

Czasopismo Naukowe



Edukacja Etyczna

Od redakcji

Kolejny numer Edukacji Etycznej został poświęcony zagadnieniu kłamstwa, w tym kłamstwa edukacyjnego, związkom prawdy i dobra z kłamstwem, etyce troski oraz śmierci. W numerze znalazły się teksty, z jednej strony, ukazujące praktyczne wymiary kłamstwa (artykuł Antoniny Sebesty *O kłamstwie edukacyjnym*), z drugiej zaś, teksty mierzące się z zagadnieniem kłamstwa na gruncie teoretycznym (tekst Janusza A. Majcherka *Kłamstwo i dobro*, Moniki Bakalarz i Marty Szabat *Etyczne wymiary kłamstwa* oraz artykuł na temat *quasi-sądów* w koncepcji Romana Ingardena Jana Piaseckiego *Prawda a literatura – w ujęciu Ingardena*).

W numerze znalazł się również artykuł Jeannette Pols *Radykalna relacyjność. Epistemologia etyki troski*. Dotyczy on empirycznego podejścia w etyce, w którym zostaje zintegrowana filozofia i etnograficzne badania empiryczne. W pracy zawarte zostały przykłady zaczerpnięte z telemedycyny i teleopieki a poruszana tam problematyka wzbogaca namysł nad możliwościami wypracowania praktycznych standardów opieki nad pacjentami przy użyciu dostępnych narzędzi technologicznych i telekomunikacyjnych. Część artykułów zamyka tekst Małgorzaty Jantos pod znamienym tytułem *Czy decydujemy o swojej śmierci?*, w którym autorka porusza zagadnienia eutanazji i testamentu życia.

W numerze znalazły się również dwie recenzje: Janusza Maja *Spotkanie jako kategoria pedagogiczna i wydarzenie wychowujące* (recenzja książki Marii Jagiełło, *Spotkania, które zmieniają. O spotkaniu jako kategorii pedagogicznej i wydarzeniu wychowującym na drodze życia*) oraz Rafała Włodarczyka *Zastosować Foucaulta: drogi krytyki i apologii edukacji* (dotyczy pracy Maksymiliana Chutorańskiego, *Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michela Foucaulta*).

Oprócz artykułów i recenzji, publikujemy także trzy scenariusze zajęć z lekcji filozofii i etyki: Joanny M. Chrzanowskiej, *10/07/1941 oraz 11/07/1995* (scenariusz na temat wydarzeń w Jedwabnem i Srebrenicy) oraz *Czy śmierć może być „dobra”?* (scenariusz dotyczy zagadnień związanych z eutanazją) i Marty Szabat, *Kłamstwo – próba definicji*.

Życzymy owocnej lektury

Zespół Redakcyjny Edukacji Etycznej

Spis treści:

<i>Od redakcji.</i>	s.1.
<i>Foreword from the Editor</i>	s.2.
<i>Spis treści</i>	s.3.
<i>Contents</i>	s.4.

Artykuły

Antonina Sebesta, <i>O kłamstwie edukacyjnym</i>	s.5-14.
Janusz A. Majcherek, <i>Kłamstwo i dobro</i>	s.15-31.
Monika Bakalarz, Marta Szabat, <i>Etyczne wymiary kłamstwa</i>	s.32-40.
Jan Piasecki, <i>Prawda a literatura – w ujęciu Ingardena</i>	s.41-50.
Jeannette Pols, <i>Radykalna relacyjność. Epistemologia etyki troski</i>	s.51-73.
Małgorzata Jantos, <i>Czy decydujemy o swojej śmierci?</i>	s.74-87.

Recenzje

Janusz Maj, <i>Spotkanie jako kategoria pedagogiczna i wydarzenie wychowujące</i>	s.88-95.
Rafał Włodarczyk, <i>Zastosować Foucaulta: drogi krytyki i apologii edukacji</i>	s.96-101.

Scenariusze zajęć

Joanna M. Chrzanowska, <i>10/07/1941 oraz 11/07/1995</i>	s.102-107.
Joanna M. Chrzanowska, <i>Czy śmierć może być „dobra”?</i>	s.108-114.
Marta Szabat, <i>Kłamstwo – próba definicji</i>	s.115-117.

Antonina Sebesta

O kłamstwie edukacyjnym

Uprawiamy wzajemne oszukiwacze praktyki.

My ratujemy swoje etaty, a studenci się nie uczą,

bo już zauważyli, że nie muszą¹

Ewa Nawrocka, profesor polonistyki, Uniwersytet Gdański

*Miliony młodych ludzi straciły tysiące godzin na niby-zdobyciu niby-wiedzy
w niby-szkołach i na niby-uczelnianach²*

Jacek Żakowski, publicysta „Polityki” i komentator polityczny

*Treści i formy kształcenia mogą stanowić zagrożenie
dla nabywania kompetencji intelektualnych i obywatelskich.*

*Reforma edukacji przynosi konsekwencje przeciwstawne
pierwotnym założeniom*

Stanowisko uczestników VI Ogólnopolskiego Zjazdu
Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego³

*I bynajmniej nie jest tak, że im lepiej wykształcona jest młodzież, tym większe jej
szanse na zatrudnienie⁴*

Piotr Laskowski, nauczyciel liceum i wykładowca UJ

Powyższe cytaty, wybrane z kilkadziesiątu podobnych, ukazują między innymi etyczny wymiar zjawiska, które określam „kłamstwem edukacyjnym”. Na użytek artykułu przyjmuję, że kłamstwem w edukacji jest przede wszystkim manipulacja, która preferuje ponad wiedzę (czyli ponad to, co aktualnie nauka uważa za prawdę) doraźne cele polityczne, ideologiczne i ekonomiczne, a wiedzę i nabywanie umiejętności zawodowych traktuje jedynie jako przysłowiowy listek figowy. Z perspektywy kilkunastu lat widać, iż reforma edukacyjna w szkolnictwie oraz eksplozja uczelni wyższych, zarówno prywatnych, jak i oferujących studia

¹ E. Nawrocka – kierownik Katedry Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej z Uniwersytetu Gdańskiego na konferencji „Wściekłość i oburzenie. Obrazy rewolty w kulturze współczesnej” w apelu, który w mediach odbił się szerokim echem (maj 2012), na temat reformy, powie: *Bezmyślna i nieodpowiedzialna reforma szkolnictwa podstawowego i średniego doprowadziła do kompletnej zapaści edukacyjnej*. Dodając jednocześnie: *Nie ma innej drogi skutecznej edukacji do życia w społeczeństwie niż żywy kontakt studenta z nauczycielem, adiunktem, profesorem, człowieka z człowiekiem*.

² J. Żakowski, *Polska, fabryka korposzczurów*, „Gazeta Wyborcza”, 12-13 kwietnia 2014, s. 21.

³ Zjazd PTP obradował w Lublinie 17-19 września 2007.

⁴ P. Laskowski, *Szkola pięknych umysłów*, „Gazeta Wyborcza”, 10-11 sierpnia 2013, s. 26.

niestacjonarne, tym właśnie celom miała służyć.

Kłamstwo edukacyjne jest szczególnie niebezpieczne, powoduje bowiem erozję zaufania obywateli do państwa i siebie wzajemnie, uszczupla więc kapitał ludzki, a w dalszej perspektywie dezorganizuje funkcjonowanie ważnych instytucji. Konsekwencje jego są długotrwałe, trudne do wyobrażenia, bowiem dotyczą zarówno jednostki, jak i całego społeczeństwa. Dyplom bez pokrycia, za którym nie stoi wiedza, kompetencje i umiejętności owocować może poczuciem zbędności, kompleksami i agresją przekładającymi się na patologiczne zachowania.

Artykuł próbuje bliżej opisać kłamstwo edukacyjne w oparciu o ustalenia badawcze naukowców XX wieku zajmujących się problematyką kłamstwa i prawdy. Prezentuje też spostrzeżenia autorki dotyczące jego prawdopodobnej genezy, w tym będące wynikiem obserwacji poczynionych w trakcie długoletniego wolontariatu w organizacjach pożytku publicznego oraz lokalnych mediach⁵. Kłamstwo edukacyjne spełnia wiele warunków, jakie współczesnemu kłamstwu stawiają: Hannah Arendt, Tadeusz Czeżowski, Wojciech Chudy, Józef Tischner czy Leszek Kołakowski. I tak Hannah Arendt zauważa, że ten, który kłamie, posiada znacznie większe możliwości działania. Dzieje się tak dlatego, iż *może swobodnie kształtować swe „fakty” dla korzyści i przyjemności, czy choćby tylko dla zaspokojenia oczekiwań swej publiczności*⁶. Prawidłowość tę perfekcyjnie wykorzystało wiele nowych uczelni, zwłaszcza prywatnych. W swojej ofercie edukacyjnej uwzględniają one przede wszystkim marzenia młodzieży i ich bliskich o pozbawionym stresu łatwym, szybkim i stosunkowo tanim nabywaniu dyplomów. Placówki te są niezwykle elastyczne, np. w tworzeniu zamiejscowych punktów edukacyjnych, podnajmując w tym celu w szkołach (najczęściej stolicach powiatów) sale na weekendy.

Arendt, porównując kłamstwo współczesne z dawnym, pisała: *różnica między kłamstwem tradycyjnym, a kłamstwem w nowszych czasach najczęściej sprowadza się do różnicy między ukrywaniem, unieściewianiem faktów*⁷. Praktykę tę Józef Tischner określił jako *błądzenie w żywiole prawdy*⁸, w sferze edukacji wydaje się ono tak wielkie, że tworzy się nowa, zupełnie zakłamana rzeczywistość.

Jako mieszkanka prowincji dostrzegam, iż połączenie ambicji samorządowców z ich własnym

⁵ A. Sebesta, *Ksero studia, ksero studenci*, „Gazeta Wyborcza”, Gazeta w Krakowie, 16 marca 2009, s. 6; A. Sebesta, *Robienie magistra frustrata*, „Gazeta Wyborcza”, (Gazeta w Krakowie), 14 maja 2012 s. 2.

⁶ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 295.

⁷ Tamże, s. 295-296.

⁸ J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Znak i Ossolineum, Wrocław – Kraków 2003, s. 298.

interesem dało zielone światło do zakładania filii i tzw. zamiejscowych punktów konsultacyjnych w wielu małych miejscowościach. Samorządy były żywo zainteresowane w zakładaniu szkół wyższych, gdyż samorządowcy:

1. chcieli zdobyć dyplomy (w komfortowy sposób!), które potwierdzałyby ich kompetencje do sprawowania urzędu. W efekcie tego przeciętny wójt, burmistrz, starosta czy nawet radny legitymuje się studiami podyplomowymi z zarządzania, administracji, ekonomii, bezpieczeństwa itd.
2. pragnęli obniżyć wskaźnik bezrobocia na swoim terenie, wydłużając czas edukacji młodzieży.
3. chcieli dać sygnał wyborcom, że władza dba o nich i ułatwia im maksymalnie zdobycie kwalifikacji.
4. zamierzali wybitnie zwiększyć poczucie dumy mieszkańców (mamy uczelnię), więc jesteśmy ośrodkiem akademickim.
5. pragnęli zapewnić sobie zaplecze polityczne, czyli grupę wdzięcznych wyborców.
6. zamierzali wspomóc budżet szkół (które objął niż demograficzny) przez wynajem w nich sal dydaktycznych.

Ta nie do końca odpowiedzialna, a na pewno doraźna praktyka spowodowała, że armia bezrobotnych szturmuje obecnie biura pracy. Nie są to jednak tylko i wyłącznie osoby z tzw. śmieciowymi dyplomami, gdyż na prowincji absolwenci miejscowej filii czy uczelni z reguły wygrywają konkurencję o etat z absolwentami studiów dziennych uniwersytetów, dlatego że są „swoi”, że obowiązuje tam zasada lokalnej solidarności. Stosowanie jej ułatwia fakt, iż wielu samorządowców odebrało podobne wykształcenie, faworyzują więc kolegów z obawy przed zbyt silną konkurencją. Przegrywający rywalizację o miejsce pracy bardzo często emigrują. Ich decyzja bywa tragiczna nie tylko dla nich i ich najbliższych. Potwierdza się bowiem słynne prawo Kopernika, iż zastępowanie w obiegu pieniądza lepszego gorszym powoduje, że ten lepszy ucieka z kraju, a gorszy zostaje... Ucieczka najlepiej wykształconych jest ogromną stratą, w tym ekonomiczną, na co nie zwraca się prawie zupełnie uwagi, gdyż to wymagałoby ogromnej odwagi cywilnej. Również prywatni pracodawcy wydają się chętniej zatrudniać absolwentów lokalnych, ponieważ ich oczekiwania finansowe są zazwyczaj niższe. Zakładają, nie bez racji, iż takiemu

absolwentowi zależy na pracy blisko miejsca zamieszkania i właśnie ją będzie najbardziej cenił. Józef Tischner napisał o kłamcy: *wie zatem, że kłamiąc, czyni źle, jest jednak przekonany, iż musi tak czynić*⁹. Te gorzkie słowa dotyczą wielu pracowników oświaty i szkolnictwa wyższego, w tym dyrektorów instytutów, dziekanów, rektorów. Zostali oni wręcz zmuszeni do wyścigu w „uprzystępnianiu” szkół i studiów. Konkurencja ze strony bardzo licznych nowych szkół wyższych, na których nikt nawet nie próbował uprawiać nauki, zmusiła uczelnie państwowe do obniżenia wymagań. Bulwersujący przykład stanowi uznanie za wyróżniający kierunku, na którym nie stawia się ocen niedostatecznych. Studia niestacjonarne, zwłaszcza tak masowe jak w Polsce, nie są w świecie znane. Umasowienie studiów zaowocowało błyskawicznie obniżeniem ich jakości. Egzaminów ustnych zastąpiono testami. Na licznych kierunkach studiów do zaliczenia przedmiotu wystarczała sama obecność, studenci bowiem przenieśli na uczelnie procedury z kursów i szkoleń. Uwaga Tischnera, iż kłamca robi to *z jakichś powodów*¹⁰ znajduje tu pełne potwierdzenie. „Jakieś powody” to po prostu zapewnienie etatu podwładnym, a więc realizacja najbardziej podstawowego prawa do pracy. Tomasz Szlendak (prof. socjolog z UMK) w wywiadzie dla „Niezbędnika inteligenta” stwierdza: *Od dobrych kilku lat obowiązują w uczelniach neoliberalno-korporacyjne przykazy, polegające na tym, że musimy przyjmować całe masy studentów, żeby mieć pracę: żeby pracownicy akademicy w ogóle utrzymali etaty*¹¹.

Na uczelnie właśnie wkroczyły roczniki niżu demograficznego. Instytuty, które na państwowych uczelniach posiadają dużą samodzielność, tak układają programy studiów, aby zapewnić etaty przede wszystkim swoim pracownikom. Ten zrozumiały odruch obronny powoduje jednak tzw. „rozbitcie instytutowe”. Prowadzi bowiem do zjawiska, iż student *de facto* nie studiuje na uniwersytecie czy akademii, ale jedynie w jej konkretnym instytucie. Zjawisko to jest produktem ubocznym, wymuszonym małymi nakładami na naukę. Można je zrozumieć, usprawiedliwiać niskimi pensjami pracowników naukowo-dydaktycznych, kłopotem z zapewnieniem im pensum, ale czy należy je popierać? Jest przecież kolejnym przekłamaniem. Tworzący plany studiów „wyrzucają” przedmioty uzupełniające (nazywane usługowymi, bo prowadzone przez pracowników innych instytutów). Przedmioty te to przede wszystkim: logika, filozofia i wszystkie jej pokrewne dyscypliny, zwłaszcza takie jak etyka, psychologia, socjologia, politologia, historia sztuki, ekonomia, elementy prawa, pedagogika itp. Zaplanowane w ten sposób kształcenie staje się

⁹ J. Tischner, dz. cyt., s. 302.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Podgórska, *Żacy. XXI*, „Niezbędnik Inteligenta”2014, wydanie specjalne, nr 4, s. 87.

tragicznie jednostronne. Niebezpieczne utrwała się model, który, zwłaszcza na uniwersytetach i wydziałach humanistycznych, nie powinien mieć nigdy miejsca. Obawa przed nadmierną specjalizacją tradycyjnie niepokoiła intelektualistów, uważali bowiem, że prowadzi ona do zacieśniania horyzontów. Maria Ossowska w artykule z 1929 roku pisała: *niechęć do wąskiego specjalisty to niechęć do wąskiego człowieka*¹². Tadeusz Kotarbiński szukał metod, które mogłyby przezwyciężyć to zjawisko. Uznał za nie po pierwsze: integrację nauk, wspólną pracę specjalistów z różnych dziedzin nad jednym problemem, po drugie: zajmowanie się zagadnieniami z pogranicza własnej dyscypliny badawczej. Uważał, że obroną przed złymi skutkami specjalizacji winno być patrzenie na całą rzeczywistość przez jeden wybrany problem: *Nasza dyscyplina powinna być rodzajem okna, przez które patrzymy na świat*¹³.

W XXI wieku uczelnie, w tym uniwersytety (szczególnie te najnowszej daty), aby przetrwać, za wszelką cenę starają się pozyskać przede wszystkim studentów niestacjonarnych, bo ci wnoszą opłaty. Dobrego wyjścia nie ma, cel ma uświęcić środek. Usprawiedliwiają się, nie bez racji, faktem, że nikt nie zabrania tym studentom rzetelnie studiować. Stoją dla nich otworem dobrze zaopatrzone biblioteki, pracownie. Przez większą część roku akademickiego czekają na nich i to z utęsknieniem na obowiązkowych dyżurach pracownicy dydaktyczni, ale kolejki tworzą się wyłącznie przed sesją i w czasie sesji. Większość studentów do minimum skraca czas pobytu na uczelni i kontakt z jej kadrami. Wielu pracuje na tzw. umowach śmieciowych czy na czarno i właśnie ta praca jest jednym z ważniejszych powodów bycia studentem, czego w żaden sposób nie chcą zrozumieć ekipy rządzące. Studiowanie zapewnia im bowiem ubezpieczenie, zniżki, daje wiele przywilejów, których nie chce bądź po prostu nie może zapewnić pracodawca, bo składki na ZUS są tak wysokie, że zrujnowałyby go. Część studentów twierdzi, że w ogóle nie ma ochoty studiować, ale musi (sic!) właśnie z powodu tych składek i faktu ukończenia liceum ogólnokształcącego.

Z wielu twierdzeń Tischnera dotyczących kłamstwa tylko jedno, mówiące: *że prawda jest kłamiącemu znana*¹⁴, nie wydaje się oczywiste. Wynika to – moim zdaniem – właśnie z zakłamania. Otóż wśród wypowiadających się i oceniających negatywnie zarówno reformę edukacji, jak i neoliberalne zasady szkolnictwa wyższego dominują wyraźnie osoby, które przekroczyły czterdziestkę, a więc zostały wykształcone w odmiennych realiach. Potrafią one

¹² M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 168.

¹³ T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 45.

¹⁴ J. Tischner, dz. cyt., s. 302.

porównać wiedzę, zwłaszcza ogólną, swojego pokolenia z posiadaną przez obecne roczniki i wyciągnąć wnioski. Młodszy uległ propagandzie, święcie wierząc, iż odnieśliśmy ogromny sukces: *Mamy jeden z najlepszych systemów edukacji na świecie – Polska zajęła wysokie 10. miejsce w prestiżowym rankingu Pearsona*¹⁵.

Bezkrytyczne również podchodzą do tej kwestii organy powołane do oceny poziomu szkolnictwa wyższego. Przykładem może tu być komunikat wydany przez Polską Komisję Akredytacyjną (w celu uniknięcia identyfikacji nazwy konkretnych uczelni zostały zamienione literami). Po dokonaniu oceny programowej na kierunku X prowadzonym na Wydziale Y na poziomie studiów pierwszego i drugiego stopnia oraz na poziomie studiów pierwszego stopnia w Zamiejscowych Ośrodkach Dydaktycznych Wydziału Y w A i Z, uznała ona, iż jakość kształcenia prowadzonego na tym kierunku zasługuje na ocenę wyróżniającą¹⁶. Nic dziwnego, skoro z zasady nie stawia się na tam ocen niedostatecznych (obserwacja z maja 2014 roku).

Nieco inne zdanie miał w tej kwestii jeden z najwybitniejszych polskich dydaktyków, autor siedmiu wzorowych podręczników, filozof Kazimierz Ajdukiewicz, stanowczo stwierdzając:

Ścisłej sprawiedliwości zaś domagamy się od tego, kto występuje jako mandatariusz innej osoby, w której imieniu dobrem lub złem szafuje. Ścisłej sprawiedliwości winien przestrzegać sędzia, winien jej przestrzegać egzaminujący profesor itd. Miłosierdzie bowiem okazywane przez nich przy rozdawaniu szkód lub korzyści wyrządza niezasłużony uszczerbek społeczeństwu, które ich do szafowania tymi wartościami upoważniło¹⁷.

Ocenianie to niezwykle istotny, budzący ogromne emocje, aspekt edukacji, na wszystkich jej szczeblach od przedszkola po uniwersytety. Zarówno nadmierna, nieuzasadniona pobłażliwość, jak i stawianie zupełnie nierealnych wymagań jest szkodliwe. Na pewno nie można z góry zakładać, że ocen niedostatecznych nie będzie, bo to nie jest nauczanie początkowe, tylko uczelnia wyższa. Surowa, ale sprawiedliwa ocena wydaje się podnosić prestiż kierunku i uczelni w równej mierze, jak kompetencje i zaangażowanie kadry, ona zresztą o tym zaangażowaniu świadczy. Dlatego między innymi bardzo krytyczny i słyszalny w mediach jest głos środowiska filozoficznego i socjologicznego, czemu dziwić się nie należy, bowiem jakość kształcenia to jeden z „dyżurnych” filozoficznych tematów, poruszany w naszym kręgu kulturowym już od czasów

¹⁵ Zob. J. Suchecka, *Strzał w dziesiątkę*, „Gazeta Wyborcza”, 8 maja 2014, s. 1.

¹⁶ Uchwała nr 161 Prezydium Polskiej Komisji Akredytacyjnej z dnia 24 maja 2012 roku.

¹⁷ K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, PWN, Warszawa 1994, s. 331.

Sokratesa.

Ponad trzysta lat temu John Locke w traktacie: *O właściwym używaniu rozumu* jasno i wyraźnie zdefiniował, czym, według niego, jest edukacja, pisząc:

Zadaniem edukacji, co się tyczy wiedzy, nie jest, jak sędzę, doskonalić ucznia we wszystkich czy też niektórych naukach, lecz dać jego umysłowi niezależność, to znaczy te dyspozycje i te nawyki, które mu pozwolą opanować dowolną dziedzinę wiedzy, jaką się zajmuje lub jaka okaże się potrzebna w dalszym biegu życia. To i tylko to jest dobrym wykształceniem, nie zaś wpajanie czei i szacunku dla pewnych dogmatów podawanych pod wątpliwą nazwą zasad, które nieraz tak są dalekie od prawdy i oczywistości, jakie właściwe są zasadom, że należy je odrzucić jako mylne i błędne¹⁸.

W świetle tej definicji, nadrzędny cel edukacji (jej istota) sprowadza się do nauczenia się studiowania, a więc wyszukiwania wiedzy. Locke dążył do wyposażenia ucznia w narzędzia temu służące, w tym przede wszystkim krytycyzm, umiejętną obserwację, rozumowanie polegające na wyciąganiu wniosków, w tym pochodzących z własnego doświadczenia i doświadczenia innych. O te umiejętności, wyrażone bardziej współczesnymi słowami, upominają się w XXI wieku zarówno przedstawiciele pracodawców, jak i Magdalena Środa, pisząc: *W szkolnych programach nie ma żadnych lekcji, które służyć by mogły rozwijaniu umiejętności syntetyzujących i porządkujących wielość przedmiotów i ich podstawy. Szkoła nie rozwija zdolności myślenia, dyskusowania, refleksji nad wartościami, umiejętności rozwiązywania ich konfliktu*¹⁹. Zarzut braku umiejętności segregowania informacji postawił absolwentom w swoim liście otwartym prezes PZU, Andrzej Klesyk, poparli go też inni: *Kompletnie leży pragmatyka biznesu i umiejętności społeczne, komunikacja, praca w grupie, przystosowanie do zmian*²⁰.

Można odnieść wrażenie, iż zarówno pomysłodawców reformy, jak i jej wykonawców ogarnęła totalna amnezja, zupełnie bowiem zignorowali dorobek szkoły lwowsko-warszawskiej. Nie mam tu bynajmniej na myśli historycznego wykładu Kazimierza Twardowskiego: *O dostojęństwie Uniwersytetu*²¹, którego wzniosła treść zupełnie rozmija się z dzisiejszymi realiami, ale bardzo praktyczne uwagi jego ucznia, Tadeusza Czeżowskiego, a także uwagi Tadeusza Kotarbińskiego, Marii Ossowskiej, Kazimierza Ajdukiewicza.

¹⁸ J. Locke, *O właściwym używaniu rozumu*. Cyt. za: B. Markiewicz, *Od Locke'a do Jamesa*, WSIP, Warszawa 1999. s. 18.

¹⁹ M. Środa, *Matury i puder*, „Gazeta Wyborcza”, 12 lipca 2006, s. 15.

²⁰ A. Pezda, *Przedsiębiorcy naprawiają świat*, „Gazeta Wyborcza”, 28-29 września 2013, s. 21.

²¹ K. Twardowski, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, WSIP, Warszawa 1992.

Czeżowski w broszurze: *O uniwersytecie i studiach uniwersyteckich* wprowadził bardzo proste i przejrzyste kryterium, jakim jest cel nauczania. zaproponował podział szkolnictwa wyższego na uniwersytety i pozostałe wyższe uczelnie. Uniwersytety to placówki nastawione na wiedzę teoretyczną: *Wszystkie kierunki studiów, gdzie głównym celem jest sama wiedza, są uprawiane w uniwersytetach, natomiast poza uniwersytetami znajdują się szkoły o nastawieniu praktycznym*²².

Uczony za niezbędne uważa tzw. kształcenie ustawiczne, a więc to, które postuluje Unia Europejska (idea uczenia się przez całe życie propagowana przez Parlament Europejski). Z całą stanowczością przypomina, że wiedza i umiejętności nabyte w czasie studiów muszą być odpowiednio pielęgnowane, konserwowane, odnawiane, rozszerzane przez cały okres aktywności zawodowej. W tym celu absolwenci mają utrzymywać stały kontakt z uczelnią, w miarę możliwości uczestniczyć w wykładach otwartych, czytać czasopisma naukowe, korzystać ze zbiorów biblioteki uniwersyteckiej i jej czytelnii, a także aktywnie uczestniczyć w pracy towarzystw naukowych. Proponuje również organizowanie kursów specjalnie dla nich.

Tadeusz Kotarbiński podziela przeświadczenie Kazimierza Twardowskiego, iż rozwój nauki, jej potencjał jest cenniejszy od operacji bankowych: *Wszak zdobycze nauk i opartej na nich umiejętności rozstrzygają o postępie ogólnym w stopniu bez porównania większym niż akumulacje monetarnego kruszcu*²³. Dlatego bardzo krytycznie ocenia masowość kształcenia (lata powojenne), twierdząc, że: *Dialog indywidualny ucznia z nauczycielem ustępuje miejsca przejmowaniu treści nauczania sformułowanej dla wieloosobowego użytku w postaci odpowiedzi na rubryki znormalizowanego programu*²⁴. Prowadzi to do dehumanizacji relacji profesor student: *stosunek nauczyciela do ucznia nabiera coraz bardziej cech stosunku inżyniera do martwego tworzywa, urabianego przy pośrednictwie coraz bardziej wymyślnej maszynierii*²⁵.

Po transformacji ustrojowej zaistniała pilna i zupełnie zrozumiała potrzeba odideologizowania edukacji na wszystkich jej szczeblach. Dążono do przekreślenia dziedzictwa PRL-u i wymazania jego licznych absurdów z pamięci. W zapale demaskatorskim zniszczono jednak to, co było oceniane jako pozytywne, przede wszystkim szkolnictwo zawodowe i wspaniałe technika, np. chemiczne, kolejowe, ogrodnicze, leśne. W pierwotnych założeniach, studia pierwszego stopnia, tzw. licencjackie, miały je zastąpić, nie spełniły jednak pokładanej w nich nadziei. Szkoły (jak i

²² T. Czeżowski, *O uniwersytecie i studiach uniwersyteckich*, Księgarnia Naukowa T. Szczęsny i S-ka, Toruń 1946, s. 8 i 9.

²³ T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 52.

²⁴ Tamże, s. 53.

²⁵ Tamże.

wszystkie inne placówki oświatowo-kulturalne: biblioteki, czytelnie, muzea, galerie, teatry, domy kultury) zostały potraktowane jak firmy: mają przynosić dochód, toteż częściej odbywają się w nich komercyjne pokazy i promocje handlowe niż zajęcia pozalekcyjne. Zainicjowany przeze mnie Uniwersytet Trzeciego Wieku rozpoczął zajęcia w lokalu europościa, był to bowiem jedyny, który oferowano w miasteczku, nie tylko nie po komercyjnej cenie, ale wręcz za darmo. Sytuacja wprawdzie się zmieniła, lecz przykład ten dobitnie świadczy o traktowaniu wiedzy jako towaru, urynkowaniu wszelkiej edukacji od przedszkola po UTW. Dodatkowe zajęcia w przedszkolach są płatne, tak samo jak i w wielu szkołach.

Genezę kłamstwa edukacyjnego dostrzegam także w odrzuceniu jako przestarzałego, zbędnego, czy wręcz szkodliwego *ethosu* inteligenta. Trafnie ujęła ten problem Wisława Szymborska w słowach: *nie ma rozpusty gorszej niż myślenie*²⁶. Inteligent postrzegany jest przez zbyt wielu (którzy zgodnie z regułami demokracji mają prawo do wypowiedzania się, zajęcia stanowiska, a wreszcie głosowania) jako ten, który trwoni czas i energię na zdobywanie wiedzy, zamiast inwestować, grać na giełdzie, tworzyć miejsca pracy. Pierwsze ofiarą tego typu myślenia padają kierunki teoretyczne, przede wszystkim filozofia, matematyka i fizyka teoretyczna, pożądanie bowiem wiedzy dla niej samej kojarzy się jednym z metafizyką, co niebezpiecznie pachnie im Arystotelesem, a drugim, znacznie liczniejszym, z inteligencją niepracującą, którą unicestwił realny socjalizm.

Rzeczywistym wyróżnikiem inteligenta jest pozytywny snobizm. Osoba ta tym różni się od tłumu posiadaczy dyplomów, że jest autentycznie otwarta na wiedzę i to nie tylko zawodową, ale i ogólną, po prostu chce wiedzieć, być, widzieć, słyszeć i uczestniczyć. Ma pasje kulturalne, interesujące hobby, twórcze podejście do życia. Ceni wiedzę i pożąda jej dla niej samej, a nie wyłącznie dla „świszka” umożliwiającego zatrudnienie, awans czy zwiększenie tzw. prestiżu. Nie „robi magistra”, jak to określa język ulicy, nie odtwarza, nie przeżuwa wiedzy, lecz ma ambicję ją interpretować, propagować, współtworzyć. Można odnieść wrażenie, że wydawany przez „Politykę” tytuł: „Niezbędnik Inteligenta” jest obecnie pamiątką po tej, jeżeli jeszcze nie wymierającej warstwie społecznej, to na pewno odchodzącej na emeryturę. Nie dziwi więc, iż przedstawiciel elity inteligenckiej, profesor uniwersytetu, na pytanie osoby przeprowadzającej z nim wywiad, odpowie: *W tej chwili niechętnie przyznaję się do tego, że jestem profesorem uniwersyteckim. To już nie jest żaden honor, żaden. Dewaluacja tytułu jest totalna. Mamy ogromny*

²⁶ W. Szymborska, *Głos w sprawie pornografii*, [w:] *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków s. 275.

*kryzys szkoły i nauczania*²⁷.

²⁷ A. Kublik, *Strach umierać (rozmowa z prof. Zbigniewem Szawarskim)*, „Gazeta Wyborcza”, 15-16 lutego 2014, s. 14.

Janusz A. Majcherek

Kłamstwo i dobro

Prawda nie jest kategorią etyczną, tak samo jak dobro nie jest kategorią logiczną. Są to dwie odrębne wartości, które wiąże ze sobą zasada prawdomówności, zgodnie z którą przekazanie informacji prawdziwej bądź zgodnej z prawdą zaliczyć można w poczet już to dóbr, już to cnót. Inne zasady regulujące praktykę ludzką, takie jak zasada przyczyny i skutku, zasada podwójnego skutku itp. wiążą te wartości na tak różne sposoby, że powstaje pytanie, czy pozostają one w obrębie tych związków wartościami bezwzględными. Inaczej jeszcze sproblematyzować można związek dobra i prawdy w kontekście błędu naturalistycznego. Problem wynika z odmiennego charakteru sądów o faktach, podlegających weryfikacji (falsyfikacji) z jednej strony, z drugiej zaś – sądów o powinnościach, które takim procedurom nie podlegają. Logiczne łączenie jednych i drugich znane jest jako błąd naturalistyczny.

Jednym ze źródeł tego błędu może być pewne nieporozumienie terminologiczno-znaczeniowe, dotyczące pojęć „dobro” i „prawda (prawdziwość)”. W przypadku tego pierwszego częste jest rozszerzanie jego znaczenia aż do granic rozmycia, prowadzącego do utraty sensu – używa się go na określenie wszystkiego, co uważane jest za pozytywne w jakimkolwiek, nawet całkiem od etycznego odmiennym sensie: jako synonim słuszności, trafności, odpowiedniości, poprawności, funkcjonalności, a nawet czysto merkantylnej korzyści („zawarłem dobry kontrakt”, „dokonałem dobrego zakupu”, „wprowadzenie euro będzie dobre dla polskiej gospodarki” itp.). Przy takim rozszerzeniu znaczenia można w pewnych przypadkach prawdziwość czy prawdę utożsamić z dobrem („dobrze to zrelacjonowałeś”, „to dobry wniosek”, „dobrze mu powiedziałeś”, „dobrze Pan to ujął” itp.). To jednak wykroczenie poza etyczny sens tego pojęcia, a zatem formułowanie ocen niemających etycznego znaczenia; utożsamienie to jest możliwe właśnie w wyniku przesunięcia znaczeniowego poza wartościowanie *stricte* etyczne. Podobnie jak w przypadku konstatacji: „to dobry kierowca”, „dobry aktor”, „dobry uczeń” itp. W pewnych przypadkach takie rozszerzenie i przesunięcie znaczenia może prowadzić do paradoksów, jak w sformułowaniu: „to dobry pies podwórzowy, bo zły”, nie mówiąc o takich, jak: „dobry żołnierz, bo bitny”, „dobry bokser, bo agresywny”, „dobry egzekutor (np. rzutów karnych), bo bezlitosny” itp. Maria Ossowska przytacza także przykłady takich określeń jak: „dobry

szpicel” czy „dobry oszust”¹. Prawdziwość opartych na nich stwierdzeń nie ma żadnego etycznego wymiaru, konstatają one cechy pozbawione etycznych walorów (choć niekiedy pozytywne z innych powodów i dla innych kryteriów). Często zresztą zrelatywizowane, bo zdanie: „dziś jest dobra pogoda” co innego oznacza w ustach windsurfera i plażowicza, plantatora i spacerowicza, narciarza i pasterza, zatem jego prawdziwość (rozumiana klasycznie jako adekwatność wobec określonego stanu rzeczy) jest względna.

Podobnie z pojęciem prawdy czy prawdziwości, gdy rozszerzane są znaczeniowo poza ocenę wartości logicznej sądów i stosowane bezpośrednio do innych przedmiotów. Aczkolwiek kryterium "prawdziwości" znajduje tutaj takie zastosowanie, że dane exemplum nie tylko w stopniu dostatecznym, ale zgoła 'z nawiązką' podpada pod określoną kategorię, typ, model czy wzorzec. Można się wówczas spotkać z takimi stwierdzeniami jak: „to prawdziwa tragedia”, „prawdziwy z niego bohater”, „mój prawdziwy wybawca” czy nawet: „prawdziwy anioł”, które wprawdzie mogą mieć wydźwięk etyczny (choć w przypadku „anioła” nie wiadomo, czy chodzi o przymioty moralne czy wizualne), ale niewiele lub zgoła nic wspólnego z prawdą. W innych zaś przypadkach ich wymowa może mieć wprawdzie wydźwięk etyczny, ale negatywny, jak w stwierdzeniach: „to prawdziwy zwyrodnialec”, „prawdziwy z niego potwór” czy „prawdziwy łotr”, nie mówiąc o „prawdziwej kanalii”.

Oczywiście można mówić o prawdziwych sądach konstatających dobre, w sensie etycznym, czyny, ale ani prawdziwość tych pierwszych nie ma związku z dobrocią tych drugich, ani odwrotnie. Takie sądy są opisami zjawisk moralnych i mogą być prawdziwe lub fałszywe jak inne sądy faktograficzne. W tym wyraża się odrębność moralności jako formy (cechy) niektórych zachowań jakiegoś człowieka czy zbiorowości ludzkiej oraz etyki jako teorii takich zachowań czy – inaczej to ujmując – etyki opisowej i normatywnej. Tylko tę ostatnią uznajemy za etykę *sensu stricto*. Tę drugą Kotarbiński z lekceważeniem nazywał etykologią lub etologią i stwierdzał, że: *wielce jest sporne, czy bardziej pomaga etyce, czy bardziej przeszkadza, bo: wszak dociekamy tego, co być powinno, nie tego, co kto kiedy jako powinność wyznawał lub za powinność uważał*². Z żadnej deskrypcji nie może wynikać jakakolwiek preskrypcja. Kołakowski wyraził to w stwierdzeniu, że gdybyśmy nawet znali takie normy etyczne, które byłyby zawsze i wszędzie respektowane, to *wiedza ta dotyczyłaby*

¹ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963, s. 62-63.

² T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 71.

tylko empirycznego faktu, z którego nie wynikałoby nic co do praktycznej prawomocności tych norm³. Jedną z takich norm jest prawdomówność (nakaz mówienia prawdy).

Rozłączność prawdy i dobra pociąga za sobą to, że prawda niekoniecznie musi przynosić czy powiększać dobro; z kolei dobro niekoniecznie przejawia się i pomnaża przez prawdę. Niekiedy bowiem dobro jest wynikiem kłamstwa; równolegle mamy jednak zasadę, wedle której czyn moralnie naganny /zło/ nie może legitymizować dobra i korzyści /jedna z zasad legalizmu powiada z kolei, że niedopuszczalna jest korzyść kosztem szkody lub krzywdy/. Intencjonalna niezgodność z prawdą, rozminięcie się z nią, zaprzeczenie jej czy manipulowanie nią może jednak w czymś dopomóc; dla odmiany prawdomówność może przysporzyć zła moralnego. Dlatego już na pierwszy rzut oka wątpliwa jest prawdziwość generalizującego twierdzenia, że: „dobry człowiek nie kłamie”, której logicznym następstwem jest zaliczenie kłamstwa do kategorii moralnego zła, zwłaszcza w świetle innej konstatacji, że: *wiele kłamstw czyni znikome, o ile jakiegokolwiek szkody, a wiele kłamstw sprawia dobro*⁴.

Fundamentalny spór o relacje prawdomówności i moralności stoczyli Kant i Benjamin Constant. Ten pierwszy, broniąc kategoryczności imperatywu etycznego, odrzucał kłamstwo bezwzględnie jako jego zaprzeczenie, podtrzymując bezwyjątkowość nakazu mówienia prawdy zawsze i bez względu na okoliczności. Ten drugi wytknął, że tak rozumiana kategoryczność wymaga, by mówić prawdę także wówczas, gdy jest się dopytywanym przez oprawcę o miejsce ukrycia ofiary. Kołakowski wyostrzył tę sytuację i interpretację, przywołując przykład indagowania przez gestapowców o miejsce ukrywania się Żydów.

Kant upierał się przy bezwzględności nakazu prawdomówności, powołując się na konieczność zachowania zaufania w relacjach międzyludzkich jako podstawy ładu społecznego i moralnego: jeśli dopuścimy kłamstwo w jakiegokolwiek sytuacji, nikt nigdy nie będzie już mógł być pewnym, czy nie jest okłamywany. Broniąc w ten sposób zaufania, Kant w istocie pozbawiał go – zapewne wbrew swoim intencjom – waloru etycznego. Chcąc zachować ufność, że nie będziemy okłamani, grzebał ufność, że nie będziemy skrzywdzeni (zdradzeni). Friedo Ricken stwierdza, że to właśnie dopuszczenie, a tym bardziej nakaz wyjawiania prześladowcom miejsca ukrycia uciekających przed nimi prześladowanych

³ L. Kołakowski, *Mala etyka*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2006, s. 164.

⁴⁴ Ch. Fried, *Right and Wrong*, Harvard Univ. Press 1978, s. 54.

drastycznie narusza zaufanie między ludźmi⁵. Jak to sarkastycznie skwitował Piotr Bartula, gdyby przyszło mu szukać schronienia w ucieczce przed krzywdzicielami, z większą ufnością przyjąłby je w domu Machiavellego niż Kanta, wiedząc jaki jest stosunek każdego z nich do prawdomówności i kłamstwa. Już samo to, że, uznawany za amoralistę, apologeta kłamstwa używanego w służbie dobra daje większą nadzieję na uniknięcie krzywdy i cierpienia niż rzecznik bezwzględnej prawdomówności, jest wymownym potwierdzeniem dobroczynności kłamstwa w niektórych sytuacjach.

Teza przedstawiona przez Constanta i wyostrzona przez Kołakowskiego jest drastyczna i przez to sugestywna. Nie oznacza to jednak, że kłamstwo jest usprawiedliwione tylko w sytuacjach dramatycznych i wyjątkowych, gdy decydują się kwestie fundamentalne. Jak z dobrotliwą pobłażliwością zauważa Alasdair MacIntyre, nie mówimy przecież prawdy naszym ciotkom dopytującym się, jak nam się podobają ich nowe kapelusze⁶. Podobnie Peter Singer odniósł się do sytuacji, kiedy jesteśmy przez kogoś pytani, jak nam się podoba niegustowny prezent подарowany nam przez niego⁷. Codzienne, a nie tylko odświętne czy nadzwyczajne okoliczności obfitują w podobne sytuacje, kiedy mówienie lub wyjawienie prawdy sprawiłoby komuś przykrość (to słabszy argument) lub wyrządziło szkodę albo krzywdę, podważyło czyjąś autonomię itp. (silniejszy argument), nie przynosząc nikomu niczego dobrego, a skłamanie pozwala tego uniknąć. Mówienie wszystkim zawsze prawdy czyniłoby relacje międzyludzkie, także te codzienne i towarzyskie, nieznośnymi.

Prawdomówność i kłamstwo są kategoriami odnoszącymi się tylko do pewnego typu relacji, mianowicie komunikowania. To komunikaty mogą być prawdziwe lub fałszywe (kłamliwe). Kołakowski stwierdził, że nie ograniczają się one do relacji międzyludzkich, a wydawanie (nadawanie) fałszywych komunikatów należy do porządku natury, w którym funkcjonuje mimikra, kamuflaż, symulacja i inne formy oszukiwania. Porządek natury jednak, w tym zachowania jego uczestników, nie podlegają wartościowaniu etycznemu. Przyroda jest okrutna, ale niewinna. Kołakowski sugeruje tymczasem, że niektóre z oszustw stosowanych przez inne niż ludzkie istoty możemy wartościować dodatnio, a inne ujemnie. *Chwalimy motylka, który udając listek, chroni swoje życie przed drapieżnikiem, co go pożreć może. Gorszy nas wszelako osa, która udaje pszczołę, aby się dostać do ula i zrabować pokarm*

⁵ F. Ricken, *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Antyk, Kęty 2001, s. 95.

⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 347.

⁷ P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, KiW, Warszawa 2007, s. 274.

przez pracowite pszczołki nagromadzony. I dodaje: *Podobnie z kłamstwami u ludzi, które oceniamy moralnie: jedne nas gorszą, inne uważamy za usprawiedliwione*⁸. Wydaje się, że traktowanie *per analogiam* zachowań motyli i os oraz ludzi, a także ocen im wystawianych to nieporozumienie, bo nadaje bezpodstawnie etycznych walorów procesom przyrody lub naturalistycznych interpretacji zachowaniom ludzkim; antropomorfizuje przyrodę lub naturalizuje kulturę (jako system normatywno-dyrektywalny, zgodnie z wykładnią Jerzego Kmity i szkoły poznańskiej). Etyka nie ma nic wspólnego z porządkiem natury, nie należy do niego, nie odzwierciedla go i nie podlega mu, podobnie jak on jej. *Natura bowiem nie mówi co jest dobre, a co złe w sensie moralnym i dlatego nie ustala bezpośrednio ludzkich powinności*⁹. Zgodność z naturą jako podstawę etyki zdyskwalifikował, w specjalnie temu poświęconej rozprawie, John Stuart Mill¹⁰. Kołakowski, w innym miejscu, stwierdził wręcz, że etyka jest przeciwna naturze: *wszystkie nakazy moralne są do pewnego stopnia przeciwnie naturze, byłyby wszakże zbyteczne, gdyby ich zadania tak czy owak spełniane były mocą instynktu*¹¹. Jak to wyjaśnia Józef Lipiec, *jeśliby natura (w sensie przyjętym przez J. J. Rousseau) rzeczywiście dawała rękomię utrzymania międzyludzkiego (zbiorowego) ładu i jakiejś racjonalnej harmonii, nie byłoby potrzeby występowania z żadną deontologiczną substytucją*¹².

Przypisywanie naturze stosowania się, poprzez jej zjawiska, do jakichś norm etycznych to inna postać błędu naturalistycznego. Nadawanie fałszywych komunikatów przez inne istoty żywe nie podlega ocenom etycznym ani nie usprawiedliwia nadawania im ich przez ludzi. Owszem, często stosowanym sposobem ucieczki od odpowiedzialności moralnej jest przypisywanie swoim postępkom naturalnego charakteru, zgodności z naturą, powzięcia pod wpływem impulsów, instynktów czy odruchów. Ale to chybiona metoda ucieczki od odpowiedzialności, skoro normy etyczne nie dadzą się zredukować do praw natury, zatem te ostatnie nie mogą dać podstawy do uzasadnienia etycznego. Usprawiedliwienia etycznego może konkretnym postępkiem dostarczyć jedynie etyka, a ta jest ograniczona w zakresie stosowania do relacji międzyludzkich i świata kultury¹³. Oszustwo jest ponadto pojęciem

⁸ L. Kołakowski, *O kłamstwie*, [w:] tegoż, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Znak, Kraków 2004, s. 27.

⁹ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998, s. 7.

¹⁰ J.S. Mill, *O naturze*, przeł. M. Warchała, Res Publica, Warszawa 2008

¹¹ L. Kołakowski, *Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony*, s. 200.

¹² J. Lipiec, *Koło etyczne*, wyd. Fall, Kraków 2005, s. 43.

¹³ Na ten temat szerzej zob. J.A. Majcherek, *Etyka powinności*, Difin, Warszawa, passim.

szerszym niż kłamstwo, to ostatnie jest tylko jedną z form oszustwa¹⁴. Wątpliwe wydaje się zaś stosowanie kategorii kłamstwa do zachowań innych istot niż ludzkie. Zwierzęta i inne istoty żywe mogą oszukiwać, ale nie kłamać. Kłamstwo i kłamliwość to działania oraz cechy, które można przypisywać jedynie ludziom.

Co więcej, prawdomówność może być częścią oszustwa – jest tak wówczas, gdy ktoś przez wielokrotne artykułowanie dających się łatwo zweryfikować prawdziwych komunikatów dąży do zdobycia w ten sposób czyjegoś zaufania, by móc je potem wykorzystać do skuteczniejszego oszukania go. Prawda i prawdomówność mogą więc być narzędziem wyrafinowanego oszustwa, stając się elementem działania nagannego etycznie. Ale jest też możliwa inna sytuacja: oszustwo zastosowane dla odkrycia prawdy (np. oszukańcze podszycie się w tym celu pod inną osobę, także w celu naukowym, jako kamuflaż zastosowany w ramach tzw. obserwacji uczestniczącej). Eksperymenty Milgrama czy Zimbardo doprowadziły do odkrycia i wykazania interesujących oraz ważnych prawidłowości (prawd) z zakresu psychologii społecznej, dzięki okłamaniu ich uczestników zarówno co do ich istoty, jak i przebiegu oraz ról im wyznaczonych.

Można też wspomnieć o analizowanej nieraz sytuacji, gdy ktoś chcący kogoś okłamać przez przypadek mówi prawdę i *vice versa* (nie zdając sobie sprawy ze zmian faktograficznych, np. informując: „tata jest w ogrodzie”, gdy jest przekonany, że pojechał do sklepu i nie wiedząc, że ten akurat wrócił i faktycznie poszedł do ogrodu); te jednak pozostawmy na uboczu ze względu na ich nieintencjonalny, mimowolny charakter.

Kołodowski zgadza się (nie wyrażając tego *explicite*) z rozłącznością prawdy i dobra, odrzuca jednak wniosek, że: *kłamstwo jest czasem dobre, czasem złe, bo: taka formuła jest na tyle mglista, że może praktycznie wszystkie nasze kłamstwa usprawiedliwić*. Po drugie, kontynuuje, nie wynika z tego, że *można od początku wychowywać dzieci w tym duchu. Bezpieczniej jest raczej uczyć dzieci, że kłamstwo jest po prostu niedobre, bez wyjątku, aby w ten sposób zaszcześcić im odruch, mocą którego będą przynajmniej czuły się nieswojo, kiedy kłamią*. A wreszcie, jak dowodzi dalej, nie ma ogólnej zasady regulującej dopuszczalność kłamstwa. Z kolei pewne dyrektywy formułowane przez niego są wątpliwe, np. by *pamiętać o*

¹⁴ Zob. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985, s. 124.

*tym, że kłamstwo nie jest moralnie dobre również wtedy, kiedy jest dopuszczalne albo wręcz zalecone w imię ważniejszych dóbr*¹⁵.

Co do pierwszej kwestii, stwierdzenie: *kłamstwo jest czasem dobre, czasem złe* nie oznacza ani przypadkowości, ani arbitralności (jak sądził również i przed czym usiłował uchronić Kant). Nie jest więc ani obojętne etycznie, kiedy się kłamie, a kiedy mówi prawdę, nie jest to też wynik pełnej dowolności decyzji. Dotyczy to zresztą nie tylko kłamstwa, lecz jest powszechnym problemem etycznym i odnosi się także do ubezwłasnowolnienia, zawłaszczenia, przemocy czy nawet uśmiercenia. Reguły zabraniające pozbawiania wolności, własności i życia czy stosowania przemocy nie zapewniają bynajmniej ładu moralnego, jeśli nie dopuszczają koniecznych wyjątków. Obezwładnienie, nawet przez zabicie, agresora (np. terrorysty) atakującego bezbronnych i niewinnych ludzi i stwarzającego zagrożenie dla ich życia, musi być etycznie dopuszczalne. Widząc zamachowca przygotowującego detonację ładunku wybuchowego na środku placu wypełnionego ludźmi i dysponując narzędziem umożliwiającym powstrzymanie go – także karabinem pozwalającym na zastrzelenie go – powinniśmy użyć go, a w każdym razie nie możemy być potępieni za jego użycie. Ratując życie ludzkie wolno, a nawet powinno się posłużyć narzędziami czy sprzętami należącymi do innego człowieka, nawet bez jego aprobaty (np. wykorzystując stojący w pobliżu cudzy pojazd, by przewieźć nim ciężko chorego lub rannego do szpitala). Widząc człowieka wkraczającego nieostrożnie na jezdnię tuż przed pędzącym samochodem czy tramwajem, powinniśmy powstrzymać go wszelkimi sposobami, nawet jeśli będzie to gwałtowne szarpnięcie, pchnięcie czy powalenie na ziemię, kończące się zwichnięciem, potłuczeniem czy innym zranieniem. Gdy widzimy pijanego kierowcę wsiadającego do swojego samochodu i szykującego się do uruchomienia go, powinniśmy uniemożliwić mu to, posuwając się zarówno do przemocy, jak i do pozbawienia go prawa do korzystania z jego własności (samochodu). W pewnych sytuacjach wolno zranić, pozbawić wolności i własności, a nawet życia, jeśli tylko w taki sposób można zapobiec cierpieniu czy śmierci niewinnych ludzi. Ponieważ jednak są to wyjątki od reguł, same nie mogą być ujęte w precyzyjne reguły. Jeśli ktoś oczekuje od etyki ścisłych i bezwzględnych reguł, może być zawiedziony. Na bezwzględnych i bezwyjątkowych regułach, jak wykazuje Kant, można zbudować system etyczny, ale jego implementacja do konkretnych sytuacji powoduje skutki sprzeczne z wymogami etyki: pomnożenie cierpienia i śmierci, jak pokazuje nakaz bezwzględnej

¹⁵ L. Kołakowski, *O kłamstwie*, dz. cyt., s. 34.

prawdomówności. Pryncypializm w etyce prowadzi, jak wykazała Lazari-Pawłowska, do skutków moralnie wątpliwych.

Zauważyła ona także, że najmniej kontrowersyjne są nakazy bardzo szczegółowe (nazwała je *normami o dużym stopniu konkretyzacji*), gdy te ogólne wywołują wiele wątpliwości w konkretnych zastosowaniach. Tak więc norma: *nie wolno piekarzowi dosypywać trucizny do chleba* czy: *nie wolno kierowcy wjeżdżać na pieszych spacerujących chodnikiem* są znacznie mniej kontrowersyjne niż ogólna: *nie wolno zabijać*¹⁶. Podobnie z normą: *nie wolno kłamać* i jej konkretyzacjami: *nie wolno okłamywać zagubionego turysty pytającego o drogę* czy: *nie wolno kłamać w zeznaniu podatkowym o swoich dochodach*. Potwierdza to Robert Spaemann: *to, że nie wolno mi zabić tego, tego i tego człowieka, jest pewniejsze niż to, że nie wolno mi zabić nikogo*¹⁷. I analogicznie: *to, że nie wolno mi dokonać tego oszustwa, jest dla mnie pewniejsze niż to, że nigdy nikomu nie wolno dokonać takiego oszustwa*¹⁸.

Richard M. Hare stwierdza, że jeśli nawet konkretnego przypadku nie da się uogólnić lub potraktować jako egzemplifikacji jakiejś ogólnej reguły, to nie oznacza to, że nie można go zuniwersalizować. Uniwersalizacja taka wyraża się w uznaniu, że w danej sytuacji każdy powinien postąpić w określony sposób, co nie ma związku z tym, jak bardzo typowa czy wyjątkowa jest dana sytuacja. *Krótko – ogólność jest przeciwieństwem szczegółowości, podczas gdy uniwersalność ze szczegółowością daje się pogodzić i oznacza po prostu pewną logiczną własność, taką mianowicie, że podpada pod uniwersalny kwantyfikator i nie zawiera jednostkowych konstant. Dwie zasady: »Ludzi nie wolno zabijać« i »Ludzi nie wolno zabijać, chyba że w samoobronie, w wypadku cudzołóstwa albo wskutek wyroku sądowego«, są w równym stopniu uniwersalne, ale pierwsza jest ogólniejsza (mniej szczegółowa) od drugiej*¹⁹. Zatem jednostkowe, szczególne, wyjątkowe przypadki mogą być zuniwersalizowane podobnie jak typowe, zwyczajne czy standardowe. Dotyczy to także kłamstwa i okłamywania.

Gdyby przyjąć wykładnię Kołakowskiego, zgodnie z którą pewne rodzaje czynów i czynności (np. kłamstwo, oszustwo, przemoc, okaleczenie itd.) są złe same w sobie i takimi pozostają

¹⁶ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Wrocław 1992, s. 51.

¹⁷ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 304.

¹⁸ Tamże, s. 210.

¹⁹ R. M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 2001, s. 57.

bez względu na okoliczności i skutki, wówczas całe kategorie zajęć i profesji oraz wykonujących je ludzi należałoby zaliczyć do etycznie nagannych i zdyskwalifikowanych. Dotyczyłoby to zarówno policjantów i żołnierzy (ich praca i funkcja polega na posługiwaniu się przemocą lub groźbą jej użycia), prestidigitatorów (posługujących się oszustwem), jak i chirurgów, być może z wyjątkiem tych wykonujących operacje plastyczne (choć efekty pracy niektórych spośród nich są bliższe okaleczeniu niż upiększeniu). Interwencje chirurgiczne wiążą się z większym lub mniejszym okaleczeniem czyjegoś ciała, ale koniecznym dla uratowania mu życia lub przywrócenia zdrowia, a zajęcie prestidigitatora polega wprawdzie na oszukiwaniu ludzi, lecz dla ich zabawienia i rozśmieszenia. Ryczałtowe etyczne dyskwalifikowanie tych profesji i ich wykonawców byłoby co najmniej pochopte, a w wielu przypadkach dziwaczne.

MacIntyre podnosi, że kłamstwo nie może przynieść żadnych pozytywnych skutków samo przez się, lecz jedynie jeśli odbiorca jest przekonany, że to prawda, a takie przekonanie jest możliwe tylko wówczas, gdy obowiązuje reguła mówienia prawdy, zatem to ta reguła jest uprzednia. *W istocie samo kłamstwo jest możliwe tylko przy założeniu, że ludzie zwykle mówią prawdę. Tam, gdzie takie oczekiwanie nie występuje, znika także możliwość kłamstwa. A zatem poszanowanie normy mówienia prawdy i cnoty uczciwości wydają się wpisane w samo pojęcie społeczeństwa*²⁰. Z pierwszą częścią tej uwagi można się zgodzić (zresztą paradoks kłamcy pokazuje, że sytuacja, w której wszyscy – jak Kreteńczycy – zawsze kłamią, prowadzi do sprzeczności, a pocieszenie chorego przez lekarza notorycznie bałamucącego pacjentów nie będzie wiarygodne, więc nie spełni zadania). Kłamstwo jest więc możliwe, efektywne i dopuszczalne – także w aspekcie etycznym – jedynie jako wyjątek, odstępstwo, wyłom. Za Peterem Winchem można zatem przyznać, że kłamstwo zawsze wymaga usprawiedliwienia. Nie jest jednak bynajmniej tak, że prawda i prawdomówność nigdy go nie wymagają i są uzasadnione same przez się. Jeśli ktoś podczas okupacji podał prawdziwą informację o miejscu ukrywania się Żydów, ujawnił nazwiska kolegów z partyzanckiego oddziału czy grupy konspiracyjnej, wyjawiał konkurencyjnej firmie technologiczne szczegóły nowego produktu czy choćby tylko powiedział koledze, co ich wspólny znajomy o nim mówił, powinien się wytłumaczyć, bowiem to właśnie te czyny są etycznie naganne. Nie będzie żadnym usprawiedliwieniem stwierdzenie: „przecież stosowałem się do uzasadnionego etycznie ogólnego nakazu mówienia prawdy”. To potwierdza, że są sytuacje, w których

²⁰ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 2000, s. 117.

wyjawienie prawdy, a nie ukrywanie jej lub okłamywanie wymagają uzasadnienia, zatem kłamstwo jest uzasadnione (także etycznie). Jak konstatuje Andrzej Grzegorzcyk: *źle jest nie tylko mówić rzeczy fałszywe mogące komuś zaszkodzić [...], ale źle jest też mówić rzeczy prawdziwe, które mogą być wykorzystane przez ludzi chcących szkodzić innym*²¹. Zatem wbrew obiekcjom Kołakowskiego, można stwierdzić, że niekiedy źle jest kłamać, a niekiedy źle jest mówić prawdę. On sam zresztą w innym miejscu przyznaje, iż: *prawdomówność może być uprawiana jako brutalność i niewrażliwość na ludzkie przykrości i cierpienia*²², a więc niezgodnie z wymogami etyki, łamiąc jej nakazy.

Druga część uwagi MacIntyre'a jest jednak wątpliwa, gdy wziąć pod uwagę sygnalizowaną już wcześniej rolę, jaką kłamstwa i kłamstewka odgrywają w sytuacjach towarzyskich, konstytuujących i utrwalających codzienne relacje społeczne oraz zastrzeżenia co do opierania zaufania na mówieniu zawsze prawdy. Przywoływany już Charles Fried przekonywał, że kłamstwo jest złe, gdyż stanowi złamanie obietnicy i stwierdza, że: *jeśli łamanie obietnic jest złe, to i okłamywanie musi być złe*²³. To oczywiste nawiązanie do tezy Williama Rossa, że każda asercja zakłada *implicite* obietnicę prawdomówności, bo stwierdzając coś, jednocześnie daje do zrozumienia, że jest tak, jak ja mówię (jestem przekonany, że tak jest). O bezwzględności zakazu łamania obietnic, czyli nakazie ich dotrzymania, przekonywał Searle, stwierdzając, dla ilustracji, że jeśli ktoś komuś obiecał dać jakąś kwotę pieniędzy, to ma moralny obowiązek mu ją ofiarować (miało to zresztą służyć mu do potwierdzenia jego tezy, że z faktów – w tym przypadku instytucjonalnych, do jakich należy składanie obietnic – mogą wynikać powinności etyczne)²⁴. Można jednak zakwestionować taki obowiązek, jeśli mający otrzymać obiecaną kwotę nie kryje, że potrzebna mu jest do zakupu trucizny, by pozbyć się teściowej czy jako łapówka dla skorumpowania urzędnika albo na okazjny zakup partii narkotyku, by go potem z zyskiem odsprzedać. Obietnica zapłacenia okupu złożona porywaczowi nie wydaje się zobowiązująca, jeśli udało się go pojmać i uwolnić porwanego z jego rąk. Z dotrzymaniem obietnic jest więc tak, jak z innymi zobowiązaniami moralnymi, które muszą przewidywać wyjątki.

²¹ A. Grzegorzcyk, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, PAX, Warszawa 1989, s. 224.

²² L. Kołakowski, *O cnocie*, [w:] tegoż, *Mini-wykłady*, dz. cyt., s. 51.

²³ Ch. Fried, *Right and Wrong*, dz. cyt., s. 67.

²⁴ J. Searle, *How to Derive „Ought” from „Is”*, [w:] J.P. Sterba (ed.), *Ethics. The Big Questions*, Wiley-Blackwell, New Jersey 2009, s. 50.

Domniemana obietnica prawdomówności i odpowiadające jej oczekiwanie prawdy są ponadto socjo-kulturowo zmienne i zróżnicowane. Nieobecne w przypadku gry w pokera czy prowadzenia wojny, znikome w dyplomacji czy pogaduszkach o dzieciach i partnerach, niewielkie w polityce i kampaniach wyborczych czy reklamowych, ograniczone podczas spotkań towarzyskich i rodzinnych. Poziom oczekiwań prawdomówności i spodziewania się kłamstw może więc, a nawet powinien być różny w zależności od kontekstu sytuacyjnego. Tym samym konkretne zachowania mogą, a nawet powinny być oceniane w zależności od zgodności z tym poziomem. Notoryczne wprowadzanie w błąd partnera przy grze w pokera czy symulowanie w rywalizacji sportowej, prawienie przesadnych aż do kłamliwości komplementów gospodarzom towarzyskich przyjęć czy stosowanie dezinformujących podstępów w negocjacjach dyplomatycznych nie powinny gorszyć ani rozczarowywać. Życie społeczne musi uwzględniać to zróżnicowanie poziomów oczekiwania prawdomówności i spodziewania się kłamstwa²⁵.

Maria Ossowska w swej klasycznej i przywoływanej tu już systematyzacji i analizie norm moralnych wskazała dopuszczalność mniej lub bardziej dyskusyjnych wyjątków i odstępstw od każdej z nich, włącznie z najważniejszą, czyli strzegącą życia ludzkiego („nie zabijaj”), od której wymienia 7 takich wyłomów (jak je nazywa). Podobnie jest też w przypadku kłamstwa, a zatem normy prawdomówności („nie kłam”). Wśród dozwolonych od niej odstępstw Ossowska wymienia kategorię kłamstw zwanych *świętobliwymi*, choć ona sama nazywa je (równie nieprecyzyjnie) *pedagogicznymi*. Ich cechą jest stosowanie ze względu na cudze dobro (a więc chyba odpowiedniejsza byłaby nazwa „dobroczyne” – tak właśnie, czyli *benevolent lies*, nazywane są one w literaturze anglojęzycznej). Kłamstw tej kategorii jest wiele, począwszy od podtrzymujących dobre stosunki towarzyskie, a kończąc na podtrzymujących nadzieję, która z kolei może w pewnych sytuacjach podtrzymywać przy życiu. Można by do tego dodać kłamstwo odwodzące od czynu mogącego spowodować na sprawcę nadmierne ryzyko. Himalaizm zna przykład okłamania przez dowódcę wyprawy (za pośrednictwem radiotelefonu) jednego z jej uczestników, że już jest na szczycie, by w ten sposób skłonić go do zejścia i poniesienia dalszej wspinaczki w warunkach zagrażających jego życiu (w istocie był na jednym z tzw. przedwierzchołków, czego w śnieżnej zadymce nie mógł rozpoznać).

²⁵ Szerzej zob. J.A. Barnes, *A Pack of Lies. Towards a Sociology of Lying*, Cambridge Univ. Press, 1994, s. 20 i n.

Nawiązując do tego ostatniego przykładu, można przeciwstawić się standardowemu kontrargumentowi wobec dobroczynnych kłamstw, podnoszącemu że wprowadzanie kogoś w błąd oznacza ograniczanie jego swobody podejmowania decyzji, której służy jak najszersze i jak najadekwatniejsze rozeznanie sytuacji, przez kłamstwo właśnie ograniczane lub zaburzane. Decyzje podejmowane na podstawie błędnych przesłanek mogą być jednak słuszne nie tylko z logicznego, pragmatycznego, ale i etycznego punktu widzenia. Żołnierze czy sportowcy wprowadzeni (także rozmyślnie) w błąd co do siły przeciwnika mogą wykazać determinację i wolę walki prowadzącą do zwycięstwa, którego nie osiągnęliby sparaliżowani strachem przed jego rzeczywistą siłą. Wiara i nadzieja, nawet złudne i bezpodstawne, mają moc uskrzydlenia i pobudzania do czynów heroicznych i chwalebnych. Relacje ludzi odnoszących błyskotliwe sukcesy często zawierają wyznanie, że nie zdawali oni sobie sprawy z trudności, jakie będą musieli pokonać, a mając tę świadomość, nie podjęliby się zadań, które ostatecznie z powodzeniem wykonali. Decyzje, także w kwestiach etycznych, często nie są podejmowane w wyniku skrupulatnej analizy wszystkich przesłanek i okoliczności, lecz pod wpływem doraźnego impulsu moralnego i głosu sumienia. Skrupulanctwo bywa wręcz groźne dla etyki.

Przy okazji można też odnieść się do innego kontrargumentu dyskwalifikującego posługiwanie się kłamstwem w dobrych celach poprzez narzucanie innym własnego poczucia dobra, a w szczególności paternalistycznego przeświadczenia dotyczącego tego, co jest dobre dla nich. Takie oskarżenie można jednak skierować wobec wszystkich zachowań altruistycznych jako opartych na przekonaniu, że przysparza się nimi innym dobra (lub ochrania przed złem). Oczywiście takie przekonanie może być błędne (określa to np. powiedzenie o „niedźwiedziej przysłudze”). Możliwe jest jednak jego zweryfikowanie u potencjalnego beneficjenta (podobnie jak chcąc komuś sprawić radość urodzinowym prezentem, warto dowiedzieć się, co by mu tę radość sprawiło, nie poprzestając na własnym poczuciu czy przeświadczeniu). Uratowawszy topielca można zamiast wdzięczności spotkać się z wyrzutem, że udaremniłszy mu samobójczy zamiar przerwania nieznośnych cierpień, a usiłując ratować cudze małżeństwo (choćby przy pomocy kłamstwa) usłyszeć, że wtrącamy się w nieswoje sprawy albo utrudniamy rozwód, który małżonkowie uważają za najlepsze wyjście. Jeśli ktoś jasno oświadczy, że nie życzy sobie być okłamywanym, mamy pełne prawo „wygarnąć mu” w oczy całą prawdę, wcześniej litościwie przed nim skrywaną. O ile jednak możemy otrzymać upoważnienie czy zobowiązanie do mówienia pełnej prawdy, o tyle trudno sobie wyobrazić upoważnienie czy zobowiązanie do okłamywania, zatem w tej kwestii

musimy poprzestać na własnych domniemaniach, opartych wszakże na przesłankach etycznych (a więc na poczuciu dobra).

Monografistka zagadnienia, Sissela Bok²⁶, podaje całą listę kłamstw nieprzynoszących żadnych szkód, pomniejszających jakieś szkody oraz usprawiedliwionych jakimś dobrem i osiągnięciu jakiegoś dobra służących (dobroczynnych). Zaczyna się ona od owych drobnych, niewinnych, nieszkodliwych kłamstewek (*white lies*), które pomagają utrzymywać poprawne, niekonfliktowe, harmonijne kontakty międzyludzkie. Obejmuje okłamywanie wrogów i złoczyńców w celu uniemożliwienia im czynienia zła. Mieszczą się na niej również tak przewrotne formy, jak okłamywanie kłamcy w celu dania mu nauki i nakłonienia go w ten sposób do rezygnacji z okłamywania oraz okłamywanie w celu zdemaskowania kłamcy, np. w formie prowokacji dziennikarskiej czy policyjnej, opartej na kamuflażu czy symulacji.

Józef Lipiec, jako przykład usprawiedliwionego oszustwa, podaje działalność agenta rozpracowującego od wewnątrz grupę przestępczą, zwłaszcza w celu zapobieżenia zbrodniom przez nią planowanym, a okłamującego jej uczestników co do swojej tożsamości²⁷. Gromosław Czempiński, jeden z najsłynniejszych agentów tajnych służb, scharakteryzował ich działalność jako opartą w całości na „kłamstwach i dezinformacji”. Przy wszystkich zastrzeżeniach, jakie można mieć do pracy służb specjalnych i tajnych agentów, służy ona jednak zapewnieniu lub wzmocnieniu bezpieczeństwa, które bez nich i stosowanych przez nich narzędzi, w tym oszustw i kłamstw, byłoby o wiele trudniej zapewnić i zwiększyć. To nie sama ta działalność i stosowane w niej metody są złe lub dobre, lecz cele, którym służą. Jeśli nawet tajne służby i agenci III Rzeszy i antyhitlerowskiej koalicji, ZSRR i USA, KGB i CIA posługiwali się i posługują podobnymi metodami – w tym kłamstwami, oszustwami, dezinformacją – to jednak miały one i mają inny wymiar oraz walor etyczny. Stosując rozróżnienie Johna Searle’a, można stwierdzić, że nawet te same surowe fakty są innymi faktami instytucjonalnymi i na inną zasługują ocenę.

Dopuszczalność uzasadnionych etycznie odstępstw od normy prawdomówności występuje nie tylko w relacjach między ludźmi dojrzałymi moralnie, ale także w jej wersji *ad usum Delfini*, zalecanej przez Kołakowskiego w edukacji moralnej dzieci w formie bezwzględnej, bo: *reszty nauczą się same – szybko, łatwo i bez pomocy dorosłych*. To z jednej strony cyniczne

²⁶ S. Bok, *Lying. Moral Choice in Public and Private Life*, Vintage Books, New York 1999.

²⁷ J. Lipiec, dz. cyt., s. 254.

(wpajamy dzieciom nakaz bezwzględnej prawdomówności, a życie i tak nauczy ich jego elastycznego traktowania), z drugiej zaś idealistyczne (można wychować dzieci według czystych reguł i ich konsekwentnego przestrzegania). Klęska takiej dydaktyki etycznej czeka nas zarówno wtedy, gdy dziecko szczerze i adekwatnie wypowie się o tuszy babci czy łysinie dziadka, jak i wówczas, gdy odkryje, że prezenty rzekomo przynoszone przez św. Mikołaja podrzucają mu rodzice. Zarówno jego własna prawdomówność, w pierwszym przypadku, jak i zdemaskowanie cudzego kłamstwa, w drugim, będą mieć przykre dla niego skutki. Lecz pouczenie, by nie mówić babci i dziadkowi (ani innym ludziom) prawdy o ich wyglądzie (zwłaszcza samooczywistej dla otoczenia), jak i propagowanie "kłamstwa o św. Mikołaju" wydają się nieetyczne w stopniu znikomym, złagodzone przez zaoszczędzone konsekwencje bezwzględnej prawdomówności. Nakazując dziecku mówienie innym osobom "zawsze i tylko prawdy", możemy uczynić z niego istotę unikaną, a z czasem – wyobcowaną i wykluczoną społecznie, w rezultacie – nieszczęśliwą; oszczędzając mu zaś (niewinnych w porównaniu z wieloma innymi) kłamstw o św. Mikołaju możemy pozbawić je istotnej części radosnego dzieciństwa.

Opowieści o św. Mikołaju przynoszącym prezenty nie są natomiast aż tak wyjątkowym przykładem kłamstw używanych w procesie edukacji, socjalizacji i kulturalizacji. Baśnie, bajki, legendy, klechdy i inne nieprawdziwe opowieści stanowią istotną część wychowania, także moralnego. Analizując rolę kłamstwa w literackiej fikcji tworzonej przez dorosłych dla dzieci, Kerry Mallan stwierdza, że aczkolwiek może ono mieć fabularne i moralne uzasadnienie, prawdomówność jednak powinna być zawsze pozytywnie waloryzowana, a prawda ostatecznie zwyciężać²⁸. Powstaje jednak pytanie, czy nie jest właśnie okłamywaniem małych czytelników sugerowanie im nie tylko, że prawda i dobro zawsze zwyciężają (to najcięższe przewinienie fikcji bajkowej – krytykował je już Rousseau), lecz także, że prawda zawsze prowadzi do triumfu dobra nad złem. Literatura dla dorosłych jest pod tym względem bardziej realistyczna (ponieważ dorosły nie jest tak łatwowiernym odbiorcą jak dziecko, co nie znaczy, że dorośli mają prawo wykorzystywać dziecięcą łatwowierność, bo to właśnie byłoby nieetyczne) i wobec kłamstwa bardziej wyrozumiała (o czym dalej), chyba że przyjmimy nader kontrowersyjną koncepcję o istnieniu swoistego prawa do prawdy, które dzieciom nie przysługuje. Jest ona kontrowersyjna między innymi dlatego, że umieszcza

²⁸ K. Mallan, *Secrets, Lies and Children's Fiction*, Palgrave MacMillan 2013, s. 42.

dzieci wśród innych kategorii osób pozbawionych owego prawa do prawdy, takich jak upośledzeni psychicznie, przestępcy, złoczyńcy, wiarołomcy, oszczercy itp.

Kłamstwem może być też brak komunikatu, a nie tylko komunikat fałszywy. Chodzi o sytuacje, w których milczymy, nie zaprzeczamy, nie prostujemy, nie dementujemy, sugerując prawdziwość komunikatu wysłanego (nadanego) przez kogoś innego lub źle zrozumianego, nie udaremniając tym samym działania opartego na czyimś błędnym przekonaniu lub nie informując kogoś, wobec kogo jesteśmy do udzielenia takiej informacji zobowiązani. Z konsekwencjalistycznego punktu widzenia rezultat przemilczenia może być identyczny jak okłamania, gdy działanie podjęte przez odbiorcę jest identyczne (brak reakcji nie zapobiega mu)²⁹. Niekoniecznie jednak są to skutki negatywne z etycznego punktu widzenia. Czasem lepiej nie wyprowadzać z błędu, by nie pozbawiać nadziei albo wiary w siebie, niekiedy mogących zadecydować wręcz o przetrwaniu. Można przyznać słusność Sisseli Bok co do tego, że: *samozwańczy demaskatorzy fałszywych wierzeń tych, dla których są one jedynym oparciem, mogą być równie szkodliwi, jak najbardziej perfidni kłamcy*³⁰ i złodzieje ludzkich marzeń. Pozbawienie złudnej nadziei może być nieetyczne. Natomiast zatajenie informacji może służyć ograniczeniu ryzyka wykorzystania jej w złym celu, a niesprostowanie fałszywych przekonań pozwala podtrzymywać dobroczynne działania (niesprostowanie cudzego fałszywego wyobrażenia co do naszej tożsamości może pozwolić na zdemaskowanie jego niecnych zamiarów, realizowanych z przekonaniem, że ma w nas współuczestnika lub życzliwego sprzymierzeńca i na odwrót: błędne, niesprostowane przez nas czyjeś przekonanie, że jesteśmy policjantem, urzędnikiem skarbowym czy inspektorem sanepidu może powstrzymać go przed niegodziwym lub oszukańczym działaniem). Czy zawsze należy ujawniać wszystkie szczegóły pochodzenia adoptowanemu dziecku? Czy jest powinnością etyczną obwieszczać wstydlivych, a choćby i nawet kompromitujących faktów (choroba psychiczna, narkomania, rozwód, wyrok sądowy itp.) z życia osób usiłujących ułożyć je sobie na nowo lub będących w trakcie rozwiązywania trudnych problemów i dylematów (czy raczej dobrodziejstwem nie będzie tu dyskrecja, lapidarność i oględność w przekazywaniu relacji i rewelacji zarówno życzliwym, jak i nieżyczliwym oraz zupełnie neutralnym słuchaczom)? Czy ujawnienie przedmałżeńskiej przeszłości albo pozamałżeńskiej terażniejszości jest zawsze – i czy w ogóle – lepsze niż jej zatajenie, zwłaszcza przed osobami trzecimi i

²⁹ Zob. J.A. Barnes, dz. cyt., s. 16-17.

³⁰ S. Bok, dz. cyt., s. 72.

niekoniecznie powołanymi czy uprawnionymi do takiej wiedzy (przed przyjaciółką, kolegą)? Ossowska przytacza przykład zaczerpnięty z *Dzikiej kaczki* Ibsena, gdzie powracający po latach do domu syn kupca odkrywa, że jego dawny przyjaciel żyje szczęśliwie z kobietą, którą niegdyś uwiódł ów kupiec i zarazem ojciec, po czym ciężarną bogato wyposażył, popychając do małżeństwa z nieświadomym niczego młodzieńcem, kochającym ową kobietę i uznającym jej córkę za swoją. W imię swych prostolinijnych zasad przybysz-pryncypalista ujawnia przyjacielowi prawdę, doprowadzając przez to do rodzinnej tragedii. Inne przykłady literackie obrazują z kolei dobroczynność kłamstwa: kryształowo uczciwa siostra Symplicja z *Nędzników* Victora Hugo kłamiąca dla ratowania Jeana Valjeana czy Marlow z *Jądra ciemności* Josepha Conrada okłamujący narzeczoną Kurtza co do jego ostatnich słów, by nie niszczyć uczucia, jakim go darzyła i wyobrażenia, jakie o nim miała. Zarówno Hugo, jak Conrad to autorzy o zasłużonej renomie moralistów.

Thomas E. Hill przytacza natomiast realny przykład nauczyciela, którego uczeń zdradzał objawy depresji i miewał myśli samobójcze, a wkrótce po tym został znaleziony martwy w okolicznościach dopuszczających nieszczęśliwy wypadek. Matka chłopca przyszła do nauczyciela na rozmowę, w trakcie której okazało się, że jest ona żarliwą katoliczką. Podejrzała, że syn popełnił samobójstwo i przeraziła się na myśl, że – zgodnie z jej przekonaniem – akt taki zamknąłby synowi drogę do zbawienia. Nauczyciel jednak, jako ateista obojętny w gruncie rzeczy na sprawy dotyczące zbawienia i życia wiecznego, zapewnił ją, że nic mu nie wiadomo o samobójczych skłonnościach czy zamiarach syna, oszczędzając jej tym kłamstwem dalszych obaw i rozterek³¹.

Gdyby ujawnianie prawdy było etycznym nakazem, wówczas tajemnica i jej dochowanie nie byłyby etycznie ambiwalentne, a są. Trzymanie w tajemnicy niecnym zamiarów jest naganne, natomiast dochowywanie tajemnicy nikomu niczym niegrożące, a tym bardziej służące urzeczywistnieniu jakiegoś dobra, zasługuje na pochwałę. Dyskrecja słusznie uważana jest za cnotę. Wyjawianie wszystkich tajemnic byłoby rujnujące dla zaufania, które tak sobie cenili Kant.

Czesław Miłosz w swej głośnej książce *Zniewolony umysł* podał i zanalizował przykład postawy znanej w kulturach wschodnich jako *ketman*, polegającej na skrywaniu swych rzeczywistych przekonań przez wypieranie się ich. Opisał ją jako powszechnie stosowaną w

³¹ T.E. Hill, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge Univ. Press 1991, s. 26.

komunistycznym państwie dla uniknięcia szykan reżimu i przetrwania jego represji. Etyczna wymowa i ocena takiej postawy może się wydawać wątpliwa czy przynajmniej ambiwalentna. Miłosz jednak zdawał się wobec niej wyrozumiały, widząc w niej strategię obronną uzasadnioną groźbą czyhającą na tego, kto przyznawał się do swoich nie tylko antykomunistycznych, ale choćby tylko niekomunistycznych przekonań. Wszak Albert Camus, wybitny moralista, uważał, że Galileusz słusznie oficjalnie zaprzeczył swoim heliocentrycznym przekonaniom (którym dał wyraz, szepcząc na boku *E pur si muove*) w obliczu grożącego mu stosu, bowiem prawda o tym, że Ziemia kręci się wokół Słońca czy też odwrotnie, nie była warta męczeńskiej śmierci. Zapewne wiele jest prawd niewartych nawet mniej dolegliwej ceny.

Rekapitułując: relacje między prawdą i dobrem nie są tak proste i oczywiste, aby można było orzec, że prawda, prawdziwość i prawdomówność są zawsze dobre. Zatem kłamstwo nie zawsze jest złe, czyli niekiedy może być dobre. Jednak skuteczne posługiwanie się kłamstwem, także w dobrym etycznie zamiarze i celu, wymaga odbierania go jako prawdy (czyli kłamstwo rzeczywiście powinno wprowadzać w błąd). Dlatego prawdomówność wymaga uznawania jej za regułę, a kłamstwo to jedynie wyjątek, odstępstwo od niej. Oznacza to, że każde posłużenie się kłamstwem, jako odstępstwo od normy, wymaga uzasadnienia. Niekiedy jednak ujawnienie prawdy też go wymaga, prawdomówność nie jest uzasadniona sama przez się. Konieczność usprawiedliwiania prawdomówności, w niektórych sytuacjach, podobnie jak w innych kłamstwach, potwierdza, że prawdomówność nie jest równoważna etycznemu dobru. Także kłamstwo może niekiedy służyć urzeczywistnieniu dobra lub zapobieżeniu moralnemu złu. Ponieważ posługiwanie się kłamstwem w takim celu jest wyjątkiem, nie może zostać ujęte w jakąś ogólną regułę. Nie znaczy to jednak, że nie może zostać zuniwersalizowane, czyli ujęte w uniwersalny nakaz pozostający w zgodzie z wymogami etyki oraz prowadzący do urzeczywistnienia jakiegoś dobra czy choćby udaremnienia, a przynajmniej pomniejszenia zła. Kłamstwo może więc być uzasadnione etycznie.

Monika Bakalarz, Marta Szabat

Etyczne wymiary kłamstwa

Celem niniejszego tekstu jest pokazanie, że kłamstwo nie może istnieć bez normatywnej zasady prawdomówności jako jego opozycji. Co więcej tytułowe etyczne wymiary kłamstwa byłyby niemożliwe do ustalenia, gdyby nie owo odniesienie. W artykule najpierw dookreślimy naturę kłamstwa w jego relacji z prawdą i prawdomównością. Następnie zaś wskażemy etyczne wymiary kłamstwa.

Oczywistym wydaje się stwierdzenie, że analiza pojęcia kłamstwa jest nieodłączna od pojęcia prawdy. Gdybyśmy chcieli jednak zapytać, dlaczego tak jest, to trudno byłoby znaleźć zadowalającą odpowiedź. Na sprzeczności prawda – kłamstwo opiera się słynny paradoks kłamcy (zwany także paradoksem Eubulidesa¹). Można go sformułować następująco: czy kłamca mówiący prawdę, kłamie czy mówi prawdę? Lepiej unaoczni ten paradoks jedna z jego form: „Pewien Kreteńczyk powiedział, iż wszyscy Kreteńczycy kłamią”. Mamy tu zatem sprzeczność, którą stara się rozwiązać współczesna teoria zbiorów i logika matematyczna. Nie będziemy rozwijać szerzej problemu tego paradoksu znajdującego swoje rozwinięcie logiczne². Dla potrzeb artykułu istotna będzie taka jego interpretacja, która mówi, że gdy za podmiot wypowiedzi uznać kłamcę, to każda z jego wypowiedzi byłaby kłamstwem – każda wypowiedź kłamcy jest kłamstwem, gdyż u jej źródeł leży intencja kłamania (natura kłamcy), podczas gdy kłamca mówiący prawdę już nie jest kłamcą. W ten sposób wypowiedź zwrotnie zmienia podmiot wypowiedzi o tyle, o ile zmienia się jej charakter. Można zatem stwierdzić, że w paradoksie kłamcy zawarta jest jednocześnie pewna immanentność i transcendencja kłamstwa – ujawnia się ono bowiem samo w sobie, jednak zawsze wymaga punktu odniesienia, w stosunku do którego mogłoby stanowić zaprzeczenie. Kłamcą nie można być permanentnie, to znaczy kłamstwo nie może decydować o tożsamości człowieka, chociaż przykład z filmu *Złap mnie jeśli potrafisz (Catch Me If You Can)*³ wydaje się zaprzeczeniem

¹ Eubulides z Miletu - grecki filozof, żył w IV wieku p. n. e, uczeń Euklidesa oraz krytyk Arystotelesa.

² Zob. B. Brożek, *Rola paradoksu kłamcy w konstrukcji logicznych teorii prawdy*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2002, t. XXX, s. 48-88.

³ *Catch Me If You Can*, reż. Steven Spielberg, premiera 16.12.2002.

tych słów – główny bohater, którego gra Leonardo DiCaprio uczynił z fałszywych tożsamości sposób na życie. Jednakże na koniec został zdemaskowany – prawda wyszła na jaw.

Paradoks kłamcy trafnie oddaje naturę kłamstwa. Przestając kłamać, kłamca przestaje istnieć jak gdyby tracił własną tożsamość. Można zatem stwierdzić, że kłamstwo tak naprawdę jest nie tylko grą pozorów, ale jego natura, o ile takową posiada, jest z gruntu zjawiskowa, fenomenalna. Kłamstwo nie może mieć istoty, ponieważ jest relacyjne. Pojawia się tam, gdzie dokonywane jest zamazywanie, zaczarowywanie rzeczywistości, zasłaniające to, co znajduje się „pod” nią. Możemy więc widzieć kłamstwo, obserwować je, słuchać, nawet wypowiadać i myśleć, jednak ono zawsze będzie „przykrywało” coś, co jest „pod spodem”, będzie deformowało prawdziwą naturę rzeczy.

W pracy *Kłamstwo jako metoda* Wojciech Chudy zwraca uwagę na fakt, że *skłonność do mówienia prawdy jest u człowieka odruchem naturalnym*⁴. W *Filozofii kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw* ten sam autor podkreśla:

Pojęcie kłamstwa jest skryte za wieloznacznością, różnorodnością form, ze skomplikowaniem i złożonością struktury. Nie wystarczy odróżnić go od błędu, pomyłki czy wyrazu niewiedzy. Istnieją kłamstwa, które przekazują prawdę. Niektórzy myśliciele uważają, iż zafałszowanie prawdy w dobrym celu – nie stanowi kłamstwa. Kłamstwo ma wiele odmian. Ukrywa się za takimi fenomenami jak przemilczenie, podstęp, plotka, a nawet żart [...]⁵.

W dalszej części pracy autor wymienia dodatkowo jeszcze takie formy kłamstwa jak: manipulacja⁶, półprawda i omyłka⁷.

Wielość form kłamstwa zdaje się potwierdzać jego fenomenalny charakter. Jednak można z całą pewnością stwierdzić, że gdyby nie istniała podstawa kłamstwa, to znaczy prawda, wówczas również kłamstwo nie miałoby racji bytu. Fenomenalność zatem kłamstwa jest inna od tego, co ono sygnalizuje. Inaczej mówiąc, ujawnia ono odwrotność lub połowiczność istoty rzeczy. Z drugiej strony gdyby uznać, że prawda faktycznie leży u podstawy rzeczy, to

⁴ W. Chudy, *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t.2, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 491.

⁵ W. Chudy, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2003, s. 11.

⁶ Tamże, s. 12

⁷ Tamże, s. 63-65.

należałoby doprecyzować samo jej pojęcie determinujące rodzaje kłamstwa. Skoro prawda byłaby, jak pisze Chudy, ludzkim odruchem naturalnym, to poprzez zaprzeczenie należałoby określić kłamstwo jako zachowanie nienaturalne. Czy tego rodzaju opozycję można jednak obronić? Niewątpliwie ów kontekst naturalności wymagałby sytuacyjnego doprecyzowania. Możliwe, iż dystynkcja naturalne/nienaturalne wydaje się dość umowna, gdyż naturalność odruchu prawdy oparta zostaje na założeniu lub powinności zasady prawdomówności. „Naturalność prawdy” nie realizuje się zaś zawsze w faktycznej praktyce międzyludzkiej, gdyż wtedy kłamstwo nie mogłoby zostać potraktowane jako ludzkie, właściwe naturze człowieka. Tym bardziej, że wydaje się być raczej odwrotnie: to, że człowiek posługuje się znaczeniem prawdy skłania go często do jego kamuflowania a posłużenie się kłamstwem nie zawsze musi wynikać ze złych intencji. Nie w każdej bowiem sytuacji kłamstwo będzie nienaturalne. Za przykład kłamstwa w dobrej wierze można uznać kłamstwo obronne – mające na celu ochronę czyjegoś życia, zdrowia lub określonej wartości. Na tego rodzaju problem zwraca uwagę Bogusław Wolniewicz, kiedy pisze o kontratypach jako wyjątkach od zasady prawdomówności. Kontratypy to sytuacje, w których stwierdzanie nieprawdy można usprawiedliwić motywami moralnymi lub społecznymi⁸. Kłamstwo obronne, według Wolniewicza, nie tylko można usprawiedliwić motywem ochrony czyjegoś zdrowia, życia czy innej wartości, lecz także zawiera ono w sobie element obiektywności, ponieważ kłamca może występować w imieniu wartości powszechnej, normatywnej. Stąd relacja pomiędzy prawdą a kłamstwem, w tym wypadku, ulegałaby odwróceniu. To prawda okazywałaby się gorsza od kłamstwa. Na tym przykładzie widać, jak istotny jest kontekst prawdy i prawdomówności.

Warto w tym miejscu dokonać rozróżnienia prawdy i prawdomówności po to, aby doprecyzować ich znaczenie. Tego rodzaju rozróżnienia dokonuje Immanuel Kant. Według niego człowiek ma, z jednej strony, prawo do prawdomówności, które, w odróżnieniu od prawa do prawdy (prawa do ustanawiania wartości prawdy), uznawanego przez Kanta za pozbawione sensu, oznacza prawo do oczekiwania od innych wiedzy zgodnej ze stanem faktycznym. Z drugiej zaś strony człowiek ma obowiązek prawdomówności. Wynika stąd, że, w sytuacji wyboru fałszu, człowiek sprzeniewierza się prawdzie jako wartości. Jeśli dobrowolnie wybiera to, co nie jest wartością, wówczas wybór fałszu zaprzecza woli wyboru wartości na rzecz wyboru tego, co wartością nie jest. Zgodnie z koncepcją Kanta, kłamstwo

⁸ Zob. B. Wolniewicz, *O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności*, „Edukacja Filozoficzna” 2012, t. 54, s.18.

byłoby zatem negacją woli prawdy. Jeżeli zatem człowiek chce i ma wolę ku temu, aby pozostawać człowiekiem, to nie powinien, według filozofa z Królewca, kłamać, bez względu na sytuację. Nawet możliwość wyrządzenia komuś krzywdy wypowiedzianiem prawdy, nie stanowiłaby usprawiedliwienia dla wyboru kłamstwa. W tego rodzaju sytuacji człowiek nie ponosi bowiem odpowiedzialności za krzywdę drugiego człowieka – wypełnił swój obowiązek, natomiast przypadkowe okoliczności, niezależne od niego, sprawiły, że ktoś ucierpi wtedy, gdy prawda wychodzi na jaw. Stąd, można stwierdzić, że to obowiązek (imperatyw) porządkuje jednostkowe sytuacje, nie odwrotnie – określone decyzje, sytuacje, czyny nie mają wpływu na porządek normatywny, który jest ontologicznie pierwszy, przed każdym innym⁹. Przywołane rozumowanie niemieckiego filozofa jest bardzo radykalne. Tak bardzo, że można pokusić się o pytanie, czy prawda jest wartością najwyższą, wyższą do dobra, życia czy miłości? Zgodnie z rozumowaniem Kanta, kontratypy i wyjątki od zasady prawdomówności nie miałyby więc racji bytu, a sytuacyjny kontekst byłby bez znaczenia. Zarówno prawda, jak i prawdomówność miałyby właściwości statyczne i w świecie idealnym dobrze oddawałyby ogólną zasadę prawdomówności. Świat jednak, w którym żyjemy z całą pewnością nie jest idealny, a zasada prawdomówności odnosi się przede wszystkim do „działań” językowych.

Pojęcie prawdy ma więc znaczenie etyczne, o ile zostaje przywołane w odniesieniu do kłamstwa w ramach oceny wypowiedzi. Kłamstwo sytuuje się nie w odniesieniu do samej prawdy, lecz w odniesieniu do prawdomówności jako opozycyjne wobec niej. Dlatego, gdy mówimy o kłamstwie, to znajdujemy dla niego opozycję w postaci prawdomówności. To nie zatem fałsz jest kłamstwem, lecz kłamstwo jest pewną negatywną cechą wypowiedzi. W ten sposób nie samo wypowiedzianie fałszu podlega ocenie, lecz intencja fałszu stojąca za pewnego rodzaju działaniem – aktem wypowiedzi, który można nazwać performatywnym¹⁰.

W *Filozofii kłamstwa* W. Chudy również sytuuje fenomen kłamstwa po stronie działania, po stronie języka jako komunikatu, dokonując rozróżnienia na kłamstwo jako akt i na

⁹ Zob. I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, przeł. A. Grzeliński, D. Pakalski „Filo-Sofija” 2002, nr 1(2).

¹⁰ Pojęcie wypowiedzi performatywnej upowszechnił w filozofii J. L. Austin. J.L. Austin, *Jak działać słowami*, [w:] *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 545-713.

kłamliwość jako dyspozycję lub postawę (analogicznie do prawdomówności)¹¹. Kłamstwo może być jednorazowe lub kilkukrotne. Natomiast w momencie, gdy kłamanie staje się dla człowieka „drugą naturą”, to wówczas *neguje on samą naturę komunikacji*, która polega na nadaniu i odebraniu komunikatu, czyli na porozumieniu opartym na uczciwości intencji, zgodnie z którymi odbiorca/słuchający wierzy temu, co zostało mu przekazane. Chudy skłania się w stronę klasycznego ujęcia języka jako wyrazu myśli, zgodnie z którym kłamstwo jest intencjonalnie związane z wolą okłamania. Gdyby człowiek nie mówił prawdy, to wówczas i kłamstwo byłoby niemożliwe¹². Aby można było mówić o kłamstwie, niezbędna jest znajomość prawdy przez kłamiącego. Kłamstwo musi być czynem świadomym – kłamcy przypisujemy więc intencję okłamania. Kłamca nie może jednak tak długo okłamać – rzecz nieprawdy, jak długo nie zna prawdy. Nie znając prawdy nie można kłamać. Ktoś, kto nie zna prawdy, nie może okłamać, gdyż nie wie co jest prawdą. Nie znając prawdy można zatem najwyżej wypowiedzieć fałsz. W ten sposób kłamstwo to wypowiedź, która jest możliwa jedynie wówczas, gdy wartość prawdy jest znana, lecz nie wybrana. Istnieje też zapewne taki rodzaj mówienia prawdy, którym można oszukać. Dlatego to intencja kłamstwa i prawdomówności kwalifikuje sam akt mowy i sytuuje ją po stronie czynu, który może podlegać etycznej ocenie.

Autor *Filozofii kłamstwa* twierdzi, iż bycie polegające na prawdzie i komunikacyjna wspólnota prawdy jednocześnie gruntuje ludzi w ich poczuciu godności: *Prawda pobudza poczucie godności. Ujawnia się wtedy nie tylko ludzka jednostkowa godność, lecz także godność wspólnoty*¹³. W ludzkiej wspólnotcie, prawda i kłamstwo są wyznaczone zasadami wypowiedzi. Wprowadzenie kłamstwa w mowę wykluczałoby tę pierwszą. Asymetria między oszukującym a oszukanym wydaje się przede wszystkim etyczną, nie-epistemologiczną, asymetrią wiedzy. Nie określa bowiem możliwości wiedzy, lecz wolę niewiedzy. W ten sposób zostaje także złamana zasada mowy, jako nośnika prawdy. Kłamca nie szanuje woli mowy, by dawała ona wiedzę, naruszając jednocześnie prawo do równości wobec prawa do prawdy. Dlatego kłamca przede wszystkim zostaje wobec swojej mowy sam. Stąd można

¹¹ W. Chudy, *Filozofia kłamstwa...*, dz. cyt., s. 37.

¹² Zob. „[...] nie można mówić o kłamstwie, jeśli nie założy się wpierw prawdziwości[...]”. W. Chudy, *Spoleczeństwo zakłamane, Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s.15.

¹³ Tamże, s.5.

powiedzieć, idąc za wywodem Platona z *Gorgiasza*¹⁴, iż większej krzywdy doznaje krzywdzący niż skrzywdzony. Kłamstwo byłoby złem ze względu na samego kłamiącego, który łamałby etyczną normę samej mowy nakazującej prawdomówność.

Jak do tej pory z naszych rozważań wynikałoby, że, oprócz wyjątków, kłamstwo jest oceniane jako niemoralne w ramach oceny wypowiedzi. Jednakże, skoro jest ono sprzężone z prawdą jako wartością oraz z zasadą prawdomówności wypowiedzi, to pewne wymiary etyczne kłamstwo musi jednak posiadać.

Wydaje się, że etyczny wymiar kłamstwa zawarty jest już w opozycji prawda/kłamstwo. To ostatnie ma naturę fenomenu, zjawiska. Natomiast prawda umożliwia zaistnienie kłamstwa. Z drugiej strony gdyby niemożliwe były kłamstwa, nie tylko nieznana byłaby wartość i cena prawdy oraz prawdomówności, lecz także natura prawdy nie rysowałaby się tak wyraźnie jak dzięki jej opozycji do kłamstwa. Kłamstwo jest *heterogeniczne*, jak stwierdza Jacques Derrida¹⁵, ma wiele odmian i form. Jednakże prawda nie jest, w opozycji do kłamstwa, homogeniczna. Prawdę, podobnie jak kłamstwo, można wypowiadać na nieskończoną liczbę sposobów. Prawdę można zrobić krzywdę – na przykład, kiedy ktoś poważnie zachorował i nie życzy sobie o tym rozmawiać, a my za wszelką cenę staramy się dowiedzieć prawdy o jego stanie, to możemy nie tylko tę osobę zdenerwować, ale bardzo ją zasmucić, zupełnie niepotrzebnie; lub jeżeli osoba, z którą jesteśmy blisko zapragnęła „wystroić się” dla nas, a my uważamy, że wygląda okropnie i głośno skomentujemy jej strój – wypowiemy prawdę o jej wyglądzie, to również sprawimy jej przykrość, jakiej z łatwością można byłoby uniknąć. Wartość prawdy i kłamstwa zależy nie tylko od motywów, jakie skłaniają nas do postąpienia w określony sposób, lecz także od elementarnej ludzkiej wrażliwości, empatii, wycucia sytuacji, które nie są czynnikami mierzalnymi i łatwymi do sprawdzenia oraz oceny. W opozycji do prawdy, etyczny wymiar kłamstwa zależałby więc od tego, czy jesteśmy uwrażliwieni na sytuację oraz na ludzi wokół nas oraz od tego, czy, w danym momencie, właściwie oszacujemy zarówno wartość prawdy, jak i wartość kłamstwa.

Kolejny etyczny wymiar kłamstwa zawarty byłby, we wspomnianym wyżej, kłamstwie obronnym. Jak już sygnalizowaliśmy, Wolniewicz uznaje w nim element obiektywności i rozpatruje tego rodzaju kłamstwo jako osobną kategorię. Wydaje się, że użytecznym

¹⁴ Zob. „Nieprawdaż, więc złem góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem i dlatego jest gorsze?”[w:] Platon, *Gorgiasz*, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, Wydawnictwo ANTYK, s.381.

¹⁵ J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena*, przeł. V. Hmissi, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005, s.12, 17-18.

narzędziem usprawiedliwiającym kłamstwo obronne, mogłaby być zasada podwójnego skutku (ZPS), zgodnie z którą, pierwszym skutkiem, w wypadku kłamstwa obronnego, byłoby okłamanie kogoś, wprowadzenie w błąd, natomiast drugim skutkiem byłby dobry skutek – ochrona określonej wartości. Kluczową sprawą w tego rodzaju kłamstwie jest możliwość usprawiedliwienia, w tym możliwość usprawiedliwienia się człowieka przed sobą samym i przed własnym sumieniem. Tutaj także kluczową rolę odgrywa normatywność zasady prawdomówności. Odnosząc się do niej, zdajemy sobie sprawę z konieczności usprawiedliwienia. Wynika więc z tego, że można byłoby utworzyć pewnego rodzaju „ranking” wartości, zgodnie z którymi jedne warto bronić w imię innych.

Kłamstwo obronne ma jeszcze inną wartość. Może ono pomóc przechować prawdę wówczas, gdy powszechne zakłamanie zajmuje miejsce prawdy oraz jest propagowane jako prawda. Dobrym przykładem może być propaganda w krajach o ustroju totalitarnym. W celu utrzymania władzy, rząd lub grupa rządząca stosują wobec społeczeństwa różnego typu techniki manipulacyjne, posuwając się do granic zdrowego rozsądku. W takich warunkach prawda oznaczałaby utratę władzy, więc nie może być przyjęta za zasadę normującą życie społeczne. Obraz w ustroju totalitarnym zostaje odwrócony – kłamstwo odgrywa rolę prawdy i odwrotnie. W tego rodzaju sytuacji kłamstwo obronne może służyć odwracaniu odwróconego porządku za pośrednictwem różnego rodzaju aluzji, dowcipów językowych itp. Zaprzeczając, że dana aluzja coś znaczy, kłamie się po to, aby ochronić prawdę znaczenia, na temat którego się kłamie.

Kłamstwo obronne może mieć także indywidualny wymiar w zakresie samooszukiwania. Warto w tym miejscu sięgnąć do artykułu nawiązującego do seminarium Derridy o kłamstwie u Prousta. Pojawia się w nim wątek kłamstwa jako pewnego rodzaju świadectwa (*témoignage*) ze strony wypowiadającego to ostatecznie, przy jednoczesnym zawierzeniu ze strony odbiorcy/słuchającego w treść wypowiedzianych słów i przyjęcie ich za prawdę. Akt wiary jakiego dokonuje odbiorca komplikuje treść świadectwa. Z jednej strony ów akt sam w sobie stanowi pewnego rodzaju świadectwo zaufania i akceptacji. Z drugiej zaś tego rodzaju akt wiary pozwala odbiorcy/słuchającemu wierzyć w świat, w który chce on wierzyć, mimo tego, że, z różnych powodów i na podstawie pewnych przesłanek, może on podejrzewać, że zawarta w wypowiedzianym świadectwie treść jest fałszywa. Świat wykreowany przez osobę

kłamiącą staje się *quasi* światem, pewną możliwością¹⁶. W artykule pojawia się również spostrzeżenie, że niektórzy ludzie mają *naturalną* łatwość kłamania, mijania się z prawdą. Mogą nawet kłamstwem roztaczać swoisty czar, wywoływać zaciekawienie, wytwarzać aurę tajemniczości i magii¹⁷. W tym kontekście kłamstwo, wytwarzając fałszywy obraz rzeczywistości, może zaspokajać różnorodne ludzkie potrzeby, świadome i nieświadome. Kłamstwo obronne w tego rodzaju sytuacji można byłoby rozumieć jako ochronę pewnych osobistych wartości (marzeń, oczekiwań, pragnień), które jednak nie są prawdziwe. W dłuższej perspektywie samookłamywanie może przynosić więcej szkody niż pożytku, jednakże tego rodzaju ocena również jest zależna od indywidualnych preferencji. Niektórzy ludzie mogą bronić się przed prawdą właśnie za pośrednictwem kłamstwa jako samooszukiwania się.

Za ostatni, trzeci, etyczny wymiar kłamstwa można byłoby uznać kłamstwo estetyczne, artystyczne, literackie, filozoficzne, wszelkiego rodzaju fikcje sprawiające, że, za ich pośrednictwem, prawda staje się bardziej wyrazista. Ten rodzaj kłamstwa również nie jest jednorodny. W przestrzeni kultury spotykamy zarówno *quasi* sądy, jak i osobiste narracje nie mające wiele wspólnego z prawdą rozumianą jako zgodność sądu z rzeczywistością. Pisząc o myśli Michela Foucault, Gilles Deleuze stwierdza, że *nigdy fikcja nie wytworzyła tyle prawdy i tyle rzeczywistości*¹⁸. Pierwszym pytaniem, jakie nasuwa się wobec tego rodzaju fenomenu kłamstwa pod postacią alternatywnej, fikcyjnej rzeczywistości, jest pytanie o mechanizm działania. Wydaje się też, że ten ostatni mówi nam więcej o nas samych niż chcielibyśmy wiedzieć, dlatego, że pokazuje dobitnie, iż prawda wcale nie jest pożądana i łatwa do wypowiedziania, nawet w skali społecznej. Skoro już przywołaliśmy przykład Foucault'a, to może przy nim pozostanmy i skoncentrujemy się na wypowiedziach demaskujących na przykład opresyjny charakter instytucji, takich jak szpital czy klinika. Pacjent zostaje w nich wyrwany ze swojego naturalnego środowiska choroby, jakim jest rodzina. W klinice pacjent zostaje uprzedmiotowiony, studenci „uczą” się na nim swojego zawodu. Jego tożsamość zostaje sprowadzona do ciała i do choroby, na którą cierpi. Jak pogodzić tego rodzaju prawdę o systemie organizacji państwa z ideałami społeczeństwa obywatelskiego czy demokracji

¹⁶ Zob. J. Hillis Miller, „*Le mensonge, le mensonge parfait*”. *Théories du mensonge chez Proust et Derrida*, [w:] *Passions de la littérature avec Jacques Derrida*, red. M. Lisse, Galilée, Paris 1996, s. 409-414.

¹⁷ Zob. tamże, s. 415-416.

¹⁸ G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2004, s. 148.

liberalnej? Jak osoba o imieniu i nazwisku powinna zmierzyć się z prawdą, że instytucje, które niosą jej pomoc w momencie choroby, czynią to w sposób opresyjny i niegodny? Jak przekazać studentom humanistyczne wartości medycyny w opresyjnym systemie organizacji służby zdrowia? Pełna prawda, jaką postulował Kant, byłaby, w tym wypadku i w wielu innych, nie do wytrzymania ani dla chorych, ani dla studentów medycyny, ani dla lekarzy. Jednak jakoś trzeba ją wypowiedzieć, chociażby po to, że zawsze istnieje szansa na poprawę sytuacji. Uświadamianie sobie i innym mechanizmów opresyjnych może pomóc w ich zrozumieniu oraz przezwyciężaniu tam, gdzie to możliwe, chociażby w bezpośrednich kontaktach między ludźmi. Wypowiedziany radykalizm wizji Foucault'a pozwala także, może paradoksalnie, ochronić człowiekowi nadzieję, że może to nieprawda, ten autor przesadza, przecież to tylko fikcja literacka, filozoficzna czy inna. *Naprawdę* przecież jest inaczej. Bardzo chcemy w to wierzyć, właściwie zawsze wierzyliśmy i będziemy wierzyć. Nie potrafimy inaczej, więc fikcja, która może być prawdą, na wieki pozostanie fikcją. Tak jest bezpieczniej.

Podsumowując powyższe analizy, można stwierdzić, że kłamstwo jest zjawiskiem złożonym, niejednoznacznym oraz zależnym od wielu czynników, takich jak motywacja, wrażliwość społeczna czy sytuacyjny kontekst. Mimo tego, że stoi w opozycji do prawdy i prawdomówności, to jednak pozostaje w relacji z obiema wartościami. Co więcej, wyrasta z prawdy, jako jej opozycja. Gdyby nie prawda, kłamstwo nie mogłoby istnieć. Zależność od prawdy ma niewątpliwie wpływ na fakt, że w pewnych sytuacjach kłamstwo może zostać usprawiedliwione, pożądane, a nawet konieczne. Najpełniej widać to w wypadku kłamstwa obronnego, jego etyczny wymiar dobrze ukazuje złożoność tytułowego fenomenu. Ciekawym wymiarem kłamstwa jest wymiar kreacji twórczej (fikcji). To w niej niejednokrotnie artysta czy myśliciel ukazuje więcej prawdy niż jest w stanie znieść powszechny dyskurs społeczny.

Jan Piasecki

Prawda a literatura – w ujęciu Ingardena

Uwagi wstępne

W rozmowach o literaturze, ulubionych książkach zdarza się, że uznajemy jakiś utwór napisany w dalekiej przeszłości za „niezwykle aktualny”. Co dokładnie mamy na myśli? Zdaje się, że chcemy powiedzieć mniej więcej tyle: „Charaktery postaci lub zjawiska społeczne przedstawione w utworze są niezwykle podobne do tych, z którymi spotykamy się obecnie na co dzień”. Ten szczególny komplement pod adresem dzieła sztuki może też przybrać formę eksklamacji: „jakie to prawdziwe!”. Dzieło literackie lub pokrewne mu dzieło teatralne czy filmowe może też zostać przez nas zganione. Można sądzić, że przedstawiona sytuacja jest „naciągana” lub „nie oddaje psychologicznej prawdy o człowieku”. Jednym słowem prawda czy też prawdziwość dzieła literackiego jest jedną z wielu kategorii estetycznych. A oznacza to, że dzieła literackie, lub ogólnie dzieła sztuki, poddajemy ocenie ze względu na ich „prawdziwość”. Oczywiście nie od wszystkich dzieł sztuki wymagamy prawdziwości w takim samym stopniu. Do niektórych z dzieł, czy to literackich czy filmowych, miary prawdy nie śmiemy przykładać. Sam problem prawdziwości sztuki jest złożony. W tym miejscu chciałem przede wszystkim poddać interpretacji koncepcję prawdziwości dzieła sztuki Romana Ingardena. W tekście skupiam się zasadniczo na dwóch problemach. Po pierwsze omawiam pojęcie *quasi*-sądów, z których według Ingardena zbudowane jest dzieło sztuki literackiej. Po drugie staram się zanalizować pojęcie „prawdziwości” dzieła sztuki w ujęciu Ingardena.

Kilka słów o *quasi*-sądach

Należy przyznać słuszność twierdzeniu Wolfganga Isera, który, charakteryzując fenomenologiczne ujęcie lektury, uznaje, że proces czytania tekstu prowadzi do doświadczenia życia (*impression of lifelikeness*)¹ – zaś najwyższą jednostką sensu, którą ujmuje świadomość czytelnika, jest sens całości świata, w którym żyje. Jednak mimo to, zdaniem Ingardena, literatura nie może pełnić istotnej roli w poznaniu świata. Jest tak przede wszystkim dlatego, że

¹ Zob. W. Iser, *The Reading Process, The Reading Process: A Phenomenological Approach*, “New Literary History” 1972, t. 3, nr. 2.

zdaniem Ingardena, należy wprowadzić rozróżnienie między zdaniem a sądem. Innymi słowy, nie każde zdanie w sensie logicznym jest sądem; sądami są tylko te zdania, w których podmiot stwierdza coś odnośnie rzeczywistości. Modyfikacja sądu w *quasi*-sąd polega na tym, iż zamiast stwierdzania jakiejś treści zawartej w sądzie, projektuje się ją. Jak to stwierdza Ingarden, z każdym *quasi*-sądem związana jest funkcja *sic iubeo* – niech tak się stanie. Z koncepcją *quasi*-sądów wiążą się dwie zasadnicze kwestie.

Po pierwsze, można się zastanawiać, czy *quasi*-sądy dają się w jakiś obiektywny sposób odróżnić do sądów *sensu stricto*². Zdaniem Ingardena rozpoznanie *quasi*-sądu jest uzależnione przede wszystkim przez kontekst, w jakim zdanie, co do którego nie wiemy, czy jest sądem czy *quasi*-sądem występuje. W takim jednak ujęciu można powiedzieć, że dane zdanie jest *quasi*-sądem ze względu na to, że wchodzi w skład dzieła literackiego. Wtedy jednak dzieła literackiego nie można już definiować jako złożonego z *quasi*-sądów, bo zamknęlibyśmy się w błędnym kole. Dlatego Ingarden stwierdza również, że *quasi*-sądy da się wyróżnić dzięki ich treści i formie. Trudno jednak znaleźć jednoznaczne wyznaczniki treści i formy *quasi*-sądu. Co więcej, zdaniem Ingardena³ niektóre dzieła, na przykład *Uczta* Platona, mogą być czytane w nastawieniu estetycznym – a zatem poszczególne zdania tego utworu mogą być czytane jako *quasi*-sądy – a także teoretycznym, a wtedy te same zdania ujmujemy jako sądy *sensu stricto*⁴.

Po drugie, wedle niektórych autorów dzieła literackie pełnią funkcję poznawczą. Zdaniem niektórych koncepcja Ingardena daje narzędzia pojęciowe, które pozwalają tę funkcję dzieła opisać, mimo że sam Ingarden był przeciwny łączeniu literatury i prawdy.

Rozważmy najpierw pierwszą kwestię. Według Andrzeja J. Nowaka⁵ *quasi*-sądy można wyróżnić niezależnie od kwestii pragmatycznych i ontologicznych. Nowak twierdzi, że jeśli przyjmie się, że: „zdanie nie jest prawdziwe, gdy w pewnej dobrej i względnie autonomicznej dziedzinie nie zachodzi sytuacja, którą wyznacza lub gdy każda dobra dziedzina, w której ta sytuacja zachodzi, jest bytowo zależna od jego (tj. zdania) istnienia. Co nie jest prawdziwe z uwagi na pierwszy

² Na ten temat pisał wiele J. Pelc. *Wartość logiczna a charakter asertywny zdania*, „Estetyka” 1960, *Wartość logiczna a charakter asertywny quasi-sądu*, „Estetyka” 1962, *Quasi-sądy a dzieło literackie*, „Pamiętnik Literacki” 1963, nr 3.

³ Zob. *O tak zwanej prawdzie w literaturze*, [w:] *Studia z estetyki*, t. 1, PWN, Warszawa 1966.

⁴Zob. P. McCormick, *Literary Truths and Metaphysical Qualities*, [w:] *On the Aesthetics of Roman Ingarden. Interpretations and Assessments*, red. B. Dziemidok, P. McCormick, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1989. McCormick twierdzi, że w związku z tym nie ma ontologicznego kryterium pozwalającego rozstrzygnąć *quasi*-sądy od rzetelnych sądów.

⁵Zob. A. Nowak, *Ingarden contra Ingarden, Studium z pogranicza ontologii, filozoficznej semiotyki i teorii wartości*, Kraków 1990, s. 77 i n.

warunek, to jest fałszywe. Co nie jest prawdziwe wyłącznie z powodu drugiego warunku, to nie jest prawdziwe ani fałszywe. Takie zdania są właśnie *quasi-sądami*⁶. Nowak uznaje więc, podążając tu za myślą Ingardena, że każdemu zdaniu odpowiada, wyznaczany przez nie intencjonalny przedmiot lub stan rzeczy. Przedmiot lub stan rzeczy można określić jako dziedzinę wyznaczaną przez to zdanie, jednak dziedzina ta może być czysto intencjonalna lub, jak to ujmuje Ingarden, *także intencjonalna*⁷. Zdanie jest prawdziwe tylko wtedy, gdy wyznaczanemu przez nie stanowi rzeczy odpowiada jakiś stan rzeczywisty, a więc *także intencjonalny*. Jednak Nowak formułuje dwa warunki prawdziwości i niespełnienie tylko jednego z nich sprawia, że zdanie jest fałszywe, niespełnienie drugiego z nich oznacza, że zdanie nie ma wartości logicznej, jest zatem *quasi-sądem*. Można zatem stwierdzić, że *o tym, czy zdanie orzekające może być prawdziwe (fałszywe) i czy ma charakter twierdzenia resp. pseudo-twierdzenia, nie decyduje ani postawa użytkownika, ani status bytowy odpowiadającej mu sytuacji, a tylko egzystencjalny typ relacji między sądem a dziedziną przedmiotową, w której on „umieszcza” dany stan rzeczy. [...] stwarzanie fikcji nie jest niczym istotnym dla quasi-sądów*⁸. W związku z tym, Nowak twierdzi dalej, że postawa *quasi-asertywna* względem *quasi-sądu* jest przypadkowa i nie ma ugruntowania w samej formie lub treści *quasi-sądu*. Zdaniem Nowaka takie ujęcie koncepcji *quasi-sądów* pozwala nam formułować zdania, które są prawdziwe lub fałszywe odnośnie zawartości fikcyjnych światów i jednocześnie pozwala nam odróżnić zdania fałszywe od *quasi-sądów*. Możliwość formułowania prawdziwych lub fałszywych sądów na temat fikcyjnej rzeczywistości jest ważne nie tylko dla badaczy literatury, ale również dla samej struktury dzieła sztuki, bowiem, zdaniem Ingardena, bohaterowie powieści lub dramatu wypowiadają zdania prawdziwe względnie fałszywe ze względu na zawartości fikcyjnego świata, którego są częścią. Zdania wypowiedane przez nich są więc *stricte* sądami, *stricte* pytaniami itd. Interpretacja Nowaka pozwala też uniknąć błędnego koła, które związane jest z interpretacją pragmatyczną oraz semantyczno-pragmatyczną.

Wydaje się jednak, że choć koncepcja Nowaka jest spójna, nie pozwala na rozwiązanie problemów związanych z percepcją dzieła sztuki. W ujęciu Nowaka, jak widzieliśmy, jest czymś zupełnie przypadkowym dla *quasi-sądu*, czy został on ujęty jako sąd czy jako *quasi-sąd*. Jeśli jednak percepcja estetyczna ma być dobrze ugruntowana w dziele literackim, to musi istnieć jakiś

⁶ Tamże, s. 90-91.

⁷ W tym znaczeniu, że nie tylko intencjonalny, ale zarówno intencjonalny, jak i realny.

⁸ Tamże, s. 92.

element, którego wykrycie w adekwatnej percepcji będzie sprawiało, że dane zdanie będzie musiało zostać odczytane jako *quasi*-sąd. Wydaje się też, że właśnie coś takiego miał na myśli Ingarden, twierdząc, że *quasi*-sąd da się rozpoznać dzięki formie i zawartości – choć nie udało mu się wyraźnie wyróżnić takiego czynnika.

Natomiast zdaniem Gregoryego G. Colomba⁹, koncepcja *quasi*-sądu zakłada dwa kryteria podziału pomiędzy dziełem literackim a dziełem naukowym: (a) funkcjonalne: dzieło literackie projektuje pewne fikcyjne stany rzeczy i zmierza do estetycznej kontemplacji, natomiast dzieło naukowe zawiera prawdziwe sądy i zmierza do uchwycenia rzeczywistości takiej, jaką ona jest; (b) strukturalne: dzieło literackie składa się *quasi*-sądów, dzieło naukowe z sądów rzetelnych. Różnica funkcjonalna sprowadza się do różnicy strukturalnej. Colomb zauważa, że koncepcja Ingardena opiera się na założeniu, iż sądem prawdziwym można nazwać tylko taki sąd: (1) który mówi o pewnym realnym, indywidualnym stanie rzeczy, (2) utożsamia intencjonalny odpowiednik zdania z realnym stanem rzeczy oraz (3) którego intencjonalny odpowiednik staje się zupełnie transparentny, pozwalając się intencji skierować wprost na dany stan rzeczy. Colomb pokazuje, że koncepcja Ingardena jest niespójna w dwóch miejscach: po pierwsze, koncepcja sądu *sensu stricto* Ingardena jest błędna, albowiem poszczególne zdania dzieł naukowych, które jesteśmy gotowi uznać za sądy w ścisłym znaczeniu tego słowa, mówią o typach zdarzeń, nie o indywidualnych stanach rzeczy. Po drugie, niepełna transparentność intencjonalnych odpowiedników zdania jest również charakterystyczna dla dzieł naukowych, szczególnie wtedy, gdy mówią o czymś trudnym i zawiłym. A zatem kryterium strukturalne, na które powołuje się Ingarden, rozróżniając sądy i *quasi*-sądy, nie pozwala na ugruntowanie kryterium funkcjonalnego.

Zdaniem Danuty Ulickiej, o tym czy dane zdanie jest sądem czy jedynie *quasi*-sądem decyduje jego *ton*. Pisze ona, że: *rola „tonu” w fenomenologicznej koncepcji języka [...] polega przede wszystkim na odróżnianiu poszczególnych rodzajów wypowiedzi/typów illokucji. To on [ton], zdaniem Ingardena, decyduje o rozpoznawalności prośby i rozkazu, kazania i przemówienia, wypowiedzi sakralnej i kolokwialnej, pozwala rozgraniczyć sąd kategoryczny od, dajmy na to, sądu egzystencjalnego, przede wszystkim zaś – dzieło literackiego od nieliterackiego*¹⁰ – a zatem

⁹ G. G. Colomb, *Roman Ingarden and the Language of Art and Science*, “The Journal of Aesthetics and Criticism” 1976, t. 35, nr 1.

¹⁰ D. Ulicka, *Granice literatury i pogranicza literaturoznawstwa. Fenomenologia Romana Ingardena w świetle filozofii lingwistycznej*, Wyd. Wydz. Polonistyki UW, Warszawa 1999, s. 242.

sąd od *quasi*-sądu. *Ton* wypowiedzi, choć nie daje się jasno wyznaczyć, jest czymś dającym się uchwycić jako coś trwale związanego z brzmieniem i charakterem emocjonalnym słowa. Dlatego też Ingarden twierdzi, że *quasi*-sąd da się rozpoznać dzięki jego treści i formie: treść i forma pozostają w ścisłym związku z *tonem* danej wypowiedzi, niejako z nich *ton* daje się wyczytać, a w związku z tym pozwala on czytelnikowi jednoznacznie rozstrzygnąć, czy traktować dane zdanie jako *łgarstwo urodzonego blagiera*¹¹ czy jako rzetelny sąd. Jak pisaliśmy wyżej, *ton* wyraża stan emocjonalny mówiącego. Literatura musi być zatem zawsze wypowiedziana odpowiednim tonem: tonem *urodzonego blagiera*. Ingarden pisze wprawdzie, że czasem o tym, czy zdanie jest *quasi*-sądem, czy nie, decyduje kontekst, ma on tu jednak na myśli tylko tyle, że *ton* danej wypowiedzi daje się odczytać w szerszym kontekście niż jedno zdanie, nie znaczy to jednak, że to kontekst sprawia, że dane zdanie jest *quasi*-sądem. Być może zatem lepszym terminem byłaby tu *melodia* tekstu, którą interpretowalibyśmy jako pewną jakość postaciową nadbudowującą się nad warstwą brzmieniową tekstu, która wskazywałaby na *intencję tekstu* – na jego *quasi*-asertoryczny charakter.

Jeśli jest to poprawna interpretacja, to znaczy, że udało się nam zarówno w warstwie brzmieniowej dzieła, jak i w warstwie znaczeniowej znaleźć wspólny jakościowy element – *ton wypowiedzi* – który z jednej strony wchodziłby w skład struktury dzieła, z drugiej zaś wyznaczał ogólny przebieg percepcji dzieła. Jednocześnie *ton wypowiedzi* byłby zarówno jakością wartościową estetycznie, jak i jakością artystyczną: posiadałby jakość estetyczną – niejako w odniesieniu do warstwy brzmieniowej, oraz posiadałby sprawność w budowaniu jakości wartości wyższego rzędu, związanych z warstwą znaczeniową i warstwą przedmiotów przedstawionych.

O prawdziwości dzieła sztuki

Przejdźmy teraz do omówienia drugiego zagadnienia związanego z prawdziwością dzieła sztuki. Zdaniem Katarzyny Rosner Ingarden nie twierdził, że *dzieło literackie nie może pełnić specyficznie pojętej funkcji poznawczej*, twierdził jedynie, że *funkcja ta nie należy do istoty dzieła literackiego*¹², a jeśli tak jest, to możemy uznać, że literatura domaga się od nas dwupoziomowej interpretacji – semiotycznej i przedmiotowej. Dzieło, w ujęciu Ingardena, to wedle Rosner dwupoziomowy, intersubiektywny komunikat, który w swej warstwie przedmiotowej może

¹¹ Zob. *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 399.

¹² K. Rosner, *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Zakład im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław-Kraków-Warszawa 1970, s. 122-123.

pełnić funkcję poznawczą, nawet wtedy, gdy świat przezeń przedstawiony jest fantastyczny, utopijny i nie odnosi się wprost do naszej rzeczywistości, gdyż: *aby świat fikcyjny był modelem rzeczywistości nie musi [między nim a światem zachodzić] podobieństwo żadnego określonego typu. Inaczej mówiąc: aby artystyczny symbol prezentacyjny wskazywał np. na określony fragment rzeczywistości niefikcyjnej, musi zachodzić jakaś analogia między nim a owym fragmentem rzeczywistości, która umożliwia jej identyfikację – nie musi ona jednak mieścić się w ramach żadnego jednoznacznie określonego pojęcia mimetyczności*¹³. Poznawczość może ograniczać się tylko do jakiegoś fragmentu rzeczywistości, a ponadto, wedle Rosner, samo stworzenie estetycznej formy jest minimalnym warunkiem poznawczości, albowiem pokazuje naocznie jakiś możliwy świat. Takie ujęcie implikuje twierdzenie, iż *percepcja sensu poznawczego utworu literackiego, jak percepcja estetyczna w ogóle, wymaga aktywności podmiotu, wrażliwości, a także pewnej wiedzy o konwencjach literackich*¹⁴. Ostatnie twierdzenie pokazuje, iż przyjęcie interpretacji K. Rosner w pewnych znaczących punktach zmieniłoby koncepcję przeżycia estetycznego, nie byłoby ono bowiem regulowane przez samo tylko dzieło, lecz miałyby na nią wpływ również czynniki zewnętrzne, a przede wszystkim główne miejsce w percepcji dzieła odgrywałyby predyspozycje i sprawności samego odbiorcy. Jego aktywność polegałaby więc przede wszystkim na ekstrapolowaniu struktur ujętych w dziele na sytuacje realne i na sferę możliwości. Można by nawet powiedzieć, że dzieło sztuki, w takim ujęciu, może stać się początkiem poznawczej *fantazji*, która odkrywałaby *aprioryczne* struktury świata. Taka interpretacja jest interesująca, wydaje się jednak, że odchodzi od propozycji Ingardena w pewnym znaczącym punkcie. A mianowicie podkopuje ona autonomiczność dzieła sztuki i procesu jego percepcji – sfera estetyczna nie jest już ugruntowana sama w sobie, ale zależna od rzeczywistości: aby dostrzec poznawczą wartość dzieła, trzeba uciec poza nie.

Władysław Stróżewski w artykule poświęconym prawdziwości dzieła sztuki pisze: *odrzućcie możliwości mówienia o prawdziwości dzieła literackiego, prawdziwości w klasycznym, poznawczym jej rozumieniu, zdawało się czymś nienaturalnym, naruszającym istotę dzieła, a w każdym razie w zasadniczy sposób je zubożającym*¹⁵. Stróżewski twierdzi, że da się utrzymać

¹³ Tamże, s. 160

¹⁴ Tamże, s. 182.

¹⁵ W. Stróżewski, *O prawdziwości dzieła sztuki. Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej*, [w:] tenże, *Wokół piękna*, Universitas, Kraków 2002. Podobne na temat wartości prawdy w dziele sztuki wypowiada się m. in. J. Seifert, *Ingarden's Theory of the Quasi-Judgments: An Exposition of Its Logical Aspects and a Critical Evaluation of*

twierdzenie o *quasi*-sądowym charakterze zdań dzieła literackiego, a mimo to w sposób pośredni przypisać prawdziwość w sensie *adequatio*. Możliwe jest to dzięki prawdziwościowej interpretacji dzieła literackiego. Aby dokonać takiej interpretacji, trzeba uznać, że sens dzieła, może być rozumiany szeroko, nie tylko jako znaczenie poszczególnych zdań, ale jako myśl ukryta między wierszami, względnie to, co przez samo dzieło jako całość jest symbolizowane.

Zdaniem Stróżewskiego to, co stanowi dla nas sens dzieła sztuki, zawsze przedstawia się jako roszczone sobie prawo do transcendencji, stąd interpretacja prawdziwościowa nie jest czymś dziełu narzuconym, ale znajduje w nim swe uprawomocnienie. Odbiorca, dokonując prawdziwościowej interpretacji dzieła, przechodzi od sensu zawartego „w” *quasi*-sądach do zdań mówiących coś istotnego o rzeczywistości. Przy czym wedle Stróżewskiego: *nie ma interpretacji statycznej, prowadzącej do odkrycia „jednorazowego” zakończonoego za jednym zamachem, danego raz na zawsze. Istnieje jedynie ruch interpretacji czy ruch interpretacyjny, polegający na przechodzeniu od jednej płaszczyzny do drugiej, ale w sposób za każdym razem pogłębiony, odkrywający coraz nowe momenty, bogacący odkrywanie*¹⁶. Należy przy tym zauważyć, że interpretacja jest nadbudowana nad dziełem i nie daje się z nim utożsamić, jej zdania mają charakter sądów *sensu stricto*. Jeśli zatem udało się nam dokonać właściwej, prawdziwej interpretacji, to prawdziwość możemy przypisać również samemu dziełu. Prawdziwość dzieła sztuki jest zapośredniczona w adekwatnej interpretacji prawdziwościowej. Interpretacja różni się więc od konkretyzacji, albowiem przekracza ona sferę intencjonalności, to znaczy ma na względzie prawdę.

Podsumowując, pisze Stróżewski, iż: *sztuka jest domeną wartości estetycznych, domeną piękną. Dawno odkryto najściślejszy związek piękna z prawdą i dobrem. To nie może rzutować na sposób prawdziwego widzenia rzeczywistości przez piękno sztuki. A piękno jest naprawdę pięknem wtedy, kiedy sięga najgłębiej. Aspektu semiotycznego sztuki nie można oderwać od właściwego jej aspektu aksjologicznego*¹⁷. Stróżewski w swej późniejszej pracy *Wartości estetyczne i nadestetyczne*¹⁸ odchodzi od zaproponowanej tu interpretacji, przyznając prymat aspektowi

Its Value in the Context of Understanding the Literary Work of Art [w:] Roman Ingarden a filozofia naszego czasu, red. A. Węgrzecki, PTF, Kraków 1995.

¹⁶ Tamże, s. 245.

¹⁷ Tamże, s. 256.

¹⁸ W. Stróżewski, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, [w:] tenże, *Wokół piękna*, dz. cyt.

aksjologicznemu, to znaczy uznając, że to, co dzieło nam mówi, jest ściśle związane z naocznym uchwyceniem jakości wartości estetycznej, nie zaś z dokonaniem interpretacji prawdziwościowej. Wydaje się, iż wszelkie ujęcia próbujące narzucić Ingardenowi poznawcze pojęcie prawdy, prawdy, która da się ująć w sądach, nie dają się pogodzić z zaproponowaną przez niego koncepcją dzieła literackiego. Jest tak dlatego, że przedmiot estetyczny ma zawsze przede wszystkim charakter jakościowy, a także dlatego, że wszelką aktywność, nawet myślową aktywność podmiotu, jak widzieliśmy w przypadku tonu wypowiedzi, kierują zależności między jakościami. A także z tego względu, iż w postawie estetycznej zawieszono zostają wszystkie sądy dotyczące rzeczywistości zewnętrznej względem dzieła. Przeżycie estetyczne jest całkowicie autonomicznym przeżyciem, które, podobnie jak to ma miejsce w akcie ideacji, uprawomocnia się całkowicie w sobie. Aby zaś uprawomocnić jakikolwiek akt poznawczy dotyczący świata realnego, trzeba skierować myśl (intencję) poza to, co może być dane jako intencjonalny odpowiednik zdania. Żadne poznanie tego, co realne z zasady, nie może być autonomiczne, bowiem przedmioty realne nigdy nie są nam dane we wszystkich swoich własnościach.

Inaczej ma się sprawa z dziełem sztuki, w konkretyzacji, którą, jak teraz jasno widzimy, Ingarden rozumie analogicznie do aktu konstytucji sensu w ramach immanencji *ego*, jest nam ono dane całkowicie, zupełnie w swojej istocie. Fakt, że możliwe są różne konkretyzacje i różne zestroje jakościowe dokonane na ich tle, nie oznacza, że przedmiot estetyczny nie jest nam dany w całości i w pełni adekwatnie. Różne konkretyzacje są bowiem konkretyzacjami jednego i tego samego dzieła, są więc jednostkowymi przypadkami pewnego *istniejącego w sposób ogólny* przedmiotu¹⁹. Jednak nie ma takiej sytuacji, aby w wiernej percepcji dzieła sztuki z konieczności był przed nami zakryty jakiś jego aspekt, któraś z jego stron. Przeciwnie, jest nam ono dane w całości. Odmienna konkretyzacja, której możemy dokonać, nie ukazuje nam drugiej strony dzieła, ale tę samą skonkretyzowaną za pomocą innych jakości. W błąd może nas tu wprowadzać fakt, że w dziele przedstawione są realne przedmioty, które zawsze prezentują się z jakiejś jednej strony, a ich poznanie nigdy nie może być adekwatne. Dzieła jednak nie należy mylić z jego zawartością. Ono samo w adekwatnej percepcji jest nam dane w całości, szczególnie jeśli chodzi o konstytuujący jego tożsamość zestrój jakościowy.

¹⁹ Mam tu na myśli przede wszystkim dzieło literackie. Wydaje się jednak, że twierdzenia te zachowują ważność dla wszelkich dzieł, które dopuszczają wielość konkretyzacji. Innymi słowy: ogólność jest związana ze schematycznością dzieła sztuki.

Fenomenologiczno-ontologiczne ujęcie dzieła sztuki, a w tym fenomenologiczne rozumienie jednostek znaczących wchodzących w skład dzieła sztuki, ma doniosłe konsekwencje dla interpretacji semantycznych pojęć, takich jak *prawda* i *reprezentacja*, które są zasadniczą częścią dyskursu estetycznego. W tekście poświęconym różnym rozumieniom prawdziwości w dziele literackim, Ingarden wymienia całą serię określeń prawdy dzieła sztuki literackiej²⁰. Wszystkie zaakceptowane przez Ingardena określenia prawdy, które mogą się odnosić do dzieła literackiego *pełnej krwi*, są związane ze sprawnością dzieła ze względu na jedną z jego funkcji – funkcję, którą można by nazwać prezentowaniem lub fingowaniem bytu. W ten sposób zostają zinterpretowane nawet te określenia prawdziwości, które, jak można by sądzić, są czysto semantyczne i odsyłają poza dzieło sztuki. I tak na przykład prawdziwość odnosząca się do przedmiotów przedstawionych ma – zdaniem Ingardena – trzy odcienie: prawdziwości jako wierności reprezentowania, prawdziwości rozumianej jako posiadanie charakteru autonomii bytowej oraz prawdziwości jako doskonałości ucieleśnienia. Przy czym wierność reprezentowania nie jest wcale rozumiana semantycznie – dzieło nie jest czymś, co stoi zamiast jakiegoś bytu, ale niejako zupełnie zajmuje jego miejsce, w całości skupiając na sobie uwagę odbiorcy. Moment odsyłania do rzeczywistości jest w tym ujęciu zmarginalizowany²¹. W tym sensie reprezentowanie zbliża się do dwóch wyżej wymienionych rodzajów prawdziwości, co więcej jest przez nie warunkowane: przedmiot przedstawiony dobrze spełnia funkcję reprezentacji, jeśli posiada charakter autonomii bytowej oraz jest doskonale ucieleśniony. Prawda dzieła sztuki jest, według autora *Sporu o istnienie świata*, prawdą ontologiczną: prawdą ucieleśniania bytu, ucieleśnienia, które powinno być dane naocznie. Aktywność odbiorcy wyczerpuje się więc całkowicie w aktach konkretyzacji i tworzenia zestrojów jakościowych. Oba

²⁰ R. Ingarden, *O różnych rozumieniach prawdziwości w dziele sztuki*, [w:] *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt. Ingarden pisze o: (1) prawdziwości w sensie logicznym lub poznawczym, (2) prawdziwości odnoszącej się do przedmiotów przedstawionych w dziele sztuki – ma ona następujące odmiany: wierność reprezentowania przez przedmioty przedstawione przedmiotów realnych i autonomię bytową dzieła, tj. przedmiot intencjonalny jest tak sugestywny, że zdaje się istnieć samodzielnie, doskonałość ucieleśnienia, (3) prawdziwości jako odpowiedniości środków przedstawiania od przedmiotu przedstawionego, (4) prawdziwości jako zawartości zestroju jakościowego, (5) prawdziwości przysługującej dziełu z uwagi na autora: szczerości, dojrzałości dzieła, wierności wyrażania się, (6) prawdziwości jako sprawności oddziaływania na perceptora, (7) prawdziwości jako prawdziwości dzieła sztuki jako dzieła sztuki, (8) prawdzie jako idei dzieła.

²¹R. Ingarden, *O dziele literackim*, PWN, Warszawa 1988, s. 234. Ingarden pisze: „...literackie »postaci« w »historycznych« dziełach literackich powinny być czymś więcej: muszą [...] »reprezentować« to, co odtwarzają, tzn. muszą je odtwarzać tak dobrze, że się zapomina – przynajmniej do pewnego stopnia – że są one »tylko odtworzeniem«, a nie samym tym, co odtworzone. Muszą one [...] »ucieleśniać«, »uobecniać« w sobie to, co odtworzone (tzn. przedmioty rzeczywiście istniejące)».

rodzaje czynności są, jak widzieliśmy, *kierowane* przez jakości wartości, mają więc charakter bądź to syntezy niezależnej od doświadczenia, bądź to fingowania w naoczności materiału wyobrazeniowego, w którym może realizować się jakaś jakość wartości, w związku z tym nie pozostawiają czytelnikowi miejsca na oddalenie się od samego dzieła i próby spojrzenia przez nie na świat realny.

Podsumowanie

Podsumowując można powiedzieć, że Ingarden odcina się od prawdziwościowych interpretacji dzieła sztuki, uznając, że pełny sens dzieła spełnia się w tym, iż przedstawia ono naocznie pewne zespoły jakości. Nie oznacza to, że Ingarden nie uznaje prawdziwości za jedną z kategorii estetycznych. Prawdziwość Ingardena nie ma jednak nic wspólnego z odpowiedniością między światem przedstawionym a rzeczywistością. Jego zdaniem prawdziwość polega raczej na pełności i wystarczalności świata przedstawionego. Jeśli tak, to znaczy, że w momencie, w którym odbiorca mówi o dziele literackim: „jakie to prawdziwe” lub „jakie to aktualne”, nie tyle uznaje, że świat przedstawiony w dziele odzwierciedla to, co rzeczywiste, ale że artyście udało się tak dobrze zbudować w swym dziele fikcyjny świat, że zastępuje on rzeczywistość i daje przeżycie pełni oraz doskonałości.

Jeannette Pols

Radykalna relacyjność. Epistemologia etyki troski¹

Artykuł opisuje podejście empiryczne w etyce, czyli taki rodzaj etyki, który integruje filozofię i apozytywistyczne, etnograficzne badania empiryczne. Etyka empiryczna, w tym ujęciu, wyrasta z empirycznego zwrotu w epistemologii. Radykalizuje ona podejście relacyjne wprowadzone przez etykę troski, ujmując opiekę jako relacje angażujące ludzi i technologie. Etyka empiryczna bada praktyki opiekuńcze poprzez analizę ich *intra-normatywności*, czyli sposobów wspólnego życia, które stanowią dla uczestników bądź to dążenie do ustanowienia bądź to realizację dobrej praktyki. Odmiennie niż w etyce troski, nie definiuje się tu z góry, czym jest troska i czy stanowi dobro. Dana opiekuńcza praktyka może być zakwestionowana przez porównanie z inną, która odmiennie definiuje dobrą opiekę. Poprzez porównanie różnych praktyk, czyli normatywnie określonych odmiennych sposobów wspólnego życia, można próbować uzasadnić rekomendacje dla najlepszej możliwej opieki. Czy rekomendacje te uda się w praktyce zrealizować, jest znów relacyjnym pytaniem; nowi uczestnicy muszą zre-lokalizować rekomendacje, sprawić, aby zaczęły one funkcjonować w nowej praktyce i dopasować je do lokalnej intra-normatywności swoich własnych rutynowych czynności i materialnej infrastruktury, praktycznej wiedzy i dążeń.

Wprowadzenie

Etyka troski² w znaczący sposób zmieniła akademicką etykę medyczną. Zmiana ta w szczególności dotyczy naczelnego pojęcia etyki troski, czyli relacyjnej współzależności ludzi – opiekuńczych istot, które jednocześnie same wymagają opieki. Etyka troski zakłada, że ludzie mogą istnieć tylko w i poprzez (troskliwą i opiekuńczą) relację z innymi (Sevenhuijsen 1998). Etyka troski stała się w owym czasie wyzwaniem dla medycznej etyki czterech zasad z jej dominującym ideałem autonomicznego podmiotu. Etyka medyczna opiera się na czterech

¹ Podstawą przekładu są fragmenty dwóch artykułów w języku angielskim, które ukazały się w wersji oryginalnej w: J. Pols, *Towards an empirical ethics in care: relations with technologies in health care*, "Medicine, Health Care and Philosophy" 2014, published on line 15.07.2014; J. Pols, *Radical relationality. Epistemology in care and care ethics for research*, [w:] *Moral Boundaries Redrawn The Significance of Joan Tronto's Argument for Political Theory, Professional Ethics, and Care as Practice*, red. G. Olthuis, H. Kohlen, J. Heier, seria *Ethics of Care*, Peeters 2014, t.3, s.175-194.

² „Ethics of care” – tłumaczy się jako „opieka troski”, choć np. Witold Jacórczyński w polskim wydaniu *Zasad etyki medycznej* używa terminu „etyka opiekuńcza”. Wyraz „care” można przetłumaczyć zarówno jako troskę, jak i opiekę. Wydaje się jednak, że nie we wszystkich kontekstach terminy te można stosować zamiennie. O ile zatem konsekwentnie używam terminu „etyka troski”, o tyle w większości przypadków piszę o opiece, względnie, gdy pozwala na kontekst, o troskliwej opiece.

zasadach: szacunku dla autonomii, zasadzie dobroczynności, nieszkodzeniu i sprawiedliwości³. Szacunek dla autonomii stał się najistotniejszą z zasad, której instytucjonalizacja w prawach i komisjach etycznych wpłynęła, w ujęciu etyki troski, na marginalizację codziennych konfliktów etycznych związanych z opieką (Kohlen 2009). Etyka troski, która jest uwrażliwiona na troskliwe relacje, przywróciła zainteresowanie tym codziennym konfliktem i tym samym stała się wyzwaniem dla ideału autonomicznego podmiotu. Jeśli ludzie są bytami relacyjnymi, to idea autonomicznego podmiotu, który istnieje i działa samodzielnie, staje się sama w sobie wątpliwa. Chociaż pojęcie autonomii nie zniknęło z etyki medycznej ani z medycznej praktyki i szacunek dla autonomii wciąż pozostaje jedną z ważniejszych zasad, jego znaczenie w sposób fundamentalny zostało zakwestionowane przez etykę troski (Verkerk 2007, Leget et al. 2011). Można tu wskazać następujące przykłady: propozycję autonomii relacyjnej (Walker 2007), analizę troski jako kształtującego się obywatelstwa (Sevenhuijsen 1998, 2000, Tonkens & Newman, 2010, Pols 2006) lub analizę autonomii jako relacyjnego osiągnięcia (Moser & Law 1999).

Problemy związane z etyką troski zaczęły być dyskutowane mniej więcej dziesięć lat po jej powstaniu. Jednym z problemów etyki troski jest próba zdefiniowania lub normatywnego opisu istoty dobrej opieki (Tronto 1993, Walker 2007, Verkerk 2007). Joan Tronto pisze, na przykład, że z troskliwą opieką mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś zauważa potrzebę zaopiekowania się kimś innym, bierze odpowiedzialność za realizację tej potrzeby, podejmuje jakieś działanie, aby tę potrzebę zaspokoić, i w końcu sprawdza, czy opieka była wystarczająca. A zatem Tronto formułuje preskryptywną etykę troski, której przedmiotem jest profesjonalna troskliwa opieka⁴. Pojęcie troski interpretuje się w sposób normatywny, wyznaczając kryteria, których realizacja oznacza, że mamy do czynienia z aktywnością, relacją lub praktyką opieki, a zatem z dobrem. Takie normatywne stanowisko sprawia, że relacja między badaniami empirycznymi nad faktycznymi praktykami opiekuńczymi a etyką troski staje pod znakiem zapytania. Zdaje się, że można jedynie sprawdzić, czy praktyki opiekuńcze spełniają normy wyznaczone przez etykę

³ Chodzi oczywiście o klasyczną pozycję Beauchampa i Childressa (2002).

⁴ Niekiedy za etykę troski uznaje się przykładową relację między matką a dzieckiem (Noddings 1984). Inne rodzaje opiekuńczych relacji mają odmienną dynamikę od profesjonalnej opieki. Zob. na przykład badania dotyczące opieki nad zwierzętami (Folker i in. 2009), dynamikę opieki domowej, która ma inny charakter niż szpitalna (Milligan 2009), opieka nad osobami w podeszłym wieku (Ceci i in. 2011), opieka nad pacjentami w kontekście kształcenia lekarzy (Wallenburg i in. 2013), opieka menedżerów (Grit 2004), lub troska o naukę (Puig de la Bellacasa 2011).

troski. Opiekuńcze praktyki uznaje się zatem za pewien fakt, dla którego etyka i moralność są czymś zewnętrznym.

W artykule chcę pójść krok naprzód i scharakteryzować następczynię etyki troski, *empiryczną etykę troski*, która ujmuje opiekę i badanie praktyk opiekuńczych w bardziej *symetryczny* sposób. Empiryczna etyki troski umożliwia analizę różnych, czasem sprzecznych ujęć tego, czym jest dobra opieka realizująca się w opiekuńczych praktykach. Można rozważać i debatować nad różnymi wartościami, zestawiając ze sobą wielośrodkowe badania etnograficzne. W swoim opisie empirycznej etyki troski odnoszę się⁵ w szczególności do tego rodzaju etyki empirycznej, który określa się mianem re-skryptywnej (*re-scriptive*), odróżniając ją od deskryptywnej (socjologii lub antropologii wartości, która opisuje wartości realizowane przez daną praktykę, ale nie kwestionuje ich ani nie wchodzi z nimi w spór) lub etyki preskryptywnej (etyka, która waży abstrakcyjne wartości, aby podjąć najlepsze możliwe działanie) (Harbers 2005, Pols 2008).

Początkiem etyki empirycznej była semiotyka materiału (*material semiotic*) lub podejście praksograficzne, badające rzeczy i ludzi we wzajemnych relacjach. Punktem wyjścia jest opis opiekuńczej praktyki jako sytuacji, w której uczestnicy podejmują praktyczny wysiłek opieki, zmierzający do ustabilizowania lub polepszenia stanu pacjenta. Praca ta jest częścią empirycznego zwrotu w filozofii, który rozpoczął się wraz z początkiem empirycznej epistemologii⁶. Empiryczny zwrot w epistemologii zmieniał sposób badań nad wiedzą. Zamiast określać, jak to czynili filozofowie, normatywne kryteria, decydujące o tym, co można uznać za prawomocną i niezawodną wiedzę, akademicy badali wiedzę naukową, podążając za naukowcami w ich laboratoriach i obserwowali, w jaki sposób produkują oni wiedzę przy użyciu technologii, literatury i technik społecznych (Latour, Woolgar 1986, Shapin, Shaffer 1985). W procesie tym bierze się przede wszystkim pod uwagę materialne obiekty, metody i techniki, których naukowcy używają do produkcji wiedzy. Etyka empiryczna wykonuje podobny ruch. Stosując metody etnograficzne, bada, jak ludzie kształtują dobro w opiece i swym codziennym życiu. Zatem etyka nie jest czymś zewnętrznym względem praktyk opiekuńczych, ale czymś, co stanowi ich część.

⁵ Istnieją także inne formy etyki empirycznej, zob. Willems, Pols (2010) oraz Molewijk i in. (2004).

⁶ Empiryczny zwrot w epistemologii, zob. Latour (1987a, b), Law (1999), Mol (2002), empiryczny zwrot w etyce: Mol (2010), Pols (2008, 2012, 2013), López i Domènech (2009), Willems (2010), Willems i Pols (2010).

W innym miejscu nazwałam tę empiryczną etykę etyką społeczną w przeciwieństwie do etyki, która stara się odpowiedzieć na moralne wątpliwości indywidualów (Pols 2013). Etyka społeczna analizuje sposoby życia w mikrospołecznościach konstytuowanych przez ludzi i przedmioty. Można obserwować te mikrospołeczności i ich dobre sposoby realizacji wspólnego życia. Empiryczna analiza właściwych tym społecznościom dążeń, wartości i ich materialnej realizacji jest analizą „dobra”, z którym, jak pokażę, można wchodzić w spór.

W artykule tym na podstawie studium przypadku zostanie pokazane, jak działa empiryczna etyka troski. Spróbuję odpowiedzieć na następujące pytania: jak myśleć o relacyjności, która obejmuje rzeczy i technologie, a także ludzi? Jak można analizować empirycznie opisaną normatywność? Jakie znaczenie można przypisać i jakie miejsce w dyskusji zajmuje ta normatywność? Jak ująć i co zrobić z rezultatami takiej analizy? W ostatniej części artykułu przedyskutuję implikacje relacji między etyką empiryczną a etyką badań oraz odpowiem na pytanie, jak prowadzić dobre empiryczne badania etyczne.

Etyka empiryczna i opieka w praktyce

Empiryczne badanie opiekuńczych praktyk może być rozumiane jako epistemologiczna radykalizacja relacyjności łącząca rzeczy, aktywności, słowa oraz ludzi. Oznacza to, że badacz używa pojęcia relacyjności jako narzędzia pomocnego w studiowaniu opiekuńczych praktyk. Opiekuńcze praktyki są zatem analizowane jako rezultat związków między ludźmi, technologiami i pojęciami. Tożsamość poszczególnych elementów relacji nie jest od razu dana, ale ustanawia się w relacji. Przykładowo, jak będę starała się później wykazać, kwestia tego, jak to jest być pacjentem lub żyć z jakąś chroniczną chorobą, nie daje się rozstrzygnąć w oparciu o biomedyczne lub naturalne dane, lecz kształtuje w praktyce, w której zasadniczą rolę odgrywają inni ludzie i technologia. Praktyki kulturowe mają realne konsekwencje, dlatego doświadczenie choroby zależy od praktyk z nią związanych, różne praktyki stwarzają różne choroby. Moje pierwsze twierdzenie brzmi zatem: *tożsamość ludzi, rzeczy, słów i czynności jest rezultatem ich wzajemnych relacji* (twierdzenie 1). Co to oznacza dla naszego rozumienia normatywności? Postaram się pokazać, jak etyka empiryczna rozumie normatywność. Nie jest to normatywność rozumiana jako sąd wygłoszony przez etyka, będący rezultatem ważenia racji, ale intra-

normatywność. Normatywność funkcjonująca w praktykach kulturowych, w których uczestnicy, posługujący się określonymi pojęciami, działają po to, aby z pomocą sprzętu i dzięki swym umiejętnościom dostarczyć dobrej opieki. Zamiast zastanawiać się nad tym, czym jest dobro, początkiem badania jest określenie, jak usiłuje się realizować dobro w praktyce. Badanie intra-normatywności wiąże się ze zniesieniem ścisłej granicy między „jest” a „powinien”. Słynne twierdzenie Hume’a mówi, że preskrypcje („powinien”) nie dają się wydedukować z empirycznych faktów. W etyce empirycznej „powinności” (wiele różnych powinności) rezydują w praktykach, w samym kształcie czynności i przedmiotów, których celem jest realizacja jakiegoś dobra. Opis troski, który kreśli etyka empiryczna, jest sprawozdaniem z tego, co opiekunowie i pacjenci uznają za dobre i do czego dążą, wartości i normy, które ich *implicite* lub *explicite* motywują i zło, którego starają się uniknąć. Przykładowo, czy opiekunowie, rutynowo w ramach określonej praktyki kulturowej, przejmują kontrolę nad swymi pacjentami, czy też raczej uczą ich, jak być niezależnym? Czy powinniśmy monitorować objawy czy też łagodzić samotność?

Te „empiryczne powinności” mają postać nie tylko reguł i przepisów, ale również wartości, ideałów i usiłowań. Mogą być regułami codziennej rutyny lub ideałami, które *implicite* bądź *explicite* staramy się osiągnąć, urządzeniami nadającymi określony kierunek ich działaniom i realizowanymi przez nas wartościami. Intra-normatywność może być *implicite* wpisana w dozownik leków, dzięki któremu pacjenci biorą właściwe leki trzy razy w ciągu dnia lub może być *explicite* wyrażona w ideale, którym ludzie pragną się kierować w swej pracy. Empiryczne badanie intra-normatywności dotyczy nie tylko tragicznych dylematów, lecz także codziennej rutynowej opieki medycznej, w której pojęcia dobra materializują się w pewnych konkretnych okolicznościach. Moje drugie twierdzenie mówi zatem, że *normatywność jest analizowana jako intra-normatywność, czyli formy realizacji dobra, do których dążą określone praktyki* (twierdzenie 2).

Czy intra-normatywność jest dobra?

Analiza intra-normatywności i wartości, które realizują się w praktyce nie oznacza, że etyka empiryczna uznaje realizowane dobra za oczywiste lub konieczne. Przyjęcie takiego założenia wiązałoby się z wpadnięciem w pułapkę dedukowania powinności z bytu. Intra-normatywność nie może zostać ustanowiona, ale można ją zakwestionować, na przykład poprzez porównywanie różnych praktyk. Jak poszczególne dobra, które realizują opiekunowie, mogą się różnić od siebie w odmiennych praktykach? Czy zależy to od użycia odmiennych technologii lub odmiennej filozofii opieki? Czy lepiej jest, jeśli pielęgniarka przejmuje kontrolę nad swoim chronicznie chorym pacjentem, czy też gdy zachęca swoich pacjentów, aby wspierali się nawzajem? Kiedy i z jakich powodów uznamy, że któraś z tych opcji jest lepsza? Jaka jest relacja między intra-idealami a idealami, które możemy znaleźć w zapisach regulacji lub wytycznych etycznych? Pytania te pokazują, że intra-normatywność praktyki nie może być bezrefleksyjna, ale można i powinno się ją przemyśleć oraz uzasadnić. Twierdzenie trzecie mówi zatem, że: *normatywność w praktyce może być rozważana i uzasadniona przez porównywanie praktyk i realizowanych przez nie wartości* (twierdzenie 3).

Etyka empiryczna staje się zatem autorefleksyjna. Spór o intra-normatywność musi mieć charakter relacyjny, angażujący tych, którzy dążą do dobra, zapewniają opiekę, działają w ramach określonych relacji i w warunkach, na które mają tylko częściowy wpływ. Zewnętrzna krytyka zakładająca abstrakcyjną moralną sferę powinności nie ma znaczenia i jest nieskuteczna, a często nawet niewłaściwa, jeśli nie uwzględnia zaangażowania, pracy i motywacji – niezbędnych do tego, aby nowe wskazania mogły zastać wprowadzone w życie. Twierdzenie czwarte brzmi zatem: *Zestawienie [różnych praktyk i wartości] może prowadzić do sformułowania rekomendacji lub sugestii, które z kolei mogą stać się efektywne tylko wtedy, gdy będą przystawać do danej praktyki i ulepszać ją* (twierdzenie 4).

Wynikiem epistemologicznej radykalizacji relacyjności, która zawiera w sobie relacje między rzeczami, czynnościami i słowami, a zatem badaniu intra-normatywności, jest samoświadomy badacz. Badacz w pełni rozumiejący, że każda czynność poznawcza (opisywanie) jest jednocześnie intra-normatywną czynnością przepisywania (*re-scribing*). Innymi słowy oznacza to, że postrzeganie jest zawsze uwarunkowane przez jakąś teorię (Wittgenstein 1953) lub

przebiega z pewnego punktu widzenia (Haraway 1991). Każdy badacz przedstawia obiekt swoich badań w pewien określony sposób, używając pojęć i technik, które ujmują to, co postrzegane jako istotną charakterystykę danej sytuacji. Badacz w sposób nieunikniony odkształca (*re-scribe*) to, co opisuje. Dobra opieka może być pojmowana jako kategoria doświadczenia („Jeśli dobrze wykonujemy swoją pracę, pacjenci są szczęśliwi”), jako realizacja normy („Powinno się szanować prywatność pacjenta”), jako efektywna interwencja („Lek x przedłuża życie pacjentów z chorobą y o 80%”) lub jako zbiór praktyk („Te pielęgniarki wykonują za starszych pacjentów część czynności samoobsługowych, dzięki czemu pacjenci mają więcej sił na przykład na grę w karty; zamiast tego mogłyby zachęcić ich do samodzielności i kazać im myć się samodzielnie, tak jak my to robimy”). Można skupić się na kadrze menedżerskiej, która dąży do realizacji celów, funkcjonowaniu relacji władzy lub sposobie, w jaki architektura wpływa na realizację opieki nad pacjentami. Każde takie ujęcie prowadzi do odmiennych opisów, które mogą być jednocześnie prawdziwe, lecz wszystkie, w różny sposób, identyfikują problemy i proponują odmienne rozwiązania. Twierdzenie piąte: *Badanie, które jest opisem, ma zawsze charakter normatywny, ponieważ opis jest uwarunkowany przez wybór narzędzi i pojęć, dzięki którym ujmuje się dany przedmiot, opis jest zatem ukształtowaniem przedmiotu* (twierdzenie 5).

Studium przypadku

Aby zilustrować te abstrakcyjne twierdzenia, chciałabym się odwołać do studium przypadku, z mojej książki o praktykach związanych z teleopieką (Pols 2012). Teleopieka lub opieka na odległość to rodzaj opieki, w której opiekun nie przebywa w tym samym miejscu, w którym znajduje się wymagający opieki. Są oni jednak ze sobą połączeni dzięki współczesnej technologii teleinformatycznej. Politycy doszli do przekonania, że dzięki technologiom, których zazwyczaj używa się podczas osobistego kontaktu, opieka może stać się bardziej efektywna i pomocna w zapobieganiu nagłemu pogorszeniu stanu zdrowia, a także będzie zachęcać pacjentów do samodzielności. Jednakże wiele pielęgniarek, pacjentów, a także etyków wyraża obawę, że technologiczna opieka jest zdehumanizowana. W moim etnograficznym badaniu chciałam sprawdzić, w jaki sposób ludzie (pielęgniarki, pacjenci, opiekunowie obsługujący technologie telepieki oraz pracownicy techniczni) rzeczywiście wykorzystują sprzęt w praktyce oraz w jaki

sposób technologia wpływa na nich, jakie problemy napotyka i jakie wartości udaje się im zrealizować⁷. Czym właściwie jest dobra opieka oraz w jaki wygląda dobra opieka z wykorzystaniem innowacji technicznych w praktyce. W tym miejscu chciałam przedstawić rezultaty swoich badań nad pionierską praktyką teleopieki, które mogą stać się ilustracją empirycznego zwrotu w etyce troski.

Radykalna relacyjność jako narzędzie badawcze

Aby pokazać, w jaki sposób etyka empiryczna radykalizuje relacyjność, użyję jej jako metodologicznego narzędzia w badaniu relacji między ludźmi, rzeczami i słowami (twierdzenie 1) w analizie przypadków pani Jansen i pani Jaspersen, dwóch chronicznie chorych kobiet – postaci fikcyjnych, które skonstruowałam, wykorzystując wiele różnych wywiadów⁸. Pierwsza z nich cierpi na niewydolność serca, druga zaś na przewlekłą obturacyjną chorobę płuc (POChP). Obydwie używają różnych urządzeń teleopieki. Będę starała się pokazać różne sposoby oddziaływania na życie pacjentek kształtowane przez różnice w sprzęcie, rutynowej opiece, w nastawieniu pielęgniarek i chorych. Współczesna technologia w różnoraki sposób pomaga zorganizować życie przewlekle chorego, współokreśla zarówno poszczególne problemy, które domagają się rozwiązania, jak i rozwiązuje je. Problem człowieka cierpiącego na daną chorobę nie jest po prostu dany, ale jest kształtowany przez sprzęt medyczny, który pomaga mu zrozumieć, na czym polega jego choroba, a także w jaki sposób powinien się zachowywać.

Niewydolność serca pani Jansen

Pani Jansen cierpi na niewydolność serca. Jej serce w niewystarczający sposób pompuje krew w jej ciele, co może wiązać się z ryzykiem zatrzymania płynów, a w konsekwencji z zaleganiem płynu w płucach i śmiercią. Oczywiście pani Jansen oraz jej lekarze muszą znaleźć jakiś sposób, aby zapobiec tej sytuacji. Pacjentka musi być na ścisłej diecie, która określa ilość przyjmowanych płynów i soli. Nie może pić więcej niż 1,5 litra dziennie, powinna też unikać

⁷ Badanie jest rezultatem dwóch 3-letnich projektów. Badania rozpoczęły się w 2005 roku i były sponsorowane przez NOBN (Niderlandzką Organizację Badań Naukowych) z programu *Etyka, Badania i Regulacje: Opieka na odległość. Normatywna analiza teleopieki*. Drugi projekt, o nazwie EFORTT sponsorowany był przez Wspólnotę Europejską w ramach siódmego programu ramowego: *Ethical Frameworks for Telecare Technologies for older people at home*.

⁸ Swoją drogą stanowi to dobry przykład od-kształcenia przedmiotu badań. Poprzez połączenie wielu różnych historii w dwie narracje miałam zamiar ożywić omawiane przypadki, robiąc to kosztem szczegółów i niektórych punktów widzenia, jednocześnie faworyzując niektóre z nich.

jedzenia soli. Pani Jansen jest, jak sama się wyraża, „monitorowana” po to, aby jej stan zdrowia znajdował się pod kontrolą. Każdego dnia waży się na specjalnej wadze, którą ma w domu, a potem mierzy sobie ciśnienie krwi. Sprzęt elektroniczny przekazuje codzienne wyniki prowadzonych przez nią pomiarów do szpitala, gdzie są one kontrolowane przez przeszkoloną pielęgniarkę. Jeśli wyniki są niepokojące, pielęgniarka dzwoni do pani Jansen, aby poinformować ją, co powinna zrobić. Nagły wzrost wagi może być spowodowany zatrzymaniem płynów, niskie ciśnienie może oznaczać nieprawidłową dawkę leków.

Jeśli pani Jansen nie czuje się najlepiej albo jeśli sama zauważy, że jej waga lub ciśnienie krwi odbiegają od normy, powinna sama zadzwonić do pielęgniarki. Ale, jak sama mówi, nie robi tego, bo nie chce jej zbyt niepokoić. Pani Jansen twierdzi, że sama jest w stanie dostrzec niepokojące sygnały takie jak zatrzymywanie się płynów. Rozpoznaje to po tym, że kostki jej puchną. Kiedy tak się dzieje, kładzie się na godzinę lub dwie, aż dolegliwości jej miną. Jeśli nie czuje się lepiej, bierze dodatkową połówkę lub całą tabletkę diuretyku. Zapytałam ją, po co jej monitoring, skoro sama potrafi sobie poradzić z dolegliwościami. Pani Jansen odpowiedziała, że miło jest mieć coś takiego. Czuje się bezpiecznie, wiedząc, że pielęgniarka „ma na nią oko”. „Oczywiście dobrze znam swoje serce i ciało. Mam sporo doświadczenia. Ale z tym czuję się bezpieczniej. Sama myśl o tym, że gdzieś tam są ludzie, którzy kontrolują, czy wszystko jest w porządku, sprawia, że czuję się spokojniejsza. Oni wiedzą znacznie więcej o niewydolności serca niż ja”.

Pani Jaspersen i POChP

POChP, na którą choruje pani Jaspersen, to postępująca choroba płuc. Schorzenie to zwano dawniej *emphysema*, co wskazuje na utratę elastyczności płuc skutkującą ich podatnością na zapalenie, prowadzące do natychmiastowej hospitalizacji. Choroba ta wiąże się z trudnościami w oddychaniu, pani Jaspersen bardzo szybko traci oddech. Po przejściu stu metrów musi usiąść, aby odpocząć. Z czasem zakupy stały się dla niej nie lada wyzwaniem, obecnie nie jest w stanie sama ich zrobić, co przyprawia ją o prawdziwą rozpacz. Po wizycie u lekarza rodzinnego została przyjęta do kliniki rehabilitacji, gdzie nauczyła się, jak żyć z ostrą postacią POChP. Jej „życie, ciało i dusza”, jak mówi, zostały wywrócone na drugą stronę. Aby osiągnąć poprawę stanu zdrowia, opanowała odpowiednie techniki chodzenia i oddychania oraz wykorzystania swojej

energii, nauczyła się też kontrolować napady paniki, medytować, wykonywać codzienne czynności i ćwiczenia. Po wypisaniu do domu szpital dostarczył pani Jaspersen komputer wyposażony w kamerkę internetową. Pani Jaspersen potrafi używać komputera do sprawdzania informacji w sieci, wysyłania maili, a także, dzięki kamerce internetowej, rozmawiania z grupą pacjentów z kliniki. Na przestrzeni ostatnich trzech miesięcy od wypisania ze szpitala pani Jaspersen co tydzień spotkała się online ze swoim opiekunem z kliniki rehabilitacji.

Kiedy pani Jaspersen korzysta z kamerki internetowej, aby porozmawiać z innymi pacjentami? „Kiedy nie czuję się dobrze albo gdy brak mi rozrywki”. Mówi, że bardzo się martwi: „Czy, jeśli moja choroba znów powróci, będę musiała iść do szpitala? Wtedy rozmawiam z moją przyjaciółką, żeby dowiedzieć się, jak ona się czuje i co jest ze mną nie tak”. Pani Jaspersen i jej przyjaciółki również dają sobie wzajemnie rady, jak złagodzić problemy z oddychaniem lub jak zmniejszyć zużycie tlenu. Na przykład zauważyła, że biorąc prysznic, zużywa dużo energii. Koleżanka doradziła jej, aby nie wycierała się ręcznikiem, ale osuszała się, zakładając płaszcz kąpielowy. Dzięki temu zaoszczędzi energię na inne rzeczy w ciągu dnia. Pani Jaspersen wskazuje na torbę wypełnioną lekami. Jeśli czuje, że zbliża się kryzys, aby uniknąć hospitalizacji, musi wziąć swoje antybiotyki i prednizon. Szpital zachęca ją do samodzielnego brania leków.

Dwie choroby – dwa sposoby na życie z chroniczną chorobą

To pierwsza próba przepisania (*rescription*) praktyk związanych z teleopieką, która koncentruje się na opiece oraz sprzęcie do teleopieki i jego użytkownikach (a nie, np. na interesach przemysłu [elektromedycznego] lub roli menedżerów). Opisuje się (*describe*) tu wzajemne oddziaływanie między kobietami, ich chorobą i sprzętem, którego używają. Chciałabym teraz pokazać w bardziej szczegółowy sposób, że te rozmaite relacje nie są odpowiedzią na problemy powstałe poza kontekstem praktyki i tych relacji, ale że one powstają same w obrębie relacji, które sprawiają, że pewne rzeczy są bardziej istotne niż pozostałe.

Rozpocznijmy znów od przykładu pani Jansen. Wykonywanie pomiaru ciśnienia i wagi przez panią Jansen sprawia, że w ten sposób otrzymujemy pewne dane. Problem powstaje wtedy, gdy ciśnienie krwi lub waga odbiega od indywidualnie ustalonych wielkości. Żadna z wartości nie

może przekroczyć progę ustalonego przez kardiologa. Program w komputerze wykryje przekroczenie wartości i wyśle informacje do pielęgniarki, która z kolei zatelefonuje do pani Jansen. Ten sposób identyfikowania problemu oddziela subiektywnie odczuwane dolegliwości od obiektywnego pomiaru. Obiektywny pomiar parametrów ciała pacjenta sprawia, że pielęgniarka nie musi czekać na zgłoszenie dolegliwości przez panią Jansen. Celem pomiaru jest uprzedzenie pojawienia się problemu. Wskazuje to na różnicę między tym, jak działa sprzęt elektroniczny a tym, w jaki sposób ludzie doświadczają swojego ciała. Odchylenie od normy może być zignorowane lub niezauważone albo też ktoś może zgłaszać dolegliwość, pomimo że jego wyniki są prawidłowe. W przypadku monitorowania pacjentów z niewydolnością serca różnica jest bardziej istotna, ponieważ, jak powiedział mi prowadzący projekt teleopieki, pacjenci z tą dolegliwością mają tendencję do nieinformowania o swoich problemach. Rzeczywiście czują się lepiej lub udają, iż stan ich zdrowia jest lepszy, niż można by przypuszczać, patrząc na obiektywne wyniki badań. Szczegółowy monitoring, według niego, umożliwia interwencję wtedy, gdy jest to konieczne, czyli gdy wyniki wskazują na rzeczywisty problem zdrowotny. Dzięki monitorującemu sprzętowi, pielęgniarki mogą szybciej zobaczyć się z pacjentem i zareagować, zanim problem wymknie się spod kontroli. Dzięki temu udaje się uniknąć hospitalizacji, która nie tylko jest droga, ale również stanowi znaczne obciążenie dla samych pacjentów.

Problemem, który ma tu szczególne znaczenie, jest kondycja fizyczna pacjenta, która może być obiektywnie liczbowo wyrażona, lecz trudna do subiektywnego uchwycenia. Komentarz pani Jansen, w którym stwierdza ona, że: „pielęgniarka wie najlepiej”, jest w pełni zrozumiały. Pielęgniarka potrafi rozpoznać mające znaczenie objawy i wie, jak interpretować parametry ciała, które nie należą już więcej do subiektywnej dziedziny doświadczenia pacjenta. Ale czym jest to subiektywne doświadczenie? Pani Jansen powiedziała mi, że wie, kiedy jej ciało zatrzymuje płyny. Może tego nie czuć, ale widzi swoje opuchnięte kostki. I na podstawie tej obserwacji jest zdolna do poprawnego interpretowania wyników pomiarów, nawet jeśli tego nie robi.

Staje się zatem jasne, że sprzęt mierzący parametry ludzkiego ciała nie tylko obiektywizuje chorobę, lecz także przenosi odpowiedzialność za wykrycie dolegliwości z pacjenta na pielęgniarkę. Jako taki rywalizuje z troską o samego siebie i innymi praktykami, dzięki którym pani Jansen radzi sobie z dolegliwościami. Na przykład pani Jansen ma prawo do dostosowania

swej dawki diuretyków, a także może sama ustalać sobie dietę i radzić sobie z redukcją przyjmowanych płynów. Pielęgniarka pozostaje jednak wciąż odpowiedzialna za nagłe pogorszenie się stanu zdrowia.

Zawodność doświadczenia i skrępowanie

Pani Jaspersen zgłasza innego rodzaju problemy związane z praktyką internetowych spotkań, które przeprowadza po zwolnieniu ze szpitala. Zasadniczo kamera internetowa nie przekazuje treści problemu w ustrukturalizowany sposób, tak jak to ma miejsce w przypadku sprzętu monitorującego stan zdrowia pani Jansen. Dzięki kamerce internetowej pacjent może zakomunikować o wszystkim – od oznak żywotności po informacje o czasie wolnym, a także o dusznościach i sprawach domowych. Może także dyskutować o różnych rzeczach z przyjaciółmi. Jest również profesjonalny opiekun, z którym można omówić poszczególne problemy i możliwe jego rozwiązania.

Jasne zalecenie, które wypływa z zastosowania kamery internetowej, mówi, że pacjent zgłasza swoje problemy przez nawiązanie kontaktu, po to aby zbadać i określić problemy w sposób interaktywny. Poszczególne problemy zostały wymienione podczas wywiadów i obserwacji w klinice. Przez kamerkę internetową pani Jaspers i jej opiekun rozmawiają o planie leczenia i o problemach, które napotyka, starając się dostosować swoje codzienne życie do tego, czego nauczyła się w klinice. Opiekun jest zadowolony z wirtualnych spotkań przed kamerką, bo pacjenci tacy jak pani Jaspersen mogą czuć się skrępowani otwartym zgłaszaniem swoich problemów. Nie chodzi o to, że są oni niewiarygodni, zgłaszając problem, ale raczej że czują się skrępowani i niepewni, prosząc o pomoc, mając przekonanie, że otrzymali już tak wiele.

Pani Jaspersen używa kamery internetowej i rozmawia z innymi pacjentami wtedy, gdy nie czuje się najlepiej, a także wówczas gdy chce „po prostu pogadać”. Kilkoro pacjentów, z którymi uczestniczyła w rehabilitacji w klinice, zostało jej bliskimi przyjaciółmi. Łatwo jej się z nimi skontaktować również wtedy, gdy pojawia się problem. Pozostali pacjenci mogą utożsamić się z jej problemami i z przyjemnością wspierają się wzajemnie, gdyż znajdują się w podobnej sytuacji. Ale pacjentów łączy nie tylko przyjaźń. Dzielą się ze sobą także swoją wiedzą. Każdy wie, co znaczy żyć z POChP i walczyć o każdy oddech. Pani Jaspersen może liczyć na swoją przyjaciółkę-specjalistkę, która pomoże jej zrozumieć, co może być nie tak. Pacjenci dzielą się ze

sobą doświadczeniem o tym, co może mieć wpływ na ich życie z POChP. Zanieczyszczenie powietrza, ataki paniki, pogoda... – wszystko to może powodować problemy z oddychaniem, a wszyscy oni potrzebują innych rozwiązań niż leki. Każdy z nich wspomina o przygnębieniu, jakie wywołuje choroba oraz o wsparciu, jakie dają rozmowy prowadzone z wykorzystaniem kamerek internetowych. Pacjenci ci mają podobne problemy i wspólnie o nich dyskutują.

W przeciwieństwie do pani Jansen, której doświadczenie uznano za niewiarygodne i problematyczne, doświadczenie pani Jaspersen jest punktem wyjścia dla podejmowania działania i zdobycia wiedzy o jej stanie. Tu doświadczenie nie musi być korygowane, nie powątpiewa się w nie. Pacjenci mogą je produktywnie kształtować i dzielić się nim z innymi pacjentami. Stanowi to podstawę wiedzy o tym, „jak żyje się z tą chorobą na co dzień”. Ta wiedza różni się od wiedzy profesjonalistów, ponieważ wyrasta ona z empirycznego doświadczenia pacjentów i wspólnie zdobywanych umiejętności.

Życie i radzenie sobie z chorobą oraz natura problemów, które są z nią związane, różnią się, w obu omówionych przypadkach, nie tylko z powodu tego, że natura tych chorób jest różna. Wszak pani Jansen także mogłaby rozmawiać z innymi pacjentami przez kamerkę internetową, dzięki czemu jej własne doświadczenie zmagania się z chorobą mogłoby ponownie nabrać znaczenia, prawdopodobnie wysuwając na pierwszy plan problemy związane z dietą („możesz używać innych przypraw zamiast soli”) i redukcji płynów („w upalny dzień możesz spróbować possać zamrożony kawałek ananasa”). Pani Jaspersen mogłaby monitorować objawy swej choroby, zamiast rozmawiać z innymi pacjentami, tak jak to się czasem robi w przypadku teleopieki nad pacjentami z POChP, używając przenośnego pikflometru i wykazu objawów. To, jak wygląda ich życie, jest rezultatem relacji między nimi, sprzętem, troską pielęgniarek, innymi pacjentami, wskazaniami lekarza i tak dalej. Zarówno relacje, jak i sprzęt medyczny mogłyby być inne. Wykorzystanie idei relacyjności jako narzędzia metodologicznego pokazuje, w jaki sposób relacje te wpływają na praktykę bycia chorym, a także jak mogłyby się one zmienić, gdyby miały inną normatywną orientację.

Wewnętrzne dobro: intra-normatywność

Relacje między osobami i rzeczami wzajemnie się kształtującymi określają problemy, którymi należy się zająć. Tym samym relacyjna analiza pokazuje normatywny charakter tych praktyk. Mają one charakter normatywny, ponieważ czynność ustanawiania relacji tworzy definicję problemu wraz z normami, które kierują jego odpowiednim rozwiązaniem. Obiektywny pomiar symptomów pokazuje, że percepcja pacjentów nie jest tak dokładna, jak działanie sprzętu, natomiast wyliczenia i wykresy sprzyjają raczej konsultacji ze specjalistą niż rozmowie z innymi pacjentami. Praktyka używania kamerki internetowej sprawiła, że pojawił się pomysł, aby pacjenci, posługując się nimi, dzielili się ze sobą wiedzą o tym, jak żyć z daną chorobą. Radykalna relacyjna epistemologia sprawia zatem, że praktyka, którą poznaje się i kształtuje w relacji, jest wewnętrznie normatywna; jest praktyką, w której ludzie i sprzęt określają problemy i sposoby właściwego oraz niestandardowego postępowania.

Aby wyartykułować tę intra-normatywność (twierdzenie 2), można zanalizować opisane przeze mnie sytuacje w języku wartości, które realizuje się w praktyce troskliwej opieki. W przypadku pani Jansen najważniejszą wartością jest *nadzór specjalisty*. Jeśli to pielęgniarka kontroluje wyniki pomiarów, to ona, a nie pacjent, staje się odpowiedzialna za wczesną interwencję. Pacjent wykonuje jedynie mechaniczną pracę pomiaru i wpisania odpowiednich cyfr oraz nie jest odpowiedzialny za właściwą diagnozę i plan działania. Kolejną wartością, która realizuje się w tej praktyce, jest *prewencja*. Zaangażowanie pielęgniarki do kontroli wyników pani Jansen ma zapobiec pogorszeniu się stanu zdrowia pacjentki, zaostrzeniu choroby i konieczności hospitalizacji, która jest ciężkim doświadczeniem dla pacjenta i zwiększa koszty systemu opieki zdrowotnej. Praktyka ta daje Pani Jansen *poczucie bezpieczeństwa*. Pacjentka jest zadowolona, że ktoś, kto ma odpowiednią wiedzę, troszczy się o nią. Pacjentka bierze aktywny udział w pomiarach, nie uczestniczy jednak w ich interpretacji.

W przypadku pani Jaspersen praktyka, której elementem jest kamerka internetowa, realizuje wartości związane z *byciem w kontakcie* i przezwyciężeniem samotności. Zamiast angażować pielęgniarkę, pacjenci, korzystając z kamerki internetowej, wykorzystują ją do *nawiązywania kontaktów* i pomagania innym poprzez wspólne pogłębianie wiedzy i wymianę doświadczeń. Wartością jest tu zatem *samodzielne* rozpoznanie na podstawie *własnego doświadczenia*, co i

kiedy dzieje się źle. Z praktyką tą związana jest również idea *życia poza chorobą* i tego, co nieopisywalne w medycznym języku. Najkrócej można to wyrazić słowami: każdego dnia należy robić coś, co nadaje życiu sens. Pacjenci, wspierając się nawzajem, realizują również ideę *bycia opiekunem i doradcą* dla innych, czyli nie są jedynie pacjentami.

Co jest lepsze? Porównanie praktyk

Normatywność jest istotnie obecna w każdej z opisanych praktyk. Z faktu, że praktyka opieki ma intra-normatywny charakter, nie wynika jednak, że jej rezultatem koniecznie jest jakieś dobro. Aby ocenić, czy dana praktyka istotnie realizuje jakieś dobro, należy zestawiać ją z ideałem praktyki bądź z alternatywną praktyką i jej rezultatami. Odpowiedź na to pytanie ma zatem także relacyjny charakter. Czy monitoring jest lepszy niż kamierki internetowe? W jaki sposób należy argumentować za jednym z tych dwóch rozwiązań? Pierwszym sposobem jest porównanie obu praktyk i wpisanej w nie intra-normatywności (twierdzenie 3).

Wartość zwiększonego nadzoru specjalisty zdaje się stać w sprzeczności z wartością odpowiedzialności pacjenta za samego siebie. Są jednak sytuacje, w których szczególny nadzór specjalisty jest wskazany. Obserwowałam opiekę paliatywną nad pacjentami onkologicznymi, którzy cierpieli z powodu skutków ubocznych chemioterapii, lecz nie zwracali się o pomoc do pielęgniarek i lekarzy, mimo że istniało wiele dobrych możliwości leczenia zarówno bólu, jak i nudności. W tym przypadku intensywny kontakt oraz nadzór poprzez teleopiekę wpisywałby się w ideał dobrej opieki i realizował jej cele. Gdy życie człowieka dobiega kresu, nie powinno się uczyć pacjenta samodzielności, lecz raczej dostrzec jego potrzeby i zapewnić mu odpowiednią opiekę profesjonalistów.

Dla pacjentów cierpiących na POChP i niewydolność serca rzecz przedstawia się inaczej. Wydaje się, że intensywna opieka profesjonalistów pozwala na jakiś czas oddalić hospitalizację. Niemniej jednak istnieją tu pewne obawy związane z koniecznością specjalistycznego nadzoru oraz sensowności i wykonalności codziennych pomiarów. Porównanie między teleopieką a innymi formami samoopieki każe również postawić pytanie o zmniejszenie odpowiedzialności za samego siebie. Zwiększenie nadzoru specjalisty nie daje pacjentowi możliwości rozwijania swej własnej, praktycznej wiedzy, nawet jeśli choroba pacjenta niejako sama domaga się zbierania

osobistego doświadczenia. Sprzęt do teleopieki nie może usunąć choroby ani też ugotować obiadu lub pomóc w transporcie z jednego miejsca na drugie. W przypadku ludzi z POChP lub niewydolnością serca nie da się zastosować opcji: „wszystkim zajmą się specjaliści” i ich sprzęt. Zawsze część opieki spoczywać będzie na samych pacjentach. Tu powstaje pytanie: jak najlepiej to zrobić.

Z jednej strony skupienie się przede wszystkim na symptomach, jak to ma miejsce w przypadku praktyk związanych z ich monitorowaniem, wiąże się z ryzykiem, iż to one zostaną uznane za najistotniejszy element danej sytuacji. Pacjenci mogą to doceniać, jednak może to też wiązać się z frustracją ich zdolności do samoopieki, którą i tak muszą rozwijać. Codzienna batalia z dietą bez soli, zmniejszeniem ilości przyjmowanych płynów staje się (z profesjonalnego punktu widzenia) mniej istotna niż problemy, które są określane przez sprzęt monitorujący, nawet wtedy, gdy to właśnie te codzienne problemy zajmują centralne miejsce w życiu pacjentów. Chorzy na POChP również doświadczają nagłego pogorszenia się stanu zdrowia i często nie potrafią podjąć decyzji, aby pójść do lekarza lub wziąć odpowiednie lekarstwo. W takich przypadkach wzajemnie udzielają sobie rad. Ich codzienne zmartwienia dotyczą tego, w jaki sposób się poruszać i wykonywać ważne życiowe czynności w sytuacji, w której szybko się męczą, co przekłada się na problemy z oddychaniem. Te trudności mają zasadniczy wpływ na ich codzienne życie, mimo że nie dają się one ująć w ściśle medycznych terminach definiujących leczenie. A zatem wydaje się, że wzajemne wsparcie oraz wymiana wiedzy i doświadczenia z innymi pacjentami jest ciekawym rozwiązaniem dla pacjentów z chroniczną chorobą, którzy muszą prowadzić aktywne życie i brać część opieki na siebie.

Pytanie, jak powinna wyglądać dobra lub najlepsza opieka, winno być zatem uszczegółowione (jakie wartości powinna realizować? kim się opiekujemy?) poprzez porównanie wartości i kontekstu. Można też zastanowić się nad tym, czy w danym przypadku da się zrealizować wartości znane z odmiennej praktyki. Marzeniem polityków było na przykład to, aby teleopieka była *efektywna*. Ale czy była? W praktyce monitorowania zdrowia pani Jansen jej relacje z pielęgniarką stały się coraz bardziej intensywne, częstotliwość tych kontaktów wzrosła, ponieważ obarczono pielęgniarkę większą odpowiedzialnością, niż miało to miejsce przedtem, odtąd to do niej należało sygnalizowanie kłopotów zdrowotnych podopiecznych. Zamiast zatem przenieść odpowiedzialność z profesjonalistów na pacjentów, szuka się efektywności finansowej, w

domyśle również zdrowotnej, zapobiegając hospitalizacji. Można argumentować, że praktyka ta podnosi jakość życia pacjentów, ale nie zwiększa efektywności wykorzystania personelu medycznego, ponieważ zwiększa częstotliwość kontaktów z pielęgniarką (trzeba zatrudnić dodatkowe osoby, które kontrolują codzienne pomiary, podczas gdy wcześniej pacjenci sami przychodzili co trzy, cztery miesiące na wizyty kontrolne).

Odmienne wygląda to w przypadku pani Jaspersen i jej kamerki internetowej. Powstaje tu „opiekuńcza” wspólnota pacjentów, w której pacjenci dbają o siebie wzajemnie. Nie są oni zależni od opieki profesjonalistów. Zdaniem pacjentów jest to wysokiej jakości opieka, która jest relatywnie niedroga z tego względu, że nie stwarza dodatkowych obowiązków dla profesjonalistów. Zaprzyjaźnieni pacjenci są doskonałymi opiekunami „pierwszego kontaktu” dla swych towarzyszy, ich przyjaźń i podobne potrzeby są podstawą dla wzajemnych relacji i opieki. Ich życiowe doświadczenie jest źródłem praktycznych rozwiązań dla problemów z oddychaniem, o których nie zawsze wiedzą, i w których nie zawsze potrafią im pomóc profesjonaliści. Ten rodzaj praktyki zdaje się być najbardziej efektywny pod względem ograniczenia obowiązków personelu medycznego.

Rekomendacje i sugestie

Porównanie zatem różnych praktyk oraz wartości realizowanych przez regulacje może być pomocne we wskazaniu, co jest dobrym, a co lepszym rodzajem opieki. Relacyjność staje się jednakże kluczem, jeśli chce się określić, co jest najlepsze w *jakiejś* sytuacji (twierdzenie 4). Rezultaty analizy etyki empirycznej nie mają charakteru nakazów („powinniśmy używać kamerki internetowej”), lecz stanowią raczej wskazówki dla tych, którzy uczestniczą w konkretnej praktyce („to argumenty, które przemawiają za tym sposobem opieki”). Te wskazówki muszą zostać przełożone, aby sprawdzić, czy pasują do złożonej intra-normatywności określonej praktyki, w której mogą nabrać nowego znaczenia. To osoby, które biorą udział w danej praktyce oraz ci, których ona dotyczy, będą musieli dostarczyć argumentów i rozważyć wartości w czasie debaty, a potem przede wszystkim zrealizować je w praktyce. Analiza wyartykułowała praktyczną (wewnętrzną) wiedzę pacjentów i intra-normatywność; formułując rekomendacje, trzeba będzie sprostać odmiennym intra-normatywnościom i ograniczeniom.

Opiekunowie i pacjenci będą musieli przyswoić sobie nowe idee oraz działanie nowego sprzętu, rozumieć ich znaczenie i być zmotywowanymi do tego, aby używać ich, nie zwracając uwagi na środowiskowe ograniczenia. Pomoże im w tym wiedza o doświadczeniach innych osób, nie chodzi przecież o to, aby ponownie wymyślać koło; będą jednak potrzebować wsparcia w przełożeniu czyjejs wiedzy na ich własną praktykę. Innowacje są wynikiem praktycznego kombinowania, próbą dostosowania sprzętu do rutynowych czynności związanych z opieką i potrzeb użytkowników (Winance, 2010). Poprzez sugestie i przeniesienie doświadczeń z innych praktyk empirycznych etyka troski stara się realizować swój cel, czyli usprawnić to kombinowanie.

Końcowi użytkownicy nie są jednak jedynymi osobami, dzięki którym wszystko może odpowiednio zadziałać. Jak na ironię rekomendacje dotyczące skutecznego systemu opieki, które przygotowaliśmy dla holenderskich polityków (Pols, Schermer, Willems 2010), w różny sposób nie pasowały do systemu finansowania opieki zdrowotnej i opieki społecznej. Rekomendowane przez nas wsparcie dla „opiekuńczych wspólnot”, mimo przekonującego argumentu o efektywności wykorzystania personelu medycznego i doskonałej jakości opieki, nie pasowało do systemu, który oddziela finanse przeznaczone na służbę zdrowia i opiekę społeczną. „Świetna analiza” – powiedział nam nasz doradca z Ministerstwa Zdrowia, Opieki Społecznej i Sportu – „ale niestety niemożliwa do realizacji w praktyce, bo nie wpisuje się w organizację finansów w Niderlandach”. Pacjenci nie mogą być opiekunami w systemie opieki zdrowotnej. Tym samym nasze wspiane rozwiązanie nie wpisuje się w system.

Intra-normatywność w praktyce badawczej

Radykalna epistemologiczna i normatywna relacyjność etyki empirycznej pokazuje wewnętrzny splot pomiędzy wiedzą a normatywnym uznaniem, między „powinnością, która jest”, ale może zostać zamieniona na inne sploty. Nie mogą one zostać oddzielone, lecz mogą być wspólnie kształtowane i poznawane w określonej praktyce. Oznacza to, że istnieją pewne paralele pomiędzy praktykami etnograficznymi a praktykami opieki. Zarówno etnograf, jak i opiekun starają się zrozumieć, wyartykułować i ustosunkować do przedmiotu swojego zainteresowania,

przykładając plaster na ranę lub badając funkcjonowanie i usprawnienia opieki w praktyce (twierdzenie 5).

Radykalna relacyjność w procesie badawczym

Radykalna relacyjność w procesie badawczym stara się zatem uchwycić proces badania sam w sobie. W badaniach jakościowych badany obiekt ulega, jak się często przyjmuje, *subiektywizacji* – a tego zdaniem pozytywistów należy unikać. Fizyka kwantowa włączyła podmiot w swoje badania (Barad 2007), podczas gdy matematycy zdają się zasadniczo nie przejmować tym problemem. Jeśli analizowany przez nas przedmiot ujmuje się jako akt *normatywny*, nie zaś jako akt subiektywnej transgresji, to nieuchronnie badacze stają się odpowiedzialni za sposób stawiania badawczych pytań, a także za narzędzia służące uzyskaniu odpowiedzi; innymi słowy ich intra-normatywne decyzje mogą być poddane krytycznej analizie. Można na przykład zacząć od pytania, czy statystyka dostarcza właściwych metod dla badania określonego przedmiotu, takiego jak teleopieka. Taka metoda badawcza nie jest odpowiednia, ponieważ statystyka wymaga zmiennych, które należy zdefiniować przed rozpoczęciem badania, w przypadku teleopieki uczestnicy tej praktyki są dopiero w trakcie ich kształtowania. Jak twierdzi Moser, badanie opieki poprzez „liczenie łez”, jak sugerował jeden ze zwolenników badań ilościowych w swojej dysertacji o tym, jak badać opiekę, a nie efekt działania leków, może być mniej użyteczne niż zastosowanie metod etnograficznych, dzięki którym dowiemy się, jak to jest żyć z chorobą Alzheimera lub opiekować się ludźmi, którzy na nią cierpią (Moser 2010). Podobnie jest w przypadku badania sprzętu do teleopieki: różne metody konstytuują różne przedmioty badania i sugerują różne sposoby zachowania względem nich.

Etyka troski i badania

Po dokonaniu się empirycznego zwrotu w filozofii, etyka i epistemologia nie dają się od siebie oddzielić, relacyjne podejście do badań nad praktykami opieki zachęca nas do sformułowania intra-normatywnych wytycznych, jak dobrze prowadzić badania. O tym mówi szóste twierdzenie i dla wnikliwego czytelnika stanowi ono normatywne przeformułowanie twierdzenia piątego. Brzmi ono: *Dobrze prowadzone badanie to badanie, które skrupulatnie, dyskretnie, a zarazem uparcie i analitycznie stara się w normatywnie istotny sposób wyartykułować przedmiot badania* (twierdzenie 6). W swoim badaniu teleopieki starałam się wyartykułować eksperymentalne i

pionierskie praktyki jako niewielkie polityczne areny, na których poprzez toczony spór oraz działanie: wyłączenie hałaśliwych urządzeń lub użycie naprawdę użytecznego sprzętu kształtują się mikrospołeczności.

Ludzie i sprzęt bezpośrednio oddziałują na siebie, oba elementy tej relacji zwrotnie wpływają na siebie, efektem czego jest spełniająca określone funkcje, nadająca się do życia, a nawet dobra praktyka. W każdej z tych praktyk można znaleźć miejsce na kreatywność i opór. Pacjenci nie sprawdzają wyników na ekranie, ufają, że pielęgniarki zadzwonią do nich, gdy pojawią się niepokojące rezultaty. Kamerki internetowe zachęcają chorych do wzajemnych rozmów o chorobie, ale jednocześnie ludzie ci używają ich, aby dyskutować o różnych innych rzeczach. Głos pacjentów może zostać usłyszany, gdy wyraźnie zdamy sobie sprawę z faktu, że praktyki te są próbą poradzenia sobie z chorobą i ze sprzętem⁹. Trudno jest zorganizować okrągły stół, przy którym zasiądą ciężko pracujące pielęgniarki i słabowici chorzy. Aby uczynić ich słyszalnymi, trzeba towarzyszyć im w tym, co robią i jak wyrażają swoją praktyczną wiedzę oraz normatywne rozwiązania. Należy im towarzyszyć nie jako autonomiczny rzecznik, ale wchodząc z nimi w relacje, tak jak mówi twierdzenie 1.

Sześć twierdzeń etyki empirycznej:

1. Tożsamość ludzi, rzeczy, słów i czynności jest rezultatem ich wzajemnych relacji.
2. Normatywność jest analizowana jako intra-normatywność, czyli formy realizacji dobra, do których dążą określone praktyki.
3. Normatywność w praktyce może być rozważana i uzasadniona przez porównywanie praktyk i realizowanych przez nie wartości.
4. Zestawienie [różnych praktyk i wartości] może prowadzić do sformułowania rekomendacji lub sugestii, które z kolei mogą stać się efektywne tylko wtedy, gdy będą przystawać do danej praktyki i ulepszać ją.

⁹W przeciwieństwie do Schicktanza i in. (2012) nie uważam, abym dopisywała epistemologiczne uzasadnienie dla „głosu etyka”, jest to raczej sposób na wskazanie na złożoność problemu, jakim jest próba wzmocnienia głosu słabych.

5. Badanie, które jest opisem, ma zawsze charakter normatywny, ponieważ opis jest uwarunkowany przez wybór narzędzi i pojęć, dzięki którym ujmuje się dany przedmiot, opis jest zatem ukształtowaniem przedmiotu.

6. Dobrze prowadzone badanie to badanie, które skrupulatnie, dyskretnie, a zarazem uparcie i analitycznie stara się w normatywnie istotny sposób wyartykułować przedmiot badania.

przeł. Jan Piasecki

Przypisy:

Barad K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press.

Blom A., Pols J. & Swildens W. (2012). 'Zorg' in een maatschappelijk steunsysteem — Een blik van binnenuit 67, 6, 311-8.

Harbers H. (2005). Epilogue: Political Materials –Material politics. In: Harbers H. (ed) (2005) *Inside the politics of technology. Agency and normativity in the co-production of technology and society*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 257-272.

Haraway D. (1991). *Situated Knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*. In: *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*. New York: Routledge.

Leget C., Gastmans C, Verkerk, MA (red.) (2011). *Care, Compassion and Recognition: An Ethical Discussion*, Peeters Publishers.

Mol A. (2002). *The body multiple. Ontology in medical practice*. Durham and London: Duke University Press.

Mol A. (2010). *Care and its values. Good food in the nursing home*. In: Mol, A. Moser, I. & -Pols J. (eds) *Care in practice. On tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript verlag, 215-34.

Moser I. (2010). Perhaps tears should not be counted but wiped away. On quality and improvement in dementia care. In: Mol A. Moser I. & Pols J. (eds) *Care in practice. On tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript verlag, 277-300.

Moser & J. Law (1999). Good passages, bad passages. In Law, J., Hassard J. (eds) *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishers, 196-219.

Pols (2012). *Care at a distance. On the closeness of technology*. Amsterdam: AUP.

Pols J., Schermer M. & Willems D. (2008). *Telezorgvisie. Essay over ontwikkelingen en beloften van telezorg in de Nederlandse gezondheidszorg*. Amsterdam: AMC. Essay for policymakers on telecare, for NWO project 'care at a distance'.

Pols J. (2008). Which empirical research, whose ethics? Articulating ideals in long-term mental health care. In: Widdershoven, G., Hope, T., Van der Scheer, L. & McMillan, J. (editors) *Empirical Ethics in Psychiatry*. Oxford University Press, 51-68.

Pols A. J. (2006). Washing the citizen: washing, cleanliness and citizenship in mental health care; *Culture, Medicine & Psychiatry*, 30: 1, 77 - 104.

Sevenhuijsen S. (1998). *Citizenship And The Ethics Of Care | Selma Sevenhuijsen Feminist Considerations On Justice, Morality And Politics*.

Sevenhuijsen S. (2000), *Caring in the third way: the relation between obligation, responsibility and care in Third Way discourse*. *Critical Social Policy*, 20, 5-37.

Tonkens E. H. & Newman J. 2010. *Active Citizenship: Responsibility, Participation and Choice* Amsterdam, Amsterdam University Press.

Verkerk, MA (2007). *Care Ethics as a Feminist Perspective on Bioethics. New Pathways for European Bioethics*. Gastmans, Cea. Antwerpen/Oxford, Intersentia: 65-81.

Walker M. U. (2007). *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics, Second Edition*. Oxford University Press.

Willems D. & J. Pols (2010). Goodness! The empirical turn in health care ethics, *Medische Antropologie*, 161-170.

Winance M. (2010), Care and disability. Practices of experimenting, tinkering with, and arranging people and technical aids. In: Mol A., Moser I. & Pols J. (eds) Care in practice. On tinkering in clinics, homes and farms. Bielefeld: Transcript verlag, 93-118.

Wittgenstein L. (1953). Philosophical investigations/ Philosophische Untersuchungen. Oxford: Blackwell.

Małgorzata Jantos

Czy decydujemy o swojej śmierci?

*Jeśli nie wiesz, jak umierać, nie trap się. Wkrótce
Natura dobrze cię tego nauczy. Zrobi to
najrzetelniej; nie musisz się kłopotać.*

Montaigne

Odpowiedź zdaje się oczywista. Nie mamy wyboru. Każdy z nas umrze. Tak więc rozpatrywanie powyższej sprawy w kategoriach decyzji wydaje się nielogiczne. Nie chodzi więc zapewne o to, czy akceptujemy tudzież nie akceptujemy śmierci. Ona po prostu wcześniej czy później nastąpi. W pytaniu postawionym w tytule chodzi o inny sposób i czas podchodzenia do naszej śmierci. Pytanie tytułowe pojawiło się także w tekście Johna Hardwiga, który napisał:

Nie wiem, jak to jest w przypadku innych osób, ale mnie te rozważania pomogły. Jestem teraz spokojniejszy, myśląc o konfrontacji ze śmiercią. Zakończenie życia, jeśli wymagałby tego ode mnie obowiązek, może mimo to być trudne. Według mnie jednak o wiele straszniejsze byłoby umieranie w samotności albo okradanie moich bliskich z przyszłości po to, aby zyskać troszkę więcej czasu dla siebie. Mam nadzieję, że gdy przyjdzie czas, w którym będę miał obowiązek umrzeć, zdam sobie z tego sprawę, dodam odwagi moim bliskim, aby także uświadomili go sobie – i mężnie go wypełnię¹.

Hardwig zastanawiał się w swoim tekście nad faktem, czy istnieją osoby, które nie posiadają w sobie świadomości decydowania o obowiązku własnej śmierci. Posłużył się przykładem Oatesa, uczestnika wyprawy kapitana Scotta na Biegun Południowy. Oates był zbyt chory, aby móc kontynuować wyprawę. Wiedział, że może opóźnić poruszanie się współtowarzyszy. Miał tego świadomość i dlatego wyszedł w nocy w stronę śnieżycy, popełniając samobójstwo.

¹ J. Hardwig, *Czy mamy obowiązek umrzeć?*, przeł. A. Tomaszewska [w:] *Wokół śmierci i umierania*, red. W. Galewicz, Universitas, Kraków 2009, s. 301.

Podobne przykłady można mnożyć w nieskończoność. Wielu odkrywców, żołnierzy, traperów w czasie trudnych wypraw – mając świadomość uciążliwości swojej osoby i zagrożenia dla innych – decydują się na samobójstwo, aby nie stać się powodem śmierci współtowarzyszy. Ludzie potrafiący poprzez wybór własnej śmierci ochronić inne życia są oceniani pozytywnie. Traktuje się ich jak heroicznym bohaterów. W 1941 roku w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu ojciec Maksymilian Kolbe w wieku 47 lat podjął decyzję przejścia na siebie wyroku śmierci za współwięźnia, który miał rodzinę. Kolbe, chroniąc innego człowieka, podjął się obowiązku śmierci w imię jego ocalenia. Społeczność chrześcijańska bardzo wysoko oceniła gest przejścia cudzej śmierci i ojciec Maksymilian Kolbe został beatyfikowany, a następnie kanonizowany.

W 1984 roku amerykański polityk, pisarz i prawnik, Richard Douglas "Dick" Lamm, wypowiedział się w mediach na temat samobójstw wspomaganych przez lekarzy. Stwierdził, że ludzie mają nie tyle obowiązek żyć, ile obowiązek umrzeć. Lamm wyjaśniał, że jego zdaniem tak winna brzmieć deklaracja będąca apelem do ludzi starszych, którzy, rezygnując z możliwości korzystania ze wszelkich maszyn przedłużających życie, świadomie ułatwią życie następnym pokoleń. Jego tragiczne prognozy odnoszące się do przyszłości zabezpieczeń funkcjonowania społeczeństwa w obszarze opieki zdrowotnej zdobyły mu pseudonim "Gloom Gubernator".

Daniel Callahan, amerykański bioetyk, napisał w 2009 roku, że rosnące koszty technologii medycznych spowodują zapaść finansową wszystkich krajów. W swojej książce *Setting Limits* zaproponował, aby intensywne leczenie miało miejsce do 85 roku życia pacjentów, a potem następowało wygaszanie terapii i leczenia, przy pozostawieniu opieki podstawowej. Książka Callahana wywołała bardzo ostrą reakcję w USA. W ferworze krytyki pominięto jej główne pytanie, a zarazem i przesłanie, że należy się zastanowić nad stosowaniem niezwykle kosztownych technologii medycznych u kresu ludzkiego życia.

Nowoczesna medycyna jest szansą na przedłużenie ludzkiego życia, na uzyskanie najwyższej jego jakości, jednak ta technologia będzie i jest dostępna w niewielu krajach na świecie. Coraz więcej społeczeństw stawia sobie pytanie, w jaki sposób powinno wyglądać finansowanie służby medycznej, czy jest możliwość poradzenia sobie z pytaniem dotyczącym sprawiedliwego podziału oferty medycznej. Sprawiedliwego w odniesieniu do członków

jednej społeczności – obywateli tego samego kraju, ale także sprawiedliwego w odniesieniu do mieszkańców wielu państw czy kontynentów.

Prognozy demograficzne są dość precyzyjne: za 15 lat jedna trzecia ludzi na świecie przekroczy 65 lat, a wśród nich aż połowa będzie mieć więcej niż 75 lat. W Polsce zjawisko to wystąpi nieco później, bo za około 20 lat. Dość nagle i gwałtownie zestarzeją się roczniki urodzone w latach 50., czyli tzw. *Baby Boom*, powojenny wyż demograficzny. To pokolenie już teraz wchodzi w starość, co czwarta osoba w naszym kraju kończy obecnie 65 lat.

Polskie społeczeństwo starzeje się podobnie jak reszta świata, a to stawia przed nim nowe wyzwania, nie tylko zdrowotne, ale i społeczne. Jeszcze nie tak dawno w grupie chorych po 65 roku życia dominowały choroby kardiologiczne, obecnie ich miejsce zajmują nowotworowe. Już teraz dotyczą one 65 proc. osób po 60. roku życia, a najwięcej zachorowań przypada na wiek między sześćdziesiątym a osiemdziesiątym rokiem życia. W ciągu najbliższych 10-15 lat nastąpi podwojenie liczby nowych chorych i to z jednego powodu: coraz więcej ludzi dożywa sędziwego wieku. Znaczna część społeczeństwa jest zdania, iż na leczenie ludzi starszych państwo powinno przeznaczać większe środki, ale kiedy w ankietach stawia się pytania szczegółowe: kto powinien mieć dostęp do leczenia, jeśli środki są ograniczone, to osoby po sześćdziesiątym roku życia spadają na czwarte miejsce po dzieciach do 18. roku życia, głównych żywicielach rodziny i osobach chorujących na minimum dwie ciężkie choroby. Jako społeczeństwo uznajemy zatem konieczność leczenia ludzi starszych, ale nie w pierwszej kolejności. Znaczna większość, bo aż 80 proc. ludzi starszych, cierpi na jakąś przewlekłą chorobę, zaledwie 20 proc. starzeje się fizjologicznie, bez chorób. Po 75. roku życia pojawiają się "choroby ze starzenia", z powodu uszkodzeń narządów i tkanek, począwszy od neuronów, powięzi mięśni. Żyjemy już wtedy na rezerwach.

Pytań i trudnych zagadnień dotyczących sprawiedliwości w obliczu zmniejszających się rezerw finansowych świata czy też jego malejących zasobów naturalnych, wobec starzejących się społeczeństw, będzie coraz więcej; zaś rozwiązań satysfakcjonujących wszystkich mieszkańców ziemi trudno się spodziewać. Harry Brighthouse napisał:

Żadna teoria sprawiedliwości nie zyska poparcia ze strony wszystkich istniejących koncepcji dobra: czy fundamentalista islamski, hollywoodzki liberał, baptysta z południa Stanów Zjednoczonych i trockista mogliby

razem przyjąć jedną określoną teorię sprawiedliwości, nie porzucając przynajmniej jednego ze swych dotychczasowych poglądów²?

Pytań wynikających z tytułu niniejszego artykułu jest wiele. Na początku ważna jest odpowiedź na pytanie, czy człowiek ma obowiązki wobec innych związane z długością i jakością swojego życia. Nie chodzi o to, czy inni mają nam stwarzać komfort naszego życia, ale czy ja mam obowiązki wobec innych. Jesteśmy coraz bardziej niepewni wobec świata wartości etycznych, zarzucani przez oczekiwania i wskazówki wciąż ewoluujących systemów moralnych, nie nadążamy za nowymi osiągnięciami medycyny, które z kolei stawiają nas wobec trudnych problemów bioetycznych. Dość wspomnieć etykę autentyczności Charlesa Taylora, etykę troski o siebie Michela Foucaulta, etykę Innego Emanuela Levinasa, czy też etykę pragnienia Jacquesa Lacana. Z jednej strony pojawiają się pytania powstające na bazie nowych wyzwań, z drugiej powstaje mnogość etyk, wśród których są lub nie ma odpowiedzi na powyższe pytania.

Odpowiedzialność moralna istnieje wtedy, kiedy człowiek odpowiada za swoje zachowanie. Jednakże, aby taki rodzaj odpowiedzialności zaistniał, sprawca czynu musi spełniać wiele warunków. Musi być istotą świadomą, działającą w sposób wolny itp. Dojrzewanie osobowe (moralne) polega między innymi na dorastaniu do odpowiedzialnego działania.

Tytułowe pytanie jest trudne i skomplikowane. Z jednej strony dotyczy schorowanej i późnej starości, z drugiej zaś ludzi chorych terminalnie. Starość jako obiekt zainteresowania socjologów, filozofów i lekarzy towarzyszyć będzie coraz większej ilości prac naukowych, wypowiedzi, koncepcji. Przychodzi jej czas, o czym już w 1983 roku pisał Philippe Ariès. *Teraz będzie wiele prac na temat starych ludzi [...] wkrótce powstanie cała biblioteka dzieł o starości*³.

Starzy ludzie w minionych epokach nie bywali obiektem ani specjalnej troski, ani podmiotami wyodrębnionymi, nigdy nie tworzyli jednorodnej kategorii, dającej się wydzielić spośród reszty społeczeństwa. Nie dzielono życia ludzkiego na etapy, tak jak to czynimy teraz. Życie

² H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2007, s. 56.

³ G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, t. 1, przeł. K. Marczevska, Oficyna Wydawnicza Voulmen, Wydawnictwo Marabut, Warszawa 1995, s. 15.

zaczynało się z chwilą rozpoczęcia pracy i kończyło śmiercią. Stary człowiek był tylko sędziwym, mało sprawnym fizycznie dorosłym.

Historię Europy od czasów starożytnych do obecnych charakteryzuje ciągła zmienność politycznej i społecznej roli starców. Zarówno w społeczeństwach pierwotnych, jak i w rozwiniętych stosunek do starości cechują te same sprzeczności.

W społeczeństwach wcześniejszych cywilizacji rola ludzi starszych wyglądała podobnie: Turko-Mongołowie szanowali wyłącznie starców cieszących się dobrym zdrowiem, natomiast niedołączonych pozostawiali samym sobie. Indianie Ojibwa znad jeziora Winnipeg porzucali lub przeznaczali na rytualną ofiarę najstarszych mieszkańców wsi, podobnie zachowywali się Indianie Siriono z puszczy boliwijskiej. Na Syberii w okresach głodu ludzie starzy w porozumieniu ze społecznością wsi popełniali samobójstwa. Podobna praktyka miała miejsce na wyspie Hokkaido. Losy ludzi starych zależały od zasobności społeczeństw: im bogatsze było społeczeństwo, tym bezpieczniejsze było życie ludzi starych.

W przypadku prehistorycznego imperium Inków społeczeństwo nie odrzucało starców, ale dawało im zajęcia i utrzymanie. Wcześniej Indianie zabijali starców, dopiero po podboju dokonanym w XII wieku przez Manco Capacą wprowadzono nowy ustrój, który zabezpieczał byt ludzi starszych.

W cywilizacjach, które nie znały pisma, ludzie wiekowi pełnili tradycyjnie rolę żywych archiwów. Starcy byli doradcami władców i tworzyli w każdym plemieniu nieformalną radę wspierającą swoją wiedzą rządzących. Stare kobiety stawały się *mamacuna*, czyli matronami; cieszyły się wielkim szacunkiem i miały za zadanie pouczać młode kobiety.

Herodot pisał, że nie zostawia się starców ich własnemu losowi, bo zgodnie z obyczajem córki są zobowiązane utrzymywać rodziców. Los starych ludzi niemających dzieci był dość żałosny. W starożytnej Grecji dość często spotyka się przypadki ludzi, którzy popełniali samobójstwo, broniąc się tym samym przed samotną starością.

Rozwój historii politycznej starożytnego Rzymu szedł w kierunku ograniczania władzy starych ludzi. Ich złotym okresem był czas republiki: wtedy to starcy skupiali w swoich rękach bogactwa i władzę, zarządzili zarówno w rodzinie, jak i w państwie. Jak pisał Seneka

*Słaby to człowiek i tchórz, kto śmierć zadaje sobie z powodu bólu, ale głupi, kto żyje tylko po to, by znosić ból*⁴.

Europa nowożytna podchodzi do starości w różny sposób. Już na początku XVII stulecia pojawiają się kontrakty podpisywane przez starszych ludzi z ich dziećmi. Za czasów Karola V w wielu miastach zaczęto tworzyć miejskie służby pomocy społecznej; pierwsza z nich powstała w roku 1525 w Ypres. W 1600 roku założono przytułek dla starców w Haarlemie. Właściwie tylko Anglia stworzyła wtedy skuteczny system dobroczynności organizowanej przez państwo, którego podstawą była *Ustawa o ubogich (Poor Law)* z 1601 roku.

Na początku XVIII stulecia wśród ludności Europy było 5-7% starych ludzi, pod koniec tego wieku już 10%. Wzrost liczby ludności i przedłużenie długości życia ludzkiego zmieniały oblicze świata. Jednak akceptacja starości nie przebiegała ani łatwo, ani szybko. W 1757 roku ksiądz Clement, kanonik z Saint-Louis-en-Louvre, spisał *Rozmyślenia o starości*. Przygotowywał w nich ludzi w podeszłym wieku do śmierci. Pisał o tym, że naturalną sytuacją w świecie jest przygotowywanie się do odejścia ze świata. W 1733 roku markiza de Lambert w *Traktacie o starości* umieściła między innymi następujące uwagi:

Trzeba bez oporu poddawać się naturze, a nie buntować się przeciwko niej. To najlepszy przewodnik, jakiego możemy mieć. Nie warto się buntować przeciw działaniu czasu. Jest od nas silniejszy⁵.

Pisała to kobieta, która zmarła w wieku osiemdziesięciu siedmiu lat. Pobożna i spokojna starość przygotowuje do śmierci – słowa markizy wkomponowują się w pytanie dotyczące zagadnienia obowiązku śmierci.

Wiek XIX charakteryzował się wyraźnym wzrostem liczby ludzi dożywających podeszłego wieku i spadkiem liczby urodzeń. W 1871 roku ksiądz Raynal pisał o swoich obawach dotyczących samowystarczalności kraju pod względem wyżywienia ludności. Wcześniej w 1798 roku Thomas Robert Malthus ogłosił alarm dla Europy. Według jego koncepcji przyrost środków spożycia dokonuje się w postępie arytmetycznym, a przyrost ludności w

⁴ Lucius Annaeus Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 55.

⁵ J.P. Bois, *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, przeł. K. Marczevska, Oficyna Wydawnicza Voulmen, Wydawnictwo Marabut, Warszawa 1996, s. 136.

geometrycznym. Należy więc, jak twierdził Malthus, stosować rozsądne środki zapobiegawcze, aby nie dopuścić do wzrostu śmiertelności spowodowanej niedożywieniem. Malthus namawiał ludzi do ograniczenia przyrostu naturalnego. W 1896 roku Paul Robin założył we Francji Ligę Odrodzenia Ludzkości, w której kaznodziejski maltuzjanizm typu angielskiego nałożył się na jego wersję francuską. Robin i jego zwolennik Eugene Humbert zwracali uwagę na wzrost ludności, nie zauważali jednak faktu, że zwiększająca się liczba ludności to nie tylko ilość urodzin, ale także starzenie się mieszkańców.

W historii ludzkości śmierć od zawsze była postrzegana jako rzecz normalna dotycząca wszystkich. Od antyku do XX wieku starzejący ludzie zawsze żałują czasów młodości, a młodzi obawiają się nadejścia starości. W każdej epoce starość zawsze wywoływała paradoksalne reakcje, sprzeczne i przeciwstawne zachowania. Pogodzonej z losem markizie de Lambert przeciwstawić można zbuntowaną starość Swifta. Starzy ludzie zawsze istnieli, ale ich obecność nie zawsze była odczuwana w jednakowy sposób. Zmienna także była reakcja na śmierć, która w okresach wcześniejszych była obecna w życiu ludzi. Potem, równoległe z rozwojem medycyny i przedłużaniem życia, śmierć stawała się tematem skrywanym, usuwanym, niestosownym, tabu, czy jak pisał Philippe Ariès: *śmiercią odwróconą*. Obecnie jesteśmy świadkami *otwartego protestu przeciw śmierci*⁶, *następuje odrzucenie śmierci*⁷.

Śmierć zostaje wyparta z codziennego życia ludzi, nie mówi się o niej, nie wymienia, ludzie już nie umierają, ale „odchodzą”, „opuszczają nas”. *Śmierć przestano uważać za konieczne zjawisko naturalne. [...] Gdy nadchodzi śmierć, uważa się ją za przypadek, rezultat niemocy lub jakiejś niezręczności, coś o czym trzeba szybko zapomnieć. [...] Śmierć musi być zatem dyskretna: „na czubkach palców”*⁸. Równocześnie, w sposób jak najbardziej zrozumiały, w XX wieku zaczynają zanikać wszelkie problemy z nią powiązane. Przestaje istnieć żałoba, zarzucono zwyczaj składania kondolencji, ludzie uwalniają się od wszelkich jej form: *Żałoba jest extension of modesty, praktykowaniem skromności. Jest to niewątpliwie postawa najbardziej popierana przez zdrowy rozsądek, który dopuszcza pewne manifestowanie uczuć, zastrzegając jednak, że musi być ono skryte*⁹.

⁶ *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, red. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Logos, Warszawa 1993, s. 253.

⁷ Tamże, s. 254.

⁸ Tamże, s. 262-263.

⁹ Tamże, s. 252.

Równoległe z intensywnie rozwijającą się technologią medyczną przedłużającą życie powstaje coraz więcej pytań i zagadnień, które wiążą się z procedurą umierania. Wśród nich wymienić można te, które wywołują najczęściej kontrowersji: czy wolno zrezygnować z podtrzymującej przy życiu terapii, która jest medycznie wskazana, lecz niechciana przez pacjenta; czy wolno zrezygnować z terapii podtrzymującej przy życiu przez jej czynne przerwanie; czy człowiek ma prawo podjąć decyzję zaprzestania procedur medycznych (w tym resuscytacji krążeniowo-oddechowej oraz wspomaganego oddychania) innych niż podstawowe zabiegi pielęgnacyjne, łagodzenie bólu z chwilą utraty przez niego zdolności do świadomego podejmowania decyzji (procedura znana jako *testament życia* (ang. *living will* lub *advance directive*).

Ludzie chcą decydować o sposobie i o momencie własnego umierania i śmierci, ale okazuje się, że to prawo jest im odbierane. Nie jest więc tak, że człowiek odczuwający potrzebę zakończenia własnego życia, niekiedy określający tę potrzebę jako obowiązek śmierci (z wielu powodów, wśród których można by wymienić świadomość terminalności choroby, uciążliwość dla członków rodziny), może podjąć jakąkolwiek decyzję. I tutaj także powstaje wiele pytań: czy samobójstwo z pomocą lekarza jest moralnie uzasadnione, czy pomoc w samobójstwie jest etycznie usprawiedliwiona; czy medycznie wspomaganą pomoc w samobójstwie powinna zostać prawnie dozwolona? Jednoznacznie twierdzącej odpowiedzi na pytanie o wspieranie ludzi chcących popełnić samobójstwo w sytuacjach uzasadnionych, kiedy nie są w stanie sami tego zrobić – udziela między innymi R. Brand w artykule: *The Morality and Rationality of Suicide*, pisząc:

Moralny obowiązek innych osób w stosunku do kogoś, kto rozważa samobójstwo, jest przypadkiem ogólnego obowiązku wyświadczania pomocy osobom znajdującym się w poważnej opresji, przynajmniej gdy można to uczynić nie ponosząc samemu zbyt wielkiego kosztu. [...] Jeżeli dany człowiek postanowił, że zakończy swoje życie, gdy tylko będzie w stanie, i jeżeli jest jasne, że jego decyzja jest słuszna, wówczas, jeśli do wykonania tej decyzji potrzebuje on pomocy, mamy moralny obowiązek udzielić mu jej¹⁰.

W 1997 roku sześciu filozofów amerykańskich wystosowało list do Sądu Najwyższego USA z prośbą, aby podtrzymał decyzję sądów niższych instancji przyznającą prawo do pomocy w

¹⁰ R. Brandt, *The Morality and Rationality of Suicide*, [w:] *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge University Press 1992. Podaję za: *Wokół śmierci i umierania*, dz. cyt., s. 54.

samobójstwie. Argumentacja apelu filozofów opierała się przede wszystkim na odrzuceniu przekonań religijnych i światopoglądowych nie zezwalających na popełnianie samobójstw. Wszak, jak pisali, konstytucja USA nie opiera się na żadnych przekonaniach i nie zezwala na żadne zakazy z nich wynikające.

Krytycy argumentacji prawa do decydowania o sobie podważają ją na wiele sposobów. Między innymi mówi się o niebezpieczeństwie błędów medycznych, niebezpieczeństwie nadużyć, niepożądanych następstwach ubocznych. Słowem sprowadza się dyskusję do eutanazji. Na polskim gruncie rzetelna dyskusja dotycząca niniejszego tematu ze względu na znaczne podporządkowanie świadomości społecznej zasadom religijnym jest, w chwili obecnej, niemożliwa.

Chcę teraz zająć się innym zagadnieniem, które ma już w Polsce swój początek, a które wymieniłam wyżej. Jest nim *testament życia* (*living will* lub *advance directive*). To oświadczenie woli śmierci w określonej z góry sytuacji, kiedy człowiek jest pozbawiony możliwości i prawa do dysponowania własnym życiem. Jest to deklaracja o mocy prawnej, oświadczająca wolę człowieka zaprzestania wobec niego, w chwili wystąpienia trwałej utraty zdolności do świadomego podejmowania decyzji, procedur medycznych (w tym resuscytacji krążeniowo-oddechowej oraz wspomaganego oddychania), innych niż podstawowe zabiegi pielęgnacyjne.

Projekt takiego oświadczenia zaproponował po raz pierwszy w USA w roku 1967 prawnik Luis Kutner. Nazwano je *testamentem życia* (*living will*) lub *testamentową dyspozycją życiem*. Problem w tym, że Kutner należał do *Euthanasia Society of America*. Kontekst, w jakim zaproponowano po raz pierwszy spisanie testamentowej dyspozycji życiem, wiązał się więc wprost z prawem do wyboru momentu śmierci. Pod koniec lat 60. sytuacja ta uległa zmianie. Chodziło raczej o to, by pacjenci mogli podejmować suwerenne decyzje co do rodzaju opieki medycznej, jakiej sobie życzą. *Testamentowa dyspozycja życiem* uznawana jest dzisiaj we wszystkich stanach USA, Australii, Kanadzie, Nowej Zelandii, a także w szeregu krajów europejskich.

Pomysł *testamentu życia* po raz pierwszy pojawił się w Polsce w debacie publicznej w 2008 roku. W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej przy ocenie dopuszczalności testamentu

najważniejsze znaczenie mają dwa przepisy: art. 30 zd. 2 stanowiący, że przyrodzona i niezbywalna godność człowieka *jest nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych* oraz art. 38 zapewniający ze strony Rzeczypospolitej Polskiej *każdemu człowiekowi prawną ochronę życia*. Profesor prawa Seweryn Sołtys w „Rzeczpospolitej” 8 grudnia 2008 roku napisał:

Konstytucyjna obietnica prawnej ochrony życia ludzkiego ma swoje granice. Wynikają one z konieczności obrony innych ważnych wartości, w tym takich na przykład, jak godność obywatela i jego państwa zagrożonego zbrojną napaścią. Czy zatem art. 38 konstytucji stoi na przeszkodzie wprowadzeniu testamentu życia? Byłby on taką przeszkodą, gdyby życie było wartością absolutną i gdyby nie było tak, że ludzie nie mają prawa (również moralnego) swoim życiem w żadnych okolicznościach dysponować. Rozumiem, że może to porównanie jest niezbyt trafne, ale przecież z wielkim szacunkiem odnosimy się do osób, które świadomie oddały swoje życie, by ratować już nie tylko życie cudze, ale też inne dobra o wysokim standardzie aksjologicznym (np. dobra kultury materialnej). Jeśli zatem można zrezygnować z własnego życia w takich okolicznościach, to dlaczego nie można tak uczynić, gdy w grę wchodzi jako alternatywa beznadziejne cierpienie, upokorzenie, roślinna wegetacja?

W polskim prawie nie ma zakazu wyrażania zgody na przyszłość i jest ona traktowana jako klasyczne oświadczenie woli pacjenta. Brak tak wyrażonej zgody na czynność medyczną powinien być dla lekarza wiążący. Sprzeciw pacjenta winien być bowiem uwzględniony, *gdy został uzewnętrzniony w sposób wyraźny i jednoznaczny, ze świadomością dokonanego wyboru i przyjętych preferencji, zwłaszcza gdy związek czasowy między oświadczeniem a zabiegiem jest dostatecznie ścisły*¹¹. Zatem pacjent powinien dostatecznie wyraźnie zaakcentować swoje zdanie lekarzowi, mimo braku koincydencji czasowej sprzeciwu i planowanej czynności medycznej. Warto zastanowić się, czy oświadczenie *pro futuro* powinno zostać przez lekarza uwzględnione w sytuacji zmiany okoliczności, przy których oświadczenie zostało złożone. Inną decyzję może bowiem podjąć człowiek zdrowy nieświadomą sobie przyszłego stanu zdrowia, a inną osoba znajdująca się na pograniczu życia i śmierci. Instynkt przetrwania człowieka jest tak silny, że może zaważyć na zmianie decyzji. Oczywiście jest, że zgoda lub jej brak może zostać odwołana na skutek zmiany okoliczności. Kłopotliwa sytuacja, z punktu widzenia prawa, zachodzi wówczas, gdy pacjent

¹¹ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 27 października 2005 roku, III CK 155/05, OSNC 2006, z. 7-8, s. 137.

z powodu choroby nie jest już w stanie świadomie zmienić decyzji, jaką podjął, będąc w pełni sił. W takim wypadku należy uznać, że lekarz jest związany wcześniejszą decyzją pacjenta, pod warunkiem że została wyrażona świadomie, wyraźnie i dobrowolnie.

Zgodnie z art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny [Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie] zwanej też Europejską Konwencją Bioetyczną, lekarz ma obowiązek brać pod uwagę wcześniej wyrażoną wolę pacjenta. Wyrazem podjętych prac nad wprowadzeniem takiej konstrukcji na grunt prawa polskiego jest projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego. Zgodnie z tym projektem, zamiast zgody, pacjent będzie mógł wyrazić trzy rodzaje sprzeciwów:

- sprzeciw na udzielenie świadczenia zdrowotnego po zasięgnięciu niezbędnych informacji,
- sprzeciw *pro futuro* zwykły wyrażony na piśmie w okresie nie dłuższym niż 6 miesięcy,
- sprzeciw *pro futuro* kwalifikowany wyrażony w przypadku bezpośredniego zagrożenia życia pacjenta, które jest wynikiem ciężkiej lub też nieuleczalnej choroby.

Warto również zaznaczyć, że powyższy projekt dopuszcza możliwość uwolnienia się od odpowiedzialności karnej i cywilnej przez lekarza w przypadku dokonania przez niego czynności medycznej, pomimo wcześniej wyrażonego sprzeciwu zwykłego, gdy takie działanie zostaje podjęte w interesie pacjenta.

W beznadziejnych sytuacjach procesu chorobowego obowiązkiem lekarza jest przede wszystkim łagodzenie bólu i innych objawów związanych z cierpieniem pacjenta (opieka paliatywna). Te powinności określa m.in. Kodeks Etyki Lekarskiej. Jednak presja społeczna i praktyka kliniczna „każe” lekarzom ratować życie pacjentów za wszelką cenę. Bardzo często, korzystając z nowoczesnej technologii medycznej, podejmuje się nieproporcjonalne środki lecznicze oraz diagnostyczne. W wielu przypadkach nowoczesna medycyna wydłuża i pogłębia cierpienie u kresu życia, podczas gdy pod opieką paliatywną pacjenci mogliby umierać w komforcie. Należy rozróżnić zakończenie cierpienia od zakończenia życia.

Poselski projekt zmiany w ustawie o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta autorstwa Jarosława Gowina wprowadzał do dokumentu kilka artykułów, które definiowały uporczywą terapię i testament życia oraz określały zasady jego złożenia. Zapis dotyczący życia miał być rozszerzeniem wyrażenia przez pacjenta zgody na leczenie lub jej braku. Kontrowersje

społeczne wzbudziła jednak forma wyrażenia dyspozycji na przyszłość. Niedostateczna ilość informacji dotycząca nowego projektu dostarczona przez media obudziła głosy sceptycznych krytyków, zaliczających testament życia do biernej eutanazji lub nazywających ten pomysł „furtką do zachowań proeutanatycznych”. W efekcie strona poselska wycofała się z wprowadzenia projektu.

Testament życia zarejestrowany w centralnym rejestrze krajowym stanowiłby wytyczną w postępowaniu personelu medycznego. Nierespektowanie jego treści przez lekarzy i innych pracowników opieki zdrowotnej skutkowałoby konsekwencjami prawnymi. Projekt ustawy dopuszcza możliwość ukarania personelu medycznego drogą sądową na wniosek rodziny pacjenta lub pełnomocnika medycznego. Zdefiniowanie uporczywej terapii w prawodawstwie oraz zapis prawa pacjenta do niestosowania tego rodzaju terapii wobec niego ograniczyłby jej stosowanie chociażby ze względu na potencjalne sankcje prawne.

Obecnie polski system zdrowia nie jest w stanie zagwarantować realizacji podpisanego za granicą testamentu życia, a złożenie go mają możliwość między innymi mieszkańcy Stanów Zjednoczonych, Niemiec, Kanady, Australii czy Węgier. Z uwagi na brak dyrektyw w polskim prawodawstwie obywatele innych państw leczący się w Polsce nie są chronieni swoją deklaracją. Projekt ustawy o zmianie ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta zakłada możliwość wykonania testamentu życia utworzonego w innym kraju. Kryterium jego wypełnienia jest jednak zgodność zakresu treści z treścią polskiej deklaracji.

Jeśli pacjent nowojorskiego szpitala ma na ręce fioletową gumową bransoletkę z napisem: DNR (*Do Not Resuscitate* – Nie Reanimować), lekarze nie ratują mu życia za wszelką cenę. Czy podobną formę decydowania o własnym losie, czyli tak zwany testament życia, wprowadzi polski parlament? W krajach anglosaskich przed wielu laty zastosowano protokół DNR, punkt po punkcie, bardzo precyzyjnie określający, kiedy nie należy podejmować reanimacji. Tę procedurę warto byłoby zastosować na polskim gruncie. Należałoby zdefiniować, kiedy kończy się terapia, a zaczyna „uporczywość terapeutyczna”. Zauważmy przy tym, że terapia uporczywa to nie to samo, co terapia daremna. Barbara Chyrowicz w „Tygodniku Powszechnym” napisała:

Testament życia, w którym pacjent zapisze: "Proszę mnie nie leczyć, kiedy absolutnie nie da się mnie już wyleczyć", nie byłby potrzebny przy założeniu, że lekarze nie podejmują działań daremnych. Nikt nie będzie zresztą winił lekarza za to, że nie potrafi leczyć nieuleczalnych jeszcze chorób, może natomiast winić za

bezsensowne poddawanie pacjenta zabiegom, które nie mogą już mu przywrócić zdrowia, budzą w nim tylko złudne nadzieje. Bardziej ludzkie jest wówczas uznanie ludzkiej śmiertelności¹².

Dyskusja na temat pełnomocnictw medycznych, a szczególnie testamentu życia, rozpoczęła się, jak pisałam wyżej, w Stanach Zjednoczonych w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Szerzeniem wiedzy o *living will* zajęły się naukowe stowarzyszenia medyczne. Jednym z nich było Kalifornijskie Stowarzyszenie Medyczne, które zaproponowało pięć wersji testamentu życia określających zakres potencjalnie prowadzonych w przyszłości procedur medycznych. Wybór istniał między życzeniem nieprowadzenia uporczywej terapii w stanie terminalnym, określeniem dopuszczalnych procedur medycznych oraz życzeniem przedłużania życia jak długo będzie to możliwe. Brak dyrektyw prawnych ograniczał jednak personel medyczny do kierowania się zapisaną wolą chorego. W 1990 roku Kongres USA przyjął ustawę federalną o samostanowieniu pacjentów, która określała również status testamentu życia. Aktualnie dokument może być sporządzony osobiście lub na urzędowym formularzu. Oryginał należy do pacjenta, zaś kopia powinna trafić do osobistego lekarza, który w momencie przyjęcia pacjenta do szpitala dołącza powyższy dokument do pozostałych dokumentów medycznych. Poza tym każdy pacjent przyjmowany do szpitala ma obowiązek podpisania deklaracji, zgodnie z którą miałby postąpić lekarze na wypadek utraty przez niego świadomości. Świadomość społeczna i debata publiczna o kresie życia sprawiły, że w 2007 roku 41% Amerykanów deklaroowało, iż sporządzili testament życia.

W Niemczech od 2009 roku funkcjonuje regulacja prawna dotycząca ustanawiania i respektowania testamentu życia. Sytuacja przed wprowadzeniem nowej możliwości do prawodawstwa wyglądała jednak zupełnie inaczej niż w Polsce. Już w 2005 roku ok. 10% Niemców posługiwało się spisana deklaracją na przyszłość odnośnie zakresu leczenia na wypadek utraty świadomości. Sporządzano ją na wzór formularza funkcjonującego w Austrii bądź własnymi słowami określano zakres leczenia, który miałby dotyczyć potencjalnego chorego. Po wprowadzeniu regulacji istnieje kilka możliwości wyrażenia swojej woli. Najbardziej preferowanym rozwiązaniem jest wypełnienie jednego z kilku ogólnodostępnych formularzy i potwierdzenie jego wiarygodności notarialnie. Taki dokument lekarz rodzinny umieszcza w ogólnokrajowym rejestrze. W sytuacji wymagającej zasięgnięcia opinii pacjenta, który znajduje się w stanie, w którym nie może podjąć decyzji, zainteresowany lekarz szpitala lub innej jednostki opieki zdrowotnej ma możliwość sprawdzenia w systemie woli chorego.

¹² B. Chyrowicz, *Słuchaj mnie, kiedy odchodzę*, „Tygodnik Powszechny”, 2013, nr 32.

Inną możliwością wyrażenia swojej woli jest sporządzenie w dowolnej formie podpisanego dokumentu informującego o zakresie leczenia. Napisana, nawet odręcznie, deklaracja powinna być dołączona przez potencjalnego pacjenta do dokumentacji medycznej. Niepotwierdzona notarialnie i nie umieszczona w krajowym rejestrze informacja nie jest jednak wiążąca dla lekarzy.

Jak widać, w naszej polskiej sytuacji wciąż nie jesteśmy gotowi podjąć tematów, które zostały przedyskutowane i doczekały się rozwiązań w wielu miejscach na świecie. Wciąż jesteśmy jak rodziny, w których członkowie nie są w stanie rozmawiać o śmierci. John Hardwig napisał:

Jeśli nagle utracę podmiotowość moralną, dostanę się w ręce systemu prawnomedycznego, który bez skrupułów zlekceważy moje przekonania etyczne i zrobi to, co będzie dla mnie najlepsze, bez względu na konsekwencje, jakie to będzie miało dla moich bliskich. A nie jest to bynajmniej tym, czego bym sobie życzył¹³.

Zdaje się, że wciąż za bardzo obawiamy się śmierci. Kiedy zaś mamy przemyślane zagadnienia związane z własną śmiercią i chcemy uniknąć perturbacji związanych z naszym stanem, który mógłby być początkiem trwania poza świadomością, czekamy na decyzje urzędników, księży, polityków, którzy zdecydują za nas, co będzie dla nas najlepsze.

¹³ J. Hardwig, dz., cyt., s. 297.

Janusz Maj

Spotkanie jako kategoria pedagogiczna i wydarzenie wychowujące

Maria Jagiełło, *Spotkania, które zmieniają. O spotkaniu jako kategorii pedagogicznej i wydarzeniu wychowującym na drodze życia*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2012, s. 226.

Namysł nad spotkaniem jako kategorią pedagogiczną i nad jego zastosowaniem w praktyce pedagogicznej to główny problem, jaki podejmuje i rozwija w swojej książce Maria Jagiełło. Ukazywanie spotkania jako kategorii pedagogicznej w sposób ścisły wiąże się z opisem spotkania i odpowiedzią na pytanie: czym jest spotkanie w ujęciu filozoficznym. Opis ten jest osadzony w myśleniu, jakie wypracowali twórcy filozofii dialogu, tacy jak między innymi Martin Buber i Franz Rosenzweig. W przedstawianiu spotkania jako kategorii filozoficznej i pedagogicznej oraz konsekwencji, jakie wynikają z zastosowania go praktyce pedagogicznej, ważną funkcję pełnią również tacy filozofowie, jak: Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas, Romano Guardini oraz Karl Barth, którzy w sposób twórczy, w różnych aspektach swojej refleksji filozoficznej, wykorzystują i modyfikują myślenie w kategoriach dialogicznych, chociaż ich samych trudno w sposób jednoznaczny uznać za filozofów dialogu.

W wykorzystywaniu spotkania w praktyce pedagogicznej ważne jest dla Autorki książki dopełnienie go adaptacją psychologicznej wersji spotkania w ujęciu Carla R. Rogersa na gruncie pedagogiki. W refleksji pedagogicznej Autorka *Spotkań, które zmieniają* istotne znaczenie przypisuje również polskim filozofom i pedagogom, takim jak: Józef Tischner, Andrzej Nowicki, Bogdan Nawroczyński, Jerzy Bukowski, Janusz Tarnowski, Stefan Kunowski oraz Tadeusz Gadacz i Jan Andrzej Kłoczowski, podkreślając zarazem ich znaczenie dla rozwoju polskiej myśli pedagogicznej. Filozofowie ci z kolei przyczyniają się do podjęcia tematyki spotkania przez takich pedagogów, jak: Urszula Ostrowska czy Jadwiga Bińczycka oraz przez samą Marię Jagiełło, która już we wstępie do swojej książki uzasadnia, dlaczego w swoich rozważaniach zwróciła się w stronę myślicieli dialogicznych, twórców kategorii spotkania: *W swoich rozważaniach gloryfikowali każdego człowieka, podkreślali wartość niewymienialnych i niepowtarzalnych różnic między jednostkami. Filozofowie ci*

*rozwinęli ideę Innego jako bytu jedyne, niezastępowanego, odrębnego, z którym nie tylko staje twarzą w twarz i prowadzi dialog, lecz także, za który biorę odpowiedzialność i buduję z nim więzi*¹.

To właśnie rzeczywistość człowieka pojmowanego jako byt, który wymyka się jednoznacznym ujęciom czy kategoriom pojęciowym, można próbować opisać i zarazem zrozumieć, nadając mu sens za pomocą kategorii spotkania, ponieważ: *spotkanie odsłania metafizyczny wymiar ludzkiej egzystencji. Stanowi punkt wyjścia do zrozumienia człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Można zatem traktować spotkanie jako przewyższający inny sposób doznawania ludzi i świata*². Rozumienie człowieka jako bytu nieredukowalnego, który jako taki może być ujmowany w kategoriach spotkania opartych na relacji ja–ty, łączy się z założeniem, że pomiędzy ja i ty istnieje różnica podmiotowa. Pojmowanie człowieka jako bytu relacyjnego oraz podkreślenie różnicy pomiędzy ja i ja stanowi swego rodzaju wyjście poza filozofię świadomości i autorytet samostanowiącego się *Cogito*, co pozwala pomyśleć świat doświadczenia ludzkiej egzystencji oraz człowieka, który nie jest tylko podmiotem poznania pojęciowego, ale jest relacyjnym podmiotem poznania, bytem jednostkowym ujmowanym w kategoriach spotkania opartego na dialogicznej (heteronomicznej) strukturze podmiotowości, która, jak podkreśla Maria Jagiełło, ujmuje człowieka, *który jest bytem samym w sobie, posiadającym siebie, samostanowiącym, ale jednocześnie skierowanym ku innym*.

*Dla M. Bubera relacja z drugim człowiekiem jest potrzebna do konstytucji własnego osobowego istnienia, natomiast E. Levinas podkreśla, że owo zwrócenie się ku innym nie jest wyrazem egoizmu, potrzeby posiadania kogoś w jakimś celu, lecz pragnienia przejawiającego się w dążeniu do bycia wielkodusznym i dobrym. Tym samym bycie podmiotem, posiadanie siebie i wolności w dysponowaniu swoim światem stanowią nieodzowny warunek możliwości ruchu ku innym. Dla F. Rosenzweiga Sobość staje się duszą otwartą zwróconą ku światu, którego reprezentacją jest bliźni*³. Powyższy cytat stanowi filozoficzny opis dialogicznej struktury podmiotowości eksponujący właściwe dla niej kategorie, takie jak: bycie sobą, posiadanie siebie, samostanowienie, nieodłączne od zwracania się ku innym, wychodzenie poza swój egoizm, bycie dobrym i wielkodusznym. Opis ten zawiera też ważne stwierdzenia

¹ M. Jagiełło, *Spotkania, które zmieniają. O spotkaniu jako kategorii pedagogicznej i wydarzeniu wychowującym na drodze życia*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2012, s. 9.

² Tamże, s. 11.

³ Tamże, s. 26.

stanowiące podłoże dla opisywania kategorii spotkania jako kategorii pedagogicznej opartej na przekraczaniu własnej egzystencji ku innym, co stanowi warunek zaistnienia i przeżycia spotkania oraz rozumienia siebie samego w kategoriach dialogicznej relacji ja-ty.

Rozumienie siebie samego jest pierwszym i podstawowym warunkiem otwarcia się na innych, na bliźnich, czyli na zaistnienie spotkania. W takim ujęciu, hermeneutyka spotkania stanowi pierwszy warunek niezbędny do jego opisu, ponieważ właśnie zrozumienie siebie, bycie sobą jest zarazem gotowością współdziałania z innymi oraz otwarcia się na rozumienie innych. Drugi warunek otwarcia na innych wiąże się z etycznym wymiarem człowieka jako bytem zdolnym do doświadczenia wartości, którego podmiotowość określa Tischnerowskie „Ja aksjologiczne” oraz „Ja agatologiczne”. Pomiedzy rozumieniem siebie i wymiarem etycznym jako otwarciem się na to, co inne, istnieje oczywisty związek umożliwiający kształtowanie i dzielenie się takimi postawami jak: troska, dzielność, odpowiedzialność, powinność wobec drugiego człowieka, stanowiącymi wartości bardzo ważne dla spotkania jako kategorii pedagogicznej zawierającej w sobie moc wychowawczą.

Filozoficzne ujęcie spotkania dokonane przez Marię Jagiełło w oparciu o założenia filozofii dialogu, przez wydobywanie z nich aspektów pedagogicznych, pozwoliło jej na osadzenie kategorii spotkania na założeniach pedagogiki humanistycznej, pedagogiki kultury, a zwłaszcza pedagogiki personalno-egzystencjalnej oraz pedagogiki dialogu. Jest to możliwe, ponieważ założenia te wywodzą się z filozofii człowieka, w której jest on ujmowany jako osoba, jako byt dialogiczny i refleksyjny. Na gruncie tych pedagogik, które ogólnie można nazwać pedagogikami zorientowanymi humanistycznie i aksjologicznie, ma miejsce podjęta przez Autorkę próba przekładu kategorii spotkania z *języka filozofii na język doświadczenia egzystencjalnego, społecznego i edukacyjnego*⁴. W tej perspektywie odpowiada ona na pytanie: *czym jest spotkanie w ujęciu pedagogicznym?*, podkreślając zarazem, że spotkanie w perspektywie pedagogicznej można ujmować i rozpatrywać na wiele różnych sposobów, ponieważ samo spotkanie odnosi się do wielu ważnych sfer relacji międzyludzkich. Jednocześnie Autorka zauważa, że *w perspektywie pedagogicznej [spotkanie – J. M.] jest aksjologicznym aktem, zdarzeniem wychowującym, kategorią pedagogiczną, w kontekście procesu wychowania może stać się przestrzenią dla kontaktu ucznia z nauczycielem i światem wartości*⁵.

⁴ Tamże, s. 15.

⁵ Tamże, s. 50-51.

Maria Jagiełło, opisując spotkanie jako kategorię pedagogiczną, przypomina i podkreśla, że charakter spotkania określa Buberowska relacja dialogiczna ja-ty, która łączy się z relacyjnym charakterem ludzkiej egzystencji oraz ze sposobem komunikacji z drugim człowiekiem. Autorka podkreśla również, że w ujęciu M. Bubera można wyróżnić dwa rodzaje komunikacji (relacji). Pierwszy z nich to relacja ja-to rozumiana jako przedmiotowa relacja z rzeczami, która jednakże w określonych sytuacjach może przybrać postać relacji właściwej dla dwupodmiotowej dialogicznej relacji ja-ty. Ale podstawą spotkania jest relacja ja-ty, ponieważ dzięki niej i w niej można realizować to, co jest najważniejszym zadaniem dla relacji wychowawczej pomiędzy wychowawcą i wychowankiem, nauczycielem i uczniem czy pomiędzy pracownikiem akademickim a studentem i słuchaczem. Tym, co decyduje o spotkaniu jako relacji wychowawczej, jest jej dialogiczne kryterium, dzięki któremu można doświadczać tego wszystkiego, co tworzy dialogiczne relacje w optyce wychowania, czyli partnerstwo, wolność, odpowiedzialność, samostanowienie, a zarazem zdolność do wyjścia poza własne *ego*, poza typowo utylitarne postawy. Zatem spotkanie jako kategoria pedagogiczna znacząca egzystencjalnie, której wyrazem jest dialogiczna relacja ja-ty, odsłania swój aksjologiczny, pogłębiony wymiar egzystencji ludzkiej, może stanowić przeciwwagę dla współczesnych zagrożeń wynikających z funkcjonalności i technologizacji wychowania. Właśnie dlatego Autorka książki *Spotkań, które zmieniają* sytuuje spotkanie w obszarze pedagogik zorientowanych humanistycznie, które nawiązują do kategorii spotkania przez osadzenie rozumienia wychowania i procesu wychowania w perspektywie egzystencjalno-duchowo-kulturowej, która umożliwia wyjście poza typowo funkcjonalny charakter wychowania na rzecz jego dopełnienia przez wymiar społeczny, kulturowy oraz duchowy.

Społeczny, kulturowy i duchowy charakter spotkania w sposób oczywisty wpisuje się więc w założenia pedagogiki personalistycznej, pedagogiki egzystencjalno-dialogicznej oraz pedagogiki kultury, w świetle których człowiek jest bytem osobowym, cielesno-duchowym i jako taki dąży do urzeczywistniania najwyższych wartości prawdy, dobra i piękna. W tak określonej podmiotowości człowieka podstawą jego ludzkiej egzystencji pozostaje spotkanie oparte na dialogicznej relacji ja-ty i dlatego człowiek jako taki dąży do zrozumienia siebie samego w relacji z drugim człowiekiem oraz w otaczającej go rzeczywistości świata w duchu wolności i samostanowienia, służby i powołania. W książce Marii Jagiełło powyższe założenia zostają rozwinięte w oparciu o główne założenia pedagogiki kultury, której *punktem wyjścia staje się cały człowiek, jego duchowe życie i doświadczenia*. Dlatego pedagogikę

kultury, za sprawą W. Diltheya, określa się jako naukę o duchu, pedagogikę ludzkiej duchowości. U jej podstaw leży zatem antynaturalistyczny zwrot. Jako nauka humanistyczna dąży do zrozumienia rzeczywistości, a nie tylko jej wyjaśnienia przez rekonstrukcję praw rządzących światem przyrodniczym. Rozumienie pozwala na humanistyczne poznanie wszelkich przejawów życia duchowego, przybierających postać wytworów kulturowych, i łączy się z przeżyciem i ekspresją. Oznacza to, że rozumienie traktowane jest jako metoda poznania i jednocześnie jako kategoria egzystencjalna, jako rozumiejący wysiłek bycia w świecie.

W świetle powyższych rozważań podstawowym zadaniem edukacji jest kształcenie osobowości jednostki przez jej spotkanie z obiektywnymi dobrami kultury, przeżywanie ich przez interpretację⁶. Dlatego w relacji wychowawczej, jak podkreśla dalej M. Jagiełło: rola wychowawcy polega na mądrym i trafnym doborze owych dóbr oraz prowokowaniu spotkań na drodze od wychowania do samowychowania i samokształcenia. Możliwe jest to dzięki właściwej, zaangażowanej, dobrowolnej relacji między wychowawcą a wychowankiem, wymagającej od wychowawcy przede wszystkim ujawnienia swego oblicza duchowego oraz umiejętnego stwarzania warunków do pełni rozwoju⁷.

Podkreślenie przez Autorkę wagi rozumienia i poznania przejawów życia duchowego jako wytworów kulturowych przez spotkanie z dobrami kultury i przez ich interpretację pozwala na opis spotkania na dwóch płaszczyznach jego rozumienia. Spotkanie można ujmować jako bezpośrednie wydarzenie, na które nie mamy wpływu. Ono się po prostu wydarza niezależnie od racjonalnych uzasadnień i dyskursywnych ujęć. Spotkanie może się również wydarzyć pod wpływem głębokich przeżyć i refleksji nad nimi. Natomiast spotkanie, jeśli się już wydarzy, czyli zaistnieje, posiada w sobie moc przemieniającą i wychowującą. W tej sytuacji zadaniem wychowawcy jest, jak na to zwróciła uwagę Autorka, mądre i dobrowolne prowokowanie przemieniających spotkań w różnych sytuacjach wychowawczych. Tak rozumiane spotkanie ma charakter bezpośredni, pozostaje niezależne od prowokowanych sytuacji wychowawczych zachodzących w ludzkim życiu.

Pomimo że spotkanie posiada niedyskursywny charakter, można je również pojmować i rozpatrywać przez jego projekcję (planowanie), można je pomyśleć w kategoriach znaczącego wydarzenia pośredniego, którego podstawę stanowią wytwory kulturowe. Taki sposób

⁶ Tamże, s. 55.

⁷ Tamże, s. 56-57.

rozumienia spotkania łączy się z pedagogiką kultury, w której bardzo mocno jest podkreślone rozumienie i interpretacja wytworów kultury jako faktów znaczących dla wychowania.

W swojej książce M. Jagiełło przedstawia spotkanie jako znaczące wydarzenie pośrednie, korzystając z teorii inkontrolologii Andrzeja Nowickiego, czyli ogólnej teorii spotkań, zgodnie z którą spotkanie może zachodzić za pośrednictwem dzieł (wytworów) kulturowych, takich jak np. spotkanie z muzyką Chopina, z myślą Platona czy z tradycją. Spotkanie może się więc urzeczywistniać, ponieważ jego wyrazem pozostają rzeczy i dzieła jako wytwory kulturowe, może ono zatem zachodzić za pośrednictwem tych dzieł i jako wydarzenie pośrednie, można je więc planować czy projektować. W projektowaniu spotkań, czyli w ich świadomym wywoływaniu, ważną rolę pełni własne doświadczenie, przeżycia, przemyślenia, posiadana wiedza oraz hermeneutyczny wymiar spotkania charakteryzujący się rozumieniem i otwartością na to, co inne.

Powyższy opis spotkania jako pośredniego wydarzenia znaczącego można wydobyć z książki Jagiełło, która jednocześnie dopowiada, że w tak pojmowanym spotkaniu jego *istotnym elementem jest wrażliwość na inność, otwartość na różnicę, odmienność, niezwykłość, przy jednoczesnym zachowaniu postawy krytycznej pozwalającej na samodzielną ocenę treści spotkania. Owa umiejętność łączy się z umysłową samodzielnością przejawiającą się w zdolności ujmowania zjawiska w aspekcie jego możliwości bycia innym, niż jest, w jego wielowymiarowości. [...] Doświadczana przez nas wielowymiarowość spotkanych podmiotów i przedmiotów oraz świadomość, że są one wieloaspektowe i wielowarstwowe, otwiera wielość przestrzeni spotkań (muzyczną, plastyczną, poetycką itp.). Umożliwia to przeżycie spotkania, które wzbogaca, otwiera przed człowiekiem to, czego do tej pory nie widział. Przy czym nie można celu spotkania sprowadzić wyłącznie do wzbogacania własnej osobowości na drodze interioryzacji wartości niesionych przez spotkane podmioty i przedmioty. Trzeba wzbogacić istniejący świat dzieł ludzkich przez wytwarzanie nowych wartości⁸*. Tak więc pośredni charakter spotkania przez powiązanie go z wymiarem aksjologicznym staje się podobny do spotkania, którego zasadę stanowi dialogiczna relacja ja-ty przez to, że także spotkanie pośrednie staje się spotkaniem wychowawczo i egzystencjalnie znaczącym.

Namysł M. Jagiełło nad spotkaniem jako kategorią pedagogiczną w dwóch wersjach, czyli nad spotkaniem jako wydarzeniem bezpośrednio i pośrednio znaczącym, w mojej ocenie w sposób istotny podnosi walory naukowe i pedagogiczne jej książki, ponieważ taka

⁸ Tamże, s. 101-102.

interpretacja spotkania znacznie wykracza poza jego tradycyjny i stereotypowy sposób rozumienia i interpretacji. Ponadto bardzo istotnym wzbogaceniem teoretycznych opisów kategorii spotkania jest druga część książki, czyli część empiryczna, w której Autorka przedstawia spotkanie przez pryzmat własnych badań jako kategorię pedagogiczną. Przyjęta przez Jagiełło orientacja metodologiczna oparta na paradygmacie interpretatywnym i hermeneutycznym pozwala jej przeprowadzić badania empiryczne nad fenomenem spotkania jako wydarzenia pomimo jego złożoności i nieprzewidywalności. Badania własne Autorki potwierdzają, że spotkanie, pomimo swej wyjątkowości i niedyskursywności, posiada konkretną moc wychowawczo-egzystencjalną, podkreślając, że jej: *celem staje się zbadanie rozumienia i przeżycia kategorii spotkania przez młodzież akademicką kierunków pedagogicznych. Podejmuję próbę określenia, czy filozoficzno-pedagogiczna kategoria spotkania, dominująca we współczesnej filozofii wychowania, urzeczywistnia się (uobecnia) w życiu człowieka i w jakim wymiarze realizuje się (występuje) w rzeczywistości wychowawczej. Celem badań jest także wgląd w to, jaki wpływ ma przeżyte spotkanie na życie człowieka, jakie wnosi wartości, do jakich przemian rozwojowych doszło po spotkaniu, jak dalece jest ono egzystencjalnie znaczącym wydarzeniem⁹?*

Z przeprowadzonych badań wynika, że w praktyce edukacyjnej spotkanie może zaistnieć jako bezpośredni i zarazem pośredni fakt znaczący, który w następujący sposób opisuje Maria Jagiełło: *dla pewnej osoby prawie roczne uczestnictwo w konwersatorium przeprowadzonym na drugim roku studiów na UW było niezwykle doświadczeniem, niosącym znamiona spotkania. Był to kontakt z niezwykle profesorem, który wspólnie ze studentami analizował teksty filozoficzne i naukowe z zakresu pedagogiki. Był do tego stopnia interesujący i nieprzeciętny, że badana stwierdziła, iż: „po dwóch, trzech zajęciach wiedziałam, że to ktoś wyjątkowy” – W14. Wielkość profesora, jego autorytet i charyzma spowodowały, że – jak dobitnie zaznacza respondentka – „każde spotkanie wzmagało siłę pierwszego doświadczenia – wpływało na wzrost uwagi, wsłuchania się i rozważania jego słów” W14¹⁰. Doświadczenie przeżycia spotkania uwidacznia, że obcowanie z dziełami i ich interpretacją dokonywaną przez profesora może pobudzać do refleksji, przemiany, pokazując zarazem, że płaszczyzna dydaktyczna wraz z płaszczyzną wychowawczą może tworzyć akademicki model edukacyjny oparty na wydarzeniu spotkania.*

⁹ Tamże, s. 117.

¹⁰ Tamże, s. 163.

Również wiele innych wypowiedzi własnych odnoszących się do przeżycia spotkania potwierdzało jego wartość jako wydarzenia znaczącego wychowawczo i egzystencjalnie, w którym ważne są np. takie warunki spotkania w edukacji jak: wzajemne zaangażowanie, szacunek, zaufanie, uznanie autonomii drugiego człowieka, wiedza u nauczycieli oraz inspirowanie przez nich uczniów i studentów do samodzielnego myślenia. Wielu respondentów zwróciło uwagę na potrzebę autorytetu, nauczyciela jako mistrza dzielącego się swą wiedzą, pokazującego nowe rozwiązania i łączącego to z byciem prawdziwym człowiekiem. Badania pokazały, że przeżycie spotkania ma również wpływ na dalsze życie. Badania potwierdziły także i to, że różne wydarzenia egzystencjalne, takie jak choroba, utrata najbliższych, czyli to co Karl Jaspers nazywał sytuacjami granicznymi, posiadają znamiona spotkania.

Książka Marii Jagiełło kończy się swego rodzaju wyznaniem Autorki. Przyznaje ona, że również dla niej zarówno teoretyczna praca nad fenomenem spotkania, jak również, a może przede wszystkim, spotkania ze studentami pedagogiki Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie w połączeniu z badaniami nad fenomenem spotkania, posiadały charakter spotkania. To kolejna wartość jej pracy, w której oprócz wymiaru czysto naukowego ujawniającego się przez ciekawe opisy kategorii spotkania wykraczające poza tradycyjne sposoby jego ujmowania oraz podkreślające jego bezpośredniość i pośredniość jako wydarzenia egzystencjalnie i wychowawczo-znaczącego, stało się znaczące również dla studentów, dla samej Autorki jako nauczyciela akademickiego oraz dla rozwijania i pogłębiania koncepcji pedagogicznych i pedagogiki czyniącej namysł nad edukacją w świecie współczesnym.

Rafał Włodarczyk

Zastosować Foucaulta: drogi krytyki i apologii edukacji

Maksymilian Chutorąński, *Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michela Foucaulta*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013, s. 228.

Mimo że od śmierci Michela Foucaulta minęło już trzydzieści lat, jego myśl nie przestaje budzić kontrowersji. Inspiruje kolejne pokolenia krytyków, nadal w wielkiej liczbie ukazują się polemiki, komentarze, próby syntezy oraz biografie, co oznacza, że kwestie przez niego poruszane i ich sposób przedstawienia nie były jedynie błyskotliwym znakiem czasu. Książka Maksymiliana Chutorąńskiego *Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michela Foucaulta*¹ zdaje się potwierdzać żywotność myśli francuskiego filozofa, jak również podkreślać powagę recepcji jego dorobku. Niektóre z jego prac zostały dopiero wydane, część z nich ukazała się także w polskich przekładach, inne czekają na opublikowanie. Kwestia miejsca Foucaulta w humanistyce, znaczenia proponowanych przez niego rozwiązań dla poszczególnych dyscyplin, w tym także pedagogiki, jest przedmiotem nierozstrzygniętych jak dotąd sporów. Stąd Chutorąński w swej złożonej z trzech części rozprawie podejmuje się rozpoznania dominujących w polskiej pedagogice interpretacji koncepcji Foucaulta. Odwołując się do dorobku poststrukturalisty, proponuje uzupełnienie obecnych w naukach o wychowaniu odczytań o kategorie i inspiracje pominięte lub zmarginalizowane. Ponadto, w części trzeciej, autor w sposób zajmujący i godny uznania wskazuje na atrakcyjność oraz możliwe wykorzystanie owych nieobecnych kategorii i strategii odczytywania tekstów Foucaulta w pedagogice.

Należy zaznaczyć, że nie tylko struktura pracy jest czytelna, ale że w całej rozprawie wyróżnia się dbałość o przejrzystość i intelektualny komfort czytelnika², co w kontekście podjętego zadania i opracowywanej materii jest sporym wyzwaniem. Kwestię wprowadzenia w dorobek Foucaulta Chutorąński rozwiązuje na dwa sposoby: krótko charakteryzuje kolejno ukazujące się od lat pięćdziesiątych po osiemdziesiąte prace autora *Historii szaleństwa*,

¹ M.Chutorąński, *Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michela Foucaulta*, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2013.

² Widoczny mankament stanowią natomiast zaniedbania w przygotowaniu tekstu od strony edytorskiej, co nie obniża oczywiście merytorycznej wartości rozprawy.

wskazując na dominującą w nich tematykę oraz konteksty powstania, a następnie poświęca uwagę zasadniczym ideom i inspiracjom towarzyszącym jego twórczości, zogniskowanym wokół takich kategorii, jak *władza, wiedza, podmiot, dyskurs, archeologia i genealogia*³. Zważywszy na rozległe zainteresowania francuskiego poststrukturalisty, tę syntetyczną prezentację uznać należy za zaletę oraz dowód intelektualnej dyscypliny jej autora, zwłaszcza że w sposób przemyślany poszczególne wątki i kwestie są rozwijane i pogłębiane w kolejnych rozdziałach.

Z punktu widzenia teorii i praktyki edukacyjnej na szczególną uwagę zasługuje rozdział dotyczący pedagogicznej recepcji prac Foucaulta. Chutorański egzemplifikuje w nim twierdzenie, że dopiero z początkiem lat dziewięćdziesiątych polska pedagogika zaczyna w szerszym zakresie pożytkować jego koncepcje (zasadniczo można powiedzieć, że jest to cecha rodzimej recepcji poststrukturalizmu w dyscyplinie, związana z uwarunkowaniami politycznymi sprzed okresu transformacji ustrojowej, niemniej jednak należy również zauważyć, że w porównaniu do amerykańskich czy niemieckich opracowań i aplikacji pedagogicznych powstających równoległe, a dotyczących tej formacji, polscy badacze edukacji skupili uwagę jedynie na kilku wybranych jej przedstawicielach). Autor monografii, omawiając ukazujące się na rynku polskim w przeciągu ostatniego ćwierćwiecza prace pedagogów, które nawiązują do dorobku Foucaulta, wskazuje na najczęściej wykorzystywane w nich kategorie, takie jak: *dyskurs, wiedza/władza, archeologia, genealogia, dyscyplina, władza pastoralna, panopticom, ujarzmienie, opór, podmiotowość*⁴ – podobnie, z niewielkimi różnicami, rzecz przedstawia się w analizowanych podręcznikach⁵ – oraz obszary badawcze pedagogiki, w jakich funkcjonują.

Można byłoby się spodziewać, że architektonika koncepcji francuskiego myśliciela wymaga precyzji w przypadku aplikacji zapożyczonych z niej pojęć, tymczasem Chutorański wskazuje na charakterystyczną dla polskiej recepcji pedagogicznej różnorodność *polegającą nie tylko na wyborze przez różnych autorów poszczególnych kategorii Foucaulta, ale także na różnym użyciu, jaki z tych kategorii robią*⁶. Powyższa uwaga prowadzi w konsekwencji do rozpatrzenia przez autora monografii bardziej fundamentalnej, a jednocześnie niezwykle kłopotliwej kwestii, zawierającej się w pytaniu: *na ile stosowanie poszczególnych kategorii Foucaulta wymaga akceptacji jego perspektywy teoretycznej*⁷?

³ Zob. tamże, s. 24-49.

⁴ Zob. tamże, s. 56.

⁵ Zob. tamże, s. 67.

⁶ Tamże, s. 57.

⁷ Tamże, s. 71.

Za istotnym, z punktu widzenia możliwych losów przekładu koncepcji Foucaulta na grunt pedagogiki, pytaniem zdaje się stać przeświadczenie, że radykalizm krytycznej myśli francuskiego filozofa traci zbyt wiele na swej wartości, kiedy zapożyczone kategorie pozbawimy kontekstu jego całościowej wizji postoświeceniowego porządku społecznego świata Zachodu. Przeświadczenie to zdaje się podzielać autor monografii⁸, stąd całą część drugiej rozprawy poświęca rekonstrukcji kategorii i pomysłów Foucaulta oraz wykazaniu wzajemnej ich komplementarności. A zatem trzy kolejne rozdziały skoncentrowane są wokół zagadnień mechanizmów władzy, oporu, urządzania oraz posthumanistycznej wizji podmiotu w rozumieniu autora *Archeologii wiedzy* i w gruncie rzeczy stanowią dobrze udokumentowany, pogłębiony wykład zasadniczych kwestii jego filozofii. Niemniej jednak to ostatnia część książki wnosi najwięcej do naszego rozumienia znaczenia francuskiego filozofa dla teorii i praktyki edukacyjnej. Autor monografii w sposób konsekwentny i przemyślany podejmuje się w niej zastosowania kategorii i strategii myślenia Foucaulta do problematyki pedagogicznej.

W pierwszym z czterech rozdziałów Chutorański szczegółowo omawia koncepcję urządzenia edukacyjnego, zajmującą nadrzędne miejsce w jego pracy. Możemy przyjąć, że obejmuje ona sobą wszelkiego rodzaju powiązane środki, począwszy od regulacji prawnych, zasad etycznych, ustalonych dyskursów, poprzez zespoły praktyk, uzasadnienia i twierdzenia filozoficzne, a skończywszy na materialnym zapleczu tworzących je sieci instytucji itd., służące opanowaniu dynamiki stosunku aktywnych w polu edukacji różnorodnych sił w celu realizacji strategicznego zadania, w tym przypadku jest nim kierowanie rozwojem jednostek i zbiorowości⁹. Innymi słowy, urządzenie edukacyjne jest narzędziem dominacji realizującym się poprzez konsekwentne utrzymywanie w zmiennej rzeczywistości społecznej pewnej logiki rozwiązywania problemów pedagogicznych i zagadnień z nimi związanych, stąd można wyciągnąć wniosek, że urządzenie to przenika i integruje jeden typ racjonalności, który definiuje i uprzywilejowuje możliwe do osiągnięcia cele oraz sposoby ich osiągania, a jednocześnie wyklucza pozostałe. Zdaniem Chutorańskiego tym, co tworzy obecnie centrum liberalnego urządzenia edukacyjnego, jest napięcie między pragnieniem a represją rozwoju. Jak pisze: *jednym z naczelných zadań urządzenia edukacyjnego, głównym efektem jego funkcjonowania jest uczynienie z rozwoju – obiekt, który nazwać by można obiektem w sensie: każdy powinien pragnąć własnego rozwoju, swojej samorealizacji, powinien też robić wszystko, co tylko możliwe, aby to pragnienie zrealizować. Rozwój jako pragnienie, a nie jako*

⁸ Zob. tamże, s. 74.

⁹ Zob. tamże, s. 129-132.

*ewentualna możliwość jest głównym problemem urządzenia edukacyjnego i wiedzy, i władzy, jaka się z nim wiąże*¹⁰. Władzy, gdyż to właśnie domniemanie represji rozwoju uzasadnia jej liczne, prowadzone na różnych poziomach regulujące stosunki sił interwencje. Z tym że odpowiedź na pytanie, co właściwie można umieścić pod kategorią rozwoju, przynoszą dopiero konkretne sytuacje i aktywności, stąd też, co rozważa autor w kolejnym rozdziale, nie sposób z góry określić, czym miałyby być opór wobec władzy, skoro wolność jednostki określa architektonika danego urządzenia. Innymi słowy, nie sposób wyobrazić sobie wolności w oderwaniu od jego uwarunkowań. W konsekwencji należy przyjąć, że zarówno jednostkowe podporządkowanie, jak i opór stanowią dwa efekty przewidziane w ramach sprawnego działania urządzenia, co zdaje się wykluczać z horyzontu rozpatrywanej teorii problematykę emancypacji.

Wykluczenie tej problematyki stanowić mogłoby poważny mankament omawianej koncepcji, w konsekwencji bowiem pozwala ona jedynie potwierdzić czy innym językiem wyrazić tezy lansowane kilka dekad temu na gruncie socjologii edukacji przez tzw. „teoretyków reprodukcji”, takich jak Samuel Bowles czy Pierre Bourdieu, tym samym wiele tracąc na pedagogicznej oryginalności i narażając się na dziedziczenie zarzutu o współtworzenie klimatu zwątpienia i rezygnacji. Chutorański zdaje się dostrzegać to zagrożenie¹¹, wskazując na potencjał emancypacyjny kilku ostatnich prac autora *Historii seksualności*. Jak stwierdza: *Właśnie w późnych tekstach Foucaulta skłonny jestem widzieć odpowiedź, dlaczego raczej się buntować przeciw władzy. Tym powodem byłaby troska o siebie, troska o nadawanie swojemu życiu odpowiedniego stylu, ethosu, charakteru, właśnie w materialnym niemalże kontekście życia człowieka*¹².

Wskazany trop, podjęty i rozwijany w dwóch ostatnich rozdziałach, nasuwa kilka, jak się wydaje, istotnych pytań, na których część stara się w sposób kompetentny i satysfakcjonujący, choć nie zawsze bezpośrednio, odpowiedzieć także autor monografii. Po pierwsze, na ile wskazana motywacja emancypacji w postaci troski o siebie i realizujący ją podmiot wpisują się w koncepcję liberalnego urządzenia edukacyjnego? Nie jest bowiem jasne, w jakim sensie, w kontekście przyjętych założeń, troska o siebie i pragnienie rozwoju miałyby pozostawać w opozycji. Po drugie, jak przejść od emancypacji utożsamionej z problematyką oporu jednostki do zagadnienia zmiany społecznej? Innymi słowy, jak na gruncie omawianej teorii wykroczyć zarówno poza podmiotową pasywność, jak i

¹⁰ Tamże, s. 133.

¹¹ Zob. tamże, s. 169-174.

¹² Tamże, s. 173.

indywidualizm? Przejście to zdaje się nie być tak oczywiste, jak byśmy tego chcieli, by móc stwierdzić: *edukacja jako część sfery publicznej powinna przeciwstawiać się dominującym strukturom władzy*¹³. W konsekwencji należałoby przemyśleć odpowiedź także na inne, niejednokrotnie stawiane Foucaultowi przez interpretatorów jego filozofii, pytanie: co stanowi punkt oparcia dla postulowanej krytyki porządku społecznego, a w tym wypadku – urządzenia edukacyjnego? Troska o siebie to klucz do indywidualnego oporu. Inną, trudną do zweryfikowania, kwestią pozostaje, jak było to już powiedziane, czy opór ten jest zgodny czy też nie z racjonalnością urządzenia edukacyjnego. Z kolei władza przez działanie urządzenia tworzy współmierność podmiotów i umożliwia zaistnienie polityki, z tym że władza ma w niej zawsze przewagę. W takim wypadku krytyka społeczna zdaje się być jedynie jej rewersem, dialektycznym elementem konstruowania społeczeństwa, edukacji. A jednak obraz postoświeceniowego porządku prezentowany przez Foucaulta budzi niepokój, sprzeciw, kontrowersje. Ten rodzaj reakcji zdaje się być podobny do efektu lektury *Nowego wsapaniałego świata* Aldousa Huxleya. Z czym zostajemy w jej wyniku? Skąd bierze się ta przenikająca wspólnotę interpretacyjną nieuchwytna niezgoda na bezmiar bezdusności? Kwestia smaku? Po czwarte, jak pogodzić ograniczenia teorii z wyzwaniem stawianymi pedagogice przez praktykę edukacyjną? Zakładany przez Foucaulta sprzeciw wobec władzy nie daje się sprowadzić, jak była o tym mowa, do jakiejś określonej uniwersalnej formuły, zyskuje sens jedynie jako działanie podejmowane lokalnie, jako *zwracanie się wobec konkretnych ograniczeń w stronę konkretnych celów, bez próby stworzenia jednego programu dla wszystkich*¹⁴. A zatem ani konflikt nie daje się z góry przewidzieć, ani interwencja nie korzysta z gotowych scenariuszy. Trudność w tym wypadku zdaje się polegać na tym, że wybieramy do wykorzystania teorię, która lokuje poza swoim zasięgiem istotną część praktyki edukacyjnej. Po piąte, w jakim stopniu wątki przejęte od Foucaulta i aplikowane w dziedzinę edukacji *intelektualisty konkretnego* oraz *oporu* motywowanego *etyką troski o siebie* stanowią paralelę do rozwiązań wypracowanych w pedagogice krytycznej za sprawą Herberta Marcuse, Paula Freirego czy Henry'ego A. Giroux? Być może, by sprowadzić rzecz do przykładu, szkicowany w ostatnim rozdziale obraz nauczyciela stanowi krytyczne połączenie intencji poststrukturalisty oraz przyjętego na gruncie pedagogiki radykalnej modelu transformatywnego intelektualisty? Należy jednak pamiętać, że pytanie to wykracza poza zadania, jakie postawił sobie w rozprawie Chutorński. Pozostałe mogą, jak się wydaje,

¹³ Zob. tamże, s. 188-192, 209.

¹⁴ Tamże, s. 187.

stanowić pewien impuls nie tylko dla dalszej konceptualizacji dorobku Foucaulta w obszarze badań nad edukacją, ale również krytycznie zorientowanej pedagogiki.

Joanna M. Chrzanowska

10/07/1941 oraz 11/07/1995

Temat: 10/07/1941 oraz 11/07/1995

Klasa: szkoła ponadgimnazjalna

Cel ogólny lekcji: Zapoznanie się z definicją ludobójstwa oraz masowego mordu (masakry); poznanie wydarzeń z historii współczesnej; przyjrzenie się pojęciu moralności w czasie wojny oraz w czasie pokoju.

*Tematyka lekcji sytuuje się na pograniczu polityki, religii i moralności, dlatego może inspirować zarówno nauczyciela, jak i uczniów do dyskusji polityczno-światopoglądowo-religijnych. Celem lekcji jest ukazanie ważnego tematu, jakim jest ludobójstwo i eksterminacja ludności „innej”, a nie szukanie „prawdy” historycznej.

Cel operacyjne lekcji: uczeń zna i umie:

- opowiedzieć o wydarzeniach z historii najnowszej, które miały miejsce w wymienionych latach,
- zdefiniować, czym jest ludobójstwo i masowy mord (masakra),
- powiedzieć, czym różnią się od siebie Bośniacy i Boszniacy,
- rozumie, że podczas wojny działania człowieka podlegają innym normom moralnym niż podczas pokoju.

Formy i metody:

- Dyskusja
- Metody aktywizujące
- Metody podające – prezentacja power point/pdf
- Praca w grupach

Czas: 45 min

Przebieg lekcji:

Nauczyciel odpowiednio wcześniej (najlepiej 2 tygodnie przed planowanymi lekcjami) podaje dwie daty: 10/07/1941 oraz 11/07/1995 i prosi uczniów o sprawdzenie, co się w tym czasie wydarzyło oraz o powiązanie tych wydarzeń ze sobą (celem zadania jest nabycie umiejętności poszukiwania informacji).

1. Nauczyciel pyta uczniów, czy wiedzą co, się wtedy wydarzyło.
2. Uczniowie odpowiadają, dzielą się tym, co udało się im znaleźć.
3. Nauczyciel pokazuje kolejno slajdy prezentacji, dając uczniom możliwość samodzielnego zapoznania się z tym, co się wówczas wydarzyło (załącznik nr 1):
 - a. Na 1. planszy przedstawione są następujące kraje: Polska oraz Bośnia i Hercegowina.
 - b. 2. plansza: stolice i odległość Jedwabnego i Srebrenicy.
 - c. 3. plansza: dane geograficzne.
 - d. 4. plansza: zdjęcia miasta Jedwabne oraz Srebrenicy (współczesne i starsze).
 - e. 5. plansza: zdjęcia związane z wydarzeniami, o których nauczyciel będzie rozmawiał z uczniami podczas lekcji.
4. Nauczyciel informuje uczniów o tym, co się wydarzyło w tych miastach – może im to zreferować lub rozdać skserowane materiały (załącznik nr 2) bądź też podzielić uczniów na dwie grupy, dając każdej do opracowania informacje o jednym z wydarzeń, a następnie poprosić o zreferowanie ich na forum klasy. Nauczyciel ma dowolność pracy z uczniami.

* Nauczyciel powinien poinformować uczniów, że przedstawione opisy wydarzeń (załącznik nr 2) są ogólne. Jeśli uczniowie chcą dowiedzieć się czegoś więcej na ten temat, w dalszej części lekcji zostaną podane źródła, do których mogą sięgnąć (pkt 7 scenariusza oraz załącznik nr 4).

5. Nauczyciel prosi uczniów o podanie podobieństw i różnic, które wiążą te wydarzenia.
 - a. Przykładowe podobieństwa i różnice:
 - i. Podobieństwa: eksterminacja na tle religijnym, etnicznym; wiele zaszłości między ofiarami i oprawcami; (prawdopodobnie) chęć zemsty; czas wojny;

- ii. Różnice: inne ilości ofiar; zaplanowane/spontaniczne; inne środki zagłady; rozmiar tragedii;

* Ważne, by zacząć od podobieństw, a skończyć na różnicach.

- b. 6. plansza: tabelka z informacjami, ile osób zginęło, jakiej narodowości i z jakiej grupy religijnej oraz kto jest odpowiedzialny za te wydarzenia.
6. W tym miejscu z pewnością pojawi się pytanie: „dlaczego?” (7. plansza).
Nauczyciel powinien starać się abstrahować od jednoznacznych osądów dotyczących tych wydarzeń. Warto odwołać się do literatury i filmów dotyczących sprawy w Jedwabnem (argumenty za i przeciw) oraz pokazać dlaczego (prawdopodobnie) Serbowie tak potraktowali mieszkańców Srebrenicy.
 7. Wprowadzenie pojęcia ludobójstwa. Nauczyciel dzieli uczniów na dwie grupy i daje im do uzupełnienia arkusze pracy (załącznik nr 3). Uczniowie referują efekty pracy.
 8. Nauczyciel pokazuje różnice w definicjach (ludobójstwo jest zaplanowane, masakra nie jest zaplanowana).
 9. Dyskusja: czy możemy jednoznacznie oceniać postępowanie ludzi podczas wojny (w sytuacjach ekstremalnych/specyficznych)? Czy moralność człowieka jest taka sama w czasie wojny i pokoju? Jeśli tak, to dlaczego? Jeśli nie, to dlaczego?

Materiał pomocniczy:

1. Prezentacja powerpoint/pdf
2. Opis wydarzeń:

Jedwabne

10. lipca 1941 roku od samego rana polscy mieszkańcy miasta i sąsiednich miejscowości wyrzucali Żydów z ich domów i zapędzali na rynek miasta. Tam bili ich i dopuszczali się wobec nich innych form przemocy, m.in. kazali im sprzątać plac i wrywać trawę pomiędzy płyt bruku. Tego dnia w mieście przebywało kilku żołnierzy niemieckich, którzy pomagali im w spędzaniu Żydów na rynek. Na tym ich aktywne działania się zakończyły. Śledztwo IPN nie ustaliło, czy byli oni również obecni na dalszych etapach zbrodni. Grupa przetrzymywanych na rynku żydowskich mężczyzn (około 40 – 50 osób, w tym rabin) została zmuszona do rozbicia pomnika Lenina, który stał na skwerku przy rynku od czasu zajęcia

miasta przez wojska radzieckie. Około południa grupa polskich mieszkańców Jedwabnego zmusiła ich do przeniesienia rozbitego pomnika pod stodołę znajdującą się za miastem. Tam mężczyźni ci zostali zabici przez prowadzących ich Polaków, a ciała ich razem ze zniszczonym pomnikiem wrzucono do wykopanego wcześniej dołu. Po południu kolejna grupa jedwabieńskich Żydów, w liczbie około 300 osób, została wyprowadzona z rynku. W jej skład wchodziły osoby różnej płci i wieku, mężczyźni, kobiety i dzieci. Ludzi tych polscy mieszkańcy Jedwabnego wprowadzili do drewnianej, krytej strzechą stodoły znajdującej się za miastem, którą następnie zamknęli, oblali naftą i podpalili. Pojawiały się pojedyncze relacje, że zdarzenie to dokumentowali hitlerowcy, jednak zdjęć tych nie odnaleziono. Śledztwo IPN dowiodło, że zabójstwo zostało zaplanowane i dokonane przez polskich cywilnych mieszkańców Jedwabnego i okolicznych miejscowości w liczbie około 40 mężczyzn uzbrojonych w kije, orczyki i inne narzędzia. Zbrodnię popełniono z niemieckiej inspiracji – hitlerowscy żandarmi znajdowali się tego dnia w mieście i swoją obecnością przyzwalali na dokonanie morderstwa. Po popełnieniu zbrodni jej sprawcy i inne osoby dotąd biernie przyglądające się jej zrabowały dobytek zamordowanych. Pozostała część mieszkańców Jedwabnego zachowywała się pasywnie w czasie morderstwa i rabunków. Śledztwo IPN nie ustaliło, czy inercja ta wynikała z zastraszenia przez sprawców zbrodni, czy też z przyzwolenia na nią.

Srebrenica

Dnia 6. lipca 1995 roku serbski oddział Drina rozpoczął ostrzał strefy bezpieczeństwa, a także cywili uciekających w kierunku Potocari. Z 20 tysięcy uciekinierów od 5 do 6 tysięcy zostało jednak wpuszczonych do obozu, w którym stacjonowali holenderscy żołnierze. Oddział holenderski nie podjął żadnych działań obronnych. Dnia 9. lipca muzułmańscy obrońcy miasta stracili ostatnie punkty oporu wokół miasta. Do serbskiej niewoli trafiło wówczas trzydziestu holenderskich żołnierzy. 10. lipca 1995 r. Holendrzy poprosili ONZ o wsparcie lotnictwa. ONZ się wahała. 11. lipca 1995 samoloty NATO zbombardowały serbskie pozycje. Serbowie grozili zabiciem jeńców holenderskich, których uprowadzili w Srebrenicy, więc samoloty przerwały atak i wróciły do bazy we Włoszech. Po południu Serbowie wkroczyli do Potocari. Generał Ratko Mladić, głównodowodzący armii serbskiej, zażądał, by wszyscy muzułmanie, którzy chcą żyć, złożyli broń. Prócz tego zaoferował, by ONZ zorganizowała ewakuację około 20 tysięcy ludności cywilnej znajdującej się w okolicy Potocari.

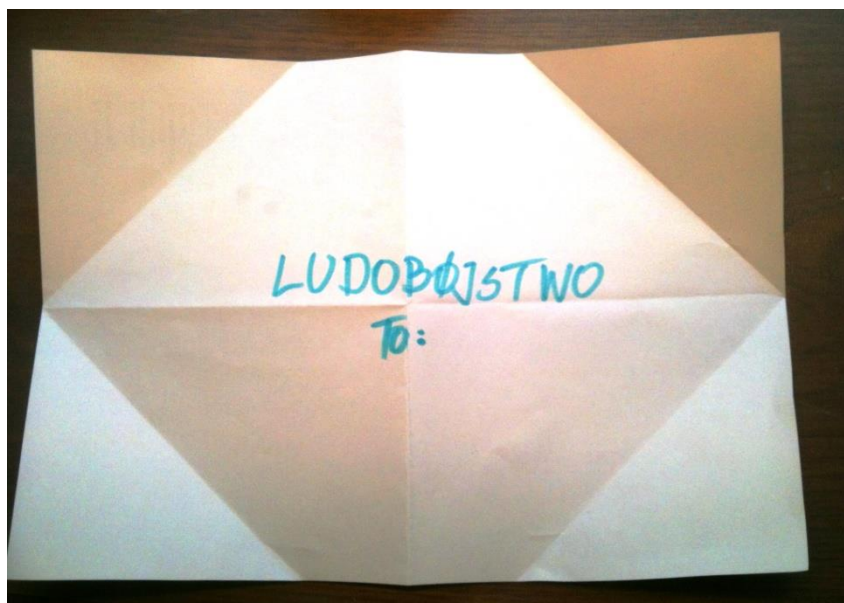
Zapobiegłoby to rozdzieleniu kobiet i mężczyzn. Tego samego wieczora płk Karremans przeprowadził rozmowę z holenderskim generałem Nicolarim o otrzymanej od Mladicia propozycji. 12. lipca 1995 r. wobec odmowy ze strony ONZ na przeprowadzenie ewakuacji ludności cywilnej gen. Mladić nakazał oddzielenie wszystkich mężczyzn i chłopców w wieku od 12 do 77 lat oraz zorganizował wywiezienie z okolic Potocari kobiet i dzieci przygotowanymi wcześniej autobusami, które w ciągu 30 godzin deportowały ich w bezpieczne tereny. W tym samym czasie Serbowie zaatakowali uciekających muzułmanów, którzy usiłowali na własną rękę przedostać się do oddalonej o około 50 km Tuzli, gdzie znajdowała się baza ONZ. Zginęły wówczas setki osób. 13. lipca 1995 r. z powodu kończących się zapasów żywności i braku warunków sanitarnych Holendrzy nakazali pozostałym muzułmanom opuścić obóz w zamian za obietnicę przeprowadzenia odpowiedniej ewakuacji. Przy wyjściu na muzułmanów czekali Serbowie, którzy oddzielili mężczyzn od kobiet i dzieci. W następnych dniach Holendrzy zanotowali kilka egzekucji przeprowadzonych na muzułmanach przez Serbów w okolicach Potocari. 14. lipca 1995 r. w Tišća zatrzymano konwój autobusów wiozących kobiety i dzieci ewakuowane z Potocari do Kladni. W autobusach znaleziono około 20 ukrywających się mężczyzn. Wszystkich rozstrzelano na miejscu, następnie konwój ruszył dalej. Do 16. lipca 1995 r. Serbowie wykonywali egzekucje, w których zginęło co najmniej 7414 bośniackich muzułmanów. Masowe groby znajdują się dziś między innymi w Orohovacu, Kozluku, Kravicy, Petkovicy i innych miastach. 16. lipca 1995 r. Serbowie pozwolili Holendrom opuścić Potocari. Holendrzy zostawili broń i zaopatrzenie. W górach wokół Srebrenicy egzekucje trwały jeszcze przez kilka tygodni.

3. Arkusze pracy do wypełnienia: ludobójstwo i masowe morderstwo.

W zagiętych rogach każdy z uczniów wypisuje swoją definicję ludobójstwa/masowego morderstwa, a następnie cała grupa uzgadnia jedną wspólną, która zawiera elementy z czterech rogów kartki. Definicję należy wypisać na środku kartki.

4. Spis wybranych książek oraz filmów (dokumentalnych i fabularnych) dotyczących omawianych wydarzeń:

- Anna Bikont, *My z Jedwabnego*, Prószyński i S-ka, 2004 lub wydanie 2, Wyd. Czarne, Wołowiec 2012.
- Jan Tomasz Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Wyd. Pogranicze Sejny, Sejny 2008.



- Józef Hen, *Pingpongista*, Wyd. W.A.B., Warszawa 2008.

- Diane Armstrong, *Podróż zimowa*, tłum. Barbara Miecznicka,

Wyd. Świat Książki, Warszawa 2007.

- Henryk Pająk, *Jedwabne geszefty*, wyd. 2, Wyd. Retro, Lublin 2001.
- Lech Z. Niekrasz, *Operacja „Jedwabne”. Mity i fakty*, Wyd. Nortom, Warszawa 2005.
- Emir Suljagić, *Pocztówki z grobu*, tłum. Agnieszka Łasek, Wyd. Czarne, Wołowiec 2007.
- Gustaw Herling-Grudziński, *Wędrowiec cmentarny*, Wyd. Literackie, Kraków 2007.
- *Rezolucja 819* (Resolution 819), reż. Giacomo Battiato, 2008, prod. Francja, Polska, Włochy.
- *Pokłosie*, reż. Pasikowski, 2012, prod. Polska.

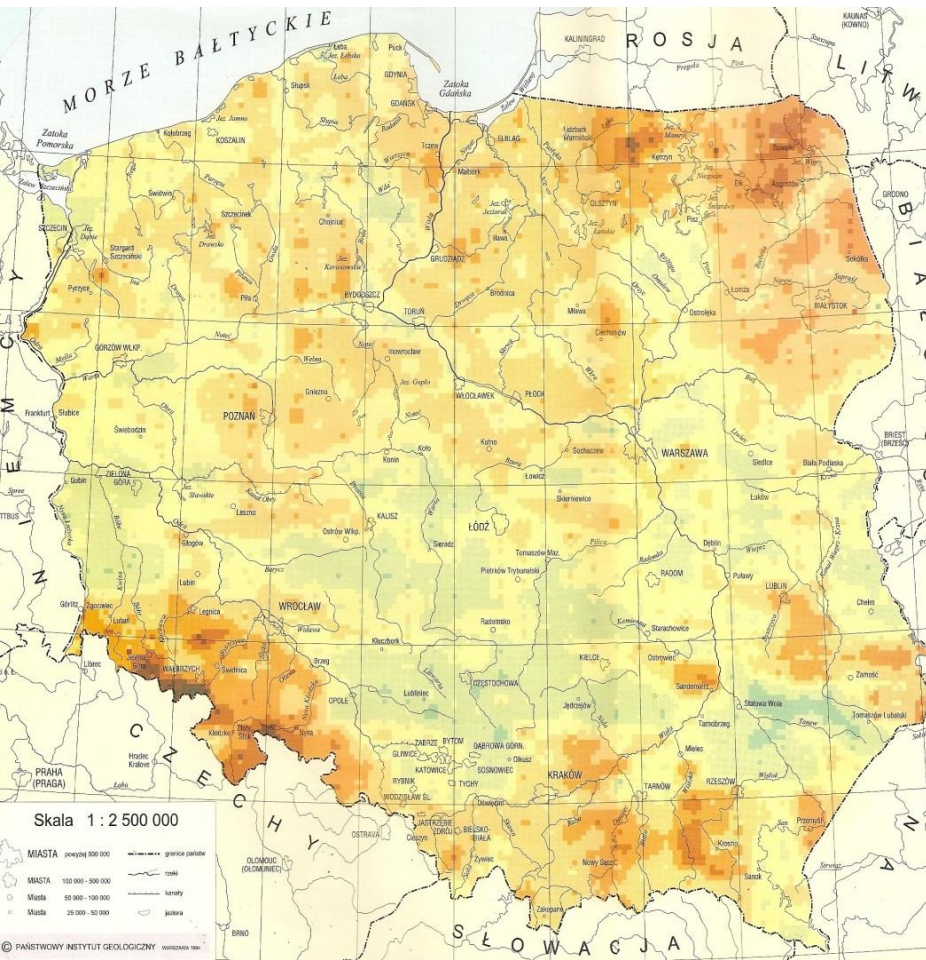
10/07/1941

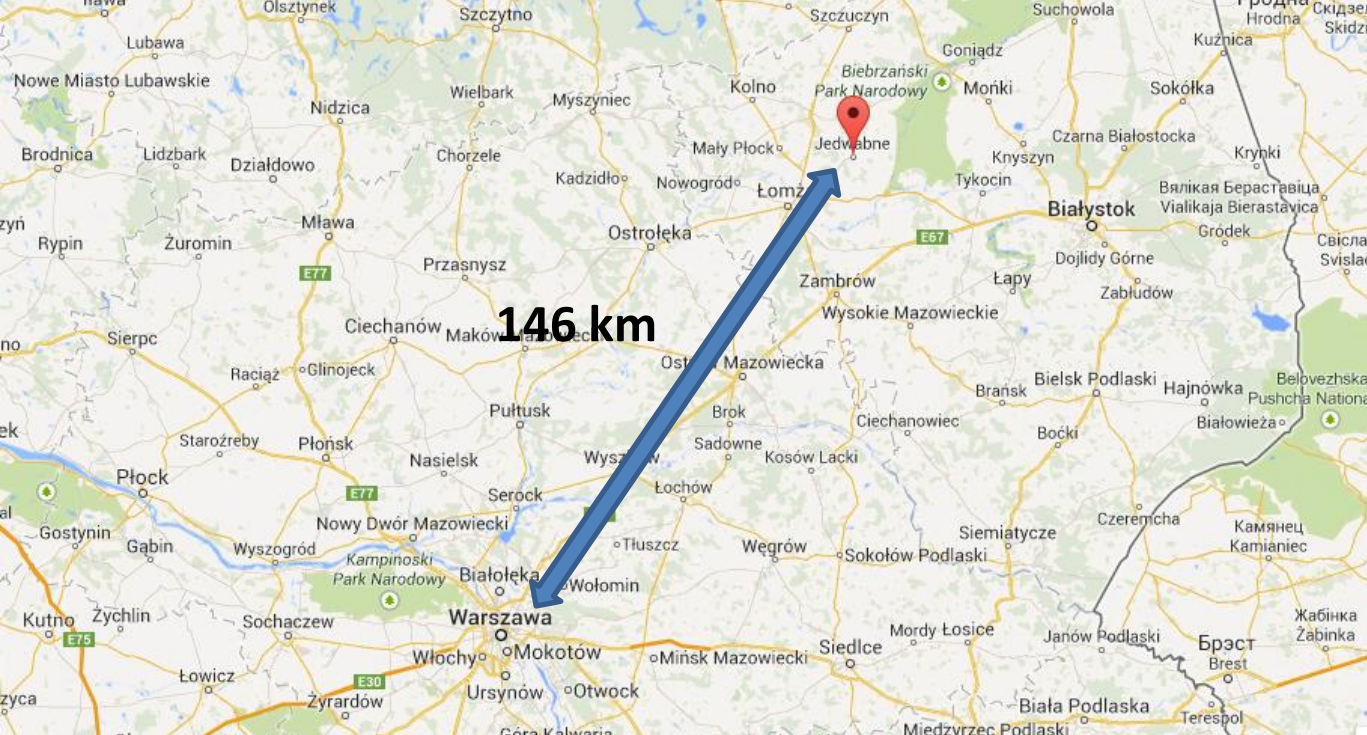
a

11/07/1995



Obszar







Jedwabno am 9.9.39.

Srebrenica

juli 1995





Jedwabne

Srebrenica



Województwo	podlaskie	Państwo	Bośnia i Hercegowina
Powiat	łomżyński	Część składowa	Republika Serbska
Gmina	Jedwabne	Gmina	Srebrenica
Burmistrz	Krzysztof Moenke	Burmistrz	Abdurahman Malkić
Powierzchnia	11,47 km ²	Powierzchnia	527 km ²
Populacja (30.06.2012)		Populacja (1991)	
• liczba ludności	1732	• liczba ludności	36666
• gęstość	151 os./km ²	• gęstość	70 os./km ²



Jedwabne

Srebrenica

Liczba ofiar

ok. 340

ok. 8000

Ofiary

Żydzi

Bosznacy

Oprawcy

Polacy

Serbowie

Jerzy Łudański, Karol Bardoń (?)
i inni

Ratko Mladić



Fot. Tarik Samarah

Dlaczego?

Ludobójstwo

zbrodnia przeciwko ludzkości, obejmująca celowe wyniszczanie całych lub części narodów, grup etnicznych, religijnych lub rasowych, zarówno poprzez fizyczne zabójstwa członków grupy, jak i kontrolę urodzin, przymusowe odbieranie dzieci czy stworzenie warunków życia obliczonych na fizyczne wyniszczenie.

art. 118 § 1 k.k.

Konwencja ONZ w sprawie Zapobiegania i Karania Zbrodni Ludobójstwa podpisana 9 grudnia 1948.

Artykuł II Konwencji definiuje ludobójstwo jako czyn „dokonany w zamiarze zniszczenia w całości lub części grup narodowych, etnicznych, rasowych lub religijnych, jako takich:

- a) zabójstwo członków grupy,
- b) spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy,
- c) rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia, obliczonych na spowodowanie ich całkowitego lub częściowego zniszczenia fizycznego,
- d) stosowanie środków, które mają na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy,
- e) przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy do innej grupy.”

Ludobójstwo w sensie właściwym, w odróżnieniu od zwykłej rzezi, żąda następującego kryterium: jest to rzeź zamierzona w ramach ideologii, stawiającej sobie za cel unicestwienie części ludzkości dla wprowadzenia własnej koncepcji dobra. Plan zniszczenia ma obejmować całość określonej grupy, nawet jeśli nie zostaje doprowadzony do końca w rezultacie niemożliwości materialnej czy zwrotu politycznego.



Alain Besançon

Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady, Warszawa 2000.

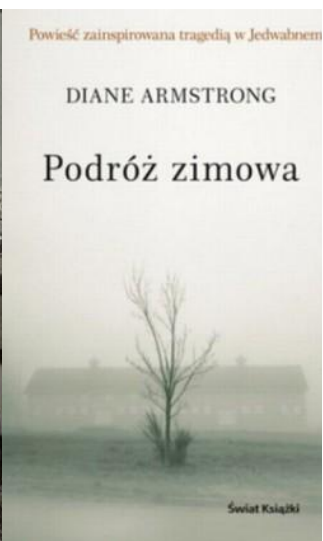
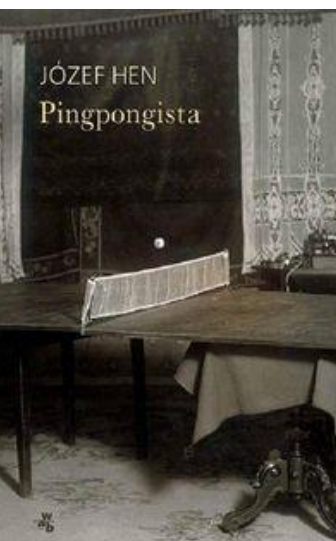
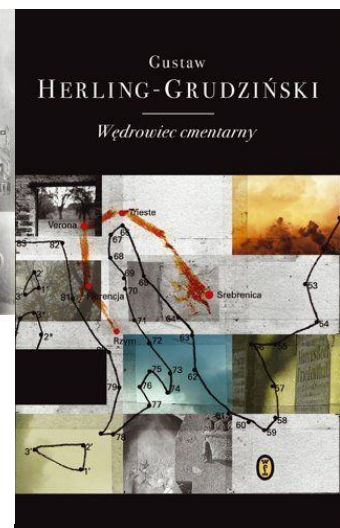
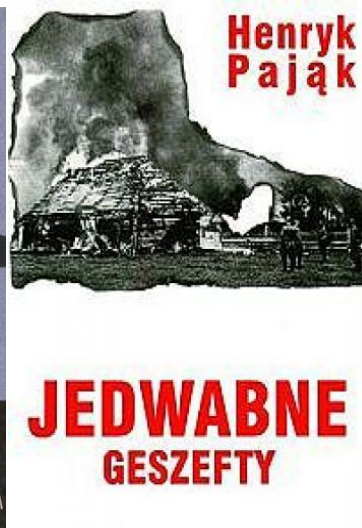
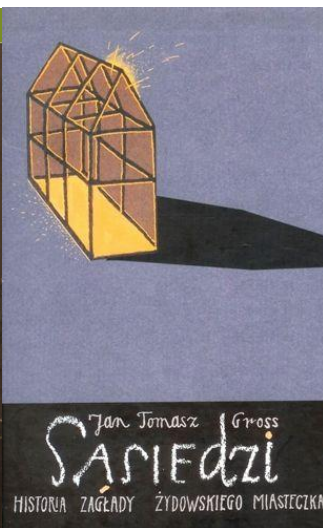
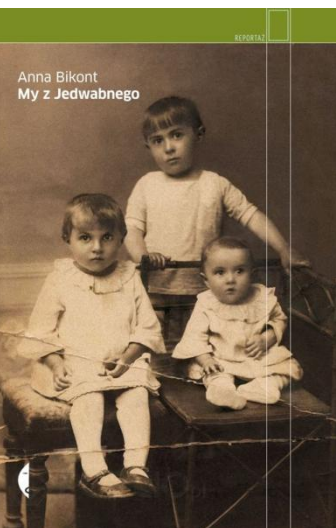
Masowe morderstwo (masakra)

Zabójstwo dużej liczby osób, dokonane zazwyczaj w tym samym czasie, lub we względnie krótkim czasie. Może być popełnione przez jednego człowieka lub organizację. Określenie to nie zawsze może być stosowane w związku z działaniami seryjnych morderców, którzy zabijają wielu ludzi, lecz nie w tym samym czasie.

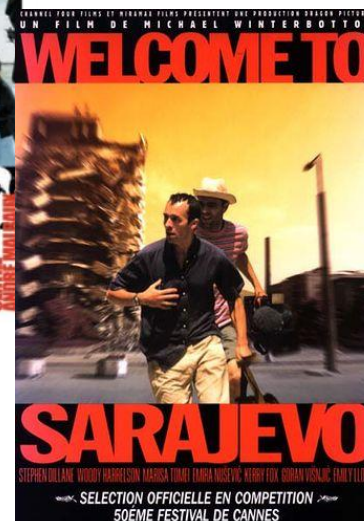
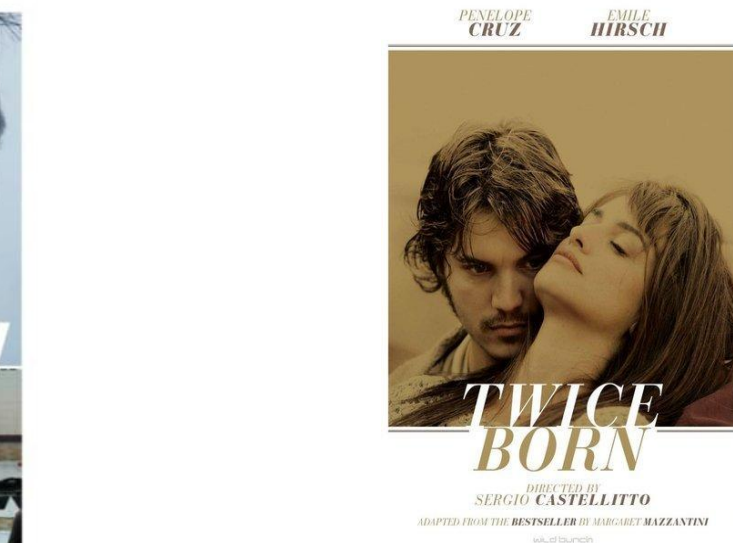


Fot. Tarik Samarah

Książki dokumentalne i fabularne



Filmy na podstawie wydarzeń



Joanna M. Chrzanowska

Czy śmierć może być „dobra”?

Temat: Czy śmierć może być „dobra”?

Klasa: szkoła podstawowa (lekcja 1), gimnazjum (lekcja 1 i 2), ponadgimnazjalna (lekcja 2).

Cel ogólny lekcji: zapoznanie uczniów z pojęciem eutanazji oraz wskazanie problemu etycznego związanego z „dobrą śmiercią”.

Cele operacyjne lekcji: uczeń zna i umie:

- powiedzieć (zdefiniować), czym jest eutanazja,
- potrafi powiedzieć, czym różni się eutanazja od samobójstwa,
- wskazać na dylematy etyczne związane z eutanazją,
- wyrazić i uzasadnić własne zdanie dotyczące eutanazji,
- wie, jakie uregulowania prawne dot. eutanazji obowiązują w Polsce.



Formy i metody:

- Analiza filmu *Dama i śmierć*
- Praca metodą 5 palców(5 dróg)
- Dyskusja za pomocą metody sokratejskiej
- Kazus Janusza Świtaja
- Praca w grupach

Czas: 90 min (lub 2 lekcje po 45 min)

Przebieg lekcji:

Lekcja 1

1. Czynności organizacyjne.
2. Oglądanie filmu *Dama i śmierć* (materiał pomocniczy).
3. Analiza filmu z uczniami za pomocą metody 5 palców. Nauczyciel zadaje kolejne pytania:
 - a. Fenomenologiczne – opis sytuacji z filmu, np. *Co się wydarzyło w filmie?*
 - b. Hermeneutyczne – dotyczące rozumienia i interpretacji filmu, np. *Dlaczego lekarz i śmierć ze sobą walczyli? Jak zachowywała się starsza pani? Dlaczego uderzyła lekarza?*
 - c. Nauczyciel próbuje zdefiniować z uczniami pojęcie eutanazji.
 - d. Dialektyczne – badanie pojęcia, np. *Po co nam eutanazja? Czy jest potrzebna? W jakich przypadkach?*
 - e. Analityczne – np. *Co musi zawierać eutanazja, by nią być? Czym eutanazja różni się od samobójstwa?*
4. Dyskusja z uczniami:
 - a. nauczyciel pyta uczniów, *czy pozwoliliby na eutanazję*. Każdy z uczniów powinien się wypowiedzieć (w zależności od zdania/opinii uczniów [dopuszczają eutanazję lub nie] nauczyciel podaje przykład przeciwny, do którego uczeń powinien się ustosunkować).
 - b. Nauczyciel prosi o wskazanie różnicy między eutanazją a samobójstwem.
5. Nauczyciel pyta uczniów, jakie uregulowania prawne dotyczące eutanazji istnieją w Polsce. Następnie przedstawia art. 150 i 151 Kodeksu karnego (materiał pomocniczy).
6. Dyskusja kończąca lekcję: *Czy eutanazja jest rzeczywiście „dobrą śmiercią”?*

Lekcja 2

1. Czynności organizacyjne.
2. Zapoznanie uczniów z kazusem Janusza Świtaja (nauczyciel może głośno przeczytać kazus lub rozdać wśród uczniów materiały ksero).
3. Wyjaśnienie słowa *kazus* (przypadek będący przedmiotem rozstrzygnięcia, np. sądu, postępowania administracyjnego. Zagadnienie, problem prawny, którego rozwiązaniem zajmuje się powołany do tego organ).
4. Rozmowa z uczniami o kazusie w celu sprawdzenia, czy dobrze zrozumieli to pojęcie.
5. Przedstawienie aktów prawnych Kodeksu karnego dot. eutanazji w Polsce.
6. Nauczyciel dzieli uczniów na dwie grupy. Przedstawiciel każdej z grup losuje jedno z dwóch stanowisk (*za* i *przeciw*). Każda z grup przygotowuje *mowę sądową* (obronę wylosowanego postępowania) zgodną ze stanowiskiem, które wylosował przedstawiciel grupy (uczniowie muszą się zdystansować od swojego zdania).
7. Praca w grupach nad argumentacją (uczniowie mają możliwość korzystania ze smartfonów, tabletów i internetu w celu znalezienia odpowiedniej argumentacji).
8. Przedstawienie opracowanej argumentacji (każda z grup kolejno omawia swoje stanowisko – nie ma tutaj przewidzianego czasu na dyskusję; forma argumentacji jest dowolna).
9. Ocena argumentacji przedstawionej przez grupy przez nauczyciela (nauczyciel zwraca uwagę na retorykę oraz chwytów erystycznych użyte przez obie grupy).
10. Dyskusja kończąca lekcję: *Jak ma się prawo do eutanazji pojmowanej jako „dobra śmierć”?*

Materiały pomocnicze:

- Film *Dama i śmierć* (La Dama y la Muerte), reż. Javiera Recio Gracia, 2009, czas: 8’.

<https://www.youtube.com/watch?v=tnJCFVUghU>

- Definicja pojęcia *eutanazja* (eutanazja lub euthanazja, od greckiego *euthanasia* tłumaczone jest na język polski jako „dobra śmierć”). To przyspieszenie lub niezapobieganie śmierci w celu skrócenia cierpień chorego człowieka.

- Kazus Janusza Świtaja

18. maja 1993 roku niespełna 18-letni wówczas Janusz Świtaj w wyniku wypadku motocyklowego doznał urazu z porażeniem czterokończynowym i niewydolnością oddechową. W krótkim czasie po wypadku, w dniu osiągnięcia pełnoletniości, pacjent poprosił dyżurującego lekarza o środek nasenny i „definitywne odłączenie od respiratora”. Doktor z oburzeniem odmówił. Jak pisze J. Świtaj, „wydarł” się na niego, „zmieszał z błotem” i do końca pobytu w szpitalu był na niego obrażony. „Pienił się. Plótlł trzy po trzy, bo co miał powiedzieć, skoro jedyną przyczyną jego reakcji było to, że lękał się dopuścić ten problem do siebie. Że w głębi serca czuł, iż nie znajdzie mocnego argumentu, aby odmówić mej prośbie”. Pacjent, prosząc o śmierć, zaproponował oddanie swoich narządów do przeszczepów.

Chory po wypadku przebywał w różnych szpitalach do 1999 roku. Opiekujący się nim lekarze, oprócz wcześniej opisanego, byli: „naprawdę w porządku”. Również pielęgniarki w większości „wykazały troskę i zrozumienie. Zdarzały się też „czarne owce” – „tak zgorzkniałe, wściekłe na swój los i sam fakt istnienia chorych, że za sukces można było uznać, jeśli nie sprawiły przy nadarzającej się okazji jakiejś przykrości pacjentowi”.

Po zakupie respiratora w kwietniu 1999 roku pacjenta przewieziono do dwupokojowego mieszkania w bloku na 8 piętrze. Mieszka tam wraz z rodzicami sprawującymi nad nim całodobową opiekę, jednocześnie pomoc pielęgniarska z zewnątrz jest bardzo ograniczona. Opieka nad nim wymaga wiele wysiłku i przychodzi z coraz większym trudem starzejącym się rodzicom. Chory kontaktuje się ze światem za pośrednictwem internetu, stukając w klawiaturę komputera trzymanym w ustach ołówkiem i rozmawiając przez komunikatory.

Janusz Świtaj prośbę o odłączenie respiratora ponawiał wielokrotnie, kierując ją do rodziców, odwiedzających go znajomych, premiera, ministra zdrowia, Narodowego Funduszu Zdrowia, Rzecznika Praw Pacjenta, a nawet Kancelarii Prezydenta. Wszyscy odmawiali lub – jak twierdzi – „zbywali” go.

Na początku 2007 roku pacjent skierował pismo do Sądu Rejonowego w Jastrzębiu. W „imieniu własnym” wniósł w nim: „o wyrażenie zgody na przerwanie [...] uporczywej terapii”. Janusz Świtaj, po przedstawieniu swojej sytuacji i opisanu historii choroby, wyraził

troskę o rodziców, którym coraz trudniej ze względu na wiek opiekować się synem. „Wybiegając w przyszłość – stwierdza – nie wyobrażam sobie dalszego, według mnie bezsensownego, przedłużania uporczywej terapii w szpitalach, D[omach] P[omocy] S[połecznej] czy hospicjach. Trudno znosiłem pobyty w szpitalu i pielęgniarki dobrze mnie pamiętają, szczególnie te, które traktowały chorego, kalekę poniżej godności człowieka, a zdarzało się to często, i dlatego biały personel działa na mnie jak czerwona płachta na byka”. „Proszę o poważne potraktowanie mojego wniosku, w którym głośno i z rozpaczą proszę o zgodę na przerwanie terapii”.

Rezygnuje z adwokata z urzędu, gdyż sam osobiście chce wystąpić w tej roli. Swą decyzję uzasadnia tym, że nie zna adwokata, który tak jak on mógłby opowiedzieć o jego „codziennej monotonii, bólu fizycznym i psychicznym bez nadziei na lepsze jutro”. Zna to wszystko z autopsji, dlatego sam dla siebie będzie najlepszym adwokatem.

Pod koniec wniosku prośba o zaprzestanie uporczywego leczenia zmienia się w „żądanie skrócenia życia”. Píše: „Sens utrzymywania przy nim istnieje tylko pod pewnymi warunkami, kiedy człowiek względnie dobrze funkcjonuje biologicznie, psychicznie, społecznie i ekonomicznie. Ja tych kryteriów nie spełniam”.

Sąd w Jastrzębiu oddalił wniosek Świtaja, powołując się na względy formalne. Poprawione pismo trafiło do sądu w Gliwicach, ten zaś zdecydował o przekazaniu sprawy do Sądu Okręgowego w Warszawie. Za jej przedmiot uznano bowiem ustalenie prawa do żądania od państwa polskiego przerwania uporczywej terapii. Sąd oddalił wniosek.

Skierowanie listu do sądu w Jastrzębiu obudziło zainteresowanie mediów losem Janusza Świtaja. Rezultatem tego było m.in. podpisanie przez mężczyznę umowy o pracę na okres próbny z fundacją Anny Dymnej „Mimo Wszystko”. Fundacja otworzyła także subkonto gromadzące pieniądze na wózek z respiratorem pozwalający mu na opuszczanie mieszkania. W listopadzie 2007 roku zakupiono pojazd. Nie bez sporych kłopotów pacjentowi udaje się z niego korzystać.

Kolejnym efektem zainteresowania wywołanego listem mężczyzny była dyskusja nad tragicznym niedostatkiem instytucjonalnej opieki nad pacjentami znajdującymi się w sytuacji podobnej do Świtaja, uzależnionymi od pomocy innych osób, oraz nad moralnymi aspektami jego prośby. Ton tych wypowiedzi dobrze oddaje tytuł umieszczony na pierwszej stronie

jednej z gazet: „Chory żąda eutanazji”. Minister sprawiedliwości poproszony o komentarz odnośnie prośby Świtaja stwierdził, że jest katolikiem i nie dopuści do eutanazji.

Na pytanie dziennikarki: „Dlaczego pan Świtaj może odmówić brania tabletek, a nie może odmówić dalszego oddychania przez respirator?” Marek Safjan, były prezes Trybunału Konstytucyjnego i członek Komitetu ds. Bioetyki Rady Europy w latach 1991-97, odpowiedział: „Bo ktoś musiałby ten respirator odłączyć. A to już będzie zadanie śmierci. W dodatku śmierć przez uduszenie wiąże się z olbrzymim cierpieniem, więc trzeba by wcześniej podać mu środki usypiające. Tak więc jego prawo do śmierci pociąga za sobą czyjś obowiązek jej zadania. Czy państwo może na kogoś nałożyć taki obowiązek?”.

Ciekawa jest także odpowiedź M. Safjana na kolejne pytanie: „Czy odłączenie go [J. Świtaja od respiratora – K. Sz.] nie jest pozwoleniem na naturalną śmierć? – Skoro już jest podłączony, to nie. Według prawa można zrezygnować z nadzwyczajnych środków terapii w stanach terminalnych, czyli w sytuacji, gdy mamy do czynienia z procesem umierania, który można co najwyżej przedłużyć. A ten człowiek nie umiera – podłączony do aparatury może żyć wiele lat”.

Jako kontrapunkt tego poglądu mogą posłużyć słowa Janusza Świtaja: „Żeby było jasne: chcę żyć! Ponieważ nie pozwolono mi umrzeć, postanowiłem jakoś urządzić się w moim życiu i nie po to przez te wszystkie lata mordowaliśmy się wraz z rodzicami, bym teraz zmarnował to w efektywnym stylu. Chcę jednak jeszcze dwóch rzeczy. Kawałka życia dla nich, bez tej udręki, którą mają od lat, i godnej śmierci dla siebie, zanim obcy ludzie, od których będę absolutnie zależny, odwiozą mnie w najciemniejszy kąt szpitalnej sali, a mój głos utonie w morzu jęków i westchnień innych nieszczęśników”.

Kazus opisał Kazimierz Szewczyk.

- Akty prawne dot. eutanazji w Polsce:

Kodeks karny, art. 150.

§ 1. Kto zabija człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia dla niego, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5.

§ 2. W wyjątkowych wypadkach sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia.

Art. 151. Kto namową lub przez udzielenie pomocy doprowadza człowieka do targnięcia się na własne życie, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5.

Marta Szabat

Kłamstwo – próba definicji

Temat: Kłamstwo – próba definicji

Uczestnicy zajęć: szkoła ponadgimnazjalna, studenci, osoby dorosłe

Cel ogólny: zapoznanie uczestników zajęć z zagadnieniem kłamstwa

Cele operacyjne:

wiedza:

zagadnienie kłamstwa, jego natura i uwarunkowania

rodzaje i typologie kłamstwa

umiejętności:

uczestnik zajęć potrafi własnymi słowami zdefiniować pojęcie kłamstwa

uczestnik zajęć ćwiczy czytanie tekstu ze zrozumieniem, umiejętność uzasadniania własnego stanowiska oraz umiejętność merytorycznej dyskusji (słuchanie ze zrozumieniem, parafrazowanie poglądów oponenta itp.)

Forma i metoda: zajęcia prowadzone są w formie rozmowy i dyskusji, w tym burzy mózgów, pracy nad fragmentem tekstu oraz pracy w grupach nad tekstem.

Czas: 90 min.

Przebieg zajęć:

1. Podział na dwójki (osoby mogą dobrać się spontanicznie lub prowadzący może im w tym pomóc); następnie w parach, opierając się na własnym doświadczeniu, zarysowują określoną sytuację kłamstwa i wstępnie próbują wyjaśnić mechanizm jej działania, to znaczy rozważyć motywy kierujące kłamcą oraz poszukać przyczyn sytuacji kłamstwa.

2. Dwójki prezentują przygotowane przez siebie sytuacje kłamstwa na forum całej grupy. Następnie, wraz z prowadzącym, wszyscy uczestnicy próbują ułożyć przykładowe sytuacje w typy kłamstw. Na przykład: kłamstwo obronne [pytania pomocnicze pomagające w dookreśleniu danego typu: jakimi cechami tego rodzaju kłamstwo powinno się charakteryzować, kiedy możemy o nim mówić, czy motywy kierujące osobami kłamiącymi, w tym wypadku, można usprawiedliwić, a jeżeli tak, to dlaczego]; kłamstwo pospolite; kłamstwo niegodziwe; kłamstwo żartobliwe; kłamstwo polityczne; kłamstwo aktywne i bierne oraz wszelkie inne typy kłamstwa, jakie uda się uzasadnić.
3. Każda wcześniej dobrana dwójka otrzymuje fragment tekstu Wojciecha Chudego z *Filozofii kłamstwa* [cytat poniżej]. Dyskusja na temat roli kłamstwa w życiu publicznym – jaka jest funkcja kłamstwa? W jaki sposób nieprawdziwe informacje są wykorzystywane do dezinformowania obywateli dzisiejszych społeczeństw? Czy współcześnie łatwo jest odróżnić informacje prawdziwe od nieprawdziwych? Itp.

[...] funkcja oznaczania jest w kłamstwie co najmniej podwójnie zaszyfrowana. Istnieją co najmniej dwa kłamstwa w jednym kłamstwie. Zafalszowanie dotyczy po pierwsze samego komunikatu oraz po drugie nadawcy, tj. podmiotu komunikatu. Każdy komunikat odbierany jest łącznie z osobą nadawcy. Odbiorca otwiera się na treść komunikatu, zarazem żywiąc w stosunku do samego nadawcy jakieś sądy, oceny, wartości i nadzieje. Jeżeli ktoś nas okłamuje, to okłamuje nas również w wymiarze informacji nie wprost, w pozawerbalnym kontekście „dobrej wiary”, jaki towarzyszy pozytywnemu przyjęciu każdego komunikatu. [...] Ten, kto – sam lub dzięki informacjom osób trzecich – dojdzie do wniosku, że został okłamany, odkrywa nie tylko fałsz treści komunikatu, ale także fałsz swego mniemania o charakterze, intencjach i innych cechach nadawcy komunikatu. Poziom oceny drugiego jako partnera w komunikacie jest bardzo ważny dla dialogu społecznego, często ważniejszy niż wymiar informacji bezpośredniej. Można zaryzykować twierdzenie, że ten wymiar nabywania zaufania, pozytywnej oceny partnera stanowi istotny wymiar fundamentu więzi społecznej w ogóle¹.

Prowadzący prosi dwie osoby o protokołowanie najważniejszych wątków w dyskusji.

4. Każda wcześniej dobrana dwójka ma za zadanie ułożyć jak najbardziej spójną definicję kłamstwa. Następnie wszystkie definicje prezentowane są na forum i grupa wspólnie próbuje wypracować najbardziej ścisłą definicję kłamstwa – poprzez wybór

¹ W. Chudy, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństwa*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2003, s. 57.

najlepszej z zaprezentowanych na forum lub poprzez wybranie najbardziej odpowiednich części z kilku zaproponowanych definicji. W tym miejscu, w zależności od grupy, możliwa jest także dyskusja nad zasadnością i możliwością definicji kłamstwa – czy tego rodzaju fenomen w ogóle poddaje się definicji, jakie są granice takich prób definiowania itp.

5. Podsumowanie zajęć - prowadzący prosi jedną osobę z grupy o przypomnienie typologii kłamstwa, następnie prosi osoby protokołujące przebieg dyskusji o zaprezentowanie najważniejszych wątków w niej podjętych. Prowadzący podsumowuje część definicyjną.

Foreword from the Editor

The following issue of *Edukacja Etyczna* is devoted to the lie, including the educational lie, relationship between the truth, the good and the lie, care ethics and death. This issue contains texts which, on the one hand, show practical aspects of the lie in education (Antonina Sebesta *On the educational lie*), and on the other hand, we have published theoretical texts concerning the lie (Janusz A. Majcherek *The lie and the good*, Monika Bakalarz, Marta Szabat, *Ethical dimensions of the lie* and an article on quasi-judgments in Roman Ingarden's theory by Jan Piasecki, *Ingarden on truth and literature*).

This issue also includes Jeannette Pols's text *Radical relationality. Epistemology in care and care ethics for research*, which concerns an empirical approach to ethics integrating philosophy and empirical ethnographic research. This work includes examples from telemedicine and telecare. The issues raised therein enrich reflection on the possibilities of developing practical standards of patient care using available technical tools and telecommunication. The article section is closed with a text by Małgorzata Jantos, meaningfully entitled *Do we decide our death?*, in which the author discusses the issues of euthanasia, the living will and advance directives.

In this issue we have also added the following book reviews: Janusz Maj *The meeting as a pedagogical category and educational event* (a review of Maria Jagiełło's book entitled *Meetings that change. On the meeting as a pedagogical category and educational event on the road of life* {in Polish} [*Spotkania, które zmieniają. O spotkaniu jako kategorii pedagogicznej i wydarzeniu wychowującym na drodze życia*]) and Rafał Włodarczyk, *To apply Foucault: means of criticism and apology for education* (this review concerns the work of Maksymilian Chutorański entitled *The concept and contexts of education in the work of Michel Foucault* {in Polish} [*Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michela Foucaulta*]).

We have also published three class scenarios from philosophical and ethical classes: two by Joanna M. Chrzanowska, *10/07/1941 and 11/07/1995* (a class scenario on the events in Jedwabne and the Srebrenica massacre), and *Can death be "good"?* (a class scenario on euthanasia) and Marta Szabat, *The lie – an attempt at definition*.

We wish you fruitful reading!

The Edukacja Etyczna Editorial Team

Contents:

<i>Od redakcji</i>	1
<i>Foreword from the Editor</i>	2
<i>Spis treści</i>	3
<i>Contents</i>	4

Articles

Antonina Sebesta, <i>On the educational lie</i>	5-14
Janusz A. Majcherek, <i>The lie and the good</i>	15-31
Monika Bakalarz, Marta Szabat, <i>Ethical dimensions of the lie</i>	32-40
Jan Piasecki, <i>Ingarden on truth and literature</i>	41-50
Jeannette Pols, <i>Radical relationality. Epistemology in care and care ethics for research</i>	51-73
Małgorzata Jantos, <i>Do we decide our death?</i>	74-87

Book Reviews

Janusz Maj, <i>The meeting as a pedagogical category and educational event</i>	88-95
Rafał Włodarczyk, <i>To apply Foucault: means of criticism and apology for education</i>	96-101

Class scenarios

Joanna M. Chrzanowska, <i>10/07/1941 and 11/07/1995</i>	102-107
Joanna M. Chrzanowska, <i>Can death be “good”?</i>	108-114
Marta Szabat, <i>The lie – an attempt at definition</i>	115-117