

**Jerzy Kojkoł**

## **FILOZOFICZNE PROBLEMY WYCHOWANIA WOJSKOWEGO**

### **STRESZCZENIE**

W artykule autor analizuje postulaty teoretyczne, które mogą odgrywać istotną rolę w procesie wychowania przyszłych oficerów. Pierwszym jest uznanie wychowania za proces związany z całokształtem uwarunkowań filozoficzno-społecznych naszej kultury. Drugi to twierdzenie, że żyjemy w epoce, która charakteryzuje się głębokimi przemianami w sferze społeczno-kulturowej i ekonomicznej. Trzecią przesłanką jest relacja przeszłość – teraźniejszość – przyszłość. Ostatni, czwarty postulat dotyczy teoretycznego stwierdzenia, że w określaniu filozoficznych podstaw wychowania wojskowego niezbędne jest uwzględnienie czynu, działania lub walki.

Określając wychowanie wojskowe, a właściwie jego cechy konstytutywne, należy uwzględnić kilka postulatów teoretycznych, które mogą odgrywać istotną rolę w procesie wychowania przyszłych oficerów.

Pierwszym z nich jest uznanie wychowania za proces związany z całokształtem uwarunkowań filozoficzno-społecznych naszej kultury. Naszej oznacza tutaj zarówno tradycję patriotyczno-narodową, jak i europejski relatywizm i uniwersalizm ukształtowany na przełomie XIX i XX wieku.

Pojęcia naród, narodowość, więź narodowa, ojczyzna mogą być kojarzone z kategorią patriotyzmu, czyli określonych zachowań wymaganych przez „wspólnotę krwi”, więź społeczną, wspólnotę duchową, kulturową lub polityczną – jak często określa się naród. W ten sposób okazuje się, że samookreślenie narodowe – patriotyczne jest nadal bardzo silnym czynnikiem osobotwórczym, że naród jest nadal bytem w pewnym sensie samoistnym i zasadniczym źródłem wartości moralnych. „Naród – jak pisał J. Chałasiński – jest właśnie tą historyczną formacją nowoczesnej epoki, która różnym rodzajom aktywności ludzkiej, różnym przejawom walki, życiu ludzkiemu w ogóle nadawała sens moralny i moralną sankcję”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 127.

W tym sensie można mówić o nacjonalizmie w negatywnym tego słowa znaczeniu. Nacjonalizm może jednak być interpretowany jako antidotum na jednostronność indywidualizmu i zagrożenia uniwersalistyczne. Zdaniem F. Młynarskiego nacjonalizm jest syntezą uniwersalizmu i indywidualizmu. Oznacza on prymat narodu przed jednostką tylko w sensie moralnym – w nim jednostka winna podporządkować swój interes indywidualny interesowi narodowemu. Natomiast w sensie historycznym jednostka poprzedza naród, winna więc zachować prymat w znaczeniu logicznym<sup>2</sup>. Ten nowy rodzaj nacjonalizmu miałby nosić nazwę „nacjokratyzm”. W państwie opartym na tym poglądzie zrealizowana byłaby zasada sprawiedliwości społecznej oraz wolności człowieka. F. Młynarski widział Polskę urzeczywistniającą ideę nacjokratycznej organizacji życia społecznego jako wzór do naśladowania dla innych narodów.

Ciekawsze propozycje teoretyczne doceniające rolę wartości, świadomości historycznej oraz pluralizmu kulturowego w filozofii narodowej prezentował Z. Mysłakowski, który w pracy *Totalizm czy kultura* sformułował ważną tezę: „Dobre wychowanie nie polega na absolutnej lojalności i szczerości”, ponieważ narody są wspólnotami kulturowymi. Jako członkowie pewnego narodu możemy być nieufnie nastawieni wobec członków innego narodu, ale gdy odkryjemy źródła sympatii i solidarności, to możemy stwierdzić, że wszyscy jesteśmy członkami tej samej warstwy kulturowej, wyznaniowej, wyznajemy podobne zasady etyczne, honorowe i obyczajowe. O przynależności naszej do kultury ponadnarodowej decyduje nie czynnik biologiczny, lecz wychowanie we wspólnocie i to „tajemnicze powinowactwo wewnętrzne”. Ta struktura jest istotnością moralną, wewnętrznym przyzwoleniem, solidaryzującym jednostkę z pewną tradycją. O ponadnarodowości decyduje więc to, że w stosunku do całości zjawisk kultury, rozwiniętej w danym środowisku, jednostki zachowują się przyzwalająco<sup>3</sup>.

Można mówić o kilku płaszczyznach filozoficznej refleksji nad tradycją. Wymiar pierwszy – uniwersalny – konstytuuje się w sferze bytu idealnego oraz tego, co jest ogólne i konieczne, w pewnym sensie uniwersalne dla wielu kultur. Wymiar drugi – partykularny – w którym dokonuje się subiektywizacja zobiektywizowanej powszechnej myśli filozoficznej. W tym miejscu można mówić o refleksji łączącej filozofię z tradycją własnego narodu, z jego dziejami, historią, doświadcze-

<sup>2</sup> Por. F. Młynarski, *Człowiek w dziejach. Jednostka – Państwo – Naród*, Warszawa 1935; tenże, *Totalizm czy demokracja w Polsce*, Warszawa 1938. Zob. R. Odźga, *Niektóre filozoficzne i społeczne idee Feliksa Młynarskiego*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski, *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1995.

<sup>3</sup> Por. Z. Mysłakowski, *Totalizm czy kultura*, Kraków 1938; tenże, *Państwo a wychowanie*, Warszawa 1935; S. Wójcik, *Naród i państwo w myśli społecznej II Rzeczypospolitej*, Lublin 1987; M. Borowski, *Wychowanie narodowe*, Warszawa 1922.

niami. Słusznie uważa A. Zachariasz, że „refleksja w tym wypadku oznacza przede wszystkim racjonalizację rzeczywistości kulturowej, która wyznacza tożsamość narodową. Jednocześnie racjonalizacje te stają się elementem rzeczywistości kulturowej narodu (...). Krótko mówiąc, filozofia tworzy język, jest racjonalizacją narodu, tworzy myślenie narodowe, kulturę narodową. Filozofia zatem jako dziedzina działalności kulturowej jest – tak jak filozofia grecka była i jest częścią tradycji narodowej Greków – każdorazowo wyznacznikiem rzeczywistości kulturowej narodu”<sup>4</sup>.

Drugim postulatem określającym ten proces jest twierdzenie, że żyjemy w epoce, która charakteryzuje się głębokimi przemianami w sferze społeczno-kulturowej i ekonomicznej. Należy zdawać sobie sprawę z faktu, że ich tempo jest bardzo szybkie. W granicach istnienia jednego pokolenia dokonują się istotne zmiany w warunkach życia, strukturze społecznej, polityce, teoriach naukowych, obyczajach, w szeroko rozumianej kulturze materialnej i duchowej współczesnego społeczeństwa. Sytuacja ta stwarza wiele problemów teoretycznych i praktycznych. Zaostrza przeciwieństwa międzypokoleniowe oraz w szczególności sposób zmieniać życie jednostek, stawiając im coraz wyższe wymagania w zakresie formowania postaw wobec świata, podnoszenia sprawności intelektualnej, stałego poszerzania wiedzy i doskonalenia umiejętności praktycznych<sup>5</sup>.

Postępujący proces integracji świata wymusza reformy w systemach edukacyjnych państw ukierunkowane przede wszystkim na poszukiwanie możliwości uzdrowienia systemu szkolnictwa poprzez zapewnienie jego skuteczności na miarę potrzeb i oczekiwań współczesnego człowieka. Zadaniem „nowej edukacji” ma być nie tylko przygotowanie ludzi do określonej działalności, lecz przede wszystkim do „bycia”, czyli zdobywania umiejętności stwarzania sobie i innym nowych możliwości oraz ich pełnego doświadczania<sup>6</sup>. W tym kontekście mówi się często o wycho-

<sup>4</sup> A. L. Zachariasz, *Uniwersalność filozofii a tradycja narodowa*, [w:], *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak, Z. Stachowski, Warszawa 1995, s. 30.

<sup>5</sup> Współcześnie tego rodzaju kwestie są poruszane bardzo często. Por. Ch. Handy, *Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości*, Warszawa 1996; M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1994; E. Fromm, *Mieć czy być*, Poznań 1995; E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 1991; P. Kennedy, *U progu XXI wieku*, Warszawa 1994; Z. Kwieciński, L. Witkowski, *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogikach*, Warszawa – Toruń 1993; H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991; H. McRae, *Świat w roku 2020*, Warszawa 1996; A. Nowicki, *Spotkanie w rzeczach*, Warszawa 1991; K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993; J. Szczepański, *O indywidualności*, Warszawa 1988.

<sup>6</sup> Por. A. Folkierska, *Pytania o pedagogikę*, Warszawa 1990; I. Illich, *Spoleczeństwo bez szkoły*, Warszawa 1976; *Ku pedagogii pogranicza*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Warszawa 1990; R. Kwaśnica, *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, Wrocław 1987; *Oświata i wychowanie w okresie cywilizacyjnego przelomu*, red. J. Nowak, Warszawa 1988;

waniu dla przyszłości prowadzącym do urzeczywistnienia nowej wizji świata, wolnego od zagrożeń, przemocy, głodu, śmierci dzieci, analfabetyzmu, nędzy, epidemii, wojen i terroryzmu. Świata krytycznego w stosunku do powierzchownej kultury masowej i konsumpcyjnego stylu życia<sup>7</sup>.

To wychowanie neguje autorytarne, represyjne urabianie człowieka oparte na przedmiotowym traktowaniu wychowanka, narzucające „jedynie słuszny” system wartości i zmuszające do jego bezwzględного przestrzegania. Ogólną formułą „nowego wychowania” przeciwstawiającą się tej tradycji jest postulat wspierania podmiotowego, a nie przedmiotowego wychowywania. Wyrasta ona z filozoficznej myśli końca XX wieku oraz współczesnej psychologii humanistycznej. Spośród filozofów trzeba wymienić tutaj J. Habermasa czy H. G. Gadamera, dystansujących się wobec dawnych metafizycznych, przedmiotowo-podmiotowych sposobów myślenia, szukających nowej narracji, przeciwstawiających się pozytywistycznemu scjentyzmowi.

Pedagogika oparta na wspomnianej myśli filozoficznej jest krytycznie nastawiona wobec empiryzmu pedagogiki tradycyjnej, która pojmuje wychowanie jako zadanie, możliwe do rozwiązania tylko dzięki metodzie naukowej. Humanistyczna pedagogika propaguje traktowanie wychowania jako faktu, który jest związany z całym życiem człowieka w relacjach wewnętrznych i zewnętrznych. Zdaniem jej zwolenników wychowanie jest spotkaniem podmiotowym scalanym dialogiem wychowawczym. Dochodzi w nim do kontaktu dwóch podmiotów „Ja i Ty”, jako równorzędnych partnerów oddziałujących wzajemnie na siebie, wzajemnie się wychowujących oraz uczących się<sup>8</sup>.

---

*Pytanie – dialog – wychowanie*, red. J. Rutkowiak, Warszawa 1992; T. Szkudlarek, B. Śliwierski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków 1991; L. Witkowski, *Tożsamość i zmiana. Wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych*, Toruń 1988; S. Wołoszyn, *Nauki o wychowaniu w Polsce w XX wieku*, Warszawa 1993.

<sup>7</sup> Por. E. Faure, *Uczyć się, aby być*, Warszawa 1975; J. W. Botkin, *Uczyć się – bez granic. Jak zewrzeć lukę ludzką? Raport Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1982; *Edukacja narodowym priorytetem. Raport o stanie i kierunku rozwoju edukacji narodowej w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Warszawa – Kraków 1989; Cz. Kupisiewicz, *Przemiany edukacyjne w świecie na tle raportów oświatowych*, Warszawa 1980; B. Suchodolski, *Wychowanie dla przyszłości*, Warszawa 1968; tenże, *Wychowanie mimo wszystko*, Warszawa 1990.

<sup>8</sup> Por. J. Bińczycka, *Nauczyciele akademicy i studenci w płaszczyźnie interpersonalnej*, Katowice 1987; H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979; J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983; A. A. Kotusiewicz, *Kształcenie nauczycieli a problemy współczesnej edukacji*, Warszawa 1989; H. Kwiatkowska, *Nowe orientacje w kształtowaniu nauczycieli. Założenia i metody edukacji nauczycielskiej*, Warszawa 1988; S. Ruciński, *Wychowanie jako wprowadzenie w życie wartościowe*, Warszawa 1988.

Paradoksalnie to właśnie takie ujęcie może być inspirujące dla wychowania wojskowego. Chodzi w nim głównie o to, aby człowiek działał w sytuacji granicznej, gdy strach go paraliżuje, a umysł i ciało odmawiają posłuszeństwa. W takich wypadkach, by odwaga nie przerodziła się w głupotę, potrzeba człowieka wewnętrznym i zewnętrznym przygotowanego do takiej sytuacji. Nie chodzi tu tylko o trening ciała, ale także duszy.

Trzecią przesłanką teoretyczną warunkującą proces formułowania podstawowych celów wychowania i kształcenia wojskowego jest relacja przeszłość – teraźniejszość – przyszłość. Trzeba pamiętać, że wychowywanie przebiega w społeczeństwie funkcjonującym w określonym miejscu i czasie, czyli w teraźniejszości, natomiast życie podmiotu wychowywanego będzie się odbywać w bliżej nieokreślonej, nieistniejącej przyszłości. Na tej podstawie można wnosić, iż z jednej strony współczesność czyniąc z własnych wyobrażeń o przyszłości jeden z najważniejszych elementów kształtowania teraźniejszości, faktycznie ją określa, a z drugiej z faktu tego nie wynika bezpośrednio zanegowanie roli przeszłości dla teraźniejszości i przyszłości. Jest rzeczą oczywistą, że teraźniejszość jest zdeterminowana wieloma czynnikami istniejącymi w przeszłości – niejako tkwi w niej swoimi korzeniami. Prawdą jest jednak i to, że teraźniejszość jest zależna od przyszłości, której ze względu na szybkie tempo zmian nie można jednoznacznie określić. Genealogia historyczna nie wystarcza już nawet dla zrozumienia teraźniejszości, tym bardziej jest zawodna w procesie zrozumienia tego, ku czemu dążymy. Próba określenia celów wychowania na tej podstawie wydaje się być zatem nieefektywna.

W tym kontekście dochodzimy do czwartego postulatu teoretycznego stwierdzenia, że w określaniu filozoficznych podstaw wychowania wojskowego niezbędne jest uwzględnienie czynu, działania czy walki. Chodzi tu o takie działanie, które jednostka podejmuje zarówno w sferze życia indywidualnego, gdzie przychodzi jej zmagać się przede wszystkim samą z sobą, jak i społecznego, gdzie walka toczy się pomiędzy tworzącymi wspólnotę jednostkami.

W ujęciu filozofii społecznej istotę walki upatrujemy w dążeniu woli do uzyskania swobody działania, przybierającym postać starcia przynajmniej dwóch woli. Charakterystyczną cechą tego procesu jest przemoc – zarówno fizyczna, jak i duchowa – ukierunkowana na osiągnięcie celu<sup>9</sup>. Widzimy zatem, że walka jest przejawem działania, co oznacza, iż jej efekt może być i pozytywny, i negatywny.

---

<sup>9</sup> Por. A. Beaufre, *Wstęp do strategii. Odstraszenie i strategia*, Warszawa 1968; T. Kotarbiński, *Z zagadnień ogólnej teorii walki*, [w:], *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1957; J. Rudniański, *Elementy prakseologicznej teorii walki*, Warszawa 1983; tenże, *Kompromis i walka. Sprawność i etyka kooperacji pozytywnej i negatywnej w gęstym otoczeniu społecznym*, Warszawa 1989.

Ten pierwszy jest związany z możliwością wyłaniania się „nowego”, co nie zawsze oznacza lepszego, poprzez walkę ze starym. Zdaniem A. Żuka pogląd ów „przeniósł z mitologii do filozofii Heraklit, dla którego wszelkie rzeczy powstają i giną przez walkę. Co więcej, wojna jest ojcem i królem wszystkiego; czyni z jednych bogów, a z drugich ludzi i sprawia, że jedni stają się wolnymi, a drudzy niewolnikami”<sup>10</sup>.

Walka niesie ze sobą również aspekt negatywny, jest nim możliwość niszczenia. Sama w sobie nie jest to rzecz zła, bowiem kryje się w rozmiarze szkód oraz intensywności podejmowanych działań skierowanych przeciwko „komuś innemu”. Istotę negatywnej strony walki stanowią dopiero – subiektywnie wartościowane – efekty zdarzeń.

Możemy mówić o trzech rodzajach zdarzeń związanych z określoną problematyką: walce z samym sobą i spotykającymi nas przeciwieństwami, walce między ludźmi w warunkach pokoju oraz walce zbrojnej.

Jak pisze A. Żuk, według M. Aureliusza „walka z samym sobą jest zmaganiem nade wszystko z czasowym charakterem naszego istnienia; żyjemy tylko teraźniejszością, wszystko inne jest złudą, lecz jakże trwałą w naszej świadomości. Walczymy, i to nadmiernie, z przemijaniem. Dobrze byłoby wyzwolić się z tego i z pełną obojętnością uznać, że to wszystko jedno, czy umrzemy jutro, czy też za wiele lat”<sup>11</sup>.

Ważniejszy jest jednak bój prowadzony w związku z naszą egzystencją. Człowiek, aby być silny, potrzebuje walki, to w niej hartuje się męstwo, które potrzebuje przeciwnika, gdyż dopiero w zmaganiach z niedolą i cierpieniem nabiera maksimum swojej mocy. Seneka pisał: „uważam cię za nieszczęśliwego, bo nigdy nie byłeś nieszczęśliwy. Przeszedłeś przez życie bez walki. Nikt się nie dowie, ani nawet ty sam, co potrafisz. Aby poznać samego siebie, trzeba się wystawiać na próby. Tylko tak może przekonać się każdy, na co go stać”. I dalej: „tylko takie drzewo, w które często uderza wichura: właśnie od uderzeń wichury zwierza się w sobie i mocniej zapuszcza korzenie. Kruche jest, które wyrosło w słonecznej dolinie. A więc i ludzie szlachetni, dla swej własnej korzyści, aby mogli stać nieustraszeni, powinni często obracać się wśród niebezpieczeństw i obojętnie znosić zdarzenia, które są złem jedynie dla tego, kto źle je znosi”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> A. Żuk, *Filozofia walki*, Lublin 1996, s. 29. Por. P. Wheelwright, *Heraclitus*, Princeton 1959, s. 29; J. Borgosz, *Drogi i bezdroża filozofii pokoju (od Homera do Jana Pawła II)*, Warszawa 1989, s. 10.

<sup>11</sup> A. Żuk, *Filozofia...*, wyd. cyt., s. 76.

<sup>12</sup> L. A. Seneka, *Myśli*, Kraków 1987, s. 39 i 47.

Nieszczęście, ból, upadek, cierpienie wymagają od człowieka podjęcia działań zmierzających do przezwyciężenia tych nieszczęść. Jest to walka o siebie oraz z samym sobą. Są to próby, przez które zyskujemy wiedzę o możliwościach własnego „ja”, badamy granicę fizyczno-duchowych możliwości naszego organizmu. Jak zauważa A. Żuk: „powodowana nieszczęściami życia walka daje samowiedzę. Ten, kto popadł w nieszczęścia i walcząc z nimi zwyciężył je, wie już, na co go stać. Aż do następnego nieszczęścia i do następnej próby. Dlatego też prawdziwe męstwo, zdaniem Seneki, jest chciwe niebezpieczeństwa; poprzez nie chce się przekonać, na ile go stać, co udźwignąć zdoła. Tym samym cierpienie jest częścią siły, albowiem przez nie kształtuje się moc. Nie należy więc lękać się ciężkich doświadczeń i nieszczęść – one to są okazją do wykazania męstwa, które w pomyślności życiowej nie musi się ujawniać, a więc poniekąd i nie istnieje. Nieszczęście jest próbą dla dzielnych ludzi, łamie ono jedynie słabych”<sup>13</sup>.

Człowiek prowadzi ciągłą walkę, choć – jak sądził św. Augustyn – jest ona środkiem prowadzącym do pokoju. W każdej jednostce istnieje jakieś dobro mogące zapewnić pokój jako właściwy stosunek między ludźmi. Jego istota polega na tym, aby wzajemnie sobie pomagać. Tak jest w życiu społecznym, natomiast indywidualne życie duchowe jest przede wszystkim walką. Jest to walka pomiędzy upadkiem a podniesieniem się z niego; zbliżeniem się do Boga a oddaleniem od Niego. Jest to nieustający dramat istnienia, w którym człowiek nie może odnaleźć spokoju i musi wciąż zmagać się ze światem i z samym sobą. Św. Augustyn pytał: „czyż nie jest bojowaniem życie ludzkie na ziemi (...). W przeciwnościach pragnę pomyślności, w pomyślności lękam się przeciwności. Jakie jest między tymi dwoma stanami miejsce pośrednie, w którym by życie ludzkie nie było bojowaniem? Pomyślność na tym świecie jest podwójnie zagrożona, już to lękiem przed przeciwnością jak i nie-trwałością radości. Przeciwności zaś tego świata przynoszą potrójną niedolę, bo i boleśnie pragnie się zmiany na lepsze, i same przeciwności trudne są do udźwignięcia, i lękamy się załamania naszej odporności. Czyż więc życie ludzkie na ziemi nie jest bojowaniem nieustannym?”<sup>14</sup>.

Walka z samym sobą, o której pisał św. Augustyn, polega na podjęciu działań zmierzających do zapewnienia harmonii woli. Życie ludzkie jest tylko chwilą, która szybko przemija, stąd zmienność świadomości oraz pragnień jednostki; stąd augustyńskie: tu chcę być – a nie mogę, tam mogę być – a nie chcę. Augustyn w ten sposób ujawniał dramat człowieka, jego byt tu i teraz w odniesieniu do przeszłości,

---

<sup>13</sup> A. Żuk, *Filozofia...*, wyd. cyt., s. 40.

<sup>14</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1994, s. 241.

która jest tylko wspomnieniem, i przyszłości, której jeszcze nie ma; poza tym człowiek odnosi się jeszcze ku wieczności, w stosunku do której nie ma ani przeszłości, ani teraźniejszości, ani przyszłości. To odsłania ludzkie pragnienie unieważnienia czasu, zatrzymania ruchu.

Walka najczęściej łączy się z chorobą, bólem i cierpieniem od zawsze towarzyszącym egzystencji ludzkiej. Są one po prostu nieodłącznymi składowymi ludzkiego losu. Z tego względu zdaniem Z. Cackowskiego wszystkie formy kultury, których treścią, źródłem i racją istnienia jest los człowieka, wyrastają także z ludzkiego doświadczenia bolesnego, z bólu i cierpienia, a zatem to ból jest ich źródłem, treścią i przedmiotem przewycięzania<sup>15</sup>. Przy czym cierpienie jest czymś innym niż ból, trzeba powiedzieć – czymś więcej. Cierpienie jest kategorią osobistego doświadczenia ludzkiego, która odnosi się przede wszystkim do czasu przeszłego lub przyszłego, gdy tymczasem ból zaczyna się od teraz, a czas przyszły i miniony jawi się w tym doświadczeniu jako wtórny. Ból jest definiowany jako nieprzyjemne doświadczenie zmysłowe i emocjonalne z bieżącym zagrożeniem ciała ludzkiego. Trzeba pamiętać, że ma on zawsze charakter subiektywny. Każda jednostka uczy się stosowania tego słowa poprzez doświadczenie związane z obrażeniami ciała we wczesnym okresie życia. Ból jest zagrożeniem ciała, doznaniem lokalizowanym w jakiejś jego części, jest zawsze doznaniem nieprzyjemnym, nasyconym emocjonalnie. Wiele osób sygnalizuje jednak ból przy braku zagrożenia dla swojego ciała. Jest to związane z psychologicznym aspektem ludzkiej egzystencji. Zdaniem Z. Cackowskiego nie ma sposobu odróżnienia tych doznań od uczuć związanych z zagrożeniem ciała, gdyż wszystko poznawane jest na podstawie subiektywnych relacji. Jeżeli jednostka traktuje i relacjonuje swoje doznania jako ból, to trzeba je uznać za ból<sup>16</sup>.

Choroba, ból i cierpienie pozwalają zbadać granice własnego „ja” – przekonać się, ile człowiek może wytrzymać w granicach własnego człowieczeństwa. Walka prowadzona z nimi ułatwia zdobycie własnej miary. Właśnie dlatego człowiek czasami poszukuje cierpienia. Jako jednostka pragnie wziąć cierpienie drugiego człowieka na siebie (M. Kolbe), częściej jednak próbuje uciec od bólu i cierpienia, od choroby i śmierci. Ale wtedy nie zawsze udaje się mu uchronić swoje człowieczeństwo. I tak, jeden z bohaterów powieści A. Solżenicyna powie, że nie za wszelką cenę warto walczyć o życie: „Wiele razy zastanawiałem się – a teraz szczególnie często – jaka właściwie jest najwyższa cena życia? Jaką cenę można

<sup>15</sup> Por. Z. Cackowski, *Ból, lęk, cierpienie*, Lublin 1997, s.16.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 13.



zapłacić, a jakiej już nie? (...) W łagrach wielu nas zrozumiało, że zdrada, wydawanie na śmierć dobrych i bezbronnych ludzi to zbyt wysoka cena, że nasze życie nie jest jej warte. Lecz gdy mówiliśmy o służalczości, wazeliniarstwie, kłamstwie – zdania były podzielone, nawet w łagrze ludzie twierdzili, że taką cenę można jeszcze zapłacić. No dobrze, a jeśli za ocalenie życia trzeba zapłacić tym wszystkim, co nadaje mu barwę, zapach, urok? Jeśli to ocalone życie sprowadza się do trwania, oddychania, czynności mięśni i mózgu – i niczego więcej. Jeśli człowiek staje się jedynie chodzącym układem fizjologicznym? Czy ta cena nie jest zbyt wysoka?”<sup>17</sup>.

Trzeba pamiętać, że w momencie doznawania bólu, cierpienia sprzeciw, bunt jest koniecznym odruchem, a siła tej konieczności zależy wprost od wielkości bólu i cierpienia, a zarazem jest odwrotnie proporcjonalna do odporności osoby cierpiącej. W sytuacjach ekstremalnych refleksyjny stosunek do cierpienia ulega stłumieniu, siła bezpośredniego odruchu uniemożliwia refleksję. Zdaniem Z. Cackowskiego dopiero później, i o ile człowiek jest w stanie pokonać reaktywny sprzeciw wobec bólu i cierpienia, pojawia się refleksja oraz możliwość akceptacji – wtedy mamy do czynienia z odwagą<sup>18</sup>.

W tym miejscu pojawia się problem strachu, a tym samym odwagi, która polega na walce ze strachem. Tchórzem jest ten, kto ze swym strachem nie walczy, przez co się mu poddaje. G. W. F. Hegel określa strach przez taki stan, w którym wola ujmowana jest w swojej skończoności i ową skończoność poddaje negacji. „W ogóle panującą kategorią – pisał on – jest strach. Wola nie jest wolna od tej skończoności, myślenie bowiem nie jest jeszcze wolne dla siebie. Może więc ona zostać ujęta w tej skończoności, [w rezultacie czego] to, co skończone, może zostać złożone w swojej negatywności. Tym uczuciem negacji – uczuciem, że coś może nie przetrwać – jest strach. Wolność polega na tym, że nie pozostaje się w obrębie tego, co skończone, lecz w obrębie bytu dla siebie – temu zaś nie grozi żaden atak [z zewnątrz]. Ludzie żyją w strachu albo za pomocą strachu panują nad innymi ludźmi. I jedni, i drudzy pozostają na jednym szczeblu. Różnica [między nimi] polega tylko na większej [lub mniejszej] energii woli. Energia ta może prowadzić do tego, że dla pewnego szczegółowego celu poświęcona zostaje całość tego, co skończone”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> A. Sołżenicyn, *Oddział chorych na raka*, Warszawa 1992, s. 251.

<sup>18</sup> Por. Z. Cackowski, *Trud i sens ludzkiego życia*, Warszawa 1981. Zob. też: A. Camus, *Eseje*, Warszawa 1973; J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, Warszawa 1986; A. Einstein, *Mój obraz świata*, Warszawa 1935; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1982; J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1988; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Kraków 1949.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, Warszawa 1994, t. 1, s. 142.

Inaczej mówiąc, strach jest uczuciem, że to, co skończone, może nie przetrwać; że to, co przemijające, może przeminąć. Jest to przede wszystkim lęk przed atakiem z zewnątrz. W związku z tym, sposobem wyjścia może być umiejscowienie woli w tym, co nieskończone, co nie może się skończyć i przeminąć. Oznacza to zniszczenie strachu przed śmiercią, albowiem ona sprawia, że to, co skończone, faktycznie się kończy. Ten, kto nie będzie lękał się utraty życia, bać się też nie będzie utraty innych wartości. Ten sposób rozumowania odnajdujemy w filozofii stoickiej, jest on także trwałym wątkiem kultury rycerskiej. Wedle niej wygrywa ten, kto się śmierci nie boi; jeżeli zginie – uzyska chwałę i niebo, jeżeli zwycięży – posiadzie ziemię.

Motyw ów „rozwiija Hegel w sławnej przypowieści o walce pana i niewolnika. Jest to teza, co głosi, że tylko ten, kto uzyskał panowanie nad własnym życiem, a to przez to, że nie boi się go utracić, będzie tym panem, co włada też materialną rzeczywistością. Swoistym paradoksem byłoby tutaj to, że drogą do władania nad dobrami tego świata byłoby wyrzeczenie się ich, brak dbałości o nie. Jest to ta mądrość pradawnej, rycerskiej filozofii walki, zgodnie z którą ten, kto boi się stracić życie, traci je; ten, kto lęka się utraty dóbr materialnych, traci je. Wedle orientalnej filozofii walki ten, kto chce zwyciężyć, przegrywa; zwycięża ten, kto nie dba o nic, nawet o zwycięstwo”<sup>20</sup>.

Panowanie nad życiem oznacza więc taki stan ducha, w którym uwalnia się on od więzów życiowych, pragnień, tego wszystkiego, co określamy mianem umiłowania celów skończonych, i dąży do nieskończoności. Niewolnik jest zniewolony przez swoje życie, ponieważ spędza je na osiągnięciu celów skończonych, stawia życie nad wolnością i w ten sposób ją traci. Utraciwszy zaś wolność, jednostka staje się podporządkowaną innym, to oni będą od tej chwili decydować o jej celach materialnych.

Można zatem mówić o dwóch typach ludzi, o panach i niewolnikach. Ci pierwsi kierując się tym, co nieskończone, zmierzają do nieokreśloności, która konkretyzuje się dopiero jako faktyczność, a następnie przemija. Z tym co przemijające pan się nie wiąże. Postawa taka wynikać może z mistycznego dążenia do Absolutu lub nudy, którą napawa pana to wszystko, co już zdobyte, skończone i określone. Buduje on ze swojego życia ołtarz, którego granice przesuwa w każdej terażniejszości, tak aby w całości był nieokreślony. Niewolnik czyni inaczej. Zakreśla sobie cele skończone, chce nimi władać i w ten sposób poprzestaje na nich. Pan czyni tyle

---

<sup>20</sup> A. Żuk, *Filozofia...*, wyd. cyt., s. 137.

dobrego co złego, albowiem w ogóle czyni. Niewolnikowi zawdzięczamy stateczne trwanie i bezpieczeństwo. Niewolnik i pan jako kategorie filozoficzne, które nie dotyczą władzy i posiadania, stają się szczególnie jasne w sytuacji trudnych, zwłaszcza wymagających walki na śmierć i życie. Wtedy to niewolnik zapłaci każdą cenę, aby żyć, podczas gdy pan nie za każdą cenę sprzeda swoje człowieczeństwo. Istnieją dla niego bowiem cele i wartości nieskończone, zakorzenione w równie nieskończonym „Ja” – wyższe nad życie. Wychowanie wojskowe musi podjąć trud wychowania w duchu takich wartości.

### **ABSTRACT**

The author carries out an analysis of theoretical postulates which can play an important part in the process of personality development of future officers. The first one is to recognize personality development as a process connected with all the socio-philosophical features of our culture. The second one is to state that we live in the era characterized by profound changes in cultural, social and economic fields. The third factor is the past-present-future relationship. The final postulate is related to the theoretical statement that in describing philosophical fundamentals of personality development in the military it is necessary to take action or combat into consideration.

Recenzent kmdr por. dr hab. Piotr J. Przybysz