STANY DUCHA

MYŚLI OCALONE I
Seria Filozoficzno-Humanistyczna

pod redakcją
Prof. dra hab. Tadeusza Sławka

I
Jadwiga Mizińska, *Filozofia pocieszenia*

II
Corliss Lamont, *Humanizm jako filozofia*

III
Literatura – Człowiek – Wartość
Praca zbiorowa Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. Oddział w Krakowie,
Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Jagiellońskiego

IV
Stefan Symotiuk, *Stany ducha*

V
Zofia Zarębianka, *Czytanie Sacrum*

VI
Dariusz Piotr Klimczak, *Filozofia dramy. Od człowieka do człowieka*

KOMITET NAUKOWY

prof. dr hab. Tadeusz SŁAWEK (przewodniczący)
prof. dr hab. Jadwiga MIZIŃSKA
prof. dr hab. Czesława PIECUCH
prof. dr hab. Stefan SYMOTIUK
prof. dr hab. Beata SZYMAŃSKA
prof. dr hab. Zofia ZARĘBIANKA
ks. prof. ISS dr Stanisław ZIMNIAK SDB
dr Dariusz Piotr KLIMCZAK
dr Stefania LUBAŃSKA
dr Dorota PROBUCKA
dr Agnieszka SOJKA

STEFAN SYMOTIUK

STANY DUCHA

INSTYTUT WYDAWNICZY • „MAXIMUM”

KRAKÓW 2011

Recenzja naukowa
Prof. dr hab. JADWIGA MIZIŃSKA

Redakcja serii
Prof. dr hab. TADEUSZ SŁAWEK

Redakcja wydawnicza
dr DARIUSZ PIOTR KLIMCZAK

Redakcja techniczna, korekta
Zespół

Projekt okładki, grafika
STUDIO „MAX", HANNA KLIMCZAK

Motyw z obrazu René François Ghislaina Magritte'a
In praise of dialectics (National Gallery of Victoria in Melbourne)

© *Copyright by* Stefan Symotiuk & Fundacja Instytut Wydawniczy „MAXIMUM"
Kraków 2011

All rights reserved

ISBN 978-83-61714-44-6

INSTYTUT WYDAWNICZY „MAXIMUM"
30-960 Kraków, skr. poczt. nr 410
tel./fax +48 (012) 398 21 17; tel. kom. +48 (0) 511 833 410
e-mail: redakcja@maximum.org.pl; www.maximum.org.pl

KRAKÓW 2011, Wydanie I

Dedykuję
prof. Jadwidze Mizińskiej i prof. Andrzejowi Leszkowi Zachariaszowi,
przyjaciołom oraz środowisku filozoficznemu
UMCS – mojej „małej Ojczyźnie”

MYŚLI OCALONE

Seria wydawnicza, którą przedstawiamy Państwu ma być refleksją nad sferą publiczną. Pragniemy spojrzeć na nią nie bezpośrednio przez kategorie życia politycznego, lecz przez namysł nad takimi pojęciami jak na przykład „pocieszenie", któremu poświęcona jest książka otwierająca serię. W tym sensie nasza propozycja ma charakter „sokratejski": pragnie dotrzeć do podstaw racjonalnego bycia razem dociekając istoty więzi łączącej ludzi między sobą oraz ze światem. Dociekanie takie musi dotyczyć pojęć, które stanowią o – często zapomnianej – etycznej istocie związków społecznych. Nieuchronnie musimy więc rozważać relację między jednostką a społecznością, a dalej między sposobami obrony niezawisłości jednostki wobec głosu większości. Demokracja w dużej mierze zależy od mądrej i cierpliwej rozwagi poświęconej tej kwestii. Przypomnijmy Sokratesa i jego ostrzeżenie: „Nie ma takiego człowieka, któremu by wasz lub jakikolwiek inny tłum przepuścił, jeżeli mu ktoś szlachetnie czoło stawia i nie pozwala na krzywdy i bezprawia w państwie; człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć jakiś czas ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny" (tłum. W. Witwicki). Z tej uwagi rzuconej oskarżającym go Ateńczykom wynikają cztery pouczenia: 1. bycie obywatelem, jeśli rozumieć je z całą należną powagą, nie jest rzeczą prostą, bowiem jego status nie polega na prostej przynależności, ale na „stawianiu czoła"; 2. obywatel jest więc tym, kto w przeciwieństwie do „tłumu" potrafi sprzeciwić się biegowi spraw we wspólnocie; 3. obywatel musi walczyć o to, by się „ostać" i nie jest jednostką ani szczególnie lubianą ani uprzywilejowaną; 4. obywatel, choć dba o interes państwa i strzeże go przed „bezprawiem" i „krzywdą", nie uczestniczy w strukturach władzy *polis*, prowadzi życie „prywatne", nie „publiczne".

Wychodzimy zatem od przekonania, że społeczeństwo obywatelskie nie jest prostym zbiorem ludzi mieszkających razem, ale jest wspólnotą szczególnego typu ludzi, którzy chcą być „obywatelami" oraz, którzy dążą do porozumienia. Społeczeństwo obywatelskie nie jest zatem niczym automatycznym, nie da się go ustanowić mocą administracyjnego dekretu. Droga do zostania obywatelem wiedzie, po pierwsze, przez rozważną relację między jednostką a większością, i, po drugie, przez powstanie specyficznej sfery porozumiewania się ludzi ze sobą. Bezrefleksyjne uleganie większości prowadzi do człowieka „niezainteresowanego", bowiem od jakiegokolwiek zainteresowania oddziela go ustępliwość wobec przyjętego zwyczaju postępowania. Dlatego czyni tak, jak wszyscy. Człowiek taki wedle metafory Sokratesa „śpi", obywatel natomiast „czuwa" i „budzi". Społeczeństwo obywatelskie jest więc wspólnotą czuwających. Nasza seria ma być wezwaniem do czuwania i namysłem nad czuwaniem.

Ma także być sferę porozumienia, w której jednostka, nie wyrzekając się swej „prywatności" godzi ją z wymogami wspólnoty. Sokrates nazywa tę sferę „prywatną", ale jest to prywatność specyficznie rozumiana – prywatność uczestniczenia w społecznej komunikacji. W żadnym przypadku nie chodzi o prywatność odcięcia się od spraw wspólnoty, wprost przeciwnie – Sokrates powie przecież o sobie, że jest „jak bąk z ręki boga puszczony", który siada miastu na kark i budzi go niczym giez budzący ospałego rumaka. I dalej doda: „prywatnie do każdego przychodzę niby ojciec lub starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o dzielność". To zatem, co Sokrates nazywa „żywotem prywatnym" jest niczym innym, jak poruszaniem się w kręgu spraw publicznych, przy jednoczesnym powstrzymywaniu się od bezpośredniej interwencji w krąg władzy ustawodawczej, czy wykonawczej. Być obywatelem to zmagać się to rozważać sprawy państwowe na poziomie agory, gdzie moja prywatność staje się publiczna. Oznacza to nieuchronnie, skoro Sokrates „namawia" niczym ojciec lub starszy brat, iż bycie obywatelem zakłada szczególny sposób posługiwania się językiem. „Namawia", „budzi", „nakłania", „beszta", oto czynności językowe, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – akty mowy obywatela, które odbiegają od tych, jakimi posługują się pozostający u władzy. Obywatel nie „dekretuje", lecz „namawia"; nie „ogłasza", lecz „namawia", ale nic dziwnego, bowiem przecież przemawia z pozycji zobowiązań niemal rodzinnych – niczym „ojciec" albo „starszy brat". To znamienne, że od samego początku, już w greckiej przeszłości obywatel i polityk u władzy często przemawiają dwoma różnymi językami, i dlatego gdy mówimy o społeczeństwie obywatelskim, musimy jednocześnie mówić o jego mowie. Prowadzona pod auspicjami Stowarzyszenia Pisarzy Polskich seria wydawnicza ma skromnie przyczynić się do stworzenia przestrzeni poważnego dyskursu poświęconego sprawom dla wspólnoty najważniejszym.

Tadeusz Sławek

1. KRNĄBRNOŚĆ

„Ja bowiem znam wasz upór i twardy kark. Oto jak długo żyję
z wami opornie postępowaliście względem Pana".
Księga Powtórzonego Prawa 31, 24

Istnieje aktowe i procesualne pojmowanie wolności. W tym pierwszym wolność przejawia się w sytuacjach wyboru i jest subiektywna. W tych drugich koncepcjach wolność jest elementem uzgadniania woli różnych partnerów i jest intersubiektywna. Można również na te ujęcia wolności patrzeć tak, iż „akt" rozumiemy jako „skrócony proces", zaś proces traktujemy jako rozłożony w czasie akt. W tym pierwszym przypadku akt wyboru byłby również intersubiektywny, lecz w tym sensie, że zachodziłby przy udziale różnych „ja" wchodzących w skład podmiotu. Mamy tu na myśli różne „ja" ludzkie o jakich mówią typologie osobowości człowieka (Zygmunt Freud, Eduard Spranger i in.). Nawet gdyby akt wyboru potraktować jako przypadek specjalny procedur „uzgadniania", to te drugie analizować jest łatwiej a wnioski i tak odnosić można do szybkiego i z tej racji trudno obserwowalnego aktu jednostkowego wyboru i decyzji. Toteż zajmiemy się właśnie takim rozumieniem wolności. Jest ona – najzwięźlej mówiąc – komponentem sytuacji negocjacyjnych. Negocjacje z kolei mogą występować w sytuacji równorzędności partnerów, lub w sytuacji ich nierówności – ta druga będzie nas interesować szczególnie. W rozmaitych bowiem „filozofiach panowania" („pan/niewolnik" u Arystotelesa, Georga W.F. Hegla, Friedricha W. Nietzschego, Jean-Paul Sartre'a) przyjmuje się relację dominacji podmiotu nad podmiotem za stan zniewolenia, w którym nie zachodzi już żadna istotna dynamika. Tymczasem „próba sił" między podmiotami nadrzędnymi a podrzędnymi dzieje się we wszelkich układach wspólnotowych bez przerwy i nawet gdy podmiot podporządkowany niewiele ma szans na stanie się dominantem (np. dziecko w rodzinie wobec rodziców), to i tak zabiegi pertraktacji, negocjacji, zawierania doraźnych umów zachodzą bez przerwy. Niekiedy też może dojść do znacznego usamodzielnienia się podmiotu słabszego, co np. jeśli przeniesiemy się na inny teren – polityki – bywa określane mianem „nie-podległości".

Ten efekt emancypacji jest tylko „połowiczną wolnością", gdyż wolność pełna byłaby w przypadku nieskrępowanej dominacji nad partnerem czy konkurentem. Tego jednak wyemancypowane jednostki, klasy czy narody właśnie nie osiągają, mimo zdobytej „suwerenności". Ścieranie się woli i sił doprowadza je tylko do pewnej wolności „od" innego czy innych. Oznacza to zaś, że nie muszą

kategorycznie podlegać ustanowionym na zewnątrz siebie systemom „nakazów i zakazów", zaś znajdują rodzaj niszy ekologicznej pomiędzy tymi skrajnościami: w obrębie działań „dozwolonych", „nie zabronionych", „tolerowanych" itp. Między „nakazami i zakazami" jakie funkcjonują w układzie indywidualnym lub zbiorowym wielu podmiotów istnieje „szara strefa" – jest nią właśnie strefa wolności o jakiej tu chcemy mówić.

To, co z różnych powodów bywa „dozwolone", wymaga właśnie czynności negocjacyjnych, w skład których wchodzi kalkulacja zysków i strat w danym działaniu, ryzyka nieprzewidzianego biegu zdarzeń, „doradzania" lub „odradzania" innemu pewnych zachowań, wywierania presji, zabiegów „sondażowych" i perswazyjnych. Tu też dzieją się najciekawsze psychologiczne i socjologiczne procesy, których nie doceniali Émile Durkheim, Henri Bergson i inni autorzy przesadnie akcentujący społeczne ramy „nakazów i zakazów".

W niniejszym studium skupimy się na jednym z przypadków owych komplikacji między indywiduum dominującym a zdominowanym, gdy to drugie przejawia nie tyle bunt wobec pierwszego, lecz stan „oporu", będący buntem umiarkowanym i selektywnym, postawą emancypacyjną, ale nie posuniętą do kwestionowania całego układu. Inaczej mówiąc: podmiot krnąbrny godzi się pozostawać w układzie nierównorzędności, ale pod warunkiem, że realizowana będzie j e g o koncepcja bycia zależnym, a nie koncepcja dominanta. Godzi się więc niejako na zniewolenie, w tej postaci, którą sam określi. Jego działania zmierzają zatem do zawarcia w procesie pozawerbalnym u m o w y społecznej, w której silniejszy przestrzegałby i podlegał tym regułom działania i dominacji, które wyznaczy mu słabszy.

Już w doktrynach antycznych sofistów głoszono, iż słabszy pragnie tylko ograniczyć i spętać arbitralność zachowań silniejszego, bez intencji unicestwiania tego drugiego, lub radykalnej odmiany samego układu sił. Tego typu strategie i taktyki zdobyły sobie potem bogatą literaturę i opisy nie tylko w wersji naukowej, ale i literackiej itp. Rousseau'owska koncepcja „umowy społecznej" wylansowała to pojęcie jako centralne w naukach społecznych i politycznych, a jednocześnie przesadnie wyolbrzymiła pierwotny charakter aktu negocjacyjnego, gdy tymczasem zjawiska tego typu częściej w życiu społecznym są wyłącznie r e n e g o c j a c j a m i. Oczywiście, pociąga to za sobą zupełnie odmienny typ zachodzących tu zdarzeń. Opór stawiany dominantowi jest właśnie postawą renegocjacyjną, gdyż ma miejsce wtórne wobec aktu uznania i zrozumienia przewagi „drugiego" nad nami. Nie stawia się oporu, nie dostrzegłszy swojego uzależnienia. Sam „opór" nie jest jeszcze „krnąbrnością", gdyż ta druga opcja – jest zdecydowanie bardziej (jeśli tak można powiedzieć) „wyrafinowana" i nacechowana premedytacją. Temu właśnie zechcemy się bliżej przyjrzeć.

Opór a upór

Istnieje bierny i czynny opór podmiotu wobec otoczenia, zakodowany już w psychofizycznej strukturze osobowości ludzkiej. Inercyjność ciała ludzkiego i „próg wrażliwości" zmysłów na bodźce zewnętrzne, opór pamięci wobec odtwarzania treści minionych, to swoisty rodzaj „wolności od" otoczenia, jaki posiada wiele istot żywych. Opór czynny zawiera się już choćby w istnieniu odrębnego układu nerwowego „hamującego" ruch mięśni w organizmie. Czesław Znamierowski w książce *Oceny i normy*[1] dopatrywał się nawet w hipertrofii tego układu przyczyn tworzenia się postaw „negatywistycznych" u ludzi.

Biologiczne podstawy przeżywania wolności (czy też raczej „swobody") nie są obojętne dla naszego tematu, bowiem zniewolenie często odczuwane jest jako stan „uwierania", „doskwierania", „niewygody" o charakterze niemal organicznym. Działanie hamujące organizmu dostrzegamy nie tylko w sytuacjach banalnych: chodzenia, podnoszenia ciężaru, ale i w skrajnych położeniach: strachu, powodującego sztywnienie ciała, lub walki, w której np. zwierzęta „przemagają" nawzajem swój opór we wzajemnym „zmaganiu się".

Opór jest odrębną jakością w psychofizycznym układzie osobowości. Przejawia się w pojedynczych aktach „od-poru" lub w długotrwałej postawie „ u p o r u ". Opór ma w sobie jednocześnie wpisane przeżywanie konieczności wysiłku aż po stan cierpienia. Toteż być może w nim zakodowany jest też czynnik samoagresji, zwany przez Z. Freuda *Thanatosem,* a przejawiający się w masochizmie lub autonegacji fizycznej. Więźniowie podejmujący bunty głodowe, lub czasem okrutnie się okaleczający mogą właśnie potęgować ten mechanizm tkwiący w elementarnym oporze wobec nacisku zewnętrznego. „Twarde karki", jakie Izraelitom doby Mojżesza przypisuje tekst *Starego Testamentu*, są również metaforyką związaną ze sprawami o jakich mówimy.

Opór ma swoją własną treść, nie jest zatem b r a k i e m innej treści. Gdy opór przejawia się w sytuacji „nieposłuszeństwa" to nie jest tylko „brakiem" posłuszności, gdy jest „nie-pokornością", to też nie jest tylko „brakiem" tej ostatniej. Tę swoistą cechę oporu, przeobrażającą się – niekiedy do postaci patologicznej – w krnąbrność będziemy właśnie starali się wydobyć. Nie jest to zaś kwestią intuicyjnie prostą, skoro *Słownik polszczyzny XVI wieku*[2] oraz *Słownik staropolski*[3] prezentują nam następujące synonimy słowa „krnąbrność": zuchwałość, bezczelność, hardość, arogancja, buntowniczość, nieposłuszeństwo, oporność, przewrotność, zaciętość, zatwardziałość, zakamieniałość, niewiara, narowistość. Dostrzegamy w nich określenia dotyczące oporu/uporu: zatwardziałość, zakamieniałość, zaciętość, ale i informacje o ekstrawertycznym przesłaniu tej postawy: hardość, arogancja, zuchwałość – to już zachowania p r o w o k a c y j n i e oporne. Kwalifikują się one do oporu określanego niekiedy jako „złośliwy", „na

[1] Zob.: Cz. Znamierowski, *Oceny i normy*, PWN, Warszawa 1957.

[2] Zob.: *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 11, [Kos – Kyryje], red. M.R. Mayenowa et al., PAN, Instytut. Badań Lit., Z.N. „Ossolineum", Wrocław-Warszawa 1978.

[3] *Słownik staropolski*, t. 3, z. 5, [K], red. K. Nitsch et al., PAN, Warszawa 1962.

przekór" itp. Można by natomiast wskazać na upór introwertyczny, skupiony na samym podmiocie i – być może – ujawniający się jako a u t y z m , obecny w pewnych chorobach psychicznych.

W tych różnych swoich odmianach opór jest niewątpliwie postawą przedmiotową. Jeśli podmiotowością (a zatem wolnością) jest kreatywność, spontaniczność, inicjatywność, „samo-rzutność", przewodzenie, dominowanie, to oporność oznacza bierność, niechęć, zdystansowanie, nieufność, obojętność. Tylko w trakcie jednego zabiegu aksjologicznego ta przedmiotowość nabiera odrębnej wartości. Jest nim niewątpliwie mechanizm r e s e n t y m e n t u, odkryty przez F.W. Nietzschego i analizowany przez Maxa Schelera. Tylko w jego trakcie przedmiotowość uzurpuje sobie prawo konkurowania z podmiotowością i dostrzeżemy to w takich (tradycyjnie tępionych przez moralistów) cechach, jak: hardość, pycha, chełpliwość. Ale i słabsze ich modalności: „honor", „godność" są cechami tego samego rzędu. Często nie byle jaki „honor" prezentują indywidua właśnie pozbawione wszelkich innych powodów do satysfakcji: dóbr, talentów, pozycji społecznej. Jest faktem, że maniacki obyczaj pojedynkowania się w imię „honoru" upowszechnił się wśród warstw ziemiańskich dokładnie wtedy (XVII–XIX w.), gdy zamożne mieszczaństwo poczęło pozbawiać tę zbiorowość dawnej pozycji społecznej. Analogicznie: honor i godność kobiety, jako ascetycznie pojęta „cnota", były zawsze traktowane tym bardziej rygorystycznie, im z niższego stanu wywodziła się dana kobieta.

Ta wyniesiona na piedestał przedmiotowość każe się traktować jako coś, czego nie trzeba rozwijać, uzasadniać, co dane jest w postaci określonej „porcji" honoru i godności, ale co trzeba troskliwie i trwożnie strzec, co łatwo może być naruszone lub utracone, a na co trzeba z kolei reagować nawet samoutratą własnego życia. W ten sposób osobowość ludzka zamyka się w rodzaju wyniosłej twierdzy, wyrzeka się inicjatywy i spontaniczności, zaś wszystko dookoła traktuje jako zespół intryg, zasadzek i zamachów, przed którymi trzeba się usilnie bronić. Zauważając moment uprzedmiotowienia i reifikacji w postawach chorobliwie „godnościowych", jako w swym rdzeniu pasywnych – nie dowodzimy tym samym wyższości postaw „bez godności". Oczywiste jest bowiem, że zdarzają się społeczne sytuacje tak skrajnego upodlenia ludzi, że nie mogą oni znaleźć nawet tej iluzorycznej formy samoobrony i dowartościowania, jakim byłby jakikolwiek szczątkowy „honor". Tu twierdzimy tylko, że prawdziwa wolność, polegająca na byciu panem swego losu, twórcą samego siebie, twórcą dóbr i wartości kulturowych czy cywilizacyjnych nie musi ograniczać się do statycznie ujmowanej „godności" jako *datum* gotowego.

Jest interesujące, że ten opór wobec rzeczywistości, który zawiera się w statycznych strukturach godnościowych nie widzi sam siebie jako zdolnego do przetrwania układu okoliczności. To właśnie w stanach upodlenia, gdy człowiek rezygnuje z wszelkich zasad i przekonań, byle tylko przetrwać i przeżyć (choćby „do jutra") występuje dość często nadzieja, że niepomyślne okoliczności skończą się i będzie można powrócić do „normalnego życia". Inaczej jest w tym stanie uprzedmiotowienia, jaki występuje w nietwórczej ambicyjności.

Tu „utrata" godności jest definitywna, jednorazowa, całościowa. W powieści Josepha Conrada *Lord Jim*, młody człowiek, okazawszy chwilę słabości, nie może już znaleźć dla siebie miejsca w świecie i błąka się w swoistej wersji Don Kichota. W takiej sytuacji ludzie, skądinąd intelektualnie zdystansowani wobec przesądów „klasowych", jak twórca socjaldemokracji niemieckiej Ferdinand Lassalle, decydują się ponieść śmierć w pojedynku, niezdolni uwolnić się od porządku, który uważają za wrogi sobie i nielegalny. W skali zbiorowej postawa analogiczna wyraża się w haśle, iż „lepiej umrzeć stojąc, niż żyć na kolanach". Jest to taki rodzaj „oporu", w którym element układu chce być „wolnym od", nawet za cenę uzyskania „wolności od własnego życia". Autodestrukcyjny i masochistyczny kontekst tej sytuacji nie ulega wątpliwości. Wyzwanie, jakie się w nim kryje, określane właśnie niekiedy jako arogancja, zuchwałość, hardość polega na g r o ź b i e wobec podmiotu dominującego, iż utraci swoją dominację w ten sposób, iż zniknie przedmiot, nad którym dominowano. Protestujący nie chce lub nie widzi możliwości stania się samemu dominantem, albo też osiągnięcia „nie-podległości", ale pragnie zburzyć (choćby częściowo) istniejący układ hierarchii, poprzez usunięcie się w niebyt. Ewentualnie w akcie własnej zguby widzi zdarzenie obniżające prestiż dominanta. Taki – zdaje się – charakter nosił zabieg harakiri w tradycji samurajskiej Japonii.

Krnąbrność właściwa, o której chcemy tu traktować, nie przejawia się jednak w aż tak radykalny i spektakularny sposób.

Krnąbrność jako proces negocjacyjny

Najczęściej ten rodzaj dystansu, jaki występuje w sytuacji ograniczenia wolności, przejawia się w działaniach taktycznych, mających, z jednej strony, wykreować pewną sferę swobody u podmiotu uzależnionego, z drugiej zaś strony chodzi tu o zabiegi swoiście dydaktyczne, mające przetworzyć samego dominanta w bardziej „znośnego" dla podmiotów uzależnionych. Socjolodzy, badający stosunki biurowe, między szefem a podwładnymi urzędnikami mają do czynienia z niezwykle bogatym materiałem dotyczącym stosowanych tu przez obydwie strony socjotechnik. W nieco innej wersji kwestie te przedstawiają się w stosunkach rodzinnych, w grupach towarzyskich itp.

Krnąbrność w tych procesach mikrosocjologicznych jest działaniem wyrachowanym, ściśle dozowanym i kontrolowanym. Podmiot stosujący tę taktykę stara się nie przekroczyć granic, w których miałoby dojść do konfliktu. Nie stosuje zatem gestów manifestacyjnych i unika starcia. Właśnie takie działanie emancypacyjne spotykamy we wszystkich programach „cywilnego oporu", „walki bez użycia przemocy", „oporu biernego" itp. Przyjmuje się tu, że bojkot, sabotaż, symboliczny protest są jedynym sensownym działaniem w sytuacji, gdy nie można opuścić układu (wyemigrować, zdezerterować itp.), ani wypowiedzieć mu walki skutecznej. W tym ostatnim przypadku unikanie walki może być rezultatem oceny stosunku sił, albo też i innego typu uznaniem racji bytu dominanta

(dzieci uznają konieczność bycia rodziców – a urzędnicy to, że ktoś, tak czy inaczej, musi „rządzić"). Krnąbrność w tym przypadku jest nie tylko „negocjacją" dla uzyskania pewnych swobód i korzyści, ale właśnie procedurą dydaktyczną, tj. obdarzoną intencją „ja go nauczę", „my ich nauczymy" (respektu).

To „dawanie nauczki" ma pozostawić trwały ślad na czynniku dominującym. Stawiający opór traktuje tę swoją czynność jako proces „dowodzenia" adresatowi, że myli się w swoich poglądach i przekonaniach, i że powinien je zmodyfikować, odstąpić od nich, przemyślać je ponownie. Krnąbrność ma „dawać do myślenia", stwarzać trudność jako „sytuację problemową", którą rozwiązać można tylko poprzez porozumienie się ze stawiającym opór czy renegocjację istniejących stosunków. Działanie to jest dialogiczne w swoim przebiegu, nieustannie wyczekuje się tu na reakcję i odpowiedź sabotowanego dominanta i odnotowuje nawet najbłahsze symptomy takiego nań „wpływu".

Krnąbrność nie jest nigdy oporem biernym, ale czynnym. Czynność ta jednak ma charakter paradoksalny i może polegać np. na ironicznie pedantycznym posłuszeństwie lub też ironicznej nadgorliwości w realizacji cudzych poleceń. Np. słynne „strajki włoskie" polegają na tym, że urzędnicy poczynają ściśle i bez najmniejszych uchybień przestrzegać wszelkich możliwych przepisów, przez co powodują zatory w funkcjonowaniu gospodarki, transportu, cyrkulacji finansowej itp. Cała technika ironii, choćby w formie skodyfikowanej przez Sokratesa, polega właśnie na „poddaniu się" i przyjęciu pozycji słabszego, głupszego, podporządkowanego, aby w trakcie określonych działań własnych skompromitować dominanta. Innym słynnym przykładem tego rodzaju postaw i działań jest „ironia Szwejkowska" polegająca na demonstracyjnej nadgorliwości w spełnianiu rozkazów przełożonych. Wystarczy tu choćby przywołać zdarzenie, gdy Szwejk wysłany przez feldkurata Katza, aby pożyczył pieniądze na wódkę, tłumaczył wszędzie, że są one potrzebne feldkuratowi na alimenty. („A tak, alimenty, proszę pana feldkurata, niby na odczepne dla dziewczynek. Pan feldkurat kazał mi, abym coś wykombinował, a mnie nic lepszego nie przyszło do głowy. U nas jeden szewc płacił alimenty pięciu dziewczynom [...]. Ładnych rzeczy nabroiliście Szwejku – westchnął feldkurat i zaczął chodzić po pokoju – Co za hańba! – powtarzał, chwytając się za głowę")[4].

Niezgrabność, karykaturalna niezręczność i głupota demonstrowana przez słynnego pucybuta deformuje w powieści Jaroslava Haška sformalizowaną i zbiurokratyzowaną hierarchię służbową, ukazując obiektywnie istniejącą w niej absurdalność. Posłuszeństwo ośmiesza tu tego, kto go żąda. Dzieje się to w sposób pozawerbalny, poprzez strukturę czynów indywiduum podporządkowanego, którego nie można nawet ukarać, gdyż narzucane kary traktuje również z karykaturalną nadgorliwością.

Przykład powieści Haška o tyle nie jest błahy, że nie pozostała ona bez wpły-

[4] J. Hašek, *Przygody dobrego wojaka Szwejka podczas wojny światowej*, tłum. P. Hulka -Laskowski, t. I, PIW, Warszawa 1976, s. 136.

wu na mentalność całego narodu czeskiego, tak jak *Don Kichot* nie pozostał bez wpływu na mentalność hiszpańską. Posłuszeństwo może zatem bywać „przekorne", przy czym „głupota" realizatora czyjejś woli lub idei nie tylko stwarza mu alibi, ale też podkreśla antynomie zawarte w aktach „narzucania woli" jednemu podmiotowi przez inny. Nadgorliwość i matołkowate służalstwo pucybuta Szwejka jest rodzajem przedrzeźniania i parodiowania „nadmiaru" ekspansywności przełożonych. „Niewolnik" parodiujący swego pana przedstawia go jednocześnie w postaci społecznie nagannej, tworząc w ten sposób rodzaj magicznej k u k ł y, mającej ściągnąć na adresata gniew i karę społeczną. O ile w magii ściąga się na kogoś złe moce poprzez sporządzanie sztucznych kukieł (*voodoo*), o tyle w czynnościach parodystycznych taką rolę kukły przyjmuje sam sługa. Liczne dokumenty literackie relacjonujące krnąbrność sług wobec panów, począwszy od literatury sowizdrzalskiej aż po takie arcydzieła, jak *Kubuś Fatalista i jego pan* Denisa Diderota, czy tekst *Wesela Figara* Pierre'a de Beaumarchaisa, dostarczyć mogłyby wielu przykładów gier emancypacyjnych toczonych między nierównorzędnymi partnerami struktur społecznych. Można by tu wspomnieć choćby o opisach „służby" w *Ferdydurke* Witolda Gombrowicza. Nie rewolucja układu zależności, nie przewrót, nie zajęcie miejsca dominanta – ale „wywieranie nań wpływu", działanie zwrotne, „rządzenie przy byciu uzależnionym" – to sytuacja, którą właśnie analizujemy.

Ponieważ w kulturach wielu kontynentów taką pozycję uzależnienia tradycyjnie spełniają kobiety, wytworzyła się też analogiczna struktura „krnąbrności" i uporu, poprzez którą kobiety uzyskiwały wpływ na mężczyzn. Również ten temat ma rozległą literaturę, z której można by czerpać liczne egzemplifikacje taktyk i chwytów socjotechnicznych.

Konflikt podmiotów jako dzianie się pozawerbalne

Walka, w trakcie której różne podmioty uzyskują dla siebie rozmaite porcje wolności „do" i „od" siebie, nie tyle jest zespołem odrębnych „ciosów", nie przypomina fechtunku, ale raczej jest to ciągle zmaganie się, napór, nacisk itp. Ten charakter konfliktu, wyraźny tam, gdzie konflikt podmiotów odbywa się w ich stałej współobecności (pan-sługa, mąż-żona, rodzic-dziecko, szef-urzędnik) nie toczy się zatem przy użyciu narzędzi językowych, gdyż te – ze względu na naturę słów – właściwe są procesom przerywanym. Natomiast ciągi zachowań niewerbalnych, czynów, postaw, gestów itp. zachowują większy zakres ciągłości. Tym bardziej ma tu miejsce konflikt podmiot-podmiot, iż słowo adresowane jest jakby do „osób trzecich", arbitrów. Spór zaś osobowościowy odbywa się między „ja a ty", w umownej izolacji.

Nawet gdy zabiegi przedrzeźniania magicznie odwołują się do jakichś sił zewnętrznych, dzieje się to poprzez gesty symboliczne i ich adresat nie jest wyraźny. Widzowie i żadne audytorium nie mogą zresztą być traktowane jako arbiter sporu,

gdyż tym samym on wystąpiłby właśnie w roli dominanta, przekreślając tym samym dramat nierówności, jaki jest kanwą konfliktu. Podmiot protestujący nie chce w pewien sposób „pomocy" z zewnątrz, gdyż tym samym już usytuowałby się jako wstępnie niesamodzielny. Samotność jest zaś dlań gwarancją wstępnej autonomii i wręcz istnienia jako podmiot partnerski sporu.

Opór tożsamy jest z uzyskaniem dystansu. Dystans jednak nie jest – nawet metaforycznie – sytuacją przestrzenną. Znacznie częściej dystans, jaki stawiający opór chce uzyskać drogą odwrócenia presji jakiej doznaje, ma mieć charakter czasowy. Rozdzielenie c z a s o w e zniewolonego od dominanta o tyle jest uzasadnione samą strukturą relacji zniewalającej, że opiera się ona albo na sile jako przewadze fizyczno-psychicznej między osobnikiem starszym a młodszym, lub też dominacja opiera się na regułach t r a d y c j i, tj. uzasadniana jest zaszłościami czasowymi. Toteż właśnie deformacja czasu jest tą płaszczyzną gestów symbolicznych, w których naruszenie porządku poprzez krnąbrność zgodne jest z logiką całego układu. Takim sposobem naruszania porządku czasowego jest np. powolność reakcji czy wykonywania zadań narzuconych podmiotowi. To, co mogłoby być zrobione szybko, jest wykonywane z rozmysłem, lub podświadomie, w sposób powolny. Wszelkie zakłócenia tego typu: niepunktualność, spóźnianie się, arytmia pracy, przerwy w działaniu i pracy – są odrębnym „językiem oporu", który ma też własną gramatykę artykulacji dystansu. Nie chodzi tu właśnie o „zrywanie kontaktu", który w układzie może być niemożliwy (robotnik wówczas nie dostałby np. pensji), ale o tak dozowany i odczuwalny opór, aby został on odnotowany i odczuty dotkliwie przez decydentów, bez dramatycznego zaognienia konfliktu.

Działanie wykonawcy rozkazów odbywa się w ten sposób niejako obok rozkazodawcy, bez pozostawania „pod jego rozkazami". Niekiedy to funkcjonowanie „obok" polega tylko na zerwaniu jednego ciągu komunikacyjnego, przy zachowaniu całej pozostałej i rutynowej sfery czynności. Np. małżonkowie mogą odbywać cały rytuał domowych czynności przy całkowitym zachowaniu milczenia wobec siebie. Takie przykłady fragmentarycznego bojkotu opisywał Jean Bruller Vercors w *Milczeniu morza*, gdy właściciele domu we Francji dystansują się milczeniem od narzuconego im lokatora – oficera Wehrmachtu. Zabiegi te otrzymują jednak swój status od charakteru samej intencji dominanta.

Gdy zależy mu na subiektywnym stanie podmiotu podporządkowanego, to subiektywny bunt z jego strony jest dlań dotkliwy, gdy jednak dominantowi zależy wyłącznie na efekcie czynności fizycznych osoby podporządkowanej, to kwestie buntów subiektywnych są dlań nieistotne. Można tu wspomnieć o znanej reakcji Immanuela Kanta, na zakaz Fryderyka Wielkiego publikacji dzieł filozofa na tematy religijne. Królewiecki samotnik ogłosił wówczas, że publikowania tych dzieł zaniecha, myśleć będzie jednak nadal to, co uważa za słuszne. Przy założeniu, że królowi chodziło tylko o kwestie publikacji książek, ta odpowiedź filozofa musiała być dlań całkowicie obojętna. W inny sposób postępowali ze swoimi książkami autorzy francuscy interpretujący zakaz druku dzieł we Francji tak, iż drukowali je w Niderlandach, skąd dopiero sprowadzane były do Francji.

Krnąbrność łatwo wyszukuje preteksty, aby – chociaż pozornie – „zgodzić się" z układem, którego obalenie uznaje za niemożliwe lub niepotrzebne. Najsłynniejszy kontestator doby Oświecenia, Wolter – był jednocześnie apologetą absolutyzmu oświeconego. Drogą owej kontestacji chciał go jedynie „zreformować". Spotkał go też częsty los „reformatorów" – obalają struktury aktualne na rzecz takich, które muszą uznać za gorsze od poprzednich.

Paradoksy panowania polegają na tym, iż dominant chcący opanować subiektywność osoby podporządkowanej, w pewien sposób dowartościowuje tę osobę. Nie tyle pustoszy ją duchowo, co wypełnia własną treścią, tworzy swoje *alter ego*. Lecz wówczas, mając w intencjach takiego partnera, nie może już czuć się zwykłym dominantem. Lecz gdy chce on jedynie podporządkowania czysto „zewnętrznego", tj. wykonywania własnych poleceń, lub wykonywania pewnych czynności na swoją rzecz, to z góry pozostawia „innego" wolnym wewnętrznie, a zatem mogącym pragnąć rozszerzenia swojej wolności. Tę niejasność woli dominanta rejestrowali historycy czasów Wielkiej Inkwizycji hiszpańskiej, gdy raz zadawalano się jedynie zewnętrznymi objawami pobożności nawracanych pogan, to znów dociekano również prawdziwości ich przekonań wewnętrznych. Analogiczne zróżnicowanie oczekiwań wobec tzw. „starej inteligencji" wystąpiło w Polsce po II wojnie światowej, gdy nie zadawalano się tym, że ktoś neutralnie realizował określone cele, ani nawet tym, że deklarował wspólne ideały z nową władzą, ale dopiero przyłączenie się do „wspólnej walki" przeciw aktualnym wrogom było uznawane za zadawalający stan „dojrzałości" społecznej. Osiągnięcie wspólnoty poprzez bycie „zjednoczonymi przeciw" daje pozory gwarancji lojalności, gdyż logika walki wyklucza przywracanie zerwanych więzi społecznych. Siła tej gwarancji w „jedności przeciw" kompensuje niepewność co do faktycznego stanu wiary u członków danego ruchu.

„Stawanie z boku" i opór kontrolowany – nie dochodzący do zdecydowanej „próby" – powodują, że podmiot staje się widzem i poprzez własną opieszałość, sabotowanie, opozycyjność „usamodzielnia" dominanta, czyni go głównym aktorem dziania się. Nie tyle autorem, co właśnie aktorem, gdyż krnąbrność przejawia się tam, gdzie sam dominant nie może, bez pomocy i współpracy osiągnąć celu. Tam, gdzie jest jasne, że poniesie on fiasko i klęskę będzie pozostawiony sam sobie. Opozycjonista uchyla się od współpracy lub posłuszeństwa, ale nie ucieka i nie izoluje się: trwa jakby w gotowości pomocy, zwlekając tylko i czekając na bieg wypadków, w części jako widz – w części już jako sędzia mającej nastąpić porażki dominanta. W tym oczekiwaniu na fiasko tkwi złośliwa satysfakcja, powodująca też, że poczucie resentymentowego tryumfu, jakie odkrywamy np. w ludowym poczuciu „humoru", jest często okrutne i sadystyczne. Niewolnik o „twardym karku" czeka aż zapał jego pana wyczerpie się, lub też potknie się on na jakiejś trudności, sprawiając obserwatorowi radosną chwilę *katharsis*. Krnąbrność tym sąsiaduje z zawiścią, że nie tyle pragnie wywyższenia niższego, co poniżenia wyższego. Duch egalitaryzmu przeciwstawiany jest tu duchowi wolności.

Chociaż opór, w jakim przejawia się tu potrzeba emancypacji jest kontrolowany, to jednak ma on również tendencje rosnące. Gdy czekanie nie przynosi skutków w postaci fiaska działań dominanta, lub gdy ten toleruje i lekceważy przejawy krnąbrności, to ta wzrasta. Przejawy „bezczelnienia" uczniów wobec zbyt spolegliwych i niezdecydowanych nauczycieli, wzrostu arogancji, hardości, narowistości, prowokacyjności odnotowuje się w okresach kryzysu władzy u tych grup tradycyjnie „krnąbrnych", jakimi są środowiska lumpenproletariatu, marginesu społecznego i grup przestępczych.

W pewien sposób „twarde postępowanie" ze strony dominanta widziane jest chętnie przez zdominowanych. Dominant „miękki" lub „słaby" czyni zniewolenie trudniejszym do znoszenia, niż dominant zdecydowany i bezlitosny. W tym ostatnim przypadku jego władza jest bezwstydnie jawna i zdominowany nie musi mieć wątpliwości, czy aby zależność wynika i z jego utajonej zgody. Ludwik Fleck, więzień obozów koncentracyjnych, wspominał po wojnie: „Pilnej analizy wymaga przede wszystkim zagadnienie uległości uwięzionych w stosunku do swoich prześladowców, co można było w obozach często zauważyć [...]. Wielu więźniów odczuwało nie tyle strach przed prześladowcą, ile pewnego rodzaju specyficzną, niewolniczą cześć"[5]. Oczywiście specjalna tresura oficerów SS w bucie, wyniosłości, pogardliwej władczości wobec „podludzi" – specjalne szkoły SS kształcące te cechy – sprzyjały tej sytuacji. Wiadomo również, z badań psychoanalitycznych nad „mechanizmami obronnymi", że identyfikacja z prześladowcą, postawa całkowitej uległości, sprzyja równowadze psychicznej podmiotu podległego. Natomiast dominant niezdecydowany, chwiejny, nieudolny powoduje osobliwy stan pogardy i nienawiści u osób podległych mu. Jeśli jednak opór stawiany dominantom rośnie w swojej prowokacyjności, to nie po to, aby doprowadzić do konfliktu, lecz aby ujawnić niezamaskowaną wolę dominacji, chęć bycia panującym. Krnąbrność pragnie nawet spowodować „wybuch gniewu", zdenerwowanie, chce wytrącić z równowagi, dokuczyć – tak, aby ujawniła się pierwotna relacja przemocy, siły, władczości, która w codziennym obcowaniu jednostek staje się często niewidoczna. Zniewoleniu towarzyszy natenczas zafałszowanie, a zniewolenie jawne, ostentacyjne, brutalne jest łatwiejsze do znoszenia. To cofnięcie dominanta do sytuacji „epigenetycznej" jego władztwa, jest jednocześnie stanem maksymalnego dystansu czasowego, jaki osiągnąć może indywiduum zniewolone. Gdy sabotuje polecenia, pracę, rozkazy to nie tylko odwleka efekt intencji pana i uzyskuje odstęp od niego w postaci temporalnej odległości nakazu i posłuszeństwa, ale jeszcze sabotowaniem cofa dominanta do pierwotnego aktu nagiej przemocy i brutalnej siły (gdy ten denerwuje się opieszałością podwładnych), a w ten sposób unieważnia jakby cały czas uległości, w którym trwał do chwili obecnej.

W ten sposób w układach zniewolenia hierarchicznymi zależnościami dochodzi jakby do epifanii politycznej i często „szemranie ludu", a nawet wynika-

[5] *Sprawozdanie z działalności Tow. Filozoficznego i Psychologicznego w Lublinie w latach 1945-1947* oraz *Uzupełnienie za rok 1948*, [broszura, bdw], s. 29, 30.

jące z niego „zamieszki" są tylko takim typem „święta odtwarzającego" akt zdobycia władzy. Poprzez stłumienie zamieszek lub dialog z ludem władcy i elity powtarzają akt „narodzin władzy". Gdy w okresach kryzysu panowania, indywidua, grupy i „masy" występują w sposób arogancki i prowokacyjny, to w tym typie „twardych karków" ujawniać się może właśnie magiczne przedrzeźnianie panujących, których bezzasadna, oparta na „woli mocy" pozycja przedrzeźniana ewokowana jest jednocześnie. Podmiot sporu chce, aby panujący zamanifestował publicznie swoją arbitralną wolę i ujawnił, że ona – a nie ideologiczne przesłanki – jest rdzeniem istniejącego porządku pionowego. Ujawnienie tej woli mocy, c h c e n i a czegoś, o tyle jest kompromitujące, że ten kto czegokolwiek chce – musi przyznać tym samym, że tego czegoś nie ma. Kto wyraża chęć władzy – przyznaje niemal bezpośrednio, że jej nie ma i nie sprawuje (w pełni).

Fenomen „twardych karków"

Zawierane przez antycznych Izraelitów p r z y m i e r z e z Jahwe jest prototypem wielu późniejszych teorii „umowy społecznej". Jednak już w tej postaci władztwo osiągnięte przy użyciu umowy przedstawia się jako struktura zagadkowa, gdyż nie bardzo wiadomo, po co „przymierze" takie potrzebne byłoby istocie wszechmocnej i samowystarczalnej. Toteż pod konwencją „przymierza" odkrywamy brutalne władztwo Jahwe nad narodem wybranym, przejawiające się w dzikich *holocaustach*, jakim go poddaje. Ale i opozycyjność Izraelitów wobec tej sytuacji jest racjonalna. Dokonując rozlicznych odstępstw, wiarołomstw, buntów starają się sprowokować Panującego do dania im satysfakcji już t u i t e r a z. Ich uczty na cześć Baala są magicznym ponagleniem panującego, aby użyczył im swoich łask już tu i teraz, natychmiast. Krnąbrność jest tu grą i procesem, nie zaś wyborem i jednorazową decyzją. Właśnie „gra" i „proces" odróżnia opisane powyżej mechanizmy działań emancypacyjnych od sytuacji „aktowej" wolności, szczególnie od skrajnych sytuacji wyboru, jakie opisywano w kręgach nominalistów przy użyciu metafory „osła Buridana"[6], lub też które opisywał Søren Aabye Kierkegaard w swojej rozprawie *Albo-albo*[7]. Nie oznacza to jednak, że ta sytuacja „gry", mającej określić „porcje wolności", jakie uzyskują partnerzy pewnej relacji społecznej, przysługuje obydwu stronom konfliktu. Już wspomniano w niniejszym ustępie, iż pojawia się często spetryfikowany czynnik „honoru", który i panującym i podporządkowanym uniemożliwia jakiekolwiek gry. Każda porażka jest tu bowiem symboliczna i prowokuje do definitywnego

[6] Jan Buridan żyjący w XIV wieku francuski filozof scholastyczny i logik stworzył metaforę osła Buridana, który stojąc między żłobami z owsem i sianem umiera z głodu, nie mogąc dokonać wyboru (co było argumentem przeciw wolnej woli). Buridan bronił tezy, że Ziemia obraca się wokół swojej osi, a zjawiska ruchu stałego i przyspieszonego objaśniał za pomocą koncepcji impetu (z łac. *impetus* – 'czynnik, wprawiający w ruch'). Rozróżnił pojęcia na „pierwotne" i „wtórne".

[7] Zob.: S.A. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. K.T. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982.

starcia w obronie tegoż „honoru" (tj. dominacji lub „godności") i do rozumowania: lepiej zginąć stojąc, niż żyć na kolanach. Ta niechęć do życia na kolanach faktycznie oznacza niezdolność do życia w jakiejkolwiek innej postawie ciała niż chełpliwie wyprostowanej. Nie jest to, na szczęście dla ciągłości historii, postawa uniwersalnie obowiązująca. Wzajemne „ustępstwa" są realnością. Nawet Bóg gotów był do ustępstw wobec mieszkańców Sodomy i Gomory.

Historia wzajemnych utarczek i kompromisów w obrębie więzów „przymierza" między Jahwe a Izraelem, choć archaiczna w swojej strukturze literackiej – jest o wiele bardziej nowoczesna, niż wszystkie późniejsze analizy relacji „pana-niewolnika" od sofistów, przez Arystotelesa do Sartre'a. W analizach tych bowiem przyjmuje się albo-albo: bezkonfliktowość tej hierarchii (Arystoteles) lub konfliktowość bezkompromisową. Między „nad-człowiekiem" Nietzschego a „człowiekiem stadnym" żadnego kompromisu i przetargów prestiżowych być nie może. Analogicznie u Hegla: Pan jest istotą nie lękającą się niebytu, zaś niewolnik lękliwie drży o swoją egzystencję. Toteż pierwszy musi być dominujący, drugi zależny. Ten zależny może tylko w ten sposób rekompensować sobie niewygodę niższości, iż ustanawia jeszcze ciąg bytów niższych od siebie i od siebie zależnych: będą to istoty społecznie słabsze (kobieta, dzieci) lub narzędzia pracy, maszyny i ziemia, nad którymi może czuć się dominantem.

Właśnie w polemice z tą łagodną wizją harmonii, XIX-wieczni posthegliści akcentowali sabotaże wśród antycznych niewolników, polegające na niszczeniu maszyn, tworząc takąż mitologię buntów tkaczy w nowożytnej Europie, niszczących krosna mechaniczne. Hegel bowiem, przyjmując „parcjalność wolności", możliwość dobudowywania sobie przez zdominowanych dodatkowych pól wolności i dominacji (nad obiektami cywilizacyjnymi), nie rozwijał tej wersji „wolności parcjalnej", jaka rozciąga się m i ę d z y Panem a Niewolnikiem, panem a sługą, wbrew znacznej już literaturze, opisującej użytek robiony przez sługi ze swoich „twardych karków", którą musiał znać. Toteż dyskutowano przez półtora stulecia po jego śmierci, czy był autorem konserwatywnym, czy też rewolucyjnym.

Zniewolenie nie jest nigdy sytuacją totalną i prostą, nie są też takimi procesy emancypacyjne. Są one zróżnicowane ilościowo i jakościowo. Konsekwencje „ustopniowanego zniewolenia" i gry negocjacyjnej, jaka się z nim wiąże, staraliśmy się powyżej wykazać.