



Fanatyzm jako problem wychowawczy

Streszczenie: Wychowanie jest takim wprowadzaniem w wartości, dzięki któremu stają się one stałym punktem odniesienia w działaniu, a nawyk odnoszenia się do norm przez te wartości wskazywanych i ich stosowanie był utrwalony. Jednakże bezwarunkowe, bezwzględne i żarliwe stosowanie się do norm jest przejawem fanatyzmu. Artykuł, odnosząc się do dwóch koncepcji filozoficznych, próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak można wychowywać do opowiadania się po stronie wartości, unikając jednocześnie kształtowania w osobie wychowywanej postawy fanatycznej. Analizowane jest podejście L. Kołakowskiego i R. Rorty'ego kładące nacisk na zasadę niekonsekwencji oraz podejście A. MacIntyre wskazujące na etykę cnoty.

Słowa kluczowe: fanatyzm, wartości, filozofia wychowania, socjologia wychowania

Wprowadzanie

We współczesnym, coraz bardziej spluralizowanym i wielokulturowym świecie nieustająco rośnie rola tolerancji. Uznanie jej za jedną z podstawowych cnot życia społecznego nakazuje szczególnie uważną refleksję na jej temat, w tym również na temat postaw jej przeciwnych oraz sposobów ich uniknięcia. Nie ma wątpliwości co do szkodliwych skutków fanatyzmu zarówno w przestrzeni publicznej, jak i na gruncie prywatnym (por. Mead, 1977, pp. 35–38). Fanatyzm pojawia się nie tylko podczas terrorystycznych ataków na bloki mieszkalne, szkoły czy samoloty. Równie dobrze szkodliwość fanatyzmu i jego niszczycielski charakter można wykazać, analizując pozornie błahę incydenty dziejące się w naszym życiu codziennym.

Prawdomówność – na przykład – jest jedną z podstawowych reguł, bez których niemożliwe byłoby życie społeczne, lecz jednocześnie fanatyczne

przekonanie, iż prawdę należy mówić każdemu, zawsze i wszędzie, przeważnie jest nieskuteczne (tzn. prowadzi do celów innych niż zamierzone), a przede wszystkim może po prostu robić krzywdę nie tylko podmiotowi głoszącemu takie przekonania, ale też innym osobom, a nawet całej społeczności.

Na gruncie literatury najlepszą ilustracją takiego podejścia jest dramat Henryka Ibsena *Dzika kaczka*. Jej bohater, wiedziony idealistycznym przekonaniem o powinności realizowania wszelkich „postulatów ideowych”, czuje się uprawniony, a nawet wręcz zobowiązany, do ujawniania cudzych tajemnic, czym doprowadza do (oczywiście cudzej) tragedii. W ostatniej scenie jedna z postaci tej sztuki mówi: „Ach, życie byłoby nienajgorsze, gdyby nam tylko oszczędzono tych kochanych wierzyteli, którzy nachodzą nasze skromne mieszkania prezentując postulaty ideowe” (Ibsen, 1958, s. 230).

W ujęciu Ibsena mamy zatem do czynienia z sytuacją dychotomiczną: albo uznajemy nadrzędność „owych postulatów” ideowych domagających się stosowania zawsze i wszędzie, niezależnie od swoich konsekwencji, a więc tym samym dopuszczamy możliwość uczynienia krzywdy innym, albo w imię unikania cudzej krzywdy odrzucamy powszechne zasady moralne. W praktyce sprowadza się to do żądania dokonania wyboru między fanatyzmem a nihilizmem. „Relatywizm i fundamentalizm to dwie strony medalu. Oba stanowiska są w najwyższym stopniu współczesne i oba stanowią reakcję na relatywizującą dynamikę nowoczesności. Relatywista akceptuje tę dynamikę, fundamentalista ją odrzuca” (Berger i Zijderveld, 2010, s. 78).

Potępienie fanatyzmu rodzi jednak poważną trudność dla wszystkich teorii wychowania. Z jednej strony wychowywanie ku wartościom, a więc do przyswajania stałych i ugruntowanych przekonań moralnych będących podstawą działania i decyzji moralnych, jest cechą dojrzałej osobowości, a tym samym powinno stać się celem zabiegów wychowawczych (por. Szempruch, 2013, ss. 254–262), z drugiej strony te same przekonania zastosowane z fanatycznym zaangażowaniem mogą niezwykle łatwo doprowadzić do tragedii. Każdy wychowawca oraz teoretyk wychowania staje zatem przed pytaniem: jak sprawić, by wychowanek miał przekonania moralne, a jednocześnie nie stał się ich fanatycznym wyznawcą? (por. m.in. Berger i Zijderveld, 2010). O tym, że jest to problem prawdziwy, zaświadcza chociażby Richard Hare: „posiadanie intuicji moralnych wcale nie jest przejawem fanatyzmu. Niemniej trudno odróżnić fanatyka od zwykłego, dobrego człowieka” (Hare, 2001, s. 220). W praktyce bowiem obaj dążą do realizacji swoich przekonań moralnych.

Fanatyzm jest pojęciem złożonym i wieloznacznym, niemniej można wskazać na dwa jego konstytutywne elementy wymieniane przez większość autorów

zajmujących się tym zagadnieniem. Pierwszym jest sam status posiadanych przez fanatyka przekonań. Fanatyk wierzy bowiem, iż mają one status prawdy ostatecznej (por. Gellner, 1997, s. 11), co zwalnia go z obowiązku poddania ich krytycznej refleksji, jak też racjonalnego ich uzasadniania podczas debaty publicznej (por. Spaemann, 1996, s. 151). Jak pisze Richard Hare, „korzenie fanatyzmu tkwią (...) w niezgodzie na myślenie krytyczne bądź w niezdolności do takiego myślenia” (2001, s. 216).

Drugim wskazywanym elementem jest gorliwe zaangażowanie się w praktyczne zastosowanie wyznawanych zasad. To nie treść naszych przekonań sprawia, że jakaś osoba staje się fanatykiem, *lecz jej stosunek do nich* (por. Szahaj, 2000, s. 213). Jak pisał Emil Cioran, „sama w sobie każda idea jest obojętna, w każdym razie taka powinna być, a człowiek ożywia ją, przenosi na nią swój zapał i szaleństwo; skażona, przemieniona w wiarę, osadzona w czasie, przybiera kształt zdarzenia: w ten sposób dokonuje się przejście od logiki do epilepsji... Tak rodzą się ideologie, doktryny i krwawe farsy” (Cioran, 2015, s. 9).

Wydaje się jednak, iż dopiero łączne wystąpienie obu tych elementów (a więc żarliwa gorliwość w stosowaniu zasad niepoddanych wcześniej krytycznej ocenie) pozwala mówić o fanatyzmie. Samo przyjęcie w sposób niekrytyczny przekonań moralnych nie musi prowadzić do braku tolerancji i stosowania przemocy.

Praktycznym wyrazem braku fanatyzmu jest umiejętność zrobienia wyjątku od uznanej reguły moralnej (czego zabrakło np. bohaterowi dramatu Ibsena). „Są bowiem i takie intuicje, które dobrze jest mieć, ale kurczowe trzymanie się ich może w skrajnym przypadku okazać się złe” (Hare, 2001, s. 217).

Problemem wychowawczym nie jest zatem samo potępienie fanatyzmu – co w gruncie rzeczy jest sprawą oczywistą i powszechnie uznawaną – lecz problem metody wychowawczej, która pozwoli młodemu człowiekowi na samodzielne zdobycie własnego światopoglądu (a później – w dorosłym życiu uczynienie go konsekwentną podstawą własnych działań), a jednocześnie umożliwi takie zaangażowanie w wyznawane wartości, które uchroni go przed fanatyzmem. Rzeczą filozofii i socjologii wychowania jest z kolei wskazanie teoretycznego kontekstu i sposobu uzasadnienia takich działań (por. Gałkowski, 2016, ss. 30–32).

Pojawia się jednak natychmiast następny problem – czy wszystkie systemy filozoficzne w jednakowym stopniu potrafią obronić się przed fanatyzmem? Problem wbrew pozorom jest istotny, gdyż jak będziemy starali się wykazać,

uzasadnienie fanatyzmu można znaleźć u myślicieli, którzy w potocznym mniemaniu są jak najdalej od takich poglądów (np. w tekstach Immanuela Kanta).

Jednocześnie jednak tradycja filozoficzna wskazuje na przynajmniej dwie strategie pozwalające na uniknięcie tych skrajności, a więc pozwalające zachować ważność normy moralnej, a jednocześnie wskazujące na ograniczenia jej zastosowania. Tymi strategiami są niekonsekwencja oraz roztropność. Problemem wychowawczym pozostaje odpowiedź na pytanie: Czy obie te strategie uzasadnione i mające zastosowanie w życiu ludzi dorosłych są możliwe do zastosowania wobec osób będących dopiero na etapie formowania swojego światopoglądu?

Kantyzm jako podłoże fanatyzmu

Jednym z podstawowych założeń etyki kantowskiej jest przekonanie, że moralna ocena czynu nie zależy od tego, jak oceniamy skutek naszych działań, lecz jedynie od słuszności naszych intencji moralnych: „wartość moralna działania z obowiązku tkwi nie w zamiarze, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy, nie zależy więc od rzeczywistości przedmiotu czynu, lecz tylko od zasady woli” (Kant, 2001, s. 17). Następstwem takiego stanowiska pozbawiającego realną rzeczywistość, stanowiącą naturalne tło i uwarunkowanie naszej działalności, rangi argumentu w dyskusjach moralnych jest całkowita bezwyjątkowość wszelkich zasad moralnych: „nie może być bowiem nic bardziej szkodliwego i mniej godnego filozofa niż wulgarne powoływanie się na doświadczenie rzekomo niezgodne [z ową ideą]” (Kant, 1986, s. 26). Dla myśliciela z Królewca nasze czyny powinny być zawsze (i wyłącznie) podporządkowane zasadom moralnym, zatem nie do pomyslenia byłaby sytuacja, w której, zachowując ważność zasady, można by (a w skrajnym wypadku nawet należałoby) uczynić od niej wyjątek – chwilowo odstąpić od jej realizacji w imię większego dobra.

W takim wypadku po prostu przestałaby ona być zasadą moralną. W systemie Kanta zasada – maksyma moralna – obowiązuje albo nie, w pierwszym wypadku obowiązuje zawsze, w drugim nie obowiązuje wcale. Jak pisała Hannah Arendt, „według pouczeń Kanta: prawo jest prawem, i nie można być żadnych wyjątków” (Arendt, 1987, s. 178).

Najlepszym przykładem takiego podejścia są opinie Kanta na temat kłamstwa. Jego zdaniem jest ono niedozwolone i niedopuszczalne, nawet jeżeli kłamiemy z ubóstwa czy z powodu innego „kłopotliwego położenia” (Kant,

2001, s. 18). Kant twierdzi wręcz, że: „byłoby zbrodnią skłamać mordercy, który ścigając naszego przyjaciela pyta, czy ten ukrył się u nas w domu” (Kant, 2002, s. 165). Zakaz kłamstwa wywodzi się z imperatywu kategorycznego – obowiązuje zatem bez względu na okoliczności. Nie mogę pytać się o jakiegokolwiek konsekwencje kłamstwa, lecz jedynie o to, czy chcę, by dopuszczalność kłamstwa była maksymą powszechną.

Mówiąc jeszcze prościej, w dążeniu do własnej doskonałości moralnej odmawiam wzięcia odpowiedzialności za otaczający mnie świat. Jest to niewątpliwa jakaś forma fanatyzmu (por. Krasnodębski, 1991, s. 319).

Dwie intelektualne strategie zabezpieczenia się przed fanatyzmem

Fanatyzm polega przede wszystkim na „ślepych”, czysto emocjonalnym zaangażowaniu w działanie bez zrozumienia jego konsekwencji. Przeciwnością fanatyzmu jest zatem pewien dystans – krytyczne podejście do własnych sądów, nie tylko w momencie ich przyjmowania, lecz przez cały czas. Dystans jest zatem nieustannym konfrontowaniem własnych sądów z rzeczywistością podczas podejmowania wszelkich decyzji. W tej sytuacji wychowanie przyszłych pokoleń, które potrafiłyby posiadać i rozwijać własne przekonania oraz konsekwentnie działać w oparciu o nie, lecz bez ślepego fanatyzmu, musi odwoływać się przede wszystkim do racjonalnej strony natury ludzkiej, a w mniejszym stopniu do emocji. Tym samym filozoficzna kwestia racjonalnego uzasadnienia takiej postawy dystansu staje się istotnym elementem teorii wychowania.

W tradycji filozoficznej można wskazać dwie strategie unikania postaw fanatycznych. Pierwsza odwołuje się do sceptycyzmu i relatywizmu – braku pełnego zaufania do własnych przekonań i twierdzeń, a co za tym idzie – uznaniu ich jedynie względnej słuszności. Osłabiona asercja własnych przekonań powstrzymuje nas przed całkowitym i żarliwym zaangażowaniem w ich realizację. Druga strategia powołuje się na zdrowy rozsadek i poznawalność świata, które powodują, iż w niektórych wypadkach dopuszczalne, a nawet moralnie konieczne, są wyjątki i korekty działań wynikających z przyjętych wcześniej zasad o charakterze ogólnym.

Niekonsekwencja oraz ironia

Przekonanie o jedynie względnej słuszności własnych zasad nie musi oczywiście prowadzić do całkowitego sceptycyzmu oraz nihilizmu odrzucających wszelkie wartości oraz negujących wszystkie zaangażowania. Według Leszka Kołakowskiego i Richarda Rorty'ego prowadzi do postawy znacznie bardziej pożądanej – intelektualnej ironii oraz niekonsekwencji w działaniu – wynikającej z dystansu wobec samego siebie i własnych przekonań.

Leszek Kołakowski opisywał ją w ten sposób: „(...) tylko dzięki niekonsekwencji ludzkość przetrwała jeszcze na ziemi. (...) Rasa chwiejnych miękkich, rasa niekonsekwentnych (...), którzy cenią prawdomówność, ale bynajmniej nie mówią znajomemu malarzowi, że namalował kicz, lecz przeciwnie – wypowiadają niepewnym głosem pochwały, w które nie bardzo wierzą; słowem – rasa ludzi niekonsekwentnych jest nadal jednym z głównych źródeł nadziei na to, iż być może gatunek ludzki zdoła się jeszcze utrzymać przy życiu. (...) Innymi słowy, konsekwencja zupełna jest identyczna z praktycznym fanatyzmem, niekonsekwencja jest źródłem tolerancji” (1989, s. 155).

Jednocześnie jednak zwykła konieczność życiowa zmusza nas do dokonywania wyborów o charakterze aksjologicznym, czyli opowiedzenia się za jedną z teoretycznie równoważnych wartości, co według Kołakowskiego prowadzi do niekonsekwencji w działaniu. Niekonsekwencja jest „odmową raz na zawsze przesądzającego wyboru między jakimikolwiek wartościami alternatywnie się wykluczającymi” (Kołakowski, 1989, s. 156). Postawa taka stanowi zabezpieczenie przed fanatyzmem i brakiem tolerancji, które są nieuchronnym następstwem absolutyzowania jakichś zasad. Niekonsekwencja sprowadza się po prostu do tego, że nie zawsze postępujemy zgodnie z tą samą zasadą, którą uznaliśmy za wartościową, ponieważ dostrzegamy inne zasady – antagonistyczne, o wykluczających się następstwach praktycznych, które również wysoko cenimy. Należy jednak zauważyć, iż z tych samych przesłanek Richard Rorty (por. 1996b, s. 84) wyprowadza inne, radykalnie odmienne wnioski.

Skoro niekonsekwencja wywodzi się z bezradności rozumu, stosując ją, należy odwołać się do czynników irracjonalnych: empatii i emocji. Jak deklarował Rorty, „nie odwołuję się do rozumu, lecz do wyobraźni i wrażliwości emocjonalnej (...). Nie chcę być w swoich poglądach neoarystotelesowski, lecz neohume'owski” (1996a, s. 72).

Kłopot polega na tym, że zarówno wyobraźnia, jak i wrażliwość, by pełnić swoją funkcję, muszą już uprzednio być w odpowiedni sposób ukształtowane i zsocjalizowane. Budowanie przekonań wymaga zaangażowania, tymczasem sceptycyzm utrudnia zaangażowanie. Jak pisze sam Kołakowski, „silne przekonania łatwo rodzą fanatyzm, sceptycyzm albo brak przekonań łatwo rodzą paraliż umysłowy i moralny” (1996, s. 108).

Propozycja Kołakowskiego jest więc opisem postawy, którą może zająć osoba już dorosła i ukształtowana, to znaczy m.in. stabilna psychicznie i posiadająca ugruntowane przekonania moralne. Dla takich osób osłabienie asercji dla wcześniej uznanych i już zinternalizowanych zasad moralnych może pociągać za sobą osłabienie zaangażowania, a w dalszej kolejności niekonsekwencję (czyli brak fanatyzmu) działania, lecz nie całkowite zarzucenie zasad i nihilizm.

Niewyjaśniony zostaje jednak problem pojawiania się trwałych przekonań moralnych. Niekonsekwencja i ironia muszą odwoływać się do już istniejących i dobrze ugruntowanych przekonań i norm. Sceptyczne podejście prowadzi zdaniem Rorty'ego do etnocentryzmu: „powinniśmy pogodzić się z faktem, że punktem wyjścia jest dla nas nieuchronnie miejsce, w którym żyjemy, to zaś oznacza, iż bardzo wielu poglądów najzwyczajniej nie możemy traktować poważnie” (1999, s. 47).

Paradoks polega na tym, że jako niepoważne odrzucamy te przekonania, których sami nie podzielamy – sam Rorty swoich przeciwników politycznych określa jako wariatów: „nie dlatego są oni wariatami, że błędnie tłumaczyli ahistoryczną naturę istoty ludzkiej. Są wariatami, ponieważ granice normalności określa to, co *my* traktujemy poważnie” (1999, s. 279).

Jeżeli to nie nasz rozum decyduje o treści zasad, którymi się kierujemy, lecz kultura, w ramach której zostaliśmy wychowani, oznacza to, że podstawowe zręby naszego światopoglądu przyjęliśmy bezkrytycznie, a bezkrytyczna wiara w słuszność sprawy wchodzi wszak w skład definicji fanatyzmu. W wypadku relacji o charakterze międzykulturowym podejście takie może stać się po prostu groźne, gdyż w praktyce uniemożliwia, a przynajmniej poważnie utrudnia wszelki dialog na temat zasad, którymi się kierujemy w naszym życiu.

Rorty z aprobatą cytuje Josepha Schumpetera: „uświadomić sobie względność swoich przekonań, a mimo to trwać przy nich niezachwianie, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy” (Schumpeter za: Rorty, 1996c, s. 75). Jednak trwanie niezachwiane przy poglądach, które sami uznajemy za nieuzasadnione, niebezpiecznie kieruje nas w stronę fanatyzmu.

Ostatecznie zatem zarysowana koncepcja po pierwsze nie daje gwarancji uniknięcia fanatyzmu, po drugie (co jest z punktu widzenia niniejszych rozważań ważniejsze) nie można jej użyć jako strategii budowania własnego światopoglądu. Zachodzi zbyt wielkie ryzyko, iż człowiek w ten sposób wychowany nie będzie miał fanatycznych przekonań, gdyż nie będzie miał żadnych.

Umiar i roztropność

Drugą strategię, jaką można przyjąć podczas formowania własnych poglądów w taki sposób, by uniknąć fanatyzmu, można znaleźć w tradycji klasycznej odwołującej się do etyki złotego środka i rozsądku. Podstawowymi jej założeniami (które czynią tę koncepcję bardzo kontrowersyjną – przynajmniej dla części współczesnych filozofów) jest realizm poznawczy i przekonanie, iż mimo wielu epistemicznych trudności możliwe jest poznanie – przynajmniej w podstawowych zarysach – otaczającej nas rzeczywistości. Pozwala ona na oparcie zarówno życia moralnego, jak i procesu wychowania nie o wolę ludzką, jak u Kanta, ani o uczucia empatii, jak proponuje Rorty, lecz o rozum ludzki.

Rozum jako władza ludzka docierająca do rzeczywistości transcendentnej wobec podmiotu poznającego pozwala na konfrontowanie z rzeczywistością naszego działania przez cały czas: w momencie formowania i przyjmowania za swoje zasad moralnych, w momencie podejmowania decyzji o czynie oraz podczas jego wykonywania (por. Woroniecki, 1986, ss. 97–108). Z punktu widzenia niniejszych rozważań najważniejsze są trzy konsekwencje takiego podejścia. Po pierwsze osobiste kompetencje poznawcze – a zwłaszcza, posługując się językiem Arystotelesa, cnota roztropności – stają się czymś kluczowym w życiu moralnym, dążąc do podporządkowania sobie kwestii emocjonalnych. Ich rozwój staje się tym samym jednym z ważniejszych zadań wychowawczych.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles podkreślał, iż charakter człowieka leżący u podłoża właściwego działania, a tym samym również życia moralnego, jest zespołem cnót dwójakiego rodzaju: etycznych i dianoetycznych (mądrość teoretyczna, zdolność rozumienia i rozsądek) (Arystoteles, 1996, 1103a, s. 103). Zachodzą między nimi tak ściśle powiązania i interakcje o charakterze cyrkularnym, że można je wprawdzie rozróżnić na płaszczyźnie teoretycznej, lecz w praktyce nie można ich rozdzielić; „niepodobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym – ani też rozsądnym bez dzielności etycznej (Arystoteles, 1996, 1144b, s. 209).

Tym bardziej iż podstawowa cnota intelektualna, czyli roztropność, wchodzi w skład każdej cnoty etycznej. Jak pisał Alasdair MacIntyre, roztropnym nazwiemy kogoś, „kto wie, jaki wydać osąd w poszczególnych wypadkach. [Roztropność] jest cnotą intelektualną, ale jest to taka cnota intelektualna, bez której nie można postępować zgodnie z wymogami żadnej z cnot charakteru” (MacIntyre, 1996, s. 282). Jak zauważa dalej MacIntyre, „umiejętność poprawnego osądzania rzeczy spełnia w życiu człowieka cnotliwego rolę, której nie mogłaby spełniać w życiu człowieka poprzestającego jedynie na przestrzeganiu prawa i zasad” (1996, s. 282).

Dzięki odwołaniu się do naszych zdolności poznawczych możemy uznać, że świat zewnętrzny staje się z powrotem elementem, który powinniśmy brać pod uwagę podczas podejmowania naszych decyzji moralnych. W tej sytuacji możemy uznać, że celem naszego działania jest zmiana zachodząca w świecie, a nie wyłącznie ekspresja naszych intencji moralnych. Pozwala to, w przeciwieństwie do etyki kantowskiej, uznać ocenę skutków naszych działań za integralny element ich moralnej oceny (por. Woroniecki, 1986, ss. 260–261).

Prowadzi to do następnego, bardzo ważnego z punktu widzenia rozważań nad fanatyzmem, postulatu – zachowania umiaru w działaniu. Etyka arystotelesowska nakazuje unikanie skrajności, nie na darmo nazywana jest etyką złotego środka. Oznacza to, iż podczas podejmowania decyzji o każdym pojedynczym czynie musimy nieustannie brać pod uwagę nie tylko nasze intencje, lecz również to, kim jest podmiot działający, zewnętrzne okoliczności czynu oraz jego przewidywane skutki. Powoduje to, iż realizacja tej samej wartości za każdym razem może przebiegać w odmienny sposób. Z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora zachowanie takie może wydawać się odmianą niekonsekwencji proponowanej przez Kołakowskiego, jednak różnica jest zasadnicza. Niekonsekwencja jest następstwem wynikającej ze sceptycyzmu niemożności dokonania wyboru wartości i podjęcia właściwego działania. Unikanie postaw i rozstrzygnięć skrajnych, jakie cechuje „roztropne działanie” w duchu arystotelesowskim, jest natomiast następstwem dokonanego racjonalnego wyboru dobra, które chcemy realizować, a jednocześnie przekonania, iż osiągnięcie tego celu jest procesem złożonym i narażonym na liczne błędy.

Roztropność stwarza też pole do ewentualnej dyskusji o słuszności żywnych przekonań, możliwość formułowania argumentów zrozumiałych i ważnych również dla osób wywodzących się z odmiennych kultur. Tymczasem zarówno sceptycyzm Kołakowskiego, jak i etnocentryzm Rorty’ego przeczy samej takiej możliwości.

Podsumowanie

Poznanie wartości i przyjmowanie ich jako własnych jest koniecznym warunkiem społecznego współistnienia. Wychowanie i edukacja służą m.in. temu, by utrwalać w socjalizowanych członkach wspólnoty wartości i kształtować w nich nawyk stałego ich stosowania. Z drugiej zaś strony wykształcanie bezwyjątkowego ich stosowania byłoby wychowaniem do fanatyzmu. Szukanie drogi pośredniej – wychowania ku wartościom, ale bez ich fanatycznego implementowania – jest istotnym problemem wychowawczym. Tadeusz Sławek pisze o edukacji, która mogłaby spełniać taki warunek: „kształtuje taką postawę zaangażowania się w świat bez oddawania się *bez reszty* jego prawom i praktykom” (2021, s. 44). Dzierżymir Jankowski, odwołując się do klasycznych rozważań Floriana Znanickiego dotyczących zamknięcia i otwartości szkoły na świat (por. Znanicki, 2001), pisze o napięciu pomiędzy dwoma zadaniami edukacji szkolnej, ale także wychowania w ogólności (Jankowski, 2001). Z jednej strony jest to wdrażanie do komunikowania się, nabywania wiedzy, z drugiej zaś rozwijanie zdolności krytycznego odbierania komunikatów i tworzenia swoich własnych. Ważne jest „kształtowanie umiejętności dystansowania się wobec wszelkich informacji (...), co jest miarą autonomii i podmiotowości jednostki” (Jankowski, 2001, s. 153).

Próba odpowiedzi na pytanie, jak podolać tym trudnym do pogodzenia zadaniami, prowadzi do konkluzji, że właśnie klasyczna etyka cnót umożliwia to, co jest najważniejsze w wychowaniu posiadania własnych przekonań (z czym łączy się subiektywna pewność ich słuszności), a jednocześnie brak fanatyzmu – otwartość na dialog z osobami o innych poglądach oraz uwzględnianie odmiennych punktów widzenia podczas podejmowania decyzji moralnych. Na etykę cnót można wskazać jako możliwą podstawę edukacji moralnej wprowadzającej w wartości, ale chroniącej przed fanatyzmem.

Bibliografia

- Arendt, A. 1987. *Eichmann w Jerozolimie*. Kraków: Znak.
Arystoteles. 1996. *Etyka nikomachejska*. Warszawa: PWN.
Berger, P. i Zijderveld, A. 2010. *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
Cioran, E. 2015. *Zarys rozkładu*. Warszawa: Aletheia.

- Gałkowski, S. 2016. *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*. Kraków: Akademia Ignatianum.
- Gellner, E. 1997. *Postmodernizm, rozum i religia*. Warszawa: PIW.
- Hare, R.M. 2001. *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ibsen, H. 1958. *Dzika kaczka. Dramat w pięciu aktach*. Warszawa: PIW.
- Jankowski, D. 2001. W poszukiwaniu szansy otwarcia się szkoły. W: Rotkiewicz, H. red. *Florian Znaniecki. Myśl społeczna a wychowanie. Inspiracje dla podmiotowości*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, ss. 136–154.
- Kant, I. 2001. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kant, I. 2002. O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej. *Filo-Sofija*. 2 (2), ss. 165–169.
- Kant, I. 1986. *Krytyka czystego rozumu*. Tom II. Warszawa: PWN
- Kołakowski, L. 1996. Nasz relatywny relatywizm. W: Niżnik, J. oprac. *Habermas, Rorty, Kołakowski. Stan filozofii współczesnej*. Warszawa: IFiS PAN, ss. 97–108.
- Kołakowski, L. 1989. Pochwała niekonsekwencji. W: Idem. *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, T. 2. London: Wydawnictwo Puls, ss. 154–160.
- Krasnodębski, Z. 1991. *Upadek idei postępu*. Warszawa: PIW.
- MacIntyre, A.C. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mead, M. 1977. Fanaticism: The panhuman disorder. *ETC: A Review of General Semantics*. 34 (1), pp. 35–38.
- Rorty, R. 1996a. O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku. W: Niżnik, J. oprac. *Habermas, Rorty, Kołakowski. Stan filozofii współczesnej*. Warszawa: IFiS PAN, ss. 70–76.
- Rorty, R. 1996b. Odpowiedź Kołakowskiemu. W: Niżnik, J. oprac. *Habermas, Rorty, Kołakowski. Stan filozofii współczesnej*. Warszawa: IFiS PAN, ss. 84–94.
- Rorty, R. 1996c. *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Rorty, R. 1999. *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*. T. 1. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sławek, T. 2021. *A jeśli nie trzeba się uczyć...* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Spaemann, R. 1996. Uwagi o pojęciu fundamentalizmu. W: Michalski, K. red. *Społeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.
- Szahaj, A. 2000. *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Szempruch, J. 2013. *Pedeutologia. Studium teoretyczno-pragmatyczne*. Kraków: Impuls.
- Woroniecki, J. 1986. *Katolicka etyka wychowawcza*. Lublin: RW KUL.
- Znaniński, F. 2001. *Socjologia wychowania*. Warszawa: PWN.

Fanaticism as an educational problem

Abstract: Education is such an introduction into values thanks to which they become a constant point of reference in action, and in this way the habit of referring to the norms indicated by these values and their application is perpetuated. However, unconditional, ruthless and passionate compliance with the norms is a symptom of fanaticism. Referring to two philosophical concepts, the article is an attempt to answer the question of how to educate people to opt for the values while avoiding shaping a fanatical attitude in the educated person. The approach of L. Kołakowski and R. Rorty, emphasizing the principle of inconsistency, and the approach of A. MacIntyre pointing to the virtue ethics are analyzed.

Keywords: fanaticism, values, philosophy of education, sociology of education

Translated by Jan P. Gałkowski