przyjęcie koncepcji poznania nieświadomego byłoby „radikalną zmianą znaczenia terminu *poznanie*” (tamże, s. 114). Jeśli poznanie ma mieć charakter informatywny, a takie ma być poznanie inklinacyjne, to powinno ono mieć charakter uświadomiony. Tymczasem zdaniem Maritaina poznanie wartości ma charakter przedświadomego. Tym samym Maritain zdaje się wprowadzać nowy paradygmat poznania – poznanie nieuświadomione. Taka koncepcja podważa fundamentalne rozumienie poznania jako czynności świadomej i domaga się odrębnego uzasadnienia. Maritain z jednej strony zdaje się posługiwać klasycznym rozumieniem poznania, z drugiej jego koncepcja podważa to rozumienie.

przeżycia, ściślej się wyrażając; tkwią w podprzeżyciu”⁴⁷. Nic więc nie wiemy o procesach czy stanach zachodzących w sferze przedświadomej czy nieświadomej. Sfera ta jest niedostępna dla świadomości. Świadomość nie dostarcza nam żadnych informacji o tym, co dzieje się w podświadomości. Warto zauważyć, że powyższa teza jest wyrazem najbardziej podstawowego podejścia poznawczego, niewikłającego się w jakiekolwiek założenia.

Poznanie inklinacyjne polegałoby – w myśl koncepcji Maritaina – na realizacji naturalnych inklinacji, czyli wyznaczonego przez naturę dążenia do czegoś, do jakiegoś celu. Poznanie ludzkie jest wprawdzie ku czemuś skierowane, ale skierowanie to ma charakter intencjonalny (świadomościowy), nie zaś inklinacyjny. Te dwa rodzaje skierowania zasadniczo różnią się od siebie. Poznanie przedmiotowe, które zawsze jest intencjonalne, to odniesienie świadomości do przedmiotu, inklinacje są natomiast samorzutnymi, naturalnymi dynamizmami, zwracającymi człowieka w stronę jakiegoś dobra.

Teza o istnieniu nieświadomości duchowej jest pewną metafizyczną hipotezą, świadomość bowiem ani nie informuje o istnieniu tej sfery, ani o jej związku z czynnościami świadomymi, w tym z czynnościami poznawczymi. Proponując koncepcję inklinacyjnego poznania wartości, Maritain tworzy pewną kategorię teoretyczną, w świetle której opisuje dane doświadczenia. Koncepcja ta nie wyrasta z analizy danych samoświadomości, ale bazuje na pewnej wizji człowieka, w której przypisuje się istotną rolę sferze przedświadomej i ludzkim instynktom. Kategorie przedświadomości czy nieświadomości duchowej, które odgrywają kluczową rolę w poznaniu, są kategoriami teoretycznymi, nie zaś doświadczałnymi. Maritaina ujęcie naturalnego poznania wartości nie jest więc, jak twierdzi filozof, opisem faktycznego kontaktu człowieka z wartościami, lecz pewną teorią, w której fundamentalną rolę pełni pojęcie nieświadomości duchowej – teorią nie opisową, lecz genetyczną. Jako taka, koncepcja naturalnego poznania wartości ma zatem charakter filozoficzny (metafizyczny), a raczej antropologiczny. Zakładany przez Maritaina schemat, zgodnie z którym po opisie danych doświadczenia następuje ich teoretyczne opracowanie, nie został zatem konsekwentnie zrealizowany.

W naszym poznaniu powinniśmy trzymać się tego, co zagwarantowane jest samymi danymi świadomości. Przedmiot może zostać przez nas poznawczo ujęty tylko wtedy, gdy pojawi się w polu naszej świadomości. Rozumienie tego, czego człowiek doświadcza, jest rezultatem tego, co człowiek sobie uświadamia⁴⁸. Od strony fenomenologicznej (opisowo-przeżyciowej) może-

⁴⁷ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 141.

⁴⁸ Odejdźcie w analizie od tego, co zagwarantowane samymi danymi świadomości, skutkuje przyjęciem jakiejś teorii genetycznej, wyjaśniającej, a nie opisującej to, co przeżywamy.

my co najwyżej powiedzieć, że świadomość ma swój „dalszy ciąg”, że sięga w głąb struktury ontycznej osoby ludzkiej⁴⁹.

Jeśli uznamy, że poznanie ma charakter inklinacji naturalnej, to powstaje pytanie, czy tak rozumiane poznanie w ogóle może być błędne? Jeśli źródło poznania stanowi inklinacja naturalna, to powinna ona działać nieomylnie, a tym samym błąd powinien być wykluczony. A przecież mylimy się w ocenie wartości moralnej nawet własnego czynu. Ponadto faktem jest występowanie rozbieżnych ocen danego działania, chociaż ludzie mają takie same skłonności naturalne. Powinni oni zatem tak samo poznawać i oceniać słuszność czy niesłuszność konkretnego działania. Sam Maritain podkreśla omylność poznania naturalnego, dlatego domaga się podjęcia refleksji metafizycznej nad tą rzeczywistością. Poznanie poprzez inklinacje, zdaniem Maritaina, nie może stanowić uzasadnienia wiarygodności poznawanych wartości moralnych; dostarcza go dopiero poznanie metafizyczne, refleksyjne. Można zatem zapytać, jaką rolę odgrywa ostatecznie poznanie inklinacyjne? Czy stanowi ono weryfikację poznania metafizycznego? Wydaje się, że nie ma ono takiej mocy. Samo w sobie także nie stanowi wiarygodnego źródła poznania. Rola informatywna takiego sposobu poznania pozostaje więc trudna do określenia.

Na Maritainowską koncepcję nieświadomego, inklinacyjnego poznania wartości moralnych wpływ wywarł – jak się wydaje – Henri Bergson, nauczyciel Maritaina. Bergson poddał krytyce poznanie intelektualne, twierdząc, że przez swą schematyczność nie jest ono władne dotrzeć do istoty rzeczywistości. Aby ująć prawdziwą rzeczywistość, którą stanowi, zdaniem Bergsona, biologiczne stawanie się, trzeba szczególnej intuicji. Jest ona ugruntowana biologicznie i stanowi – rzecz można – postać uświadomionego instynktu⁵⁰. Intuicja to rodzaj wpołodczuwania (sympatii) nieustannie stającej się rzeczywistości. Zdaniem Maritaina przeniknięta nieświadomym rozumem inklinacja jest źródłem poznania moralnego⁵¹, wartości poznajemy zatem za pomocą naturalnych inklinacji, będących przejawem biologicznego, instynktowego życia. Czy jednak pogląd taki nie zaciera granicy między poznaniem a niepoznaniem, między poznaniem a życiem właśnie? Inklinacje naturalne są

⁴⁹ Por. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 38.

⁵⁰ „A właśnie do samego wnętrza życia doprowadziłyby nas intuicja, to znaczy instynkt, stający się bezinteresownym, świadomym samego siebie, zdolnym do rozmyślenia o swym przedmiocie i do rozszerzania się nieograniczenie”. H. B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 160. Roman Ingarden, komentując te słowa, pisze, że „intuicja jest wyzwolonym i uświadomionym instynktem” (R. I n g a r d e n, *Intuicja i intelekt u Henryka Bergsona. Przedstawienie teorii i próba krytyki*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 116).

⁵¹ Szersza analiza wpływu koncepcji intuicji Bergsona na Maritainowską koncepcję poznania wartości moralnych wykracza poza ramy tego artykułu.

przecież przejawem biologicznej natury, przejawem życia⁵². Poznanie polega na intencjonalno-świadomościowym „przyswojeniu” sobie świata, nie zaś na realizacji dynamizmu biologicznej natury. Maritain wydaje się „wtopiać” poznanie wartości moralnych w życie biologiczne, zamazując – podobnie jak Bergson – różnicę między poznaniem a życiem. Maritain pisze bowiem, że „istnieje rozległy obszar nieświadomego działania rozumu i woli, z którego wyłaniają się owoce ludzkiej świadomości i jasne percepcje myśli, i [...] cały ten świat pojęć, związków logicznych, rozumowych dyskursów i rozumowych rozważań, w którym działanie rozumu przyjmuje ostateczną formę i kształt, poprzedzony jest ukrytą pracą niezmiernego i pierwotnego przedświadomego życia”⁵³. Rozum i wola działają na powierzchni „ogromnego świata instynktów i popędów”⁵⁴.

Stąd relacja między świadomością a nieświadomością to, według Maritaina, „jeden z głównych tematów etyki”⁵⁵. Dla zrozumienia kondycji moralnej człowieka istotne jest uchwycenie związku „ukrytego dynamizmu i form nieświadomości ze świadomością moralną”⁵⁶. Sformułowania te rodzą pytanie, czy zdaniem Maritaina dostęp do świadomości nie jest uwarunkowany tym, co dzieje się w nieświadomości. Gdyby tak było, wówczas świadome poznanie moralne byłoby wyznaczone przez to, co dzieje się w „nieświadomym rozumie”. Rozum świadomy, niezaprzeczalne źródło autonomii podmiotu, stanowiłby wówczas pochodną „rozumu nieświadomego”⁵⁷, a poznawczość

⁵² „Instynkt wskazuje na sposób dynamizowania się właściwy samej naturze”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 256.

⁵³ M a r i t a i n, *Pisma filozoficzne*, s. 74.

⁵⁴ T e n ż e, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 28. Barbara Skarga w *Przedmowie do Dwóch źródeł moralności i religii* pisze, że dla Bergsona „życie rozszczepia się w swej ewolucji na dwie wielkie gałęzie: instynktu i intelektu” (B. S k a r g a, *Przedmowa*, w: H. B e r g s o n, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 10). Instynkt i rozum są według Maritaina – jak się wydaje – dwiema podstawowymi strukturami ontologicznymi człowieka.

⁵⁵ M a r i t a i n, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 28.

⁵⁶ Tamże. Niewątpliwie istnieje związek między świadomym i wolnym działaniem a przedświadomymi czy nieświadomymi elementami natury człowieka. Elementy te oddziałują na życie moralne człowieka, ale nie mogą stanowić o istocie moralności. O rozumieniu moralności, jeśli ma ona mieć charakter racjonalny, rozstrzygają dane związane ze sferą dostępną podmiotowi, czyli ze sferą świadomości. Doświadczenie moralne, które ma leżeć u podstaw moralności, musi mieć charakter racjonalny, przeżywaniowy, czyli świadomy. Dlatego nie sposób zgodzić się z interpretacją doświadczenia moralnego zaproponowaną przez Maritaina. Kwestia wpływu pozaświadomościowych elementów na działanie człowieka, choć interesująca, nie mieści się w problematyce doświadczenia moralnego. Tematyka ta wykracza zatem poza ramy niniejszego artykułu.

⁵⁷ Stanisław Judycki twierdzi, że „pojęcie nieświadomości zagraża pojęciu autonomii świadomego siebie podmiotu niezależnie od tego, czy nieświadomość zostanie zinterpretowana materialnie czy pozamaterialnie” (S. J u d y c k i, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 106).

moralna naszego „ja” byłaby wyznaczana przez sferę nieświadomą⁵⁸. Maritain wydaje się uzależniać świadome działanie rozumu i woli od sfery nieświadomej – w każdym razie interpretacji takiej nie można wykluczyć.

Ponadto wartość epistemiczna przedświadomego poznania wartości moralnych jest przez Maritaina uzasadniana za pomocą kategorii metafizycznych, zaczerpniętych z zupełnie innego typu poznania. Wartość danego poznania winna być uprawomocniana wewnątrz tego poznania, kryterium prawomocności musi mieć charakter wewnętrzny⁵⁹. To, co dane w doświadczeniu, musi być zrozumiałe w ramach tego doświadczenia. Kategorie pojęciowe natomiast, które swą „moc” poznawczą zawdzięczają pewnej perspektywie teoretycznej, są wobec tego, co doświadczałnie dane, poznania zewnętrzne. Jako takie nie pozwalają ocenić wartości poznawczej inklinacyjnego sposobu poznania. Wydaje się, że Maritain pragnie oddać sprawiedliwość doświadczeniu, ale zostaje ono przez niego ujęte w kategoriach zaczerpniętych z innego typu poznania, właściwych dla określonego systemu teoretycznego. W sposób nieuprawniony francuski filozof zakłada, że kategorie metafizyczne operujące pojęciem bytu nadają się do interpretacji treści świadomych i podświadomych.

Koncepcja Maritaina zdaje się ponadto rozrywać jedność ludzkiego poznania, które ma charakter empiryczno-teoretyczny⁶⁰. W jego ujęciu filozofia moralna, rozumiana przede wszystkim jako analiza czysto pojęciowa, jest w stosunku do doświadczenia poznaniem drugiego stopnia. Metafizyczne determinacje pojęciowe mają zatem inny status epistemologiczny niż poznanie inklinacyjne. Dzięki czemu te dwa tak różne typy poznania miałyby uzyskać jednorodność? Rozerwana zostaje na gruncie tej teorii jedność doświadczenia i teorii. Zdaniem Maritaina to metafizyka, nie zaś doświadczenie, stanowi jedyne racjonalne usprawiedliwienie pojęć moralnych⁶¹.

Wydaje się, że trafna, zgodna z bezpośrednimi danymi naszej świadomości, jest koncepcja doświadczenia rozumiejącego, w tym zwłaszcza doświadczenia moralnego. Zgodnie z tą koncepcją w doświadczeniu spełnia się jedność elementu zmysłowego i intelektualnego. W taki właśnie sposób doświadczenie moralne ujmuje Karol Wojtyła: „Każde doświadczenie jest zarazem jakimś pierwotnym zrozumieniem i w ten sposób może być punktem wyjścia do dalszych zrozumień”⁶². Ujęcie moralności ma – jego zdaniem –

⁵⁸ Świadomość wskazuje bowiem na „ja”, nie zaś na duchową nieświadomość.

⁵⁹ S t ę p i ę n, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 140.

⁶⁰ Termin „empiryczny” stosowany jest tutaj w sensie „doświadczalny”.

⁶¹ „Są to filozoficzne pojęcia moralne, których ostateczne wyjaśnienie nie jest możliwe bez odwołania się do metafizyki”. M a r i t a i n, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, s. 36.

⁶² K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 17(1969) nr 2, s. 15.

charakter pewnej intuicji umysłowej, która polega na rozumiejącym ujęciu tego, co jest przedmiotem doświadczenia. Oznacza to, że w doświadczeniu, obok zmysłów, uczestniczy także ludzki umysł⁶³. Ujęcie moralności ma więc charakter umysłowego oglądu⁶⁴. Dzięki jedności zmysłów i umysłu ujmowanie moralności „dokonuje się nie w sposób ogólny, abstrakcyjny, ale w sposób szczegółowy i konkretny”⁶⁵.

Nasze poznanie moralne ma zatem charakter zmysłowo-intelektualny. Doświadczenie, którego przedmiotem są różnorodne fakty moralne, naprowadza nas na ujęcie specyfiki moralności. Specyfika ta ujmowana jest dzięki obecności momentu intelektualnego. Jak zatem przebiega poznanie moralne? Wychodzi ono od ujęcia, dzięki obecności elementu zmysłowego, szczegółowych sytuacji moralnych i dopiero na bazie tego ujęcia umysł dokonuje wglądu w przedmiot czy sytuację przedmiotową – wglądu pozwalającego na zrozumieniu tego, co moralne⁶⁶. Rozumienie takie jest szczególną postacią intelektualnej intuicji czy intelektualnego wglądu. Umysłowy ogląd tego, co moralne, dokonuje się więc zawsze w konkretnej sytuacji, a treść ujęta przez intelekt jest ściśle z nią związana. Stając wobec konkretnego faktu, umysł poznaje pewną intelektualizowalną treść, którą da się ująć w elementarnym sądzie; ma to miejsce na przykład wtedy, gdy stwierdzam, że oto mam do czynienia z działaniem, które krzywdzi drugiego człowieka, i uznaję takie działanie za niesłuszne. Doświadczenie samo w sobie jest rozumiejące, metafizyka zatem nie jest konieczna do jego elementarnego zrozumienia. Dzięki komponentowi intelektualnemu obecnemu w doświadczeniu moralnym daje się ono zobiektywizować i ująć intersubiektywnie, czyli staje się poznawczo dostępne dla innych podmiotów moralnych.

⁶³ „Akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 58.

⁶⁴ Tamże, s. 24.

⁶⁵ T e n ż e, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 23. Ta interpretacja poznania moralnego przypomina rozumienie poznania w tomistycznej koncepcji tak zwanego rozumu szczegółowego (łac. *ratio particularis*) (por. *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri Ethicorum*, lib. VI, l. 9, n. 15, <https://www.corpusthomicum.org/ctc06.html>). Rozum szczegółowy jest miejscem spełniania się funkcjonalnej jedności zmysłów i rozumu. Zmysłowo poznawane są realne konkrety, rozum poznaje natomiast owe konkrety wirtualnie jako realizację ogółu. Rozum szczegółowy ujmując więc to, co ogólne, w skonkretyzowaniu. Dzięki rozumowi szczegółowemu poznanie intelektualne związane zostaje z konkretną realnością jednostki (por. M.A. K r a p i e c, *Dzieła*, t. 2, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 500n.). Wojtyła pisze, że poznanie moralne „zbliża się do owej «ratio particularis», o której mówił Tomasz z Akwinu” (W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 23).

⁶⁶ Czołowy przedstawiciel współczesnego intuicjonizmu intelektualistycznego Robert Audi sprowadza poznanie moralne do aktów zrozumienia (ang. *comprehension*). Szerzej na temat poglądów Audięgo por. A. S z u t t a, *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2018, s. 73-135.

Nie ma zatem potrzeby przyjmowania istnienia rozumu przedświadomego czy nieświadomego. Rozum jako instancja poznania intelektualnego łączy się w sposób naturalny ze zmysłami, które również stanowią instancję poznającą. „Miejscem” ich połączenia jest właśnie doświadczenie, które ma charakter rozumiejący. W koncepcji Maritaina rozum zostaje połączony ze strukturą niepoznającą, którą jest inklinacja. Zdaniem filozofa inklinacja i rozum konstytuują doświadczenie moralne. Nie mamy jednak żadnych danych, które potwierdzałyby, że inklinacja miałaby zdolność poznawczą.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ashley, Benedict. "Introduction." In *The Common Things: Essays on Thomism and Education*. Edited by Daniel McInerney. Mishawaka, Indiana, and Washington, D. C.: American Maritain Association, 1999.
- Bergson, Henri. *Dwa źródła moralności i religii*. Translated by Piotr Kostyło and Krzysztof Skorulski. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.
- . *Ewolucja twórcza*. Translated by Florian Znaniecki. Warszawa: Książka i Wiedza, 1957.
- McCool, Gerald. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. New York: Fordham University Press, 1989.
- Gałkowski, Jerzy. *Szkice o filozofii Karola Wojtyły*. Lublin: Instytut Jana Pawła II and Wydawnictwo Academicum, 2017.
- Haggerty, Donald. *Jacques Maritain and the Notion of Connaturality: The Valid Role of Nonconceptual Moral Knowledge in the Existential Order*. Rome: Pontificia Universitas Lateranensis and Academia Alfonsiana, 1995.
- Hauser, Marc. *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Ecco, 2006.
- Ingarden, Roman. *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972.
- . "Intuicja i intelekt u Henryka Bergsona: Przedstawienie teorii i próba krytyki". In Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN, 1963.
- Judycki, Stanisław. *Świadomość i pamięć: Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.
- Kalinowski, Jerzy, and Stefan Świeżawski. *Filozofia w dobie Soboru*. Translated by Maria Gawryś and Cezary Gawryś. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1995.
- Krapiec, Mieczysław Albert. *Dzieła*. Vol. 2. *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Maritain, Jacques. *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.
- . Letter to Jerzy Kalinowski and Stefan Świeżawski. In Jerzy Kalinowski and Stefan Świeżawski, *Filozofia w dobie Soboru*. Translated by Maria Gawryś and Cezary Gawryś. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1995.

- . *Neuf leçons sur les premières de la philosophie morale*. Paris: Les Éditions Pierre Téqui, 1951.
- . *La philosophie morale: Examen historique et critique des grands systèmes*. Paris: Gallimard, 1960.
- . “Prawo naturalne i prawo moralne”. In Maritain, *Pisma filozoficzne*. Translated by Janina Fenrychowa. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988.
- . “Przedświadczone życie intelektu”. In Maritain, *Pisma filozoficzne*. Translated by Janina Fenrychowa. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988.
- Ramsey, Paul. *Nine Modern Moralists*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1962.
- Schmitz, Kenneth L. “Jacques Maritain and Karol Wojtyła: Approaches to Modernity.” In *Bases of Ethics*. Edited by Williams Sweet. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- Skarga, Barbara. “Wstęp.” In Henri Bergson. *Dwa źródła moralności i religii*. Translated by Piotr Kostyło and Krzysztof Skorulski. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.
- Stępień, Antoni. *Wstęp do filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995.
- Styczeń, Tadeusz. “O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie *Osoby i czynu* K. Wojtyły oraz *Książeczki o człowieku* R. Ingardena.” *Roczniki Filozoficzne* 21, no. 2 (1973): 105–14.
- . “Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności: Studium metaetyczne.” In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.
- Szutta, Artur. *Intuicje moralne: O poznaniu dobra i zła*. Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2018.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Vol. 9. “Cel ostateczny, czyli szczęście” oraz “Uczynki ludzkie”. Translated by Feliks Wojciech Bednarski. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1963.
- . *Sententia libri Ethicorum*. <https://www.corpusthomicum.org.opera.ctc06.html>.
- Wojtyła, Karol. “Osoba i czyn.” In “*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- . *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Rzym and Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, 1991.
- . “Problem doświadczenia w etyce.” *Roczniki Filozoficzne* 17, no. 2 (1969): 5–24.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Anna KRAJEWSKA – Doświadczenie moralne według Jacques’a Maritaina

DOI 10.12887/34-2021-1-133-16

Celem artykułu jest przedstawienie Jacques’a Maritaina koncepcji doświadczenia moralnego. Doświadczenie to ujawnia się, zdaniem francuskiego filozofa, przede wszystkim w przedświadomym, inklinacyjnym poznaniu wartości moralnych. Kategoria inklinacji odsyła do pojęcia celów natury ludzkiej. W każdym wyborze dobra moralnego implikowany jest wybór celu ostatecznego, czyli Boga. Maritain wskazuje, że cel ów odsłania się w bezpośrednim przeżyciu człowieka. Kolejna odmiana doświadczenia moralnego to doświadczenie powinności. W doświadczeniu tym Maritain kluczową rolę przypisuje poczuciu powinności moralnej, która łączy ontologiczny fakt (powinność jako formę rozumu) ze sferą świadomościową. Zamierzeniem analiz filozoficzno-etycznych Maritaina jest ukazanie koniecznego związku aspektu doświadczalnego i metafizycznego w konstytucji etyki. Maritainowska koncepcja doświadczenia moralnego budzi pewne zastrzeżenia. Uwagi krytyczne można wysunąć przede wszystkim wobec kategorii nieświadomego rozumu i nieświadomego poznania, mających stanowić naturalne źródło wiedzy o wartościach moralnych. Do istoty poznania należy bowiem jego świadomy i w jakimś stopniu rozumiejący charakter.

Słowa kluczowe: doświadczenie moralne, wartość moralna, powinność moralna, cel ostateczny, nieświadomy rozum, poznanie inklinacyjne, metafizyka

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

E-mail: anna.krajewska1@kul.pl

ORCID: 0000-0003-2795-1263

Anna KRAJEWSKA, Jacques Maritain’s Concept of Moral Experience

DOI 10.12887/34-2021-1-133-16

The article discusses Jacques Maritain’s concept of moral experience. The French philosopher claims that this kind of experience is manifested mainly in preconscious, inclinational knowledge of moral values. The category of inclination is related to that of the purpose of human nature. Every choice of moral goodness a human being makes implies a choice of the ultimate purpose, i.e., God. Maritain believes that the purpose in question reveals itself in an immediate lived experience of a human being. A moral experience includes also an experience of duty. According to Maritain, the key role in this kind of experience is played by the sense of moral obligation which links an ontological fact (duty as a form of reason) to the sphere of consciousness. In his philosophical and ethical analyses, Maritain intends to show a necessary

connection between experiential and metaphysical perspectives involved in the constitution of ethics. However, Maritain's concept of moral experience can give rise to objections. In particular, the categories of unconscious reason and unconscious cognition conceived as natural sources of the knowledge of moral values invite criticism, since cognition, in its essence, is a conscious process of understanding.

Keywords: moral experience, moral value, moral duty, ultimate purpose, unconscious reason, inclinational knowledge, metaphysics

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: anna.krajewska1@kul.pl

ORCID: 0000-0003-2795-1263

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

Stanisław GRYGIEL

ODRODZENIE W PRAWDZIE MIŁOŚCI*

Życia, którym Transcendencja Boga żywego obdarza człowieka, nie godzi się oddawać w pacht rozumowi kalkulującemu i jego produkcyjnej praxis. Ciągłość daru życia wymaga pamięci nasłuchującej tajemniczego szumu Boskiego strumienia „wody żywej” (J 4,10). Tylko ten pojmuje przesłanie tego szumu, kto mu się zawiera, nie obliczając ekonomicznych i politycznych szans na wygodne przetrwanie in saeculo. Tylko ludzie wolni poznają prawdę, która ich wyswabdza.

Ludzie kultury zachodniej starzeją się i marnieją, ponieważ platońscy gorgiasze¹ odbierają im odwagę konieczną do tego, żeby się odrodzić. Umysły ludzi Zachodu, zatrzymane przez pytania o życie, „spłaszczono” tak, że widzą tylko jego funkcje, nie pojmują nowego życia, które wyzwala człowieka z zawsze zbyt „małych” dla niego sytuacji. Nawet wielkiemu uczonemu Izraela, Nikodemowi, nowe życie kojarzyło się z powtórным wejściem w łono matki, nie zaś z odnowieniem się duchowych skrzydeł „orlej” młodości osoby ludzkiej (por. Ps 103,5), unoszących ją do Początku – czyli do aktu stworzenia jej jako skierowanej ku drugiej osobie, a ostatecznie ku Bogu.

Zachodni, gorgiaszowy świat wzniesła pogardę i nienawiść do wspólnot, jakimi są małżeństwo, rodzina, naród i Kościół, kwestionują one bowiem ideologie zamykające społeczeństwo w czasie nieotwieranym przez miłość na nowe życie. Polityka gorgiaszów deprecjonuje zachwyt człowieka nad pięknem spotkanej osoby, bo właśnie zachwyt wydobywa człowieka z zamknięcia w czasie i odnawia jego „skrzydła”. Zachwyt unosi osoby wzwyż, w stronę ponadczasowego Początku, w którym wszystko nieustannie poczyną istnieć na nowo.

Ludzie zamknięci w ideologiach nie oczekują nikogo. Żyją w przekonaniu, że także na nich nikt nie czeka i że muszą sami sobie wystarczyć. Szukają więc w jamie samotności wygodnego legowiska, na którym nie musieliby żyć trudną prawdą miłości. Brak spotkania i pracowitej kontemplacji drugiej osoby pustoszy doświadczenie moralne, wskutek czego życiem na tych legowiskach kierują nie obowiązki, lecz opinie tworzone według marksowskiej zasady, że

* Artykuł jest zmienioną wersją wystąpienia, które zostało przygotowane na spotkanie z cyklu „Filozof, teolog, poeta” w ramach Konwersatorium Myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, zaplanowane na 19 maja 2021.

¹ Zob. P l a t o n, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

praxis, nie zaś kontemplacja, decyduje o tym, co ma być prawdą, a co nie ma nią być.

Postnowożytne społeczeństwo, budowane na tej antropologicznie i teologicznie błędnej zasadzie marksizmu, nie pragnie ani prawdy, ani dobra. Nie kontemplując człowieka oraz prawdy i dobra, którego jest on epifanią, społeczeństwo schodzi z „niemyślnej drogi”² i gubi się w „głębi ciemnego [...] lasu”³, nie mając sił niezbędnych do postawienia fundamentalnego pytania o sens życia. Pragnienia ludzkie, nieukierunkowane przez miłość osób, które się spotkały, zmuszają ludzi do tworzenia dla siebie „nowego wspaniałego świata”⁴. Gubią się oni w jego matni coraz bardziej, ponieważ nie znajdują w niej prześwitu innego życia. Zajęci polityczno-ekonomicznym tworzeniem tego, czym człowiek nie jest i z czym nie może się utożsamić, coraz bardziej starzeją się i marnieją. Zapadają się w nicość, której bezsens odbiera im siły niezbędne, żeby powiedzieć „nie!” błąkaniu się w owej głębi ciemnego lasu.

Rozum (łac. ratio) kierowany sercem skorumpowanym przez starczą podatność na wygodę traci intelektualną moc widzenia i czytania prawdy tego, co jest. Traci władzę, którą filozofia nazywa intelektem (łac. intellectus, inter(l)-le-go). Nieintelektualny rozum nie widzi rzeczywistości, a więc jej nie czyta. Wymyśla zatem przedmioty dla swoich operacji. Pyta nie o prawdę i dobro, lecz o to, jak wytworzyć owe przedmioty, aby jego twórcza praxis miała na czym się oprzeć. Za stratę czasu uważa szukanie prawdy i dobra poza myśleniem-chcieniem, jakim jest kartezjańskie cogitare-velle. Trzeba przyznać, że doskonale orientuje się w kalkulacji interesów oraz w sposobach odnoszenia sukcesów. Interesy i sukcesy stanowią hermeneutyczne zasady jego myślenia oraz wartościowania życia i ludzi.

Racjonalizm kalkulującego rozumu (łac. ratio calculans) zniekształca świat tak dalece, że wybór i decyzja, czy oddać się pulchritudini veri et boni (pięknu prawdy i dobra), czy raczej turpitudini falsi et mali (szpetocie fałszu i zła), stają się bezprzedmiotowe. W świecie skalkulowanym przez ratio wszystko jest jednakowe, czyli nijakie. Socjologia i psychologia mają w nim ostatni głos.

Kalkulujący rozum, daleki od metafizyki prawdy, dobra i piękna (łac. verum, bonum et pulchrum), niszczy w ludziach pamięć o ich przygodności, a w konsekwencji zmusza ich do klękania przed sobą samymi, tak jakby byli boskim Początkiem wydobywającym z nicości świat i człowieka. Oni czynią to jednak sposobem barona Münchhausena, który wydobywa sam siebie z bagna, ciągnąc się za włosy. Tego rodzaju baronowie przywłaszczają sobie władzę

² Dante Alighieri, *Boska komedia, Piekło*, pieśń I, 2, tłum. E. Porębowicz, PIW, Warszawa 1959, s. 31.

³ Tamże, pieśń I, 3, s. 31.

⁴ Zob. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Muza, Warszawa 2003.

nad wszechświatem i nad swoim życiem, aby mogli się czuć jak Bóg. Rozum kalkulujący nie mówi im, że są darem, który Ktoś im uczynił, i że dlatego – aby być sobą – winni istnieć jako dar dla innych. Nie przemawia do nich metafizyczna antropologia, osadzona w doświadczeniu osoby ludzkiej – osoby posłanej do innych osób, których piękno wzywa do wspólnego wchodzenia w prawdę wydarzającej się pomiędzy nimi miłości. W mniemaniu współczesnych münchhausenów osoba nie ma w sobie żadnej misji (łac. *missio*), która łączyłaby ją z innymi osobami. W świecie antymetafizycznych mniemań, niezobowiązujących nikogo do niczego, mówienie o odradzaniu się człowieka, a nieraz także o jego zbawieniu, dźwięczy pustką mogącą niekiedy służyć jako rozrywka, gdy doświadcza się nudy, która nie zna nadziei.

Wspólnie wchodzić w prawdę, znaczy wspólnie wracać do Początku, bo prawda w nim właśnie się poczyną. Wspólnie wracać do Początku znaczy wspólnie nasłuchiwać Słowa Stwórcy, do którego człowiek należy i ku któremu jest ukierunkowany. Wspólnie wracać do Początku znaczy wspólnie zmierzając do Końca, a to oznacza, że miłość jest ze swej natury miłością na zawsze. Przekreślają ją zdrada i kradzież, odebranie siebie tym, do których się należy. Ale czy zdrada i kradzież siebie mogą na zawsze zniweczyć miłość? Mogłyby, gdyby akt stwarzania człowieka nie był aktem wiecznej Miłości.

Miłość, w której poczyną się i dojrzewa miłość ludzka, jest Transcendencją. Ci, którzy pytają o nią i jej szukają, odradzają się. Starzeją się natomiast ci, którzy zacierają w sobie pamięć tej Miłości. Nie szukają bowiem prawdy wydarzającej się jako *adaequatio personae cum persona*, a ostatecznie *cum Persona Dei*, lecz tworzą inną prawdę, którą pojmują jako działanie *in adaequatione cum cogitare-velle*. Tworzą ją z liczb, które rozum, *ratio calculans*⁵, znajduje w sobie samym i posługuje się nimi, tak jak Rzymianie posługiwali się kamykami (łac. *calculi*), aby za ich pomocą „kamykować” (łac. *calculare*) liczbę posiadanych przez siebie przedmiotów. Od ilości kamyków, *quantitas calculorum*, zastępowanych dzisiaj sztabkami złota, zależy posiadanie władzy, która – tak jak owe „kamyki” – przechodzi z rąk do rąk, wzniecając dialektyczny konflikt między ludzkimi żądzami. W oparciu o konflikt żądz w marksizmie wymyślono ideologię walki klas, która w ostatecznym rozrachunku sprowadza się do konfliktu jednostek skorumpowanych przez czas odcięty od wieczności. Bez wieczności pozostaje człowiekowi tylko zdobywać kamyki i układać je – z różnym skutkiem – wokół siebie. Bez wieczności człowiek przemienia się w pachołka walczącego z innymi pachołkami o większe kęsy i wygodniejsze miejsca przy stole społecznego i politycznego życia.

⁵ Łacińskie słowo „ratio” pochodzi od czasownika „reor, reri, ratum”, które oznacza „kalkulować”.

Żądza sukcesów w walce o kęsy i miejsca przy stole wpędza pachołków w samotność, w której nie zachwycają się oni pięknem prawdy i dobra człowieka, ponieważ piękno nie wydarza się w zagrodzie samotności. Pacholcy nie są obecni dla siebie nawzajem. Nie jednoczy ich ciąg zachwyceń prawdą i dobrem wydarzającymi się pomiędzy nimi. Zamknięci w woli władzy, należą nie do Prawdy wiecznie nadchodzącej Miłości, lecz do chwil, których nie mogą przekroczyć. Nie mogą oni powtórzyć słów Karola Wojtyły: „Każda chwila się otwiera całym czasem, / staje jakby cała ponad sobą, / znajdujesz w niej ziarno wieczności”⁶.

Ich chwile nie otwierają się „całym czasem”. Tak otwierają się tylko chwile zachwyty nad pięknem, które czasem oślepia człowieka, tak że chciałby pozostać na stałe w błysku tego piękna. Czasami chwila taka każe mu zapomnieć, iż błysk Transcendencji odsłania ją, ale nią nie jest. Decyzja pozostania w chwili błysku, choćby rozciągała się ona do saeculum, powoduje tworzenie fałszywych interpretacji niepokoju ludzkiego serca. Korumpują je one na miarę rozpadającego się saeculum. Człowiek zamknięty in saeculo corrupto i tylko przez to saeculum oświecony sekularyzuje się. Zdradza wieczność Transcendencji, zdradza jej prawdę oraz prawdę swojego serca ukierunkowanego do niej, a nie do saeculum. Człowiek nie wie, co ma robić in saeculo. Wie to tylko wieczność Transcendencji i tylko ona może mu to objawić. Objawia mu to właśnie swoim błyskiem. Czas, choćby rozciągał się in saecula, tworzy jedynie ontologiczne warunki dla obecności Transcendencji oraz dla dorastania do niej człowieka, czyli dla jego pracy. Owocem tej pracy będzie dzieło sztuki, jakim jest osoba ludzka – na Początku, w stwórczym zamyśle Boga. Grecy musieli wiedzieć, że pamięć Transcendencji Początku i Końca stanowi fundament poetyckiej pracy człowieka nad sobą, skoro w Pamięci, Mnemosyne, widzieli matkę muz i podnieśli ją do godności bóstwa.

Przed człowiekiem, który pamięcią nasłuchuje Transcendencji, otwierają się dwie drogi: może wybrać drogę tworzenia z siebie dzieła sztuki mocą pamięci przekraczającej saeculum albo drogę, na której nie będzie miał ku czemu kierować swoich wysiłków i ku czemu dorastać. Społeczeństwu, które weszło na drogę donikąd, jako pierwsi ratunek mogą przynieść wielcy poeci. Z materii marmuru, kolorów, dźwięków, słów, a przede wszystkim z materii własnego jestestwa wydobywają oni piękny odbłask Transcendencji i uwydatniają jej Piękność, tak że jeszcze bardziej zachwyca i wzywa ludzi do oddania jej siebie. Najwięksi poeci uwydatniają w sobie samych piękno większe od czasu, uwydatniają i współtworzą je z Bogiem, który pracuje nad człowiekiem „aż do tej chwili” (J 5,17). Przygodnością swojego bytu dają świadectwo Bogu i sobie,

⁶ K. W o j t y ł a, *Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 169.

pragnąc daru jeszcze większego niż życie na ziemi. Oddają sprawiedliwość prawdzie, odrzucając pokusę uważania siebie za jedynych panów swojego działania i bycia, ale nie przestają pragnąć być kimś większym niż są. Nie wmawiają sobie jednak, że działając tak, jakby byli bogami, będą nie tylko „obrazem i podobieństwem” Stwórcy, lecz Nim samym. Nie chcą dzielić losu Fausta, którego spaczono rozumienie zasady „agere sequitur esse” – zgodnie z którym agere miałoby decydować o esse i w konsekwencji przerodzić się w produkcyjne facere – kazało mu w Niedzielę Wielkanocną ukraść siebie Bogu. Z jego miłości i poznania skorumpowanych przez saeculum wydobywają się słowa:

Jeśli przed jaką złudą myśli moje klękna
i powiedzą: trwaj chwilo! chwilo, jesteś piękną!
wtedy twój będę i weź mnie w niewolę
na jakąkolwiek, najstraszliwszą dolę:
Niech mojej śmierci wybije godzina,
zegar niech stanie, wskazówki opadną,
a ja i moja wina
pójdziemy na dno!⁷

Chwile nieotwarte na Piękność nadchodzącą spoza czasu kryją ziemię w ciemnościach, niemal dotykalnych, zwłaszcza wtedy, kiedy ludzie odcinają doświadczenie różnicy seksualnej, łączącej mężczyznę i kobietę w „jedno ciało” (Mt 19,6), od doświadczenia różnicy ontologicznej, łączącej ich ze Stwórcą. Zapominają wtedy o Początku, jakim jest akt stworzenia człowieka mężczyzną i kobietą, a ich miłość ulega dewiacjom i rozpada się w najciemniejszej samotności. Pomiedzy ludźmi, którzy kradną sobie jeden drugiemu, a ostatecznie Bogu, nie wydarza się prawda miłości. Ludzie samotni żyją bezpłodnie. W niedalekiej przyszłości wielu z nich zacznie – owszem, już zaczęło – zawierać „śluby”, każdy z samym sobą. Nie miłują oni, lecz tylko używają siebie oraz innych, a po użyciu wyrzucają siebie do kosza na śmieci według logiki rozumu układającego „kamyki”, calculi trzymane przez chwilę w rękach.

Życia, którym Transcendencja Boga żywego obdarza człowieka, nie godzi się oddawać w pacht rozumowi kalkulującemu i jego produkcyjnej praxis. Ciągłość daru życia wymaga pamięci nasłuchującej tajemniczego szumu Boskiego strumienia „wody żywej” (J 4,10). Tylko ten pojmuje przesłanie tego szumu, kto mu się zawiera, nie obliczając ekonomicznych i politycznych szans na wygodne przetrwanie in saeculo. Tylko ludzie wolni poznają prawdę, która ich wyswabadza. Niewolnicy w znanym Platońskim micie zawierzają siebie krążącym opiniom i mniemaniom (gr. doxa) i dlatego nie wychodzą z jaskini i nie odradzają się, lecz tylko układają według różnych polityk i ekonomii trzymane

⁷ J.W. Goethe, *Faust*, cz. 1, tłum. E. Zegadłowicz, Akademia, Toruń 1994, s. 69.

przez jakiś czas w rękach „kamyki”, calculi, nucąc pozbawioną treści śpiewkę „róbta, co chceta”. W tym „ludowym” porzekadle paradoksalnie zeszyły się w jedno marksistowska zasada, że praxis decyduje o prawdzie, oraz zachodni liberalizm opierający ludzkie życie na czynie utożsamianym z chceniem. W konsekwencji zapadamy się w moralne i kulturowe bagno nazywane – nie wiadomo dlaczego – polityką (gr. politika) i ekonomią (gr. oikonomia).

Pamięć o Transcendencji przypomina człowiekowi, gdzie czeka na niego rodzinny dom, z którego pochodzi, do którego należy i do którego ma wrócić. Na drodze powrotnej do rodzinnego domu człowiek, dostrzegając ów dom, dostrzega prawdę swojej tożsamości i tak uczy się siebie. Żyje w doświadczeniu moralnym zakorzenionym w rodzinnym Początku, jakim jest akt stworzenia. Odradza się, mówiąc „tak!” wezwaniu do życia zgodnego ze Słowem, w którym Bóg nieustannie powołuje go z nicości do istnienia. Odradza się, czuwając nad tym istnieniem. Wierność Miłości, która jest jego Początkiem i Końcem, nie pozwala mu robić z siebie igraszki opinii, które rzucałyby nim jak wiatry rzucając pajęczyną z krzewu na krzew, z których żaden nie daje jej schronienia. Przed osobą zakorzenioną w drugiej osobie, zakorzenioną w prawdzie wydarzającej się pomiędzy nimi, otwiera się Przyszłość. Osoba zakorzeniona w innej osobie ma bowiem w kim zmartwychpowstać. Nie zmartwychpowstaje się w „kamykach”, choćby były ze złota.

Strach przed trudnymi konsekwencjami prawdy często powoduje, że zatrzymujemy wydarzanie się jej pomiędzy nami, ową adaequatio personae cum persona, a zaczynamy postępować tak, jakby prawdą było to, co nazwałbym adaequatio personae cum metu iniecto (zgodnością osoby z wszczepionym w nią strachem). Piotr zapytany przez kobietę w obliczu tłumu wznoszącego wrogie okrzyki przeciwko Chrystusowi, czy jest jednym z Jego uczniów, tak się przeraził możliwością utraty kilku trzymanyh jeszcze w rękach „kamyków”, że odpowiedział: „Nie znam Go!” (Mt 26,72). Zaprzeczył prawdzie, która wydarzała się pomiędzy nim a Chrystusem, zaprzeczył więc Jemu i sobie. Zdradził Jego i siebie.

Chrystus jednak nie zapiera się Piotra; nie myśli tylko Siebie jak arystotelesowska noesis noeseos, lecz myśli także Piotra. Szuka go więc zagubionego w „ciemnym lesie” nieprzyjaznego tłumu, a kiedy go dostrzega, rzuca mu na ratunek spojrzenie. We łzach Piotra zaczyna się nowa historia miłości wskrzeszonej z martwych. W nich odnawia się jego spotkanie z Mistrzem. Odnawia je spojrzenie Miłości. Piotr odradza się we łzach.

Zsekularyzowane, skurczone do chwili społeczeństwo klęka przed nią w sposób jedynie Bogu należny. W gruncie rzeczy klęka ono przed sobą, a ściślej mówiąc, przed projekcjami swojego rozumu i swojej woli. Przeżywa estetycznie formy nietrwałych chwil, ale nie zakorzenienia się w tych formach. Z tego powodu zsekularyzowana estetyka szuka uzasadnienia dla siebie w ideologicznych projekcjach, ale go w nich nie znajduje. Ideologiczne estetyzmy

nie należą do świata metafizyki, poza którym doświadczenie estetyczne ma charakter czysto sytuacyjny. To głównie tak rozumiane doświadczenie prowadzi do powstania tak zwanych etyk sytuacyjnych, opartych także na kulcie chwili. Nie ma w nich miejsca na uprawę człowieka „pod wieczność”, a to oznacza, że nie ma w nich miejsca na kulturę. Kultura domaga się bowiem kultu Boga. Jaki kult, taka kultura. Zsekularyzowane społeczeństwo zastępuje kulturę tym, co nazywam produkcją. Czy jednak – jak się dzisiaj twierdzi – produkowana wolność, produkowana miłość i produkowane szczęście są wolnością, miłością i szczęściem? Czy nie dzieje się tak, że kiedy nie ma kultu Boga, wtedy kultura wyrodnieje, tak że służy jednostkom i masom za rozrywkę, a politykom za narzędzie manipulowania nimi?

Kulturę tworzą mistycy i wielcy poeci, których pamięć ma profetyczną naturę. Mistycy i wielcy poeci budzą w ludziach nadzieję wbrew nadziei, spes contra spem. Na dzisiejszym pustkowiu ludzie nie słuchają ich głosu. Nie słuchają go przede wszystkim tak zwane elity, ekscytujące się opiniami salonowej produktury. Tworzą salonowe kółka, w których nie należy mówić bez niedomówień „tak!” prawdzie i dobru, a kłamstwa i zła nie wolno zatrzymać stanowczym „nie!”. Wbrew pozorom w salonowych kółkach wszyscy są sobie obcy, bo nieobecni dla siebie nawzajem, wskutek czego nikt stamtąd nie wychodzi odrodzony. Władcy i klienci postnowożytnych salonów nie zawierają się sobie nawzajem; nie poznają też rzeczywistości. Dlatego pomiędzy nimi nie wydarzają się ani prawda, ani dobro. Dlatego nie znają daru miłości i wolności, lecz wszyscy chcą ten dar wytwarzać. Dlatego władcy i klienci postnowożytnych salonów poddają zarówno miłość, jak i wolność procesowi uprzemysłowienia. Produkują prawdę, dobro i piękno i narzucają całemu światu swoje jednodniowe produkty.

Trzeba być mistykiem albo poetą, żeby wiedzieć, co znaczy noc nieobecności drugiej osoby, czyli noc nędzy samotności, w której nie ma w kim zmartwychpowstać. W nędzy samotności nikt nikim się nie zachwyca. Nikt w niej nie unosi się wzwyż, do miejsca, w którym zachwyt „będzie całą treścią wieczności”⁸. Kiedy nikt nikim się nie zachwyca, marnieją małżeństwa i rodziny, a w nich marnieją narody. Marnieje wtedy Kościół, bo i on potrzebuje zachwyty nad pięknem człowieka, aby pojąć Piękność i Wolność Słowa Boga żywego, które odbijają się w pięknie i wolności słów osoby ludzkiej ofiarowanej drugiej osobie.

*

Historia zachwyty i miłości łączących dwie osoby w jedno ma swój Początek w akcie stwarzania ich przez Miłość Boga zachwyconego dobrem i pięknem Swojego dzieła. Człowiek odradza się w spotkaniu drugiej osoby, ale prawda

⁸ K. W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: Wojtyła – Jan Paweł II, dz. cyt., s. 78.

wydarzająca się w ich spotkaniu ma swój początek i ciąg w spotkaniu z Bogiem i dopiero w tym Bożym ciągu prawdy, dobra i piękna spełnia się osobowe życie człowieka. Tylko w tym Bożym ciągu człowiek nie jest samotny nawet wtedy, kiedy poczucie opuszczenia przez innych nasyła nań myśli samobójcze. Nauki, które pytają tylko o funkcjonowanie ludzkiego ciała i ludzkiej psyche, nie sięgają tak daleko, by wiedzieć, że człowiek nigdy nie jest samotny, ponieważ Bóg zawsze patrzy na niego z podziwem. Ludzie zawierzeni naukom, które nie znają ani Początku człowieka, ani jego Końca, oraz umiejętnościom wytwarzania nowych przedmiotów nie widzą chwili śmierci jako prześwitu zwiastującego nowe życie. W takim prześwicie żyją tylko mistycy i wielcy poeci, którzy istniejąc poetycko na ziemi w bosko-ludzkiej Tradycji miłości, znają swoją rodową tożsamość. Oni, mistycy i poeci, mówią o ocaleniu człowieka i je głoszą. U nich zatem, a nie u akademików, należy terminować, aby wejść w poetyckie istnienie na ziemi dla Miłości, która nas stwarza i zachwyca się nami. O tajemnicy ciągłego dojrzewania człowieka do Początku i Końca w czasie pomiędzy narodzinami i śmiercią mówi poeta Thomas Stearns Eliot: „Często końcem jest to, co nazywamy początkiem, / Dać początek to tyle, co osiągnąć celu. Cel zaś jest w punkcie wyjścia”⁹.

Tak dojrzewa Hiob. Zaczyna on pojmować Koniec, o który pyta, dopiero wtedy, kiedy w obliczu własnej śmierci rodzi się w nim pytanie o Początek, czyli o wszystko stwarzającą Miłość. Hiob odradza się na drodze powrotnej do Początku. Śmierć uwydatniająca jego narodziny wprowadza go w krainę przyjaźni z mądrością. Wchodząc w tę krainę, Hiob staje się filo-sophos.

Filo-sophos przyjaźni się z tajemnicą śmierci, która jest życiem, i z tajemnicą życia, które jest śmiercią, a nie z przedmiotami ukonstytuowanymi i zdefiniowanymi przez naukowców. Filo-sophos nie opowiada o człowieku według akademickich metodologii, lecz trwa przy arystotelesowskim spostrzeżeniu, że o metodologii badań naukowych decydują ich przedmioty, a życie i śmierć, z którymi się przyjaźni, należą do rzeczywistości innej klasy. Kontemplacją tajemnicy życia i śmierci rządzi nie ludzka praxis, lecz Transcendencja objawiająca się w miłości, która wydarza się poza metodologiami, a czasem nawet wbrew ich regułom. Osoba oddaje się drugiej osobie w sposób jedyny i niepowtarzalny, zamyślony tylko dla niej na Początku w akcie stwarzania. Dar nie poddaje się definicjom. Rządzi nim miłość, czyli wolność jednocząca się na zawsze z wolnością drugiej osoby. Dlatego nikt nie zdoła zdefiniować miłości i wolności, jakimi stają się osoby ludzkie, a tym bardziej musi zamilknąć w obliczu Osób Boskich, które są Miłością i Wolnością. „Przedmioty” przyjaźni nie są przedmiotami rozumowych dociekań. Najpewniejszą drogą do tajemnicy prawdy każdej osoby jest milczenie. Teologia i antropologia, w których nie ma tego milczenia, prowadzą ludzi na manowce.

⁹ T.S. Eliot, *Cztery kwartety*, w: tenże, *W moim początku jest mój kres*, tłum. A. Pomorski, Świat Książki, Warszawa 2007, s. 309.

Dar opiewania tajemnicy boskiej i ludzkiej miłości, których niewidzialne światło czyni zrozumiałym cały świat, otrzymali tylko mistycy i poeci. Ich wołanie: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!” (Rz 11,33), przestrzega wszystkich przed utożsamieniem prawdy o Bogu i prawdy o człowieku z własnymi sądami. Nikt nie rządzi Duchem Pana, nikt nie jest Jego doradcą, nikt nie uczy Go ani sprawiedliwości, ani roztropności (por. Iz 40,13-14). Boga i człowieka nikt nie pozna „ze słyszenia”. Ich „wzniosłość” trzeba ujrzyć „wzrokiem”, mówi Hiob (por. Hi 42, 1-5). Boga i człowieka trzeba spotkać, aby otworzyły się nasze oczy i dojrzały sens życia w ciągłym dojrzewaniu do niego.

W zamęcie kłamstwa stojącego nierządem swawoli, która skazuje człowieka na życie w nędzy samotności, już tylko nadzieja daje człowiekowi schronienie. Kłamstwo zbójckiej wolności, osadzone w strachu przed prawdą, nie potrafi do końca być sobą. Rozumowaniom kłamstwa zawsze zabraknie konsekwencji. W pewnym momencie załamia się one i uklonią prawdzie objawiającej się w osobach schronionych w nadziei, bo prawdy nic nie jest w stanie pokonać. Prędzej czy później pytanie o nią wyprowadzi społeczeństwo z chaosu an-archii i wskaże drogę do Arche Początku i Końca. Ich mocą odrodzą się w ludziach normy i prawa rządzące życiem. Każda miłość, każde spotkanie osób w pragnieniu wyjścia ze swojej przygodności otwiera drogę powrotną do Początku, w którym Miłość nieustannie powołuje wszechświat z nicości do istnienia po to, aby w nim człowiek stwarzany mężczyzną i kobietą stawał się miłością „na obraz i podobieństwo” Wspólnoty Osób Boga żywego. Na Początku czeka na człowieka rodzinny dom, którego drzwi są w drugim człowieku.

Św. Jan Paweł II nawoływał do powrotu właśnie do tego domu, nawoływał ludzi do zamieszkania w sobie nawzajem, czyli do solidarności z Bogiem oraz z drugim człowiekiem.

Inaczej mówiąc, osoba dla osoby jest obowiązkiem (łac. *munus, muneris*), mierzonym Miłością, jaką jest Bóg, oraz miłością, jaką staje się człowiek w ukierunkowaniu mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny. Życ z tym obowiązkiem, *cum munere*, znaczy budować *com-munio personarum* stanowiącą dla człowieka mury obronne, *moenia* (*munia*, od czasownika *munio*, *munire*, *munitum* – budować mury obronne). Zdrada obowiązku, jakim jest druga osoba, pozbawia człowieka obrony; w samotności pozostaje on *im-munitus*. Ale spojrzenie Boga usilniej szuka człowieka, kiedy mury obronne, owe *moenia* budowane z prawdy miłości łączącej ludzi w jedno, zaczynają się tu i ówdzie kruszyć. Bóg czyta mu wtedy na głos Dekalog pisany Swoim palcem w sercu każdego człowieka: Ja jestem twoim Początkiem, nie kłaniaj się więc nikomu ani niczemu poza Mną! Miłuj miłość, w której zrodzili cię ojciec i matka! Nie zabijaj nikogo, chroń w sposób szczególny ludzi niewinnych

w łonie matek! Nie kradnij innym niczego ani nikogo! Nie kradnij siebie tym, którym się oddałeś! Nie kłam! O nikim nie mów fałszywie!

Przykazaniami Dekalogu Bóg utrudnia człowiekowi zejście z drogi prawdy miłości i wolności. Pokazuje nimi grożące mu unicestwienie, bo nie ma zbawienia w samotności, czyli extra ecclesiam personarum. Dekalog dany jest ku obronie zwłaszcza tych, którzy nie słyszeli, że „na Początku było Słowo” (J 1,1), że „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało” (J 1,3), i że „w Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1,4). Szkoła Dwoch Tablic jest szkołą powszechną, w której Bóg czyta na głos wszystkim i każdemu z osobna Swoje Słowo, aby w Nim każdy mógł dostrzec prawdę o sobie i uczyć się jej na pamięć. To dzięki pamięci prawdy naszego jestestwa odradzamy się, dzięki tej pamięci odnawiamy swoją młodość w miłości, jaką Bóg zamyśla „aż do tej chwili” (J 5,17) dla każdego z nas w akcie stwarzania człowieka mężczyzną i kobietą.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Dante Alighieri. *Boska komedia*. Translated by Edward Porębowicz. Warszawa: PIW 1959.
- Eliot, Thomas Stearns. “Cztery kwartety.” In Eliot, *W moim początku jest mój kres*. Translated by Adam Pomorski. Warszawa: Świat Książki, 2007.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. Translated by Emil Zegadłowicz. Toruń: Akademia, 1994.
- Huxley, Aldous. *Nowy wspaniały świat*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Muza, 2003.
- Platon. *Gorgiasz*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN. 1958.
- Wojtyła, Karol. “Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi.” In Karol Wojtyła—Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice: Tryptyk rzymski*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.
- . “Pieśń o Bogu ukrytym.” In Karol Wojtyła—Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice: Tryptyk rzymski*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Stanisław GRYGIEL – Odrodzenie. W prawdzie miłości

DOI 10.12887/34-2021-1-133-17

W swoim filozoficznym – a zarazem poetyckim – esaju autor przedstawia kryzys kultury współczesnej i podejmuje refleksję nad jego przyczynami, lecz także wskazuje źródła nadziei na przyszłość i drogi możliwego odrodzenia.

Główną inspirację rozważań stanowią dzieła Karola Wojtyły – Jana Pawła II, autor odwołuje się jednak również do takich myślicieli i poetów, jak Platon, Dante Alighieri, Johann Wolfgang Goethe i Thomas Stearns Eliot.

Słowa kluczowe: kultura, kryzys, odrodzenie, osoba, prawda, miłość, Karol Wojtyła – Jan Paweł II

Artykuł jest zmienioną wersją wystąpienia, które zostało przygotowane na spotkanie z cyklu „Filozof, teolog, poeta” w ramach Konwersatorium Myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, zaplanowane na 19 maja 2021.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Tel. 81 4453218

Stanisław GRYGIEL, A Renaissance: In the Truth of Love

DOI 10.12887/34-2021-1-133-17

In his philosophical and, at the same time, poetic essay, the author describes the crisis of contemporary culture and reflects on its causes, while looking for the sources of hope for the future and indicating possible paths leading to a renaissance. The main inspiration for the considerations presented in the essay is the output of Karol Wojtyła—John Paul II, but the author draws also on works by such thinkers and poets as Plato, Dante Alighieri, Johann Wolfgang Goethe, and Thomas Stearns Eliot.

Keywords: culture, crisis, renaissance, person, truth, love, Karol Wojtyła—John Paul II

The article is a modified version of the presentation prepared for the colloquium “A Philosopher, a Theologian, a Poet” to be held by the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin on 19 May 2021 as part of a permanent seminar on the thought of Karol Wojtyła—John Paul II.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

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 nieznajomość 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”, nieznajomość 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 nieostrzych, 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. Wychwytną 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 wypowiedzanie 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 pozostawiać 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 moźni 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 d o 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 n i e 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 powinieneś 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 sformulowaniem „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 niezastępowalnego 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 lampka) 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 „wypłaszyczyć 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 cytata 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 wychwytyją. 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 urządzić 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 nikomachejska*, 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 przyzwyczajień, 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 „szytywnością 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, poszukują 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 inercjalne 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 stornią 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 nieomylności 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. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: alekka@kul.pl

Tel. 81 4454044

ORCID: 0000-0002-4834-318X

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

Marek BERNACKI

CISZA WOKÓŁ MIŁOSZA?

Dziesięć lat temu, w jubileuszowym Roku Miłosza, jeden z badaczy twórczości autora *Traktatu poetyckiego* wypowiedział znamienne słowa: „Postawa współczesnej negacji Miłosza i ciszy, która wokół niego trwa – bo wokół niego jest potężna cisza – ma swoje pierwszorzędne źródło w pyśle. To jest postawa typu: «Mam 30 lat. W ogóle nie interesują mnie jakieś Szetejnie ani jakieś tam ‘świadełstwo ubiegłego wieku’, dylematy ‘zniewolonego umysłu’, ani tym podobne dyrdymały w zamierzchłej poetyce – wybieram przyszłość! Dziś są inne czasy, inaczej się pisze wiersze!» Witaj Przybosiu nareszcie! Zachwyty?! Ekstatyczny pesymizm? Rozpacz jest dziś *en vogue*! Rozedrgana rozpacz, a tamto jest ramolowatym postrzeganiem rzeczywistości, w jakiejś podejrzanej symbiozie z religią”¹.

W zacytowanym fragmencie – zestawionym z przedmiotem naszych dalszych rozważań, czyli książką Czesław Miłosz. *Bibliografia przedmiotowa 1932-2020. Wybór*², wydaną w roku 2020 w edycji

Dzieł zebranych noblisty – zawarty jest dający do myślenia paradoks: poezja Miłosza, (rzekomo) niechętnie czytana dzisiaj przez odbiorców literatury (szczególnie przez ludzi młodych), stanowi jednocześnie przedmiot coraz to nowych badań naukowych i opracowań z zakresu miłoszologii, uznawanej już coraz powszechniej za odrębną subdyscyplinę literaturoznawczą. Omawiana tu publikacja stanowi wymowne potwierdzenie tej tezy, gromadzi bowiem wiedzę o dawnych i najnowszych tekstach poświęconych spuściźnie tego twórcy, tym samym stając się jednym z najważniejszych punktów odniesienia dla przyszłych pokoleń miłoszologów. Śmiało rzec można, że wpisuje się ona w zbiór fundamentalnych i przełomowych opracowań z zakresu miłoszoznawstwa, takich jak: *Poznanie Miłosza* pod redakcją Jerzego Kwiatkowskiego, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza* Aleksandra Fiuta, *Czesław Miłosz. Biografia* Andrzeja Franaszka czy *Czesław Miłosz. Bibliografia druków zwartych* w opracowaniu Agnieszki Kosińskiej³.

¹ *Nie jestem stąd. O chrześcijańskim obliczu twórczości Czesława Miłosza z ks. prof. Jerzym Szymikiem rozmawia Marcin Witan*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 12n.

² *Czesław Miłosz. Bibliografia przedmiotowa 1932-2020. Wybór*, oprac. Emil Pasierski pod kierunkiem Aleksandra Fiuta, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, ss. 818. Do powstania

Bibliografii... przyczynili się również: Stanley Bill, Xavier Farré Vidal, Nikołaj Iwanow, Beata Kalęba, Magdalena Lubelska-Renouf, Anna Małyszkievicz, Marian Zaczynski, Marek Zaleski i Małgorzata Zemła.

³ Zob. *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Wy-

Omawiana pozycja zawiera 4620 haseł bibliograficznych, w których odnotowano najważniejsze publikacje (w większości o charakterze naukowym) poświęcone twórczości Czesława Miłosza. „Pomieszczono w nim zatem – pisze we *Wstępie* redaktor tomu Emil Pasierski – informacje o niemal dziewięciu dekadach recepcji dzieła poety, od burzliwych wileńskich początków, kiedy o dokonaniach Miłosza pisali głównie jego rówieśnicy i znajomi, aż po czas, gdy nad jego tekstami na całym świecie pochylają się autorytety i umysły najwybitniejsze – nie tylko w dziedzinie poezji czy literaturoznawstwa, ale także filozofii, teologii, historiozofii, a nawet nauk ścisłych”⁴.

Całość została podzielona na dwie odrębne sekcje tematyczne: „Opracowania w języku polskim” (zob. s. 17-565) oraz „Opracowania w językach obcych” (zob. s. 569-721). Trzeba nadmienić, że ta druga sekcja jest niezwykle istotna, dokumentuje bowiem szeroki wybór opracowań obcojęzycznych, pokazując globalny wymiar dzieła Miłosza – polskiego poety o korzeniach litewskich, którego poezja nie tylko zstąpiła pod strzechy rodzinnego kraju, ale zyskała uznanie w szerokim świecie.

Z recenzenckiego obowiązku wymienić należy zawartość poszczególnych działów. W „Opracowaniach w języku polskim” wyodrębniono cztery części tematyczne. Część pierwsza obejmuje podrzdziały: „Bibliografie twórczości Czesława Miłosza” (zob. s. 17-20); „Prace o charakterze biograficznym” (zob. s. 21-26);

„Wydawnictwa albumowe” (zob. s. 27-29); „Czesław Miłosz w wybranych utworach literackich innych autorów” (zob. s. 30-35). Część druga zawiera: „Monografie” (zob. s. 37-50); „Autorskie zbiory studiów” (zob. s. 51-68); „Prace zbiorowe” (zob. s. 69-101); „Monograficzne numery periodyków i czasopism” (zob. s. 102-141). W części trzeciej (zob. s. 143-516) odnotowano studia, szkice i inne teksty o charakterze ogólnym oraz dotyczące poszczególnych dzieł i utworów, także wybranych utworów rozproszonych, twórczości przekładowej i korespondencji, w czwartej zaś publikacje okolicznościowe, które ukazały się po przyznaniu poecie Literackiej Nagrody Nobla w roku 1980 (zob. s. 517-541) oraz po jego śmierci w roku 2004 (zob. s. 542-565). W obrębie „Opracowań w językach obcych” zestawiono natomiast w osobnych podrzdziałach bibliografie przedmiotowe w językach: angielskim (zob. s. 569-644), francuskim (zob. s. 645-655), hiszpańskim (zob. s. 656-660), litewskim (zob. s. 661-678), niemieckim (zob. s. 679-701), rosyjskim (zob. s. 702-707) i włoskim (zob. s. 708-719). Użytecznym uzupełnieniem całości *Bibliografii...* są: indeks osobowy, indeks tytułów omawianych dzieł i utworów Miłosza oraz indeks tytułów czasopism.

Omawiając, z konieczności w sposób ogólny, tak rozległe pod względem tematycznym i formalnym dzieło, nie sposób wymienić wszystkich jego walorów, można jednak skoncentrować się na kilku wybranych wątkach. W części pierwszej zebrano najważniejsze pozycje biograficzne, odnotowano między innymi dylogię autorstwa Zbigniewa Fałtynowicza traktującą o pobytach Czesława Miłosza na Suwalszczyźnie (poz. 22, 23), publikacje: Andrzeja Franaszka *Miłosz. Biografia* (poz. 24), Ireny Grudzińskiej-Gross *Miłosz i Brodzki. Pole magnetyczne* (poz. 25), Ewy Kołodziejczyk *Amerykańskie powojnie Czesława Miłosza* (poz. 30), Agnieszki

dawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985; A. F i u t, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Libella, Paris 1987; A. F r a n a s z e k, *Miłosz. Biografia*, Znak, Kraków 2011; *Czesław Miłosz. Bibliografia druków zwartych*, oprac. A. Kosińska, Oficyna Wydawnicza AFM, Warszawa 2009.

⁴ E. P a s i e r s k i, *Wstęp*, w: *Czesław Miłosz, Bibliografia przedmiotowa 1932-2020. Wybór*, s. 5.

Kosińskiej *Miłosz w Krakowie* (poz. 32), Emila Pasierskiego *Miłosz i Putrament. Żywy równoległy* (poz. 40), Andrzeja Zawady tom *Miłosz* z serii Wydawnictwa Dolnośląskiego „A To Polska Właśnie” (poz. 44), a także książkę Marka Skwarnickiego *Mój Miłosz* (poz. 41), w której autor jako pierwszy ujawnił fakt wymiany korespondencji między umierającym Miłoszem a schorowanym papieżem Janem Pawłem II (poz. 41).

Ciekawe nie tylko dla profesjonalnych badaczy Miłoszowego dzieła może być zestawienie zatytułowane „Wydawnictwa albumowe”, w którym przypomniano stosunkowo liczne pozycje z zakresu sztuk plastycznych i fotografii związane z osobą noblisty. Wśród kilkunastu tego typu prac na szczególną uwagę zasługuje album *Czesław Miłosz. Obrazy w słowach, słowa w obrazach* (poz. 47), zawierający prace plastyczne inspirowane twórczością poety. Szkoda, że w tej części *Bibliografii...* nie zamieszczono albumów muzycznych powiązanych z osobą i dziełem autora poematu *Na bębenku i na cytrze*. Niezwykle istotne jest przywołanie w części pierwszej funkcjonujących w obiegu literaturoznawczym wcześniejszych opracowań bibliograficznych, z których od lat korzystali badacze twórczości autora *Doliny Issy*. Wśród tego typu pozycji warto przypomnieć: *Literatura i krytyka poza cenzurą 1977-1989 (Bibliografia druków zwartych)* w opracowaniu Jadwigi Czachowskiej i Beaty Dorosz (poz. 3), *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik bibliograficzny* – tomy piąty i dziesiąty, pod redakcją Jadwigi Czachowskiej i Alicji Szałagan (poz. 20, 21) oraz wspomnianą już monumentalną publikację *Czesław Miłosz. Bibliografia druków zwartych* w opracowaniu Agnieszki Kosińskiej, przy współpracy Jacka Błacha i Kamila Kasperka (poz. 5). Historyczne znaczenie mają przywołane w tej części krajowe publikacje z lat 1980-1981, które ukazały się

tuż po otrzymaniu przez Miłosza Nagrody Nobla w dziedzinie literatury (na przykład *Twórczość Czesława Miłosza. Zestawienie bibliograficzne* w opracowaniu Beaty Dorosz opublikowane na łamach „Poradnika Bibliotekarza” – poz. 7). Przypominają one o niechlubnych latach przemilczania osiągnięć najwybitniejszego polskiego poety dwudziestego wieku, który wskutek emigracyjnego „zesłania” przez wiele lat praktycznie nieznany był szerszemu gronu krajowych czytelników, a zarazem świadczą o próbach odzyskania jego twórczości skazanej na niebyt przez peerelowską cenzurę polityczną. Na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia publikacje takie, niczym przewodnik po Atlantydzie, sprawiały, że ci, którzy z nich korzystali, ze zdumieniem przecierali oczy, odkrywając nieznaną dotąd poezję uniwersalnego wymiaru. Niezwykle inspirujący dla badaczy młodego pokolenia pragnących „zagospodarować” jakąś nieznaną lub słabo opisaną dotąd przestrzeń w obrębie badań miłoszologicznych jest rozdział „Czesław Miłosz w wybranych utworach literackich innych autorów”. Noblista przypomniany w nim został nie tylko jako adresat licznych wierszy innych poetów (*Czesławowi Miłoszowi – poeci. Antologia* w opracowaniu Aleksandra Fiuta – poz. 58), przedmiot krytycznych czy uszczypliwych uwag twórców mu nieprzychylnych (Kazimierz Brandys, *Nim będzie zapomniany* – poz. 57), ale także jako bohater literacki funkcjonujący w świecie powieści czy opowiadań (Jan Józef Szczepański, *Koniec* – poz. 83). Szkoda, że spis tego typu publikacji nie jest kompletny, brakuje w nim choćby *Pasji błędmierskich*⁵ Jarosława Iwaszkiewicza (pierwowzorem powieściowej postaci Leopolda Kanickiego był bowiem Czesław Miłosz), powieści *Niedźwiedź w katedrze* Wiesława Pawła Szymańskiego

⁵ Zob. J. Iwaszkiewicz, *Pasje błędmierskie*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1938.

go⁶ czy też *Człowieka przemienionego w wilka*⁷ Sergiusza Piaseckiego, gdzie Miłosz ukazany został jako powieściowy Narcyz.

W części drugiej warto uważniej prze-studiować rozdział „Monograficzne numery periodyków i czasopism”, w którym według klucza alfabetycznego zestawiono osiemdziesiąt sześć tytułów krajowych wydawnictw ciągłych, na łamach których prezentowano w różnych okresach i rozmaitych konfiguracjach teksty poświęcone Miłoszowi. Uwagę przykuwają zwłaszcza historyczne tomy: „Literatury na Świecie” (1981, nr 6 – poz. 292) oraz „Poezji” (dwa tematyczne tomy z roku 1981: nr 5-6 i nr 7 – poz. 306, 307), przybliżające polskiemu czytelnikowi postać i dorobek noblisty. Waler historycznego dokumentu ma także tom krakowskiego „Pisma” (1981, nr 2 – poz. 305), w którym ukazały się *Rozmowy z Czesławem Miłoszem* przeprowadzone przez Aleksandra Fiuta, wówczas początkującego literaturoznawcę, a w przyszłości najbardziej rozpoznawalnego polskiego miłoszologa (poz. 305). Sporą grupę stanowią tematyczne numery czasopism ukazujących się po śmierci noblisty. Z setek zamieszczonych na ich łamach artykułów można by ułożyć antologię wypowiedzi najwybitniejszych polskich intelektualistów, humanistów i artystów, dla których twórczość autora *Ziemi Ulro* stanowiła niezwykle istotny punkt odniesienia ich własnych poszukiwań ideowych, niejednokrotnie pełniąc także funkcję oczyszczającą czy pobudzającą do wewnętrznej przemiany.

W trzeciej części *Bibliografii...* jako niezwykle przydatny dla przyszłych badaczy należy wskazać rozdział zatytułowany „Studia i szkice o poszczególnych dziełach

i utworach” (zob. s. 186-485). Zestawiono w nim bowiem najważniejsze opracowania poświęcone sześćdziesięciu trzem najważniejszym i najczęściej omawianym tomom poetyckim, wyborom wierszy, książkom eseistycznym, tomom epistolografii i zbiorom publicystyki Miłosza, w tym także publikacjom anglojęzycznym takim, jak *Postwar Polish Poetry: An Anthology* (poz. 1692-1698), *Selected Poems* (poz. 1858-1860) czy *The History of Polish Literature* (poz. 1789-1835). W rozdziale „Omówienia twórczości przekładowej” (zob. s. 489-498) figuruje aż siedemdziesiąt publikacji poświęconych Czesławowi Miłoszowi jako tłumaczowi, z czego znakomita większość opracowań dotyczy jego przekładów biblijnych, jak wiadomo rozmaicie ocenianych i komentowanych przez specjalistów. Obfitą wiedzę na temat rozległej korespondencji autora *Ziemi Ulro*, prowadzonej przez lata zarówno we Francji, jak i później w Ameryce i w Polsce, a stanowiącej swoiste uzupełnienie jego działalności literackiej, przynosi rozdział „Omówienie tomów korespondencji”. Zestawiono w nim kilkadziesiąt tekstów komentujących wymianę listów prowadzoną przez Czesława Miłosza z Jerzym Andrzejewskim, Janem Błońskim, Ireną i Tadeuszem Byrskimi, Karlem Decjusem, Jerzym Giedroyciem, Witoldem Gombrowiczem, Zbigniewem Herbertem, Zygmuntem Herzem, Jarosławem Iwaszkiewiczem, Manfredem Kridlem, Thomasem Mertonem, Arturem Międzyrzeckim i Julią Hartwig, Melchiorzem Wańkowiczem i Olą Watową. Warto w tym miejscu wspomnieć, że część korespondencji Miłosza (na przykład z Józefem Czapskim) nie została jeszcze opublikowana i czeka na swoich odkrywców i wydawców.

W części czwartej *Bibliografii...* zgromadzono opracowania dotyczące późnego okresu twórczości autora *Nieobjętej ziemi* – od uzyskania przez niego Nagrody Nobla w roku 1980 aż po kres życia, które zako-

⁶ Zob. W.P. Szymbalski, *Niedźwiedź w katedrze*, t. 1-3, Czytelnik, Warszawa 1981.

⁷ Zob. S. Piasecki, *Człowiek przemieniony w wilka*, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1964.

czyło się 14 sierpnia 2004 roku. Spośród kilkudziesięciu pozycji warto przypomnieć odnotowaną w tej części monumentalną dwutomową publikację *Miłosz laureat Nobla 1980 a polska prasa emigracyjna*, opracowaną przez Jana Kowalika, a wydaną w Kalifornii (poz. 3169) – jej dokładne przestudiowanie mogłoby stać się przyczynkiem do poważnej rozprawy naukowej traktującej o zagranicznej recepcji Miłosza, poety przecież nie przez wszystkich ocenianego pozytywnie, a czasami wręcz odsądzanego od czci i wiary, zwłaszcza w środowisku londyńskiej Polonii. Ostatni rozdział *Bibliografii...*, zatytułowany „Publikacje po śmierci Czesława Miłosza”, przynosi informacje o niezwykle licznych tekstach dedykowanych zmarłemu poecie, którego pochówek na krakowskiej Skałce wywołał wiele społecznych emocji.

Omawiana publikacja, która ukazała się w sto dziesiątą rocznicę urodzin Czesława Miłosza jako poniekąd symboliczne zwieńczenie *Dzieł zebranych* poety, wydawanych od ponad dwudziestu lat przez Wydawnictwo Literackie i Wydawnictwo Znak, stanowi, jak to już zostało powiedziane, dzieło fundamentalne dla miłoszologii. Z jednej strony przytłacza swym rozmachem i obfitością zawartych w nim materiałów (czyż można sobie wyobrazić kogoś, kto przeczyta wszystko, co się na temat Miłosza i jego twórczości ukazało?), z drugiej zaś wzbudza uzasadniony podziw dla tytanicznej wręcz pracy wykonanej przez redaktorów, z Emilem Pasierskim na czele. Notabene przygotowanie do druku tak obszernej publikacji pokazuje, jak ważnym narzędziem w pracy edytorsko-bibliograficznej stał się w ostatnich czasach szybki dostęp do cyfrowych baz danych zgromadzonych w Internecie. Jak podkreśla redaktor tomu: „Informacje, zwłaszcza o nowszych pracach, czerpane były ponadto z elektronicznych baz danych i katalogów dostępnych na stronach internetowych Biblioteki Narodowej oraz

w serwisach Polskiej Bibliografii Literackiej i Nowej Panoramy Literatury Polskiej. Dane pozyskane w ten sposób starano się w miarę możliwości konfrontować ze stanem faktycznym, w czym sporym ułatwieniem okazały się materiały udostępniane przez biblioteki cyfrowe. W przypadku bibliografii zagranicznych prócz informacji utrwalonych w piśmiennictwie dotyczącym Miłosza korzystano między innymi z katalogów bibliotek centralnych danego kraju lub z baz międzynarodowych instytucji udostępniających szczegółowe wiadomości na temat czasopiśmiennictwa naukowego, na przykład Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Central European Journal Of Social Sciences And Humanities (CEJSH) oraz platformy JSTOR⁸.

Niewątpliwie jednak książka *Czesław Miłosz. Bibliografia przedmiotowa 1932-2020* dowodzi, że mimo przyspieszenia cywilizacyjnego i nowych metod gromadzenia danych w naukach humanistycznych nadal obowiązuje słynna formuła Jana Błońskiego „Miłosz jak świat”⁹, a badanie literackiej spuścizny noblisty z pewnością potrwa jeszcze przez wiele, wiele lat. Interpretowanie wieloaspektowego dzieła autora *Traktatu teologicznego* jest bowiem fascynującą przygodą poznawczą. Popularność tej niezwyklej twórczości stanowi dający do myślenia fenomen. Można śmiało powiedzieć, że Miłosz jako autor stawiający pytania fundamentalne o charakterze egzystencjalnym, metafizycznym i eschatologicznym bez względu na upływający czas wciąga w orbitę swego światoodczucia kolejne generacje badaczy w kraju i na świecie. Tym samym dzieło tego twórcy (ciągle przecież odślaniane i uzupełniane) wymownie świadczy o tym, że na przekór wszelkim modnym i przejściowym -izmom czy też post-izmom

⁸ Pasierski, dz. cyt., s. 13n.

⁹ Zob. J. Błoński, *Miłosz jak świat*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.

humanistyka rozumiejąca, której był on wielkim orędownikiem, zawsze będzie stanowiła istotny punkt odniesienia dla tych, „dla których niebo i ziemia jest za mało”¹⁰, aby zaspokoić odwieczne pragnienie ludzkiego ducha.

Kontakt: Katedra Polonistyki, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Akademia Techniczno-Humanistyczna, ul. Willowa 2, 43-300 Bielsko-Biała

E-mail: mbernacki@ath.bielsko.pl

<https://orcid.org/0000-0001-8986-0733>

¹⁰ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Instytut Literacki, Paryż 1977, s. 205.

Jacek L. ŁAPIŃSKI

INFORMACJA, CZYLI: CO, DLACZEGO I CO DALEJ?

Problem morfogenezy należy do najważniejszych nierozwiązanych zagadek współczesnej nauki. Morfogeneza, czyli geneza formy, to proces, w ramach którego dochodzi do przeobrażeń i zmian, w efekcie czego forma początkowa (inicjalna) rozwija się, dojrzewa i przybiera postać formy dorosłej (finalnej). Proces ów występuje w świecie powszechnie i dotyczy niemal wszystkiego. Dostrzegamy go na przykład w kosmogenezie, biogenezie, embriogenezie, antropogenezie czy socjogenezie. Stanowi on swoistą ośnowę funkcjonowania naszego świata i nas samych, a równocześnie pozostaje mało znany, wręcz tajemniczy. Nasza obecna wiedza na temat przyczyn i mechanizmów morfogenezy okazuje się niewystarczająca: nie znamy czynnika (lub czynników) które sterują tego rodzaju procesami. Wiedza, którą dysponujemy, jest znaczna, nie pozwala jednak na wiarygodną odpowiedź na pytanie, co formuje formę, i jaki jest ów fundamentalny czynnik formotwórczy.

Zagadka morfogenezy to wyzwanie dla nauki – zarówno dawnej, jak i współczesnej. W kilku ostatnich stuleciach zagadnienie to stanowiło przedmiot polemik i intensywnych sporów naukowych. Wydaje się, że problem morfogenezy stał się swoistym poligonem, na którym testowano różnorodne koncepcje badawcze. Proponowano rozwiązania o charakterze mechanistycznym, witalistycznym i re-

dukcjonistycznym. Te już „klasyczne” (z dzisiejszego punktu widzenia) ujęcia morfogenezy, przedstawiane niemal we wszystkich podręcznikach fizyki, biologii i genetyki, w świetle danych współczesnej nauki okazały się niewystarczające: były to rozwiązania fragmentaryczne, brakowało natomiast ujęcia holistycznego. Nowe spojrzenie na morfogenezę zaproponowali biolodzy zainspirowani badaniami fizyków kwantowych. Początki tego nowego ujęcia, zwanego organicystycznym, sięgają lat dwudziestych dwudziestego wieku oraz badań prowadzonych przez Hansa Spemanna, Paula Weissa i Aleksandra Gurwitscha. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego stulecia badania te kontynuował na przykład Rupert Sheldrake¹, w Polsce zaś – nieco wcześniej, bo w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – prekursorką takiej strategii badawczej układów biologicznych była Teresa Ścibor-Rylska. Generalnie rzecz ujmując, w koncepcji

¹ Zob. R. Sheldrake, *Nowa biologia. Rezonans morficzny i ukryty porządek*, tłum. M. Filipczuk, Virgo, Warszawa 2011; t e n ż e, *The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature*, Collins, London 1988; t e n ż e, *The Rebirth of Nature: The Greening of Science and God*, Park Street Press, Rochester 1994; t e n ż e, *A New Science of Life: The Hypothesis of Morphic Resonance*, Park Street Press, Rochester-Vermont 1995.

tej kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia osobliwości morfogenezy ma informacja, a ściślej mówiąc in-formujące działanie in-formacji. Zdaniem biologów organicystów informacja odgrywa rolę fundamentalnego czynnika odpowiedzialnego za rozwój i formowanie się wszystkich układów biotycznych na dowolnym poziomie złożoności. Informacja działa organizująco na poszczególne układy, będąc czynnikiem czasowym i przestrzennym. Jako taka stanowi nielokalny wzorec przestrzenny, który sprawia, że forma systemu „emerguje” z interakcji zachodzących między materialnymi komponentami.

Autorem, który podjął się zadania analizy znaczenia informacji i jej wpływu na procesy morfogenezy, jest ksiądz Stanisław Zięba – filozof przyrody, profesor nauk biologicznych, wieloletni wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Prezentowana tutaj publikacja *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*² to najnowsze opracowanie należące do logicznie skomponowanej i spójnej tematycznie serii monografii jego autorstwa³. Taki dorobek naukowy pozwa-

la czytelnikowi oczekiwać, że otrzyma dzieło dojrzałe i wartościowe. Jestem przekonany, że się nie zawiedzie. W przekonaniu tym dodatkowo utwierdzają mnie zamieszczone na okładce omawianej książki opinie recenzentów, Andrzeja Legockiego i Andrzeja Grzywacza, które w pełni podzielam. W swojej recenzji książki Zięby Legocki stwierdza: „Doskonale wpisuje się [ona – J.L.Ł.] w aktualne rozważania nad fundamentalnymi kwestiami poznawczymi, ukazując dobitnie znaczenie elementów informacyjnych obecnych we wszystkich dziedzinach nauki. Składają się one na zintegrowany opis otaczającego nas świata. Już sam tytuł dzieła zakreśla szeroki wachlarz poruszanych dyscyplin od mechaniki kwantowej po genomikę. Odwołanie się do tak odległych od siebie obszarów poznawczych ma, według założeń Autora, nie tylko ukazać logikę złożoności i uporządkowania wszechświata, ale nade wszystko wskazać na uniwersalne prawidłowości jego organizacji”. Grzywacz z kolei pisze: „To dzieło wybitne, starannie przemyślane i przygotowane, wykorzystujące wiedzę i dokonania naukowe bardzo wielu dyscyplin. Argumentacja i dowodzenie tezy o ważnym i niezbędnym udziale informacji (obok materii i energii) w powstaniu oraz funkcjonowaniu wszechświata i bardzo szeroko rozumianej przyrody, w tym człowieka, są przekonujące, rzetelne i wielostronne”.

Jako autor monografii⁴ poświęconej również znaczeniu informacji i jej wpływu na kształtowanie się układów biotycznych muszę dodać, że po przeczytaniu recenzowanego dzieła czuję się bardzo pozytywnie zaskoczony. Spodziewałem się opracowania głębokiego napisanego

² Stanisław Zięba, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, ss. 456.

³ Zob. t e n ż e, *Rozwój mechanistycznej koncepcji życia w piśmiennictwie francuskim XX wieku. Praca habilitacyjna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986; t e n ż e, *Dylematy bezpieczeństwa ekologicznego*, Zakład Ekologii Człowieka KUL, Lublin 1998; t e n ż e, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Zakład Ekologii Człowieka KUL, Lublin 1998; t e n ż e, *Ekosystem leśny wartości człowieka*, Instytut Badawczy Leśnictwa – Zakład Ekologii Człowieka KUL, Warszawa–Lublin 2002; t e n ż e, *Historia myśli ekologicznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004; t e n ż e, *Perspektywy ekologii człowieka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008; t e n ż e, *Życie. Koncepcja emergentystyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN; t e n ż e, *Życie. System biologiczny*, Wydawnictwo Naukowe

PWN – Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, Lublin–Gdańsk 2016.

⁴ Zob. J.L. Ł a p i ń s k i, *Morfogenetyczna koncepcja układów biotycznych*, EkoKul, Lublin 2008.

z rozmachem – i dokładnie takie otrzymałem. Dodatkowo ukazane w nim zostały problemy, zagadnienia i obszary, których nie dostrzegałem, albo nie zdawałem sobie wręcz sprawy z interrelacji zachodzących między nimi. Zaskoczyła mnie również wielostronność i wielorakość problemów – nie sądziłem, że jest tak wiele tak mało znanych aspektów tej problematyki.

ASPEKT FORMALNY – CO JEST

Monografia *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka* zawiera pięć głównych rozdziałów. Rozdział pierwszy ma charakter sprawozdawczy, dotyczy analizy treści i rozumienia pojęcia informacji i odwołuje się do prac ukazujących zarówno jego teoretyczne, jak i praktyczne wymiary. Bardzo interesujące są fragmenty dotyczące rozumienia greckiego terminu „arche” jako preformy informacji oraz podstawy traktowania informacji jako czynnika fundamentalnego dla morfogenezy. Rozdział drugi traktuje o informacyjnym wymiarze wszechświata. Analizy w nim prowadzone dotyczą kwestii wpływu informacji na powstanie naszego uniwersum i jego rozwój. Mówiąc nieco inaczej, autor analizuje przydatność idei informacji jako czynnika pomocnego w wyjaśnianiu zjawisk i procesów zachodzących zarówno u początków istnienia kosmosu, jak i w trakcie kolejnych etapów jego rozwoju. Zięba skupia swoją uwagę zwłaszcza na relacjach i interakcjach powstających między czynnikiem informacyjnym a organizacją, złożonością i uporządkowaniem wszechświata jako systemu. Rozdział trzeci to logiczna konsekwencja wcześniejszych analiz – dotyczy roli informacji w układach biologicznych. Myśl przewodnia tej części monografii ukazuje informację jako wielowektorowy organizator (ilościowy i jakościowy) w procesie powstawania życia,

a następnie formowania się różnorodnych struktur biologicznych. Szczegółnej uwadze czytelnika polecam kwestie związane z możliwymi relacjami między informacją a kwasami nukleinowymi (DNA, RNA), a także z problemem specyfiki informacji genetycznej.

W rozdziale czwartym – wywarł on na mnie bodaj największe wrażenie – autor koncentruje się na przełomowym dla człowieka zdarzeniu, rewolucji neolitycznej, która położyła podwaliny pod ukształtowanie się człowieka jako istoty w pełni rozumnej – *Homo sapiens*. Bez wątpienia skok neolityczny zdefiniował także w sposób najbardziej zdecydowany charakter i istotę człowieka. Czynniki, które zadecydowały o wybuchu tej rewolucji, pozostają jednak w znacznej mierze nieznane. Być może spojrzenie przez pryzmat działania szczególnego rodzaju informacji (informacji antropologicznej) i realizacja zawartego w niej programu pozwoli otworzyć nowy rozdział badań, a tym samym lepiej uchwycić istotę tego wydarzenia. Rozdział piąty stanowi rozwinięcie tematów związanych z człowiekiem. Tym razem autor koncentruje się na ukazaniu zarówno sfery biologicznej, jak i pozabiologicznej (społecznej, kulturowej, duchowej), jako konsekwencji obecności czynnika informacyjnego. Stara się tym samym naszkicować właściwe miejsce człowieka w organizacji nie tylko jego najbliższego środowiska, ale także całego wszechświata.

Prezentując wymienione wyżej zagadnienia, Zięba opiera się na autorytecie bardzo wielu badaczy. Pod względem rzetelności i dokumentacji omawiana książka jest zatem dobrze osadzona w literaturze przedmiotu. Można rzec, iż każdy problem został dogłębnie przeanalizowany, a dotyczące go wnioski nie tylko wynikają z własnych przemyśleń autora, ale także stanowią rezultat pracy licznych specjalistów – świadczy o tym również imponująca bibliografia obejmująca sześćset czterdzie-

ści sześć pozycji opublikowanych w wielu językach.

ASPEKT MERYTORYCZNY

CZEGO NIE MA

Dzieło Stanisława Zięby to wielka księga pytań i problemów dotyczących informacji. Autor przyjmuje wielowymiarową perspektywę badawczą, ukazuje rozległy krajobraz związanych z informacją zagadnień i jej możliwych ujęć. Nie udziela, niestety, odpowiedzi na stawiane pytania – nie sugeruje nawet hipotetycznych rozwiązań. Stara się jedynie konsekwentnie bronić tezy, że każde zdarzenie, każdy proces wymaga przyczyny proporcjonalnej do skutku, a informacja może być traktowana jako taka właśnie przyczyna (przy czym wielokrotnie nie precyzuje, czy chodzi o ilościowy, czy o jakościowy wymiar tego czynnika). Odnosi się wrażenie, że Zięba świadomie nie podejmuje tego rodzaju dyskusji, traktując informację *en bloc* w kategoriach operacyjnych, czyli jako użyteczne narzędzie. Czytelnik nie znajdzie więc w prezentowanej monografii wyraźnych sugestii dotyczących pochodzenia informacji, jej ontologicznego statusu (czy jest czymś realnym, czy nierealnym) ani sposobu jej działania (brakuje koncepcji pola informacyjnego, czyli morfogenetycznego). Powyższe kwestie to swoiste wielkie niewiadome – są wprawdzie obecne, ale otoczone milczeniem. Stanowi ono konsekwencję świadomie obranej koncepcji badawczej i charakteru narracji. Niemniej jednak nie powinny pozostać bez komentarza i choćby skrótowego dopowiedzenia.

DOPOWIEDZENIE PIERWSZE

W najbardziej intuicyjny i zdroworozsądkowy sposób postrzegamy informację jako coś, co dostarcza nam wiadomości.

Nie wdając się w szczegóły, można powiedzieć, że taki sposób ujmowania informacji wskazuje na jej aspekt ilościowy: informacja jest komunikatem, wiadomością i zakłada istnienie jej nadawcy i odbiorcy. Nadawca emituje w odpowiedniej formie komunikat, a odbiorca musi być w stanie zinterpretować przekaz jako coś, co ma sens i znaczenie. To, co nie zostanie zinterpretowane, pozostaje szumem bądź zakłóceniami. Sam komunikat może przybierać różnorodne formy – takie, jak seria dźwięków, obraz, stężenie jakiejś substancji, temperatura, ciśnienie, a nawet przybycie biegacza oznajmiające wygraną bitwę. Również nadawcą i odbiorcą może być niemal wszystko: człowiek, roślina, zwierzę, zjawisko fizyczne, czujnik alarmowy, bezpiecznik czy sensor. W przypadku człowieka (czy hipotetycznych innych istot rozumnych) nie ma informacji bez jego obecności – interpretuje on bowiem dane jako sensowny przekaz. W odniesieniu do roślin i zwierząt również można przyjąć (na zasadzie podobieństwa), że nie ma informacji bez organizmu, który jest w stanie zinterpretować komunikat (z zastrzeżeniem, iż pytanie, co interpretuje komunikaty wewnątrz organizmu, pozostaje otwarte). W podobny sposób zachodzi także proces komunikowania się między innymi systemami nieożywionymi, fizykalnymi czy urządzeniami technicznymi, na przykład komputerami.

Problemy, jakie towarzyszą ilościowemu ujęciu informacji, wydają się problemami natury czysto technicznej i związane są z zapewnieniem jak najlepszych warunków przekazu (przesyłu) komunikatu, a tym samym skutecznego eliminowania przeszkód, zakłóceń i błędów. Dotyczą także kwestii kodowania i dekodowania, czyli języka komunikatu. Należy zatem zauważyć, że opracowane przez Claude'a Shannona ilościowe ujęcie informacji, które w istocie stanowi użyteczne narzędzie do analizy zjawiska komunikacji między

układami, okazuje się mało przydatne, jeśli chcemy analizować zarówno samą organizację układu, jak i czynniki decydujące o takiej a nie innej jego budowie układu. Potrzebujemy wówczas informacji o zupełnie innym charakterze – informacji jakościowej.

W ujęciu jakościowym informacja jawi się jako coś, co in-formuje – nadaje formę w wyniku interakcji nawiązanej z kształtowanym systemem. Obecność informacji wydaje się niezależna od człowieka, choć równocześnie zasadny pozostaje postulat istnienia adekwatnego i wydajnego źródła, które jest w stanie ją wygenerować. Ten rodzaj informacji domaga się także, aby traktować ją jako realny, nie zaś fikcyjny czynnik formotwórczy. Tylko wówczas pod jej wpływem system (cokolwiek przez to rozumiemy), który pozostaje obecnie w jakiejś formie (posiada swoją aktualną jakość), może się zmieniać, faktycznie modyfikować swoją budowę, własności, czyli konwertować formę, a tym samym zmieniać swoją jakość (stawać się jakościowo lepszy lub gorszy).

W świetle powyższych uwag rodzi się pytanie o przesłanki wskazujące na istnienie informacji o charakterze jakościowym. Przesłanki takie można zaczerpnąć z prac fizyków kwantowych, takich jak Ervin László, David Bohm, Edgar Mitchell, Walter Schempp czy Roy Frieden. Ich zdaniem informacja jawi się jako trzeci (obok masy i energii) istotny element struktury świata i stanowi inherentny, realny i efektywny faktor działający w całym kosmosie. Będąc czymś realnym, równocześnie ujawnia cechy amaterialności i aenergetyczności. Manifestuje się jako czynnik fundamentalny i fenomeniczny – chronologicznie pierwszy w stosunku do energii i materii (jak arche, o którym pisali filozofowie starożytni). Chcąc zatem określić istotę informacji od strony jakościowej i strukturalnej, należy ją zdefiniować jako faktor realny i fizyczny, jako niekonwencjonalną,

niewektorową, skalarną, fizycznie efektywną formę „subtelnej” energii.

Informacja to poszukiwane przez greckich filozofów arche natury: jest ona chronologicznie pierwsza w porządku istnienia, stanowi swoisty kwant istnienia, niosący inicjalny i konstytutywny plan organizacji rzeczy. Bez niej, bez wzorca, czystej idei kompozycji systemu, układu czy rzeczy nic nie może się stać. Stąd też fundamentalne prawo istnienia brzmi następująco: z bitu byt (istnienie) („it from bit”⁵).

Będąc arche, informacja to także eidos: aktywna i równie fundamentalna zasada, najważniejszy czynnik organizujący, formujący i optymalizujący. Nie jest ona tworzywem (gr. hyle) rzeczy, lecz organizatorem tworzywa (na przykład energii, przestrzeni czy czasu). Można przypuszczać, że kreuje ona, a tym samym determinuje wszelkie inne rodzaje sił i oddziaływań fizycznych (na przykład grawitację, oddziaływania jądrowe silne i słabe oraz oddziaływania elektromagnetyczne). Logicznie rzecz ujmując, należy oczekiwać, że pod jej wpływem pozostaje nie tylko sfera mikrokosmosu (poziom kwantowy, cząsteczkowy, atomowy czy molekularny), lecz także obszar mezoskosmosu i makrokosmosu. Informacja kształtuje zatem całościowo układy biologiczne, ekologiczne, systemy społeczne i kulturowe. Wpływa także na organizację całego uniwersum. Innymi słowy, informacja to równocześnie i wzorzec, i kwant istnienia, i platoński demiurg.

Jako eidos informacja zdaje się zawierać w sobie rodzaj algorytmu działa-

⁵ J.A. Wheeler, *Information, Physics, Quantum: The Search for Links*, <https://philpapers.org/archive/WHEIPQ.pdf>. Por. A. B a r z e g a r, A. S h a f i e e, M. T a q a v i, „It from Bit” and *Quantum Mechanics*, „Foundations of Science” 25(2020) nr 2, s. 375-384; L. F o s c h i n i, *Where the ‘it from bit’ Come from?*, https://www.researchgate.net/publication/237000569_Where_the_it_from_bit_come_from.

nia. W tym przypadku chodzi o działanie według odpowiedniego wzoru, o sekwencje działań. Algorytm dopuszcza bowiem jedno wzorce, wykluczając zarazem inne. W ten sposób informacja determinuje działanie, staje się czynnikiem limitującym i optymalizującym.

DOPOWIEDZENIE DRUGIE

Działanie informacji o charakterze jakościowym polega na in-formowaniu odpowiednich struktur. Wspomniani wcześniej fizycy wskazują, że na poziomie mikrokosmosu proces in-formowania dokonuje się poprzez wpływanie na postać funkcji falowej Schrödingera. Modyfikując funkcję falową, informacja modyfikuje cały system na dowolnym poziomie jego złożoności – definiuje formę systemu, zespala go oraz kształtuje jego behavior. Dzieje się tak, ponieważ poziom kwantowy jest poziomem podstawowym dla każdego systemu materialnego (ożywionego i nieożywionego). Jakiegokolwiek zmiany wprowadzone na tym poziomie generują istotne konsekwencje na wszystkich pozostałych poziomach. Można przypuszczać, iż informacja – na podobieństwo czynników generujących mutacje w kodzie genetycznym (które w swojej istocie jawią się jako kwantowe superpozycje potencjalnych stanów finalnych systemu) – oddziałuje na funkcję falową w ten sposób, że doprowadza do zmiany swobodnego kodu kwantowego charakteryzującego dany system. Informacja jawi się zatem nie tylko jako czynnik in-formujący, formatwórczy, ale także jako czynnik „mutacyjny” (wywołujący mutacje kwantowe, genetyczne, a być może także społeczne).

Taki rodzaj działania informacji wydaje się możliwy choćby z tego względu, że wszystkie rzeczy materialne są systemami kwantowymi. Z fizycznego punktu widzenia nawet organizm żywy

to makroskopowy system kwantowy, nie zaś tylko biochemiczna maszyna, a procesy kwantowe ujawniają się w nim nie tylko w skali mikro, lecz także w skali makro. Co więcej, Rupert Sheldrake wysuwa przypuszczenie, że również struktury społeczne i kulturowe mają swoiste uwarunkowanie kwantowe. W takim wypadku informacja mogłaby generować skutki na poziomie mezokosmosu i makrokosmosu bezpośrednio poprzez modyfikację funkcji falowej albo – co właśnie sugeruje Sheldrake – poprzez tak zwany mechanizm rezonansu morficznego⁶.

Wyniki prac Sheldrake’a i innych fizyków sugerują, że informacja nie jest czynnikiem oddziałującym liniowo, lecz działa jak pole fizyczne (na przykład magnetyczne czy grawitacyjne) – nie punktowo, lecz obszarowo. W ujęciu strukturalnym i funkcjonalnym informacja jest polem (polem informacyjnym) i działa jak pole: in-formuje struktury, czyli wchodzi z nimi w interakcje, modyfikując na przykład „kod kwantowy” (warunki początkowe danego układu).

Pole informacyjne to realne pole o własnościach pola subkwantowego, kosmicznego, holotropicznego. W sferze oddziaływania tego pola znajduje się dosłownie wszystko – od kwantów, przez organizmy, struktury społeczne, po cały kosmos. Zdaniem Davida Bohma⁷ widocznym skutkiem działania pola informacyjnego jest fenomen holoruchu – ruchu i rozwoju całościowego. Cytowany autor

⁶ Opis sposobu działania rezonansu morficznego (którego szersze omówienie znajdziemy w pracach Sheldrake’a wymienionych w przypisie 1) przekracza ramy tej recenzji.

⁷ Por. D. B o h m, *Ukryty porządek*, tłum. M. Tempczyk, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1988, s. 177; t e n ż e, *Przyczynowość i przypadek w fizyce współczesnej*, tłum. S. Rouppert, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 262-264, 273, 281n.

twierdzi, że holoruch przenosi ukryty porządek i tworzy podstawy zarówno życia, jak i materii nieożywionej, jest zatem tożsamy z powszechnym, uniwersalnym, jakościowo oraz ilościowo nieskończonym procesem stawania się i przemiany wszystkiego, co istnieje.

DOPOWIEDZENIE TRZECIE

Stanisław Zieba w swojej publikacji proponuje uwzględnienie czynnika informacyjnego jako narzędzia przydatnego do wyjaśnienia różnorodnych zdarzeń i procesów. Informacja jawi się w jego ujęciu jako arche, eidos; informacja organizuje, tworzy, koordynuje, można by niemal przypisać jej inteligencję. Niejasne pozostaje jednak jej pochodzenie: pojawia się jakby znikąd, nagle, właśnie wtedy, gdy jest potrzebna, a spełniwszy swoje zadanie, donikąd odchodzi.

Problem, jaki napotykamy w pracy Zięby, wydaje mi się symptomatyczny i występuje w pracach wielu współczesnych badaczy. Zatrzymują się oni w analizie informacji na poziomie cybernetyki i telekomunikacji, zadowolając się osiągnięciami teorii informacji na polu informatyki. Co więcej, ustalenia z tych dziedzin starają się bezpośrednio zaaplikować do fizyki, biologii, antropologii, socjologii czy kultury, zapominając, że obszary te nie są kompatybilne, lecz tylko podobne. W efekcie proponują rozwiązania mało przydatne, niekiedy wręcz mylące.

Formułowany przez Ziębę postulat przydatności czynnika informacyjnego jest ze wszech miar słuszny, pod warunkiem dookreślenia statusu i źródła informacji. Innymi słowy, potrzebujemy ontologii informacji, a zatem refleksji nad informacją na poziomie filozoficznym i teologicznym. Dobrze jest bowiem wiedzieć nie tylko jak informacja działa, ale przede wszystkim dlaczego działa w taki właśnie sposób oraz co jest jej źródłem.

Potrzeba opracowania ontologii informacji to w gruncie rzeczy potrzeba podjęcia próby analizy pojęcia informacji z punktu widzenia człowieka. Nie interesuje nas spojrzenie na informację przez inne istoty czy systemy (ożywione czy nieożywione) zdolne do jej absorpcji i przetwarzania. Na wstępie w ontologii informacji należy doprecyzować stanowisko w sprawie istnienia informacji, odpowiedzieć na pytanie, czy jest ona czymś realnym, czy fikcyjnym, czyli jak istnieje.

Informacja w sensie ilościowym jest komunikatem transmitowanym zwykle za pośrednictwem materialnego nośnika, na przykład impulsu elektrycznego, powietrza, wody, światła, dźwięku czy obrazu (dla ścisłości należy dodać, że badacze odnotowują również przypadki przekazu informacji z pominięciem nośnika – bezpośrednio do mózgu odbiorcy). W każdym jednak przypadku moc sprawcza komunikatu nie zależy od niego (sam w sobie jest on bezsilny), lecz od możliwości, jakimi dysponuje odbiorca, który odpowiednio go zinterpretuje, a następnie zrealizuje w pełni lub częściowo zawarte w nim przesłanie. Pod względem statutu ontycznego komunikat sam w sobie również nie jest czymś realnym – nie istnieje bez odbiorcy, jest w istocie bytem myślącym, który swoją podstawę ma w rzeczy. Realny jest nośnik – podstawa komunikatu, realny jest inteligentny odbiorca, który niejako dekodując i interpretując to, co zostało zawarte w nośniku, powołuje do istnienia sensowną wiadomość.

Informacja w sensie jakościowym powinna być rozumiana jako coś realnego i niezależnego od człowieka. Obecność inteligentnego odbiorcy czy obserwatora nie jest w jej przypadku konieczna. Tak rozumiana informacja to byt o realności innej niż realność materialna, stwierdzanej nie wprost, ale *ex post* – na podstawie mierzalnych, uchwytanych efektów. Realność informacji jest analogiczna do re-

alności na przykład pola grawitacyjnego czy magnetycznego bądź ciemnej energii: ich obecność dedukujemy z możliwych do uchwycenia skutków, które generują one w otoczeniu. W przypadku informacji jakościowej mamy do czynienia z eidos o charakterze pola, które in-formując struktury, powoduje realne skutki.

Ontologia informacji zwraca uwagę na konieczność identyfikacji źródła informacji. Inaczej mówiąc, należy odpowiedzieć na pytanie, czy informacja generuje się sama, czy ktoś (coś) ją tworzy. Hipoteza samogeneracji jest – w moim przekonaniu – zbyt naiwna i stanowi próbę raczej obejścia problemu niż jego rozwiązania. W przypadku informacji w sensie ilościowym jej źródło stanowi inteligentny odbiorca. Trudno jednak upatrywać w człowieku źródła informacji w sensie jakościowym – nie jest ona przecież ani materią, ani energią, lecz czynnikiem formotwórczym operującym poza sferą materii, energii czy przestrzeni. W tym miejscu warta rozpatrzenia jest koncepcja Absolutu – Boga – jako kreatora informacji. Tylko Bóg, z racji swojego statutu ontycznego, jest w stanie działać poza wspomnianymi sferami.

W chrześcijańskim ujęciu filozoficzno-teologicznym Bóg jest jedynym, najwyższym i najpotężniejszym bytem koniecznym (samoistniejącym), istotą doskonałą czysto duchowej natury, posiadającą dynamiczną strukturę wewnętrzną, którą określa się jako Tróję Świętą. Na potrzeby prowadzonych analiz wyakcentować należy kwestię duchowej natury Boga. Niestety, stosowana obecnie definicja ducha jako przeciwieństwa materii jest okazuje się ułomna, nie mówi bowiem czym duch jest, lecz jedynie czym nie jest. Nie dysponujemy jednak inną definicją. Tymczasem – co warto podkreślić – duch jest w swojej istocie czymś radykalnie innym niż materia, nie zaś tylko czymś w stosunku do niej przeciwnym. Duch to

nie rodzaj „antymaterii”, lecz coś fundamentalnie konkretnego i radykalnie realnego – usytuowanego jednak na innym poziomie rzeczywistości. Można powiedzieć, że nie ma nic bardziej fundamentalnego, konkretnego, realnego i trwałego niż duch. Stąd też fizyka Boga (ducha) to fizyka inicjalna, pierwotna i fundamentalna – najbardziej realna i konkretna, lecz równocześnie skrajnie różna od fizyki człowieka (materii). To właśnie w obszarze fizyki Boga usytuowane są wszelkie inne rodzaje fizyki jako warianty, mutacje czy projekty możliwych form rzeczywistości. Jedną z nich jest wszechświat, w którym żyjemy i w którym podlegamy przemianom zgodnie z prawidłami znanej nam fizyki.

Świat (nasza czasoprzestrzeń, kosmos) nie mógłby powstać bez informacji o charakterze jakościowym – bez założycielskiego eidos. Energia, traktowana jako substancja świata, jest elementem absolutnie koniecznym, ale niewystarczającym do utworzenia świata. Potrzeba informacji jako adekwatnego czynnika zdolnego formatować energię i pozostałe procesy; informacja jest absolutnie pierwsza w porządku istnienia (arche) i dlatego musi stanowić czynnik zewnętrzny – „nie z tego świata”. Nie świat bowiem wygenerował informację, lecz przeciwnie – informacja wykształciła świat; jest on efektem jej działania, jej swoistością pochodną.

Paralele i analogie związane z rozumieniem informacji można znaleźć w Biblii. Punktem wyjścia zainspirowanych tym faktem poszukiwań wydaje się kategoria Słowa Bożego. W tym miejscu należy dokonać istotnych rozróżnień teologicznych: Po pierwsze, Słowo Odwieczne, czyli Druga Osoba Boska – Syn Boży, to Słowo, które jest Bogiem, Tym, który swoją własną mocą nie tylko stworzył wszystko (nasz świat), ale także Tym, który nadal wszystko podtrzymuje w istnieniu. Po drugie, Słowo Wcielo-
ne, czyli Jezus Chrystus, to jednocześnie

prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, Zbawiciel i Odkupiciel. Po trzecie, słowo Boże stanowi sposób proklamacji orędzia Bożego, sposób komunikowania się Boga z człowiekiem (może to być słowo wypowiedziane na przykład przez proroka, lecz także „słowo mocy”, rodzaj realnego narzędzia, za pomocą którego Bóg objawia swoje sprawcze działanie).

Próby poszukiwania paraleli między informacją a Słowem Odwiecznym są – moim zdaniem – chybione i stanowią wyraz podejścia redukcjonistycznego. Boga nie da się bowiem sprowadzić do wymiaru informacyjnego – do jakiejś wszechpotężnej, generującej uchwytne skutki, totalnej protoinformacji czy hiperinformacji. Wprawdzie w prologu do Ewangelii św. Jana czytamy, że „na początku było Słowo” (J 1,1), to jednak paralela „na początku była Informacja” jest w tym kontekście nietrafna. Nie oznacza to jednak, że wiedza, jaką dysponuje Bóg, nie obejmuje informacji i problemów, jakie rodzi ta kategoria. Przeciwnie, Bóg dysponuje ekstremalnie wielką, nieskończoną wiedzą, takimiż zdolnościami i mocą, a powyższe kwestie dotyczą jedynie ułamka Jego intelektu i potęgi.

Za równie chybione należy uznać podejście, w którym z informacją związane jest Słowo Wcielone. Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus żył w konkretnym czasie historycznym i konkretnym miejscu geograficznym, doświadczył realnych ograniczeń i trudów wynikających z bycia człowiekiem, wreszcie realnie umarł na krzyżu. W żadnym momencie swojej ziemskiej egzystencji na objawił się On jako amaterialny i aprzestrzenny czynnik formotwórczy.

Wydaje się, że paraleli związanych z informacją można zasadnie doszukiwać się w odniesieniu do kategorii słowa Bożego – słowa wypowiedzianego i słowa mocy. Namysłu wymaga jednak kwestia traktowania słowa wypowiedzianego jako informacji w sensie ilościowym – boskiego

komunikatu. W tej sytuacji nadawcą może być sam Bóg lub ktoś w Jego zastępstwie – Boski herold, na przykład prorok. Odbiorcą komunikatu jest człowiek, on także stanowi wykonawcę zawartego w komunikacie przesłania. Swoiste problemy „techniczne” sprowadzają się do sposobu głoszenia słowa i używanego przy tym języka. Nie rozpatrujemy tu dyspozycji moralnych ani woli podjęcia zobowiązań związanych z głoszeniem słowa, jak i z realizacją Bożych postanowień dotyczących ludzkiego nadawcy czy odbiorcy. Należy zastanowić się nad charakterem tego rodzaju słowa: Czy można je traktować – nawet z perspektywy teorii informacji – jedynie jako komunikat, czy też jest ono czymś więcej? Nawet jeśli uznać je za komunikat, to czy nadawca komunikatu (Bóg) nie wpływa na jego istotę (niezależnie od sposobu przekazu i treści)?

Trzeci sens kategorii słowa Bożego, a mianowicie słowo mocy, może sugerować związki z informacją jakościową. Jako przykłady słowa mocy można wymienić „niechaj się stanie...” (Rdz 1,3) wypowiedziane przez Boga przy stwarzaniu świata czy „talitha kum” (Mk 5,41) – słowa Jezusa, gdy wskrzeszał córkę Jaira, i wiele innych słów. W każdym z tych przypadków występuje komunikat i jego natychmiastowy efekt – realizacja, a właściwie samorealizacja komunikatu. W tym kontekście możemy postawić podobny do poprzedniego problem: Czy mamy tu do czynienia z informacją w sensie jakościowym, czy z czymś więcej? Warto też rozważyć tezę, zgodnie z którą słowo mocy, chociaż zdaje się zawierać w sobie zasadę formotwórczą, jawi się jako coś nieporównywalnie od niej większego – nawet w warstwie informacyjnej.

Sposoby, w jakie informacja generowana jest przez człowieka i przez Absolut, zdecydowanie się różnią. Informacja, którą wytwarza człowiek, na przykład za pomocą słowa, to idea, komunikat zasad-

niczo „domagający się” istnienia nie tylko odbiorcy, lecz także demiurga, inżyniera, efektora – kogoś, kto zrealizuje (wykorzystując odpowiednie narzędzia i tworzywo) przesłanie zawarte w komunikacie. Informacja generowana przez Absolut w słowie wypowiedzianym czy – tym bardziej – w słowie mocy, zdaje się działać inaczej. Nie popełnimy błędu, stwierdzając, że jest ona równocześnie i komunikatem, i dyrektywą („niechaj się stanie”), i planem, i czynnikiem formotwórczym. Można zatem powiedzieć, że informacja wchodzi w skład słowa Bożego: działa ono w sposób, który wyklucza konieczność, a nawet potrzebę udziału wykonawcy (choć udział taki jest możliwy). Czy sposób ten oznacza samorealizację?

W ujęciu lingwistycznym istotę słowa Bożego wyraża hebrajskie pojęcie „dabar”. W pierwszym rzędzie wyraża ono objawienie prorockie: w tym sensie słowo objawia moc Bożą, stanowi świadectwo stałej obecności Boga i jego działania. Dabar nie jest dźwiękiem, lecz ma moc sprawczą. Słowo Boże (łac. Verbum Dei), wypowiedziane podczas każdej mszy świętej, gdy czytana jest Ewangelia, ma moc gładzenia grzechów (czego wyraz stanowi formuła wypowiedziana przez kapłana: „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”). Dabar oddziałuje całościowo, obszarowo. Wszystko, co znajdzie się w obszarze jego oddziaływania, zostaje przemienione, przekształcone, przeobrażone zgodnie z zawartą w nim Boską dyrektywą. Być może sugestia ta jest nieuprawniona, ale wydaje się, że działanie dabar jest w pewnym sensie podobne do działania pola fizycznego.

*

Podsumowując dotychczasowe analizy, należy stwierdzić, że problematyka związana z kategorią informacji obejmuje szerokie spectrum frapujących zagadnień. Monografia naukowa autorstwa Stanisława Zięby jawi się w tym kontekście jako dzieło uniwersalne tak pod względem intelektualnym, jak i pragmatycznym. Jako taka, prezentowana publikacja powinna stać się punktem wyjścia programów badawczych nie tylko w zakresie jednej dziedziny wiedzy, lecz także interdyscyplinarnych.

Będąc dziełem uniwersalnym, książka Zięby skierowana jest do szerokiego grona czytelników. Napisana została językiem zrozumiałym i klarownym, co sprawia, że jej adresatem może być zarówno „zawodowy” naukowiec, jak i każdy inny dociekliwy odbiorca. Owszem, jej lektura wymaga szerokiej wiedzy, ale jestem przekonany, że czytelnik posiadający ugruntowane wiadomości z zakresu programu szkoły średniej zdoła zrozumieć omawiane problemy. Należy jednak – na zakończenie – powiedzieć, że książki tej nie wystarczy przeczytać tylko jeden raz; niejako zmusza ona do ponownej, nawet wielokrotnej lektury, do powrotu do przeczytanych już wcześniejszych fragmentów – dopiero bowiem skorelowane z innymi partiami materiału, odsłaniają one w pełni swoje bogactwo i... piękno.

Kontakt: Wydział Nauk Ścisłych i Nauk o Zdrowiu, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
E-mail: jalap@kul.lublin.pl

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Jerzy W. Gałkowski, *Dobro wspólne a polityka. Komentarz do myśli Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL – Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 239.

Książka Jerzego W. Gałkowskiego *Dobro wspólne a polityka* należy – jak wskazuje jej podtytuł – do gatunku komentarzy. Autor nadaje swojej pracy taką postać powodowany pragnieniem powrotu do – jak pisze we „Wprowadzeniu” – „dawnej, ale częściowo już zagubionej tradycji dawania komentarzy do dzieł ważnych myślicieli” (s. 16). Nie komentuje jednak jednego, wybranego tekstu (czy też kilku tekstów) autorstwa Jana Pawła II, lecz jego myśl – rzecz można: dzieło w sensie syntetycznie ujętych poglądów filozoficznych i teologicznych. Autor nie ogranicza się przy tym do objaśniania ich sensu, lecz – zgodnie z tradycją, którą stara się ożywić – traktuje je jako inspirację do własnej refleksji. Książkę Gałkowskiego można zatem czytać jako pozycję samodzielną, która nie wymaga od odbiorcy sięgania do prac Karola Wojtyły – chociaż niewątpliwie do tego zachęca i może stanowić wprowadzenie do takiej samodzielnej lektury.

Uznanie dobra wspólnego za kategorię kluczową dla zrozumienia istoty społeczeństwa i polityki ukazuje Gałkowski jako cechę wyróżniającą myśl Karola Wojtyły – Jana Pawła II, a także społeczne nauczanie Kościoła katolickiego, na tle nowożytnych i współczesnych rozważań filozoficznych, socjologicznych czy antropologicznokulturowych, w których jest ona obecna tylko szczątkowo (choć dostrzega również, że kategoria ta od niedawna zdaje się – jak pisze – „z powodzeniem wchodzić na salony akademickie” – s. 20). Szczegółowe omówienie kategorii dobra wspólnego zostało jednak dokonane przez autora dopiero w trzecim rozdziale jego książki. Dwa pierwsze wydają się mieć charakter przygotowawczy i pozwalają na osadzenie tej kategorii w kontekście zarówno współczesnych dyskusji wokół pojęcia polityki, jak i refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II.

W rozdziale pierwszym Gałkowski omawia różnorodne koncepcje polityki, wskazując, że można je zasadniczo podzielić na dwie grupy: te, w których celem polityki jest przede wszystkim uzyskanie władzy, oraz te, w których polityka

zmierza do tworzenia jakiegoś wspólnego dobra (por. s. 21, 47); przekonuje również, że żadna z omawianych koncepcji (nawet spośród tych, które za cel polityki uznają właśnie dobro) nie wydaje się wystraszająca (są bowiem „zbyt wąskie, aspektowe lub cząstkowe” – s. 46n.).

Rozdział drugi poświęcony został natomiast antropologicznym podstawom społecznego sposobu działania człowieka. Autor przedstawia w nim zarys personalistycznej filozofii Wojtyły, lecz także podejmuje próbę odniesienia jej do zmieniających się warunków, w których człowiek istnieje i działa wspólnie z innymi. Podstawowe dla tych rozważań jest zarazem zakorzenienie w tradycji i oryginalnie rozwinięte ujęcie człowieka jako osoby: bytu, którego „istnienie jest w pewnym sensie niezależne od uwarunkowań przyrodniczych i społecznych” (s. 71), lecz który – chociaż stanowi fundament każdej społeczności, „nie jest bytem «pełnym», [...] a więc nie jest istotą samowystarczającą” (tamże).

Dobro wspólne, którego w ślad za Karolem Wojtyłą – Janem Pawłem II poszukuje Gałkowski, „łączy w sobie dobro jednostkowej osoby i dobro wspólnoty oraz łączy dobro działania (*operari*) i bytowania (*esse*) [...] przede wszystkim dlatego, że łączy «od wewnątrz» wielość osób” (s. 88). Tak rozumiane dobro wspólne „jest źródłem postaw autentycznych, jak postawa solidarności, sprzeciwu i dialogu, a zarazem przeszkodą dla powstawania postaw nieautentycznych – jak konformizm i unik” (tamże). Kryterium oceny konkretnych, historycznych realizacji owego dobra, ludzkich postaw, działań i instytucji stanowi ostatecznie godność człowieka, która pozostaje niezależna od kontekstu historycznego i społecznego (por. s. 97). „Społeczeństwo (i historia) nie nadaje jej człowiekowi – pisze Gałkowski – lecz ma obowiązek jej poszanowania i chronienia. Człowiek nie tworzy też swej godności przez działanie dobre ani jej nie traci przez działanie złe. [...] Pozytywne odniesienie do godności jest czynnikiem rozwoju człowieczeństwa, odpowiedzią na [...] wezwanie do «bycia więcej»”.

W świetle tej antropologii, „humanizmu personalistycznego” (s. 233), Gałkowski omawia – w czwartym rozdziale swojej książki – aspekty dobra wspólnego, konkretne dobra wspólne czy też problemy i zagrożenia związane z ich realizacją czy ochroną, które stanowią szczególne wyzwania dla współczesnego człowieka. Wśród podejmowanych przez autora tematów znajdziemy między innymi antropologiczne i moralne aspekty zaangażowania jednostek w życie społeczne, problematykę pracy, postaw wobec ruchów migracyjnych, zagrożeń ekologicznych, pokoju czy relacji między wspólnotami politycznymi a wspólnotami wiary.

Co interesujące, ostatnim zagadnieniem podjętym w polecanej książce jest kultura – temat szczególnie ważny dla Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Gałkowski nazywa kulturę „naszym stałym miejscem zamieszkiwania i sposobem życia” (s. 222) i przez odniesienie do niej wyjaśnia cel polityki i jej związek z dobrem wspólnym: „Polityka i kultura zakresowo są sobie bliskie. Także bliskie są w nasyceniu podobnymi wartościami oraz odniesieniem do człowieka jako twórcy i odbiorcy. Różnią się odmiennymi aspektami swojego istnienia. Kultura bliższa jest wartościom, może nawet jest zbiorem uzyskiwanych wartości, które w pewnym sensie są celem ludzkiego działania, nasycają potrzeby człowieka, dodają mu życia i pozwalają na rozwój. Natomiast polityka jest

raczej narzędziem starania się, narzędziem troski o te wartości. Razem mają bezpośredni związek z dobrem wspólnym” (s. 223).

Jedno z zamierzeń, jakie realizuje *Dobro wspólne a polityka*, stanowi przybliżenie myśli Papieża, która – zdaniem Gałkowskiego – zarówno pozostaje mało znana, jak i w niewielkim stopniu inspiruje działanie jednostek i wspólnot: „Jego prace służyły często jako rezerwuár złotych myśli wartych cytowania. Gorzej było i nadal tak jest, z przejęciem się nimi, z zastosowaniem ich w praktyce życia” (s. 233). Można by dodać, że humanizm personalistyczny Wojtyły, w którym „człowiek jest alfą i omegą” (s. 226), nie wydaje się też wystarczająco wykorzystywany jako inspiracja do refleksji teoretycznej – zwłaszcza filozoficznej, że jej teoretyczny potencjał pozostaje wciąż nie w pełni zrealizowany. Książka Jerzego Gałkowskiego jest godna polecenia nie tylko dlatego, że przystępnie i interesująco przybliża myśl Papieża i ukazuje jej aktualność, lecz także dlatego, że jako próba rozwinięcia i dopowiedzenia niektórych jej wątków ukazuje ją jako dzieło wciąż otwarte – że w pewnym sensie stanowi zaproszenie do jego kontynuacji.

P.M.

Michel Houellebecq, *Niepogodzony. Antologia osobista 1991-2013*, tłum. Maciej Fróński, Szymon Żuchowski, W.A.B., Warszawa 2021, ss. 175.

Chociaż antologia poezji i prozy poetyckiej Michela Houellebecqa *Niepogodzony* ukazała się w języku francuskim już w roku 2014, jej polski przekład otrzymaliśmy dopiero siedem lat później. Autor, w Polsce i na świecie znany przede wszystkim jako powieściopisarz, jest postacią uznaną przez krytyków za mocny głos kultury współczesnej. Jako wnikliwy obserwator życia i kondycji człowieczeństwa przełomu drugiego tysiąclecia bywa wynoszony na piedestał: w roku 2010 za powieść *Mapa i terytorium* uhonorowano go Nagrodą Goncourtów, ukazała się też – przetłumaczona również na nasz język – jego obszerna biografia autorstwa Denisa Demonpiona, a w Polsce analizom jego dzieła poświęcono cały numer miesięcznika „Znak”. Nierzadko też jednak Houellebecq jest krytykowany, i to przez zwolenników różnych, także skrajnie sobie przeciwnych światopoglądów, religii czy poglądów politycznych. Kontestatorzy jego dzieła wypominają mu odrzucanie politycznej poprawności, brak pozytywnego przesłania aksjologicznego, nadmierną śmiałość obyczajową jego tekstów, a także charakterystyczny dla nich klimat depresji, nihilizmu, smutku, rozkładu i braku nadziei. Houellebecq nie ogranicza się do aktywności literackiej – często zabiera głos w przestrzeni publicznej, udzielając wywiadów, występując w programach telewizyjnych, prowadząc wartkie polemiki (także listowne, jak ta z Bernardem-Henrim Lévym, spisana w książce *Wrogowie publiczni*); jest również współtwórcą filmu poświęconego swojemu wyimaginowanemu porwaniu – w filmie tym notabene zagrał samego siebie.

Mimo dzielących ich różnic co do interpretacji twórczości i aktywności publicznej pisarza krytycy i komentatorzy jego tekstów zgodnie podkreślają, że nie sposób stwierdzić, czy jego głos należy przyjmować z pełną powagą.

Być może po prostu prowadzi on z odbiorcą swoistą postmodernistyczną grę, w której brak miejsca dla pojęć „prawda” i „fałsz” czy „dobro” i „zło”. Być może jedynym celem pisarza jest stawianie pytań i dekonstrukcja kulturowych „pewników” – budzenie czytelnika ze swoistego aksjologicznego letargu, prowokowanie do dyskusji.

Znacznie mniej znany jest Houellebecq jako poeta, mimo że antologia jego wierszy z lat 1991-2013 to już czternasty tom poetycki, który opublikował, i że tom ten stanowi w pewnym sensie podsumowanie jego wcześniejszej twórczości. Pisarz i krytyk literacki Rob Doyle twierdzi na łamach „The Irish Times”, że o ile powieści Houellebecqa powinny stanowić lekturę obowiązkową, o tyle czytelnik, który nie zapozna się z jego wierszami, nie straci zbyt wiele. Nie ma w nich bowiem tego wszystkiego, co przynoszą powieści. Brak im siły wyrazu, a zarazem delikatnego humoru, błyskotliwych konstatacji, dystansu do opisywanej rzeczywistości, przenika je natomiast chłód, refleksja metafizyczna i lęk („Kiedy zabrakło nam wiary, / Pozwalającej budować, / Świecić i egzystować, / W nieobecności mieszkamy” – s. 74). Doyle dodaje, że utwory te są niczym pocztówki z odczarowanego świata, który kreuje fikcja literacka pisarza, i w pigułce oddają pytania filozoficzne otwarcie stawiane przez Houellebecqa w jego powieściach.

Można też jednak dopowiedzieć, że podmiot liryczny tych wierszy jest autentyczny, niczego nie udaje, nie wikła się w sztuczny dialog ze światem ani nie prowadzi refleksji zmierzającej do określonej konkluzji. Poezja Houellebecqa nie manipuluje odbiorcą, nie jest też dydaktyczna. Szczerość jej podmiotu wydaje się bezwzględna: w kategoriach filozoficznych można by nawet twierdzić, że wikła się on w solipsyzm, a psychologia mogłaby podpowiedzieć, że jego wypowiedzi naznaczone są swoistym autyzmem. Przede wszystkim jednak podmiot liryczny Houellebecqa wyraża przytłaczający smutek płynący z jednej strony z niemożności uchwycenia sensu rzeczywistości, w którą został „wrzucony”, z drugiej zaś ze zderzenia żalosnego ludzkiego pragnienia dobra, wartości i trwania z banalnością rzeczywistości, w której żyjemy (por. s. 26). Owo liryczne „ja” (mamy wrażenie, że Houellebecq w istocie mówi: „ja”) pozostaje w zamkniętym kręgu własnego smutku, rezygnacji i nieustannych aktów porzucania nadziei, która – na przekór poetyckim rozpoznaniom – nie chce odejść („W pewnym sensie dość irytująca jest konstatacja, że wciąż potrafiałem mieć nadzieję” – s. 67). Niemożliwość realizacji podstawowych potrzeb ontologicznych (owe „poparzenia jestestwa” – s. 22, które powstają, bo „żyć z dala od wieczności nie jesteśmy w stanie” – s. 131), sprawia, że ludzka egzystencja staje się całkowicie pozbawiona uświadamianych pragnień – to życie, w którym zanikła nawet aspiracja do szczęścia, a chociaż można co najwyżej „gdzieś na spokojnej łące [...] wyciągnąć ciało” (tamże). Jedyne, co istnieje, co możliwe, to bezcelowe trwanie – i życie w istocie jest trwaniem, naznaczonym niekiedy zepsuciem się grzejnika (jak w *Mapie i terytorium*) czy promocją w sklepie wielkopowierzchniowym. Do roli najwyższej wartości urasta wygoda, „bezbarwni” (s. 94) ludzie muszą bowiem żyć szybko i efektywnie, będąc więźniami czasu, przypominającymi owady biegające wśród kamieni. Trwają puści, a ich egzystencję „sklejają” (s. 59) otaczające ich rzeczy, wyznaczające zarazem zakres ich klęsk – zwycięstw jako takich nie ma. Nie są to już nawet „wydrażeni” ludzie T.S. Eliota, ale ludzie monady po prostu nieświadomi

pustki, a właściwie pustoty, którą w sobie noszą. Mimo wszystko liryczne „ja” Houellebecq mówi o nich z pewną czułością: „Rzecz pośród rzeczy / Rzecz delikatniejsza od innych rzeczy / Najbiedniejsza z rzeczy / Która czeka nieodmiennie / Na miłość lub przeobrażenie” (s. 60), pytając zarazem: „Czemu nie potrafimy za nic, / Za nic / Być kochani?” (s. 32). W istocie w poetyckim świecie Houellebecq miłość (nawet empatia) jest nieobecna, pojawia się jedynie jako wspomnienie, marzenie bądź tęsknota. Świat ten w równie surowy sposób pozbawiony jest oparcia, jakiego źródłem mogłaby stać się religia. Nie istnieją w nim przeznaczenie, wierność ani przywiązanie. Myśli o nich przynosi jedynie nadzieja, której natarczywość tak bardzo irytuje poetę, dostrzegającego przecież wokół „nienawiść bezwzględna” (s. 97). Motywem powracającym jest ból: ból trwania w istnieniu, ale zarazem przeszywający ból fizyczny, ból ciała („płatek mojego prawego ucha nabrzmiał od ropy i krwi” – s. 24), przywołujący myśl o śmierci, gniciu i rozkładzie. „Myślę o tym, że moje ciało wkrótce zacznie gnić. [...] Dotknięte chorobą [...] nie wierzy już w możliwość ulgi” (s. 24) – czytamy we fragmencie prozy poetyckiej. „A w ciele to jest nadziei tyle – pisze w innym miejscu poeta – ile w befsztyku pod tłuczkiem szefa” (s. 164). „Po tym, jak zgnije moje ciało, / Rozpadnę się na nieskończoność” (s. 50), „a poza ciałem życie się nie zdarzy” (s. 51). Nieuchronność fizycznego rozpadu budzi lęk: „Wsluchany w ciało, w pełni przytomny myślisz, co / Nastąpi / Tuż po”. Poetycki świat Houellebecq jest światem bez Boga, lecz nie jest to świat pozbawiony tęsknoty za Bogiem. Poeta chciałby „płynąć ufnie w stronę ostatniego brzegu” (s. 77) i – zaskakująco – deklaruje: „W Dobrą Nowinę mocno wierzę” (s. 167), w utworze zamykającym antologię dodając, że jego celem jest „oczyszczone serce” (s. 169).

Wiersze Houellebecq będą interesującą lekturą nie tylko dla miłośników poezji czy poezji współczesnej, ale przede wszystkim dla badaczy zajmujących się pograniczem literatury, filozofii i teologii, analizami nowoczesności i ponowoczesności, a także prowadzących studia nad kulturą. W dziele poety dopatrywano się analogii do diagnoz postawionych w *Zmierzchu Zachodu* Oswalda Spenglera, do współczesnych dystopii i krytyk cywilizacji konsumpcyjnej. Sam Houellebecq widzi w swoich wierszach „medytację rozczerowanego stoika” (s. 93) znajdującego się w „tunelu, który tworzą zwarte skały” (s. 110). W istocie, z jednej strony pisze: „Tkwimy w życiu jak małpy w operze, wydające pomruki i podrygujące w takt muzyki. Daleko w górze przelatuje melodia” (s. 63). Z drugiej zaś deklaruje: „Jak krzyż zatknięty tam, gdzie ziemia pokruszona, / Tak, bracie, trzymałem się mocno; / Jak krzyż z żelaza, który rozkłada ramiona. Dziś wracam do domu Ojca” (s. 132). Być można to właśnie konfrontacja tak przeciwstawnych konstatacji kazała autorowi nadać swojemu tomowi poetyckiemu tytuł *Niepogodzony*.

Warto dodać, że francuską edycję książki otwiera obszerny wstęp autorstwa Agathe Novak-Lechevalier, która omawia strukturę tomu, wskazując również, dlaczego stosowana przez Houellebecq wersyfikacja sprawia, że jego wiersze są w istocie poezją „niepogodzenia”. Niewątpliwie szkoda, że tekstu tego zabrakło w polskim przekładzie.

Patrycja MIKULSKA

„SAMOTNIE I WŚRÓD CIEMNOŚCI”...

We wstępie do swojego przekładu (z roku 2006) *Rozprawy o metodzie* na język angielski Ian Maclean, przywołując podobną refleksję zawartą w klasycznej już książce Bernarda Williamsa o myśli Kartezjusza¹, zauważa, że niemożliwe jest odtworzenie w pełni wrażenia, jakie wywiera dzieło na pierwszych jego czytelnikach – zwłaszcza jeśli tekst, po który sięgamy, powstał w odległym od nas czasie i odmiennym od naszego kontekście kulturowym². W przypadku *Rozprawy...* do zasadniczej niemożności doświadczenia, jak to jest być siedemnastowiecznym uczonym (a tym bardziej znajomym, korespondentem Kartezjusza i oczekiwać na jego nową pracę, a potem niecierpliwie otwierać jej egzemplarz...), dochodzi trudność związana z historycznym znaczeniem tego dzieła. *Rozprawa...* została wyniesiona na piedestał – tak wysoki że monumentalność stawianego jej pomnika zdaje się przesłaniać samo dzieło. Pewną syntezę rozpowszechnionego przekonania o rozmiarach historycznej doniosłości tego tekstu oraz osobistego jego obioru odnajdujemy w wypowiedzi Tadeusza Żeleńskiego-Boya, który w roku 1918, w entuzjastycznym wstępie do pierwszego wydania swojego przekładu *Rozprawy...*, napisał: „Przyszedł Descartes. Jednym uderzeniem pięści zwałił cały ten spróchniały gmach autorytetu i sylogizmów i uczyniwszy *tabula rasa*, począł budować sam od nowa. [...] A chociaż, jak jest nieuniknione w dziejach myśli ludzkiej, wiele z poglądów jego z kolei w proch się rozpadło, wszystkie zdobycze jego ducha stały się potężnym zaczynem dla dalszych pokoleń”³.

Być może jednak można w pewien sposób powrócić do własnego wrażenia z pierwszej lektury *Rozprawy...*? Dla niektórych czytelników była ona zapewne pierwszym filozoficznym „tekstem źródłowym”, z którym się zetknęli. Oczywiście nie można tego inicjacyjnego spotkania ponownie przeżyć, a czytając *Rozprawę...* dzisiaj, spoglądamy na nią naszym dzisiejszym okiem, starszym o liczne lektury i doświadczenia (również w kierowaniu umysłem), ale być może uda się ówczesne odczucia i myśli chociaż częściowo odtworzyć.

¹ Zob. B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin Books, Harmondsworth 1986.

² Por. I. Maclean, *Introduction*, w: R. Descartes, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. vii.

³ T. Żeleński-Boy, *Od tłumacza* (fragment), w: R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Antyk, Kęty, s. 8.

Pamiętam, że po *Rozprawę...* sięgnęłam jako nastolatka; dopiero zaczynałam doświadywać się, czym jest filozofia, i miałam już wobec niej pewne oczekiwania, oparte zresztą na nikłej wiedzy i skąpych lekturach, mało sprecyzowane i – by tak rzec – nie w pełni uświadamiane. Tak wspominam swój „punkt wyjścia”; wiem jednak, że wśród tych pierwszych mętnych oczekiwań znalazło się i to, że filozofia pomoże mi znaleźć zasady „kierowania rozumem i poszukiwania prawdy”. Miałam też oczekiwania co do dzieła Kartezjusza, oczekiwania, z których chyba żadne – o ile sobie przypominam – się nie sprawdziło. Pierwszego wrażenia z lektury *Rozprawy...* nie opisałabym jednak dzisiaj jako rozczarowania – było to raczej zdziwienie i pewna ulga. Oczekiwałam tomu znacznej objętości, z biblioteki odebrałam niewielką książeczkę; oczekiwałam stylu bezosobowego, „naukowego”, rzeczowego, a tekst okazał się skierowaną wprost do czytelnika osobistą – i „podszytą” nie zawsze łatwymi do zidentyfikowania uczuciami – opowieścią konkretnego człowieka o jego indywidualnej intelektualnej drodze. Notabene ten osobisty styl Descartesa zdaje się niejako zachęcać czytelników do wyrażania swoich również osobistych reakcji na jego tekst – z pewnością wywarł on silne wrażenie na Boyu: „Dziwne wzruszenie ogarnia, kiedy czyta się pierwsze rozdziały *Rozprawy*, tę poufałą, koleżeńską niemal spowiedź”⁴.

Być może jedyny zawód, jaki pamiętam, związany był z faktem, że stosunkowo niewiele miejsca poświęcono samej metodzie i że autor nie zamierzał owej metody nauczać – o czym zresztą uprzedził czytelnika – lecz chciał jedynie pokazać, jak zgodnie z nią kierował własnym umysłem⁵ i jakie przynosiło to skutki. Kto chce i potrafi, niech idzie w jego ślady.

Ulge – a także pewną przyjemność – przyniósł język i wspomniany już osobisty styl. Książka wydawała się (choć okazało się to złudzeniem) w dużym stopniu zrozumiała, przemawiający przez jej karty żywy człowiek intrygował i wciągał w swoją opowieść. Wyobrażałam sobie wówczas Kartezjusza, żołnierza-najemnika, który – z nieukrywaniem zadowoleniem – tak opisywał swoją sytuację: „Początek zimy zatrzymał mnie na kwaterze, gdzie żadne towarzystwo nie rozpraszało moich myśli, i gdzie nie mając zresztą szczególnych trosk ani namiętności, które mąciłyby mój spokój, siedziałem całymi dniami zamknięty samotnie w ciepłej izbie, mając pełną swobodę zajmowania się swoimi myślami”⁶. Wyobrażałam sobie ten jego azyl, myśląc – z pewną nadzieją, bo gdy czytałam *Rozprawę...*, w Polsce panował stan wojenny – o tym, że również w czasach niespokojnych, w „dziejowych zawieruchach”, ale też po prostu w zamęcie i zgiełku codzienności udaje się czasem znaleźć spokojne (i ciepłe) kąty, w których można zaznać wolności filozofowania.

Największe moje zaskoczenie dotyczyło jednak początku *Rozprawy*, jej pierwszych zdań – czytałam je wówczas bez uprzedzeń (co w tym wypadku znaczy: bez uprzedniej wiedzy) czy podejrzeń, nieoswojona ze stosowanymi przez filozofów „chwyty”, nieświadoma ironii czy ukrytych (dla moich oczu) cytatów: „Rozsądek jest rzeczą ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzieloną, każdy bowiem sądzi, że jest w nią tak dobrze zaopatrzony, iż nawet ci, których we wszystkim innym najtrudniej jest zadowolić, nie zwykli pragnąć go więcej, niż posiadają. Nie jest prawdopodobne, aby się wszyscy mylili co do tego; raczej świadczy to, iż zdolność dobrego sądzenia i rozróżniania

⁴ Żeleński-Boy, dz. cyt., s. 6

⁵ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, s. 12.

⁶ Tamże, s. 18.

prawdy od fałszu, co nazywamy właśnie rozsądkiem lub rozumem, jest z natury równa u wszystkich ludzi”⁷.

Na pierwszy rzut oka zdania te wydały mi się po prostu fałszywe, później zaczęłam myśleć, że Kartezjusz nie może mówić poważnie. Dalsza lektura nie rozwiała jednak moich wątpliwości, bo autor zdawał się raz tych stwierdzeń bronić (scholastycznym argumentem⁸), a kiedy indziej się z nich wycofywał, twierdząc, że oczywiście spotykał ludzi o większych zdolnościach niż jego własne. Jeśli drwił, nie byłam w stanie zrozumieć, z czego lub z kogo; jeśli porozumiewawczo przymykał oko, nie potrafiłam odczytać sensu tego gestu.

Jak się później dowiedziałam, zdania otwierające rozprawę okazywały się kłopotliwe dla bardziej doświadczonych odbiorców: niekiedy wywoływały zniecierpliwienie, irytację czy ubolewanie⁹, ale przede wszystkim były przedmiotem interpretacji. Na przykład w książce poświęconej Kartezjuszowi i Pascalowi, Léon Brunschvicq twierdził, że nieuzasadnione jest czynienie z pierwszego z tych zdań podstawowego „aksjomatu” kartezjanizmu¹⁰, a także przypominał, że stanowi ono niemal dosłowny cytat z *Prób* Montaigne’a, z rozdziału zatytułowanego „O zarozumiałości”¹¹ – co ma ujawniać ironiczną intencję Descartesa. Z ujęciem takim zgadza się Bernard Williams, który jednak w słowach tych dostrzega wprawdzie nie aksjomat, lecz swoisty emblemat tej filozofii, a także przełomu, jaki wraz z nią nastąpił. Zdanie otwierające *Rozprawę*... uznaje Williams za żart, a nieco ironiczne nastawienie Kartezjusza do zarówno jego własnych osiągnięć, jak i do dzieł innych ludzi za wyraz przekonania, że chociaż każdy jest w stanie rozpoznać prawdę, to jednak, by ją odkryć, potrzeba – jak pisze angielski filozof – „co najmniej jednego geniusza”¹². Kartezjusz wielokrotnie składa deklaracje, że do roli owego geniusza nie pretenduje, lecz nawet gdyby mu w tej sprawie nie dowierzać, jego własna filozofia powinna zapobiec przyjmowaniu jej twierdzeń na mocy jego – czy jakiegokolwiek innego – autorytetu. „Nie będziemy dawać wiary żadnemu odkryciu dlatego, że zostało dokonane przez Descartesa, choćby do jego dokonania potrzeba było Descartesa”¹³. Odtąd do przyjęcia za prawdziwe dowolnego stwierdzenia przymuszać nas będzie nie jakaś zewnętrzna siła (autorytetu właśnie czy nawet argumentacji), lecz tego stwierdzenia racjonalna jasność, którą – jak ufał Kartezjusz – bezpośrednio ujrzy każdy nieuprzedzony umysł¹⁴. Nawiasem mówiąc, w tym przypadku nieuprzedzenie nie oznacza nieprzygotowania – dopiero systematyczne stosowanie metody przyzwy-

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ Por. tamże, s. 11n.

⁹ Na przykład Jan Hartman w swoim komentarzu do popularnego wydania *Rozprawy*... wyraża je okrzykiem: „Jakże niefortunnie!” J. H a r t m a n, *Tylko dla dorosłych*, w: Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 58.

¹⁰ Por. L. B r u n s c h v i c q, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Pocket, Paris 1955, s. 115.

¹¹ Por. M. de M o n t a i g n e, *Próby. Wybór*, tłum. T. Żeleński-Boy, De Agostini – Altaya, Warszawa 2002, s. 369.

¹² W i l l i a m s, dz. cyt., s. 30. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże.

czają bowiem umysł „stopniowo do ogarniania przedmiotów z coraz większą jasnością i wyraźnością”¹⁵.

Podejście Kartezjusza nie kojarzy się z gwałtownymi gestami, jakie przywoływał Boy, nie słyszymy w dziele filozofa uderzenia pięścią, a on sam nie wydaje się przejawiać wywrotowych skłonności. Doświadcza raczej dotkliwego niezadowolenia z wiedzy uzyskanej przez siebie w szkołach oraz z otaczającego go intelektualnego i moralnego chaosu, wywołanego różnorodnością stanowisk, argumentów i postaw, o których wartości nie sposób rozstrzygnąć – i w tej sytuacji stara się odnaleźć drogę: „Poczułem się niejako zmuszony, aby samodzielnie sobą kierować. [...] Ale jako człowiek, który kroczy samotnie i wśród ciemności, postanowiłem iść tak wolno i stosować w każdej sprawie tyle ostrożności, że gdybym nawet niewiele miał się posuwać, uchroniłbym się przynajmniej od upadku”¹⁶.

Wędrowkę rozpoczętą w tych trudnych warunkach uznał jednak Kartezjusz za przedsięwzięcie udane i zaczęła przynosić mu ona satysfakcję: „Odczuwam najwyższe zadowolenie z postępu, jaki w swoim przekonaniu już uczyniłem w poszukiwaniu prawdy, i czerpię wielkie nadzieje na przyszłość”¹⁷. Zapewnia przy tym swoich czytelników – wskazując powód zasadniczy, naturę naszego poznania – że pozytywna ocena jego własnych osiągnięć nie wypływa z pychy: „Może nie wydnam się wam zbyt zarozumiałym, jeśli zauważycie, iż ponieważ o każdej rzeczy istnieje tylko jedna prawda, to ten, kto ją znajdzie, wie o niej wszystko, co można wiedzieć”¹⁸.

Kiedy czytam *Rozprawę...* dzisiaj – czyli około czterysta lat po jej napisaniu i czterdzieści po mojej pierwszej jej lekturze – przypomina mi się inna słynna publikacja: znacznie młodsza (ukazała się w roku 1975) i znacznie „głośniejsza”, jednak nie przede wszystkim w sensie echa, jakie wywołała¹⁹, lecz tonu, jakim przemawia jej autor, Paul K. Feyerabend. W swej pierwszej książce, *Przeciw metodzie*²⁰, nie przestaje on uderzać pięścią²¹, rzec można – rozdaje razy na prawo i lewo: „Kiedy pisałem [*Przeciw*] *metodzie* – wyjaśnia później w swojej autobiografii – jako jeden z celów postawiłem sobie uwolnienie ludzi od tyranii filozoficznych ściemniaczy i abstrakcyjnych pojęć, takich jak «prawda», «rzeczywistość» czy «obiektywność», które zawężają spojrzenie i sposób bycia w świecie”²². Trudno o bardziej antykartezjańskie stwierdzenie. Trudno

¹⁵ D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie*, s. 25.

¹⁶ Tamże, s. 21.

¹⁷ Tamże, s. 12.

¹⁸ Tamże, s. 24.

¹⁹ Na temat tych sporów oraz ich klimatu zob. J. P r e s t o n, hasło „Paul Feyerabend”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/>. Preston stwierdza też: „Jest jeszcze o wiele za wcześnie, by móc powiedzieć, czy i w jaki sposób zostanie zapamiętana jego filozofia” (tamże).

²⁰ Zob. P.K. F e y e r a b e n d, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 2001.

²¹ „Siłą napędową mojej pracy był i pozostaje gniew – spowodowany rozmyślnym niszczeniem osiągnięć kulturowych, z których wszyscy moglibyśmy się uczyć, zarozumiałą pewnością, z jaką niektórzy intelektualści ingerują w ludzkie życie”. Tamże, s. 252.

²² P.K. F e y e r a b e n d, *Zabijanie czasu*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996, s. 183. Warto przytoczyć ciąg dalszy tej wypowiedzi: „Formułując to, co uważałem za moje własne postawy i przekonania, wprowadziłem niestety podobnie sztywne pojęcia, takie jak «demokracja», «tradycja» czy «prawda względna». Teraz, kiedy jestem tego świadom, zastanawiam się, jak do tego doszło.

też o bardziej przeciwstawne, bardziej od siebie oddalone przesłania niż te, które płyną z *Rozprawy o metodzie* oraz z *Przeciw metodzie*.

To ostatnie stwierdzenie zostałoby zapewne uznane za dyskusyjne przez zwolenników filozoficznego realizmu. Można by też wysunąć zarzut, że proste zestawianie tych książek jest dezorientującym czytelnika uproszczeniem, pominęłam bowiem czas, który je od siebie oddziela, i wszystko, co się w nim w dziejach ludzkiej myśli wydarzyło – zestawienie takie to zatem w gruncie rzeczy niewiele więcej niż położenie owych dwóch tomów obok siebie na biurku. Nieco w duchu Feyerabenda można by odpowiedzieć, że niezależnie od wszelkich dokonanych uproszczeń, nic nie przeszkadza mi czytać owych dzieł dzisiaj razem – i zastanawiać się, jak mają się one do siebie, a także do owego „dzisiaj” (kiedy czytałam *Rozprawę*... po raz pierwszy, było to oczywiście inne „dzisiaj”; nawiasem mówiąc, nie mogłabym wówczas nawet spróbować zmierzyć się z *Przeciw metodzie* – przekład na język polski nie istniał, a wersja oryginalna była niezmiernie trudna do zdobycia i w Polsce znana zapewne tylko nielicznym).

Symultaniczna lektura *Rozprawy o metodzie* i *Przeciw metodzie* skłania do zwrócenia uwagi nie tylko na to, co je dzieli, lecz także na pewne podobieństwa. Spośród nich nie najważniejsze jest to, że autorzy obu książek przemawiają do czytelnika w pierwszej osobie i posługują się ironią ani że obaj pragnęli intelektualnej niezależności, ani nawet to, że ich dzieła mają – każde w inny sposób – utopijny charakter. Chociaż Kartezjusz źle się czuł pośród różnorodności opinii, a Feyerabend uważał różnorodność (wydaje się, że słowo „karnawał” mogłoby w tym kontekście dobrze ją opisać) pomysłów, poglądów, metod i instytucji za warunek rozwoju ludzkości, to przesłanie, jakie można wywieść z dzieł tych dwóch filozofów, zawiera pewien punkt wspólny: przekonanie, że naukę należy pozostawić w spokoju czy – lepiej – dać jej spokój. Słowo „dać” nie sygnalizuje tutaj potocznego uzusu, lecz podkreśla fakt, iż spokój to właśnie dar – nieoczywisty, lecz niezbędny.

W przypadku Descartesa, w którego biografiach przytacza się często zaczerpniętą z elegii Owidiusza maksymę: „bene qui latuit, bene vixit”²³, chodzi o spokój „osobisty”, możliwość długotrwałego skupienia na pracy, która pozwoliłaby dostrzec blask prawdy (według Kartezjusza – zniewalający); pragnienie takiego spokoju nie jest przy tym egoistyczną zachcianką, bo odkrytą prawdę francuski filozof uznaje za dobro dla wszystkich. Feyerabend mówi zaś o pozostawieniu nauki, ale i innych tradycji, w ramach których dokonuje się poznanie i rozwój, w spokoju w sensie instytucjonalnym i politycznym.

Postulat spokoju (w jednym z wyżej wspomnianych jego sensów czy w obu równocześnie) dotyczy nie tylko naukowców, ale wszystkich ludzi, którzy na różne sposoby starają się kierować rozumem dla dobra zarówno własnego, jak i innych osób oraz całych wspólnot – bywa zapewne niekiedy spełniany. Spotykamy osoby, które opowiadają – jak Kartezjusz o swojej kwaterze w czasie wojny trzydziestoletniej – o przestrzeniach spokoju, gdzie znajdują skupienie i wewnętrzną wolność, oraz o instytucjach pracujących tak, by owo skupienie i wolność można było znaleźć.

Chęć przedstawienia swych przemyśleń nie po prostu, nie w formie historii, lecz metodą «systematycznego wykładu», jest dość trudna do odparcia” (tamże). Por. Preston, dz. cyt.

²³ P. Ovidius Naso, *Tristia* III, 4, 25 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0492>. Por. np. McLean, dz. cyt., s. xix.

Doświadczenia takie nie są jednak powszechne – jak zresztą nie były ani w czasach Kartezjusza (właśnie poszukiwanie dobrych warunków do pracy zawiodło go na dwór szwedzkiej królowej i ostatecznie doprowadziło do śmierci), ani prawdopodobnie w żadnych innych. Z postulatu spokoju nie należy jednak rezygnować nawet dzisiaj (a może trzeba by powiedzieć – zwłaszcza dzisiaj), gdy nauka staje się przedsięwzięciem w coraz większym stopniu zbiorowym. Kartezjusz wyruszał po prawdę „samotnie i wśród ciemności”. Samotność okazała się dla niego dobroczynna, także ze względu na okoliczność w istocie przypadkową: jego nietowarzyskie usposobienie; nie trzeba jednak być do niego podobnym, by zdawać sobie sprawę, że komunikacja nie zastąpi indywidualnej refleksji. Nasze ciemności zaś pod pewnym względem przypominają te, przez które brnął Descartes – pomimo wielu wielków uprawiania nauki i refleksji filozoficznej, spektakularnych sukcesów (ale i spektakularnych niepowodzeń), opracowania subtelnych metod i narzędzi badawczych w różnych dyscyplinach i szerokiej dostępności wiedzy i edukacji, nasze zadanie pozostaje niezmienione: jest nim rozróżnianie – w chaosie opinii, argumentów, ale i społecznych i politycznych konfliktów – prawdy i fałszu, dobra i zła. Dzisiaj możemy nawet nie czuć się na siłach nazwać tego zadania tak radykalnie – i to nawet nie dlatego, że pojęcia prawdy i dobra utraciły dla sens, lecz dlatego, że mamy bogatsze doświadczenie trudności, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych, jakie wiążą się z ich poszukiwaniem i rozpoznawaniem. Niełatwo też dzisiaj – gdy w globalnej sieci tak wielu może publikować tak wiele niemal dowolnych materiałów, a każda opowieść czy idea znajdzie swojego zwolennika, który nie tylko da się jej przekonać, lecz powieli ją, przekaże innym – wierzyć z Kartezjuszem w zniewalającą jasność prezentującej się nam prawdy.

Jednakże, choć nie podzielam optymizmu francuskiego filozofa, fragmenty *Rozprawy...*, w których mówi o blasku prawdy, pozostały wśród moich ulubionych. A kiedy zniechęca mnie informacyjny chaos i hałas ideowych i ideologicznych bitew, pocieszają mnie słowa Feyerabenda: „Nie ma takiej idei, dowolnie starej i absurdalnej, która nie mogłaby rozwinąć naszej wiedzy”²⁴.

²⁴ F e y e r a b e n d, *Przeciw metodzie*, s. 42.

Maria FILIPIAK

„CÓŻ CENNIEJSZEGO NIŻ MĄDROŚĆ?” (Mdr 8,5)

O mądrości, głupocie i jej unikaniu

Bibliografia wypowiedzi papieży

Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka

z lat 1978-2021

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- I (1978) ss. 477 XIV (1991) t. 1, ss. 1983
II (1979) [t. 1], ss. 1729 XIV (1991) t. 2, ss. 1619
II (1979) t. 2, ss. 157 XV (1992) t. 1, ss. 2147
III (1980) t. 1, ss. 1983 XV (1992) t. 2, ss. 1119
III (1980) t. 2, ss. 1869 XVI (1993) t. 1, ss. 1855
IV (1981) t. 1, ss. 1292 XVI (1993) t. 2, ss. 1725
IV (1981) t. 2, ss. 1313 XVII (1994) t. 1, ss. 1367
V (1982) t. 1, ss. 1376 XVII (1994) t. 2, ss. 1281
V (1982) t. 2, ss. 2497 XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
V (1982) t. 3, ss. 1751 XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
VI (1983) t. 1, ss. 1730 XIX (1996) t. 1, ss. 1798
VI (1983) t. 2, ss. 1496 XIX (1996) t. 2, ss. 1206
VII (1984) t. 1, ss. 2016 XX (1997) t. 1, ss. 1799
VII (1984) t. 2, ss. 1708 XX (1997) t. 2, ss. 1230
VIII (1985) t. 1, ss. 2081 XXI (1998) t. 1, ss. 1669
VIII (1985) t. 2, ss. 1683 XXI (1998) t. 2, ss. 1483
IX (1986) t. 1, ss. 2204 XXII (1999) t. 1, ss. 1660
IX (1986) t. 2, ss. 2242 XXII (1999) t. 2, ss. 1396
X (1987) t. 1, ss. 1482 XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
X (1987) t. 2, ss. 2582 XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
X (1987) t. 3, ss. 1812 XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XI (1988) t. 1, ss. 1073 XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XI (1988) t. 2, ss. 2625 XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XI (1988) t. 3, ss. 1405 XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XI (1988) t. 4, ss. 2317 XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XII (1989) t. 1, ss. 1945 XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XII (1989) t. 2, ss. 1783 XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XIII (1990) t. 1, ss. 1885 XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XIII (1990) t. 2, ss. 1888 XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| I(2005) ss. 1326 | V(2009) t. 1, ss. 1439 |
| II(2006) t. 1, ss. 1008 | V(2009) t. 2, ss. 980 |
| II(2006) t. 2, ss. 1065 | VI(2010) t. 1, ss. 1166 |
| III(2007) t. 1, ss. 1405 | VI(2010) t. 2, ss. 1390 |
| III(2007) t. 2, ss. 1065 | VII(2011) t. 1, ss. 1072 |
| IV(2008) t. 1, ss. 1280 | VIII(2012) t. 1, ss. 960 |
| IV(2008) t. 2, ss. 1099 | VIII(2012) t. 2, ss. 952 |
| IX(2013), ss. 336 | |

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Roztropność* (Audienca generalna, 25 X), NP I, s. 26-28; toż: *La prudenza*, IGP I, s. 60-63.

2. *Inteligencja i poszukiwanie naukowe w służbie dla Boga i dla człowieka* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 8 XII), NP I, s. 135-139; toż: *L'intelligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo*, IGP I, s. 297-304.

3. *Wymiar etyczny w życiu człowieka* (Audienca generalna, 20 XII), NP I, s. 168-171; toż: *La dimensione etica nella vita dell'uomo*, IGP I, s. 369-373.

1979

4. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie do uczestników III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 I), NP II, 1, s. 83-95; toż: *Audacia di Profeti e prudenza evangelica di Pastori*, IGP II, 1, s. 188-211.

5. Encyklika *Redemptor hominis* (4 III), Watykan 1979; toż: *Lettera Enciclica Redemptor Hominis*, IGP II, 1, s. 606-609.

6. *Nieznajomość Chrystusa jest wielką tragedią historii* (Przemówienie do pracowników drukarni Poliglota, 30 III), NP II, 1, s. 306-308; toż: *Il Cristo sconosciuto è la grande tragedia della storia*, IGP II, 1, s. 738-742.

7. *Sumienie jest miarą człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 IV), NP II, 1, s. 318-319; toż: *Dio parla all'uomo con la Croce*, IGP II, 1, s. 764-766.

8. Konstytucja apostolska *Sapientia christiana*. O uniwersytetach i wydziałach kościelnych (25 V), NP II, 1, s. 533-549; toż: *La Costituzione Apostolica Sapientia Christiana nella traduzione italiana*, IGP II, 1, s. 1268-1310.

9. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Przemówienie w Oświęcimiu-Brzezince, 7 VI), NP II, 1, s. 683-686; toż: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II, 1, s. 1482-1487.

10. *Badanie świata dla poznania człowieka* (Przemówienie do grupy naukowców, 28 IX), NP II, 2, s. 199-201; toż: *Studiare il mondo per conoscere l'uomo*, IGP II, 2, s. 400-403.

11. *Chrystus wzywa was do prawdy* (Homilia podczas Mszy św. dla młodzieży, Galway, Irlandia, 30 IX), NP II, 2, s. 226-229; toż: *Cristo vi chiama alla verità*, IGP II, 2, s. 457-462.

12. *Wolność musi opierać się na prawdzie* (Przemówienie w Battery Park, 3 X), NP II, 2, s. 282-284; toż: *La libertà deve essere fondata sulla verità*, IGP II, 2, s. 569-573.

13. *Wierni prawdzie i miłości* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami Stanów Zjednoczonych, 5 X), NP II, 2, s. 312-319; toż: *Fedeli alla verità nell'amore*, IGP II, 2, s. 629-644.

14. *Wznoszenie się ku prawdzie* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 15 X), NP II, 2, s. 378-382; toż: *Ideale ascensione verso la verità*, IGP II, 2, s. 757-764.

15. *Zespolenie w prawdzie i miłości dla urzeczywistnienia wskazań Soboru* (Przemówienie do uczestników Zebrania Plenarnego Świętego Kolegium, 6 XI), NP II, 2, s. 505-512; toż: *Unione nella verità e nella carità per una coerente realizzazione del Concilio*, IGP II, 2, s. 1046-1058.

16. *Głęboka harmonia łączą prawdy naukowe z prawdami wiary* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk, 10 XI), NP II, 2, s. 529-533; toż: *L'armonia profonda che lega le verità della scienza e le verità della fede*, IGP II, 2, s. 1107-1115.

17. *Pozwólmy, by prowadziła nas prawda przyniesiona nam przez Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. w parafii al Trullo, Włochy, 11 XI), NP II, 2, s. 536-539; toż: *Lasciamoci guidare dalla verità portataci da Cristo*, IGP II, 2, s. 1126-1133.

18. *Chrystusowe świadectwo dane prawdzie jest miarą naszych czasów* (Przemówienie do święckich Rzymu, 25 XI), NP II, 2, s. 594-597; toż: *La testimonianza del Cristo alla verità è la misura delle nostre opere*, IGP II, 2, s. 1241-1247.

19. *Prawda siłą pokoju* (Orędzie na XIII Międzynarodowy Dzień Pokoju, 18 XII), NP II, 2, s. 696-701; toż: *La verità, forza della pace*, IGP II, 2, s. 1444-1453.

1980

20. *W regule św. Bazylego skarby mądrości chrześcijańskiej* (Przemówienie do zakonników i zakonnic, 14 II), NP III 1, s. 156-157; toż: *Nella regola di San Basilio tesori di sapienza cristiana*, IGP III, 1, s. 388-391.

21. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Spotkanie ze światem uniwersyteckim, Kinszasa, Zair, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispiri la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1127.

22. *Nieomyślność Kościoła – darem Chrystusa i nieodzownym warunkiem posługi kapłańskiej* (List do episkopatu niemieckiego, 22 V), NP III, 1, s. 625-629; toż: *L'infallibilità della Chiesa è dono di Cristo e condizione indispensabile del servizio apostolico*, IGP III, 1, s. 1428-1437.

23. *Pierwszą posługą, która należy się człowiekowi, jest świadczenie całej prawdy* (Przemówienie do przedstawicieli wyznań chrześcijańskich, Paryż, 31 V), NP III, 1, s. 677-678; toż: *Il primo servizio da rendere all'uomo è la testimonianza di tutta la verità*, IGP III, 1, s. 1541-1544.

24. *Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku Le Bourget, 1 VI), NP III, 1, s. 700-704; toż: *La storia della salvezza conosce con ogni uomo un nuovo inizio*, IGP III, 1, s. 1585-1592.

25. *Głupota w oczach świata jest mądrością w Duchu Świętym* (Przemówienie do sióstr w Lisieux, 2 VI), NP III, 1, s. 741-743; toż: *Follia agli occhi del mondo e sagesza nello Spirito Santo*, IGP III, 1, s. 1665-1668.

26. *Marność i wartość* (Homilia podczas Mszy św. w Castel Gandolfo, 3 VIII), NP III, 2, s. 180-181; toż: *La vanità ed il valore*, IGP III, 2, s. 322.

27. *Dramat narkomanii* (Homilia podczas Mszy św., Castel Gandolfo, 9 VIII), NP III, 2, s. 195-197; toż: *Per vincere la droga è necessaria la solidarietà*, IGP III, 2, s. 346-351.

28. *Trwanie w prawdzie* (Przemówienie do duchowieństwa, 30 VIII), NP III, 2, s. 271-273; toż: *Adesione alla verità e testimonianza di vita*, IGP III, 2, s. 499-503.

29. *Nauka – teologia – Magisterium* (Przemówienie do naukowców, Kolonia, 15 XI), NP III, 2, s. 617-623; toż: *Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, IGP III, 2, s. 1200-1211.

30. *Dobroczynny dialog między nauką a teologią* (Przemówienie do laureatów Nagrody Nobla uczestniczących w kolokwium zorganizowanym przez Stowarzyszenie „Nova Spes”, 22 XII), NP III, 2, s. 887-890; toż: *Nella ricerca della verità per l'uomo è benefico il dialogo tra scienza e teologia*, IGP III, 2, s. 1780-1785.

1981

31. *Niech towarzyszy wam mądrość, pokora i męstwo* (Przemówienie podczas konsekracji biskupów, 6 I), NP IV, 1, s. 11-13; toż: *Voi dovete essere gli uomini della fede*, IGP IV, 1, s. 24-28.

32. *Nauka – sumienie* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych, Hiroshima, 25 II), NP IV, 1, s. 264-269; toż: *Responsabilità della scienza e della tecnologia*, IGP IV, 1, s. 540-549.

33. *Postępujcie z ufnością w poszukiwaniu prawdy* (Przemówienie do studentów uczestniczących w „Convegno Veritas”, 7 III), NP IV, 1, s. 308-310; toż: *Procedete sempre con chiarezza e con fiducia nella ricerca della verità accanto ai giovani d'oggi*, IGP IV, 1, s. 635-638.

34. *Odblask mądrości Bożej w pełnej formacji człowieka* (Przemówienie do grupy studentów uniwersytetu z Pawii, 11 IV), NP IV, 1, s. 437-439; toż: *Il riflesso della sapienza divina nella formazione integrale dell'uomo*, IGP IV, 1, s. 915-918.

35. *Mądrość ludzkości niech zawsze towarzyszy badaniu naukowemu* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 3 X), NP IV, 2, s. 134-136; toż: *La saggezza dell'umanità accompagni sempre la ricerca scientifica*, IGP IV, 2, s. 330-338.

1982

36. *Świadek wiary i herold rozumu* (Stulecie urodzin Jacquesa Maritaina, 15 VIII), NP V, 2, s. 278-280.

37. *Dobro – zło* (Homilia podczas Mszy św. w Rimini, 29 VIII), NP V, 2, s. 322-325; toż: *Vivere un cristianesimo maturo non comporta una fuga dal mondo*, IGP V, 3, s. 339-346.

38. *Niech wzniesie się ku tronowi Mądrości Bożej dziękczynienie Kościoła za świętą Teresę* (Modlitwa na zakończenie obchodów 400. rocznicy śmierci św. Teresy z Avila, 1 XI), NP V, 2, s. 658-660; toż: *Salga al trono della sapienza di Dio il ringraziamento della Chiesa per Santa Teresa*, IGP V, 3, s. 1045-1048.

1983

39. *Chrześcijanin jest stworzony do stawiania czoła sytuacjom trudnym i zniechęcającym* (Homilia podczas Mszy św., 6 II), NP VI, 1, s. 167-170; toż: *I cristiano è fatto per affrontare situazioni difficili e scoraggianti*, IGP VI, 1, s. 360-364.

40. *Krzyż Chrystusa fundamentem nadziei* (Audienca generalna, 30 III), NP VI, 1, s. 408-410; toż: *Riconosciamo nella „Croce con Cristo” il fondamento della nostra speranza*, IGP VI, 1, s. 853-861.

41. *Prawda nasuwa się sama, zwycięża wskutek własnej mocy* (Przemówienie do pielgrzymki z Livorno, 16 IV), NP VI, 1, s. 458-461; toż: *La verità si impone da sola, vince per la sua forza intrinseca*, IGP VI, 1, s. 978-982.

42. *Nie stawiać żadnej granicy naszemu wspólnemu poszukiwaniu wiedzy* (Przemówienie do grupy naukowców, 9 V), NP VI, 1, s. 560-568; toż: *Nessun limite sia posto alla nostra comune ricerca del sapere*, IGP VI, 1, s. 1192-1199.

43. *Chrystus jest całą prawdą człowieka* (Audienca generalna, 31 VIII), NP VI, 2, s. 139-143; toż: *Cristo verità intera dell'uomo*, IGP VI, 2, s. 322-331.

44. *Słowo Boże i nauczanie biskupa zapewnia autentyczność doktryny* (Przemówienie do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki, 22 X), NP VI, 2, s. 379-384; toż: *Parola di Dio e magistero del Vescovo garanzia dell'autenticità della dottrina*, IGP VI, 2, s. 835-842.

1984

45. *Odpowiedź na wymogi współczesnej kultury w chrześcijańskim humanizmie* (Przemówienie do uczestników kongresu na temat „Mądrość Krzyża dzisiaj”, 9 II), NP VII, 1, s. 130-133; toż: *Nell'umanesimo cristiano la risposta alle istanze della cultura contemporanea*, IGP VII, 1, s. 269-274.

46. *Społeczne zapotrzebowanie na ludzi niezmordowanie poszukujących prawdy* (Przemówienie do francuskich parlamentarzystów, 5 III), NP VII, 1, s. 288-289; toż: *La società ha bisogno di instancabili ricercatori della verità*, IGP VII, 1, s. 626-628.

47. *Mendel godził wiedzę z mądrością* (Przemówienie z okazji setnej rocznicy śmierci Grzegorza Mendla, 10 III), NP VII, 1, s. 309-311; toż: *Mendel armonizzò scienza e sapienza*, IGP VII, 1, s. 668-672.

48. *Gaudium de veritate* (Przemówienie podczas wizyty na uniwersytecie, Fryburg, Szwajcaria, 13 VI), NP VII, 1, s. 778-781; toż: *La scienza è veramente libera quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

49. *Nauka, która służy prawdzie, otwiera człowieka na objawienie Boże* (Homilia podczas Mszy św. w Poliklinice Uniwersyteckiej Agostino Gemelli, Rzym, 28 VI), NP VII, 1, s. 906-909; toż: *La scienza che serve la verità dispone alla rivelazione di Dio*, IGP VII, 1, s. 1973-1979.

50. *Kościół, którego jesteście pasterzami* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami Kanady, Ottawa, 20 IX), NP VII, 2, s. 307-314; toż: *Confermati i Vescovi nella loro missione secondo il Concilio Vaticano*, IGP VII, 2, s. 631-643.

1985

51. *Misją katolickiego nauczyciela jest wdrożyć rozum do przyjęcia prawd wiary* (Przemówienie w Pedagogium „Maria Assunta”, 9 III), NP VIII, 1, s. 337-340; toż: *La missione dell'insegnante cattolico è di educare la ragione ad accogliere le verità della fede*, IGP VIII, 1, s. 622-627.

52. *O ile rozum ludzki sam poznaje Boga?* (Audienca generalna, 20 III), NP VIII, 1, s. 370-375; toż: *Con la ragione l'uomo giunge a Dio*, IGP VIII, 1, s. 672-675.

53. *Każdy naród powinien pragnąć uczestnictwa w pracy i postępie naukowym* (Przemówienie do grupy uczonych, 21 VI), NP VIII, 1, s. 1003-1006; toż: *Ogni nazione deve poter partecipare al lavoro e al progresso scientifico*, IGP VIII, 1, s. 1932-935.

1986

54. *W służbie prawdy i wolności* (Spotkanie z włoskimi dziennikarzami katolickimi, 28 II), NP IX, 1, s. 280-283; toż: *Il giornalista: „uomo della verità”*, IGP IX, 1, s. 555-560.

55. *Opatrzność Boża – transcendentna Mądrość miłująca* (Audienca generalna, 14 V), NP IX, 1, s. 714-720; toż: *La Divina Provvidenza: trascendente sapienza che ama*, IGP IX, 1, s. 1411-1423.

56. *Poznanie tajemnic Bożych jest nie tyle zdobyczą ludzkiego rozumu, ile darem, którego Bóg udziela pokornym i wierzącym* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskiej Akademii św. Anzelma, Rzym, 1 VI), NP IX, 1, s. 858-861; toż: *La conoscenza dei misteri divini non è tanto conquista del genio umano quanto un dono che Dio elargisce agli umili ed ai credenti*, IGP IX, 1, s. 1738-1743.

57. *Mądrość i etyka – granice nauki* (Przemówienie na uroczystej sesji z okazji 50-lecia Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 10, 30; toż: *Nucleare ecologia, genetica: le frontiere della scienza interpellano sempre più la responsabilità dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 1274-1285.

58. *Grzech człowieka a „grzech świata”* (Audienca generalna, 5 XI), w: *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, s. 59-65; toż: *Il peccato dell'uomo e il „peccato del mondo”*, IGP IX, 2, s. 1340-1349.

1987

59. *Jezus Chrystus-Mesjasz a mądrość Boża* (Audienca generalna, 22 IV), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 7-8; toż: *Gesù Cristo, Messia, e la Sapienza divina*, IGP X, 1, s. 1383-1395.

1988

60. *Chrystus jest Zbawicielem, wyzwala bowiem człowieka z niewoli grzechu* (Audienca generalna 27 VII), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 9; toż: *Gesù liberatore: egli libera l'uomo dalla schiavitù del peccato*, IGP XI, 3, s. 183-192.

61. *Chrystus wyzwala człowieka z niewoli grzechu do wolności w prawdzie* (Audienca generalna 3 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 13; toż: *Gesù libera l'uomo dalla schiavitù del peccato verso la libertà nella verità*, IGP XI, 3, s. 205-216.

62. *Jezus Chrystus – wzór zbawczej przemiany człowieka* (Audienca generalna 17 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 14; toż: *Gesù Cristo modello perfetto ed efficace della trasformazione salvifica dell'uomo*, IGP XI, 3, s. 394-404.

63. *Chrystus – wzorem doskonałej miłości, która swój szczyt osiąga w Ofierze krzyża* (Audienca generalna, 31 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 15; toż: *Cristo, modello del perfetto amore che raggiunge il suo culmine nel sacrificio della croce*, IGP XI, 3, s. 490-502.

64. *Chrystus jest ofiarą przebłagalną „za grzechy całego świata”* (Audienca generalna 26 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 21; toż: *Valore sostitutivo e rappresentativo del sacrificio di Cristo vittima di espiazione „per i peccati” di tutto il mondo*, IGP XI, 3, s. 1330-1341.

1989

65. *Dary Ducha Świętego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 7-8; toż: *La Pasqua prima Pentecoste*, IGP XII, 1, s. 708-711.

66. *Dar Mądrości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 8; toż: *Il dono della sapienza: non solo conoscere le cose di Dio, ma sperimentarle e viverle*, IGP XII, 1, s. 774-776.

67. *Dar Rozumu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 8; toż: *Il dono dell'intelletto: la gioiosa percezione del disegno amoroso di Dio*, IGP XII, 1, s. 828-831.

68. *Dar Umiejętności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 8; toż: *Il dono della scienza: scoprire il senso teologico del creato*, IGP XII, 1, s. 906-909.

69. *Dar Rady* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 V), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 11; toż: *Il dono del consiglio illumina la coscienza nelle scelte morali*, IGP XII, 1, s. 1191-1194.

70. *Dar Męstwa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 14 V), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 11; toż: *Il dono della forza dà vigore alla virtù di chi non scende a compromessi nell'adempimento del proprio dovere*, IGP XII, 1, s. 1257-1258.

71. *Dar Pobożności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 V), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 11; toż: *Il dono della pietà, radice della nuova comunità umana che si basa sulla civiltà dell'amore*, IGP XII, 1, s. 1376-1378.

72. *Dar Bojaźni Bożej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 VI), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 12; toż: *Da questo santo e giusto timore dipende tutta la pratica delle virtù cristiane*, IGP XII, 1, s. 1543-1645.

73. *Droga, Prawda, Życie* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, 19 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 18-20; toż: *„Siete testimoni dell'amore di Dio e della sua speranza di salvezza”*, IGP XII, 2, s. 284-298.

74. *Lo sfruttamento irrazionale dell'ambiente è una minaccia per l'intero genere umano* [Nierozumne wykorzystanie środowiska naturalnego jest zagrożeniem dla całego rodzaju ludzkiego] (Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez „Nova Spes”, 14 XII), IGP XII, 2, s. 1530-1534.

1990

75. *Działanie mądrościowe Ducha Bożego* (Audienca generalna, 14 III), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 9-10; toż: *L'azione sapienziale dello Spirito Santo*, IGP XIII, 1, s. 639-650.

76. *Kapłańska mądrość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 III), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 12; toż: *La sapienza deve animare e orientare il pensiero e l'azione del sacerdote*, IGP XIII, 1, s. 665-666.

77. *La ricerca scientifica conduce ad un più profondo apprezzamento della saggezza del Creatore* [Badania naukowe prowadzą do głębszego podziwu dla mądrości Stwórcy] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami seminarium na temat astrofizyki zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 14 IX), IGP XIII, 2, s. 612-614.

78. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37, p. 90; toż: Lettera Enciclica [...] *Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

1991

79. *Prawe sumienie* (Audiecja generalna, 27 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 50; toż: *Lo spirito, fonte dei doni spirituali e dei carissimi nella Chiesa*, IGP XIV, 1, s. 420-432.

80. *Abyśmy umieli nazywać dobro dobrem, a zło złem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 III), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 50.

81. *Prawda naturalna i prawda objawiona pochodzą z tego samego źródła* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 27 IX), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 45; toż: *Possibile e fecondo l'approccio interdisciplinare tra scienza e religione*, IGP XIV, 2, s. 664-666.

82. *Pozwólmy prowadzić się Duchowi Prawdy* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu, 28 XI), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 4-5; toż: „*Possa il Sinodo mobilitare gli animi per una nuova evangelizzazione dell'Europa*”, IGP XIV, 2, s. 1288-1291.

1992

83. *Silmy się dobrze myśleć* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 2 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 14-16; toż: *Superare condizionamenti e pregiudizi per cogliere l'incontro tra fede e scienza*, IGP XV, 1, s. 1282-1287.

84. *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 23-26; toż: *Appartiene ormai al passato il doloroso malinteso sulla presunta opposizione costitutiva tra scienza e fede*, IGP XV, 2, s. 456-465.

85. *Podajmy szczerzy dialog, aby usunąć przyczyny nietolerancji i niezrozumienia* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzywyznaniowego, 13 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 32-33; toż: *È necessario un comune impegno per eliminare le intolleranze*, IGP XV, 2, s. 551-555.

86. *Wierność prawdzie w środkach społecznego przekazu* (Przemówienie do przedstawicieli Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, 28 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 36-37; toż: *Il settimanale diocesano: strumento di mediazione tra informazione e territorio*, IGP XV, 2, s. 726-729.

1993

87. Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47; toż: Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

1994

88. „Telewizją w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów” (Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 7-9; toż: „Televisione e famiglia: criteri per sane abitudini nel vedere”, IGP XVII, 1, s. 183-188.

89. *Oddajcie wasze słowa na służbę prawdy* (Przemówienie podczas wizyty w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej, 24 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 51-52; toż: *Siamo compagni di uno stesso pellegrinaggio: spettatori di situazioni drammatiche, ma testimoni di incoraggianti segni di speranza*, IGP XVII, 1, s. 189-193.

1995

90. Encyklika [...] *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50; toż: Lettera Enciclica *Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

91. *Cały Kościół jest wezwany do głoszenia prawdy i miłości Bożej* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1995 r., 11 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 4-5; toż: *La vocazione „ad gentes” e „ad vitam”, paradigma dell’impegno missionario di tutta la Chiesa*, IGP XVIII, 1, s. 1701-1705.

1996

92. *W imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie do rektorów uczelni akademickich z Polski, 4 I), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 37-39; toż: *Le istituzioni accademiche diventano nuovamente la coscienza della nazione*, IGP XIX, 1, s. 7-23.

93. *Zrozumieć wszechświat i człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 28 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 45; toż: *La ricerca scientifica deve basarsi sulla verità*, IGP XIX, 1, s. 1634-1635.

94. *Magisterium Kościoła wobec ewolucji* (Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk, 22 X), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 18-19; toż: *Dalla Bibbia una luce superiore illumina l’orizzonte di studi e di ricerche sull’origine della vita e sulla sua evoluzione*, IGP XIX, 2, s. 570-575.

1997

95. *Formacja prawego sumienia* (Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską 17 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 37-38; toż:

„È pretestuoso contrapporre i diritti della coscienza al vigore obiettivo della legge interpretata dalla Chiesa”, IGP XX, 1, s. 471-475.

96. *Nigdy więcej wojny!* (Przemówienie powitalne, Sarajewo, 12 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 7-8; toż: „*Mai più la guerra, mai più l'odio e l'intolleranza!*”, IGP XX, 1, s. 660-662.

97. *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 60-63; toż: *Il relativismo etico costituisce non solo un pericolo per la scienza ma direttamente anche per l'uomo e per la vita della società*, IGP XX, 1, s. 1465-1474.

98. *Nie dopuście, aby wam odebrano chrześcijańską godność* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Jana z Dukli, 9 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 67-70; toż: *Non permettete che vi venga tolta vostra dignità cristiana*, IGP XX, 1, s. 1485-1491.

99. *Trzeba odróżnić prawdziwych nauczycieli od fałszywych* (Przesłanie do instruktorów katolickiego skautingu we Włoszech, 2 VIII), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 7-8; toż: „*Non abbiate timore di proporre tutto l'insegnamento di Cristo, insegnamento arduo ma mai deludente*”, IGP XX, 2, s. 80-84.

100. *Bądźcie poszukiwaczami, świadkami i głosicielami prawdy Chrystusa* (List do młodzieży Rzymu, 8 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 4-6; toż: *Diventate protagonisti generosi di un cambiamento che segni il futuro vostro, della Chiesa e della Città*, IGP XX, 2, s. 277-283.

101. *W służbie Bożej Prawdy* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Kongregacji Nauki Wiary, 24 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 33-34; toż: *Il bene della persona è di essere nella verità e di fare la verità nella carità*, IGP XX, 2, s. 666-670.

1998

102. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 375-454.

103. *Duch a „ziarna prawdy” w ludzkiej myśli* (Audiencja generalna, 16 IX) ORpol. 20(1999) nr 1, s. 45-46; toż: *Lo Spirito e i „semi di verità” del pensiero umano* IGP XXI, 2, s. 468-476.

104. *Człowiek potrzebuje miłości i prawdy* (Homilia podczas Mszy św. dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni, 15 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 29-30.

1999

105. *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie do rektorów wyższych uczelni, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 28-29; toż: *Il compito degli uomini di cultura oggi: offrire al mondo la speranza che nasce dalla verità*, IGP XXII, 1, s. 1233-1239.

106. *Przezwyciężać osobisty grzech i „struktury grzechu”* (Audiencja generalna, 25 VIII), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 34-35; toż: *Combattere il peccato personale e le „strutture di peccato”*, IGP XXII, 2, s. 201-210.

107. *Prawda, która wyzwala* (Przemówienie do uczestników sympozjum naukowego poświęconego Janowi Husowi, 17 XII), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 39-40; toż: *La figura storica di Jan Hus da punto di contesa può diventare un soggetto di dialogo, di confronto e di approfondimento comune*, IGP XXII, 2, s. 1206-1209.

2000

108. *Dziesięcioro przykazań prawem miłości i wolności człowieka* (Homilia podczas Liturgii Słowa, 26 II), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 17-19; toż: *Oggi, con grande gioia e con profonda emozione, il Vescovo di Roma è pellegrino sul Monte Sinai*, IGP XXIII, 1, s. 265-269.

109. *Starajcie się bronić prawdy, głosić ją i szerzyć* (Homilia podczas Mszy św. dla uczestników Jubileuszu Nauczycieli Akademickich, 10 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 9-10; toż: „*Di fronte alla sfida di un nuovo umanesimo, che sia autentico e integrale, l'Università ha bisogno di persone attente alla Parola e di credibili testimoni di Cristo*”, IGP XXIII, 2, s. 361-365.

2001

110. *Przebaczenie drogą do pokoju* (Orędzie na Wielki Post 2001 r., 7 I), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 8-9; toż: „*La carità non tiene conto del male ricevuto*”, IGP XXIV, 1, s. 141-145.

111. *Bóg karze i zbawia* (Audycja generalna, 25 VII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 21-22; toż: *Cantico di Tobia: Dio castiga e salva*, IGP XXIV, 2, s. 78-85.

112. *Psalm 36 – przewrotność grzesznika i dobroć Boga* (Audycja generalna, 22 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 24-25; toż: *Salmo 35: Malizia del peccatore, bontà del Signore*, IGP XXIV, 2, s. 183-189.

113. *Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boga* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i nauki, 24 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 24-25; toż: *L'odio, il fanatismo e il terrorismo profanano il nome di Dio e sfigurano l'autentica immagine dell'uomo*, IGP XXIV, 2, s. 427-435.

114. *Waszym zadaniem jest służba prawdzie* (Przesłanie do uczestników VI Krajowego Zjazdu Włoskich Katolickich Nauczycieli Akademickich, 4 X), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 6-7.

115. *Psalm 51 – zmiłuj się nade mną, Boże* (Audycja generalna, 24 X), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 52-53; toż: *Salmo 50: Pietà di me, o Signore*, IGP XXIV, 2, s. 607-609.

2002

116. *O globalną mobilizację sumień* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 I), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 30-31; toż: *Urge una mobilitazione globale delle coscienze per opporsi con fermezza alla tentazione dell'odio*, IGP XXV, 1, s. 4-7.

117. *Walka z szatanem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 II), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 15; toż: *Pregheiera, sacramenti, penitenza, Parola di Dio, vigilanza, di-*

giuno: strumenti antichi e sempre nuovi per vincere le suggestioni del male, IGP XXV, 1, s. 244-247.

118. *Szukać prawdy i ją przekazywać* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Katolickiej Unii Prasy, 6 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 45; toż: „*Essere giornalista cattolico significa avere il coraggio di cercare e di riferire la verità anche quando non è considerata «politicalmente corretta»*”, IGP XXV, 2, s. 829-830.

2003

119. „*Nie*” śmierci, egoizmowi i wojnie! „*Tak*” życiu i pokojowi! (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 21-24; toż: *No alla morte! No all'egoismo! No alla guerra! Si alla Vita! Si alla Pace!*, IGP XXVI, 1, s. 52-58.

120. *Pieśń Mdr 9, 1-6. 9-11 – modlitwa o dar mądrości* (Audiencja generalna, 29 I), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 44-45; toż: *Cantico: Sapienza 9, 1-6.9-11: Signore, dammi la sapienza*, IGP XXVI, 1, s. 124-129.

121. *Aby pokonać szatana* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 III), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 47; toż: *Purificare la coscienza, convertire il cuore alla vera pace*, IGP XXVI, 1, s. 336-338.

122. *Król prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 13 IV), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 30-31; toż: „*Gerusalemme città-simbolo dell'umanità, specialmente nel drammatico inizio del terzo millennio*”, IGP XXVI, 1, s. 451-454.

123. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku* (Przemówienie do uczestników sympozjum „Kościół w służbie człowieka”, 9 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 31-32; toż: „*Un perenne servizio alla «verità» dell'uomo*”, IGP XXVI, 1, s. 687-689.

2004

124. *Dialog wiary i rozumu* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni Wrocławia i Opola, 8 I), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 55; toż: „*Il dialogo vivificante tra fede e ragione durerà e nessuna delle odierne ideologie riuscirà a interromperlo*”, IGP XXVII, 1, s. 28-29.

125. *Psalm 15 – człowiek sprawiedliwy* (Audiencja generalna, 4 II), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 41-42; toż: *Salmo 14: Chi è degno di stare davanti al Signore?*, IGP XXVII, 1, s. 142-147.

BENEDYKT XVI

2005

1. *W poszukiwaniu prawdy o Bogu, człowieku i świecie* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”, 25 XI), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 31-33; toż: „*Fare scienza nell'orizzonte di una razionalità aperta al trascendente, a Dio*”, IB I, s. 844-848.

2. *Pokój w prawdzie* (Oreǳie [...] na XXXIX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2006 r., 8 XII), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 4-7; toż: „*Nella verità, la pace*”, IB I, s. 954-962.

2006

3. *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 20-23; toż: *Giustizia, libertà, perdono e riconciliazione, speranza: formidabili impegni per costruire la pace nella verità*, IB II, 1, s. 43-51.

4. „*Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce*” (Ps 119[118], 105) (Oreǳie na XXI Światowy Dzień Młodzieży 2006 r., 22 II), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 6-8; toż: „*Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino*”, IB II, 1, s. 224-228.

5. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie, Ratyżbona, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

6. *Posłuszni prawdzie, stajecie się współpracownikami prawdy* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie sesji plenarnej międzynarodowej Komisji Teologicznej, 6 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 30-31; toż: *L'obbedienza alla verità ci fa collaboratori della verità*, IB II, 2, s. 396-398.

7. *Szukajcie i brońcie prawdy* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 21 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 16-18; toż: *Il saluto agli studenti e alle maestranze durante la visita all'Università Lateranense*, IB II, 2, s. 488.

8. *Przekazujcie wszystkim słowa prawdy i nadziei* (Przemówienie do Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, 25 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 24-25; toż: „*Servire con coraggio la verità*”, IB II, 2, s. 680-682.

2007

9. *Wiara i rozum* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 I), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 55; toż: „*I cristiani sappiano esprimere la ragionevolezza della loro fede*”, IB III, 1, s. 129-134.

10. *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu* (Spotkanie ze wspólnotą akademicką, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 12-13; toż: *Impariamo da Agostino l'umiltà della fede che depone la superbia saccente e si china entrando nella comunione della Chiesa*, IB III, 1, s. 712-717.

11. *Walczyjcie z relatywizmem, ukazując prawdę o człowieku* (Przemówienie podczas spotkania z katolickimi organizacjami pozarządowymi, 1 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 41-43; toż: *La verità sull'uomo garantisce la convivenza tra i popoli*, IB III, 2, s. 747-750.

2008

12. *Potrzebujemy odwagi Mędrców opartej na niewzruszonej nadziei* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 29-31; toż:

C'è bisogno di una speranza più grande per un mondo lacerato da divisioni e conflitti, IB IV, 1, s. 23-27.

13. *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy* (Przemówienie, które Benedykt XVI miał wygłosić na uniwersytecie „La Sapienza”, 17 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 12-16; toż: *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, IB IV, 1, s. 78-86.

14. *List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania*, 21 I), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 4-6; toż: *La crisi dell'educazione deriva dalla mancanza di fiducia nella vita*, IB IV, 1, s. 116-120.

15. *Szukanie prawdy, by się nią dzielić* (Orędzie [...] na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 8-10; toż: *Liberi da materialismo e relativismo per edificare un mondo più giusto*, IB IV, 1, s. 132-136.

16. *Podsycajcie żamłowanie do prawdy* (Przemówienie do uczestników kongresu wydziałów medialnych uczelni katolickich, 23 V), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 10-11; toż: *La passione per la verità evita il relativismo*, IB IV, 1, s. 858-861.

17. *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna* (Przemówienie na powitanie młodzieży na nabrzeżu Barangaroo, 17 VII), ORpol. 29(2008) nr 9, s. 13-16; toż: *La speranza del Vangelo in un mondo avido e diviso*, IB IV, 2, s. 44-52.

18. *Tylko w spotkaniu z Chrystusem rozum otwiera się na prawdę* (Audjencja generalna, 3 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 50-51; toż: *Anno Paolino: „L'esperienza di san Paolo sulla via di Damasco”*, IB IV, 2, s. 210-217.

19. *Rozum nigdy nie jest w sprzeczności z wiarą* (Homilia podczas Mszy św., Paryż, 13 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 23-25; toż: *Solo Dio ci dona felicità piena e ci insegna i veri valori*, IB IV, 2, s. 295-300.

20. *Wolni od pychy intelektualnej, dążymy do prawdziwej Mądrości* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami i studentami rzymskich uczelni kościelnych, 30 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 38-39; toż: *Liberi dall'orgoglio intellettuale per giungere alla vera sapienza*, IB IV, 2, s. 590-593.

21. *Światło Chrystusa silniejsze niż ciemności zła* (Św. Paweł a nauka o grzechu pierworodnym) (Audjencja generalna, 3 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 48-49; toż: *Anno Paolino: „Relazioni tra Adamo e Cristo. Linee essenziali della dottrina sul peccato originale”*, IB IV, 2, s. 753-757.

2009

22. *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm* (Przemówienie do wspólnoty muzułmańskiej, 19 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 29-30; toż: *Religione e ragione alleate nel rifiuto di ogni violenza e totalitarismo*, IB V, 1, s. 430-432.

23. *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy* (Przemówienie podczas uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod uniwersytet katolicki, 9 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 11-12; toż: *Pregiudizio e violenza sfigurano la religione*, IB V, 1, s. 756-759.

24. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-35, p. 2, 8, 21, 34, 78, 79; toż: *Lettera Enciclica [...] Caritas in Veritate*, IB V, 1, s. 1105-1246.

25. *Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy* (Przemówienie do przedstawicieli świata akademickiego, 27 IX), ORpol.

30(2009) nr 11-12, s. 19-21; toż: *Bisogna sottrarre la cultura alle pressioni di interessi ideologici o economici*, IB V, 2, s. 282-285.

26. *Mądrość Boża objawia się ludziom pokornym i prostym* (Homilia podczas Nieszporów dla środowisk akademickich Rzymu, 17 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 34-35; toż: „*L'uomo è mistero di amore e libertà, che si realizza nella comunione*”, IB V, 2, s. 716-719.

2010

27. *W poszukiwaniu prawdy Mędrcy kierują się rozumem i wiarą* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 20-21; toż: *L'intelligenza aperta alla fede è vera sapienza*, IB VI, 1, s. 22-26.

2011

28. *Mędrcy poszukujący znaków obecności Boga* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 26-27; toż: *I sapienti, la stella e il Bambino*, IB VII, 1, s. 28-32.

29. *W kwestii zła w człowieku i historii ostatnie słowo należy do Boga* (Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 25 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 23-24; toż: *L'ultima parola sul male è della misericordia di Dio*, IB VII, 1, s. 378-381.

30. *Przyszłość wolna od nienawiści i zemsty jest możliwa* (Przemówienie podczas wizyty w Fosse Ardeatine, 27 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 25-26; toż: *È possibile un futuro libero dall'odio e dalla vendetta*, IB VII, 1, s. 386-388.

31. *Mocą Chrystusa zwyciężamy zło i czynimy dobro* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 57-58; toż: *L'ho ricordato con affetto*, IB VII, 1, s. 411-415.

32. *Rozum, który kieruje się wiarą, wypełnia swoje powołanie* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia nagrody im. Ratzingera, 30 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 35-37; toż: *La ragione che segna la fede risponde alla sua vocazione*, IB VII, 1, s. 937-941.

33. *Uniwersytet jest miejscem, w którym poszukuje się prawdy o osobie ludzkiej* (Przemówienie do młodych wykładowców akademickich w bazylice św. Wawrzyńca, 19 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 13-15.

34. *Miłość jest silniejsza od nienawiści i zła (Psalm 110)* (Audiecja generalna, 16 XI), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 45-48.

2012

35. *Modlitwa i sakramenty dają nam światło prawdy* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Chrztu Pańskiego, 8 I), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 25-27; toż: *La prima scelta educativa*, IB VIII, 1, s. 37-40.

36. *Falszywość jest znamiem diabła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 VIII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 54; toż: *Credere per conoscere*, IB VIII, 2, s. 108-111.

37. *Racjonalność wiary* (Audiencja generalna, 21 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 41-43; toż: *Credere è ragionevole*, IB VIII, 2, s. 615-627.

38. *Tylko miłość może ocalić od upadku* (Przemówienie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 35-36; toż: *Quella voce nel silenzio*, IB VIII, 2, s. 724-726.

2013

39. *Jak niespokojni poszukiwacze Boga* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 18-21; toż: *Come inquieti cercatore di Dio*, IB IX, 1, s. 23-28.

40. *Wiara potrafi rozpoznać mądrość słabości* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Ofiarowania Pańskiego, 2 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 19-21; toż: *La sapienza della debolezza*, IB IX, 1, s. 150-1154.

FRANCISZEK

2013

1. *Prześladowanie, do którego podlega książę świata* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 4 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 29.

2. *Diabeł zawsze nas oszukuje* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 34-35.

3. *Grzech nie jest problemem* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 V), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 163-165.

4. *Dobre manery i złe przyzwyczajenia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 18 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 38-39.

5. *Grzech a zgorszenie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 11 XI), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 392-394.

6. *Ciekawość oddala nas od Bożej mądrości* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 XI), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 397-399.

7. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (24 XI), p. 108; toż: *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium*, IF I, 2, s. 537-681.

2014

8. *Słowa, które zabijają* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 52-53; toż: *Riconciliamoci con i nostri fratelli*, IF II, 1, s. 183-185.

9. *Zdrowo jest się zawstydzić* (Audiencja generalna 19 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 44-46; toż: *Quando Dio ci perdona sentiamo la pace nel cuore*, IF II, 1, s. 190-196.

10. *Unikajmy dworskich nawyków i przyzwyczajęń* (Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami, 23 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 8-9; toż: *I Cardinali siano canali di carità*, IF II, 1, s. 206-208.

11. *Nie przyzwyczajajmy się do tego, co złe* (Audienca generalna, 5 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 47-48; toż: *La Quaresima ci strappa dalla pigrizia e ci sprona al bene*, IF II, 1, s. 250-254.

12. *Mężczyźni i kobiety należący do mafii, nawróćcie się!* (Spotkanie modlitewne zorganizowane przez stowarzyszenie „Libera”, 21 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 34; toż: *Convertevi, è ancora tempo per non finire all'inferno!*, IF II, 1, s. 302-303.

13. *Bóg chroni nas przed skutkami naszych błędów* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 24 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 56-58.

14. *Kto sądzi, że wszystko wie, nie zdoła pojąć Boga* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 13 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 115-118.

15. *Trzeba powiedzieć „nie” adoratorom zła* (Homilia podczas Mszy św. w Marina di Sibari, 22 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 45-46; toż: *„No alla ‘Ndrangheta”*, IF II, 1, s. 769-771.

16. *Wszyscy popełniamy błędy w życiu* (Wizyta w zakładzie karnym w Iserni, 5 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 40-41; toż: *Non stare fermi dobbiamo camminare*, IF II, 2, s. 16-18.

17. *Jak upomnieć brata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 50-51; toż: *Pace per Ucraina e Lesotho, aiutare Iracheni perseguitati*, IF II, 2, s. 208-211.

18. *Z pokorą przyznać się do grzechu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 IX), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 193-195.

19. *Z szatanem trzeba walczyć bronią prawdy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 30 X), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 277-279.

20. *Potrzebujemy „leczenia” wszelkich ran i „leczenia się” z wszelkich zaniedbań* (Przemówienie do pracowników Watykanu i ich rodzin, 22 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 43-45.

2015

21. *Mędrcy reprezentują ludzi poszukujących Boga* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 24-25.

2016

22. *Logika Bożego objęcia* (Audienca generalna, 11 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 48-50.

23. *Aby przywrócić wolność tym, którzy weszli na złą drogę* (Audienca generalna, 9 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 44-45.

2017

24. *W poszukiwaniu światła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 18-20.
25. *Fabrykanci bożków* (Audienca generalna, 11 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 26-27.
26. *Zepsucie gorsze od grzechu. Diabeł zawsze nas oszukuje* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 3 IV), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 51-52.
27. *Trzy grupy głupców* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 X), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 56-57.
28. *Mądrość, która wyzwala* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Dhaka, 2 XII), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 29-31.

2018

29. *Bierzmy przykład z Mędrców* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 22.
30. *Jak demaskować fałszywe wiadomości?* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 4-7.
31. *Jezus wzywa do odrzucenia tego, co gorszy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 IX), ORpol. 39(2018) nr 10, s. 59-60.
32. *Dwie różne logiki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 8 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 37-39.
33. *Tam, gdzie jest kłamstwo, nie ma miłości* (Audienca generalna, 14 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 16-17.

2019

34. *Mędrzy byli otwarci na „nowość” – chcieli poznać prawdę o Mesjaszu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 24.
35. *Trzeba przewyciężyć zatwardziałość serc* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 60-62.
36. *Z diabłem nie należy prowadzić dialogu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 III), ORpol. 40(2019) nr 3, s. 57-58.
37. Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* [...] do młodych i całego Ludu Bożego (25 III), p. 106.
38. *Mądrość chrześcijańska* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 XII), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 33-34.

2020

39. *Potrzebujemy mądrości, by opowiadać historie piękne, prawdziwe i dobre* (Orędzie na 54. Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 4-7.
40. *Bądźmy solą i światłem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 II), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 20-21.

41. *Uleganie światowości jest powolną apostazją* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 13 II), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 29-30.
42. *Łagodność łączy, gniew dzieli* (Audiencja generalna, 19 II), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 13-14.
43. *Nie prowadzi się dialogu z diabłem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 II), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 22-23.
44. *Prośmy o łaskę wstydu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 9 III), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 34-35.
45. *Prośmy o łaskę, byśmy nie wpadli w przepaść obojętności* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 12 III), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 37-38.
46. *Trzeba poznać swoje bożki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 26 III), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 29-30.
47. *Proces kuszenia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 4 IV), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 39-40.
48. *„Judaszu, gdzie jesteś?”* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 8 IV), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 42.
49. *Obmowa jako społeczny lincz* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 28 IV), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 35-36.
50. *Chrystus, który dla nas umarł i zmartwychwstał, jedynym lekarstwem na ducha światowości* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 16 V), ORpol. 41(2020) nr 7-8, s. 39-40.
51. *Mądrość i odwaga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 V), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 16-17.
52. *Potężna tama, chroniąca przed zalewem zła* (Audiencja generalna, 27 V), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 14-15.
53. *Trzy pokusy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 VI), ORpol. 41(2020) nr 7-8, s. 19-20.
54. *Mądrość serca* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 VII), ORpol. 41(2020) nr 9, s. 17-18.
55. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X) nr 82, 127.
56. *Błogosławieństwo* (Audiencja generalna, 2 XII), ORpol. 42(2021), nr 1, s. 19-21.
57. *Celem nawrócenia jest osiągnięcie królestwa Bożego* (Audiencja generalna, 6 XII), ORpol. 42(2021) nr 1, s. 29-30.
58. *Nie odkładajmy na później nawrócenia* (Audiencja generalna, 8 XII), ORpol. 42(2021) nr 1, s. 31-30.

2021

59. *Nauczanie Jezusa jest ukierunkowane na pokonanie zła* (Audiencja generalna, 31 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 35-36.
60. *Nie może być dialogu z duchem zła* (Audiencja generalna, 21 II), ORpol. 42(2021) nr 3, s. 20-21.

NOTY O AUTORACH

Piotr B r i k s, doktor habilitowany, profesor US, historyk kultur i cywilizacji Bliskiego Wschodu. Studia z zakresu nauk biblijnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu nauk biblijnych, archeologii i geografii Palestyny w École biblique et archéologique française de Jérusalem (Jerozolima, Izrael).

W latach 1998-2003 wykładowca w szczecińskiej filii Instytutu Studiów nad Rodziną w Łomiankach-Warszawie oraz w Szczecińskim Studium Katechetycznym, w latach 1998-2004 w Akademii Teologii Katolickiej (w 1999 r. przekształconej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2004 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Szczecińskiego, obecnie profesor nadzwyczajny w Instytucie Historycznym.

Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Historycznego, Akademickiego Klubu Obywatelskiego im. L. Kaczyńskiego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia starożytnego Bliskiego Wschodu, bibliistyka, historia Izraela (w szczególności sanktuariów Ziemi Świętej), biblijny język hebrajski.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Podręczny Słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (1999); *Radość Boga w Starym Testamencie* (2000); *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej* (2004); *Elites in the Ancient World* (red., 2015); *Zakład Historii Starożytnej Uniwersytetu Szczecińskiego 1985-2015* (red., 2015).

Barbara C h y r o w i c z SSpS, profesor, filozof-etyk. Studia z zakresu teologii i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 2002-2019 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, od 2020 kierownik Katedry Etyki.

Członkini Komitetu Etyki w Nauce PAN i Komitetu Bioetyki. Członek rad naukowych Instytutu Jana Pawła II KUL i internetowego czasopisma filozoficznego „Diametros”, Rady Redakcyjnej czasopisma „Logos i Ethos”, Kolegium Redakcyjnego czasopisma „Ethos”.

Członkini Towarzystwa Naukowego KUL, The European Society for Philosophy of Medicine and Health Care, Central and East European Association of Bioethics, w latach: 2001-2016 Papieskiej Akademii Życia, Görres Gesellschaft, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Etycznego i Polskiego Towarzystwa Bioetycznego (członek założyciel, członek zarządu).

Laureatka Nagrody Znaku i Hestii im. Józefa Tischnera.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce (metody współczesnej etyki, klasyczne i współczesne wersje etyki deontologicznej), struktura moralnych dylematów, uwarunkowania moralnego działania, bioetyka (metody bioetyki, moralne aspekty ingerencji genetycznych, neuroetyka).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* (1997); *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki* (2000); *Etyka zawodu psychologa* (współautor, 2008); *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia* (2008); *Etyka stosowana*.

Metody i problemy. (red., 2013); *Bioetyka. Anatomia sporu* (2015); *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?* (2021). W latach 1999-2011 redaktor serii *Etyka i technika*.

Marcin G o r a z d a, doktor habilitowany, filozof nauki, ekonomii i prawa. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu filozofii i etyki na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

Od 1997 r. adwokat w kancelarii prawniczej Gorazda, Świstuiń, Wątroba i Partnerzy w Krakowie, obecnie partner i członek zarządu. Od 2008 r. członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych na UJ.

Członek licznych organizacji i ich organów statutowych, w tym m.in. Zarządu Fundacji Centrum Kopernika w Krakowie, Rady Nadzorczej „Tygodnika Powszechnego”, Komisji Filozofii Nauki PAU, Okręgowej Izby Adwokackiej w Krakowie, Polskiej Sieci Filozofii Ekonomii (założyciel), Rady Nadzorczej i Rady Wydawniczej Copernicus Center Press w Krakowie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia ekonomii, ewolucja kulturowa, sprawiedliwość podatkowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia ekonomii* (2013); *Granice naturalizacji prawa* (2017); *Mateaeconomia. Zagadnienia z filozofii ekonomii* (współred., 2018, Nagroda Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego); *Między dobrobytem a szczęściem. Eseje z filozofii ekonomii* (współautor, 2020).

Stanisław G r y g i e l, emerytowany profesor Papieskiego Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, filozof, filolog. Studia z zakresu filozofii na Papieskim Wydziale Filozofii w Krakowie, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (doktorat) i Uniwersytecie w Louvain w Belgii; z zakresu filologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1963-1980 redaktor miesięcznika „Znak”, w latach 1970-1980 również wykładowca filozofii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1981 wykładowca filozofii człowieka na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, m.in. kierownik Katedry Karola Wojtyły w Papieskim Instytucie Jana Pawła II. Współzałożyciel i redaktor naczelny (do 2002 r.) kwartalnika „Il Nuovo Areopago”.

W latach 1980-1983 kierownik Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie. W 1991 i 1999 r. konsultor na Synodzie Biskupów dla Europy. Konsultor Pontificium Consilium pro Familia.

Wyróżniony m.in. Nagrodą Pokojową im. R. Schneidera i M. Kolbego oraz Nagrodą Stowarzyszenia Wydawców Katolickich Feniks. Doctor honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: antropologia filozoficzna, filozofia egzystencji, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *L'uomo visto dalla Vistola* (1978); *La voce nel deserto* (1981); *Il lavoro e l'amore* (1983); *W kręgu wiary i kultury* (1990); *Kimże jest człowiek* (1995); *Dolce guida e cara* (1996); *Ojczyzna jest zawsze trochę dalej* (1998); *Extra communionem personarum nulla philosophia* (2002); *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II* (2013); *Życie znaczy filozofować* (2020).

Adam G r z e l i Ń s k i, profesor, filozof. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika.

Od 1996 r. zatrudniony w Instytucie Filozofii UMK, obecnie kierownik Katedry Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Kantowskiego, International Berkeley Society, The Hume Society oraz Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.

Główny obszar zainteresowań badawczych: nowożytna filozofia brytyjska.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Angielski spór o istotę piękna. Koncepcje Shaftesbury'ego i Burke'a* (2000); *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej* (2005); *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a* (2019); *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleya* (2020). Autor i współautor przekładów pism: P. Bayle'a, A.A.C. Shaftesbury'ego, J. Locke'a, G. Berkeleya, D. Hume'a, A. Smitha, W. Jamesa, G. Santayany i in.

Dorota J e w d o k i m o w, doktor habilitowany, profesor UAM, kulturoznawca. Studia z zakresu psychologii i kulturoznawstwa (doktoranckie) na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 2006 r. pracownik Instytutu Kulturoznawstwa UAM, obecnie profesor uczelni w Zakładzie Semiotyki Kultury na Wydziale Antropologii i Kulturoznawstwa.

Członkini Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego i The European Society of Women in Theological Research (ESWTR).

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia kultury rosyjskiej (w szczególności historia emigracji rosyjskiej XX wieku), semiotyka kultury jako semiotyka historii kultury, dialog międzyreligijny w warunkach współczesnych przemian religijności.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego* (2009); *Cultural Theory: Sign And Context* (współautorka, 2014); *Na styknej. Idea zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej* (2017).

Mirosław K a r w a t, profesor, politolog. Studia z zakresu nauk politycznych na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1975-1982 pracownik Centralnego Ośrodka Metodycznego Studiów Nauk Politycznych UW, 1984-1990 Akademii Nauk Społecznych w Warszawie, 1990-1991 Instytutu Nauk Politycznych PAN, 1991-1997 Instytutu Studiów Politycznych PAN. Od 1997 r. pracownik Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze, a następnie Uniwersytetu Zielonogórskiego (do 2002 r.) – kierownik Zakładu Teorii Polityki w Instytucie Politologii. Od 1998 r. pracownik Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW, od 2017 r. Wydziału Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych UW; w latach 2000-2003 kierownik Pracowni Teorii i Filozofii Polityki w Zakładzie Filozofii i Socjologii Polityki INP UW, następnie w latach 2004-2019 kierownik Zakładu Filozofii i Teorii Polityki, a obecnie kierownik Katedry Teorii Polityki i Myśli Politycznej WNPiSM UW.

Członek Komitetu Nauk Politycznych PAN.

Główne obszary zainteresowań badawczych: metodologiczne problemy i aspekty nauki o polityce, teoria polityki, socjotechnika polityczna – w szczególności mechanizmy i formy manipulacji, mechanizmy i wzorce uczestnictwa (w ujęciu modelowym i typologicznym), patologie polityki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Podmiotowość polityczna* (1980); *Kołowrót działacza, czyli traktat o samoparaliżu organizacji* (1983); *Człowiek polityczny* (1989); *Miernoty i figuranci. Formalistyczna degeneracja władzy* (1993); *Sztuka manipulacji politycznej* (1998); *O perfidii* (2001); *Figurantwo jako paradoks uczestnictwa* (2004); *O demagogii* (2006); *O złośliwej dyskredytacji* (2006); *Teoria prowokacji* (2007); *Akredytacja w życiu społecznym i politycznym* (2009); *O karykaturze polityki* (2012); *Podstawy socjotechniki. Dla politologów, polityków i nie tylko* (2014).

Anna K r a j e w s k a, doktor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2016 r. asystent w Katedrze Etyki Szczegółowej (obecnie w Katedrze Etyki) Instytutu Filozofii Teoretycznej na Wydziale Filozofii KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etyka, filozofia

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Olga P ł a s z c z e w s k a, doktor habilitowany, profesor UJ, literaturoznawca, tłumacz. Studia z zakresu filologii polskiej i włoskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz interdyscyplinarne w Centre de Recherches sur l'Imaginaire (Université Stendhal, Grenoble, Francja).

Od 2003 r. zatrudniona na Wydziale Polonistyki UJ, obecnie profesor uczelni w Katedrze Komparatystyki Literackiej.

Członkini Stowarzyszenia Italianistów Polskich, Rady Naukowej czasopisma „Italica Wratislaviensis” oraz redakcji dwumiesięcznika „Arcana. Kultura, Historia, Polityka”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: polsko-włoskie związki literackie, korespondencja sztuk, przekład, historia idei, historia literatury, przestrzeń artysty w literaturze XIX-XXI w., metodologia badań porównawczych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Blazen i blazeństwo w dramacie romantycznym. Studium komparatystyczne* (2002); *Wizja Włoch w polskiej i francuskiej literaturze okresu romantyzmu (1800-1850)* (2003); *Włoskie przekłady dzieł Juliusza Słowackiego* (2004); *Dziedzictwo Odyseusza. Podróż, obcość i tożsamość, identyfikacja, przestrzeń* (współred., 2007); *Literatura a malarstwo – malarstwo a literatura. Panorama myśli polskiej XX wieku* (współred., 2009); *Przestrzenie komparatystyki – italianizm* (2010, nominacja do Nagrody im. Jana Długosza); *Czytanie Konopnickiej* (red., 2011); *Prace Herkulesa – człowiek wobec wyzwań, prób i przeciwności* (współred., 2012); *Loci (non) communes. Prace ofiarowane Profesor Marii Korytowskiej* (współred., 2017); *Włoskie divertimento. Szkice komparatystyczne* (2017); „Bo każda książka to czyn...” Sienkiewicz (red., 2018); *Gabinety, pracownie, mieszkania pisarzy i artystów w literaturze XIX-XX wieku* (w druku).

Marek R e m b i e r z, doktor habilitowany, profesor UŚ, filozof, pedagog, religioznawca.

Od 1997 r. pracownik Uniwersytetu Śląskiego, obecnie profesor uczelni na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji (Campus w Cieszynie), członek Rady Instytutu Pedagogiki.

Od 2006 r. założyciel i redaktor (wspólnie z K. Ślezińskim) czasopisma „Studia z Filozofii Polskiej”.

Członek m.in. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (członek Zarządu Głównego), Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego (członek Zarządu Głównego), Stowarzyszenia Wspierania Edukacji Międzykulturowej, Komisji Historii Nauki PAU w Krakowie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia (filozofia polska, metafizyka), etyka, religioznawstwo, pedagogika (w szczególności edukacja międzykulturowa), historia nauki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Bezradność. Interdyscyplinarne studium zjawiska w kontekście zmiany społecznej i edukacyjnej* (współred., 2005); *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii* (współred., 2006); *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie* (współred., 2008); *Spoločnosť – kultura – moralnosť* (współred., 2008); *Hermeneutyczna tradycja filozofii* (współred., 2009); *Wokół „Pamięci i tożsamości”* (współred., 2010); *Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?* (współred., 2013).

Przemysław R o t e n g r u b e r, doktor habilitowany, profesor UAM, etyk, kulturoznawca. Studia w klasie kontrabas w Akademii Muzycznej im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu, z zakresu filozofii oraz nauk o poznaniu i komunikacji (doktorat) na Uniwersytecie Adama Mickiewicza.

Od 1993 r. pracownik UAM, obecnie kierownik Pracowni Teatrológii i Performatyki Instytutu Kulturoznawstwa na Wydziale Antropologii i Kulturoznawstwa.

Członek założyciel Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, członek założyciel i wiceprzewodniczący polskiego oddziału European Business Ethics Network.

Główne obszary badań: etyki stosowane, teoria kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ideologia, anarchia, etyka. Dyskurs ponowoczesny a „dialog”* (2000); *Perspektywy społecznego porozumienia. Pragmatyka dyskursu władzy* (2006); *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej* (2011, wersja anglojęzyczna 2019).

Natalia S t e n c e l, magister, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka w Katedrze Filozofii Poznania na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: ontologia i metafizyka tekstu mistycznego, literackie zakorzenienia mistyki, mistyka polska XX wieku.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Marcin T. Z d r e n k a, doktor habilitowany, filozof, etyk. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1997 r. zatrudniony w Instytucie Filozofii UMK, obecnie pracownik Katedry Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od 2014 r. członek Zarządu Głównego), Polskiego Towarzystwa Kantowskiego oraz Lwowskiego Towarzystwa Naukowego im. Kazimierza Twardowskiego. Członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej. Inicjator i współautor podcastu „Pogawędnik filozoficzny”.

Główne obszary badań: etyka cnót i przywar, historia moralności, narracyjne koncepcje dobra, dzieje języka etyki.

Publikacje książkowe: *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego* (2003); *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów* (2012); *Sześć cnót mniejszych* (współautor, 2012, 2020).

CONTENTS

Ethos 34, no. 1 (133) (2021)

FOOLISHNESS

From the Editors, Odcienie głupoty (M.Ch.)	5
From the Editors, The Shades of Foolishness (M.Ch.)	11
J o h n P a u l II, Marność bogactw (Medytacja nad Psalmem 49 [48] przedstawiona podczas audien- cji generalnej 20 i 27 października 2004 roku)	19
J o h n P a u l II, The Vanity of Riches (Meditation on Psalm 49 [48] presented during the General Audiences of 20 October 2004 and 27 October 2004).	23

FOOLISHNESS TO GENTILES?

Piotr B r i k s, Foolish, More Foolish... Godless: On the Understanding of Stupidity, as seen in the Hebrew Bible	29
DOI 10.12887/34-2021-1-133-05	
Dorota J e w d o k i m o w, Foolishness for the sake of Christ: About the Monk and Iconographer Father Gregory Krug	47
DOI 10.12887/34-2021-1-133-06	
Natalia S t e n c e l, Stupid, or 'Other': The Subject of a Mystical Experience	67
DOI 10.12887/34-2021-1-133-07	

TOWARDS A CONCEPTUALIZATION OF FOOLISHNESS

Marcin G o r a z d a, Is There 'Stupidity' in the Big World?	83
DOI 10.12887/34-2021-1-133-08	
Marcin T. Z d r e n k a, A Play of Silly Guises: How Not to Study and Not to Describe Foolishness	105
DOI 10.12887/34-2021-1-133-09	

Przemysław R o t e n g r u b e r, The Faces of Folly: On Empty Knowledge and Prudent Ignorance	130
DOI 10.12887/34-2021-1-133-10	
Adam G r z e l i ń s k i, Madmen, Idiots, and the Limitations of Human Understanding: John Locke on Human Folly	149
DOI 10.12887/34-2021-1-133-11	

FOOLISHNESS AND LIFE

Mirosław K a r w a t, Stupidity—Ignorance—Mediocrity: Their Specificity, Interrelatedness, and Interdependence	171
DOI 10.12887/34-2021-1-133-12	
Barbara C h y r o w i c z, On Thoughtlessness	201
DOI 10.12887/34-2021-1-133-13	
Olga P ł a s z c z e w s k a, The Jester and the <i>Homo Stupidus</i> : Some Remarks on the Present Time	219
DOI 10.12887/34-2021-1-133-14	
Marek R e m b i e r z, On the Boundlessness of Stupidity and the Bounds of Wisdom: The Dilemmas of the Socratic Pedagogy of Ignorance.	243
DOI 10.12887/34-2021-1-133-15	

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

Anna K r a j e w s k a, Jacques Maritain's Concept of Moral Experience	277
DOI 10.12887/34-2021-1-133-16	

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Stanisław G r y g i e l, A Renaissance: In the Truth of Love	301
DOI 10.12887/34-2021-1-133-17	

NOTES AND REVIEWS

Agnieszka L e k k a - K o w a l i k, How to Get a Grip on Stupidity (review of <i>Szkice z filozofii głupoty</i> by Bartosz Brożek, Michał Heller, and Jerzy Stelmach, Kraków: Copernicus Center Press, 2021)	313
---	-----

Marek B e r n a c k i, A Silence around Miłosz? (review of Czesław Miłosz: <i>Bibliografia przedmiotowa 1932-2020</i> ; <i>Wybór</i> , ed. Aleksander Fiut, Emil Pasierski et al., Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020)	331
Jacek L. Ł a p i ń s k i, Information: What Is It? Why Is It? And What Will Follow? (review of Stanisław Zięba's <i>Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka</i> , Warszawa: PWN, 2020).	337
Books recommended by <i>Ethos</i> (Jerzy W. Gałkowski, <i>Dobro wspólne a polityka</i> , Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Wydawnictwo KUL, 2020; Michel Houellebecq, <i>Niepogodzony: Antologia osobista 1991-2013</i> , trans. Maciej Froński and Szymon Żuchowski, Warszawa: W.A.B., 2021).	347

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja M i k u l s k a, "Alone and in the dark..."	353
--	-----

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k, "What is more rich than Wisdom...?" (Ws 8:5): On Wisdom, Foolishness and Ways to Avoid It; A Bibliography of the Addresses of John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2021	359
DOI 10.12887/34-2021-1-133-23	
Notes about the Authors.	379

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownice oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław SITARZ – prorektor KUL
S. Prof. Dr hab. Beata ZARZYCKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Ewa TRZASKOWSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Ks. Prof. Dr hab. Stanisław SUWIŃSKI
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Krzysztof WIAK
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty****Cena prenumeraty krajowej na rok 2021: rocznie 90,00 zł.**

Prenumeratory indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”. Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD) nr 04124023821978000039262176 (EUR) z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”. Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)
Dom (130)
Rzeczy (131)
Władza (132)

W najbliższych numerach:

- * Język
- * Pamięć
- * Ludzie i miejsca
- * O jedzeniu
- * Widzenie
- * Samotność

Cena brutto: 25 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024



9 770860 802403

www.ethos.lublin.pl