



SZKICE Z FILOZOFII GŁUPOTY

Bartosz Brożek
Michał Heller
Jerzy Stelmach

Bartosz Brożek

Michał Heller

Jerzy Stelmach

SZKICE
Z FILOZOFII
GŁUPOTY

Spis treści

Karta redakcyjna

Wstęp

JERZY STELMACH. SYSTEMATYKA GŁUPOTY

1. Głupota jako nieznajomość lub lekceważenie podstawowych zasad komunikacji językowej
2. Głupota jako uporczywe dystansowanie się od wiedzy opartej na faktach
3. Głupota jako minimalizm poznawczy
4. Głupota jako niezdolność rozumienia i interpretacji przypadków trudnych
5. Głupota jako łatwość ulegania emocjom negatywnym
6. Głupota jako brak poczucia humoru
7. Głupota jako „zamawianie dobra”
8. Głupota jako skłonność do nadmiernego ryzyka
9. Głupota jako poszukiwanie obiektów zainteresowania zastępczego
10. Głupota bytów zbiorowych

MICHAŁ HELLER. GŁUPOTA W DZIAŁANIU

1. Jak głupota jest możliwa?
2. Głupiec fundamentalny
3. Czy można zarazić się głupotą?
4. Sokratesek i aktoreczka
5. Cykuta i nowiczok

BARTOSZ BROŻEK. W OBRONIE GŁUPOTY

1. Głupi jak Homo sapiens
2. René Kowalski
3. Najdłuższa rzeka Afryki
4. Nożyce Simona
5. Głupota i Transcendencja

Przypisy

© Copyright by Bartosz Brożek, Michał Heller, Jerzy Stelmach
& Copernicus Center Press, 2021

Adiustacja i korekta
Mirosław Ruszkiewicz

Projekt okładki, stron tytułowych i rozdziałowych
Michał Duława

Grafika na okładce
Tadeusz Makowski, Kapela, gwasz/papier 1929

Skład
MELES-DESIGN

Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa
Wyższego
pod nazwą „DIALOG” w latach 2016–2019

ISBN 978-83-7886-536-0

Wydanie I
Kraków 2021

Copernicus Center Press Sp. z o.o.
pl. Szczepański 8, 31-011 Kraków
tel. (+48) 12 448 14 12, 500 839 467
e-mail: marketing@ccpress.pl
Księgarnia internetowa: <http://ccpress.pl>

Konwersja: [eLitera s.c.](http://eLitera.s.c.)

WSTĘP

Głupota to słowo posiadające w języku polskim 283 synonimy występujące w co najmniej 28 różnych grupach znaczeniowych^[1].

Chcielibyśmy podkreślić, że mówiąc o głupocie, będziemy mieć na myśli wyłącznie „przypadki zawinione”, wynikające z gnuśności^[2], ewentualnie etycznej niegodziwości określonych osób, a nie przypadki, na które ktoś nie mógł mieć żadnego wpływu – na przykład takie jak demencja spowodowana zaawansowanym wiekiem, choroby psychiczne i powiązane z nimi dysfunkcje, czy znalezienie się w sytuacjach przymusowych, uniemożliwiających lub ograniczających w istotnym stopniu kształcenie własnych kompetencji poznawczych, a w konsekwencji również możliwość przeprowadzania racjonalnych analiz i podejmowania samodzielnych wyborów.

Będziemy pisać o głupocie i głupcach, wiążąc obydwie te terminy przede wszystkim z indywidualnie pojmowanym człowiekiem. Zaledwie jeden ze szkiców jest poświęcony przypadkowi głupoty tak zwanych bytów zbiorowych. Ale nawet wtedy, gdy mówimy o indywidualnie pojmowanym człowieku, nie mamy na myśli tego konkretnego człowieka z własnym imieniem i nazwiskiem. Nie posiadamy wglądu do wnętrza drugiego człowieka, dlatego nigdy nie odważylibyśmy się nazwać go głupcem.

Przynajmniej niektóre z opisanych w tym zbiorze przypadków głupoty są ze sobą powiązane, z czego oczywiście zdajemy sobie sprawę. Zdecydowaliśmy się je jednak odróżnić, aby pewnych istotnych przejawów głupoty po prostu nie pominąć. Ponadto każdy z autorów opisuje przecież swoje własne doświadczenia związane

z głupotą, wobec tego niektóre powtórzenia i nawiązania do tych samych wątków wydają się trudne do uniknięcia.

Czy warto pisać o głupocie? Jesteśmy przekonani, że tak. Głupota jest bowiem wszechobecna, przenika wszystkie obszary ludzkiej aktywności, co w konsekwencji powoduje, że jej identyfikacja wcale nie jest taka prosta, jak mogłoby się wydawać. A jeśli mamy problemy ze zdefiniowaniem jej poszczególnych odmian, to przeciwstawienie się głupocie może okazać się zadaniem bardzo trudnym, a w pewnych przypadkach nawet niewykonalnym. Stąd nasze przekonanie, że każda próba mająca na celu „policzenie” i „ponazywanie” głupoty jest warta zachodu. Przy tej okazji na jedną jeszcze okoliczność warto może zwrócić uwagę, a mianowicie, że rozważania na temat głupoty pozwalają lepiej zrozumieć fenomen mądrości. W ten sposób można więc mieć „dwa w jednym”.

Z całą pewnością można wskazać wiele innych jeszcze, niż poniżej omówione, przypadków głupoty. Obserwując chociażby bieżące wydarzenia polityczne w Polsce i zachowania niektórych polityków, można dojść do wniosku, że podjęty tu temat jest niezwykle rozwojowy. W którymś jednak momencie zawsze trzeba postawić kropkę nad „i”, i my ją właśnie przy dwudziestym szkicu stawiamy.

Bartosz Brożek, Michał Heller, Jerzy Stelmach

Kraków, grudzień 2020 r.

Jerzy Stelmach

SYSTEMATYKA GŁUPOTY



GŁUPOTA JAKO NIEZNAJOMOŚĆ LUB LEKCEWAŻENIE PODSTAWOWYCH ZASAD KOMUNIKACJI JĘZYKOWEJ

Jeśli na początku istotnie było Słowo, to wszystko lub prawie wszystko daje się odnieść do języka, wobec tego głupotę również. Ten rodzaj głupoty znajduje swój wyraz przede wszystkim w „językach nadmiernie uproszczonych”, w „nowomowie” oraz w tak zwanym „bełkocie”.

„Języki nadmiernie uproszczone” to języki, którymi niestety posługuje się dziś większość ludzi, zwłaszcza użytkownicy mediów elektronicznych, piszący w tabloidach i przynajmniej część autorów dzieł z dziedziny literatury popularnej. W wymienionych przypadkach promowany jest najprostszy z możliwych przekaz językowy, uproszczony do tego stopnia, że wyklucza prawdziwy czy chociażby adekwatny opis przedstawianych zdarzeń. Ale, na co warto w tym miejscu zwrócić uwagę, około 70% ludzi, co znajduje potwierdzenie w wielu różnych badaniach, ma problem ze zrozumieniem nawet tak uproszczonego języka. Byłby to już więc przypadek „kwalifikowanej głupoty językowej”, bowiem problem, o którym tu mowa, będzie dotyczyć osób, dla których taki uproszczony (sprymitywizowany) język, ze zrozumieniem którego i tak mają trudności, jest równocześnie jedynym, jakim się posługują. Jednej z najważniejszych przyczyn omawianego tu przypadku głupoty upatrywałbym w rozwoju technologii informatycznych, promujących skrajnie uproszczony system komunikacji językowej, czego

konsekwencją są pogłębiające się braki w wykształceniu, występujące zwłaszcza u najbardziej bezkrytycznych wyznawców wirtualnego świata. Jako że wszystko lub prawie wszystko stało się dostępne *online*, większość ludzi przestała w ogóle czytać, a jeśli ktoś nic nie czyta, to przecież nie bardzo ma o czym myśleć i co interpretować^[3]. Coraz więcej ludzi ogranicza całą swoją aktywność poznawczą do „grzebania w sieci”, uznając za wystarczające źródła swej wiedzy wyszukane całkowicie na chybił trafił, przypadkowe informacje, pochodzące najczęściej z tak zwanej drugiej ręki.

„Nowomowa” (*Newspeak*) był to, według literackiego pierwowzoru, sztuczny język obowiązujący w fikcyjnym totalitarnym państwie Oceania, opisanym przez George’a Orwella w pochodzącej z 1949 roku powieści *Rok 1984*. I to on właśnie uznawany jest za twórcę tego pojęcia. Z kolei według *Słownika języka polskiego PWN* „nowomowa” to język władzy i kontrolowanych przez nią środków przekazu w państwach totalitarnych, służący do manipulowania ludźmi i nastrojami społecznymi. Z przytoczonych określeń wynika, po pierwsze, że nowomowa jest językiem sztucznym, czyli takim, w którym kluczowym dla danego dyskursu perswazyjnego pojęciom nadaje się z gruntu inne niż powszechnie przyjmowane znaczenia, po drugie, że język ten jest wykorzystywany do realizacji celów państwa totalitarnego, no i wreszcie po trzecie, że język ten ma służyć bezpośrednio manipulacji^[4]. Zgadzam się z pierwszą i ostatnią częścią przytoczonej definicji nowomowy. Uważam jednak, że pojęcie to można zinterpretować szerzej. Nowomowa z pewnością pojawia się w językach propagandy państw totalitarnych. Ale czy tylko tam? A co z językami propagandy politycznej państw uważających się skądinąd za demokratyczne? Ponadto z nowomową, a w każdym razie z jej elementami, spotykamy się także w językach reklamowym oraz korporacyjnym. W reklamie wykorzystywany jest język o silnie emocjonalnym zabarwieniu, naszpikowany tak zwanymi „słowami gronostaja”, czyli nieostrymi i niejednoznacznymi pojęciami. Cel tak wypreparowanego

języka jest tylko jeden, a mianowicie przekonanie potencjalnych klientów, czyli wcześniej zdefiniowaną grupę docelową, do nabycia pewnego produktu lub usługi. Również język korporacyjny nie stroni od nowomowy. W języku tym pojęciom ważnym z punktu widzenia interesów korporacji nadaje się z gruntu inne, odbiegające od powszechnie akceptowanych znaczenia. Chętnie też wprowadza się neologizmy oraz często dziwaczne, nie zawsze zdefiniowane terminy techniczne. Języki reklamowy oraz korporacyjny intencjonalnie pozbawione są podstawowej cechy definicyjnej, jaką powinien posiadać każdy język, to znaczy „uniwersalności”. Ostatecznie nowomowa, w każdej ze wskazanych tu odmian, będzie wprowadzać do myślenia dysonans, proponując zmanipulowaną, niedorzeczną, groteskową, a w konsekwencji głupią wizję świata.

Wreszcie „bełkot”, czyli język już całkowicie zdegenerowany. Skomplikowany, niejasny, nieposiadający właściwości, które powinien posiadać każdy język, takich w szczególności jak możliwość opisu rzeczywistości, informowania o czymś, ewentualnie normowania czegoś. Bełkotu nie da się zinterpretować, bo jest niezrozumiały, czyli po prostu głupi. Daje się wyróżnić co najmniej kilka różnych rodzajów bełkotu. Warto przynajmniej niektórym z nich przyrzeć się nieco uważniej, chociażby po to, aby móc łatwiej bełkot zidentyfikować. Pierwszy z podziałów uwzględnia trzy rodzaje bełkotu, a mianowicie bełkot semantyczny, syntaktyczny i pragmatyczny. Charakterystyczne dla bełkotu jest to, że on nic nie znaczy, nie wchodzi bowiem w żadną, relewantną z poznawczego punktu widzenia, relację z rzeczywistością. Ponadto bełkot najczęściej bywa, w sensie formalnym (syntaktycznym), niepoprawny. Jeśli natomiast chodzi o oddziaływanie bełkotu, jego wpływ na zachowania innych ludzi, również na rzeczy lub relacje pomiędzy nimi, to sytuacja już się zmienia. Niestety bełkot może mieć wpływ na zachowania innych osób. Funkcja pragmatyczna bełkotu będzie miała przede wszystkim charakter emotywny, rzadziej performatywny. Funkcja emotywna w naturalny sposób wpisuje się

w bełkot. Emotywnymi są bowiem słowa i wyrażenia, które choć same z siebie nic nie znaczą i nie mają żadnej struktury syntaktycznej, to jednak zwykle wywierają wpływ na zachowania osób, do których są kierowane^[5]. Bardziej sporna jest funkcja performatywna bełkotu. Wydawać się może, że za pomocą bełkotu nie da się „czynić rzeczy”^[6]. Gdy jednak poddamy uważniejszej analizie chociażby język, którym posługują się politycy, można dojść do wniosku, że ten język, będący bardzo często bełkotem w czystej postaci, nie tylko wywiera bezpośredni wpływ na zachowania wielu ludzi, lecz również w istotnym stopniu zmienia rzeczywistość, stosunki społeczne i relacje ekonomiczne, często ważne dla wszystkich członków określonej zbiorowości. Na koniec krótko jeszcze o dwóch innych odmianach bełkotu. Pierwszy nazwałbym „bełkotem dyskretnym”, który najczęściej skrywa się pod pozorami wiedzy naukowej. Drugi natomiast to „bełkot ostentacyjny”, rozgadany i bezczelny. Widać to szczególnie dobrze na przykładzie propagandy politycznej, religijnej oraz światopoglądowej. Im ta propaganda jest głupsza, tym głośniejsza i bardziej nachalna. „Bełkot ostentacyjny” ma jednak pewną zaletę, jest bowiem w przeciwieństwie do „bełkotu dyskretnego” łatwo rozpoznawalny. Z identyfikacją tego pierwszego miewamy niekiedy problem. Czytając jakiś tekst naukowy, jakże często zastanawiamy się, czy to już bełkot, czy może tylko skomplikowany język lub jakaś nasza chwilowa niedyspozycja poznawcza. Uznając pewną wypowiedź za bełkot, a jej autora za głupca, możemy się przecież zwyczajnie mylić. Ale mimo wszystko warto jednak podejmować ryzyko, tym bardziej że z własnego doświadczenia wiem, że nie jest ono nadmierne^[7].

Odrzucając reguły poprawnej komunikacji językowej oraz standardy, których zachowanie jest warunkiem przeprowadzenia racjonalnego dyskursu perswazyjnego, wielu ludzi z własnego wyboru, a raczej z własnego zaniechania, staje się głupcami. Omówiony tu przypadek można określić mianem „głupoty

językowej”, ewentualnie – gdyby ktoś chciał ująć go nieco wężiej – „głupoty perswazyjnej”.

GLUPOTA JAKO UPORCZYWE DYSTANSOWANIE SIĘ OD WIEDZY OPARTEJ NA FAKTACH

Chodzić będzie o „uporczywe”, czyli ciągle, powtarzające się, a nie o pojedyncze zaniechania aktywności poznawczej^[8]. Omawiany tu przypadek głupoty określiłbym jako *zapracowaną niewiedzę*, poznawczą arogancję lub po prostu zwykłe nieuctwo, pozwalające głupcowi *unosić się bez trudu nad faktami*^[9].

Najczęstszą przyczyną nieuctwa jest oczywiście lenistwo, którego wyrazem jest między innymi poznawczy oportunizm. Przy okazji warto wspomnieć o dwóch innych jeszcze przypadkach. Pierwszy polega na tak zwanym „rżnięciu głupa”, czyli na udawaniu głupiego (głupszego, niż się jest), drugi odwrotnie – na udawaniu mądrego (mądrzejszego, niż się jest). Niezauważanie ważnych dla innych problemów, ewentualnie „uporczywe” uchylanie się od pewnych oczywistych własnych obowiązków, byłoby charakterystyczne dla pierwszego z wymienionych tu przejawów głupoty. Byłby to przypadek „głupoty na życzenie” wynikającej z kalkulacji, że głupota (udawanie głupca) może w pewnych przynajmniej sytuacjach się opłacać. Trudniej jest zidentyfikować przypadek głupoty polegającej na udawaniu mądrzejszego, niż się jest. Przecież nikt nie przyzna się do własnego nieuctwa i ignorancji. Każdy „przyciśnięty do muru” będzie raczej „szedł w zaparte”. Po prostu przyznawanie się do własnej głupoty, ograniczeń i niekompetencji jakoś w naszej cywilizacji niespecjalnie się przyjęło.

Wprawdzie nieuctwo najczęściej powiązane jest z arogancją, znam jednak również przypadki głupoty ugrzecznionej, zawstydzonej, zakłopotanej, a nawet ujmującej. Niektórzy lubią nawet takich „sympatycznych idiotów”. Są oni nie tylko tolerowani, lecz również otrzymują wsparcie, które często jest odmawiane innym, mądrzejszym członkom określonej zbiorowości. Warto przy okazji się zastanowić, dlaczego tak się dzieje. W moim przekonaniu jedną z najważniejszych przyczyn jest stary, dobry, sprawdzony resentyment, a dokładniej pewien jego wariant, który określiłbym mianem „odwróconego resentymentu”. Odwróconego w tym sensie, że na przykład „poczucie niższości” zastąpione zostaje „poczuciem wyższości”, a „zawiść” – „litością”. Rozumiem i w pełni aprobuję przykazanie, że *należy kochać bliźniego swego jak siebie samego*, jednak nie uważam, że należy go kochać tylko dlatego, iż jest idiotą^[10].

Ale głupota w odmianie tu opisywanej osiąga swoją pełnię dopiero dzięki arogancji. Im ktoś jest głupszy, tym zwykle bardziej wojowniczy i pewny siebie. Ciągłe w natarciu, chcący zwyciężyć, wbrew jakiegokolwiek logice, za wszelką cenę. A przykłady? Cóż, wystarczy obejrzeć dowolną debatę z udziałem polityków reprezentujących konkurencyjne partie. Przypadek „głupoty przepraszającej” będzie tam zjawiskiem niezwykle rzadkim, dominującym zaś przypadek „głupoty wojującej”, stanowiącej zwykle połączenie nieuctwa z perswazyjną agresją i zwykłym chamstwem. Agresywny nieuk za nic ma nie tylko filozoficzną mądrość, że *nie [należy] mówić nic poza tym, co da się 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 nic nie mówić, niż mówić nic*^[11]. Głupiec ograniczeń, o których tu mowa, nie przyjmuje, fakty, jak i zdania o faktach ma za nic. Jeśli jego życzeniowa wizja świata jest sprzeczna z naukowym obrazem świata, to tym gorzej dla tego obrazu, który przez głupca zostaje albo w całości nieuprawniony

sposób zrelatywizowany, albo po prostu odrzucony. W takim przypadku mamy do czynienia z czymś, co można byłoby określić już mianem „głupoty autorytarnej”, całkowicie odpornej na jakiekolwiek argumenty. Równocześnie głupota polityków, o których tu mówię, jest silnie zaangażowana, oni bowiem ciągle muszą coś liczyć, porównywać, mierzyć, oceniać lub oskarżać, pozostając oczywiście przez cały czas w niezgodzie z istniejącymi faktami^[12].

Omawiany tu przypadek jest z całą pewnością jedną z najbardziej paradygmatycznych odmian głupoty. Głupotę przecież wiąże się najczęściej właśnie z nieuctwem, którego istota sprowadza się przede wszystkim do uporczywego lekceważenia wiedzy opartej na faktach. Przedstawiając ten przypadek głupoty, posłużyłem się wieloma różnymi określeniami, nazywając go między innymi poznawczą arogancją, rżnięciem głupa, głupotą wojującą, a nawet głupotą autorytarną, a do głowy przychodzi mi jeszcze jedno, być może najlepsze, a mianowicie „głupota fundamentalna”^[13].

GŁUPOTA JAKO MINIMALIZM POZNAWCZY

Źródłami tego rodzaju głupoty są przede wszystkim gnuśność i oportunizm, zaś jej najczęstszym wyrazem jest skłonność do redukcji i rytualizacji aktywności poznawczych.

W tym przypadku głupota oznacza nie tyle „uporczywe dystansowanie się od wiedzy opartej na faktach”, ile raczej jej ograniczenie do zapewniającego przetrwanie w „instytucjonalnym stadzie” minimum. Nie przypadkiem zapewne głupcy tak często i chętnie stają się „ludźmi biura”, oczywiście „biura” w sensie Franza Kafki, Milana Kundery, no i moim^[14]. „Ludzie biura”, opowiadając się za minimalizmem poznawczym, bywa że również etycznym i estetycznym, w swoim postępowaniu kierują się procedurami i regulaminami, akceptując w pierwszej kolejności wszystko to, co powtarzalne. Bo tylko to, co powtarzalne, a w konsekwencji również przewidywalne, może zagwarantować im minimum poznawczej pewności i dać upragnione poczucie bezpieczeństwa. Tymczasem, na co zwrócił już uwagę Bohumil Hrabal i z czym zresztą trudno byłoby się nie zgodzić: *Powtarzanie może być zarówno matką mądrości, jak i debilizmu*^[15]. W szkicu poświęconym głupocie bytów zbiorowych omawiam przypadek „głupoty instytucjonalnej”, z którym „głupota rozumiana jako minimalizm poznawczy” daje się oczywiście powiązać. Tutaj jednak interesuje mnie przede wszystkim głupota „ludzi biura”, a więc głupota poszczególnych jednostek, a nie całej instytucjonalnej struktury, jaką w proponowanym tu ujęciu jest „biuro”. „Rytualizacja sposobów postępowania” musi ogłupiać i ogłupia. Stopniowo bowiem wyłącza potrzebę samodzielnego

myślenia i decydowania o czymkolwiek. „Biuro” zaczyna zagospodarowywać coraz to nowe przestrzenie życia, i to nie tylko osób pracujących w biurze, ale również tych, które są z nim w jakiś sposób powiązane, na przykład kontrahentów biura lub rodzin osób zatrudnionych w biurze. Zasady „moralności biurowej”, regulaminy, procedury nie tylko określają granice dopuszczalnej przez biuro samodzielności poznawczej, lecz także unifikuja wzorce zachowań i postaw etycznych, a nawet estetycznych. Nacisk położony zostaje zarówno na „moralność biurową”, opartą przede wszystkim na zasadach „etyki korporacyjnej”, jak i na „estetykę biurową”, określającą wzorce dotyczące sposobu zachowania się, ubierania, a nawet wypoczynku. Przejawy indywidualizmu są w „biurze” raczej niemile widziane, bo przecież im bardziej jednowymiarowi są „ludzie biura”, tym łatwiej można ich kontrolować, a w konsekwencji też sprawniej kierować całą strukturą.

Czy możliwy jest „bunt ludzi biura”? Bywa, że „ludzie biura” się buntują, ale czynią to nader rzadko i zwykle w bardzo ograniczonym zakresie, najczęściej dotyczącym warunków finansowych i socjalnych oraz organizacji samego biura. Upływ czasu ostatecznie zabija w nich marzenia o wolności, samodzielnym, niezależnym życiu poza biurem. „Minimalizm poznawczy”, brak nowych wyzwań, bezruch muszą prowadzić „ludzi biura” do wprowadzie powolnego, lecz równocześnie jednak nieuchronnego skretynienia. Byłby to więc przypadek „głupoty biurokratycznej”, głupoty dotyczącej osób, które z własnego wyboru stały się „ludźmi biura”.

GŁUPOTA JAKO NIEZDOLNOŚĆ ROZUMIENIA I INTERPRETACJI PRZYPADKÓW TRUDNYCH

Jest to już nieco bardziej wyrafinowana odmiana głupoty, jeśli o głupocie w ogóle można mówić, że jest mniej czy bardziej „wyrafinowana”, choć stopniowalna już raczej jest. O stopniowości głupoty do tej pory nie pisałem. Jestem jednak przekonany, że głupota, każdy jej przypadek lub przejaw, jest stopniowalna. Przecież mamy do czynienia z wieloma przypadkami niewyobrażalnej wręcz głupoty. Przyjrzyjmy się reakcjom niektórych naszych bliźnich na informacje o nadciągającej katastrofie ekologicznej, czy chociażby na ich zachowanie w czasie trwania pandemii. Czym, jeśli nie głupotą fundamentalną, jest coraz silniej występująca u wielu przedstawicieli *homo sapiens* skłonność do samounicestwienia? Ale obok tej wielkiej głupoty mamy do czynienia z tą „małą”, trochę jakby ukrytą za tą pierwszą, a przez to prawie niezauważalną, a co za tym idzie – również bezkarną. Przekonanie, że każdy kiedyś zachował się głupio lub wyszedł na głupca, uzasadnia postulat tolerowania głupoty, choć oczywiście tylko tej „mniejszej”, codziennej, akceptowalnej między innymi dlatego, że daje tolerującemu, w domyśle „głupcowi mniejszemu”, poczucie przewagi nad „głupcem większym”.

Zdolność rozumienia i interpretacji przypadków trudnych oznacza pewną wykraczającą poza zwykłe standardy dyspozycję poznawczą. Czy wobec tego brak takiej zdolności musi już oznaczać głupotę?

Zapewne omawiany tu przypadek może zostać uznany za w pewnym sensie „graniczny”, sędzę jednak, że niezdolność rozumienia i interpretacji przypadków trudnych tak czy owak jest pewną dysfunkcją poznawczą, która może być, w świetle poczynionych wcześniej uwag, określona również jako głupota czy, jak kto woli, „głupota mniejsza”. Zanim spróbuję coś więcej powiedzieć o tej odmianie głupoty, chciałbym najpierw poczynić dwie uwagi terminologiczne. Pierwsza z nich dotyczy pojęcia „przypadku trudnego”. Uważam, że najbardziej intuicyjna, a równocześnie przekonywająca, jest definicja, która ujmuje „przypadek trudny” jako przeciwieństwo „przypadku prostego”. Byłby to więc taki przypadek, którego rozstrzygnięcie wymaga sięgnięcia do ponadstandardowych metod poznawczych, wyspecjalizowanych filozofii interpretacji, istotnie różnych od tych stosowanych w interpretacji przypadków prostych^[16]. Druga wiąże się natomiast z pojęciami „rozumienia” i „interpretacji”. Podobnie jak Hans-Georg Gadamer przyjmuję, że rozumienie, interpretacja i zastosowanie są tymi samymi „momentami” („subtelnościami”) „doświadczenia hermeneutycznego”, a mówiąc najprościej, że pojęcia te są synonimami^[17].

Oczywiście owa „niezdolność rozumienia i interpretacji przypadków trudnych” może wynikać zarówno z lekceważenia podstawowych zasad komunikacji językowej, jak i z ignorowania faktów czy z minimalizmu poznawczego, ale może być również „dysfunkcją samoistną”. Bywa bowiem, że w pewnych „przypadkach trudnych”, w szczególności w tak zwanych „sytuacjach granicznych”, takich jak śmierć, cierpienie, walka, wina czy zagrożenie, wielu ludzi posiadających skądinąd podstawowe zdolności poznawcze, w tym wystarczającą kompetencję językową, dostateczną wiedzę i doświadczenie życiowe, nie podejmuje nawet próby interpretacji takiego przypadku, pozostawiając bieg rzeczy samym sobie^[18]. Swoją aktywność poznawczą (interpretacyjną) ograniczają wyłącznie do przypadków najprostszych, głównie do takich, których

rozstrzygnięcie (zrozumienie) jest konieczne wyłącznie dla ich biologicznego przetrwania.

Radzenie sobie z przypadkami trudnymi, a zwłaszcza z „sytuacjami granicznymi” jest z całą pewnością rzadką umiejętnością, wymagającą zarówno kompetencji poznawczych, jak i znacznej odwagi. Częściej jednak ludzie bywają, o czym mówiłem już wcześniej, minimalistami. Po co więc mieliby podejmować ryzyko błędnego wyboru, jeśli przecież mogą „iść na skróty”, tak długo, jak to możliwe, nie zauważać przypadków trudnych lub ich rozstrzygnięcie odkładać na bliżej nieokreślony termin w przyszłości. Trudno natomiast udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy zachowanie takie jest przejawem działania instynktu samozachowawczego, czy raczej jego braku. Z jednej bowiem strony unikanie „sytuacji granicznych” oraz odpowiedzialności za błędny wybór, jak również podejmowanie działań mających na celu eliminację lub ograniczenia stresu, oznacza zachowanie zgodne ze zdrowym rozsądkiem i instynktem przetrwania. Z drugiej strony zachowanie takie jest jednak przejawem głupoty, bo jego konsekwencją jest zdanie się na „ślepy traf”, czyli na rozstrzygnięcia, na które nie chcieliśmy mieć żadnego wpływu. Przecież nikt nie może przeżyć za nas naszego życia, działać w naszym imieniu w kluczowych momentach. „Ucieczki od wolności” nie da się usprawiedliwić potrzebą kierowania się instynktem samozachowawczym, a tym bardziej minimalizmem życiowym, bo taka postawa godna jest bardziej niewolnika niż pana. Sądzę, że niezdolność interpretacji i rozumienia przypadków trudnych, uchylanie się od odpowiedzialności, rezygnacja z próby „odnalezienia się w sytuacjach granicznych” to właśnie jedne z najważniejszych powodów „ucieczek od wolności”, zwłaszcza zaś tych tak zwanych „wtórnych form ucieczek od wolności”.

Mamy więc w omawianym tu przypadku do czynienia zarówno z „głupotą na życzenie”, o której wspominałem już wcześniej, bo

przecież sami rezygnujemy z podjęcia chociażby próby rozwiązania przypadku trudnego, jak i z „minimalizmem poznawczym”, bowiem ograniczamy się do minimum poznawczego niezbędnego do przetrwania we wspólnocie, o którym również była już mowa. Jest to wszak przypadek głupoty, którego istota sprowadza się do zaniechania lub ograniczenia aktywności poznawczej, przypadek głupoty będący afirmacją bezruchu, a dokładniej – intelektualnego bezruchu. Ostatecznie przypadek tak powszechny, że w końcu przez większość akceptowany, bo przecież ostatecznie nie jest to żaden przypadek „głupoty fundamentalnej”, lecz tylko tej nieco „mniejszej”, intymnej, „głupoty egzystencjalnej”.

GŁUPOTA JAKO ŁATWOŚĆ ULEGANIA EMOCJOM NEGATYWNYM

Będzie tu chodzić o łatwość ulegania emocjom negatywnym, takim w szczególności jak strach, wrogość, złość, żądza zemsty, poczucie niższości, zawiść oraz uraza.

W literaturze filozoficznej mamy co najmniej trzy nazwy służące określeniu z grubsza tego samego fenomenu, są to mianowicie pojęcia „afektów”, „emocji negatywnych” oraz „resentymentu”. Podejmując próbę zdefiniowania „emocji negatywnych”, łatwo o „zapętlenie”, mówiąc bowiem o źródłach emocji negatywnych, wskazujemy najczęściej resentyment, z kolei próbując zdefiniować resentyment, odwołujemy się do pojęcia emocji negatywnych. Dlatego chcąc uniknąć nieporozumień, rozważania na temat tego przypadku głupoty rozpocznę od krótkiej dygresji historycznej. O „afektach”, określanych mianem „bezrozumnych poruszeń duszy”, jako pierwsi mówili stoicy. Ich zdaniem źródłem moralnego zła są silniejsze od rozumu afekty, czyli namiętności lub popędy. Według Zenona istnieją cztery zasadnicze afekty: zawiść i pożądlivość, powodujące, że zabiegamy o rzekome dobra, oraz smutek i obawa, które z kolei powodują, że stronimy od rzekomego zła. Natomiast termin „resentyment” zostaje wprowadzony do języka współczesnej filozofii przez Friedricha Nietzschego w celu wyjaśnienia pochodzenia sądów o wartościach moralnych. Resentyment jest dla niego emocją negatywną, ekspresją wrogości, najczęściej nabytej, emocją reaktywną i obronną, wynikającą ze słabości i zarazem

niemożności czynnego zareagowania na doznane krzywdy, najczęściej te długotrwałe. Jest to stan psychiczny, który może determinować stosunek człowieka do świata, a nie tylko poszczególne zachowania czy wartościowania. Resentyment jest wreszcie emocją obejmującą inne emocje negatywne, takie jak nienawiść, żądza zemsty czy złośliwość. Inne jeszcze ujęcie resentymentu proponuje Max Scheler. Punktem wyjścia są dla niego znaczenia, jakie temu pojęciu nadawano w potocznym języku francuskim. W konsekwencji definiuje resentyment jako, po pierwsze, utrwalony w naszej psychice, powtarzający się nawrót przeżycia określonej reakcji emocjonalnej wymierzonej przeciwko drugiemu człowiekowi, po drugie, jako emocję ujemną, czyli taką, która kryje odruch wrogości (urazy). „Czuć urazę” oznacza, że duszę przenika ponury, uporczywy gniew. Człowiek podlegający działaniu resentymentu zatruwa (fałszuje) te wszystkie wartości, których z własnej niemocy nie może zrealizować, uznając je w końcu za pozbawione sensu i znaczenia. Istota resentymentu wyraża się w krytyce wszystkiego tego, czego nie posiadamy, potępieniu innych, a równocześnie w porównywaniu się z innymi. Ludzie działający pod wpływem resentymentu chętnie utożsamiają wartości z własnymi pragnieniami oraz wolą większości, zaś wolę z wolą gatunku. Dla resentymentu charakterystyczne są bowiem zarówno „doraźny utylitaryzm”, jak i „instynkt stadny”^[19].

Pierwszą z wymienionych na wstępie emocji negatywnych jest strach. Jednak nie o każdy rodzaj strachu będzie w tym przypadku chodzić, lecz tylko o „głupi strach”, a dokładniej o dwie jego odmiany. Pierwszą byłby „strach przed obcymi”, czyli przed tymi, którzy pochodzą spoza wspólnoty. Często emocja ta powiązana jest z wrogością wobec obcych. Jej głównym źródłem są kompleksy plemienne i narodowe, a zwłaszcza – zwykle nieujawniane, lecz silnie obecne w świadomości członków pewnej wspólnoty – „poczucie niższości” względem jednych obcych, jak również, choć już chyba nieco rzadziej, „poczucie wyższości” względem drugich^[20].

Drugą z odmian byłby natomiast strach przed „odmiennością” rasową, religijną lub seksualną innych osób, w tym przypadku także osób należących do tej samej wspólnoty. Z jakichś powodów niektórzy spośród nas boją się inności, wszystkiego, co odbiega od pewnych uprzednio przyjętych przez nich standardów i stereotypów. Zwykle zaczyna się od strachu, a kończy na nietolerancji, wrogości i nienawiści^[21]. Dlatego właśnie kolejną emocją komentowaną w tym zestawieniu jest wrogość. Będzie to jedna z tych emocji negatywnych, która ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia istoty samego resentymentu, przede wszystkim dlatego, że powiązana jest z wszystkimi pozostałymi emocjami negatywnymi. Rozróżniam je głównie po to, aby lepiej pokazać poszczególne przejawy głupoty związane z uleganiem emocjom negatywnym. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku złości. Dla jednych ta emocja negatywna jest tylko jednym z możliwych wyrazów resentymentu lub wrogości, dla innych – samodzielnym rodzajem pewnego przeżycia psychicznego, dającego się od wrogości odróżnić. Opowiadam się za drugim ujęciem, gdyż uważam, że złość czy irytacja to wciąż jeszcze nie wrogość, choć oczywiście emocje te mogą do wrogości doprowadzić. Pozytywnym aspektem złości jest to, że pozostaje emocją słabszą od wrogości, negatywnym z kolei, że jest emocją występującą częściej oraz że może wywołać podobne skutki jak wrogość. Nie mam już natomiast takich wątpliwości interpretacyjnych co do żądzy zemsty. Jest to bardzo silna i jednoznacznie negatywna emocja, w przypadku której wcześniejsza wrogość przekształca się w chęć odwetu, mogącego zakładać nawet unicestwienie innej osoby. Poczucie niższości obejmuje z kolei sferę tak zwanej mentalności niewolniczej. To Nietzsche jako pierwszy w *Genealogii moralności* dokonał rozróżnienia na „moralność panów” i „moralność niewolników”. Ta pierwsza opiera się na sile, gdzie „dobry” znaczy potężny, bogaty i zdrowy, ta druga zaś chce bronić tego, co liche, marne, słabe i brzydkie. I znów mamy do czynienia z szeregiem powiązań.

Poczucie niższości wynika przede wszystkim ze strachu, o czym już wcześniej pisałem, równocześnie jest źródłem dla pozostałych emocji negatywnych, to znaczy wrogości, złości, żądz zemsty, zawiści oraz urazy. No i wreszcie zawiść – emocja, która obok wrogości najczęściej wykorzystywana jest przy definiowaniu pojęcia resentymentu. Często za synonim zawiści uznawano urazę, z czym akurat nie do końca się zgadzam. W języku niemieckim słowo *Groll* znaczy tyle co „żyć do kogoś urazę”, i tylko tyle, a więc w szczególności nie znaczy „nienawidzić”. Jestem za odróżnieniem tych pojęć również dlatego, że uraza pozostaje z całą pewnością emocją słabszą, zarówno od wrogości, jak i od zawiści. „Żyć do kogoś urazę”, „zachować urazę”, ale też „obrażać się” nie musi oznaczać i zwykle nie oznacza ani „wrogości”, ani „nienawiści”. Uraza jest raczej bliższa wątpliwości lub pretensji. Nie wywołuje także takich skutków, jak dewastująca relacje międzyludzkie zawiść. Jednak jest to, ze względu na swoje konsekwencje, wciąż emocja negatywna. Przy okazji warto może zwrócić uwagę, że głupota ujmowana jako łatwość obrażania się daje się bezpośrednio powiązać z brakiem poczucia humoru, o którym będzie mowa w następnym szkicu.

Emocje negatywne pojawiają się wówczas, gdy nie czynimy lub nie potrafimy uczynić właściwego użytku z własnego rozumu, z czego skądinąd wynika, że pojawiają się bardzo często. Mogę więc tylko powtórzyć za Goyą, że zawsze *gdy rozum śpi, budzą się demony*^[22]. Przypomnę jeszcze, że to stoicy jako pierwsi określali emocje negatywne (afekty) mianem „bezrozumnych poruszeń duszy”. Dlatego możemy, i ja to właśnie czynię, powiązać je wprost z głupotą. Bo tak się jakoś składa, że im ktoś jest głupszy, tym „łatwiej” ulega emocjom negatywnym, czyli resentymentowi. „Łatwiej”, bo przecież emocje, również te negatywne, wywierają wpływ na przeżycia i zachowania w zasadzie każdego człowieka. Ale czym jest mądrość jeśli właśnie nie zdolnością przeciwstawiania się emocjom negatywnym? A czy jednym z przejawów głupoty nie będzie z kolei łatwość ulegania emocjom negatywnym? Nikt nie

rodzi się przecież ani „panem”, ani „niewolnikiem”. „Niewolnikami”, a w omawianym tu przypadku także głupcami, stajemy się z własnego, opartego na emocjach negatywnych, wyboru. Takiego wyboru, w którym nie ograniczamy się do rezygnacji z dążenia do pewnych celów, ze starania, 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^[23].

Sądzę, że do omówionego tu przypadku najlepiej będzie pasować określenie „głupota emocjonalna”.

GŁUPOTA JAKO BRAK PO CZUCIA HUMORU

Nie usłyszawszy nigdy śmiechu Boga, tkwią w przekonaniu, że prawda jest jasna, że wszyscy ludzie winni myśleć to samo i że oni sami są dokładnie takimi, jakimi się sobie wydają. Ale człowiek jest indywidualnością wtedy właśnie, gdy traci pewność prawdy i jednomyślne uznanie przez innych^[24].

Tak jak o agelastach pisze Kundera, tak ja myślę również o głupcach.

„Agelastą” jest człowiek, który się nie śmieje, który nie ma poczucia humoru, a co za tym idzie – nie ma też krytycznego dystansu do świata. Jest głupcem, bo zamiast się śmiać, „nadyma się” i obraża, uważa bowiem, że „inni” śmieją się właśnie z niego. Głupota, będąc nieśmieszna, staje się równocześnie nudna. Daje się ją ożywić, uczynić bardziej ciekawą, tylko w anegdocie. Przykładem są moje ulubione opowieści o *Knypkach* i *Fąflach*. Słuchane zwykle z wielkim zainteresowaniem i uznawane przez większość słuchaczy za śmieszne. Tymczasem *Knyпки* są osobnikami jednowymiarowymi, dążącymi do sukcesu za wszelką cenę, przesadnie pewnymi siebie, niedouczone, nudnymi i nieśmiesznymi głupcami. Z kolei *Fąfli* cechuje skłonność do naśladownictwa, pasożytowania na innych oraz „żerowanie w stadzie”. Dlatego nie rozumiem często wygłaszanej opinii, że świat bez głupców i głupoty byłby mniej śmieszny i nudny. Być może jest to próba usprawiedliwienia głupoty podejmowana przez tych wszystkich, którzy z jakichś powodów tolerują, a bywa że nawet lubią „nieśmiesznych idiotów”. Pisałem

o tym w szkicu poświęconym przypadkowi głupoty jako uporczywemu dystansowaniu się od wiedzy opartej na faktach, gdzie wspominałem o jednej z przyczyn akceptacji głupoty, a mianowicie o tak zwanym „odwróconym resentymentem”.

Nie należy oczywiście mylić braku poczucia humoru z powagą, którą trudno byłoby powiązać z jakimkolwiek przejawami głupoty. Może tylko z wyjątkiem przypadków, w których brak poczucia humoru, tępota oraz intelektualna inercja, głupota po prostu, skrywana jest za zasłoną często nadmiernej, nieuzasadnionej żadnymi okolicznościami, nadętej powagi. Tak czy owak, lepiej się śmiać z czegoś, a nawet z kogoś, niż tego czegoś lub kogoś nienawidzić. Brak poczucia humoru, ponuractwo czynią nas w oczywisty sposób podatnymi na emocje negatywne, a w konsekwencji na dewastującą relacje międzyludzkie głupotę. Śmiech może mieć moc terapeutyczną, „łagodzić obyczaje”, a nawet ułatwiać przezwyciężanie napięć i konfliktów. Ale pamiętajmy, że tylko „mądry śmiech”. Bo „głupi śmiech”, którego celem jest wyszydzanie lub ośmieszanie kogoś, niebędący wyrazem poczucia humoru, lecz raczej resentymentu, strachu przed kimś lub wrogości wobec kogoś, już z całą pewnością nie. Prymitywny, chamski, ludyczny „rechoł” z komizmem nie ma nic wspólnego. Jest sposobem, w jaki głupcy zabawiają głupców. A jeśli kogoś ta część moich wywodów nie do końca jeszcze przekonuje, to odsyłam do przynajmniej niektórych występów kabaretowych, w trakcie których opowiadane są niezliczone „dowcipy” o jednoznacznie rasistowskich, ksenofobicznych i seksistowskich podtekstach. Jestem przekonany, że zarówno opowiadający, jak i cieszący się z tych chamskich, a równocześnie fundamentalnie głupich dowcipów „śmiechu Boga” raczej nigdy nie słyszeli. Ich „śmiech” wynika z przekonania, że wszyscy ludzie powinni myśleć, odczuwać i reagować w taki sam sposób. Jeśli więc uznają „coś” za śmieszne, to śmieszne „to coś” po prostu musi być.

Przy okazji warto może przypomnieć, że tym z pozoru niepoważnym problemem zajmowało się wielu jak najbardziej poważnych filozofów, w tym Arystoteles oraz Henri Bergson^[25]. Bliskie są mi zwłaszcza przemyślenia Bergsona na temat śmiechu i komizmu. W swoim eseju, a tak naprawdę w trzech esejach, analizuje różne rodzaje komizmu, poczynając od komizmu form i ruchów, poprzez komizm sytuacyjny i słowny, aż po komizm charakterów. Bergson nie zamierza wtłaczać „wyobraźni komicznej” w żadne ramy definicyjne, uznając ją za coś żywego, nawet wówczas, gdy byłaby czymś najbliższym. Idzie nawet o krok dalej, stwierdzając, że do „wyobraźni komicznej” należy odnosić się z powagą należną życiu: *Albowiem, jak pisze Bergson, wyobraźnia komiczna może zdradzić nam wiele z pracy wyobraźni ludzkiej, a zwłaszcza wyobraźni społecznej, zbiorowej, ludowej, skoro jest na swój sposób rozumna w najbardziej niezwykłych skokach, metodyczna w szaleństwie, marząca, co przyznaję, lecz wywołująca marzeniami wizje przyjmowane i rozumiane przez całą społeczność. Pochodna od życia, pokrewna sztuce, czyż nie może powiedzieć nam czegoś o sztuce i życiu?*^[26]

Niektóre osoby mogą być zdziwione taką afirmacją poczucia humoru i powiązaniem jego braku z głupotą. Ale ja będę jednak obstawał przy swoim. Jestem bowiem przekonany, że ludzie pozbawieni wyobraźni komicznej wyrządzili innym więcej szkód niż niektóre wojny i zarazy. Za pomocą wszelkich możliwych środków strzeżmy się więc agelastów, wiedzących wszystko głupców. Pozostając w zgodzie z przyjętą konwencją terminologiczną, proponuję rozważany tu przypadek nazwać „głupotą agelastów”.

GŁUPOTA JAKO „ZAMAWIANIE DOBRA”

„Zamawianie dobra”, inaczej „odczynianie lub zaklinanie dobra”, rozumiem jako rodzaj „moralnej magii”, polegającej na arbitralnym uznaniu pewnych wartości i norm za najważniejsze i jedynie uprawnione. Uważam bowiem, że za przejaw głupoty można z całą pewnością uznać mylenie rzeczywistości, również tej moralnej, z własną, „wyssaną z palca”, życzeniową wizją świata^[27].

Głupota bywa głośna, rozgadana, a głupcy chcą być moralistami. W istocie jednak ci „zamawiacze moralności” zamiast rzeczywistego dobra czynią głównie hałas. Zamiast pogłębionej analizy wartości proponują oni swoją własną, jednostronną, całkowicie zakłamaną wizję moralności, której źródłem bywa zresztą bardzo często resentment. A taka oparta na resentymencie moralność charakteryzuje się tym, że ma nie tyle odmienić i udoskonalić „zamawiaczy dobra”, ile służyć potępieniu i kontroli tych wszystkich, którzy do wspólnoty aksjologicznej „zamawiającego” już nie należą. Ten rodzaj głupoty przejawia się przede wszystkim w etycznych skrajnościach, stosowaniu podwójnych standardów oraz w perswazyjnym zacietrzewieniu w kwestiach moralnych. Etyczne skrajności ze szczególną siłą ujawniają się zwłaszcza w debatach światopoglądowych oraz politycznych. Ich źródłem bywa najczęściej „fundamentalizm”, to znaczy stanowisko nieuznające kompromisu, oparte najczęściej na myśleniu „gnostycznym”, czyli wyłącznie dwubiegunowym, zorganizowanym wedle schematu: „kto nie jest z nami”, czyli nie przyjmuje naszego jedynie uprawnionego systemu

wartości, ten jest „przeciwko nam”. Już na pierwszy rzut oka widać, że każda skrajność etyczna musi być nie tylko głupia, lecz również minimalistyczna, bo przecież „zamawianie dobra” to ni mniej, ni więcej jak stygmatyzowanie wartości, arbitralny wybór jednych kosztem wszystkich pozostałych oraz całkowity brak otwartości na odmienne przekonania etyczne innych osób. Zdaniem Friedricha Nietzschego *nietolerancja moralna jest wyrazem słabości człowieka*, a dla mnie także głupoty^[28]. 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, zresztą nie tylko etycznych, które najczęściej będą powstawać w ramach tej samej zbiorowości. Ponadto akceptacja etycznych skrajności ułatwia przyjmowanie tak zwanych podwójnych standardów moralnych. Wyraża się to z jednej strony w promowaniu „etyki dla innych”, bezkompromisowej, niepozostawiającej bliźnim żadnej przestrzeni dla interpretacji i wyboru, z drugiej zaś – w posługiwaniu się już inną „etyką dla siebie”, minimalistyczną, złożoną z samych wyjątków i rzekomo usprawiedliwionych wyłączeń. Moraliści jedno mówią, drugie robią. Często i chętnie prawią o miłości, wolności oraz sprawiedliwości, równocześnie odmawiając wszystkim, których uważają za „innych” lub „obcych”, równorzędnego statusu w ramach tej samej wspólnoty aksjologicznej. I tym właśnie napięciem między „etyką dla innych” i „etyką dla siebie” tłumaczyłbym łatwość, z jaką w stan perswazyjnego zacierzewienia popadają stosujący podwójne standardy „zamawiacze dobra”. „Przyłapani na gorącym uczynku”, stają się agresywni, a stopień ich zacierzewienia odpowiada najczęściej stopniowi ich nieuctwa. Dlatego starają się nie dopuścić do rzeczywistej debaty, do merytorycznej rozmowy o dobru i wartościach. A jeśli już do takiej debaty dochodzi, to „zamawiacze dobra” usiłują swoich oponentów po prostu zakrzyczeć.

Być może przedstawiony tu przypadek nie dla wszystkich i nie od razu kojarzy się z głupotą. Jednak jego nieco bardziej pogłębiona

analiza pokazuje, że „zamawianie dobra” jest niekwestionowalnym przejawem głupoty, która w tym przypadku byłaby „głupotą moralną”.

GŁUPOTA JAKO SKŁONNOŚĆ DO NADMIERNEGO RYZYKA

Nigdy nie idę tam, gdzie jest ryzyko, boję się nudy zagrożenia^[29]. Nie każda możliwa skłonność do ryzyka musi być głupia, ale każda, i tu zgadzam się z autorem *Księgi niepokoju...*, jest ostatecznie nudna. Głupia natomiast staje się już na pewno dopiero skłonność do nadmiernego ryzyka.

„Stan zagrożenia” może być jedną z możliwych „sytuacji granicznych”, przypadkiem egzystencjalnie trudnym, oznaczającym konieczność dokonania dramatycznego nieraz wyboru. A gdzie wybór, tam i ryzyko, a wraz z nim i nuda. „Nuda zagrożenia” pokazuje absurdalność ryzyka. Pessoa był bodaj pierwszym, który zwrócił na to uwagę. Oczywiście możemy mieć do czynienia z ryzykiem, na pojawienie się którego nie mamy żadnego wpływu, wówczas wiązanie go z głupotą nie ma najmniejszego sensu, choć z nudą już oczywiście tak. Głupie staje się natomiast ryzyko, zwłaszcza to nadmierne, na powstanie którego mieliśmy już bezpośredni wpływ. Najczęściej skłonność do nadmiernego ryzyka wynika z kompleksów oraz chciwości, rzadziej z nieuctwa oraz zbyt łatwego ulegania emocjom negatywnym, wreszcie ze zwykłej nudy, o której mówił właśnie Pessoa. Nadmierne ryzyko w wielu przypadkach wynika z kompleksów, równie głupiej, co silnej potrzeby udowodnienia sobie lub innym czegoś za wszelką cenę. Chcąc zwrócić na siebie uwagę, ludzie są gotowi podjąć absurdalne rodzaje ryzyka. Udaając bogatszych, niż są, zadłużają się ponad miarę,

popadając w skrajny niedostatek. Mając ograniczoną sprawność fizyczną, uprawiają sporty ekstremalne i kończą często na wózku inwalidzkim. Będąc miernymi kierowcami, wykonują szaleńcze rajdy samochodowe lub motocyklowe, narażając życie własne i innych. Kolejnym powodem, dla którego ludzie podejmują „nadmierne ryzyko”, jest chciwość. Chciwość, choć przecież wstrętne, to jednak sama z siebie nie musi być głupia, staje się taka dopiero w połączeniu z nadmiernym ryzykiem. Chciwość wyraża się w potrzebie posiadania „więcej”. Jest to niezwykle silna emocja wyzwalamy inne emocje negatywne, w tym również skłonność do nadmiernego ryzyka. A jeśli chce się mieć więcej, kalkulacja ryzyka przestaje mieć znaczenie. Racjonalna analiza i argumentacja zostają zastąpione spekulacją, zaklinaniem rzeczywistości, obłudą hazardu, gotowością uczestniczenia we wszelkich odmianach *tulipanowego szaleństwa*^[30]. Ponadto skłonność do nadmiernego ryzyka może wynikać z omawianych już we wcześniejszych szkicach dysfunkcji poznawczych, w szczególności z nieuctwa oraz z łatwości ulegania emocjom negatywnym. Przypadek głupoty oznaczającej uporczywe dystansowanie się od wiedzy opartej na faktach wydaje się bezsporny, a nieuctwo może między innymi oznaczać brak możliwości określenia stopnia ryzyka związanego z podejmowanymi działaniami. Uleganie emocjom negatywnym prowadzi również do podobnych rezultatów, o czym już wspomniałem, pisząc o chciwości. Wrogość, żądza zemsty, poczucie niższości czy zawiść w wielu przypadkach „wyłączają działanie rozumu”, uniemożliwiając tym samym dokonanie jakiegokolwiek oceny ryzyka. Na koniec warto jeszcze wspomnieć o nudzie. Ludzie z nudów czynią rzeczy nie tylko nadmiernie ryzykowne, lecz także zadziwiająco głupie. Wciąż z niedowierzaniem słucham informacji o osobach, które udają się na wycieczki wysokogórskie w klapkach lub sandałkach, a jakby tej głupoty było jeszcze nie dość, zabierają ze sobą małe dzieci i dużego psa. Zresztą konkurencja w dziedzinie głupoty jest zaiste wielka. Rodzice zostawiają dzieci i zwierzęta w nagrzanym

samochodach. Tatuś chce pokazać dziecięciu, jak się bawić z misiem, więc wchodzi za ogrodzenie na wybieg dla niedźwiedzi. W okresie pandemii organizowane są liczne wesela, których konsekwencją jest wzmożona liczba nowych zakażeń. Wygląda na to, że w tym ostatnim przypadku głupota, no bo przecież nie miłość, zwyciężyła nawet strach.

Wprawdzie skłonności do nadmiernego ryzyka nie należy mylić z odwagą, bowiem w przeciwieństwie do odwagi dla nadmiernego ryzyka nie można znaleźć żadnego etycznie akceptowalnego usprawiedliwienia, to jednak znów, bo mówiłem już wcześniej o „mądrym śmiechu”, może to być tylko „mądra odwaga”, realizująca pewien etycznie akceptowalny cel lub jakąś inną uznawaną za miarodajną wartość. Odwaga musi wszak czemuś służyć; oderwana od określonego kontekstu etycznego i pragmatycznego, staje się najczęściej bezsensowną brawurą, a ta jest już blisko powiązana z nadmiernym ryzykiem, czyli również z głupotą.

Pozostaje jeszcze tylko kwestia nazwania tego przypadku głupoty. W końcu spośród kilku rozważanych przeze mnie za najciekawsze uznałem określenie „głupota tulipanowa”.

GLUPOTA JAKO POSZUKIWANIE OBIEKTÓW ZAINTERESOWANIA ZASTĘPCZEGO

Głupota może też wyrażać się w potrzebie ucieczki od tego, co ważne, w szczególności w rezygnacji z próby zrozumienia i interpretacji przypadków trudnych, a w konsekwencji również z dokonania fundamentalnych wyborów. W tym przypadku 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 – posiadania rzeczy lub posiadania czegokolwiek, chociażby namiastek uznania, rzekomo wyższego statusu czy zwiększonej, nawet jeśli miałyby być negatywna, rozpoznawalności itp. ^[31]

Głupcy za wszelką cenę chcą się wyróżnić, a jeśli nie mogą tego uczynić, wykorzystując własny intelekt, podejmują „działania zastępcze”. W pierwszej kolejności chwalą się rzeczami, bo je najłatwiej jest pokazać. A przecież trudno nie uznać za głupie epatowanie innych swoim posiadaniem. Bo nie będzie tu chodzić o prostą informację na temat własnych zasobów, lecz o opowieści o „najpiękniejszych domach”, „najlepszych samochodach”, a nawet „najwspanialszych rodzinach”. Głupiec, pozostając najczęściej w oczywistej niezgodzie z faktami, afirmuje swój świat, „urzeczowiając” nawet jego osobowe składniki. Nieco inaczej wygląda natomiast proces pozyskiwania uznania i rozpoznawalności przez innych. Z jednej strony wydaje się trudniejszy od poprzedniego, bo „rzeczy” można po prostu pokazać, zaś uznanie

i rozpoznawalność trzeba w jakiś sposób „zdobyć”. Z drugiej jednak strony głupcy mają do dyspozycji cały wirtualny świat internetu oferujący niezliczoną liczbę platform i forów. A tam przecież nie ma już żadnej kontroli, więc można powiedzieć i pokazać wszystko. Fałszować fakty, bo głupiec „wie”, że wszyscy je fałszują, manipulować informacjami, bo przecież inni też to robią, a nawet próbować zainteresować innych własnymi ułomnościami oraz głupotą. A wszystko po to, aby choć na chwilę zaistnieć, zwrócić na siebie uwagę innych, przestać być anonimowy. Dla mnie oczywistym przejawem głupoty jest również natrętne wykazywanie posiadania wyższego niż ten rzeczywisty, statusu intelektualnego, społecznego lub finansowego. Bo głupiec zawsze chce być kimś innym, lepszym, niż jest. Dlatego właśnie odwraca się od samego siebie, od własnej egzystencji, czyli od „być”, przenosząc punkt ciężkości na „mieć”, na rzeczy oraz działania z tymi rzeczami powiązane, które mają całkowicie, względem „być”, drugorzędne znaczenie. Realizując się w swoim „mieć”, często naśladuje innych, bo takie naśladownictwo i krzątanie mają ochronić go właśnie przed ryzykiem podjęcia błędnego wyboru, a równocześnie przed beczynnością i nudą, dając mu pewien rodzaj „rekompensaty”, przede wszystkim za rezygnację z myślenia na serio.

To właśnie u głupców obserwujemy wzmożoną potrzebę bezrefleksyjnego „oddawania się we władztwo rzeczy”, czyli opowiadania się wyłącznie po stronie „mieć”, wyrażającą się w szczególności w chęci posiadania i konsumowania dóbr najczęściej zbytecznych, w życiu „ponad stan” oraz w potrzebie „pokazania się”, a dokładniej – „pokazania siebie poprzez posiadane rzeczy”. Przekaz, że rozwój ekonomiczny i postęp cywilizacyjny zależą w dużym stopniu od aktywności konsumpcyjnej ludzi, jest w pierwszej kolejności kierowany do głupców. Oni dają się najłatwiej przekonać, bo skądinąd sami poszukują usprawiedliwienia dla swoich konsumpcyjnych szaleństw. I tak zaczyna się szaleńcza pogoń za rzeczami, a popyt na nie jest dodatkowo kreowany przez

reklamę, na którą głupcy są zresztą szczególnie podatni. Przyglądając się niezliczonym kampaniom reklamowym, zastanawiam się, jakim trzeba być idiotą, by w te wszystkie pokazywane lub opowiadane brednie wierzyć. Nabywane dobra są dla kupującego w zdecydowanej większości całkowicie zbyteczne. Potrzebę ich posiadania wymyślili producenci tych rzeczy i twórcy reklam na ich temat. Ale głupiec to akceptuje, bo ma wreszcie co planować, o czym mówić i czym się chwalić. 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 samym sobie, wynikające z posiadania coraz większej ilości rzeczy. „Uzależnienie od rzeczy” często prowadzi do „życia ponad stan”, mówiąc inaczej – do przeinwestowania, a nawet bankructwa. Zachowania takie są przecież oczywistymi przejawami głupoty. W omawianym tu przypadku mądrość oznaczałaby zarówno równowagę między „być” i „mieć”, jak i równowagę wewnątrz samego „mieć”, oznaczającą posiadanie tylko tego, co konieczne i ze względu na posiadane zasoby możliwe do pozyskania. Głupota zaś przeciwnie – zawsze będzie oznaczać brak równowagi, przewagę „mieć” nad „być”, a w ramach „mieć” posiadanie rzeczy głównie zbytecznych, a często również nadmiernie kosztownych. Pozostaje jeszcze do skomentowania potrzeba „pokazania się”, a dokładniej – „pokazania się poprzez rzeczy”. Głupiec nie buduje własnego świata, w którym rzeczy mają dawać mu poczucie bezpieczeństwa lub być obiektami delectacji estetycznej, umożliwiającymi realizację ważnych z egzystencjalnego punktu widzenia celów. On nie ocenia rzeczy, a przy ich wyborze nie odwołuje się do żadnych wartości, on te rzeczy po prostu posiada, chcąc dzięki ich posiadaniu wymusić na istnieniu miejsce dla siebie.

Jeśli natomiast chodzi o nazwanie tego przypadku, to do głowy przychodzą mi dwa określenia, a mianowicie: „głupota konsumpcyjna” lub „głupota urzeczowiona”.

GŁUPOTA BYTÓW ZBIOROWYCH

A na koniec ujęcie głupoty z innej niż dotąd prezentowana w moich szkicach perspektywa indywidualnego człowieka, a mianowicie z perspektywy tak zwanych bytów zbiorowych. Rozważając przypadek głupoty „bytów zbiorowych”, chciałbym nieco więcej uwagi poświęcić jej trzem wariantom, a mianowicie: głupocie masy, głupocie wspólnot plemiennych lub narodowych oraz głupocie instytucjonalnej.

O „głupocie masy” można napisać obszerny traktat. Zresztą dzieła dotyczące tej problematyki już w przeszłości powstawały. W pierwszej kolejności przychodzi mi do głowy wydana w 1895 roku *Psychologia tłumu. Studium powszechnego umysłu*, której autorem był Gustave Le Bon, oraz opublikowana w 1960 roku *Masa i władza* Eliasa Canettiego. Z pojęciem „masy” z całą pewnością są powiązane pojęcia „sfory” i „tłumu”. Podzielałam pogląd Canettiego, że sfera była pierwotną formą masy. Zgadzam się również z nim, że cechą charakterystyczną sfory jest niezdolność do wzrostu. Składająca się z grupy podnieconych osobników sfera nie marzy o niczym innym jak tylko o własnym wzroście, który nie może nastąpić, bo nie ma nikogo, kto chciałby się do niej jeszcze przyłączyć^[32]. Sfera swoje ograniczenia kompensuje agresywnym działaniem, stając się w pewnej fazie swojego istnienia sforą polującą lub wojującą^[33]. Gdy łagodnieje i zaczyna się rozszerzać, to znaczy zwiększać swoją liczebność, przestaje być sforą, przekształcając się w masę. Z kolei tłum definiowany jest jako zbiorowość ludzka istniejąca czasowo w formie najczęściej

niezorganizowanej, posiadająca wspólny przedmiot zainteresowania. Nieco inaczej ujmował „tłum” Le Bon, widząc w nim jednak pewną strukturę zorganizowaną. Natomiast wspólna dla „sfory” i „tłumu”, zakładając, że nie są to byty homogeniczne, jest przede wszystkim rezygnacja członków tych struktur z realizacji własnych, indywidualnych celów na rzecz wspólnoty oraz skupienie się na działaniu. Cechą bowiem „powszechnego umysłu” nie jest rozumowanie i rozumienie, lecz właśnie działanie^[34]. No i wreszcie pojęcie „masy”. Wydaje mi się, że jest ono ciekawsze, a równocześnie pojemniejsze niż pojęcia „sfory” i „tłumu”, i chyba najlepiej pasujące do rozważań na temat „głupoty bytów zbiorowych”. Przyjrzyjmy się więc temu pojęciu nieco uważniej. Według Canettiego: *Masa jest zjawiskiem równie zagadkowym, co uniwersalnym, powstającym nieoczekiwanie tam, gdzie przedtem nie było nic (...). Skoro powstała, chce rosnać (...). Masa naturalna jest masą otwartą: jej wzrost nie ma granic (...). Kiedy przestaje rosnać, zaczyna się jej rozpad*^[35]. Obok „masy otwartej” Canetti wyróżniał „masę zamkniętą”, czyli taką, która rezygnuje ze wzrostu, przywiązując największą wagę do trwania. Niezależnie jednak od wszelkich możliwych interpretacji pojęć „sfory”, „tłumu” i „masy”, jedno ustalenie wydaje się bezsporne, a mianowicie to, że wszystkie te pojęcia dotyczą zbiorowości, które powstały w całkowicie przypadkowy i spontaniczny sposób. Ponadto, zdaniem przynajmniej niektórych badaczy, masa, czy jak kto woli tłum, zachowuje się zwykle tak jak znajdujące się w niej najgłupsze osobniki. Wszystkie moje dotychczasowe doświadczenia z „masą” zdają się potwierdzać ten pogląd. Miałbym natomiast już pewne wątpliwości co do „sfory”, która z powodu swojej zbyt małej liczebności musi być od początku zorganizowana, czyli musi mieć niekoniecznie głupiego przywódcę, kogoś, kto sforę poprowadzi. Głupia jest raczej ta reszta „sfory”, która bezmyślnie podąża za swoim „prowadzącym”. Ostatecznie „masa”, będąc całkowicie przypadkowym, bezwładnym

i nieprzewidywalnym bytem, przynajmniej na pewnym etapie swojego rozwoju może stać się już głupia^[36].

Z kolei myślenie plemienne lub narodowe odwołuje się do emocji negatywnych, będąc obarczone szeregiem uprzedzeń, w szczególności wrogością zarówno wobec „obcych”, czyli osób i grup nienależących do plemienia bądź narodu, jak i wrogością wobec „innych”, w tym przypadku również członków plemienia czy narodu, „innych” ze względu na ich odmienność rasową, religijną lub seksualną^[37]. A taki rodzaj myślenia jest przecież fundamentalnie głupi, niemożliwy do obrony, bo jest zarówno nieracjonalny, jak i wewnętrznie sprzeczny i etycznie niegodziwy. Pomiedzy myśleniem plemiennym i narodowym istnieją oczywiste związki. Nacjonalizm najczęściej wyrasta bowiem z „resentymentów plemiennych”, fałszywej „plemiennej dumy” oraz „selektywnego rozumienia historii własnego plemienia”. Wszystkie te elementy pojawiają się następnie w myśleniu narodowym. I właśnie dlatego każdy nacjonalizm musi być głupi. O resentymentach plemiennych lub narodowych mówiłem już wcześniej. Z jednej strony będzie to wrogość wobec „obcych” i „innych”, z drugiej – strach połączony nierzadko z poczuciem niższości. Bo tak naprawdę 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. Resentymenty, o których tu mowa, są wzmacniane „plemienną lub narodową dumą”, opartą na nieuprawnionej afirmacji własnego plemienia bądź narodu. W wielu swoich odmianach, zwłaszcza tych skrajnie głupich, myślenie plemienne i narodowe odwołuje się albo do idei „plemienia lub narodu wybranego”, albo do idei „plemienia lub narodu cierpiącego”, pokrzywdzonego przez historię lub innych, mającego wobec tego prawo do odwetu albo przynajmniej rekompensaty. Nie rozwój i sukcesy stają się powodem do dumy takich plemion czy narodów, bo zwykle takich sukcesów po prostu nie odnosiły, lecz urojone

wyobrażenia o własnym szczególnym statusie i znaczeniu, ewentualnie rzeczywiste lub wymyślone cierpienia. Wyrazem głupoty „plemion i narodów wybranych”, a często również „cierpiących”, jest zarówno potrzeba ciągłego ogłaszania rzekomo odniesionych zwycięstw, jak i potrzeba nieustannego celebrowania rzeczywistych klęsk^[38]. A wszystko to uzupełnione jest jeszcze „selektywnym rozumieniem historii własnego plemienia lub narodu”. Historia w myśleniu plemiennym i narodowym jest wykorzystywana jako narzędzie manipulacji, służącej przede wszystkim zwiększeniu kontroli nad członkami pewnych wspólnot, a stając się narzędziem manipulacji, przestaje być obiektywną dziedziną wiedzy. Nie dość, że jest traktowana wybiórczo, to jeszcze i te tendencyjnie wybrane jej fragmenty są bardzo często w bezczelny sposób fałszowane.

No i wreszcie głupota instytucjonalna. Przypadek dotyczący zarówno korporacji publicznych, państwowych lub samorządowych, jak i wszelkiego typu korporacji prywatnych. A mówiąc inaczej: „głupota biura” w najszerszym z możliwych znaczeń. Zgadzam się z Milanem Kunderą, że biura nie należy interpretować tylko jako zjawiska społecznego, lecz raczej jako istotę świata. Ja tak właśnie biuro rozumiem i dlatego tak bardzo się go zresztą boję. O głupocie rozumianej jako minimalizm poznawczy, etyczny, a nawet estetyczny „ludzi biura” pisałem już wcześniej. Tutaj zmieniam tylko perspektywę. Na głupotę patrzę w tym przypadku nie z perspektywy indywidualnych osób tworzących pewną instytucję, lecz przez pryzmat autonomicznej i w jakimś sensie abstrakcyjnej struktury, jaką jest biuro. Biuro jest „bytem samym w sobie”, żyjącym według własnych reguł, „monadą”, która nie ma okien, tak naprawdę bowiem nie kontaktuje się z bytami nie tylko zewnętrznymi, lecz również z wewnętrznymi, czyli z tworzącymi biuro ludźmi^[39]. Jedyńm jego celem jest zachowanie własnej integralności oraz maksymalizacja efektywności. Natomiast wszelkie inne cele i wartości mają już dla „biura” całkowicie drugorzędne znaczenie. Obiektywny, rozpoznawany jako uniwersalny system wartości zastąpiony zostaje

„etyką korporacyjną”, minimalistycznie rozumianą „moralnością biurową”, procedurami i regulaminami. „Piekło”, niezależnie od tego, czy jest ono „publiczne” czy „prywatne”, zawsze pozostaje piekłem, zaś „piekło biurokratyczne” dodatkowo jeszcze jest „piekłem głupim”.

Jak więc widać, „głupota bytów zbiorowych” obejmuje w istocie kilka różnych przypadków głupoty, które oczywiście sprzyjają rozwijaniu się wielu odmian i przejawów „głupoty indywidualnej”. Choć przedmiotem mojego zainteresowania były przede wszystkim przypadki głupoty, którą daje się powiązać z indywidualnie rozumianym człowiekiem, to może jednak warto nieco uważniej przyrzeć się wzajemnym relacjom istniejącym między przypadkami głupoty zbiorowej i indywidualnej, w szczególności wpływowi tych pierwszych na te drugie. I tak „głupotę masy” daje się powiązać chociażby z „uporczywym dystansowaniem się od wiedzy opartej na faktach”, „głupotę plemienną i narodową” – z „nieznajomością lub lekceważeniem podstawowych zasad komunikacji językowej”, „łatwością ulegania emocjom negatywnym”, a nawet „zamawianiem dobra”. Wreszcie „głupocie instytucjonalnej” najbliższe jest do „minimalizmu poznawczego” i być może jeszcze do „niezdolności rozumienia i interpretacji przypadków trudnych”.

W felietonie z kwietnia 2020 roku Olga Tokarczuk stwierdza: *Dla mnie już od dłuższego czasu świata było za dużo. Za dużo, za szybko, za głośno*^[40]. W pełni podzielam ten pogląd, bo rzeczywiście „świata jest zbyt wiele”. „Byty zbiorowe” coraz głębiej wdzierają się w nasze indywidualne życie, a wraz z nimi oczywiście głupota. Jakkolwiek uważam, że głupota, podobnie jak wszelkie inne zło, ma swoje pierwotne źródło w „indywidualnym”, a nie „zbiorowym człowieku”, to równocześnie jestem jednak przekonany, że najpełniej realizuje się właśnie w „stadzie”, które głupocie indywidualnej zapewnia „alibi”, czyniąc ją zarówno mniej widoczną, jak i całkowicie bezkarną.

Przypadek ten – a raczej przypadki, bo omówiłem przecież trzy różne – najlepiej byłoby nazwać po prostu „głupotą zbiorową”.

Kraków, listopad 2020 r.

Michał Heller

GLUPOTA W DZIAŁANIU



JAK GŁUPOTA JEST MOŻLIWA?^[41]

PYTANIE!

Pytanie postawione w tytule nie jest ani prowokacją, ani kokietowaniem Czytelnika. Jest ono – jak sądzę – poważnym zagadnieniem filozoficznym. Wiek XVIII stał się areną niespotykanych przedtem sukcesów nauk przyrodniczych. Istnienie tych nauk nie ulegało wątpliwości. One nie tylko były, ale nosiły w sobie, coraz bardziej widoczne, zarodki przyszłej ekspansji. I właśnie wtedy Immanuel Kant zadał pytanie: „Jak możliwe jest przyrodoznawstwo?”. Nie: Czy jest możliwe? – bo to nie podlegało dyskusji.

Skoro nauki przyrodnicze są, to są możliwe. Ale – jak? Jak to jest możliwe, że zwracając się z pytaniami do przyrody, formułując je w odpowiednim języku i przygotowując się do otrzymania odpowiedzi za pomocą właściwych metod, rzeczywiście uzyskujemy wartościowe informacje? Jakie warunki musi spełniać przyroda, jaką strukturę należy przypisać naszemu poznaniu, by tego rodzaju zabiegi mogły okazać się skuteczne? Te właśnie, a nie inne, pytania leżą u podstaw filozofii myśliciela z Królewca. Powróćmy do tytułowego problemu. Istnienie głupoty w ludzkim świecie nie ulega wątpliwości. Nie można stawiać pytania: Czy głupota jest możliwa? Walka z faktami jest pierwszym przejawem głupoty. Ale: *Jak* jest ona możliwa? Oto problem do rozwikłania. Problem na miarę Kanta.

Kamień spada na ziemię. Ma do „wyboru” wiele możliwych dróg. Niechybnie jednak wybierze tę, którą nakazuje mu prawo fizyki. To

jeszcze nic. Człowiek też nie może podnieść się za włosy. Trajektorię kamienia można zaburzyć, można kamień zamienić na cząstkę elementarną, na przykład na mezon m_i , i wówczas jego trajektoria z zasadniczych względów stanie się nieokreślona. Do opisu takich ruchów trzeba będzie użyć odpowiedniego, niedeterministycznego języka matematyki (na przykład języka teorii statystycznych lub formalizmu mechaniki kwantowej). Ale ani kamień, ani żadna cząstka elementarna nie może poruszać się wbrew matematyce, czyli wbrew fundamentalnie rozumianej logice. To, co jest wbrew logice, czyli to, co jest sprzeczne, nie może istnieć w przyrodzie. A człowiek może sobie powiedzieć, że „dwa plus dwa równa się lampa”, i może na takiej regule budować swoje postępowanie. 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.

Dwóch panów gra w szachy. Jeden z nich jest supermistrzem; dotychczas nikt z nim nie wygrał. Jego strategie zawsze były bezbłędne, jego przewidywania ruchów przeciwnika nieomyślne. Nieubłagany mat stanowił tylko kwestię czasu. Drugi gracz nie ma pojęcia o szachach. Przeszawia pionki na szachownicy, jak chce, figury dla niego nic nie znaczą, a reguły gry są tylko po to, by je ignorować. Założmy, że grać muszą. Który z nich wygra? Ścisłe mówiąc, w takich warunkach w ogóle nie może być mowy o wygranej. Żaden międzynarodowy arbitraż nie uzna porażki supermistrza. Ale w niczym nie zmienia to faktu, że mistrz wyjdzie z pojedynku pogiębiony, jego geniusz nie znajdzie pola do popisu, do szachowej sytuacji w ogóle nie dojdzie. Tylko dekretem legendy można twierdzić, że rozcięcie węzła gordyjskiego jest czymś lepszym od jego rozwiązania.

Rzecz zastanawiająca: istnieje w nas naturalny (?) odruch bronięcia głupoty. Ludzka głupota – powiadamy – to nic szczególnego, komputery też mogą być głupie i nie jest to wbrew

logice. Właśnie, komputery mogą być głupie, ale „w ramach logiki”. Mogą popełnić błąd, gdy nastąpi jakieś uszkodzenie ich wewnętrznej maszynery (hardware). Mogą wykonywać idiotyczny program (byle niesprzeczny – na przykład przetłumaczyć artykuł Einsteina na ciąg bezsensownych znaków pisarskich), jeżeli tak zostaną zaprogramowane (przez człowieka!). Ale nie mogą działać w ogóle bez reguł logicznych. Zaczynają się wtedy (mimo że cała maszyna jest w największym porządku) i milkną. A człowiek głupi nie milczy. Mówi, zwykle mówi wiele, i powiększa sumę bezsensu we Wszechświecie. Mowa głupiego to nie tylko szum, trudny do uniknięcia element każdego przekazywania informacji. Nowoczesne techniki nawet spod szumu pozwalają wydobyć właściwy przekaz. W rozmowie z głupim takie techniki zawodzą. Mowa głupiego udaje Słowo, ale nim nie jest. Jest czymś, co... opiera się racjonalnym wyjaśnieniom. Ale głupota może wcielać się w czyn, a czyn taki nie zostaje natychmiast rozerwany wewnętrzną sprzecznością i wyłączony z istnienia, lecz trwa i produkuje skutki, które głupotę utrwala na Ziemi.

ODPOWIEDŹ?

A więc „jak możliwa jest głupota?”. Zwróciłem się z tym pytaniem do kilku osób. Dobry żart. Wzruszenie ramion. Nie nalegałem. Ostatecznie filozofia to pewien luksus. Raz tylko na twarzy mojego rozmówcy błysnęło zrozumienie. Chwila zastanowienia i odpowiedź: „Wiesz, sądzę, że istnienie głupoty to najlepszy dowód istnienia duchowości”. I po krótkim namyśle: „Jest w tym, co powiedziałem, więcej niż tylko dowcip”.

Czyżby człowiek był aż tak wolny (tak duchowy), że potrafi wyłamywać się spod praw logiki? Nie potrafi tego żaden proces w przyrodzie, nie są do tego zdolne prawa przyrody (które zawsze są matematyczne, czyli logiczne). Prawda, że człowiek nie może

działać wbrew prawom przyrody, może je co najwyżej wykorzystywać do swoich celów, zmuszać je, by mu służyły, ale nic łatwiejszego nad przełamanie prawa logiki. Wystarczy prosty dekret: „Nie może być tak i równocześnie nie tak. A ja bawię się, że może”. I zabawa chwilami bywa śmieszna aż do bólu.

Dzieci są czasem bardziej logiczne niż dorośli. Niekiedy mówimy, że mają „nieskażoną logikę”. Ale i u dzieci niekiedy załamuje się dyscyplina, niezbędna do tego, by myśleć logicznie. Moi mali siostrzeńcy mieli w takich razach na wszystko gotową odpowiedź: „No i co z tego”. To było jak gra w szachy z kimś, dla kogo reguły gry nic nie znaczą. Niepodważalnie oczywiste przesłanki. A wniosek? No i co z tego. *Non sequitur*. Nie wynika. Fakty też mają swoją logikę. Ale również i tę logikę daje się z łatwością naruszyć. „To jest czarne...? No i co z tego. Od dziś będzie białe”. I jest. Mimo że wszystkie długości fal optycznych są przez to „białe” pochłaniane i dosyć prosto można by to stwierdzić eksperymentalnie.

W ten sposób głupota staje się argumentem na rzecz duchowości. Człowiek jest czymś więcej niż materią, bo może zawieszać prawa logiki. A niczemu, co materialne, dotychczas nigdy się to nie udało. Wolność do głupoty. Oto wielkość ludzkiego fenomenu.

Ale czy można z tej wolności korzystać bezkarnie? Wydaje się, że nic mniej groźnego nad zawieszenie logiczności. Po prostu stwierdzam, że logika mnie nie dotyczy i jestem wolny. Stwierdzenie ma równocześnie moc wykonawczą. Ale mimo tej potęgi moich dekretów zawieszających nie jestem wszechmocny. Bo oto żyję w świecie, który nieubłagane podlega logice. Czarne nie wybieleje na skutek moich aktów woli, reguły gry w szachy pozostaną takie, a nie inne, chociaż nie podporządkuję się im, i Ziemia zachowa swój kształt kuli, nawet gdyby wszyscy umówili się, że jest płaska. A jeżeli dłużej będę obstawać przy swoim, świat logicznych procesów mnie zgniecie. Wszystkie jego tryby będą się logicznie (a więc

harmonijnie) obracać, a ponieważ będę im stawać na przekór, najpierw wciągną mnie, a potem zgniotą na nieszkodliwą papkę.

Czy to aby nie optymizm głupiego? Albo naiwność wierzącego, że prawda mimo wszystko zwycięży? Ani jedno, ani drugie. Wystarczy odrobina wyostzonego spojrzenia, by dostrzec, jak głupota niszczy sama siebie. Tylko że głupi tego nie widzi i, nawet ginąc, cieszy się swoim zwycięstwem. A więc moralny happy end następuje, chociaż niestety bardzo powoli. Zapas głupoty jest jednak olbrzymi i logika świata musi się sporo napracować, zanim go przepuści przez swoje tryby. Tym bardziej, że układ wcale nie jest zamknięty. Głupoty nieustannie przybywa. Człowiek okazuje się jej niestrudzonym producentem. Który proces będzie wydajniejszy: mielące tryby logiki czy ludzka wynalazczość w tworzeniu głupoty? Czyli happy end wcale nie jest taki pewny.

Niezależnie jednak od takiego czy innego zakończenia, problem trwa. Głęboki problem filozoficzny. Na miarę Kanta. Jak możliwa jest głupota? Dlaczego Kant był jeden, a kanciarzy aż tylu?

P.S. Myślę, że prof. Andrzej Staruszkiewicz nie będzie miał mi za złe, jeżeli ujawnię, że to On w istnieniu głupoty dostrzegł argument na rzecz duchowości.

GŁUPIEC FUNDAMENTALNY

Moja babcia powiedziała kiedyś o kimś, że jest tak głupi, iż „nawet gdyby Pan Bóg dał mu rozum, nie wiedziałby, co z nim zrobić”. Wielokrotnie zastanawiałem się nad tym, jak zdefiniować głupotę. Zawsze wymykała się wszystkim moim próbom. Coraz bardziej dochodziłem do przekonania, że jest zbyt przepaścista, by się ją dało włożyć w jakieś słowne sformułowanie. A moja babcia, wcale nad tym nie rozmyślając, powiedziała coś, co wydaje się trafiać w sedno. Bo głupota rzeczywiście ma jakieś drugie dno. Nie dość, że głupi „nie ma rozumu”, to jeszcze nawet gdyby go otrzymał od Pana Boga, „nie wiedziałby, co z nim zrobić”. Można powiedzieć, że jeżeli ktoś nie ma rozumu, to jest głupi, ale jeżeliby nie wiedział, co z nim zrobić, gdyby mu go ktoś dał, to jest fundamentalnie głupi. Gdy chcę zgłębić bezmiar głupoty, właśnie o taką głupotę mi chodzi.

Jeśli ktoś się upije albo jest – jak mówimy – upośledzony i mózg mu źle funkcjonuje, skutkiem czego mówi rzeczy niedorzeczne, nie uznałbym tego za głupotę. Owszem, zdania, jakie wypowiada, mają głupią treść (lub nawet w ogóle nie mają treści), ale on sam niekoniecznie musi być głupi. Po prostu jego aparat umysłowy (chwilowo lub trwale) nie funkcjonuje prawidłowo. Żeby być naprawdę głupim, trzeba zdobyć się na coś bardziej oryginalnego.

W scholastycznej dyspucie, która była obwarowana sztywnymi regułami, istniała kanoniczna odpowiedź: *non sequitur* – nie wynika. Należało ją wypowiedzieć, gdy się stwierdzało, że zarzut przeciwnika

nie wynika z przyjętych przez niego założeń. Na przykład jeżeli mój przeciwnik twierdzi, że w jednej ręce ma dwa jabłka i w drugiej dwa jabłka, a zatem razem ma pięć jabłek, to powinienem wyraźnie powtórzyć całe jego rozumowanie, żeby się upewnić, iż rzeczywiście tak powiedział, a gdy potwierdzi, oświadczyć: *non sequitur*. Jeżeli wykażę, że rzeczywiście „nie wynika”, ten etap dyskusji jest zakończony.

Fundamentalny głupiec nie uznaje *non sequitur*: „Nie wynika? I co z tego! Ja i tak mam pięć jabłek”. W ten sposób dyskusja z głupim może trwać w nieskończoność. Racje odbijają się od niego jak od betonowej ściany.

Upór fundamentalnego głupca może mieć różne źródła. Może się on upierać przy z góry przyjętej idei. Z jakichś powodów (lub bez żadnych powodów) głupiec przylgnął do jakiejś idei. Ktoś przytacza ważne argumenty przeciw niej. Ale argumenty te nie mają żadnej wartości, ponieważ są przeciwko idei głupca. Z argumentami oponentów się nie dyskutuje. A jeżeli będą je powtarzać, to trzeba po prostu podnieść głos, lub nawet uderzyć pięścią w stół.

W takim podejściu do „logiki dyskusji” chodzi także o postawienie na swoim. Ale postawienie na swoim może również stanowić strategię samą w sobie. Idea, której głupiec broni, wcale nie musi być jego ulubioną ideą. „Tak mu się powiedziało” i teraz trzeba tego bronić za wszelką cenę. Bo nie może być tak, żeby czyjeś argumenty były górami.

I można się jeszcze upierać dla samego upierania się. Upór w czystej postaci! Nieważne, czy tak jest, czy nie. Tak musi być! Koniec kropka. Sprawa skończona.

Z fundamentalnym głupcem nie da się wygrać dyskusji. Ani nawet doprowadzić do remisu. Można najwyżej odwrócić się plecami i pójść w swoją stronę. Ale wtedy trzeba się pilnować, żeby w odruchu reakcji nie uprzeć się za bardzo przy swojej idei.

Gorzej jest, gdy głupiec „jest przy władzy” lub w jakikolwiek inny sposób dysponuje środkami narzucania swoich idei. Nie można wówczas po prostu odwrócić się plecami i iść w swoją stronę bez obawy, że stanie się twarzą w twarz z jakimś wytworem jego uporu. Pozostanie tylko jedna taktyka samoobrony: wyśmiać jego argumenty. Głupiec nie rozumie twoich ciętych dowcipów. Gdyby je rozumiał i miał poczucie humoru, śmiałby się razem z tobą i tym samym, przynajmniej częściowo, unieszkodliwiłby twoją broń. Lecz on nie ma poczucia humoru, więc się nie śmieje, ale panicznie boi się, gdy inni śmieją się z niego. Bo fundamentalna głupota zawsze łączy się z pychą. Inni są głupi. Ja wiem najlepiej. Wiem także dla ich dobra. Ponieważ są głupi, ktoś musi nimi pokierować. Gdy głupiec bierze się do dzieła, historia staje się panicznie ciekawa. W myśl chińskiego przekleństwa: „Obyś żył w ciekawych czasach”. Może tu chodzić o małą historię siebie samego i swojego otoczenia lub o wielką historię państw i narodów.

Zacząłem ten esej od wspomnienia mojej babci, zakończę powołaniem się na ojca. Mój ojciec zawsze twierdził, że reżim sowiecki musi upaść oraz że zrobi to nagle i z powodów ekonomicznych. Gospodarka oparta na irracjonalnych podstawach jest wysoce niestabilna. Gdy masa ekonomicznych nonsensów przekroczy wartość krytyczną, system się zawali. „A upadek jego będzie wielki”. Niestety mój ojciec nie zdążył doczekać chwili, w której mógłby oglądać wypełnienie swoich przewidywań.

Głupiec fundamentalny łądzi się, że to ostatecznie on stworzy swoją wersję historii. Może innym się nie udało, ale on wszystkim pokaże. Nie tylko ekonomia nie może przetrwać, jeśli jest tworzona na irracjonalnych podstawach. Czasem tylko brak nam cierpliwości, by się doczekać...

Tarnów, 3 września 2020 r.

CZY MOŻNA ZARAZIĆ SIĘ GŁUPOTĄ?^[42]

Wszyscy boją się wirusa. Czy pani, która ukroiła mi wędlinę w sklepie, nie miała go na dłoni? Przecież do rękawiczki wirus też mógł się przyczepić. Czy pan z psem na smyczy, którego minąłem na chodniku, nie przekazał mi swojej wirusowej aury? A klamka, której dotykałem? A drobne, które mi wydał sprzedawca? A tysiące innych podstępów tego skrytobójcy? A więc myję ręce, używam maseczki, nie wychodzę z domu. Pilnie przestrzegam wszystkich zaleceń pana premiera i ministra zdrowia.

Głupota jest wszechobecna, a nikt się nie boi, że może się zarazić. Nikt nie przestrzega zalecanej odległości od innych. Nikt nie nakłada kwarantanny. Żaden minister nie deklaruje pakietu ochronnego i nie obmyśla programów pomocowych. Przeciwnie, głupi wyborca to dobry wyborca, bo uwierzy we wszystkie obietnice, choćby w sposób oczywisty były bez pokrycia. Nie boimy się wirusa głupoty. Czyżbyśmy byli uodpornieni? Że szczepionką przeciw głupocie jest edukacja? A ruch antyszczepionkowy? Zresztą wystarczy kilka kolejnych reform edukacji, żeby i ten środek przestał działać. Że od głupoty nikt jeszcze nigdy nie umarł? A głupie ryzykanctwo? A głupie wojny? Wirus głupoty kosi obfite żniwo.

Głupi nie mają swojego związku zawodowego. Nie organizują manifestacji ulicznych dla poparcia swojej głupoty. Jak by to było pięknie, gdyby na przykład któregoś dnia ogłosili strajk! Ale nie ma na to szans. Oni swoje postulaty realizują automatycznie, nie muszą

ich nawet wyrażać. Głupota jest zawsze górą. Nie musi wyszukiwać przekonujących argumentów – każdy argument jest dobry.

Podobno w austriackiej armii, za Franciszka Józefa, obowiązywała następująca reguła: oficerów klasyfikuje się według dwóch cech – głupoty i lenistwa. Głupich i leniwych należy kierować do sztabu – przynajmniej zminimalizują się szkody, jakie sztab i tak zwykle wyrządza. A głupich i pracowitych – na pierwszą linię frontu... Ale w życiu ta mądra zasada – ponieważ jest mądra – nie obowiązuje. Wirus głupoty szerzy się bez ograniczeń.

Jeżeli głupota jest tak powszechną chorobą, to czemu nie ma klinik, choćby tylko przychodni, leczenia głupoty? Z bardzo prostej przyczyny. Gdyby nawet jakaś tego rodzaju klinika powstała, natychmiast by splajtowała – z powodu braku pacjentów. Każdy, nawet największy głupek, jest święcie przekonany, że jest wolny od tej choroby. Ba, nie tylko wolny, jest na nią szczególnie uodporniony. Trzeba mieć wcale niemałą szczyptę mądrości, by się przyznać, iż się jest głupim. A ponieważ mądry głupiec to sprzeczność, koło kwadratowe, jest, jak jest – głupio.

Szczepionka przeciwko zakaźnej chorobie polega z grubsza na tym, że aplikuje się pacjentowi małą dawkę zarazki tak, ażeby przebieg choroby był możliwie nieodczuwalny, a organizm wyrobił w sobie odporność na chorobę. W przypadku bakcyla głupoty to nie działa. Mała dawka głupoty nie chroni przed większą głupotą. Może dlatego, że głupota nie jest minimalizowalna. Trochę tak, jak ze spóźnieniem na pociąg: czy spóźnię się o dwie minuty, czy o dwie godziny, i tak nie pojedę.

Matematyczne modele rozprzestrzeniania się epidemii mówią, że epidemia się kończy, gdy zarazek nie znajduje odpowiednio wielu nieuodpornionych, których mógłby zarazić. Epidemia więc całkowicie wygasa, gdy znaczny odsetek społeczeństwa ma już chorobę za sobą. Dzieje się to w dwu przypadkach: albo ktoś się uodparnia, albo zostaje pokonany przez chorobę i umiera. W tej chorobie

samouodpornić się nie da, a szans na szczepionkę nie ma. Wirusa głupoty można się skutecznie pozbyć, tylko eliminując wszystkie jego potencjalne ofiary, na przykład niszcząc Ziemię jakimś gigantycznym wybuchem jądrowym. Głupota niszcząca samą siebie. Byłoby to ostateczne zwycięstwo głupoty.

Jest jednak jeszcze inna metoda na pandemię – „wyplaszczania krzywej”, żeby zyskać na czasie. Osiąga się to, izolując ludzi jednych od drugich. W tym celu zamyka się ludzi w mieszkaniach i przenosi się całą aktywność w świat wirtualny. Ale wirusowi głupoty w to graj! Przecież świat wirtualny – internet, telewizja itp. – to jego domena. W skutkach prawie to samo co bomba atomowa.

Co więc zalecam? Nośmy maseczki. Żeby nie zarażać innych.

W samoizolacji, 26 marca 2020 r.

SOKRATESEK I AKTORECZKA

W okresie pandemicznej izolacji wyczytałem już wszystkie „bieżące lektury”, a że interesująca książka jest mi niezbędna do równowagi przy wzmożonej pracy umysłowej, sięgnąłem na półkę ze starymi książkami. Ręka trafiła na niewielki tomik, jeszcze z biblioteki mojego ojca: Anatol France, *Komiczna historia*, wydał Oddział Warszawski Instytutu Literackiego „Lektor” Sp. z o.o., Warszawa – Lwów – Poznań – Kraków – Lublin, 1922. Na stronie 10 trafiłem na taką oto perełkę:

- Boże, jaki pan głupi, doktorze! – zawołała Nanteuil.
- Oby słowa pani były prawdą. Głupota jest warunkiem szczęścia, jest najwyższem zadowoleniem, jest pierwszorzędnem dobrem w policyjnym społeczeństwie.
- Operuje pan paradoksami, kochany doktorze – zauważył de Ligny. – Zgadzam się jednak z panem, że lepiej być głupim jak wszyscy aniżeli mądrym jak nikt^[43].

To, że w państwie policyjnym warto być głupim albo udawać głupiego – nie jest wielkim odkryciem. Może nie tyle jest to pierwszorzędnym dobrem, ile raczej pierwszorzędnym towarem, który dobrze się sprzedaje. Dziwne jest tylko, że istnieje tak wielu chętnych do sprzedawania tego towaru. Najwidoczniej popyt jest duży.

Jak ta waluta wygląda w praktyce? Diogenes z Synopy mieszkał w beczce. Pewnego razu koło swojej beczki warzył sobie na ogniu

polewkę. Obok przechodził dworzanin Aleksandra Wielkiego.

– Diogenesie – powiedział – gdybyś umiał się nisko kłaniać, nie musiałbyś jeść polewki.

– A ty, mój przyjacielu, gdybyś umiał jeść polewkę, nie musiałbyś się nisko kłaniać.

Nie jestem pewien, czy imperium Aleksandra Wielkiego było państwem policyjnym, ale najwidoczniej głupota dobrze się sprzedaje nawet i w mniej wymagających okolicznościach.

Można się spierać, czy dworzanin był głupi, czy tylko mądrze dbał o swoje interesy. To oczywiście zależy od kryteriów głupoty, ale przenosząc zagadnienie na poziom kryteriów (czyli na metapoziom), pozwalamy głupocie działać i na tym poziomie. Sokrates twierdził, że zło jest głupotą, bo ten, kto je czyni, nie przewiduje jego skutków.

Istnieje też grecki komentarz do twierdzenia, że głupota jest warunkiem szczęścia. U Platona czytamy:

Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy (Platon, Uczta).

Myśl jest oczywista: głupi nisko sobie stawia poprzeczkę – tak nisko, że wcale nie musi wysilać się do skoku. Może więc być szczęśliwy bez wysiłku i szczęścia nie mać mu świadomość, iż właśnie na tym polega „całe nieszczęście w głupocie”.

Oczywiście, operujemy paradoksami. Głupota sama w sobie jest paradoksem. Mierząc własną miarą – a inną nie dysponuję – głupotę mogę widzieć tylko w głupszych ode mnie. A więc ja jestem zawsze mądrzejszy. Czy więc następne zdanie skierowane do doktora jest paradoksem? Zapewne, ale kryje się w nim głębsza prawda: 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.

Baca jedzie kolejką linową na Kasprowy. Na ławeczce jest wolne miejsce. Ktoś mówi:

– Baco, siadźcie sobie. Nóg szkoda.

Baca odpowiada:

– Ni, będzie miesiąc, jak jechołem w tem pudełku. Było miejsce i siedziołem. W najwyższym miejscu denko się urwało. Wszyscy wypadli i się pozabijali. Ino jo jeden zostałem siedzieć jak głupi.

Ignorancja nie jest tym samym co głupota, ale niewątpliwie obie są sobie pokrewne i nawzajem się wspierają. Często powtarza się, że głupota nie jest grzechem, i dlatego jeden z moich znajomych mówił o „łasce głupoty”, bo gdyby głupota była grzechem, to kto by był zbawiony? Ale nie należy być aż takim optymistą, bo jeżeli nie głupota, to w każdym razie ignorancja może być zawiniona. W tradycyjnej teologii moralnej od zwykłej, „niewinnej” ignorancji odróżniano ignorancję zawinioną (*affectata*), która „pogardza wiedzą, aby swobodniej grzeszyć” (cytuję za podręcznikiem z 1751 roku). Nazywano ją również (zostańmy przy nazwach łacińskich, gdyż w polskim trudno znaleźć tak jędrne słowa) ignorancja *crassa* lub *supina*. *Crassus* – gruby, tłusty, trochę obleśny; *supinus* – w tył podany, nachylony, wspak idący (także za starym słownikiem). Mamy więc wyobrażenie, jaka ta ignorancja jest. To są skojarzenia językowe, a jak je definiuje teolog? *Ignorantia crassa* to taka, która „nie przedsięwzięje żadnych starań, aby poznać to, co poznać może i powinna”^[44], a *supina* – zupełnie nie troszczy się o to, by wiedzieć to, czego wiedza jest niezbędna”^[45]. Autor podkreśla, że w gruncie rzeczy nie są to dwie różne ignorancje, lecz ta sama, ale pełniej opisana.

Tu już nie ma subtelnych paradoksów, wszystko zostało wyłożone kawa na łąkę: jasno przedstawione, co w zawinionej głupocie – zawinionej brakiem należytnej wiedzy – jest tak odrażające.

Trzeba jednak bardzo wyraźnie przestrzec: głupoty nie mierzy się brakiem wykształcenia – są bardzo mądrzy analfabeci i głupcy z doktoratami. Ktoś (niemający doktoratu!) bystrze zauważył: „Pan Bóg rozdziela swoje dary sprawiedliwie – jednym daje dyplomy, a innym mądrość”.

Nanteuil nie była taka głupia, za jaką chciała uchodzić. „(...) dorzuciła w zamyśleniu”:

- Jedno w każdym razie jest rzeczą pewną, doktorze. A mianowicie, że głupota przeszkadza czasem w robieniu głupstw. Zauważyłam to niejednokrotnie. Głupio postępują bynajmniej nie ludzie najgłupszy. A bywają kobiety inteligentne, które są głupie w stosunku do mężczyzn.
- Ma pani na myśli te, co nie umieją się bez nich obejść.
- Przed tobą, Sokratesku, niczego ukryć nie można.

Nie będę komentować tego dialogu. Nie chcę się narażać feministkom. Dziś panują inne standardy niż za czasów Anatola France’a. Standardy się zmieniają, głupota jest ta sama. Zawsze obowiązuje: „lepiej być głupim jak wszyscy aniżeli mądrym jak nikt”.

Tarnów, 25 czerwca 2020 r.

CYKUTA I NOWICZOK

Istnieją dwie szczególnie skuteczne metody manipulowania ludźmi: pieniądze i głupota. Ta druga jest zdecydowanie preferowana przez manipulatorów, ponieważ wykorzystywanie ludzkiej głupoty nic nie kosztuje (głupi płacą sami). Zapewne nigdy się nie dowiemy, której z tych metod – czy jeszcze jakiejś innej – ulegli: Meletos, Anytos i Likon. Możemy przypuszczać, że drugiej. Tym bardziej, że sam Sokrates w swojej mowie obrończej wyraźnie wskazał na głupotę jako źródło swoich kłopotów. Mówił, że prawdziwym motywem oskarżeń, jakie zostały przeciw niemu wniesione, jest to, „że się ich niewiedzę odsłania i udawanie mądrości”. Istotnie, jeżeli chce się kogoś mieć za wroga, to najlepiej wykazać mu, że jest głupi. Taki nowo pozyskany wróg przy pierwszej okazji pozwoli się zmanipulować, by świadczyć przeciw tobie.

A jaka jest metoda samoobrony głupiego? Wykazać, że jego przeciwnik jest zarozumiały, że „pożądał wszystkie rozumy”, a w domyśle, że sam rozum jest pozbawiony. To właśnie zarzucano Sokratesowi. A jeżeli jeszcze łączą się z takim oskarżeniem pieniądze, to sprawa z góry jest przesądzona. Sofiści za uczenie młodych Ateńczyków brali wysokie honoraria: Euenos, na przykład, za uczenie dwóch synów Kalliasza dostał od niego po dwie miny za ucznia. A Sokrates uczył za darmo, więc stanowił konkurencję.

Sokrates ironizuje: wszystko się wzięło przez tę moją mądrość – że jestem najmądrzejszy. Sokrates wcale nie uważa się za mądrego,

więc skąd taka „potwarz”? Tak Sokrates mówił – „potwarz”. I słusznie, bo w oczach głupiego przypisanie komuś mądrości to nic innego jak potwarz. Wszyscy znają Chajrefonta. On już nie żyje, ale jego brat może poświadczyć. „I tak raz nawet, jak do Delfów przyszedł, odważył się o to pytać wyroczni i, jak powiadam – nie róbcie hałasu, obywatele! – zapytał tedy wprost, czyby istniał ktoś mądrzejszy ode mnie. No i Pytia odpowiedziała, że nikt nie jest mądrzejszy”.

Powstała sytuacja patowa: Sokrates w ogóle nie jest mądry, a wyrocznia powiedziała, że jest najmądrzejszy. Przecież nie może się mylić. Sokrates postanowił więc eksperymentalnie przekonać wyrocznię, że jednak się myli – po prostu znaleźć człowieka mądrzejszego od siebie. „Więc kiedy się tak za nim rozglądałem – nazwiska wymieniać nie mam potrzeby: to był ktoś spośród polityków, który na mnie takie jakieś z bliska zrobił wrażenie...”. Sokrates wdał się z tym politykiem w rozmowę i w jej trakcie coraz bardziej nabierał przekonania, „że ten obywatel wydaje się mądry wielu innym ludziom, a najbardziej sobie samemu”. Sokrates nie byłby sobą, gdyby przez podchwytliwe pytania nie starał się go przekonać, iż ma o sobie wygórowane mniemanie. „No i stąd mnie znienawidził i on, i wielu z tych, co przy tym byli”. Przynajmniej w tym przypadku Pytia miała rację: Sokrates okazał się mądrzejszy od polityka, bo „jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja jak nie wiem, to nie myślę, że wiem”.

Potem przyszła kolej na poetów, rzemieślników, mówców... Za każdym razem było to samo. „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”. Wyszło więc na to, że Pytia miała jednak rację: Sokrates jest mądrzejszy od innych, bo wie, że nic nie wie, a inni tego o sobie nie wiedzą.

Zwróćmy uwagę na fakt, że mądrość Sokratesa jest jakby „z drugiego piętra”: na „pierwszym piętrze” on nic nie wie, ale gdy wzniesie się na „drugie piętro”, to z tego wyższego poziomu dostrzega, że na „pierwszym piętrze” nic nie wie. Dziś filozofowie mają swój żargon, żeby wyrazić to po swojemu. Mówią, że na *poziomie przedmiotowym* Sokrates nic nie wie, ale na *metapoziomie* (lub na *poziomie meta*) wie, że nic nie wie. Jest to ważne rozróżnienie, które stosuje się w różnych subtelnych filozoficznych analizach. Sokrates i pod tym względem okazał się prekursorem. Ograniczoność jego przeciwników polegała na tym, że nie umieli wzniesić się ponad samych siebie, że poziom meta był dla nich nieosiągalny.

Założmy, że było tak, jak Sokrates powiedział, że na poziomie przedmiotowym on nic nie wiedział (choć oczywiście był to tylko chwyt oratorski). A inni – politycy, poeci, rzemieślnicy... – na tym poziomie wiedzieli, i to całkiem sporo; każdy z nich był fachowcem w swoim zawodzie. Ale to, że mieli wiedzę przedmiotową, nie ustrzegło ich przed głupotą. Do mądrości niezbędny jest bowiem poziom meta. Innymi słowy, bez pewnej dozy samokrytycyzmu nie można się wzniesić ponad poziom głupoty. Ale samokrytycznie nie znaczy tylko negatywnie. Jeżeli z poziomu meta krytycznie oceniam, że coś na poziomie przedmiotowym wiem, to wszystko w porządku. Głupotą byłoby białe nazywać czarnym.

Wyczytałem kiedyś w jakimś ascetycznym dziełku, że cnota pokory polega na widzeniu siebie w świetle prawdy. A więc nie na tym, żeby spuszczać głowę i przybierać uniżoną postawę, lecz na tym, by znać prawdę o sobie. Nie ma cnoty bez poziomu meta.

Cały ten proces to nie tylko sprawa Meletosa, Anytosa i Likona. Dla Anytosa to była sprawa osobistych porachunków – jego syn Trazybul, zamiast pracować w warsztacie ojca, włączył się za

Sokratesem. Anytos ponoć opłacił poetę Meletosa, który formalnie wniósł oskarżenie. Podpisał je także retor Likon. Ale była to również sprawa ateńskiej demokracji. Wedle oskarżenia Sokrates występował przeciwko państwowej religii i wprowadzał jakichś nowych bogów. Na dodatek sympatyzował z poprzednim reżimem. Wprawdzie ten ostatni zarzut nie został wyraźnie sformułowany, lecz niewykluczone, że był ważnym podtekstem. I miał on pewne uzasadnienie. Kilka lat przedtem zostały obalone rządy prospartańskich Trzydziestu Tyranów, na których czele stał Kritias, były uczeń Sokratesa. Co więcej, Sokrates przyjaźnił się z Alkibiadesem, postacią wysoce kontrowersyjną, który raz był uważany przez Ateńczyków za bohatera, kiedy indziej za zdrajcę; w końcu został zamordowany.

Wynik procesu przeszedł do historii: kara śmierci przez wypicie cykuty. Wyrok wykonano.

Jeżeli istotnie podłoże procesu Sokratesa było polityczne, to Ateńczycy sprawę spaprali, nie wiedzieli, jak się to robi. W ogóle po co cały ten proces? Tylko nawarzyli sobie kłopotu: z Sokratesa zrobili superbohatera, a sami wyszli na głupków.

Zamiast cykuty skuteczniejszy byłby nowiczok.

P.S. Kulisy i przebieg procesu Sokratesa do dziś kryją w sobie wiele zagadek. Moja interpretacja nie musi być historyczna; była raczej pretekstem do wysnucia kilku myśli o głupocie.

Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z Platona *Obrony Sokratesa* w przekładzie Władysława Witwickiego.

Tarnów, 8 września 2020 r.

Bartosz Brożek

W OBRONIE GŁUPOTY



Pochwała głupoty Erazma z Rotterdamu, jak informują podręczniki i encyklopedie, jest satyrą wpisującą się w tradycję starogreckiej adoksografii – gatunku literackiego, w którym tematy trywialne przedstawiane są tak, jakby były istotne. Dowiadujemy się też, że tytuł tego dzieła jest przewrotny: nie o docenianie głupoty tu chodzi, lecz o napiętnowanie tego, co w ludzkim życiu nierozumne. Napotykać takie stwierdzenia, można się zastanawiać, czy ich autorzy kiedykolwiek czytali dzieło Erazma! Owszem, tekst ten jest satyrą – spersonifikowana Głupota wygłasza w nim długi monolog, który aż skrzy się od dowcipu. Jest wypełniony mniej lub bardziej niewinnymi złośliwościami, pomysłowo skonstruowanymi insynuacjami i zabawnymi nawiązaniami kulturowymi. Ale doprawdy trudno uznać, że Erazm po prostu potępia w nim głupotę albo że w podniosłej formie zajmuje się sprawami błahymi.

Erazmowa Głupota naprawdę da się lubić. Jest bardzo ludzka – trochę próżna, trochę zarozumiała, ale nigdy w stopniu, który by nas zniechęcał do wysłuchania tego, co ma do powiedzenia. A mówi rzeczy ciekawe: dysponując sprawnym zmysłem obserwacji, odmalowuje zaskakująco trafny obraz naszych przywar i małości. Pokazuje, że to, co zwykło się uważać za głupotę, jest często przejawem zdrowego rozsądku, a uczone dywagacje, stawiane za wzór wyrafinowania i mądrości, bywają bezwartościowe. Sprawa z Głupotą jest złożona: ani ona nie jest tak głupia, jak chcemy myśleć, ani my tak rozumni, jak lubimy twierdzić. *Pochwała głupoty* nie jest zatem przewrotną satyrą wymierzającą ciosy w imieniu oświeconego Rozumu. Przynajmniej w pewnej mierze Erazm bierze Głupotę w obronę, używając szarości tam, gdzie inni skłonni są kreślić czarno-białe rysunki^[46].

Chciałbym, aby pięć poniższych krótkich esejów wpisało się w taki sposób myślenia. Moja obrona głupoty nie jest pomyślana jako pochwała anarchizmu czy nihilizmu poznawczego. Nie twierdzę, że głupota nie wyrządza nam szkód, ani tym bardziej, że jest czymś z istoty dobrym. Ale sprzeciwiam się traktowaniu jej z góry, wedle *a priori* założonych tez. Staram się pokazać, że ewolucja ukształtowała nasze mózgi i umysły w taki sposób, iż trudno sprostać nam wyśrubowanym standardom racjonalności. Przekonuję też, że nie wszystko, co skłonni jesteśmy nazywać głupim, takie w istocie jest. Często bezkompromisowa wiara w rozum niepostrzeżenie przemienia się w ślepe zaufanie do największych głupot. Zastanawiam się także, co istnienie głupoty mówi nam o świecie, w którym żyjemy. Krótko mówiąc: próbuję przekonać Czytelnika, że od głupoty można się wiele nauczyć.

GŁUPI JAK *HOMO SAPIENS*

Trudno o coś głupszego niż mechanizm ewolucji. Działa on przez przypadkowe zmiany genetyczne, z których przytłaczająca większość w żaden sposób lub wyłącznie negatywnie wpływa na przystosowanie organizmu do środowiska, a tylko niewielka część ma charakter adaptacyjny. Wyobraźmy sobie konstruktora mostu, który postępuje wedle tej strategii: buduje most za mostem i – jeśli ma szczęście – już siedemsetna próba jest w miarę udana: most się nie zawala i mogą po nim bezpiecznie przejść dwie osoby naraz. Nie nazwalibyśmy naszego konstruktora byстрыm – na usta cisnęłyby się inne, mniej sympatyczne określenia, z których „głupi” nie byłoby tym najostrzejszym.

Ten obraz nie jest jednak dobrą metaforą sposobu działania ewolucji; więcej nawet, *prawie w ogóle* go nie przypomina. Zauważmy, że nasz konstruktor ma pewien *cel* – chce zbudować most, który pozwoli przedostać się z jednej strony rzeki na drugą. Nie wiedząc, jak to zrobić, zdaje się na przypadkowe próby. Korzysta z różnych materiałów (gliny, plastiku, szkła, drewna, betonu), stosuje różne procedury, ale wie, co chce osiągnąć: wznieść konstrukcję, która umożliwi bezpieczne przemieszczenie się z jednego brzegu rzeki na drugi. Gdyby działał jak ewolucja, konstruowałby *cokolwiek* – bez żadnego celu – a w sprzyjających okolicznościach niektóre, bardzo nieliczne z tych konstrukcji mogłyby okazać się przydatne w danym miejscu i czasie.

I te stwierdzenia nie są do końca precyzyjne. Zarówno środowisko, jak i dotychczasowa ewolucyjna historia nakładają istotne ograniczenia na „ślepy” proces ewolucji. Gdybyśmy fakt ten chcieli odnieść do naszego konstruktora, musielibyśmy podkreślić, że ma on taką, a nie inną strukturę ciała, która sprawia na przykład, że nie może wykonać wszystkich możliwych do pomyślenia czynności, choćby dlatego, że nie jest wystarczająco silny. W jego otoczeniu występują pewne materiały (np. glina i drewno), ale inne już nie (np. określony typ kamienia). Proces ewolucji jest nie tylko ślepy, ale i istotnie ograniczony.

Mechanizmy ewolucji są zatem „maksymalnie głupie”. Pomimo tego doprowadziły do powstania wielkiej literatury, fizyki cząstek elementarnych, złożonych systemów normatywnych, zaawansowanej technologii i kultury popularnej. To właśnie ten prosty mechanizm odpowiada za *Zbrodnię i karę*, projekt Manhattan, formularze PIT, autonomiczne samochody i netflixowego *Wiedźmina*. Oczywiście te stwierdzenia są pewnym uproszczeniem. *Zbrodnię i karę* napisał Dostojewski, i nawet jeśli wiązało się to w jakimś stopniu z zastosowaniem metody prób i błędów, by w tym czy innym miejscu osiągnąć odpowiednią siłę wyrazu czy oddać emocjonalną złożoność opisywanej sceny, Dostojewski pracował jednak z pewną intencją – chciał napisać powieść na pewien temat, korzystając z (początkowo jedynie szkicowo) przemyślanej fabuły. Jednak za tym wszystkim stoją „głupie” procesy ewolucyjne: to one sprawiły, że mógł pojawić się Dostojewski, żyjący i tworzący swe wielkie powieści w ramach pewnej kultury.

Nie bez powodu „głupotę” ewolucji ujmować trzeba w cudzysłów, choć i tak jest to pewne nadużycie języka. Możemy mówić o ludziach, że zachowują się głupio; możemy nawet „Aleś ty głupi!” rzucić pod adresem niesfornego psa. Ale nie mówimy takich rzeczy do kopniętego na drodze kamienia albo zepsutego telefonu komórkowego. Można by na tym stwierdzeniu poprzestać i zamknąć

dyskusję nad związkami ewolucji i głupoty. Są jednak dwa powody, dla których warto kwestię tę przeanalizować nieco dokładniej. Pierwszy z nich związany jest z naszym sposobem rozumienia świata. Choć rzeczywiście rzadko rzucamy „Ty głupku!” pod adresem kamienia, w różnych kontekstach mamy tendencję do swego rodzaju antropomorfizacji, uchwytowania zjawisk fizycznych, jakby były działaniami intencjonalnymi. Dowodzi tego wiele badań, jak choćby klasyczny eksperyment Heidera i Simmela^[47]. Wyobraźmy sobie ekran z czerwoną kropką na środku, do której z boku zbliża się niebieski kwadrat. Jeśli kropka zacznie poruszać się na chwilę przed tym, zanim dotknie ją kwadrat, a kwadrat nie zatrzyma się, lecz będzie poruszać się dalej po tej samej drodze co kropka, będziemy skłonni powiedzieć, że kwadrat „ściga kropkę”. Ujmowanie zjawisk jako intencjonalnych działań narzuca się nam z wielką siłą, trudno się więc dziwić, że tak łatwo antropomorfizujemy.

Można się zresztą domyślać, że większość potencjalnych Czytelników zapewne nie zaprotestuje, czytając pierwsze zdanie tego eseju: „Trudno o coś głupszego niż mechanizm ewolucji”. Owszem, chwila refleksji pozwala stwierdzić, że jest to osobliwy, w istocie niepoprawny sposób mówienia. Ale nie zmienia to faktu, że dosyć łatwo przychodzi nam zrozumieć, na czym „głupota” ewolucji polega. Tu zresztą – w naszej naturalnej skłonności do myślenia w kategoriach intencji i celów – dopatrywać się można rozmaitych kulturowych problemów z ewolucją, w tym źródeł porażających głupot wypowiedzianych na temat mechanizmów ewolucyjnych. Umysłowi, który dostrzega wokół siebie wspaniałe, złożone twory biologii, często perfekcyjnie – jak skłonni bylibyśmy powiedzieć – dostosowane do danej niszy ekologicznej, trudno jest uciec od konkluzji, że za tak niezwykłym projektem stać musi potężny intelekt. Idei, że może to być dzieło „maksymalnie głupich” mechanizmów zmienności genetycznej i doboru naturalnego, trudno przebić się przez nawyki myślowe głęboko – ewolucyjnie! – zakorzenione

w naszej psychice. Wielu z nas dużo łatwiej przychodzi wiara w kreacjonistyczne głupoty.

Druga perspektywa, której warto poświęcić tu nieco uwagi, opiera się na obserwacji, że głupota jest produktem ewolucji. Można więc zadać pytanie, jak to się stało, że „głupia”, „rozrzutna” ewolucja wytworzyła głupotę pisaną już bez cudzysłowu. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, w rozrzutnym mechanizmie ewolucji pojawiły się kolejno cztery wyłomy. Pierwszy z nich to genetyczne przystosowania do pewnych zachowań. Pięknym przykładem jest tak zwane higieniczne zachowanie pszczół, które usuwają z ula larwy zaatakowane przez roztocza warrozy^[48]. Choć komuś, kto obserwuje takie zdarzenie, będzie się z wielką siłą narzucać przekonanie, że pszczoły postępują celowo, w istocie jest to zachowanie wrodzone i o żadnej intencji nie może tu być mowy. Równocześnie jednak takie zachowanie pszczół nie ma nic wspólnego ze stosowaniem ewolucyjnej metody „prób i błędów”.

Drugim wyłomem było pojawienie się mechanizmu indywidualnego uczenia się przez (różne typy) warunkowania^[49]. Gdy organizm zachowa się w pewien sposób i otrzyma za to „nagrodę” (lub spotka go „kara”), będzie miał tendencję, by zachowanie to powtarzać (lub go unikać). Zachowania, o których mowa, mogą być różne – niezwykle proste (np. naciśnięcie dźwigni), jak i bardzo złożone (np. sposób wygłoszenia wykładu). Także nagrody i kary mogą być różne (zaspokojenie głodu, uznanie okazane przez innych), choć mają pewien wspólny mianownik: opierają się na reakcjach emocjonalnych. Takie warunkowanie pozwala na ograniczenie „przypadkowości” zachowań: stają się one mniej „ślepe”, ale ciągle nie sposób nazwać ich celowymi.

Trzeci wyłom pojawił się wraz z powstaniem mechanizmów uczenia się społecznego. Polega ono z grubsza na tym, że nie uczymy się na własnych błędach, ale dostosowane do sytuacji i środowiska sposoby zachowania przejmujemy od innych. Spekuluje

się – opierając się na bardzo solidnych podstawach empirycznych – że przystosowaniem biologicznym, które otworzyło drogę do uczenia się społecznego złożonych zachowań, była zdolność i tendencja do imitowania innych. To ona – na przykład zdaniem Michaela Tomasello – odpowiada za kumulatywną ewolucję kulturową: nowe sposoby zachowań nie giną wraz ze śmiercią osobnika, który je „wynalazł”, lecz są przekazywane na drodze imitacji^[50]. Dzięki temu możemy kumulować wiedzę – przekazywać ją kolejnym pokoleniom, które nie muszą już „wynajdywać koła na nowo”, tylko udoskonalają istniejące rozwiązania. To w zdolności i tendencji do imitacji ma leżeć ewolucyjna przewaga człowieka nad innymi zwierzętami: choć różne gatunki, szczególnie naczelnych, mają zdolność do naśladowania zachowań innych, człowiek robi to dużo dokładniej i na znacznie większą skalę. Małpujemy lepiej niż małpy, dzięki czemu mogliśmy stworzyć kulturę, która o rzędy wielkości przewyższa swym zakresem i rozmachem cokolwiek, co można by nazwać kulturą u innych gatunków.

Zachowania wyuczone społecznie nie muszą być celowe. Mają jednak pewną ciekawą cechę: wraz z ich pojawieniem się na scenę historii naszego gatunku wkroczyły obiektywne – bo niezależne od indywidualnych przekonań i przyzwyczajęń – standardy postępowania. Ucząc się przez imitację, powielamy i rozpowszechniamy wzorce zachowania, które stają się sposobem, w jaki daną rzecz „robi się” w naszej społeczności, niezależnie czy jest to malowanie obrazu, zachowanie na posiedzeniu ważnego komitetu czy używanie języka.

Czwarty i najważniejszy wyłom nastąpił wraz z pojawieniem się intencjonalności i zdolności do refleksji nad własnym zachowaniem i zachowaniami innych ludzi. Pomimo wielu prób i formułowania pomysłowych hipotez nie zbliżyliśmy się zanadto do zrozumienia, jak do tego doszło. Pozostaje jednak faktem, że człowiek – w ograniczonym, oczywiście, zakresie – potrafi zastanawiać się nad

tym, jak postąpi, formułować cele i dobierać środki do ich realizacji. Związane z tym poczucie sprawczości jest tak fundamentalnym doświadczeniem, że – jak wspominałem – mamy tendencję, by w kategoriach intencjonalnych opisywać i oceniać niemal wszelkie zachowania ludzkie, a nawet inne zjawiska.

Wszystko wskazuje jednak na to, że w pełni świadomie i intencjonalnie zachowujemy się relatywnie rzadko. Jak twierdzą kognitywiści, ogromna większość podejmowanych przez nas decyzji zapada na poziomie nieświadomym, gdzie nasze umysły korzystają z tak czy inaczej nabytej wiedzy o świecie^[51]. Patrząc z tej perspektywy, mechanizmy uczenia warunkowego i społecznego nie zostały wyrugowane przez intencjonalność; to raczej intencjonalne zachowania uzupełniają jedynie złożony system nieświadomych decyzji. Mówiąc inaczej, w tle nawet najbardziej wyrafinowanych przejawów refleksji toczą się znacznie „głupsze” procesy.

Powyższe spostrzeżenia stanowią dobry kontekst dla ponowienia naszego pytania o ewolucję głupoty. Oczywiście, głupota przybierać może różne formy. Czasem nazwiemy tak odstępstwo od wzorca zachowania typowego dla danej społeczności (np. gdy ktoś w trakcie przedstawienia teatralnego pokrzykuje albo w egzaltowany sposób wyraża swój zachwyt); innym razem głupotą będzie niezrozumiały dobór środków do realizacji zamierzonego celu (np. gdy ktoś będzie chciał leczyć koronawirusa za pomocą wstrzykiwania środków dezynfekujących). Głupotą może być widoczny brak zrozumienia jakiejś kwestii teoretycznej pomimo wielokrotnie i ze spokojem przedstawianych wyjaśnień, albo uporczywe trwanie przy pewnym sposobie działania, mimo że okazał się on nieskuteczny. Zauważmy, że wszystkie te – i inne – przejawy głupoty byłyby niemożliwe, gdyby nie istniały podmioty potrafiące formułować i realizować cele w kontekście złożonego systemu kryteriów i standardów mówiących nam, jakie zachowania są poprawne, a jakie niepoprawne.

W swej ewolucyjnej historii człowiek znalazł sposób na to, by choć trochę wznieść się ponad automatyczne zachowania zapisane na drodze warunkowania i uczenia się społecznego w naszych mózgach; zdołał choć odrobinę wyrwać się ze szponów nieświadomego umysłu i zaczął stawiać sobie cele, dobierać środki do ich realizacji, tworzyć i dyskutować standardy zachowań. Ale to osiągnięcie nie przyszło – i nie przychodzi – nam łatwo. Nasze umysły w naturalny sposób ciążą ku starszym ewolucyjnie, mniej zasobożernym mechanizmom, więc nader często nie udaje nam się sprostać wyśrubowanym kryteriom racjonalności. Głupota jest ceną, jaką *Homo* płaci za to, że stał się *sapiens*.

RENÉ KOWALSKI

Brytyjski dziennikarz i znany popularyzator filozofii Bryan Magee w *Wyznaniach filozofa* wspomina swe pierwsze spotkanie z Karlem Popperem^[52]. 13 października 1958 roku na dorocznym zebraniu Aristotelian Society Popper miał odczyt zatytułowany *Z powrotem do presokratyków*. Na zapelnioną salę weszło dwóch dżentelmenów. Jeden był wysoki i dystyngowany, drugi – niski i nerwowy. Nie trzeba dodawać, że to ten drugi okazał się Popperem. Przesłanie wykładu było, jak wspomina Magee, niezwykle sugestywne. Popper zwrócił uwagę, że najbardziej doniosła myśl w historii filozofii – zasada stojąca u podstaw wszelkiego racjonalnego namysłu – głosi, iż nasza wiedza jest zawsze jedynie prowizoryczna. Całkowita pewność jest nieosiągalną mrzonką, a jeśli to zrozumiemy, nasze wysiłki poznawcze nabiorą sensu – nie będziemy zabiegać o nieosiągalne ideały epistemiczne, tylko zabierzemy się do rzetelnych, otwartych na krytykę i korektę prób zrozumienia świata. Zdaniem Poppera to właśnie presokratycy jako pierwsi dostrzegli ten fundamentalny rys kondycji ludzkiej i wyciągnęli z niego odpowiednie wnioski. Wystarczy przywołać słowa Ksenofanesa:

Zaprawdę jasnej prawdy nie poznał żaden mąż, ani też nie będzie takiego, który by miał wiedzę o bogach, a także o wszystkim, o czym mówię, jeśli bowiem nawet udałoby mu się osiągnąć cel, mówiąc

prawdę, sam by o tym nie wiedział; mniemanie przypada w udziale wszystkim^[53].

Magee, jak pisze, nie mógł uwierzyć, co wydarzyło się po odczycie Poppera. Zgromadzeni na sali Wybitni Brytyjscy Filozofowie (przez szacunek używajmy dużych liter) w ogóle nie odnieśli się do jego podstawowej myśli, skupiając się niemal wyłącznie na tym, czy prelegent właściwie przetłumaczył to czy inne greckie słowo^[54]. Tymczasem, jeśli obserwacje Poppera były słuszne, można było zakwestionować podstawowe przekonania, na których opierała się filozofia od początku czasów nowożytnych.

Jest to bardzo pouczająca historia – i to z niejednego powodu. Mówi ona dużo o naszych umysłach. Przecież trudno przypuszczać, że wśród Wybitnych Brytyjskich Filozofów słuchających Poppera byli sami oportuniści, do tego niezbyt lotni. Na pewno wielu z nich szczerze zależało na tym, by lepiej rozumieć otaczający ich świat, a nie walczyć zaciekle o taką czy inną interpretację starogreckiego pojęcia. Na pewno nie byli głupi – przynajmniej w potocznym rozumieniu tego słowa. Nie byli jednak skłonni podjąć wyzwania Poppera, skupiając się w zamian na kwestiach drugorzędnych. O czym to świadczy?

Odpowiedź na to pytanie dotyka podstawowych mechanizmów psychicznych. Nakaz metodologiczny tak dobitnie wyrażony przez Ksenofanesa, stanowiący ośnowę tego, co zwiemy racjonalnością, nie jest niestety łatwy w stosowaniu. Na przeszkodzie stoją mu potężne siły inercyjne, które nakazują naszym umysłom poszukiwać pewności i poczucia bezpieczeństwa. W psychologii działanie tych sił określa się mianem sztywności poznawczej^[55]. Jednym z ciekawszych jej przejawów jest tak zwana potrzeba domknięcia poznawczego. Pojęcie to do słownika nauki wprowadził Arie W. Kruglanski. Osoby o wysokiej potrzebie domknięcia charakteryzuje pragnienie unikania niejasności. Wolą uzyskać szybko ostateczną odpowiedź w danej kwestii – jakkolwiek

odpowieź! – byle nie przedłużać stanu niepewności poznawczej^[56]. Osoby takie, zdaniem Kruglanskiego, poszukują w swym życiu porządku i struktury, uciekają od sytuacji chaotycznych, pragną wiedzy, na której można polegać niezależnie od okoliczności, doświadczają nagłego pragnienia domknięcia, co przejawia się w stanowczości ich sądów i wyborów. Sytuacje pozbawione domknięcia odczuwają jako dyskomfortowe i nie pragną konfrontować swej wiedzy z alternatywnymi wyjaśnieniami – odczuwają awersję do wieloznaczności^[57].

Próbując podać teoretyczne wyjaśnienie tego zjawiska, Kruglanski wskazuje na działanie dwóch mechanizmów: „chwytania” (*seize*) i „zamrażania” (*freeze*)^[58]. Chwytanie prowadzi do akceptacji pierwszego jednoznacznego wyjaśnienia danej sytuacji bez przeprowadzenia oceny jego jakości. Z kolei zamrażanie polega na szybkim włączeniu takiego poglądu do istniejącej struktury wiedzy, co sprawia, że staje się on odporny na zmianę – później uzyskane dane, podobnie jak alternatywne wyjaśnienia, są po prostu ignorowane. „Zamrożenie” prowadzi więc do obrony posiadanych struktur wiedzy przed informacjami mogącymi je zburzyć. Dzięki działaniu tych mechanizmów zmniejsza się liczba możliwych interpretacji, co również prowadzi do zwiększenia stopnia pewności czyjegoś obrazu świata.

Choć ludzie mają różny poziom potrzeby domknięcia poznawczego, nie ulega wątpliwości, że niezwykle rzadko – jeśli w ogóle – zdarzają się tacy, którzy tej potrzeby w ogóle nie mają. Nie potrafilibyśmy być osłami Burydana i uparcie uznawać, że dwa wzajemnie sprzeczne przekonania są równie dobrze uzasadnione. Potrzebujemy zwykle – przynajmniej w kwestiach życiowo ważnych – dokonać w tym zakresie wyboru, a następnie wybór taki „zamrozić”. Jest to imperatyw zapisany w genach: to w nim ma swoje źródło nasza tęsknota za pewnością, a chyba nikt nie wyrażał jej głębiej i dobitniej niż Kartezjusz.

Zima przełomu 1649/1650 roku w Sztokholmie była ponoć niezwykle surowa. Nie wiemy niestety, jakie notowano temperatury, bo sama idea i praktyka regularnego zapisywania obserwacji atmosferycznych dopiero się rodziła. Florin Périer – ten sam, który na prośbę swego szwagra, Blaise’a Pascala, w 1648 roku z barometrem wdrapał się na szczyt Puy de Dôme – rok później nalegał na ambasadora Francji w Sztokholmie Pierre’a Chanuta, by zlecił dokonywanie systematycznych pomiarów ciśnienia atmosferycznego w stolicy Szwecji. Tak się złożyło, że przebywał tam wtedy, na zaproszenie królowej Krystyny, Kartezjusz. Zasugerował on, żeby pomiarów dokonywać za pomocą „podwójnego” barometru wykorzystującego zarówno rtęć, jak i wodę, by zwiększyć dokładność obserwacji. Kartezjusz nie doczekał jednak realizacji swego pomysłu. Na początku 1650 roku sztokholmskie mrozy sprawiły, że poważnie się rozchorował na infekcję płuc. Choroba postępowała szybko – 22 stycznia po raz pierwszy stracił przytomność, a dziesięć dni później zmarł^[59].

Jest to cokolwiek ironiczne, że Kartezjusza – było nie było weterana wojny trzydziestoletniej, wprawionego w radzeniu sobie z najbardziej subtelными intrygami siedemnastowiecznej Europy – pokonał mróz. Sztokholmski klimat zamroził na zawsze myśl wielkiego Francuza; myśl, u której podstaw legła potrzeba pewności. Kartezjańskie *Medytacje* zaczynają się od słynnego wyznania:

Nie od dziś zauważam, że od najmłodszych lat przyjmowałem fałszywe poglądy za prawdę i że to, co od tego czasu zbudowałem na tak źle upewnionych podstawach, musi być bardzo wątpliwe i niepewne. Uznałem więc, że powinienem raz w życiu wyzbyć się wszystkich poglądów, które wcześniej zdarzyło mi się przyjąć na wiarę, i – gdybym miał ustalić coś pewnego i trwałego w nauce – rozpocząć całkiem od nowa i od podstaw^[60].

Mogłoby się wydawać, że przez tę deklarację Kartezjusza przebija umiłowanie prawdy. Uważniejsza lektura ukazuje jednak inne

motywacje: nie o prawdę Kartezjuszowi chodzi, a przynajmniej – nie o dowolną prawdę. Poszukuje on pewności, chce pozbyć się tego, co budzi wątpliwości, i postawić gmach ludzkiej wiedzy na niewzruszalnych fundamentach. Trzeba przyznać, że Kartezjańska droga do odkrycia tych fundamentów była niezwykle pomysłowa. Uznał on, że swego największego wroga – wątpliwość – zwalczyć może jedynie, wątpiąc we wszystko, w co choćby potencjalnie można zwątpić. Stąd znaki zapytania Kartezjusz stawia nie tylko przy świadectwach, których dostarczają nam zmysły, ale także przy prawdach matematycznych, choć aby je zakwestionować, musi powołać do życia potężnego, złośliwego ducha, narzucającego nam przekonanie, że $2 + 2 = 4$, nawet jeśli nie jest to prawdą. Wątpiąc we wszystko, nie sposób jednak, zdaniem Kartezjusza, zaprzeczyć, że się wątpi: jeśli myślę, to jestem. To niepodważalna prawda, którą widzimy „jasno i wyraźnie”. To na niej da się zrekonstruować całą wiedzę o świecie, najpierw dowodząc istnienia Boga, a następnie świata materialnego.

Strategia, którą posiłkuje się Kartezjusz, jest niezwykle subtelna. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie próbuje on podważyć stanowiska sceptycznego, które mnoży wątpliwości co do tego, czy możemy mieć wiedzę pewną. Wręcz przeciwnie: wzmacnia to stanowisko, pokazując – poprzez metaforę złośliwego ducha – że nawet twierdzenia matematyczne, od czasów filozofów greckich stanowiące wzór wiedzy pewnej, można zakwestionować. Retoryczna waga tego zabiegu jest ogromna: skoro sceptycyzm Kartezjańskiego rozumowania jest bardziej konsekwentny niż w argumentacji bezkompromisowych sceptyków, obalenie go ma potężną siłę rażenia. Gdy Kartezjusz dociera do *cogito ergo sum*, wydaje ostateczny wyrok skazujący na wszelkie wątplenie.

Kłopot w tym, że – wbrew zapewnieniom Kartezjusza – podstawy tego wyroku są cokolwiek wątpliwe. Jak wskazywali liczni komentatorzy, nie dostrzega on – lub udaje, że nie dostrzega – rozmaitych założeń,

bez których jego triumf nad wątpieniem okazałby się złudny. Zauważmy na przykład za Antoine'em Arnauldem, że Kartezjusz uznaje za pewne te prawdy, które „widzi jasno i wyraźnie” – kryterium to zdaje się jednak zakładać istnienie podmiotu, który zdolny jest do „jasnego i wyraźnego” widzenia. Ale przecież istnienie jaźni jest czymś, czego Kartezjusz dowodzi! Czy nie mamy zatem do czynienia z błędnym kołem? W argumentacji autora *Medytacji* odkryć można także ważne, ale *explicite* niewyrażone, niejako ukryte przed Czytelnikiem, elementy klasycznego obrazu świata, wpojonego Kartezjuszowi w jezuickiej szkole La Flèche, a opartego na filozofii Arystotelesa i jego komentatorów. Dlaczego bowiem Kartezjusz nie stwierdza po prostu, że istnieje myśl, ale uznaje za oczywiste istnienie podmiotu myślącego? Zapewne z tego względu, że – w klasycznym ujęciu – przypadłość (myślenie) nie może istnieć bez substancji (podmiotu), gdyż *accidentis esse est inesse*.

Lista zarzutów pod adresem argumentacji Kartezjusza jest znacznie dłuższa. Nie ma jednak potrzeby omawiać ich tutaj szczegółowo. Uderzające jest bowiem to, że niezależnie jak wiele zastrzeżeń wysuniemy przeciwko Kartezjańskiej tezie, spod jej uroku trudno się uwolnić. Mnożenie technicznych wątpliwości i pojęciowych dystynkcji błędnie wobec zniewalającej siły argumentacji Kartezjusza. Pragniemy pewności, a on nam ją daje. Z tej perspektywy na Kartezjusza można spojrzeć jak na *porte-parole* Kowalskiego: w wyrafinowanej, a przy tym pięknej literacko formie mówi to, co wielu z nas chciałoby powiedzieć. Kartezjusz to w ogóle „swój człowiek”. Owszem, był trochę dziwakiem, ale przecież nie takim jak Kant. Na pewno był genialny, ale przecież nie tak jak Newton. Był przenikliwy, ale daleko mu do Hume'a. Bywał kontrowersyjny, ale nie obrazoburczy jak Berkeley. Jak John Locke wypowiadał tezy, które po prostu do nas przemawiają, a jedyną jego wadą – przynajmniej dla Anglików – było to, że urodził się po złej stronie kanału.

Kartezjusz jak mało który filozof wpisał się w nasze potoczne postrzeganie świata; do tego stopnia, że trudno dziś powiedzieć, co jest w Kowalskim z Kartezjusza, a co w Kartezjuszu z Kowalskiego. Wystarczy przypomnieć jego tezę o dwóch substancjach – myślącej i rozciągłej, a mówiąc bardziej współcześnie – odróżnienie umysłu i ciała. Choć sam Kartezjusz ujmował rzecz w sposób bardzo zniuansowany, podkreślając złożoność tego problemu, do kanonu kultury przeszedł jako obrońca dualizmu umysłu i ciała. Tak samo jest z poszukiwaniem pewności i wiarą w niewzruszalny fundament wiedzy. Mimo że Kartezjusz wiarę tę skanalizował w subtelne, głębokie rozważania, obudowane złożoną argumentacją, pozostaje ona jedynie wiarą – ale taką, którą Kowalscy chcą podzielać.

W Traktacie teologicznym Czesław Miłosz pisał:

Nie jestem i nie chcę być posiadaczem prawdy.
W sam raz dla mnie wędrowanie po obrzeżach herezji.
Żeby uniknąć tego, co nazywają spokojem wiary,
a co jest po prostu samozadowoleniem^[61].

Miłosz pisze, oczywiście, z perspektywy kogoś doświadczonego wstrząsami i niepewnością XX wieku, gdy „niewzruszalne” prawdy okazywały się bolesnymi kłamstwami. Ale jego przesłanie jest ogólniejsze, dotyka uniwersalnych cech natury ludzkiej. Działają w nas potężne inercjalne siły, które sprawiają, że grawitujemy ku temu, co znane, oswojone i dające poczucie bezpieczeństwa. Wysilek niezależnego myślenia, „wędrowanie po obrzeżach herezji”, kwestionowanie powszechnie akceptowanych tez – wszystko to rzeczy, które są obce przeciętnemu Kowalskiemu. Przesłanie Ksenofanesa, przypomniane na spotkaniu Aristotelian Society przez Poppera, zawiera postulat niezwykle trudny w realizacji. Kowalski – a któż z nas nie ma w sobie 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.

NAJDŁUŻSZA RZKA AFRYKI

Co mnie denerwuje w postmodernizmie? Dlaczego odkładam książki Derridów i Lacanów po przeczytaniu pierwszych dwóch akapitów? Dlaczego Word zamienia automatycznie „Lacanów” na „Pacanów”? Jedną z odpowiedzi na dwa pierwsze pytania jest pojawienie się pytania trzeciego. U Derridów i Lacanów denerwujące jest to, że trudno często dopatrzeć się związku treściowego pomiędzy następującymi po sobie zdaniami. Dlaczego po X ten czy ów znany autor mówi Y, skoro Y ma się nijak do X? Odpowiedź na pytanie: „Ilu terapeutów potrzeba, aby wymienić żarówkę?” brzmi: „Wystarczy jeden, pod warunkiem że żarówka chce zostać wymieniona”. Ale na pytanie: „Ilu postmodernistów potrzeba, aby wymienić żarówkę?” odpowiadamy: „Tak, oczywiście, Nil jest najdłuższą rzeką Afryki”.

Jest to przejaw czegoś, co można określić mianem bełkotu kontekstowego^[62]. Mamy z nim do czynienia wtedy, gdy – wzięte osobno – zdania wypowiedane przez takiego czy innego Wybitnego Intelktualistę są sensowne, ale nie składają się w spójną całość – jak choćby w następującym fragmencie wyjętym z książki Guattariego i Deleuze’a *Anty-Edyp*:

Czy kiedyś maszyny nie okazały się na tyle rozregulowane, ich części na tyle poluzowane, by się rozpaść i pociągnąć nas ze sobą w nicość? Wydaje się jednak, że przepływy energii wciąż są zbyt mocno związane, obiekty częściowe zbyt organiczne. Czysty płyn w stanie swobodnym i nieprzecięty przesuwają się po ciele pełnym. Maszyny pragnące robią

z nas organizm. Jednak w ramach tej produkcji, w jej trakcie, poddanie się organizacji, nieposiadanie innej formy organizacji lub jej zupełny brak stają się dla ciała cierpieniem^[63].

Innym problemem, który dostrzegam często w dziełach postmodernistów, jest bełkot pojęciowy – sytuacja, gdy nie sposób dokonać żadnej parafrazy analizowanej wypowiedzi. Gdy Guattari i Deleuze w tym samym dziele piszą: „Seria stawia całkowity opór transkrypcji, przez którą miałyby przejść, przybierając troistą bądź trójkątną formę Edypa”^[64], albo: „Zgodnie ze znaczeniem słowa »proces« zapis nakłada się na produkcję, jednak sama produkcja zapisu jest wytwarzana przez produkcję produkcji”^[65], doprawdy nie wiem, jak w innych słowach przekazać ich myśl, do tego stopnia, że mam wątpliwość, czy jakąkolwiek myślą starają się nas obdarować. W takich bełkotliwych wypowiedziach celuje też Jacques Derrida, u którego możemy na przykład przeczytać:

W każdym razie dzięki kołu, w którym, jak się zdaje, utkwiliśmy, zrozumiemy, że różnica, o której tutaj mowa, nie jest w większym stopniu statyczna niż genetyczna ani w większym stopniu strukturalna niż historyczna. Ani odwrotnie^[66].

„Ani odwrotnie”? W jednym z moich ulubionych seriali komediowych, *Modern Family*, Phil Dunphy, ojciec rodziny, chwali się, że jego nastoletnie dzieci nauczyły go rozszyfrowywać popularne skróty: LOL to „Laugh out loud”, OMG to „Oh my God!”, zaś WTF to... „Why the Face?”. W tym kontekście powtórzę jedynie: „Ani odwrotnie?”. WTF!?!

Być może warto pokusić się o sformułowanie katalogu wyznaczników bełkotu, żeby stworzyć coś w rodzaju „systemu alarmowego”, ułatwiającego nam detekcję wypowiedzi, które stronią od sensowności. W katalogu tym dla bełkotu pojęciowego znaleźć się na pewno musi nadmierne cytowanie. Jeśli bowiem bełkotliwej

wypowiedzi nie da się sparafrazować, wypowiedzieć innymi słowami, to pozostaje jedynie przytoczenie jej *in extenso*. Innym takim wskaźnikiem będzie częste korzystanie z cudzysłówów, które ma wskazywać, że mamy do czynienia z wypowiedzią metaforyczną, a nie dosłowną. Zbyt wiele metafor w jednym miejscu świadczyć może o tym, że nie mówi się o czymś trudno uchwytnym, ale zgoła o niczym. Podobny sygnał związany jest z nadużywaniem neologizmów. Gdy czytamy tekst pełen „różni” czy „nierozstrzygalników”, możemy mieć do czynienia z oryginalną analizą, pełną głębokich wglądów; ale zważywszy na fakt, że o oryginalną myśl jest niezwykle trudno, bardziej prawdopodobne, że delektujemy (?) się bełkotem.

Z kolei najbardziej wyraźnym sygnałem, że zmagamy się z bełkotem kontekstowym, będzie z pewnością sprzeczność. Jest to jednak na tyle oczywisty problem komunikacyjny, że dobry postmodernista potrafi go uniknąć albo zaznaczyć, że w sprzeczności nie ma nic złego, a „*ex contradictione quodlibet*” to puste zakłęcie powtarzane przez paskudnych modernistów. Dużo lepszym wyznacznikiem bełkotu kontekstowego jest brak spójności (związków logicznych i treściowych) między następującymi po sobie zdaniami. Jeszcze innym – bardzo charakterystycznym dla postmodernizmu – zabiegiem, który sygnalizuje możliwość bełkotu, jest mieszanie pojęć należących do różnych obszarów refleksji. Spójrzmy na często przywoływany przykład, znów z Félixa Guattariego:

Widać tu wyraźnie, że pomiędzy łańcuchami linearnymi znaczącymi, czyli według autorów arche-pismem, a tą machinicystyczną wielowymiarową i wieloznaczeniową katalizą nie istnieje żadna wzajemnie jednoznaczna relacja odpowiedniości. Symetryczność skali, przeciwzwrotność, niedyskursywny patyczny charakter ekspansji – oto wymiary, które każą nam opuścić logikę zasady wyłączonego środka, a dla nas wystarczają przy tym do porzucenia ontologii binarnej^[67].

We fragmencie tym jest bez wątpienia wiele bełkotu pojęciowego (bo jak to sparafrazować?), ale widać też mieszanie różnych dyskursów: w dwóch zdaniach mamy „wielowymiarowość”, „wieloznaczność”, „katalizę”, „relację odpowiedniości”, „symetryczność”, „przeciwzwrotność”, „dyskursywność”, „logikę wyłączonego środka”, „ontologię”...

Jak to się dzieje, że tak dziwaczne wypowiedzi są często traktowane z powagą, a nawet nabożnością, a nie piętnowane jako bełkot? Pomaga w tym niewątpliwie niezwykle sprytny sposób pisania postmodernistycznych tekstów. Zalewa nas potok trudnych słów i znanych nazwisk, zaskakujących zestawień i (pozornej) erudycji. Ludzki umysł skonstruowany jest w ten sposób, że dezorientacja wywołana oporem czytanego tekstu w pierwszej chwili nie prowadzi do odrzucenia go jako bełkotu, ale do uporczywie ponawianych prób rozumienia – szczególnie jeśli autorem jest znany i ceniony profesor jakiejś nobliwej francuskiej instytucji naukowej.

Pozorność postmodernistycznej głębi była przedmiotem interesujących obserwacji, a nawet bardziej systematycznych studiów, żeby przypomnieć choćby *Modne bzdury* Bricmonta i Sokala^[68]. Błyskotliwy artykuł poświęcił też temu zagadnieniu Stephen Katz, przedstawiając przepis, jak myśleć i pisać na modłę postmodernistów^[69]. Wystarczy, jego zdaniem, stworzyć trzy zbiory: przedrostków (post-, hiper-, pre-, eks-, de- itd.), przyrostków (-izm, -ość, -alny itd.) oraz nazwisk znanych filozofów, zwłaszcza postmodernistycznych, i przymiotników urobionych z tych nazwisk (Derrida, derridiański, Foucault, foucaultowski, Deleuze, deleuzjański), a następnie odpowiednio łączyć je nawet po to, by wypowiedzieć dosyć trywialne zdania. Na przykład jeśli chcemy – na modłę postmodernistów – powiedzieć, że jest ładna pogoda, możemy stwierdzić, iż postfoucaultowska hipersensualność wobec zjawisk atmosferycznych przybiera arche-postać linearnego zespolenia nietzscheańskiej woli mocy i pokantowskiej apercpcji.

A jeśli chcielibyśmy powiedzieć: „To zdanie, które teraz wypowiadam, nie ma sensu”, zmuszeni bylibyśmy zauważyć, iż z perspektywy derridiańskiej dekonstrukcji prerozumienia ten znaczący ciąg logocentryczny kontr-scala usensownienie całości.

To wszystko sprawia, że z niemalym przerażeniem czyta się dane z Google Scholar^[70]. Okazuje się, że jeden z najwybitniejszych fizyków ubiegłego wieku, Richard Feynman, cytowany był 99 000 razy, Einstein – 134 000 razy, zaś Karol Darwin – 190 000 razy. Tymczasem Jean Baudrillard zebrał 235 000 cytowań, Derrida – 318 000, a Foucault – ponad 1 000 000 (tak, nie mylą się Państwo, licząc zera!). Jak to wytłumaczyć? Pierwsze wyjaśnienie, które przychodzi do głowy, głosi: trudno jest coś dodać do osiągnięć Darwina, Einsteina czy Feynmana, bo nie dość, że wiedzieli oni, co mówią, to jeszcze w reprezentowanych przez nich dziedzinach wiedzy istnieją stosunkowo jasne kryteria postępu. Nie da się tak po prostu dokonać nowego odkrycia związanego z ewolucją ani rozwinąć elektrodynamiki kwantowej. Tymczasem niezależnie, co napiszemy, możemy być milion sto tysięcy siedemnastym komentatorem myśli Foucaulta: wystarczy trochę inwencji i biegłość w formułowaniu zdań wielokrotnie złożonych. Taki oportunizm na pewno jest obecny w kulturze, nie tylko wśród piewców i zwolenników postmodernizmu. Ale to moralnie odstręczające źródło postmodernistycznego bełkotu nie jest szczególnie ciekawe. Dużo bardziej interesujący jest przypadek tych, którzy wypowiadając się w „trybie Derridy” i podążając za Guattarim lub Žižkiem, czynią to w przekonaniu, że robią coś ważnego.

Wydaje się, że można wyjaśnić to zjawisko, odwołując się do mechanizmów myślenia grupowego (stadnego). Przecież postmodernizm nie jest teatrem kilku niepozostających w żadnym kontakcie aktorów; jeśli już, to przypomina wielką rewię, w której aktorzy wykonują na scenie najróżniejsze sztuczki przy głośnym i entuzjastycznym dopingu olbrzymiej publiczności. Sam termin

„myślenie grupowe” (*groupthink*) został ukuty na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku przez Irvinga L. Janisa^[71]. Od tego czasu przeprowadzono wiele badań nad tym efektem, co pozwoliło na zidentyfikowanie zarówno przyczyn, jak i typowych mechanizmów podejmowania (błędnych) decyzji przez grupy ludzi. Źródła, o których wspomniałem, obejmują pewnego typu sygnały informacyjne, powstrzymujące nas przed wyrażeniem stanowiska ze względu na przekonanie, że inni wiedzą więcej o danej sprawie, oraz presję reputacyjną, sprawiającą, że boimy się zabrać głos i sprzeciwić proponowanemu rozwiązaniu z obawy przed karą, którą może być na przykład niezadowolenie innych, łątka osoby niekonstruktywnej itp.^[72]

Zarówno swoiste sygnały informacyjne, jak i presja reputacyjna są szczególnie jasno widoczne w tak zwanych efektach kaskady. Wyobraźmy sobie, że grupa siedmiu osób ma zdecydować, w jaki projekt zainwestować sporą sumę publicznych pieniędzy: w budowę pomnika Derridy czy rewitalizację parku? Jeśli pierwsze trzy osoby opowiedzą się za budową pomnika, szeroko argumentując ten wybór i mówiąc z wielkim przekonaniem, maleje prawdopodobieństwo, że pozostała czwórka wyrazi odmienne zdanie. Nawet jeśli uważają oni, iż rewitalizacja parku byłaby lepszą inwestycją, powstrzymają się od głosu, zakładając (nawet nieświadomie), że ci, którzy już się wypowiedzieli, posiadają lepszą wiedzę na temat potrzeb społecznych. Efekt ten dozna wzmocnienia, jeśli pośród pierwszej trójki znajdą się przełożeni pozostałych lub osoby znajdujące się wyżej w jakiejś nieformalnej hierarchii społecznej. Wtedy dodatkowym czynnikiem powstrzymującym od wyrażenia własnych preferencji będzie obawa przed sprzeciwieniem się komuś, kto ma mniej lub bardziej bezpośredni wpływ na status społeczny członka grupy^[73].

Ten mechanizm ma pewne dodatkowe ważne cechy. Zamiast eliminować błędy w procesach decyzyjnych, wzmacnia je. Ci, którzy

z pewnym wahaniem opowiadali się za budową pomnika, wyjdą ze spotkania z grupą z silnym przekonaniem, że rewitalizacja parku to od początku był fatalny pomysł. Stado taranuje wszelkie różnice i depcze subtelności. Ta moneta ma też drugą stronę: grupowe podejmowanie decyzji jest często ślepe na alternatywne rozwiązania. Nawet jeśli niektórzy członkowie grupy byliby w stanie dostrzec lepsze, choć nieoczywiste sposoby rozwiązania problemu, nie zdecydują się o nich mówić – a może nawet o nich świadomie nie pomyślą – zasypani jednoznacznymi sygnałami informacyjnymi i poddani presji reputacyjnej^[74].

Głupota, którą symbolizuje owczy pęd, dopaść może każdego, bo wpisana jest w naszą biologię. Człowiek to *zoon politikon*, istota społeczna, która na różne sposoby ulega presjom grupy – bo to ona w dużej mierze kreuje naszą tożsamość i daje nam poczucie bezpieczeństwa. Mogę poniewierać postmodernizmem do woli, wyśmiewając te czy inne ponowoczesne bzdury. Ale jaką mam pewność, że moje silne przekonania nie są jedynie wynikiem myślenia grupowego?; że początkowe wątpliwości nie zostały wzmocnione przez sygnały informacyjne i presję reputacyjną grupy Wybitnych Szermierzy Nowoczesności, z którymi – może nieświadomie – się utożsamiam?

Ciekawą cechą myślenia grupowego jest też to, że prowadzi ono często do polaryzacji stanowisk. Ludzie, którzy początkowo potrafili ze sobą rozmawiać i pięknie się różnić, z czasem coraz bardziej okopują się na swoich pozycjach, ostrzeliwując nawzajem coraz cięższą artylerią. Wymiana argumentów zamienia się w słowne połajanki, wymyślanie niewybrednych inwektyw lub wyniosłe milczenie. Kto wie, czy salwy wystrzeliwane w stronę postmodernistów – także przeze mnie – nie są efektem takiej właśnie polaryzacji? Niby nie sposób zrozumieć argumentacji Derridów i Guattarich, ale przecież wiele inteligentnych osób, w tym filozofowie, którzy przeszli najlepszy trening krytycznego myślenia,

z przekonaniem oddaje się komentowaniu i rozwijaniu postmodernistycznych idei, a miliony ludzi wydają swoje ciężko zarobione pieniądze na dzieła mistrzów ponowoczesności. Czy to rzeczywiście tylko taka intelektualna tulipomania, w której rolę najdroższej cebulki tulipana podczas słynnej siedemnastowiecznej gorączki spekulacyjnej – „Semper Augustus” – odgrywa *Historia szaleństwa* Foucaulta, nieco tańszej – „Generała Boi” – różnia Derridy, zaś trzeciego na podium – „Admirała Hoorna” – motyw Edypa w twórczości Guattariego?^[75]

Psychologowie podpowiadają, że negatywne efekty myślenia grupowego można minimalizować^[76]. Sugerują na przykład, by ciągle przypominać sobie zasady krytycznego myślenia, zmieniać perspektywy albo odgrywać rolę „adwokata diabła”. Nie sposób się z tym nie zgodzić: każda z tych metod (i zapewne wiele innych) pomaga w racjonalnej, zobiektywizowanej ocenie analizowanych kwestii. Ale taka tolerancja musi mieć swoje granice. Obawa, że czegoś nie zrozumieliśmy i uznajemy za głupie, podczas gdy w rzeczywistości jest to źródło mądrości i głębokich wglądów, nie może przemienić się w intelektualne tchórzostwo. Większość grupy nie musi mieć racji. Wszelkie wysiłki, by zrozumieć odmienną perspektywę, mają swój kontrapunkt, który dobitnie wypowiedział Stanisław Jerzy Lec: „Głupcy nie są tak głupi, zawsze są w większości”.

Na koniec powiedzmy wyraźnie: postmodernizm jest tu tylko – w moim przekonaniu bardzo poręcznym i znaczącym – symbolem ogólniejszego zjawiska. Trudno wyrwać się z tłumu wykrzykującego wciąż te same hasła, niezależnie czy dotyczą one filozofii, religii czy życia społecznego. Bo tłum, z definicji, zawsze jest w większości. Ale czy nie powinno skłonić nas to do zastanowienia? Być może negatywne efekty myślenia grupowego są przejawem działania mechanizmów, których nie należy oceniać w tak jednoznacznie negatywny sposób. Ewolucjoniści są zgodni, że jednym

z najważniejszych przystosowań gatunku ludzkiego jest tendencja do identyfikowania się z grupą, w której żyjemy. Są to złożone reakcje – głównie emocjonalne – stanowiące rodzaj „społecznego kleju”. To one pozwalają nam poświęcać się dla innych, dzielić się z nimi ograniczonymi zasobami, a także współpracować ze sobą na wielką skalę^[77]. Można w tym kontekście domniemywać, że tendencja do myślenia grupowego jest silnie zakorzeniona w tych biologicznych mechanizmach. Owszem, prowadzi to czasem do wątpliwych efektów albo przynajmniej je wzmacnia. Należy do nich moda na postmodernizm w filozofii, skrajne postawy polityczne czy fundamentalizmy religijne. Ale pamiętajmy, że bez tego społecznego kleju filozofii, polityki czy religii po prostu by nie było.

NOŻYCE SIMONA

„Istnieją trzy rodzaje kłamstw: kłamstwa, cholerne kłamstwa i statystyki”. Powiedzenie to spopularyzował Mark Twain, który przywołał je w *Chapters from My Autobiography*, artykule z 1907 roku. Twain nie był jednak autorem tego zwrotu. Autorstwo to przypisywano różnym znanym postaciom: premierowi Wielkiej Brytanii Benjaminowi Disraeliemu, dziennikarzowi i ekonomistcie Walterowi Bagehotowi, dyplomacie i pisarzowi Henry’emu Du Pré Labouchère’owi, kanadyjskiemu dziennikarzowi sportowemu Williamowi Abrahamowi Hewittowi czy brytyjskim politykom Lordowi Courtneyowi i Charlesowi Dilke^[78]. Niezależnie, kto frazę tę wymyślił, nie ulega wątpliwości, że musi zawierać ona w sobie coś, co wpisuje się w nasze rozumienie świata; w innym przypadku trudno byłoby wyjaśnić, czemu powiedzenie to jest tak często i z takim upodobaniem przypominane. Owszem, jest zabawne, ale to nie tłumaczy sporów o jego autorstwo, licznych przywołań w kulturze masowej, poświęconych mu artykułów naukowych i hasła w Wikipedii.

Ta popularność może dziwić szczególnie w czasach, w których przyszło nam żyć. Przecież XXI wiek nieraz ogłaszany był „stuleciem informacji”; *big data* i *data mining* to nie tylko chwytliwe hasła, ale dobrze prosperujące biznesy, a analizy statystyczne nie tylko pomagają wielkim korporacjom lepiej trafiać w nasze gusta, lecz także pozwalają na bardziej precyzyjne diagnozy medyczne. Oczywiście, analizy statystyczne są trudne, zarówno w wykonaniu, jak i w interpretacji. Ławo tu o pomyłki i do pomyłek takich – nawet

wśród specjalistów – często dochodzi. Niektóre prowadzą do katastrofalnych skutków – to błędem w analizie statystycznej przypisuje się katastrofę promu kosmicznego Challenger^[79]. Ale nawet takie tragiczne pomyłki nie wyjaśniają naszej awersji do statystyki: przecież to nie matematyka jest winna, tylko człowiek, który z niej niepoprawnie skorzystał.

Być może odpowiedzi na nasze pytanie dostarcza prosta myśl wyrażona w poprzednim akapicie: statystyka jest trudna, a nasze mózgi nie są przystosowane do jej używania. Nikt nie pokazał tego dobitniej niż Daniel Kahneman i Amos Tversky. Uczestnicy jednego z zaprojektowanych przez nich eksperymentów mieli uszeregować wedle stopnia prawdopodobieństwa scenariusze przyszłości pewnej młodej kobiety, Lindy, która ma 31 lat, jest niezamężna, wygadana i bardzo inteligentna. Skończyła filozofię. Na studiach bardzo się angażowała w zwalczanie dyskryminacji i promowanie sprawiedliwości społecznej, a także brała udział w demonstracjach przeciw energii jądrowej. Scenariusze, które należało ocenić, obejmowały następujące wersje przyszłości: (a) Linda działa w ruchu feministycznym; (b) Linda jest pracownicą opieki społecznej i pomaga osobom z zaburzeniami psychicznymi; (c) Linda jest członkinią Wyborczej Ligi Kobiet; (d) Linda jest kasjerką bankową; (e) Linda jest agentką ubezpieczeniową; (f) Linda jest kasjerką bankową i działa w ruchu feministycznym^[80]. Kahneman i Tversky byli w szoku, gdy okazało się, że wszyscy uczestnicy eksperymentu uznali prawdopodobieństwo tego, że Linda będzie kasjerką bankową działającą w ruchu feministycznym, za większe od tego, iż będzie tylko kasjerką. Jest to oczywisty błąd, gdyż prawdopodobieństwo łącznego wystąpienia dwóch niezależnych zdarzeń jest mniejsze niż prawdopodobieństwo wystąpienia tylko jednego z nich. Nie mamy tu, oczywiście, do czynienia z jakimiś skomplikowanymi analizami statystycznymi, lecz z całkowicie elementarną własnością rachunku prawdopodobieństwa. Pomyślmy, o ile trudniej musi przychodzić nam zrozumienie złożonych konstruktów statystycznych!

Jak to wszystko wyjaśnić? Kahneman i Tversky twierdzą, że błąd, który popełniamy w przypadkach takich jak historia Lindy, wynika z oparcia naszego osądu na nieświadomie wykorzystanej heurystyce reprezentatywności. Cechy Lindy są reprezentatywne dla działaczki ruchu feministycznego, a nie dla kasjerki bankowej, dlatego ten scenariusz jej przyszłego życia, w którym działa ona w ruchu feministycznym, narzuca nam się z taką siłą, że ignorujemy elementarne zasady rachunku prawdopodobieństwa. Takich heurystyk – swoistych „skrótów myślowych” – na wyposażeniu naszych umysłów jest zresztą więcej.

W swojej słynnej pracy z 1974 roku zatytułowanej *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases* Kahneman i Tversky opisali także heurystykę dostępności oraz heurystykę zakotwiczenia i dostosowania. Heurystyka dostępności sprawia, że budujemy swą odpowiedź na napotkany problem na podstawie informacji, którą najłatwiej przywołać z pamięci. Dla przykładu: użytkownicy języka angielskiego zapytani, czy więcej jest słów, które zaczynają się na literę „r”, czy też posiadających literę „r” na trzecim miejscu, wskazują zwykle – niepoprawnie – tę pierwszą ewentualność, zapewne dlatego, że łatwiej przypomnieć sobie te słowa, w których „r” jest pierwszą literą^[81].

Z kolei heurystyka zakotwiczenia i dostosowania działa wtedy, gdy w „otoczeniu” rozważanego problemu pojawi się tak zwana „kotwica”, na przykład niezwiązana z tym problemem liczba, która wpływa na przyjęte rozwiązanie. W swych klasycznych badaniach Kahneman i Tversky poprosili uczestników eksperymentu, by oszacowali, jaki procent krajów należących do ONZ to kraje afrykańskie. Wcześniej jednak mieli oni określić, czy procent ten jest mniejszy czy większy od liczby, która wypadła na kole fortuny. Urządzenie to było tak skonstruowane, że wypadła na nim albo liczba 10, albo 65. Okazało się, że ci uczestnicy eksperymentu, którzy „wykręcali” na kole liczbę 10, uznawali średnio, że wśród

państw należących do ONZ około 25% to kraje afrykańskie; tymczasem ci badani, którzy na kole fortuny „wykręcali” liczbę 65, mieli znacznie wyższą średnią – około 45%^[82].

W kontekście tych przykładów zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości, że opieranie osądów i decyzji na nieświadomych heurystykach prowadzi do zawstydzających błędów. Heurystyki są źródłem wielkich głupot, które nie stawiają naszego gatunku w najlepszym świetle. Wydaje się wręcz, że pilnym zadaniem jest wypracowanie sposobów osłabienia zgubnego działania opisywanych mechanizmów. Być może zamiast zamęczać dzieci tabliczką mnożenia, należałoby zacząć od uwrażliwienia ich na niebezpieczeństwa związane ze zbytnim zaufaniem do intuicyjnych osądów. Może – obok takiej czy innej Niezwykłe Ważnej Polityki Społecznej – warto zainwestować w szeroką akcję edukacyjną, tłumaczącą społeczeństwu fatalne skutki działania heurystyk. Czemu przykład z Lindą nie miałby zastąpić „Ala ma kota”, a słowa z literą „r” na trzecim miejscu nie miałyby się znaleźć na paczkach papierosów?

Takie postulaty zgłaszane w imię walki z głupotą świadczyłyby o całkowitym niezrozumieniu tego, czym są heurystyki; byłyby zresztą, o ironio!, poddaniem się działaniu heurystyki dostępności. Zauważmy, że tendencja do uznania heurystyk za źródło wszelkiej głupoty bierze się z faktu, iż opisując je, przywołujemy niemal wyłącznie wynikające z ich użycia błędy: kazus Lindy, dziwaczne zabawy z kołem fortuny połączone z pytaniami o ONZ, mało doniosłe pytanie o występowanie litery „r”. Trudno się więc dziwić, że heurystyka to dla nas źródło błędów i piramidalnych głupot. Tymczasem heurystyki są bardzo sprytnym i użytecznym tworem ewolucji. Człowiek żyje w niezwykle złożonym środowisku, stając codziennie przed setkami mniej lub bardziej istotnych decyzji. Na racjonalną deliberację nad każdą z nich nie starczyłoby ani czasu, ani energii. Heurystyki – działając automatycznie, szybko, na

poziomie nieświadomym i bez wysiłku – dostarczają nam zwykle dobrych albo co najmniej akceptowalnych rozwiązań napotykanym problemom^[83].

Zastanówmy się na przykład, co tak naprawdę daje nam heurystyka reprezentatywności. Udziela nam ona odpowiedzi, opierając się na pewnych wzorcach czy też prototypach: jeśli pewna sytuacja jest wystarczająco podobna do typowych okoliczności, w których grozi nam niebezpieczeństwo, nieświadomość podpowie, że powinniśmy zachować szczególną ostrożność. Jeśli ktoś ma cechy charakterystyczne dla osób przyjaznych i sympatycznych – jest uśmiechnięty, pomocny i kulturalny – ocenimy intuicyjnie, że nie grozi nam z jego strony żadne niebezpieczeństwo. Owszem, w obu przypadkach możemy się pomylić. „Groźna” sytuacja może się okazać żartem naszych znajomych (zresztą żartem wykorzystującym nasze nieświadome reakcje), zaś sympatyczny nieznajomy – psychopatycznym mordercą. Rzecz w tym, że pomyłki takie zdarzać się będą stosunkowo rzadko; częste i systematyczne będą jedynie w odniesieniu do problemów, które same będą nietypowe, przynajmniej z perspektywy ewolucji ludzkiego umysłu: gdy mierzyć się będziemy z kwestią wymagającą analizy statystycznej lub z innym zadaniem niemającym wiele wspólnego z problemami, z którymi stykamy się na co dzień.

Podobne uwagi odnieść można do heurystyk dostępności oraz zakotwiczenia i dostosowania. Dla organizmu szczególnie ważne są te zdarzenia, które zostawiają wyraźny ślad pamięciowy – wywołują silne reakcje emocjonalne albo powtarzają się relatywnie często. Dobrze więc, że to do tej wiedzy mamy szybki dostęp; dobrze też – przynajmniej w przygniatającej większości przypadków – że to na niej opieramy swoje decyzje. Heurystyka dostępności nie jest przede wszystkim źródłem kłopotliwych błędów, tylko niezwykle pomocnym mechanizmem, który ułatwia nam nawigację w złożonej rzeczywistości fizycznej i społecznej. Heurystyka zakotwiczenia

i dostosowania sprawia natomiast, że jesteśmy wrażliwi na kontekst, w którym pojawił się rozwiązywany przez nas problem. Zazwyczaj wszelkie elementy tego kontekstu będą relewantne, a jakaś przypadkowa informacja (np. niezwiązana z problemem liczba) pojawi się tam rzadko, najpewniej wprowadzona przez złośliwego i pomysłowego psychologa eksperymentalnego.

Heurystyki nie są zatem odpowiedzialne za naszą głupotę; stanowią raczej przydatny przyborek, który sprawia, że jesteśmy lepiej przystosowani do środowiska, w którym przyszło nam żyć. To, że możemy pomyśleć inaczej, wynika z daleko wyidealizowanych, a może wręcz kontrfaktycznych standardów racjonalności, które wypracowaliśmy. Przyjrzyjmy się na przykład filozofii Kanta. Królewiecki filozof twierdził, że dobrze uzasadnione (racjonalne) są tylko te decyzje moralne i prawne, które pozostają zgodne z imperatywem kategorycznym: „Działaj tylko wedle takiej maksymy, co do której mógłbyś chcieć, aby stała się prawem powszechnym”^[84]. Imperatyw kategoryczny wygląda niewinnie. Jest to tylko jedna krótka reguła, na którą intuicyjnie chcemy się zgodzić. Nie narzuca nam ona żadnych konkretnych, materialnych obowiązków, a jedynie określa sposób postępowania, który ma pozwolić na dokonywanie racjonalnych decyzji. Ta niewinność jest jednak złudna. Zastanówmy się przez chwilę, czego Kant od nas wymaga – kim tak naprawdę jest Dobry Kantysta?

Po pierwsze, Dobry Kantysta potrafi bez żadnego problemu posługiwać się abstrakcyjnymi konstrukcjami pojęciowymi. Skoro istotą racjonalności praktycznej według Kanta jest uniwersalizowalność – możliwość wykazania, że konkretna decyzja jest zgodna z regułą postępowania, która mogłaby być regułą powszechnie ważną – to Dobry Kantysta nie skupia uwagi na konkretach, tylko rozważa wysoce abstrakcyjne normy postępowania. Żeby mógł to skutecznie robić, język, którym się posługuje, musi być abstrakcyjny, ale równocześnie nie może

posiadać wad, które niesie ze sobą abstrakcja, w szczególności zaś nieostrości i otwartości. Dobry Kantysta jest zatem spełnieniem marzenia, które najdobitniej wyrażał Leibniz: dysponuje abstrakcyjnym narzędziem myślenia o moralności i prawie, które jest tak doskonałe jak język matematyki.

Po drugie, Dobry Kantysta zmuszony jest myśleć systemowo. Wydawać by się mogło, że imperatyw kategoryczny znajduje proste zastosowanie do pojedynczych, odizolowanych problemów. Gdy na przykład Dobry Kantysta zastanawia się, w jaki sposób zinterpretować przepis „Zakazany jest wjazd pojazdów mechanicznych do parku”, musi jedynie określić, która z możliwych interpretacji byłaby dobrym „prawem powszechnym”. Kłopot w tym, że aby to uczynić, trzeba uwzględnić wszystkie możliwe sytuacje, w których tak, a nie inaczej zinterpretowana reguła mogłaby znaleźć zastosowanie. Dobry Kantysta musi rozważyć nie tylko, czy do parku wjeżdżać mogą samochody, motocykle albo rowery. Jego uniwersalna reguła obejmować musi samochody zabawki, ciężarówki transportowe stanowiące pamiątki wojenne, wózki inwalidzkie napędzane silnikiem elektrycznym, samoloty pasażerskie, odnowione spitfire’y, które służyły w bitwie o Anglię, karetki wiozące ciężko chore osoby itd. Co więcej, Dobry Kantysta musi też zastanowić się, w jaki sposób przyjęta interpretacja ma się do innych norm postępowania: jeśli wynikiem jego deliberacji ma być „prawo powszechne”, to nie może pozwolić sobie na to, by jakaś inna – równie przecież powszechna – norma postępowania prowadziła do odmiennej konkluzji. Dobry Kantysta to zatem prawdziwy intelektualny Herkules^[85]: rozstrzygając dowolny problem, bierze pod uwagę cały system moralny czy prawny i upewnia się, że powzięta decyzja nie narusza spójności tego systemu.

Po trzecie wreszcie, Dobry Kantysta jest w swych decyzjach w pełni autonomiczny. Opiera je wyłącznie na operacjach rozumu. Jest głuchy na głosy innych ludzi, potrafi zignorować własne intuicje

i odciąć się od najsilniejszych emocji. Jest tak naprawdę doskonałą maszyną inferencyjną, która na podstawie posiadanych przesłanek niezawodnie wyprowadza wnioski. Dobry Kantysta jest więc rodzajem superbohatera, a jego możliwości poznawcze przerastają wielokrotnie to, co może zrobić nawet nieprzeciętny Kowalski. Ludzie nie dysponują doskonałym, pozbawionym nieostrości i otwartości językiem; nie potrafimy sprostać herkulesowemu zadaniu stworzenia zupełnego i spójnego systemu norm, gotowego na jednoznaczne rozstrzygnięcie dowolnego problemu moralnego czy prawnego; nie mamy też takiej samokontroli, której wymaga kantowska wizja autonomii podmiotu. Można to podsumować tylko w jeden sposób: Dobry Kantysta jest jak jednorożec – w przyrodzie nie występuje.

Podobne uwagi odnieść można do innych koncepcji racjonalności. Ludzie nie są na przykład w stanie sprostać wymogowi maksymalizacji użyteczności, a więc kryterium, które wyznacza standard efektywności ekonomicznej. Nie jesteśmy też maszynami inferencyjnymi: nie tylko popełniamy błędy logiczne, ale czynimy to często i w systematyczny sposób, nawet przy tak prostych, zdawałoby się, schematach rozumowań, jak *modus tollendo tollens* (jeśli p , to q , i nieprawda, że q , a zatem nieprawda, że p). Czy należy przez to rozumieć, że jesteśmy skazani na irracjonalność? Że szansę na pełnię racjonalności – wyzbycie się presji emocjonalnej, maksymalizację użyteczności albo rozumowanie zgodne z poprawnymi logicznie schematami wnioskowań – mają jedynie maszyny? Czy musimy być – mniej lub bardziej – głupi?

Rzecz, jak się wydaje, jest bardziej skomplikowana. W literaturze poświęconej ekonomii i psychologii od jakiegoś czasu znaczenia nabiera rozróżnienie dwóch typów racjonalności: konstruktywistycznej i ekologicznej. Racjonalność konstruktywistyczna obejmuje koncepcje dobrze znane nam z podręczników: Kantowską filozofię moralną albo teorię racjonalnego wyboru, stojącą u podstaw współczesnej ekonomii.

W ramach tego podejścia konstruujemy standardy podejmowania decyzji i działania, które następnie służą do oceny faktycznych decyzji i działań. Racjonalność ekologiczna jest czymś innym: powiemy, że decyzje i zachowania jednostek (ale także na przykład instytucje społeczne) są ekologicznie racjonalne w takim stopniu, w jakim są przystosowane do struktury środowiska^[86]. O tym, czy podejmowane przez nas decyzje są w tym sensie racjonalne, nie decyduje zatem metoda rozumowania ani jakość przesłanek, którymi się kierujemy. Nie ma też znaczenia, czy nasze myślenie przebiega w zgodzie z tą lub inną abstrakcyjną regułą, taką jak imperatyw kategoryczny albo nakaz maksymalizacji funkcji użyteczności. Wręcz przeciwnie: ekologicznie racjonalne decyzje w ogóle nie muszą być wynikiem rozumowania. Zwykle będą stanowić odpowiedź bazującej na heurystykach nieświadomej intuicji, którą po prostu zaakceptujemy, nie poddając jej żadnej świadomej kontroli. O jakości tych decyzji nie świadczy sposób ich podjęcia, lecz to, w jakim stopniu przystosowane są do struktury środowiska.

Którą zatem z tych dwóch wizji racjonalności powinniśmy się kierować? Czy ważniejsze jest sprostanie abstrakcyjnym, często trudnym w stosowaniu standardom konstruktywistycznym, czy może dobre dopasowanie do środowiska, w którym przyszło nam żyć? Kto jest tutaj głupcem – wyniosły Konstruktywista, lubujący się w ignorowaniu faktów, czy może nieco pozbawiony ambicji Ekolog, poszukujący intuicyjnie rozwiązań, które łatwo wpisują się w zastaną sytuację? Wydaje się, że jest to źle postawione pytanie. Potrzebujemy zarówno racjonalności konstruktywistycznej, jak i ekologicznej. Ta pierwsza, jak twierdzi Vernon L. Smith, generuje różnorodność – pozwala tworzyć wiele, często odmiennych pomysłów na rozwiązywanie problemów. „Natomiast dobór następuje w trakcie ekologicznych procesów przystosowania”^[87]: niektóre z naszych teorii okazują się trafne, a wyrażone w nich standardy stają się elementem naszego intuicyjnego rozumienia świata, inne zaś ponoszą porażkę i odchodzą w niepamięć.

Herbert Simon zauważył kiedyś, że „ludzkie zachowania racjonalne (...) kształtowane są przez nożyce, których dwoma ostrzami są: struktura środowiska oraz obliczeniowe zdolności aktorów [działających w tym środowisku]”^[88]. 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.

GŁUPOTA I TRANSCENDENCJA

Ciekawe, czy w Platońskim świecie wiecznych i niezmiennych idei znajdziemy głupotę. Jest tam idea Dobra, jest idea Piękna, są Czerwoność, Trójkątność i Koniowatość. Ale głupota? Znaczący filozofii Platona bez trudu przywołają w tym miejscu dialog *Parmenides*, w którym pojawia się wątpliwość, czy takie niepoważne i niegodne przedmioty jak włos, błoto albo brud są odbiciem jakiejś idei^[89]. Trudno się na to zgodzić, i to z racji daleko bardziej fundamentalnych niż estetyczne. Świat idei ma być doskonały, więc umieszczanie w nim „rzeczy wybrakowanych” jest jakimś rodzajem (performatywnej?) sprzeczności. Skoro tak, to i głupota nie może posiadać odwiecznej formy. Jak brud nie jest ona elementem doskonałej struktury rzeczywistości, tylko aberracją; aberracją, dodajmy, trudną do zrozumienia. Pięknie ujęła to Wisława Szymborska w głęboko filozoficznym i nieco antyplatońskim wierszu:

Z przyczyn niejasnych,
w okolicznościach nieznanych
Byt Idealny przestał sobie wystarczać.

(...)

Czemu, u licha, zaczął szukać wrażeń
w złym towarzystwie materii?

(...)

Piękno

z niepowabnymi w środku jelitami

i Dobro

– po co z cieniem,

jeśli go wcześniej nie miało?

Musiał być jakiś powód,

choćby i drobny z pozoru,

ale tego nie zdradzi nawet Prawda Naga

zajęta przetrząsaniem

ziemskiej garderoby^[90].

Ten upadek wzniosłych idei to prawdziwy metafizyczny skandal: dlaczego wokół nas tyle wybrakowanych rzeczy i zjawisk, skoro byłoby i piękniej, i lepiej, gdyby ich nie było? Nie trzeba być wielkim znawcą historii filozofii, by wiedzieć, że najbardziej wyraziście skandal ten dochodzi do głosu w kwestii istnienia zła moralnego. Skąd w świecie zło? Dlaczego dobry Bóg godzi się z jego istnieniem?

Najsłynniejszej odpowiedzi na to pytanie udzielił Leibniz w *Teodycei*^[91]. Przekonywał on, że świat, w którym nie byłoby zła, byłby także światem bez ludzkiej wolności. Zło jest ceną, którą płaci się za wolność, ale nie jest to cena wygórowana: zysk przewyższa stratę, więc możemy być pewni, iż żyjemy w najlepszym z możliwych światów. Ten sam tok rozumowania można wykorzystać do tego, by „usprawiedliwić” głupotę. Jeśli racjonalna myśl jest czymś dobrym, to czymże jest głupota, jeśli nie rodzajem zła? A jeśli jest złem, to musi istnieć, bo inaczej ludzie nie byłoby wolni, także do tego, by myśleć i postępować głupio.

Można do tego dodać inny argument. Racjonalna myśl, która nie wiązałaby się z wysiłkiem, ale przychodziła nam z łatwością, czy

wręcz stanowiła „domyślny” sposób działania naszego mózgu, byłaby pozbawiona wartości. Przeprowadźmy prosty eksperyment myślowy: wyobraźmy sobie, że ludzie – jak zresztą marzył wspomniany już Leibniz – dysponują doskonałym językiem, w którym najbardziej złożone prawdy da się wyrazić jasno i bez trudności. Byłoby to narzędzie, dzięki któremu „w trakcie mówienia, samą mocą sformułowań, gdy język będzie prowadził umysł, nawet głupcy będą wygłaszać wielce inteligentne zdania, dziwując się sami swojej wiedzy, bez trudu pokonując swą umysłową niemoc, a będzie owe wypowiedzi rozumiał nawet ktoś najgłupszy”^[92]. Czy rzeczywiście chcielibyśmy żyć w takim poznawczo doskonałym świecie? Czy byłby on światem najlepszym z możliwych? Nie byłoby w nim mądrzejszych i głębszych dzieł filozoficznych, bardziej i mniej adekwatnych teorii fizycznych, żadnej dostrzegalnej różnicy w psychologicznych wyjaśnieniach ludzkich zachowań. Dodajmy, że nie byłoby też tam miejsca na świadome użycie nieostrych zwrotów, insynuacje językowe i wszelkie niestandardowe, kreatywne sposoby mówienia. Z takiego świata wiałoby aksjologiczną nudą: gdy wszystko jest zgodne z najwyższymi standardami racjonalności, pojęcie racjonalności traci sens!

W filozofii średniowiecznej mówiono o tak zwanych transcendentaliach, czyli pojęciach, które opisują powszechne i konieczne własności tego, co istnieje. Wszystko, co istnieje, czyli byt (*ens*), jest prawdziwe (*verum*), dobre (*bonum*) i piękne (*pulchrum*). W związku z tym mówiono, że są to pojęcia wzajemnie wymienialne: *ens et verum et bonum et pulchrum conventuntur*. To stwierdzenie doskonale wpisuje się w ówczesną wizję świata: przecież to (byt, *ens*), co zostało stworzone przez Boga, musi być dobre, piękne i prawdziwe (w tym sensie, że jest zgodne z boskim zamysłem). To średniowieczne *adagium* pozwala też wydobyć na światło dzienne ciekawą kwestię. Gdy podejmujemy próbę spojrzenia na świat z perspektywy Transcendencji – oczywiście zdając sobie sprawę, jak karkołomne to zadanie – okazuje się, że

pojęcia, którymi posługujemy się na co dzień, „załamują się”. Następuje coś, co można by określić mianem *kolapsu pojęciowego*: dla podmiotu, który byłby wszechwiedzący, odróżnienie prawdy od fałszu stałoby się niepotrzebne; dla kogoś, kto osiągnąłby absolutną doskonałość moralną, mówienie o dobru i złu straciłoby sens.

Ktoś mógłby powiedzieć, że takie rozważania to czyste fantazjowanie: nie mamy żadnych szans na to, by spojrzeć na świat *sub specie aeterni*. Możemy do woli żonglować abstrakcyjnymi pojęciami, ale nie mamy prawa twierdzić, że daje to jakikolwiek wgląd w naturę rzeczywistości. Kolaps pojęciowy może być zwykłym artefaktem, ubocznym produktem naszych metafizycznych ambicji i epistemicznej dumy. W takich przypadkach, jak słusznie zauważył Ludwig Wittgenstein, język działa na „jałowym biegu”^[93]: może i wypowiadamy słowa, ale tak naprawdę nic sensownego nie mówimy.

Myśl, że w obliczu Transcendencji jesteśmy poznawczo bezradni, przewija się przez wszystkie kultury i wszystkie wieki. Pięknego przykładu dostarcza stara – bo powstała zapewne jeszcze przed czasami Buddy – hinduska przypowieść o ślepcach i słoniu. Sześciu wędrujących wspólnie ślepców natknęło się na słonia. Pierwszy z nich dotknął słoniowej trąby i uznał, że słonie przypominają węże; drugi złapał słonia za ucho i wykrzyknął, że to dziwne zwierzę wygląda jak wachlarz; trzeci przesunął dłoń po nodze słonia i zawyrokował, że zwierzęta te są jak drzewa; czwarty oparł się o słoniowy bok i nie miał wątpliwości, że słonie wyglądają jak ściana; piąty dotknął ogona, który był podobny do sznura; a szósty kłówał kształtem przypominających włócznię. Jak można się domyślić, po takiej przypadkowej i wyrywkowej inspekcji zwierzęcia ślepcy okropnie się pokłócili, jak naprawdę wygląda słoń. Morał z tej przypowieści jest oczywisty: jesteśmy – jak ślepcy – poznawczo ograniczeni i dostrzegamy węże, wachlarze, drzewa, ściany, sznury i włócznie tam, gdzie tak naprawdę jest słoń.

Można bronić tezy, że najważniejsza myśl w historii kultury brzmi: „mogę się mylić”. Mimo że myśl ta znajdowała swój wyraz w niezliczonych przypowieściach, bajkach, utworach poetyckich, powieściach i traktatach filozoficznych, niezwykle trudno jest nam ją w pełni zaakceptować. To, że jesteśmy niedoskonałymi podmiotami poznawczymi, częściej błędzącymi niż natykającymi się na jakąś prawdę, jest niezgodne z głęboko zakorzenionymi potrzebami i mechanizmami psychicznymi. Siła naszych przekonań jest często odwrotnie proporcjonalna do posiadanych świadectw, a wprost proporcjonalna do stopnia, w jakim tęsknimy za pewnością. Pytania o Transcendencję tylko wyostrzają to napięcie: z jednej strony jesteśmy jak ci ślepcy próbujący opisać coś, czego nie potrafią zobaczyć ani nawet sobie wyobrazić; z drugiej – potrzeba, żeby wiedzieć, może w tym kontekście przybrać monstrualne rozmiary.

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). Parafrazując niezbyt dziś popularnego klasyka: mądrość to uświadomiona Głupota.

PRZYPISY

[1] Słownik *Synonim Net*.

[2] Warto przy okazji zauważyć, że słowo „gnuśność” ma w języku polskim 330 synonimów, gdy tymczasem „głupota” tylko (!) 283. Dane podajemy również za *Synonim NET*.

[3] Według badań Biblioteki Narodowej za rok 2018 oraz wstępnych badań Instytutu Książki za rok 2019 odpowiednio 63% naszych rodaków w 2018 r. i 61% w 2019 r. nie przeczytało w ciągu roku żadnej książki. Tylko 37% w 2018 r. i 39% w 2019 r. przeczytało jedną lub więcej książek, w tym 9%, zarówno w 2018, jak i 2019 r., przeczytało siedem lub więcej książek. Chciałbym zwrócić uwagę, że dane te wyraźnie korespondują z przywołanymi wcześniej badaniami, wedle których około 70% ludzi ma problem ze zrozumieniem nawet prostego tekstu gazetowego.

[4] Por. J. Stelmach, *Sztuka manipulacji*, Wolters Kluwer, Warszawa 2018, s. 37 i n.

[5] Por. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London 1936; Ch.L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1945.

[6] J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, ed. J.O. Urmson, Oxford University Press, Oxford–New York 1962.

[7] Mam tu na myśli przede wszystkim moje doświadczenia recenzyjne. Zwykle nigdy nie miałem problemu z rozpoznaniem bełkotu w recenzowanym dziele, no, może z wyjątkiem prac, których sam byłem autorem.

[8] Każdy z nas kiedyś „wyszedł na głupca”, przez przypadek, brak refleksu lub z powodu zwykłego poznawczego zaniedbania. Jeśli ktoś utrzymuje, że nigdy taka sytuacja mu się nie przydarzyła, to ma przynajmniej dwa problemy: pierwszy, że najpewniej jest głupcem, drugi, że jest „głupcem zakłamanym”.

[9] O „zapracowanej niewiedzy” pisała Wisława Szymborska w wierszu *Tutaj*, w: W. Szymborska, *Tutaj*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 6, natomiast

o „unoszeniu się nad faktami” w wierszu *Chmury*, w: W. Szymborska, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2010, s. 332.

[10] „Najważniejsze przykazanie” brzmi: *Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego*. Pochodzi ono ze Starego Testamentu: Księgi Powtórzonego Prawa i Księgi Kapłańskiej (Pwt 6,4; Kpł 19,18), a następnie pojawia się w Ewangeliach: Marka (12,29–31), Mateusza (22,37–40) i Łukasza (10,27–28).

[11] Oczywiście chodzi o „mądrość” Ludwiga Wittgensteina. Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, 6.53, 7, s. 82–83.

[12] Nawiązuję tu znów do wiersza W. Szymborskiej *Tutaj*, dz. cyt., s. 6.

[13] Z kolei o „głupcu fundamentalnym” pisze w tym tomie Michał Heller.

[14] Z Kafką mam jednak pewien problem, bo przecież w *Procesie* i *Zamku* przedstawia „biuro” i „biurokrację” jako twory przerażające, bezduszne i skrajnie głupie, a równocześnie, na co zwrócił uwagę Kundera, w jednym z listów do Mileny pisze: *Biuro nie jest instytucją głupią; więcej w nim fantastyczności niż głupoty*. Por. M. Kundera, *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, wyd. II, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004, s. 100.

[15] Por. B. Hrabal, *Balony mogą wzlecieć*, przeł. K. Kępka-Falska, M. Falski, Świat Literacki, Warszawa 2006.

[16] Jestem zresztą przekonany, że rozwój filozofii interpretacji był stymulowany przede wszystkim „przypadkami trudnymi”.

[17] Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 291 i n.; B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Spór o rozumienie*, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 117.

[18] Warto może przypomnieć, że pojęcie „sytuacji granicznych” zostało wprowadzone do języka filozofii i psychologii przez Karla Jaspersa. Por. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1922, s. 229 i n.

[19] Por. J. Stelmach, *Ressentiment as a Source of Normative Convictions*, [w:] *Explaining the Mind*, ed. B. Brożek, Ł. Kurek, J. Stelmach, Copernicus Center Press, Kraków 2018, s. 262 i n.

[20] Dobrą ilustracją „strachu przed obcymi” wynikającego z „poczucia niższości” jest stosunek niektórych osób w Polsce, również części naszej obecnej klasy politycznej, do pewnych, bogatszych i lepiej zorganizowanych nacji, na przykład do Niemców, zaś „strachu” wynikającego z „poczucia wyższości” – stosunek, zwykle tych samych zresztą osób, do imigrantów.

[21] Jeśli ktoś ma jakąkolwiek wątpliwość w związku z tym komentarzem, to odsyłam do „polskiej debaty” na temat LGBT i formułowanych w jej ramach argumentów przez tak zwanych przeciwników LGBT. Czy w ogóle można wyobrazić sobie głupotę w jeszcze bardziej wyrazistszej postaci?

[22] Napis „gdy rozum śpi, budzą się demony” (*el sueño de la razón produce monstruos*) został umieszczony przez Francisca Goyę pod jedną z akwafort z cyklu *Kaprysy*, który powstał w latach 1797–1798.

[23] Por. J. Stelmach, *Ressentiment as a Source of Normative Convictions*, dz. cyt., s. 269.

[24] M. Kundera, *Sztuka powieści*, dz. cyt., s. 139 i n.

[25] Obydwaj przywołani tu filozofowie podjęli niezwykle interesujące, a równocześnie udane próby uczynienia „śmiechu” przedmiotem badań filozoficznych i psychologicznych. Por. *Trzy poetyki klasyczne: Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, przeł. T. Sinko, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1951; H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, przeł. S. Cichowicz, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995.

[26] H. Bergson, dz. cyt., s. 8.

[27] Tutaj ograniczam się tylko do przypadku głupoty polegającej na „zamawianiu dobra”, świadomie pomijając inne, należące już do znacznie szerszej znaczeniowo kategorii „zamawiania rzeczywistości”. Uczyniłem tak zarówno dlatego, że uznałem wyróżniony tu przypadek za szczególnie interesujący, jak i z obawy, że nie zdołam w zadowalający, to znaczy wyczerpujący, sposób przedstawić wszystkich możliwych przejawów głupoty dających się powiązać z „zamawianiem rzeczywistości”.

[28] F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 293.

[29] F. Pessoa, *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, przeł. M. Lipszyc, Wydawnictwo Świat Literacki, Warszawa 2007, s. 73.

[30] Z *tulipanowym szaleństwem* mieliśmy już do czynienia w Niderlandach, w pierwszej połowie XVII wieku, ostateczny krach nastąpił bowiem zimą 1637 roku. Por. Z. Herbert, *Martwa natura z wędzidłem*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1993, s. 46 i n.; również J. Stelmach, *Uporczywe upodobanie. Zapiski kolekcjonera*, Wydawnictwa Bosz i Wolters Kluwer Polska, Lesko–Warszawa 2013, s. 42 i n. *Tulipanowe szaleństwo* nie skończyło się bynajmniej w XVII wieku. W różnych postaciach trwa dalej, wyrażając się między innymi w najróżniejszych działaniach spekulacyjnych, grach giełdowych, udziale w inwestycjach wysokiego ryzyka, nierzadko całkowicie wirtualnych, chociażby jak w przypadku handlu *bitcoinami*, w których tak naprawdę znika już nawet przedmiot transakcji, ta przysłowiowa „cebulka tulipanowa”. Chciwość i powiązana z nią skłonność do nadmiernego ryzyka ostatecznie wyłączają jakąkolwiek możliwość przeprowadzenia racjonalnej, zgodnej z wymogami ekonomii, analizy ryzyka.

[31] Rozróżnienie na „być” i „mieć” zostało wprowadzone do debaty filozoficznej przez Gabriela Marcela. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Wydawnictwo De Agostini, Warszawa 2001. O tym samym problemie pisze również Erich Fromm. Por. E. Fromm, *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995.

[32] Por. E. Canetti, *Masa i władza*, przeł. E. Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 107 i n.

[33] Tamże, s. 112 i n.

[34] Pojęcie „powszechnego umysłu” pojawia się u Le Bona już w tytule jego traktatu poświęconego psychologii tłumu.

[35] Por. E. Canetti, *Masa i władza*, dz. cyt., s. 17.

[36] Poczyniłbym tu dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, dopiero „na pewnym etapie swojego rozwoju”, bo we wczesnej fazie powstawania „masy” niepodobna jeszcze o tym orzec. Po drugie, „masa może stać się głupia”, co oznacza, że wcale nie musi. Przecież źródłem wielu pozytywnych procesów historycznych i społecznych było właśnie spontaniczne działanie przypadkowo powstałych „mas”.

[37] Por. szkic poświęcony głupocie jako łatwości ulegania emocjom negatywnym.

[38] Codziennie w Polsce od co najmniej pięciu lat ogłaszane są kolejne „sukcesy”, które nieprzerwanie odnosi „naród wybrany” zamieszkujący kraj nie

przypadkiem przecież zwany przez obecnie rządzących „sercem Europy”. Równocześnie jesteśmy również światowym liderem w celebrowaniu klęsk, przegranych bitew, powstań i wojen. Natomiast prawdziwe zwycięstwa i sukcesy, bo te też nam się przecież przydarzały, zdają się już do tej dziwacznej „heroiczno-mesjanistycznej narracji” po prostu nie pasować.

[39] W tezie 7 swojej *Monadologii* Gottfried Wilhelm Leibniz stwierdza, że *monady nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać*.

[40] O. Tokarczuk, *Wirus przypomni nam, jak bardzo nie jesteśmy równi*, OKO.press, 2 kwietnia 2020 r.

[41] Esej ten był uprzednio opublikowany w mojej książce: *Moralność myślenia*, wyd. IV, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 17–26.

[42] Esej ten był opublikowany w: „PAUza Akademicka”, nr 513, 7 maja 2020, s. 1.

[43] Pisownia oryginalna.

[44] *Crassa enim est quae nullam omnino diligentiam adhibet, ut sciat ea quae potest et debet scire*.

[45] *Supina pariter nil prorsus curat scire ea quorum cognitio necessaria est*.

[46] Por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953.

[47] Por. F. Heider, M.A. Simmel, *An Experimental Study of Apparent Behavior*, „American Journal of Psychology” 1944, vol. 57, s. 243–249.

[48] Por. G. Borsuk, *Przegląd wybranych zagadnień z badań etologicznych w pszczelarstwie*, „Kosmos” 2011, t. 60, nr 3–4, s. 401–413.

[49] Por. A. Dickinson, N.J. Mackintosh, *Classical Conditioning in Animals*, „Annual Review of Psychology” 1978, vol. 29, s. 587–612.

[50] Por. M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy*, przeł. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

[51] Por. J.A. Bargh, E. Morsella, *The Unconscious Mind*, „Perspectives on Psychological Science” 2008, vol. 3, no. 1, s. 73–79.

[52] B. Magee, *Wyznania filozofa*, przeł. B. Chwedeńczuk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 184 i n.

[53] Przeł. S. Śpiewak; por. tenże, *U źródeł problematyki podmiotowości poznania. Krytyczne stanowisko Ksenofanesa z Kolofonu wobec poprzedzającej go tradycji mitologicznej i filozoficznej*, „Folia Philosophica” 2003, vol. 31, s. 125.

[54] B. Magee, *Wyznania filozofa*, dz. cyt., s. 185.

[55] Por. M. Kosowska, *Umysł niezmienny. Poznawcze mechanizmy sztywności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

[56] A.W. Kruglanski, *The Psychology of Being “Right”: The Problem of Accuracy in Social Perception and Cognition*, „Psychological Bulletin” 1989, vol. 106, no. 3, s. 395–409.

[57] D.M. Webster, A.W. Kruglanski, *Individual Differences in Need for Cognitive Closure*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1994, vol. 67, no. 6, s. 1049–1062.

[58] A.W. Kruglanski, D.M. Webster, *Motivated Closing of the Mind: Seizing and Freezing*, „Psychological Review” 1996, vol. 103, n. 2, s. 263–283.

[59] Por. D.M. Clarke, *Descartes: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 402 i n.

[60] Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, *Medytacja Pierwsza*.

[61] Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, Znak, Kraków 1990.

[62] Por. B. Brożek, *Granice interpretacji*, wyd. II, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 249.

[63] G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. I, przeł. T. Kaszubski, e-book.

[64] Tamże.

[65] Tamże.

[66] J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, [w:] M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 388.

[67] Cyt. za: A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 161.

[68] Por. tamże.

[69] S. Katz, *How to Speak and Write Postmodernism*, „English Academy Review” 1999, vol. 16, no. 1, s. 54–55.

[70] Dane na dzień 3 listopada 2020 r.

[71] Por. I.L. Janis, *Victims of Groupthink: A Psychological Study of Foreign-Policy Decisions and Fiascoes*, Houghton Mifflin, Boston 1972.

[72] Por. C.R. Sunstein, R. Hastie, *Wiser: Getting Beyond Groupthink to Make Groups Smarter*, Harvard Business Review Press, Boston 2015.

[73] Por. tamże.

[74] Por. tamże.

[75] Por. Z. Herbert, *Martwa natura z wężdziłem*, Wydawnictwo Zeszytów Literackich, Warszawa 1993, esej *Tulipanów gorzki zapach*, s. 39 i n.

[76] Por. C.R. Sunstein, R. Hastie, *Wiser...*, dz. cyt.

[77] Por. M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy*, przeł. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

[78] Por. <https://www.york.ac.uk/depts/maths/histstat/lies.htm>.

[79] Por. F.F. Lighthall, *Launching the Space Shuttle Challenger: Disciplinary Deficiencies in the Analysis of Engineering Data*, „IEEE Transactions on Engineering Management” 1991, vol. 38, no. 1, s. 63–74.

[80] Por. D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012, s. 211.

[81] Por. A. Tversky, D. Kahneman, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, „Science” 1974, vol. 185, no. 4157, s. 1127.

[82] Por. tamże.

[83] Por. G. Gigerenzer, R. Selten (red.), *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*, MIT Press, Cambridge, MA 2001.

[84] Na następnych stronach wykorzystuję krótkie fragmenty mojej książki *Umysł prawniczy*, Copernicus Center Press, Kraków 2018.

[85] Por. R. Dworkin, *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Wolters Kluwer, Warszawa 2006.

[86] Por. V.L. Smith, *Racjonalność w ekonomii*, Wolters Kluwer, Warszawa 2013, s. 29.

[87] Tamże, s. XXXV.

[88] H. Simon, *Invariants of Human Behaviour*, „Annual Review of Psychology” 1990, vol. 41, s. 7.

[89] Por. Platon, *Parmenides, Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.

[90] Wiersz *Platon, czyli dlaczego z tomu Chwila*, Znak, Kraków 2002.

[91] Por. G.W. Leibniz, *Teodycea*, przeł. M. Frankiewicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

[92] List Leibniza do Heinricha Oldenburga, przeł. W. Marciszewski, cyt. za: K. Trzęsicki, *Logika temporalna w informatyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 2010, t. LVIII, nr 2, s. 185.

[93] Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, § 132.