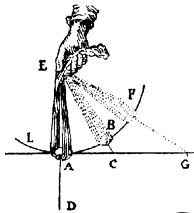


OLIMPIADA FILOZOFICZNA

NR 44

W numerze m. in.

- Marian Skrzypek *O Diderocie rocznicowo i encyklopedycznie*
- Tomasz Wiśniewski *W 110 rocznicę urodzin Theodora Adorna*
- Barbara Markiewicz *Dyskusja, rozmowa, flejm – jak uczyć kultury debaty?*
- Magdalena Gawin *Eseje filozoficzne – uwagi wprowadzające do metodyki pisania*
- Halina Rarot *Uczestnictwo w Olimpiadzie Filozoficznej jako przejaw „kultury siebie”*
- Tematy i testy zawodów okręgowych
- Regulamin i program XXVI OF
- Komitety Okręgowe OF
- Plebiscyt na nowe logo Olimpiady Filozoficznej



OLIMPIADA FILOZOFICZNA

NR 44

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2014

OLIMPIADA FILOZOFICZNA
wydaje Polskie Towarzystwo Filozoficzne
ISSN 1509–7439

Rada Programowa
Władysław Stróżewski (przewodniczący),
Barbara Markiewicz,
Józef Niżnik

Redaktor
Barbara Kalisz

Adres Redakcji
ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa, Pałac Staszica
p. 160, tel. (022) 826–52–31 w. 759
tel/fax (022) 657–27–59
e-mail: Olimpiad@ifispan.waw.pl

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Na okładce wykorzystano rysunek
Kartezjusza z *Zasad Filozofii*

Wydano z funduszy MEN

Spis treści

Marian Skrzypek <i>O Diderocie rocznicowo i encyklopedycznie</i>	4
Tomasz Wiśniewski <i>W 110 rocznicę urodzin Theodora Adorna</i>	17
Barbara Markiewicz <i>Dyskusja, rozmowa, flegm – jak uczyć kultury debaty?</i>	21
Magdalena Gawin <i>Forum Młodych 2013</i>	29
Rafał Wonicki <i>O idei tolerancji i jej związku z liberalną demokracją z perspektywy filozofii polityki</i>	32
Halina Rarot <i>Uczestnictwo w Olimpiadzie Filozoficznej jako przejaw „kultury siebie”</i>	35
Barbara Kalisz <i>Jak zmodernizować Polskę?</i>	38
Magdalena Gawin <i>Eseje filozoficzne – uwagi wprowadzające do metodyki pisania</i>	39
Tematy esejów w zawodach drugiego stopnia w poszczególnych edycjach Olimpiady Filozoficznej.....	45
Test zawodów okręgowych XXIII OF	48
Test zawodów okręgowych XXIV OF	52
Test zawodów okręgowych XXV OF	56
XXII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna	60
<i>Erich Fromm (1900–1980)</i>	61

CO WARTO CZYTAĆ

Dorota Kutyla <i>Czas Arona, czyli czytamy Guriewicza</i>	71
Barbara Kalisz <i>Intelektualiści a polityka</i>	77
Regulamin XXVI Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej	79
Regulamin Komitetu Głównego OF	93
Regulamin Komitetów Okręgowych OF	95
Program XXVI Olimpiady Filozoficznej.....	97
Komitety Okręgowe OF.....	110
Komitet Główny OF	119
Noty o autorach.....	120

Plebiscyt na nowe logo Olimpiady Filozoficznej (p. wewnętrzna okładka)

O Diderocie rocznicowo i encyklopedycznie

W 2013 roku obchodziliśmy 300 rocznicę urodzin Diderota, który kojarzy nam się najczęściej z jego *Encyklopedią*. Innym kojarzy się z *Kubusiem Fatalistą* i z jego amatorami, a nie z dialektyką pana i niewolnika, czy pana i sługi, który formalnie jest sługą, ale faktycznie panem swego pana, na co zwrócił uwagę Hegel jako uważny czytelnik *Kuzynka mistrza Rameau*. Okazuje się więc, że ranga Diderota jako filozofa i pisarza francuskiego oświecenia nieustannie wzrasta, gdyż odkrywamy w jego pismach głębokie myśli prekursorskie, których doniosłość zaczęliśmy odkrywać w ostatnim pięćdziesięcioleciu, a proces ten intensywnie trwa. Chodzi głównie o prekursorską wobec Hegla myśl o rozdarciu ludzkiej świadomości na sferę *być* (naturalnie) i *stwarzać pozór*, że jest się kimś innym, a to na użytek społeczeństwa. Rozważania Diderota i Rousseau stanowią w tej kwestii pomost między myślą Seneki, który w *Listach do Lucyliusza* wprowadził rozróżnienie na sferę *proprium* (tego co mamy w sobie z natury) oraz *alienum* (tego co przejęliśmy od społecznego otoczenia), a Heglowską teorią alienacji. Pisząc *Fenomenologię ducha* (1807) Hegel miał pod ręką egzemplarz świeżo wydanego (w przekładzie niemieckim Goethego) *Kuzynka mistrza Rameau* (1805) i zacerpnął z niego obszerny fragment świadczący o rozróżnianiu przez jego autora oświeceniowej zdroworoządkowej świadomości „prostej”, która na wszelkie pytania odpowiada „tak” lub „nie”, od świadomości rozdartej, która ma wiele odpowiedzi często sobie zaprzeczających, a więc stosuje ona dialektykę. Diderot dostrzegał więc sprzecznościowy, pogmatwany charakter nie tylko ludzkiej osobowości, ale również społeczeństwa. W *Zakonnicy* przedstawił fizjologiczne źródła rozdartej osobowości mniszek, które żyjąc w sztucznej jednopłciowej społeczności cierpią na niezaspokojony popęd seksualny, co rodzi zaburzenia umysłowe. Ich stany hysterii Diderot określa jako przejściowy obłąd, któremu towarzyszy rozdwojenie osobowości. Kiedy ekstaza lub entuzjazm mija, osoba opanowana przez nią wraca do swojej osobowości naturalnej. Podobny proces zachodzi w mentalności bohatera *Kuzynka mistrza Rameau*, tylko że podłoże jego alienacji

nie jest fizjologiczne, ale społeczne. Choroba rozdartego, postawionego na głowie społeczeństwa udziela się młodemu Rameau, który zachowuje się, jak gdyby cierpiał na pomieszanie zmysłów – *aliénation d'esprit*. Goethe tłumaczy to określenie jako *Entremdung des Geistes* i w takim jego brzmieniu przejmuje je Hegel.

Wskazałem tylko na jeden przykład obecności prekursorskiej myśli Diderota, która po 300 latach jest żywa we współczesnej świadomości filozoficznej. Takich przykładów można znaleźć więcej, by wspomnieć o zaczerpniętej z tradycji platońskiej kategorii entuzjazmu, wprowadzającej problematykę wrażliwości romantycznej. Otóż Diderot buduje pomost między platonizmem a romantyzmem przekształcając pojęcie entuzjazmu w materialistyczną kategorię *energii natury*, której źródłem jest *Eros* traktowany przez Platona raz jako bóg, a raz jako siła kosmiczna, a tej – podobnie jak w przypadku *fatum* stoików – podlegają nawet bogowie. Diderot nie był zwolennikiem miłości platońskiej, wysublimowanej, której pojęcie wiąże się u Platona z jego koncepcją duszy. Otóż dusza ludzka stanowi dlań część duszy powszechnej. Częstka ta zamknięta w ciele ludzkim jak w więzieniu ulega jego wpływowi. Jednak na zasadzie anamnezy przypomina sobie, co widziała w doskonałym świecie idei i dąży do złączenia się z nim. Tak jest też z miłością, która w człowieku przejawia się w swojej postaci zmysłowej, ale towarzyszą jej pragnienia metafizyczne znamienne dla idealnej miłości platońskiej. Miłość zmysłowa, którą opisuje Platon, przybiera często zabarwienie homoseksualne, co powoduje ambiwalentne oceny jego preferencji osobistych. W istocie sprawa nie jest tak prosta, jeżeli zdamy sobie sprawę ze społecznych uwarunkowań przejawiania się uczucia miłości w systemie opartym na niewolnictwie i na marginalizacji kobiet, wśród których wyemancypowane były jedynie hetery. Homoseksualizm był szeroko rozpowszechniony i społecznie aprobowany, ale żeńska jego odmiana w postaci miłości lesbijskiej spotykała się zwykle z dezaprobatą. Platon ograniczał miłość homoseksualną do związków duchowych. Jako arystokrata uważał jednak, że proponowanie kontaktów fizycznych osobom tej samej płci nie należy do dobrych manier, do dobrego tonu i dobrego gustu.

Diderot uważał Platona za skrytego materialistę i nawiązał do kategorii *erosa* interpretowanego jako *energia natury*. Dlatego też aprobował kategorię *entuzjazmu* jako stanu, który Platon w *Fajdrosie* uważał za przejaw

apollinijskiej *manii* profetycznej, dionizyjskiego szału oczyszczającego (korybantyzm), poetyckiego natchnienia przez Muzy i szału miłosnego zsyłanego przez Erosa. Jednak w *Timajosie* wyjaśniał szal erotyczny odwołując się do fizjologii Hipokratesa, który tłumaczył to zjawisko naturalnym powodem do rozmnażania opierającym się rozumowi i woli ludzkiej. „Dlatego – pisał Platon w *Timajosie*, 90 D, (przełożył W. Witwicki) – u mężczyzn organy wstydlive są nieposłuszne i samowolne jak zwierzę, które nie ulega rozumowi, a dżgane ościeniem żądzy wszystko opanować próbuje. U kobiet znowu są pochwy i macice tak zwane z tego samego powodu. To jest ukryte w ciele zwierzę, które chce rodzić dzieci. Kiedy w okresie dojrzałości długi czas owoców nie wydaje, cierpi i gniewa się. Błądzi po całym ciele, zatyka przewody powietrzne, odetchnąć nie daje, w kłopoty najgorsze wpędza i wszelkiego rodzaju inne choroby powoduje, pokąd jednej i drugiej płci i żądza i miłość do tego nie skłoni, żeby jak drzewa owoc wydały, a potem go zerwały”. Diderot podjął ten hipokratejsko-platoński wątek i włączył go do swoich rozważań o entuzjazmie w kontekście hysterii (od gr. *hystera* – macica), którą tłumaczył patologiczne stany emocjonalne przejawiające się w religijności. Przyswajając sobie jednocześnie nową interpretację platońskiego entuzjazmu przedstawioną przez Shaftesbury'ego, który odróżniał zły religijny entuzjazm znamieny dla uczestników zbrojnego powstania protestanckich kamizardów (początek XVIII wieku), od twórczego entuzjazmu poetów, muzyków, szukających przygód awanturników, mężów stanu, historycznych bohaterów, Diderot rozwinął to pojęcie w duchu romantycznym. W jego twórczości można zaobserwować przełom polegający na odchodzeniu od klasycznej estetyki z jej regułami przeciętności, normy, umiarkowania, proporcji w kierunku estetyki uwzględniającej dynamikę wynikającą z energii natury i jej nieokiełzanych popędów. Diderot pisał bowiem, że ten kto zdolny jest do podpalenia domu sąsiada, jest również zdolny do wyniesienia z płomieni swojej kochanki. Wskazywał na konieczność wykroczenia poza filozofię zdrowego rozsądku i na potrzebę rehabilitacji poznawczej roli intuicji znamiennej dla genialnych entuzjastów w sferze nauki.

Filozoficzne rozważania Diderota na temat miłości nacechowane humanistycznym permisywizmem znalazły głęboki oddźwięk w twórczości Balzaka, który w *Fizjologii małżeństwa* nawiązuje (przeważnie anonimowo) do Diderotowskiej rozprawy *O kobietach* i do *Przyczynku do podróży*

Bougainville`a. Przejmuje z tych dzieł krytykę monogamicznego małżeństwa, w którym mąż jako prywatny posiadacz swojej żony traktuje ją przedmiotowo, przez co naraża się na konsekwencje tego stanu rzeczy stając się „predestynowany” na rogakca, tak jak jansenista czuł się predestynowany do zbawienia lub potępienia. Problem ten omówiłem szerzej w rozdziale V mojej *Filozofii Diderota* (Warszawa 1996, Wyd. IFiS PAN). Już po opublikowaniu tej książki pogłębiłem rozważania na ten temat dzięki zwróceniu uwagi na platońskie źródła poglądów Diderota dotyczących problemu miłości i na jego rolę pośrednika między Platonem a romantykami.

W filozofii przyrody Diderota centralną kategorię stanowi ład „całości”, której części są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie na siebie oddziałują. Z idei „całości” Diderot wyprowadza materialistyczny monizm i powszechny determinizm. Poza „całością” nic bowiem nie istnieje. Ponieważ „całość” jest różnorodna, zawiera ona w sobie samej zasadę zmienności. Diderot rozwiązuje więc w sposób dialektyczny problem jedności z zarazem różnorodności świata, który u innych materialistów XVIII wieku (np. Holbach) jawi się jako „całość” niezmienna złożona ze zmiennych rzeczy. Holistyczna koncepcja świata u Diderota różni się też od nominalistycznego jego ujęcia przez Helvétiusa, dla którego realnie istnieją tylko byty jednostkowe. Diderot uznaje natomiast esencjonalną wyższość świata jako „całości” nad rzeczami jednostkowymi. Problem jedności świata w jego różnorodności stanowi również przedmiot rozważań Diderota w kategorii „łańcucha bytów” o proveniencji leibnizjańskiej, podczas gdy w oświeceniu francuskim dominowało arystotelesowskie pojęcie hierarchicznej „drabiny bytów”. Uznając istnienie „pełni” w przyrodzie i brak „ogniwa pustego”, przy jednoczesnym występowaniu „istot pośrednich”, Diderot skłaniał się do przyjęcia zjawiska ewolucji bytów. Kategoria „łańcucha bytów” u Diderota jest wolna od arystotelesowskiego finalizmu, jak również od leibnizjańskiego idealizmu. Diderot wprowadza również oświeceniową kategorię „ładu natury” do swojej filozofii przyrody. Pojmuje on ład i nieład w sposób dialektyczny; nieład oznacza przejście do nowego ładu, realizującego się na wyższym poziomie. Tym sposobem Diderot przewyższa tradycyjną teorię kołobiegę. Ważną rolę w dynamicznej wizji przyrody odgrywa kategoria „potworów”, którą Diderot przenosi z biologii do filozofii. Potwornymi są dla niego byty nieprzystosowane do aktualnie istniejącego ładu; stanowią one rudymenty ładu minionego albo też antycypują

ład przyszły. Komplementarną rolę wobec „potworów” odgrywa kategoria „miary”. W ładzie mieści się to, co miary nie przekracza, Nieładem, potwornością jest więc zarówno brak perfekcji, jak i jej nadmiar.

W refleksji nad materią Diderot jest zwolennikiem cząsteczkowej budowy ciał. Atomom przypisuje rozciągłość, podzielność, energię, ruch i wrażliwość. Odróżnia ich ukryty, wewnętrzny ruch potencjalny (*nisus*) od zewnętrznego, dającego się obserwować. Twierdzenie, że „atom porusza świat” jest dlań równie prawdziwe, jak to, że „atom jest poruszany przez świat”. Jako zwolennik wrażliwości wszelkiej materii a nie materii wyżej zorganizowanej, reprezentował odmianę hylozoizmu, ale próbował rozwiązać problem powstawania życia nie tylko na zasadzie samoródtwa, ale przechodzenia od niższych do wyższych form wrażliwości. Dlatego też akceptował teorię epigenезy.

Pomostem między filozofią przyrody, a innymi dziedzinami jego myśli jest filozoficzna antropologia. Człowiek stanowi dla Diderota „wspólne centrum”, od którego trzeba wychodzić, i do którego trzeba wracać przy rozpatrywaniu wszelkich problemów filozoficznych. Diderot przechodzi więc od teocentryzmu do antropocentryzmu. Sądzi, że ludzka świadomość nadaje sens istnieniu świata. Bez niego „wszechświat staje się niemy”. Odrzucając metafizyczne koncepcje człowieka, Diderot poszukuje „człowieka konkretnego”, uwarunkowanego przez swoją budowę fizyczną, jak również przez środowisko geograficzne i społeczne. Jako materialista ustala istotę człowieczeństwa przyjmując za punkt odniesienia świat zwierzęcy. Początkowo sądzi, że różnica między człowiekiem a zwierzęciem jest tylko ilościowa. Później wskazuje na rozum i pamięć, które pozwalają człowiekowi uzyskać świadomość indywidualną, podczas gdy zwierzęta mają świadomość gatunkową. Rozpatrując problem dialektycznie, Diderot sądzi jednak, że zyskując rozum, człowiek utracił instynkt, który towarzyszy rozumowi jedynie u ludzi genialnych. Istotnym elementem, który wnosi on do oświeceniowej antropologii filozoficznej, jest rehabilitacja emocji. Pochwala on „entuzjazm”, dzięki któremu człowiek nie kieruje się wyrozumowanym egoizmem. Tym sposobem odchodzi od tradycyjnego pojmowanego determinizmu i fatalizmu. Wskazuje na aktywną rolę ludzkiej podmiotowości. Nie podzielając całkowicie spinozańskiej formuły wolności jako rozumianej konieczności, Diderot sądzi, że nie zawsze możemy zrozumieć obiektywną konieczność. Dlatego też zadowala

się formułą, że zewnętrzna konieczność i ludzka wolność stanowią dwa bieguny jednej kwestii. Istotnym elementem antropologii filozoficznej Diderota jest uświadomienie sobie społecznego uwarunkowania ludzkiej osobowości. Wskazuje on na fakt, że kodeks natury różni się z kodeksem społeczeństwa i kodeksem religii. Dlatego też człowiek rozdwa się na takiego, jakim jest z natury, oraz na takiego, jakim chciałoby go widzieć społeczeństwo lub religia. Owo „być” (*être*) i „stwarzać pozór” (*paraître*) są nierozłącznymi elementami jednej, ale skłóconej ze sobą świadomości. Ponieważ społeczeństwo zorganizowane jest na opak, stosunki między ludźmi przybierają postać „pantomimy”. Każdy jest sobą, a zarazem kimś innym (król butny wobec swoich poddanych „przed kochanką stąpa krokiem pantomimy”). Opisując przejawy alienowania się jednostki na rzecz sił społecznych, Diderot nie wykazuje jednak żadnej drogi wyjścia z tej sytuacji. W każdym razie nie proponuje tu rozwiązań, które są dlań oczywiste, kiedy przechodzi na grunt polityki. W zakresie antropologii filozoficznej pozostaje mu pocieszać się myślą, że przyszłe pokolenia ocenią nas wedle tego, kim byliśmy autentycznie, a nie wedle roli narzuconej nam przez społeczne otoczenie.

Centralnym problemem w zakresie teorii poznania Diderota jest myśl o identyczności logiki przyrody z logiką poznania. Aczkolwiek jego poglądy na proces poznawczy ulegały zmianie, ta główna myśl jest w jego dziełach ciągle obecna. Diderot był początkowo zwolennikiem kartezjańskiego racjonalizmu, potem zaś stał się zwolennikiem sensualizmu odrzucając wszelako idealistyczne konkluzje niektórych reprezentantów tego kierunku. Krytykował też skrajny sensualizm Helvétiusa wyrażony w formule: „czuć, to myśleć”. Ceniąc wysoko empiryzm F. Bacona, wskazywał na konieczność przechodzenia do wyższych etapów poznania, a mianowicie do kojarzenia faktów i ich uogólniania, a następnie sprawdzania rezultatów owego kojarzenia w praktyce. Nie zadowolając się ani empiryzmem, ani racjonalizmem, proponował stworzenie między nimi „ligi filozoficznej, która zaszłaby dalej niż te dwa jednostronne podejścia. Diderot krytykował wielkie metafizyczne systemy XVII wieku, ale doceniał rolę teorii i hipotez w procesie poznania. Chodziło mu o to, żeby posługiwać się systemem tak, by nie stać się jego niewolnikiem („Posiądź Laidę tak, aby ona nie posiadała ciebie”). Jako krytyk systemów głosił metodyczny sceptycyzm, rehabilitował eklektyzm, a wreszcie lubował się w paradoksach i uprawiał

„dialogikę”. Sądził, że w dwu przeciwstawnych tezach kryje się ziarenko prawdy. Stąd uprzywilejowana rola platońskiego dialogu w jego utworach zarówno filozoficznych jak i literackich. Diderot lubował się w zwrotach, gdzie teza i antyteza zamieniały się miejscami, przechodząc w swoje przeciwieństwo. Uprawiał więc specyficzną postać dialektyki, która zmierzała raczej do pokazania wieloaspektowości i antynomicznego charakteru prawd o rzeczywistości, niż do osiągnięcia syntezy przez konfrontację tezy z antytezą i osiągnięcia nowej syntezy.

Poglądy estetyczne Diderota są znamienne dla okresu przejściowego między klasycyzmem a romantyzmem. Są one ściśle związane z podstawowymi działaniami jego filozofii. Piękno ma wymiar kosmiczny i wynika z ładu „całości”. Zadaniem artysty jest więc uchwycenie przedstawianych bytów nie samych w sobie, ale pod względem miejsca zajmowanego w naturze. Ponieważ „całość” jest „dynamiczna”, co wynika z „aktywności” poszczególnych jej bytów, twórca musi je ujmować tak, jak gdyby stanowiły one części żywego organizmu. Stąd koncepcja realizmu u Diderota, którą można nazwać realizmem funkcjonalnym. Pełniona przez człowieka funkcja pozostawia piętno na całej jego sylwetce, ruchach, zachowaniu. I w tym właśnie momencie Diderot, którego koncepcje ładu, harmonii, miary odpowiadała regułom klasycyzmu, odchodzi zdecydowanie od klasycznej idei „piękna doskonałego” (to wbrew Platonowi). Według niego takie piękno nie istnieje, gdyż nie ma człowieka, który nie różniłby się od innego ze względu na pełnione funkcje, które odciskają piętno na jego wyglądzie. Należy więc piękno relatywizować.

W pierwszej fazie estetycznych poglądów Diderota, kiedy ujmował on problematykę piękna na gruncie kartezjańskim, a co za tym idzie klasycyzmu, zaznaczyło się dążenie do obiektywnego ujmowania piękna. Z chwilą, gdy przeszedł on na pozycje sensualizmu, dokonał się przełom w jego estetycznych koncepcjach. Erę obiektywizmu i ontologizmu zastąpiła era subiektywizmu i relatywizmu. Zmienia się wówczas radykalnie sens centralnych kategorii estetycznych Diderota. W okresie obiektywizmu „potwory” w sztuce to „kompozycje części zebranych przypadkowo bez ładu, bez harmonii, bez proporcji”. Części mogą być doskonale ujęte, ale ich całość „brzmi jak dysonans”. W okresie obiektywizmu pojęcie potworności ulega przekształceniu. Saunderson w *Liście o ślepcach* jest „potworem”, gdyż natura pozbawiła go wzroku i naruszyła „całość”, jaką stanowi czło-

wiek. Jednocześnie pozbawiła go możliwości pełnienia jednej z ludzkich funkcji. Ten defekt został jednak skompensowany innymi zdolnościami. Saunderson ma w sobie coś z Homera i Tejrzejzasa, jest geniuszem ujmującym „stosunki odległe”, czego nie może uczynić człowiek przeciętny. Diderot kojarzy odtąd stale geniusz z potwornością. „Potworem” jest zawsze wybitny twórca, który wyprzedza swoją epokę i nie stosuje się do przyjętego powszechnie pojęcia piękna.

W okresie sensualistycznej estetyki subiektywnej Diderot zajmuje się sposobami eksterioryzacji piękna oraz związkami między sztuką a językiem. W związku z tym wprowadza pojęcie „hieroglifu”, dzięki któremu uzasadnia, że treść myślenia jest nieodłączna od formy, czyli od znaków, za pomocą których jest ono werbalizowane i przekazywane, i – po drugie – że dzięki tej ich jedności myślenie jest niemożliwe bez wyobrażenia: „rzeczy są mówione, a zarazem przedstawiane; podczas gdy rozum je ujmuje, dusza wzrusza się nimi”. Pierwotny język był syntetyczny i wyrażał jakąś myśl za pomocą gestu (pantomima) lub obrazu (hieroglif). Sztuka służy więc przekazywaniu informacji, a zarazem emocji. Sensualistyczna epistemologia torowała więc drogę postawie romantycznej w estetyce Diderota.

Próbując godzić obiektywne i subiektywne aspekty piękna Diderot stwarza pojęcie „modelu idealnego”, które stanowi rozwinięcie koncepcji „hieroglifu”. Dzięki „modelowi idealnemu” chce uniknąć dwóch skrajności: banalnego kopiowania, dziś powiedzielibyśmy „fotografowania” rzeczywistości, gdzie subiektywność artystycznego jej oglądu jest nieobecna, oraz popadania w całkowicie subiektywną fantazję. „Model idealny” stanowi więc odpowiednik prawdy absolutnej w gnoseologii. Nie jest on dany, ale „zadany”. Piękno, jak prawda, nie jest dane apriorycznie i nie stanowi absolutu, który można naśladować, ale do którego trzeba zmierzać poprzez empirię. Budowa modelu idealnego stanowi więc postępujący proces historyczny.

Krytykując klasyczny ideał piękna intelektualnego, racjonalnego, „geometrycznego”, Diderot przeciwstawia mu piękno zewnętrzne, zmysłowe, malownicze i realistyczne. Sensualizm otwierał mu drogę ku romantyzmowi. W tym samym kierunku prowadził inny nurt myśli Diderota wiodący od jego antropologii filozoficznej rewaloryzującej platoński „entuzjazm”, a wraz z nim „nieład”, przekraczanie „miary”, „szaleństwo”. Rozbrat między tymi dwoma ideałami piękna nie jest jednak u Diderota absolutny.

Odróżnia on niekiedy piękno (*beau*) oparte na harmonii i dostarczające od-czuć przyjemnych od „wzniosłości” (*sublime*), której towarzyszy wszystko, co wynika z „energii natury” – trwoga, ból, cierpienie, które bardziej absorbują naszą wyobraźnię niż piękna pospolitość i płaskość. Nurt romantyczny u Diderota znajdzie wyraz w postaci realizmu, a jednocześnie w sztuce Rewolucji Francuskiej.

Etyczne poglądy Diderota kształtowały się w opozycji do moralności religijnej, jak również do systemów idealistycznych, uznających wrodzo-ność idei moralnych. Idee te nie istnieją obiektywnie, podobnie jak idee piękna, ale tylko ze względu na nas. Przechodzenie od ładu do nieładu, a następnie do nowego ładu zarówno w naturze jak i w społeczeństwie nie jest obiektywnie ani dobre, ani złe. Jest po prostu konieczne, chociaż z punktu widzenia człowieka dobrem jest to, co służy naszej egzystencji, a złem to, co jej nie sprzyja. Z tego punktu widzenia moralność nakazuje człowiekowi zmierzać do zachowania ładu, równowagi, umiaru, przecięt-ności. Etyka Diderota jest utylitarystyczna, oparta na pojęciach potrzeby i pożytku jako czynnikach kierujących naszym postępowaniem. Jest rów-nież eudajmonistyczna, bo uznaje, że czynimy to, co sprawia nam przy-jemność i satysfakcję. Niekiedy Diderot głosi tezy skrajnie hedonistyczne, ale też uznaje rolę pobudek czysto duchowych (*de pure opinion*) jak pra-gnienie sławy, szacunku, zachowanie dobrego imienia. Indywidualizmowi i relatywizmowi etycznemu przeciwstawia konieczność pogodzenia dążeń jednostki z dobrem ogółu, jak również poszukiwania cnót i wartości sta-łych o charakterze uniwersalnym. Chciał więc Diderot stworzyć system „moralności powszechnej”.

W okresie przełomu, jaki się dokonał w zakresie filozoficznej antropo-logii Diderota (*Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius*, 1773), podob-nej modyfikacji uległy jego poglądy etyczne. Uwzględniając rolę przyczyn wewnętrznych i „czysto ludzkich” w naszym postępowaniu, co różni nas od zwierząt, kładł nacisk na możliwość swobodnego wyboru między do-brem i złem – wyboru niekiedy bezinteresownego, sprzecznego z naszym własnym interesem. Ten „humanistyczny” zwrot wnosi jednak istotną po-prawkę do całej oświeceniowej etyki utylitarystycznej, ale nie kwestionuje jej materialistycznych podstaw. Uznaje jedynie względną autonomię za-chowań etycznych, które dopiero „w ostatecznym rachunku” można spro-wadzić do wrażliwości fizycznej.

Próbując wyjść poza ciasny determinizm Diderot rehabilituje uczucie, eliminowane dotąd przez rozum, jako źródło czynów moralnych. Tym samym jego etyka ulega „demokratyzacji”. Oto ludzie prości, wieśniacy działając spontanicznie dają dowody heroizmu i poświęcenia bardziej niż rozumujący i kalkulujący członkowie Akademii. Diderot sądzi nawet, że do wielkich cnót prowadzą wielkie namiętności. Zgodnie z dialektycznym ujmowaniem pojęć antytetycznych, które zastępują się miejscami, Diderot twierdzi, że zło przechodzi często w dobro, a wielcy przestępcy mogą stać się równie wielkimi dobroczyńcami, do czego nie są zdolni ludzie mierni, pospolici. Niekiedy wypowiada zdania w duchu immoralizmu. Sądzi, że ostatecznie o moralności decyduje dobre ustawodawstwo odpowiadające dążeniom ludzi i nie tłumiące tych ludzkich aspiracji.

Jako teoretyk społeczeństwa Diderot jest przekonany, że prawa rządzące rozwojem cywilizacji są tożsame z prawami przyrody, a ład społeczny stanowi fragment ładu naturalnego. Przyjmując jednak rozwój ciągły w przyrodzie, który prowadzi do jej doskonalenia, w odniesieniu do społeczeństwa posługuje się teorią kołobiegu. Jednocześnie uznaje postęp wiedzy i spodziewa się zaakceptowania swoich myśli przez potomnych. Trudno wyjaśnić zaistniałą tu sprzeczność. Można się jedynie domyślać, że przyjęcie postępu ciągłego w historii oznaczałoby uznanie feudalizmu za ustrój w swoim czasie postępowy, czemu przeczyła współczesna jego ocena, podczas gdy teoria cykliczności interpretowała go jako regres od hipotetycznego stanu idealnego. Uznając rozwój ludzkości od stanu naturalnego do społecznego, Diderot interpretuje ambiwalentnie ów stan natury, nawiązując do idealizującej go koncepcji Rousseau, to znów do diametralnie odmiennej koncepcji Hobbesa. Te dwa rozumienia stanu naturalnego pozwoliły mu rozwijać dwie odmienne koncepcje polityczne. Pierwsza posłużyła mu do budowy wizji społeczeństwa egalitarnego. Druga stała się punktem wyjścia dla rekonstrukcji dziejów społeczeństwa. Podobnie jak Hobbes, Diderot sądzi, że ludzie pierwotni żyli w stadzie niewiele różniącym się od zwierzęcego. Rządziło w nim prawo silniejszego. W początkowym okresie swojej twórczości przyjmuje, że ten anarchiczny stan pierwotny został zastąpiony paktem między poddanymi a władcą (*pacte de soumission*), co obiektywnie służyło idei absolutyzmu oświeceniowego. Później wprowadza pojęcie paktu jako stowarzyszenia zawartego między samymi poddanymi, który uzasadniał

ideę ludowładztwa. W końcowym okresie swojej twórczości (*Eleuthéromanes, Observations sur le Nakaz*) Diderot porzuca koncepcję paktu, czy umowy społecznej jako teoretyczną fikcję nie poświadczoną przez żadne dokumenty historyczne. We fragmentach zamieszczonych w *Histoire des deux Indes* Raynala (1780) czyni rozróżnienie między społeczeństwem powstałym spontanicznie, a władzą polityczną, która została narzucona drogą przemocy, co usprawiedliwiałoby przyszłe jej zniesienie. Diderot spostrzega też, że władza powstała w celu ochrony własności. Jego postawa wobec własności jest jednak ambiwalentna. Sądzi, że jej powstanie doprowadziło do likwidacji pierwotnego ubóstwa. Dlatego nie opowiada się za jej zniesieniem, ale za podporządkowaniem jej dobru ogółu, a następnie za jej ograniczeniem motywowanym racjami humanitarnymi. Usprawiedliwia tylko własność nabytą przez pracę. Zbliżając się do Rousseau uznaje wreszcie, że potrzeba decyduje o prawie do posiadania. Oznaczało to ewolucję jego poglądów w stronę egalitaryzmu, która wyraziła się najpełniej w *Przyczynku do podróży Bougainville'a*. Tej radykalizacji myśli społecznej towarzyszy przekonanie o konieczności rewolucyjnej przebudowy społeczeństwa. Jednocześnie Diderot potępia kolonializm, wojny zaborcze i wszelkie akty niesprawiedliwości na terenie międzynarodowym. We fragmentach włączonych do *Histoire philosophique et politique des deux Indes* (wyd. w latach 1774–1780) Raynala występuje w obronie niepodległości Polski.

Polskie przekłady dzieł Diderota

Ociec dobry. Komedia w pięciu aktach. Warszawa 1780. Przekład F. Zabłockiego.

Oyciec familii. Drama w pięciu aktach z francuskiej Diderota przełożona; *Dzieła dramatyczne* Wojciecha Bogusławskiego. Warszawa 1820, t.2 (utwór poprzedzony artykułem *Diderot*, s. 1–5; po tekście przekładu: *Uwagi nad oycem familii*, s. 147–151).

Historia polityczna rewolucji amerykańskiej teraźniejszej, przez sławnego Raynala w francuskim napisana języku, a teraz na polski przełożona. Warszawa 1783. Przekład F. Siarczyńskiego (współautorstwo Diderota, s. 33–103, 181–183).

Zakonnica, powieść z życia klasztornego, Warszawa 1908. Przekład K. Drzewieckiego. *Kuzynek mistrza Rameau*. Lwów 1910. Przekład L. Staffa. Inne wydanie: Warszawa 1953, poprzedzone jest wstępem M. Żurowskiego.

Kubuś Fatalista i jego pan. Kraków 1915. Przekład i wstęp T. Żeleńskiego-Boya.

To nie bajka..., „Maski” 1919 z. 4–6. Przekład T. Żeleńskiego-Boya.

Pani de la Carlière. „Maski” 1919, z. 17–18. Przekład T. Żeleńskiego-Boya.

To nie bajka..., Warszawa-Kraków 1920. Przekład T. Żeleńskiego-Boya; w tomie znajdują się ponadto: *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, *Rozmowa ojca z dziećmi*, *Pani de la Carlière*, *Rozmowa filozofa z marszałkową de ****, *Dwaj przyjaciele z Bourbonne*.

Zakonnica, Warszawa 1954. Przekład J. Piotrowicza. Inne wydanie: Warszawa 1954. Przekład W. Rogowicza.

Paradoks o aktorze i inne utwory, Warszawa 1950. Przekład i wstęp Kotta; w tomie znajdujemy również: *Salony* (fragment), *Rozowa d'Alemberta z Diderotem*, *Rozmowa panny de l'Espinasse z doktorem Bordeu*, *Co o tym myślicie*, *Zasady polityki władców*.

Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł. Wrocław 1952. Przekład E. Rządzkowskiej, wstęp J. Kotta. Zawiera m.in. fragmenty artykułów Diderota. Inne wydanie: Warszawa 1957. Wybór A. Soboula, przekład J. Rogozińskiego i Guranowskiego.

Fragmenty tekstów literackich. W: J. Kott, J. Parvi, *Antologia literatury francuskiej XVIII wieku*, Warszawa 1952.

Wybór pism filozoficznych. Warszawa 1953. Przekład J. Rogozińskiego i J. Hartwig, przedmowa i redakcja J. Adamskiego. Zawiera: *Myśli filozoficzne*, *O wystarczalności religii naturalnej*, *Przechadzka sceptyka*, *List o ślepcach dla tych, co widzą*, *O interpretacji natury*.

O poezji dramatycznej. W: E. Rządzkowska, *Teorie dramatyczne Oświecenia francuskiego*. Wrocław 1958.

Fragmenty tekstów filozoficznych. W antologii: B. Baczeko, *Filozofia francuskiego Oświecenia*. Warszawa 1961, s. 199–243.

Mistyfikacja. Sen d'Alemberta. Warszawa 1962. Przekład i wstęp J. Kotta.

Wypis z listu pisanego względem życia i pism Boulangerera (rękopiśmienny przekład Hieronima Kosteckiego z 1803 roku), artykuł *Biblia*

oraz fragmenty innych tekstów Diderota. W: M. Skrzypek, *Diderot*, Warszawa 1982, s. 263–347.

Filozoficzne zasady materii i ruchu. „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 12, s. 48–54. Przełożył M. Skrzypek.

O kobietach oraz inne miniatury literacko-filozoficzne. Gdynia 1992. Przekład, wstęp i opracowanie M. Skrzypka. Zawiera *O kobietach*, *O niewolnictwie Murzynów* (fragment z *Histoire des deux Indes* G. Th. Raynala), *Apologia Raynala*, *Rozważania nad książką Helvétiusa „O umyśle”*, *Refutacja dzieła Helvétiusa „O człowieku”* (fragment), *Filozoficzne zasady materii i ruchu*.

Niedyskretne klejnoty, Warszawa 1992. Przełożył A. Siemek.

Rozprawa o poezji dramatycznej. W: T. Kostkiewiczowa, Z. Golański (red.): *Europejskie źródła myśli estetyczno-literackiej polskiego oświecenia*, Warszawa 1997, s. 336–374. Przełożył A. Siemek.

Żale po moim starym szlafroku albo rada dla tych, którzy mają więcej smaku niż majątku; „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2009, nr 54, s. 33–37. Przełożył M. Skrzypek. Przekład ten poprzedziłem tekstem: *Polskie konteksty filozoficznej miniaturki Diderota* (s. 15–32).

W 110 rocznicę urodzin Theodora Adorna

Theodor W. Adorno, którego sto dziesiątą rocznicę urodzin obchodziliśmy 11 września 2013 roku, jest być może najbardziej paradygmatycznym, a jednocześnie jednym z najbardziej kontrowersyjnych niemieckich filozofów XX stulecia. Urodzony w bogatej mieszczańskiej rodzinie o żydowsko-włoskich korzeniach wzrastał w typowej atmosferze gruntownego i wszechstronnego niemieckiego wykształcenia, które odcisnęło na całokształcie jego twórczości niebywale silne piętno. Adorno był nie tylko wybitnym filozofem, jednym z głównych, obok Maxa Horkheimera, przedstawicieli tzw. Szkoły Frankfurckiej, ale jednocześnie socjologiem, psychologiem społecznym, muzykologiem i kompozytorem. Jego zainteresowania muzyczne, wykształcone pod wpływem matki, Marii Cavelli-Adorno, zawodowej śpiewaczki, przyczyniły się do szczególnego wyczulenia Adorna na kwestie estetyczne, na rolę i znaczenie kategorii estetycznych w całokształcie filozoficznego dyskursu. Mimo jednak faktu, że zarówno opublikowana w roku 1949 *Filozofia nowej muzyki* (wyd. polskie 1974), jak i wydana pośmiertnie w roku 1970 i nieukończona *Teoria estetyczna* (wyd. polskie 1994) stanowią niezwykle cenny wkład w dwudziestowieczną estetykę, Adorno jest przede wszystkim kojarzony z jedną z najbardziej radykalnych prób zweryfikowania tradycyjnego paradygmatu heglowsko-marksowskiego i uczynienia zeń narzędzia bezkompromisowo krytycznej analizy współczesnej przestrzeni socjo-kulturowej Zachodu. Takie książki, jak *Dialektyka negatywna* (1966, wyd. polskie 1986), *Minima moralia* (1950, wyd. polskie 1999), czy też najsłynniejsza, napisana wspólnie z Maxem Horkheimerem *Dialektyka oświecenia* (1947, wyd. polskie 1994) stanowią do dziś punkt wyjścia dla wielu filozoficznych strategii mających na celu ujawnienie rzeczywistej treści tkwiącej w pojęciowości współczesnej kultury europejskiej.

Theodor Adorno nigdy nie krył swojego głębokiego rozczarowania kształtem, jaki w XX wieku przybrała europejska forma uspołecznienia. Wychodząc z klasycznych marksowskich przesłanek, niemiecki filozof dostrzega źródło swoistej cywilizacyjnej katastrofy w niezrealizowaniu przez

siły napędowe procesu historycznego obietnicy „spełnienia się” filozofii w praktyce społecznej. Uznając konsekwencje Rewolucji Październikowej i dzieje Związku Radzieckiego za materialny dowód porażki koncepcji zakładającej podmiotowo-rewolucyjną rolę proletariatu w historii, Adorno dochodzi do wniosku, że klasyczna filozofia (w tym, w szczególności nawiązująca do tradycji kantowsko-hegłowskiej) ukazała w XX wieku swą całkowitą nieprzystawalność do coraz brutalniejszej rzeczywistości społecznej. Wykazując teoretyczną słabość wszelkich form kontynuacji filozoficznego projektu Karola Marksa, Adorno tym krytyczniej odnosi się do opozycyjnych wobec marksizmu, głównych prądów XX-wiecznej filozofii, w tym w szczególności do fenomenologii, filozofii egzystencji (przede wszystkim w jej heideggerowskim wydaniu) czy też do filozofii analitycznej. Zdaniem frankfurckiego myśliciela, o ile tradycja klasycznej filozofii niemieckiej popełnia grzech narzucania (wbrew historycznym realiom) „fałszywego pojednania” nieustannie heterogenicznemu światu, pozostałe filozoficzne prądy epoki spełniają już jedynie rolę mniej lub bardziej świadomie konstruowanych „ideologii”, czyli form „fałszywej świadomości” usiłujących *post factum* usprawiedliwiać realność wydarzającego się na świecie zła.

Momentem przełomowym dla filozoficznej ewolucji Adorna stała się niewątpliwie II wojna światowa, wraz z towarzyszącą jej tragedią narodu żydowskiego. Niemiecki filozof nie cofa się przed zadaniem prowokacyjnego pytania o to, czy po Oświęcimiu możliwa jest jeszcze jakakolwiek filozofia. Odpowiedź, jakiej udziela nam na nie współautor *Dialektyki oświecenia*, nie należy do jednoznacznych. Z jednej strony, Adorno nieustannie podkreśla, że jeszcze tylko refleksja, właśnie ta sięgająca „lodo- wych pustyń abstrakcji” zachowuje w sobie pamięć o niezrealizowanym projekcie wyzwolenia, z drugiej, wskazuje, że każda próba ukonkretnienia owego projektu skazana jest, w dzisiejszym, „totalnie zadministrowanym” świecie, na porażkę i przekształcenie się w swoje przeciwieństwo. Właśnie dlatego Adorno jednocześnie tropi we wszystkich warstwach społecznej rzeczywistości świadectwa postępującego procesu zniewolenia oraz równie konsekwentnie denuncjuje wszelkie, zbyt prostackie, jego zdaniem, próby podejmowania haseł wolnościowych przez różnorakie ruchy społeczne bądź polityczne, których praktyka bardzo szybko ukazuje swoje głęboko ukryte, represyjne cechy.

Theodor Adorno przeszedł do historii również jako jeden z prekursorów radykalnej krytyki tzw. kultury popularnej. Jego analizy radia, telewizji, kina, jazzu, muzyki rozrywkowej czy przemysłu reklamowego wykazują głęboko osadzone w tych fenomenach pokłady totalitaryzmu, uniformizacji i tego, co inny wybitny przedstawiciel Szkoły Frankfurckiej, Herbert Marcuse, określi jako „zamknięcie uniwersum dyskursu publicznego”. Stwierdzając, że w dzisiejszych czasach „żadna teoria nie może ująć rynkowi”, Adorno ostatecznie konstataował praktyczną bezsilność najszczerzejszych nawet intencji emancypacyjnych zawartych w projektach teoretycznych, choć jednocześnie stwierdzał, że tylko teoria, oraz, do pewnego stopnia, radykalna sztuka awangardowa są w stanie przypominać ludzkości o ciągle niewykorzystanej szansie rzeczywistego wyzwolenia.

Akademicki elitaryzm Adorna znalazł swe dopełnienie w swoście tragicznym finale jego życia. W kwietniu 1969 roku, trzy przedstawicielki zrewoltowanych niemieckich studentów wtargnęły na uniwersytecką katedrę w trakcie prowadzonego przez filozofa wykładu, po czym obnażywszy piersi dokonały „ataku” na osobę nobliwego profesora przy użyciu kwiatów i uwodzicielskich pieszczot. Gdy wybitny teoretyk subwersywności pośpiesznie opuścił salę wykładową, studenci ogłosili, że „jako instytucja, Adorno jest martwy”. Cztery miesiące później, 6 sierpnia, w trakcie wakacyjnego pobytu w Visp, w Szwajcarii, Theodor W. Adorno zmarł na atak serca, pozostawiając niedokończoną *Teorię estetyczną*, której jednym z wątków było przekonanie, że być może poszukiwanie nowych, estetycznych form buntu jest jedyną nadzieją, jako pozostała ludzkości...

Bibliografia

Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemińska, PWN, Warszawa 1986.

Theodor W. Adorno, *Filozofia nowej muzyki*, tłum. Fryderyka Wayda, PIW, Warszawa 1974.

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

Theodor W. Adorno, *Osobowość autorytarna*, tłum. Marcin Pańków, PWN, Warszawa 2010.

Theodor W. Adorno, *Sztuka i sztuki*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak, PIW, Warszawa 1990.

Theodor W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994.

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994.

Theodor Adorno, Herbert Marcuse, *Korespondencja 1968*, tłum. Leszek Koczanowicz, w: „Odra”, nr 4/2000, s. 39–47.

Ważniejsze opracowania

Martin Jay, *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge 1984.

Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1996.

Karol Sauerland, *Kilka pojęć z estetyki Theodora W. Adorno*, [w:] Karol Sauerland, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW, Warszawa 1986.

Andrzej Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

Dyskusja, rozmowa, flejm – jak uczyć kultury debaty*?

Debata, dyskusja to pewien szczególny rodzaj komunikacji, której celem obok prezentacji własnych racji, bywa także próba przekonania do nich innych. Ponieważ ich celem jest ukazanie własnej przewagi i próba przyciągnięcia uwagi innych, czyli w pewnym sensie zapanowanie nad nimi, debaty i dyskusje stanowią substytut starcia siłowego, zastępując utarczki zbrojne utarczkami na słowa. Warunkiem możliwości takiej utarczki jest sfera publiczna (której częścią w czasach współczesnych jest także szkoła) wraz z obowiązującymi w danej społeczności normami i wartościami, czyli kulturą. Jak pokazuje historia, istnieje tutaj wyraźna współzależność: kultura wpływa na kształt debat, ale równocześnie debaty mogą zmieniać kulturę. Spróbuję omówić rodzaje tych zależności i ich historyczne formy oraz próby sformalizowania „sztuki dyskusji”, a także przedstawić główne problemy związane z kształtowaniem i nauczaniem „kultury debaty”.

Na początku należy jednak wprowadzić pewien porządek pojęciowy, przynajmniej w tym zakresie, który dotyczy głównego przedmiotu wykładu, czyli *kultury debaty*. Istnieje bardzo dużo definicji kultury, sformułowanych z różnych punktów widzenia i perspektywy różnych nauk humanistycznych. Ponieważ chodzi jedynie o zarysowanie ogólnego tła tego wykładu, stąd odwołam się tutaj do rozważań Tadeusza Buksińskiego (X rozdz. pracy *Publiczne sfery i religie*, Uniwersytet A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2011), dotyczących kultury. Według niego kultura to: „system symboli, rytuałów publicznych, struktur autorytetów, norm, ucieleśnionych w instytucjach, organizacjach, wspólnotach, mediach i artykułowanych przez nie”. Jak twierdzi Buksiński, ma ona charakter obiektywny i instytucjonalny lub kolektywny oraz kształtuje tożsamość zbiorową i indywidualną. Ma także różne wymiary: uniwersalny, regionalny i narodowy. Można uznać, że tworzy ważny rodzaj władzy miękkiej: porządkuje

* Zapis wykładu wygłoszonego w Gdańsku 27 września 2013 roku na VI Forum Młodych (*przyp. red.*).

świat społeczny i indywidualny, określa formy odnoszenia się do świata i innych oraz pomaga zrozumieć samego siebie .

Natomiast jeżeli chodzi o drugie pojęcie występujące w tytule tego wykładu, czyli debatę, to dobrze pamiętać, że wywodzi się ono francuskiego słowa *battre* (batterie) znaczącego bijatykę i łacińskiego – *battuere* (batalia, kombatant, ale także rabat, opust, bonifikata, zniżka). Pierwotnie słowo to występowało przede wszystkim w słowniku militarnym. Nowego wymiaru nabrało wraz z rozwojem demokratycznych form ustrojowych i parlamentaryzmu. Głównie w takim kontekście zostało zestawione z pojęciem dyskusji, stając się czasem nawet wręcz jego synonimem. Należy jednak pamiętać, iż występują między nimi zasadnicze różnice znaczeniowe. Otóż dyskusja wywodzi się od łac. *discutere*, czyli wstrząsać, rozsytać i znaczy badanie jakiejś sprawy, jej roztrząsanie, w którym wielce pomocna może być wymiana zdań z kimś innym, ale nie ona sama jest tutaj celem. Tak rozumiana zbliża się do najbardziej cenionej przez filozofów formy słownej komunikacji, czyli do dialogu, rozumianego po Sokratejsku jako sztuka mądrej rozmowy. Dialog przekształcony przez filozofów starożytnych w metodę dochodzenia do prawdy (Sokrates, Platon), w filozofii współczesnej uzyskał, jako filozofia dialogu status odrębnej filozoficznej szkoły (Buber, Levinas, Tischner).

Mam nadzieję, że prezentując nawet w tak skrótowny sposób znaczenie tych pojęć, udało mi się wykazać podstawowe różnice występujące między tymi formami komunikacji. Dyskusja i dialog odwołują się do różnych form perswazji, ponieważ ich celem powinno być przekonanie rozmówcy do prezentowanego przez nas stanowiska. Mają one także wyraźny wymiar etyczny. Celem rozmowy prowadzonej poprzez dyskusję i dialog jest dobro wspólne. Nawet jeśli nie utożsamiamy go z prawdą, to chodzi w niej o porozumienie i zrozumienie. Powodzenie dialogu – rozmowy może zapewnić jedynie poszanowanie podmiotowości obu stron i przestrzeganie prawa do posiadania własnych poglądów. Natomiast debata, której pierwotny wzór wywodzi się z militarnego starcia, walki, stosuje argumentację słowną w celu pokonania rozmówcy uznawanego za przeciwnika. Temu, kto dąży do zwycięstwa, chodzi zatem o dobro jednostkowe, osobiste, chce zmusić przeciwnika do uznania swojej wyższości, stosując często manipulację i nieetyczne chwytły. Dyskutowanie jako przekonywanie, to wynalazek grecki, który znalazł zastosowanie, gdy zamiast syste-

mu patriarchalnego rozwinęła się struktura wspólnoty politycznej, czyli wspólnoty wolnych i równych obywateli. Pojawiła się bowiem wówczas konieczność przeniesienia konfliktów między obywatelami z poziomu siły fizycznej (przemocy) na poziom zmagania intelektualnych. Również myślenie w starożytnej Grecji ma charakter współzawodnictwa (*agonizm*), co staje się okazją do rozwoju filozofii. Jaki pisał Giorgio Colli: „Każdy temat poznawczy mógł stać się wyzwaniem rzuconym przez jednego człowieka drugiemu po to, by uzyskać jego odpowiedź: potem w dyskusji o tej odpowiedzi można było ustalić, który z nich dwóch zdobył poznanie wyższego stopnia”. (G. Colli, *Narodziny filozofii*, Oficyna Literacka 1991, s. 72).

Dlatego nie należy zapominać, iż rozwój tej kultury komunikacji, w tym także filozofii, stał się możliwy dzięki odkryciu przez Greków polityki, jako szczególnej formy porządkowania relacji związanych z władzą. Przestaje ona mieć charakter władzy naturalnej, tworzonej, jak władza króla, na wzór władzy ojcowskiej – ta zostaje zarezerwowana dla domu, obszaru prywatnego. Powstaje nowa polityczna rzeczywistość, w której ludzie występują jako obywatele, czyli jako wolni i równi. Możliwość takiej transformacji jest wpisana, jak twierdzi Arystoteles, w naturę człowieka, ponieważ „człowiek jest istotą polityczną (*zoon politikon*)”, czyli istotą z natury stworzoną do życia we wspólnocie, ponieważ nie jest samowystarczalny. Warunkiem koniecznym do tworzenia wspólnoty jest, według Arystotelesa, *logos*. To wieloznaczne i bardzo ważne dla filozofii, jak i całej europejskiej kultury pojęcie, odwołujące się do myślenia i prawa, sprawia, iż tworzona przez ludzi wspólnota ma nie tylko charakter polityczny, ale także etyczny. Jak twierdzi Arystoteles: „mowa (*logos*) służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”. Dlatego również prowadzone w obszarze politycznym dyskusje, nawet jeśli przemieniały się w debaty, musiały podlegać określonym prawom, zgodnie z przyjętymi zasadami. To ten system praw i zasad uformował pierwotną formę „kultury debaty”, za jaką trzeba uznać sztukę retoryki, obejmującą również sztukę prowadzenia sporów, czyli erystykę.

Według M. Korolki, polskiego znawcy i historyka retoryki, dla Greków retoryka była córką wolności, służyła ulepszaniu życia zbiorowego. Była to sztuka, która w obszarze publicznym pozwalała formować poglądy, opinie i wartości (M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Wiedza Powszechna, Warsza-

wa 1990). Pierwsi Grecy, jak pokazuje Korolko, zidentyfikowali, nazwali i uporządkowali zasady retoryki naturalnej. Z kolei Rzymianie rozwinęły ją na potrzeby przemówień sądowych. W średniowieczu stanowiła ważny element wykształcenia uniwersyteckiego i wykorzystywana była szczególnie w praktyce kościelnej do kompozycji kazań. Dzisiaj także poddawani jesteśmy jej oddziaływaniu, chociaż na ogół sobie tego nie uświadamiamy. Znalazła bowiem nowoczesne zastosowanie w teorii komunikacji i komunikacji masowej. Jej narzędzia pozwalają opisać i zrozumieć techniki propagandy i reklamy

Jak już wspominałam, retoryczna perswazja od starożytności traktowana była jako alternatywa bezpośredniej siły i przymusu. W sferze mitologicznej, czyli w sferze zbiorowej wyobraźni, opiekowała się nią bogini Peitho – bogini namowy z orszaku Pallas Ateny. Retoryka przyjmuje jako podstawę filozoficzną racjonalną i logiczną (*logos*) naturę człowieka, a stąd również wiarę, iż trafiają do niego racjonalnie opracowane argumenty, chociaż nie pozbawione elementów uczuciowych, emocjonalnej aury. Odwołuje się ona zatem do skomplikowanej syntezy funkcjonujących w człowieku elementów intelektualnych, moralnych i emocjonalnych. Jej skuteczność w dużej mierze zależy również od osobowości (charyzmy), posługującej się nią osoby. Dlatego nie wystarczy nauczyć się tej sztuki, aby sprawnie się nią posługiwać, to znaczy sprawić, aby mowa retoryczna skierowana do rozumu, uczuć i woli adresata wytworzyła w nim szczególny stan wewnętrzny, zwany przekonaniem i to przekonaniem, na mocy którego zacznie on podzielać nasze racje. Celem retoryki jest bowiem przeciągnięcie, przy pomocy argumentów, na naszą stronę tych, którzy naszego zdania dotąd nie podzielali, albo wręcz go negowali. Perswazja, wykorzystująca do tego celu ową skomplikowaną syntezę racjonalności i uczuciowości, jest tylko środkiem.

O kulturze takiego sposobu przekonywania, jakim była retoryka, decydowały pewne ograniczenia, które od początku próbowano na tę technikę nakładać. Pierwsze z nich dotyczyło moralnych celów i wartości takiego przekonywania. Od początku istnienia retoryki obecny był w niej dylemat etyczny, który skonkretyzował się jako spór Sokratesa z sofistami. Chodziło w nim o ujawnienie manipulacyjnego charakteru retoryki, który można było zneutralizować przez rozstrzygnięcie następującego dylematu moralnego: czy obojętna etycznie jest treść, do której przekonujemy ludzi

(stanowisko sofistów) i liczy się tylko sama sprawność przekonywania, czy raczej chodzi o to, aby nakłaniać ludzi jedynie do dobra (prawdy), (stanowisko Sokratesa). W istocie rzeczy dylemat ten nie został rozstrzygnięty do dzisiaj.

Na podstawie opracowanych w ramach retoryki sposobów argumentacji rozwinęła się także sztuka prowadzenia sporów. Ponieważ opiekowała się nią Eris patronka kłótni, walki i niezgody, nazwana została ona erystyką. Schopenhauer, który napisał niewielką, ale bardzo treściwą książeczkę poświęconą erystyce (Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976), uznał, iż właściwą formą prowadzenia sporu jest dzisiaj dyskusja oraz że polega ona na zwalczaniu stanowiska przeciwnika, czyli przypomina pojedynek. W ten sposób również spieranie się i kłótnia zyskały kulturowo usankcjonowaną formę. Warto może zatem za Schopenhauerem przypomnieć ją tutaj, rekonstruując w skrócie schemat (szkielet) słownego pojedynku.

Tym, co stanowi przyczynę sporu, to zderzenie dwóch przeciwstawnych tez i potrzeba obrony własnej tezy. Wierzymy, że tylko my mamy rację, dlatego zwalczamy stanowisko przeciwnika. Według Schopenhauera najlepiej służyć mogą do tego określone *sposoby (modi)* oraz używanie pewnych *dróg*.

1. Sposoby (modus)

a) modus ad rem (do rzeczy, przedmiotu sporu) – wykazujemy, że twierdzenie nie zgadza się z naturą rzeczy, z prawdą obiektywną

b) modus ad hominem (człowieka, z którym jest spór) lub ex concessis (na co przystaje przeciwnik) – nie zgadza się z innymi twierdzeniami lub założeniami, na które zgodził się przeciwnik (prawda subiektywna)

2. Drogi

a) obalanie twierdzenia bezpośredniego

– atakowanie tezy u jej przyczyn, teza nie jest słuszna, przy czym wykazujemy, że przesłanki twierdzenia są błędne (*nego majorem, minore* – neguję przesłankę mniejszą lub większą)

albo wykazujemy, że są słuszne, ale dane twierdzenie z nich nie wynika (*nego consequentiam* – neguje konsekwencje)

b) pośrednia – u jej skutków (słuszna być nie może), która występuje jako:

apagoga (dowód wynikający z niemożliwości twierdzenia przeciwnego) przyjmujemy twierdzenie przeciwnika za słuszne i łączymy je z innymi uznawanymi za słuszne –

jeśli z obu tych twierdzeń (traktowanych jak przesłanki dalszego wnioskowania) wysnuwamy konkluzje wyraźnie błędną, bo sprzeczną bądź z naturą rzeczy (*ad rem*) bądź z innymi twierdzeniami przeciwnika (*ad hominem*), to tym samym pierwotne twierdzenie przeciwnika było błędne.

Trzeba pamiętać, że ze słusznych przesłanek wynika zawsze słuszne twierdzenie, chociaż z błędnych przesłanek czasem wynika prawdziwe.

c) instancja (*exemplum in contrarium*) – obalenie ogólnego twierdzenia przez przeprowadzenie bezpośredniego dowodu poszczególnych przypadków, jeśli twierdzenie dla nich nie jest słuszne, to i nie jest słuszne w swej ogólnej formie.

Ta ostatnia droga niestety wcale nie kończy sporu, lecz stać się może zaczątkiem nowego, ponieważ, jak twierdził Epiktet, spór między ludźmi pojawia się, gdy pojęcia ogólne, co do których się zgadzamy, aplikujemy do konkretnych przypadków. Oczywiście uczestnicy takiej dyskusji-pojedynku wcale nie muszą być świadomi, do jakich narzędzi retorycznych sięgają, aby zadać przeciwnikowi celny cios. Wiele z tych sposobów należy bowiem do owej naturalnej broni, do której sięga nasze myślenie, poszukując argumentów, które pozwalają odeprzeć argumenty stosowane wobec nas. Jednak, aby walka miała charakter pojedynku nie zaś bezwładnej bijatyki, trzeba wziąć pod uwagę, jak podkreśla Schopenhauer, iż w każdej dyskusji, przy każdej argumentacji jakaś jedna rzecz musi być uzgodniona, by służyć jako podstawa do osądzania danej kwestii. Inaczej: ***Contra negantem principia non est disputandum*** – **Z kimś kto neguje zasady, nie należy dyskutować.**

W tytule wykładu obok już wyjaśnionych i zakorzenionych w polszczyźnie takich pojęć jak dyskusja i rozmowa, pojawiło się również słowo pochodzące ze słownika nowej kultury, którą zwykło się określać jako cyberkultura, czyli słowo „flejm”. Wywodzące się z języka angielskiego,

jak większość pojęć tego słownika, słowo *fleim* (ang. *flame war, flaming*) oznacza kłótnię internetową, wojnę na obelgi, przybierającą formę rozsyłanych do członków grupy lub listy dyskusyjnej albo dyskusyjnego forum serii wiadomości celowo wrogich lub obraźliwych. Należałoby się zatem zastanowić, czy dotychczasowe zasady i normy etyczne, jakie wypracowano w stosunku do tradycyjnie rozumianych debat, mogą być zastosowane także w odniesieniu do tego rodzaju działań. Najpierw trzeba jednak pokrótce scharakteryzować kontekst tych działań, czyli nową formę kultury, jaką jest cyberkultura.

Zarówno badacze, jak i twórcy działający w obszarze nowych technologii są przekonani, iż „cyberkultura” wyznacza nowy paradygmat kulturowy. Stał się on możliwy za sprawą technicznej rewolucji, dokonanej przez upowszechnienie dostępu do komputerów, a jego ramy wyznaczone zostały przez rozwój nowych mediów, w tym przede wszystkim internetu. Podkreślając wagę tego medium Manuela Castells, za najważniejszą cechę tej nowej formy kultury uznał, iż jest to kultura „realnej wirtualności”. Zarówno owa nowa wirtualna forma rzeczywistości, jak i towarzysząca jej nowa forma kultury, czyli cyberkultura wykazuje szereg właściwości (m.in. nowe rozumienie czasu i przestrzeni), które w pełni uzasadniają potraktowanie jej w kategoriach nowego paradygmatu. Jednak jeśli nawet generuje ona poprzez swój wirtualny charakter nowe, odmienne od dotychczasowych formy komunikacji i relacji międzyludzkich, to współegzystują one z formami tradycyjnymi, w których dominował przekaz ustny, taki jak rozmowa czy dyskusja. Użytkownicy internetowych blogów, a także uczestnicy forów społecznościowych, w swoich wypowiedziach i prowadzonych dyskusjach wykorzystują znane od wieków chwytły retoryczne i erystyczne. Jednak Administratorzy internetowych stron, aby przeciwdziałać słownej agresji, której przejawem jest np. *flejm*, próbują ustalać etyczne zasady obowiązujące w takich dyskusjach. I tak jeśli chodzi o twittera, to dotyczą one np.: ilości śledzonych dziennie użytkowników, stosowania addonów, czy sposobu traktowania wpisu osób, których się nie zna. Oznacza to, iż cyberkultura, jak wszystkie dotychczasowe formy kultury nie może się obejść bez wyznaczenia właściwych form i zasad prowadzenia dyskusji i debaty.

Czas zatem spróbować odpowiedzieć na tytułowe pytanie tego wykładu, a więc czy można nauczyć kultury debaty? Jak starałam się pokazać,

dzięki przede wszystkim filozofii, takie formy komunikacji, jak dialog, dyskusja i debata zostały opracowane od strony metodologicznej i przedstawione w sposób usystematyzowany. W ten sposób powstał materiał, którego można się nauczyć i który można nauczać, czego dowodzą liczne podręczniki retoryki, erystyki czy logiki. Nauczyć zatem można zasad dyskusowania, chwytów retorycznych, logicznego myślenia czy strategii argumentacyjnej. Nauczyć można również czujności na manipulację, możliwą dzięki sprawności w posługiwaniu się tymi umiejętnościami (np. przez reklamę). Przekazać można także, a może uczyć powinniśmy przede wszystkim tego, iż to właśnie te uporządkowane formy dyskusowania i spierania się ludzi między sobą prowadzą do porozumienia i umożliwiają podjęcie właściwych decyzji. Jednak chcąc pozostać w zgodzie z Sokratejskim rozumieniem tej sztuki, czyli z przekonaniem, iż powinna ona służyć przede wszystkim dobru, nie można wytworzyć w tych, których nauczamy, przekonania, iż opanowanie przez nich samej sztuki dyskusowania sprawi, iż zawsze będą mieli rację.

Forum Młodych 2013

W dniu 27 września 2013 roku w Gdańsku odbyła się VI edycja Forum Młodych, którego inicjatorem jest Europejskie Centrum Solidarności (ECS). Inicjatywa ta jest próbą stworzenia przestrzeni dla spotkania się młodych ludzi z osobami znanymi i aktywnymi w życiu publicznym.

W tym roku tematem przewodnim było zagadnienie obywatelstwa, wyrażone hasłem „Obywatel na co dzień”. Młodzież uczestnicząca w Forum miała do wyboru cztery bloki tematyczne, tj. „Patriotyzm – nacjonalizm – kosmopolityzm”, „Społeczeństwo obywatelskie”, „Społeczeństwo dyskutujące” oraz „Obywatel w Europie bez granic”. W tym czasie nauczyciele mogli uczestniczyć w wykładzie wygłoszonym przez prof. dr hab. Barbarę Markiewicz zatytułowanym: „Dyskusja, rozmowa, flejm – jak uczyć kultury debaty” (treść wykładu zamieszczamy na s. 21–28). Forum zakończyła sesja plenerowa zatytułowana „Co to znaczy być obywatelem na co dzień?”.

W każdym z bloków uczestniczyło trzech panelistów, moderator oraz naturalnie młodzież, która była w trakcie dyskusji pomiędzy panelistami włączana do aktywnego w niej uczestnictwa. Ponieważ chciałam wziąć udział w każdym z bloków, siłą rzeczy mogłam w nich uczestniczyć w ograniczonym czasowo zakresie. Stąd mogę przedstawić jedynie kilka uwag o odbywającej się w ramach każdego z bloków dyskusji.

W bloku „Patriotyzm – nacjonalizm – kosmopolityzm” panelistami byli: Harcmistrz Lucjan Brudzyński (skarbnik ZHP, Główna Kwatera ZHP), Piotr Janukowicz – prywatny przedsiębiorca, gen. Zbigniew Nowek – działacz opozycyjny, b. szef UOP i Agencji Wywiadu. Paneliści poświęcili bardzo dużo uwagi na zagadnienie patriotyzmu dzisiaj, tzn. jakiego rodzaju miłości i przywiązania do ojczyzny potrzebuje nowoczesna i innowacyjna Polska, członek struktur europejskich. Uczniowie wyraźnie zaangażowali się w ten temat, jakkolwiek pod koniec zauważyli, że niewiele, bądź zgoła nic, zostało poświęcone zagadnieniu kosmopolityzmu.

Panelistami w bloku „Społeczeństwo obywatelskie” byli: Mateusz Kusznierewicz – żeglarz, prezes Fundacji Gdańskiej, Krzysztof Stachura –

socjolog, prezes Ośrodka Badań i Analiz Społecznych, Piotr „VaGla” Wąglowski – prawnik, poeta, publicysta i webmaster. Tę część poprowadziła Maria Cywińska (socjolog Internetu, blogerka). Rozważając zagadnienie społeczeństwa obywatelskiego, tj. społeczeństwa aktywnego i zaangażowanego w sprawy publicznej wagi, trudno, o dziwo, było panelistom zaangażować młodzież do aktywnego uczestnictwa w dyskusji. I to pomimo niezwykle ciekawego wystąpienia Piotra Wąglowskiego, który opowiedział historię swojej aktywności w sprawie ACTA (projektu umowy międzynarodowej, dotyczącej m.in. zagadnienia prawa autorskiego).

Kolejny blok – „Społeczeństwo dyskutujące” – moderowała Katarzyna Żelazek, dziennikarka i współtwórczyni Gdańskiego Aeropagu. Uczestniczyli w nim jako paneliści: prof. Ireneusz Krzemiński – socjolog (Uniwersytet Warszawski), Michał Piotrowski – pseud. eMPi, poeta, dziennikarz, Ewa Wanat – redaktor naczelna Polskiego Radia RDC. W trakcie tej dyskusji podjęto szereg niezwykle ważnych i interesujących zarazem wątków, dotyczących poziomu kultury debaty w Polsce, roli mediów i edukacji, aby tę kulturę uczestnictwa i zaangażowania obywatelskiego kształtować, wartości demokracji itp. Niezwykle frapującym momentem było, kiedy prof. Krzemiński wprost zapytał uczestniczącą w spotkaniu młodzież o ich udział w sprawach wagi publicznej. Udzielona odpowiedź była zaskakująca, gdyż wypowiadające się młode osoby argumentowały, że ze względu na brak doświadczenia i wiedzy nie powinny mieć wpływu na kształt debaty publicznej.

Ostatni blok poświęcony tematowi „Obywatel bez granic”, prowadzony był przez Jana Błaszkwskiego. Panelistami w nim byli: Sławomir Czarlewski – działacz opozycyjny, dyplomata, Mateusz Komorowski – prezes Międzynarodowego Instytutu Społeczeństwa Obywatelskiego oraz Dawid Wildstein – dziennikarz, Gazeta Polska Codziennie. Dyskusja dotyczyła głównie Unii Europejskiej i tego, jakie miejsce Polska powinna w niej zająć. Ponadto rozważano kwestię kształtu UE, czy powinna ona stać się superpaństwem, czy też powinna pozostać stowarzyszeniem suwerennych państw. Dyskusja była gorąca, niestety kiedy weszłam na salę, emocje po stronie widzów wyraźnie już opadły.

W sesji plenarnej jako paneliści uczestniczyli: Ewa Wanat, prof. Ireneusz Krzemiński, gen. Zbigniew Nowek oraz Piotr „VaGla” Wąglowski.

W tej części każdy z panelistów zabrał głos na temat swojego pojmowania zagadnienia obywatelstwa na co dzień. Jednak najciekawsze uwagi pojawiły się, kiedy do głosu dopuszczono młodzież. Niezmiernie miło było usłyszeć ich protest wobec zbyt małego uczestnictwa w Forum Młodych. Słusznie, jak sądzę, zauważyli, że w ramach takiej formuły spotkań trudno jest doprowadzić do sytuacji, w której młodzi ludzie faktycznie mogliby swobodnie porozmawiać na zadany temat z autorytetami. Przez to, że każde ze spotkań właściwie bazowało na rozmowie pomiędzy panelistami, młodzież siłą rzeczy występowała w roli słuchaczy a nie uczestników. Jeżeli wśród panelistów był ktoś taki, jak prof. Krzemiński, który ewidentnie chciał się spotkać i porozmawiać z tymi młodymi ludźmi i w związku z czym wciąż zwracał się do obecnych na sali, interakcja mogła się do pewnego stopnia udać. Do pewnego stopnia, gdyż uczniów obecnych na sali było na tyle dużo, że trudno było sobie wyobrazić aktywowanie nawet większości z nich. Rozmawiając z organizatorami, dowiedziałam się, że w przyszłości ma zostać nieco zmieniona formuła tych spotkań. Pozostaje trzymać kciuki, żeby zmiany się powiodły, tzn. żeby udało się w większym stopniu włączyć młodzież do rozmowy na tematy ważne. Wszak inicjatywa Europejskiego Centrum Solidarności jest niezmiernie cenna i ważna, a osoby zaangażowane w ten projekt charakteryzują się misją na miarę Polski XXI wieku.

O idei tolerancji i jej związku z liberalną demokracją z perspektywy filozofii polityki*

Słowo tolerancja jest kłopotliwe, ponieważ wieloznaczne. Kiedy mamy obojętny stosunek do kogoś, to jest to wyraz tolerancji dla tej osoby czy lekceważenia? Co możemy tolerować, a czego nie możemy? Czy tolerancja to określone nastawienie do innych osób czy też ideał polityczny związany z neutralnością państwa? W tym krótkim eseju zamiarem moim jest wskazanie trudności, jakie kryją się w pojęciu tolerancji, opisanie najważniejszych jej elementów i wymiarów oraz związku z liberalną demokracją. Będę nawiązywał w swoim wywodzie do koncepcji Locke’a, Kanta, Berlina i innych liberalnych autorów, których pisma stanowią kanon lektur Olimpiady. W tym sensie esej ten ma również cel dydaktyczny.

Zaczynając od intuicji językowych można powiedzieć, że tolerancja to akceptacja dla odmienności. Narodziła się ona wraz z wojnami religijnymi i próbą okiełznania chaosu, jaki one stworzyły oraz liberalną ideą ograniczenia władzy absolutnej w wieku XVI i XVII. W swoim podstawowym znaczeniu tolerować to uznawać, ale nie szanować, znosić coś, ale nie akceptować – to tak zwana tolerancja negatywna. Tolerancja oznacza więc znoszenie czegoś w imię pragmatyki i korzyści politycznych i w tym wymiarze łączy się z realizmem politycznym. Tolerujemy dane grupy i ich zachowania lub poglądy, ponieważ nie można ich wyeliminować. Tolerancja może być rozumiana również w szerszy sposób jako tolerancja pozytywna. W tym drugim sensie oznacza przyznanie innej grupie takiego samego prawa do bycia sobą (odmienności) i nietraktowania swoich wartości jako lepszych.

W tym miejscu, ze względu na różne definicje tolerancji i wynikające stąd praktyczne konsekwencje w stawianiu granic tego, co można i czego nie można tolerować, należy przypomnieć najbardziej rozpowszechnione sposoby uzasadnienia tolerancji, jakie możemy spotkać na gruncie

* Tekst ten jest zmodyfikowaną i skróconą wersją artykułu opublikowanego na portalu [www. academicicon.pl](http://academicicon.pl) (http://academicicon.pl/serwisy/filozofia-polityki/aktualnosci/artykuly_online/o-potrzebie-tolerancji-i-jej-zwiazku-z)

filozofii. Uzasadnienie tolerancji często bierze się z faktu, że nie jesteśmy w stanie dotrzeć do prawdy lub uznać jednej prawdy. W tej sytuacji wchodzimy ze sobą w konflikty, np. wojny religijne, a zwycięstwo jednej ze stron ma rozstrzygnąć spór. Taka sytuacja jednak powoduje eskalację napięć i rozwiązanie sporu dopiero przez wyeliminowanie jednej ze stron. Zatem w celu uniknięcia wojen, zwłaszcza domowych, ludzie zaczynają tolerować swoje odmienne przekonania religijne albo obyczajowe. U podstaw tej tolerancji stoi założenie, że spory aksjologiczne są nierozstrzygalne i aby ich unikać, należy, jeśli to nie zagraża naszemu życiu, tolerować innych. Tolerujemy ich w naszym państwie oraz poza nim.

Inne rozpowszechnione uzasadnienie tolerancji odwołuje się z kolei do idei wolności. Wolność to niepoddawanie się przymusowi innych (tak jak ujął to I. Berlin). Tak więc tolerujemy wszystkie zachowania cudze, póki nie naruszają naszej wolności i możliwości działania, a inni tolerują nasze działania, póki one nie naruszają ich wolności. Z tego faktu bierze się wzajemna akceptacja odmienności etycznej i politycznej, oparta na przyznaniu wszystkim w tym samym stopniu prawa do wolności.

Kiedy rozpatrujemy jakieś działania jako tolerancyjne lub nietolerancyjne, ważne jest również uświadomienie sobie, że w ocenie takich działań odgrywają rolę motywy, jakie za nimi stoją. Tolerancja nie polega jedynie na niesprzeciwianiu się czemuś, co jest według nas niewłaściwe. Motywy, jakimi możemy się w takich sytuacjach kierować, to obojętność, strach, chęć wykorzystania harmonijnego współzycia z innymi do własnych celów. Polska filozofka Ija Lazari Pawłowska uważała, że aby można było opisać zachowanie danej osoby jako tolerancyjne, to musi ona a) uznać określony czyn czy myślenie innego jako niewłaściwe na gruncie własnego systemu wartości oraz b) mieć możliwość zmiany działania innego, ale c) powstrzymać się od tego uznając prawo innego do odmiennego zachowania czy odmiennej opinii. Takie zachowanie można określić właśnie mianem opisanej wcześniej tolerancji negatywnej i można je uzasadnić na gruncie filozoficznym, odwołując się nie tylko do nierozstrzygalności sporów epistemologicznych i aksjologicznych, ale również do ideału godności (chrześcijaństwo, personalizm) lub autonomii ludzkiej (etyka deontologiczna Kanta).

Tolerancja w sensie pozytywnym, jest jednak czymś więcej niż tylko przyznaniem wszystkim ludziom takiego samego prawa do wolności czy takiej samej autonomii moralnej. To nie tylko tolerowanie odmienności,

gdy ma się inne przekonania, to akceptacja różnorodności, czyli świadomość refleksyjna, że wybór sposobu życia i jego uzasadnienie jest sprawą indywidualną i póki nie przekracza liberalnych norm prawa publicznego, nie narusza w żaden sposób naszej własnej koncepcji dobrego życia (Rawls). Jest to postawa trudna do osiągnięcia, ale nie niemożliwa. Współcześni liberałowie uznają, że w procesie edukacji kulturowej i wychowania można ją wytworzyć. Postawa taka sprzyja harmonii w wielokulturowym społeczeństwie, sprzyja zarazem pokojowemu współżyciu. Warto ją więc promować, jako wartość i jako cnotę. Tolerancja zarówno w wersji negatywnej, jak i pozytywnej przyczynia się dodatkowo do promowania praw człowieka, które aby faktycznie obowiązywały i były egzekwowane, nie mogą ograniczać się jedynie do proceduralnego ich zabezpieczenia, ale muszą być akceptowane co do zasady przez społeczeństwo oraz muszą mieć poparcie w kulturze politycznej danej wspólnoty. Idea tolerancji, ale i praktyka tolerancji, sprzyja zatem, zdaniem liberałów, zwalczaniu dogmatyzmu i absolutyzmu w polityce. Oznacza ona również świadomość, że określone kwestie takie, jak wiara, przekonania, wartości są kwestią wyboru i nie powinno się narzucać innym swoich poglądów.

W ten sposób przeszliśmy do związku między tolerancją a liberalną demokracją. Idea tolerancji wymaga z perspektywy liberalnej, by procedury były bezstronne, a państwo nie dyskryminowało osób ze względu na płeć, wyznanie czy kolor skóry. Nietolerancja w wymiarze indywidualnym, społecznym i państwowym może bowiem powodować marginalizację oraz wykluczenie określonych jednostek i grup, co może rodzić ich frustrację, a w konsekwencji powodować niepokoje społeczne (Kymlicka). Tolerancja zatem jest ważnym elementem nie tylko w planie indywidualnym, ale powinna być propagowana przez państwo w wymiarze politycznym. Jednym z możliwych sposobów jej promocji jest zaś system edukacyjny, który powinien być tak skonstruowany, by uczył poszanowania dla odmienności oraz uzasadniał polityki niedyskryminacyjne oparte na prawach człowieka, dzięki czemu będzie przyczyniać się do zapobiegania konfliktom bez uciekania się do przemocy.

Na koniec tego krótkiego szkicu warto podkreślić, że tolerować innych w demokracji możemy tylko wtedy, gdy mamy zaufanie, że będą oni przestrzegać podstawowych instytucji i reguł współżycia akceptowanych co do zasady przez wszystkich obywateli.

Uczestnictwo w Olimpiadzie Filozoficznej jako przejaw „kultury siebie”

Filozofia w kulturze Zachodu wyrosła nie tylko z demonstrowania intelektualnej niezależności od zastanych obyczajów i mityczno-religijnego obrazu świata, jak to się najczęściej sądzi na gruncie europejskiej tradycji myślenia oświeceniowego, autonomicznego wobec religii. Jak pokazują późne badania nad spuścizną Epikteta, Seneki, Plutarcha, Marka Aureliusza dokonywane przez Michela Foucaulta, chodziło też o wykazanie jednostkowej emocjonalno-wolicyjnej niezależności, o wywalczenie sobie sfery prywatnej skoncentrowanej na osobistym rozwoju, pokoju i harmonii wewnętrznej. Ten nowy rodzaj wiedzy, zwanej często psychagogiką, pozwalał jednostce na wymykanie się z zasięgu technologii władzy społecznej, autorytetów publicznych. Umożliwiał tym samym hellenistyczny i rzymski „indywidualizm”. Jednostki, jak pisze Foucault w części III *Historii seksualności*, pt. *Troska o siebie* (1984), „oddzielone od siebie nawzajem i większym stopniu zależne od samych siebie (...) miałyby poszukiwać w filozofii reguł zindywidualizowanych zachowań”¹. Uwalniałyby się z tradycyjnych więzów. Tę praktykę poszukiwania przez jednostkę w filozofii własnej wartości, niezależności od grupy i instytucji oraz uznanie doniosłości życia prywatnego Foucault określił „kulturą siebie”². Należy dodać, że francuski filozof w każdym społeczeństwie zauważał istnienie takich indywidualizujących technik, umożliwiających jednostkom dokonywanie określonej liczby operacji nad swymi myślami, wyobrażeniami i ciałami (technologii siebie). Jeśli chodzi o późniejszą, średniowieczną chrześcijańską kulturę Europy były to praktyki pustelnicstwa, ascezy, zakonów czy prawosławnych „starców”. Jest faktem, że owe techniki umożliwiające „kulturę siebie”, w swoim zasięgu i skuteczności były zazwyczaj rzadkim fenomenem na tle całego społeczeństwa.

¹ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstępem opatrzył T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995, s.417.

² Tamże, s.419.

Kiedy dzisiaj obserwujemy adepta filozofii na poziomie szkoły średniej, czasem nawet na poziomie gimnazjalnym, lub czynnie uczestniczymy w przygotowywaniu go do Olimpiady Filozoficznej (albo w końcu stajemy się egzaminującymi go³ członkami Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej), nie możemy oprzeć się poczuciu, że mamy do czynienia z kolejną formą takiej foucaultowskiej „kultury siebie”. Okres dojrzewania, w którym znajduje się filozoficzny olimpijczyk, jest czasem wielkiej szansy dla jego rozwoju, ale też okresem dużych zagrożeń. Jest to bowiem etap formowania się jego tożsamości osobowej. Ta zaś, jak uczą psychologowie ludzkiego rozwoju, jest połączeniem treści społecznych i indywidualnych, syntezą dwóch identyfikacji: społecznej i indywidualnej. Identyfikacja (tożsamość) społeczna jednostki/ucznia opiera się na jego poczuciu przynależności, podobieństwa do określonych grup społecznych, z kolei identyfikacja (tożsamość) indywidualna powstaje wskutek procesu przeciwstawnego, z wyodrębnienia, opowiedzenia się jednostki/ucznia za różnicami, niepowtarzalnością w stosunku do grupy. Te identyfikacje są oczywiście czymś dynamicznym, ale w okresie licealnym przeważa (po nasyceniu się identyfikacją z rodziną, grupą rówieśniczą i klasową) dążenie jednostki do wyodrębnienia się, do podkreślenia swych różnic. Dochodzi wtedy do bolesnego dla rodziców i wychowawców sprzeciwiania się osobom znaczącym, do krytycznego weryfikowania dotychczasowych doświadczeń wyniesionych z okresu dzieciństwa i etapu wczesnoszkolnego oraz wybierania własnej drogi i koncepcji sensu życia. Nieuchronnie widzimy tutaj analogię do opisanego przez Foucaulta antycznego wymykania się jednostki z zasięgu technologii władzy społecznej, autorytetów publicznych i religijnych.

To licealne poszukiwanie własnej koncepcji sensu życia przyjmuje różne formy, często niebezpieczne (alkohol, narkotyki, inne negatywne wzorce życia), ale może też przejawiać się w ogromnej fascynacji historią filozofii, która jawi się wtedy jako rezerwuar propozycji w rozumieniu owego sensu, w objaśnianiu dróg wiodących do wartości. Jest to zazwyczaj postawa elitarna na tle grupy szkolnej, dająca uczniowi bardzo szybko owo

³ Autorka tekstu była najpierw licealnym uczestnikiem I i II Młodzieżowego Turnieju Wiedzy Filozoficznej, następnie szkolną opiekunką 5 uczniów lubelskich szkół, a w końcu sekretarzem, przewodniczącym i ponownie sekretarzem Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Lublinie.

pożądane poczucie odrębności, niepowtarzalności. Zwłaszcza, gdy towarzyszy temu uczestniczenie, a szczególnie mniejsze czy większe sukcesy w kolejnych eliminacjach Olimpiady Filozoficznej. To one potwierdzają trafność wyboru pozytywnego sposobu na wyodrębnienie się, na identyfikację indywidualną, na „troskę o siebie”. Zdarzają się jednak tacy licealni pasjonaci filozofii, którym niepotrzebne jest publiczne, zwłaszcza instytucjonalne manifestowanie filozoficznej „troski o siebie”, wystarczy im fakt, że w swej klasie – grupie szkolnej są postrzegani jako inni, oryginalni, idący własną drogą rozwoju. Uczestnictwo w Olimpiadzie jest dla nich raczej przeszkodą w spokojnym, samodzielnym opowiedzeniu się za tą czy inną koncepcją filozoficzną (lub jej krytyczną asymilacją). Obawiają się nakazu erudycyjności niezbędnego podczas kolejnych egzaminów – etapów Olimpiady i idącego za tym nadmiaru przyswajanych treści, który nie pomaga im, lecz przeszkadza w poszukiwaniu swej niepowtarzalności.

Jakie jest miejsce w tym procesie dla szkolnego opiekuna ucznia-pasjonata filozofii? W przypadku ucznia zachęconego do uczestnictwa w Olimpiadzie rolą nauczyciela jest bycie mentorem, przewodnikiem w świecie filozoficznych lektur i w próbach pisania rozprawek, esejów i testów. W drugim przypadku nauczyciel czy wychowawca może stać się kimś na wzór filozoficznego doradcy-konsultanta, o jakim pisał Foucault, kiedy analizował „kulturę siebie” przejawianą przez członków antycznych rzymskich rodzin arystokratycznych (i jaki powraca we współczesnej idei doradztwa filozoficznego). Takie współczesne filozoficzne doradztwo jest raczej szczerą i otwartą komunikacją między „filozofem w działaniu” a jego pacjentem lub klientem, czy w końcu uczniem. Nie ma w niej konkretnej metody, jest natomiast umiejętne stawianie wielkich egzystencjalnych pytań, wyznanie i bezinteresowny dialog, podobny do tego, jaki został opisany w pracy niemieckiego filozofa dialogu Martina Bubera „Ja-Ty” (1918). W modelowym doradczym dialogu filozoficzny doradca wczuwa się w klienta/pacjenta i jego problem, ale nie narzuca mu swojego rozumienia, co najwyżej dostarcza mu pewnej sugestii, impulsu pomagającego w rozstrzygnięciu tej czy innej złożonej kwestii zaburzającej jego emocjonalną równowagę.

Jak zmodernizować Polskę?

26 października 2013 r. odbył się w Warszawie na Politechnice Warszawskiej VIII Kongres Obywatelski. Około 1000 osób debatowało, jak zmodernizować Polskę, ale też i jej obywatele. Dr Jan Szomburg, prezes Instytutu Badań nad Gospodarką Rynkową, oceniając Kongres stwierdził m.in.: „Kongres to budowanie więzi międzyludzkich, a przede wszystkim to budowanie kultury spotkania i debaty”.

W ramach Kongresu odbyły się dwie sesje: otwierająca i zamykająca.

W dziesięciu sesjach tematycznych dotyczących wizji rozwoju Polski, dróg innowacyjnych, ekspansji na Europę i świat, „przewrotu kopernikańskiego” w edukacji, obywatelskiej modernizacji, zmniejszenia segregacji społecznej, budowy lepszego rynku pracy, budowy miast przyjaznych mieszkańcom, wykorzystania konfliktu jako dobra wspólnego i wreszcie tworzenia dróg do lepszego państwa wzięło udział wiele znanych szerokiej publiczności, jak też i nieznanymi osobami.

Ogólnie mówiąc, podkreślono, że do osiągnięcia sukcesu naszego państwa, niezbędna jest nie tylko modernizacja technologiczna, ale także modernizacja kulturowo-mentalna, zależąca od społeczeństwa, a więc większa podmiotowość, lepsza współpraca, lepsza komunikacja, odwaga, samoświadomość talentów. Istnieją trzy główne składniki modernizacji: materialny, instytucjonalny i niezwykle ważny kulturowo-kompetencyjny.

Z dyskusji wynikało, że wiele procesów modernizacji kulturowej, jak np. empatia, dzielenie się, współpraca, już się w naszym społeczeństwie dzieje, jednak na niewielkich obszarach, w pewnych tylko kręgach.

Kongres był miejscem spotkania przedstawicieli wielu pokoleń, różnych środowisk, władzy i obywateli, praktyków i teoretyków, ludzi o różnych doświadczeniach i specjalizacjach. Najmłodszą uczestniczką panelu była licealistka z Hrubieszowa, Kinga Panasiuk.

Eseje filozoficzne – uwagi wprowadzające do metodyki pisania*

Napisać tekst o sztuce tworzenia esejów filozoficznych jest nie lada wyzwaniem, między innymi dlatego, iż jest to forma pojemna, pozwalająca na rozmaite zabiegi literackie i, co nie bez znaczenia, o znamienitej historii. W tym miejscu zatem ograniczę się do uwag na temat pisania esejów, które, mam nadzieję, pomogą w skonstruowaniu porządnego eseju filozoficznego na Olimpiadę Filozoficzną.

Poniżej odniosę się do (1) zagadnienia właściwego charakteru eseju filozoficznego, (2) formy tematów, jakie będą pojawiać się w trakcie II etapu OF, (3) kryteriów oceny esejów oraz (4) kilku uwag praktycznych.

1. Esej to przede wszystkim wypowiedź akcentująca poglądy i przekonania autora pracy. Celem eseju nie jest rekonstrukcja jakiegoś problemu czy koncepcji filozoficznej, ale osobista wypowiedź, ustosunkowanie się do pewnego zagadnienia filozoficznego, połączone z próbą przekonania czytelnika do słuszności proponowanego ujęcia. Dlatego też istotnej wagi nabiera umiejętność odnajdywania problemów filozoficznych, stawiania tez oraz argumentowania, które łącznie organizują tekst, nadając mu porządek i spójność.

Nie oznacza to jednak, że esejem nazwiemy każdą pracę, która zbudowana jest na opiniach jej autora. Esej to forma. Forma to porządek, struktura. A esej filozoficzny winien być zorganizowany wokół problematyki filozoficznej. Nie da się napisać dobrego eseju filozoficznego bez umiejętności rozpoznawania problemów filozoficznych i nadawania tekstowi przemyślanej struktury. Ani kilka rzuconych uwag autora na zadany temat, ani wypis opinii, przypominający strumień świadomości, nie tworzy eseju filozoficznego.

* Tekst powyższy publikujemy ponownie (p. BOF 43), aby zainteresowani nim uczestnicy XXVI OF mogli z niego skorzystać (*przyp. red.*).

Zatem, pisząc pracę, należy postawić sobie pytanie: „Co ja o tym sądzę?”, jednakże pamiętajmy, że TO, do czego mamy się ustosunkować, wymaga rozpoznania i przemyślenia. Co więcej, skoro esej ma zawierać pierwiastek perswazyjny, niezmiernie istotnym jest dbałość o uczynienie pracy przejrzystą, zrozumiałą i kompetentną.

2. Tematy esejów w trakcie II etapu Olimpiady Filozoficznej będą opierały się na krótkim cytacie, bez dodatkowego komentarza czy polecenia. Uczestnicy Olimpiady będą mieli do wyboru trzy różne tematy. Cytaty będą tak dobrane, aby wynikały z nich określone problemy filozoficzne.

Autorami cytatów mogą, ale nie muszą być filozofowie, wskazani w Programie Olimpiady Filozoficznej. Uczestnicy II etapu nie będą rozliczani ze znajomości twórczości autorów cytatów, lecz ze sposobu interpretacji zawartej w nich myśli. Praca, aby została zaliczona i uzyskała wysoką punktację, nie musi zawierać odwołania do autora tematu pracy.

3. Kryteria oceny esejów są następujące: a) za interpretację tematu 0-15 punktów; b) za filozoficzne ujęcie tematu 0-15 punktów; c) za moc perswazyjną argumentów 0-8 punktów; d) za spójność pracy 0-8 punktów; za poprawność językową 0-4 punktów.

Pierwsze kryterium – **interpretacja tematu** – z formy tematu, który, jak już pisałam, nie jest poleceniem, ale cytatem, wynika konieczność jego zinterpretowania. Zadaniem uczestnika jest przedstawić jakąś spójną i przekonującą wizję rozumienia myśli zawartej w temacie. Należy zaznaczyć, że każdy temat można zinterpretować na wiele sposobów. Komisja układająca test i dokonująca wyboru tematów esejów nie przygotowuje dla komisji okręgowych dokładnego klucza (na wzór klucza maturalnego), w który uczestnik Olimpiady musi się wpisać, aby uzyskać wysoką punktację. Niemniej interpretacja cytatu musi się do niego odnosić w sposób zrozumiały i przekonujący. Dlatego też w przypadku, w którym autor pracy nie jest pewien czy jego interpretacja mieści w granicach, wyznaczonych przez treść tematu, warto pokusić się o kilka słów wyjaśnienia zastosowania takiej a nie innej interpretacji.

Zaznaczmy, że jakkolwiek cytaty nie mają „jedynie słusznej” wykładni, to nie każda interpretacja, do której autor dołączy wyjaśnienie, uzyska odpowiednią punktację. Interpretacja bowiem musi mieć czytelny związek z cytatem i w trafny sposób rozpoznawać myśl jego autora.

Kryterium w postaci **filozoficznego ujęcia tematu** podkreśla, że mamy tu do czynienia z esejem filozoficznym. Uczestnik Olimpiady ma za zadanie rozpoznać problem filozoficzny zawarty w cytacie, napisać pracę analizującą ten problem, przy okazji stawiając jakieś tezy i przekonując do zajętego przez siebie stanowiska. Wszystko przy odwołaniach do problematyki filozoficznej. Od autora pracy wymagane jest, aby prowadząc swój wywód i prezentując własny punkt widzenia, wykorzystywał jako swoje narzędzia język filozofii, a więc pojęcia, terminy i stanowiska. Nie chodzi jednak oto, żeby uczestnik „zaatakował” odbiorcę serią pojęć i koncepcji filozoficznych zaprezentowanych w porządku historycznym – taka praca zostanie oceniona bardzo nisko ze względu na niewypełnienie pozostałych kryteriów. Wymagana wiedza filozoficzna to umiejętność rozpoznawania problemów filozoficznych, bez której trudno mówić o wypełnieniu kryterium w postaci filozoficznego ujęcia tematu. Umiejętność wykorzystywania do analizy problemu pojęć i stanowisk filozoficznych czyni pracę dodatkowo kompetentną.

Moc perswazyjna argumentów – kryterium trzecie – wynika z charakteru formy pisarskiej, jaką jest esej filozoficzny. Autor pracy zobowiązany jest do zaprezentowania jakiegoś własnego stanowiska, wymagającego nie tylko jego nazwania za pomocą terminów filozoficznych, ale także podania jakiś argumentów na jego rzecz. Zagadnienie mocy perswazyjnej argumentów nie należy przy tym do ścisłych i możliwych do precyzyjnego ujęcia. Poprawne, trafne i przekonujące argumentowanie jest sztuką, której prawidła wynikają z praktyki. Jednakże o kilku istotnych kwestiach warto pamiętać. Po pierwsze, argument musi być na temat, to znaczy dotyczyć omawianego problemu i stawianych tez. Po wtóre, argument, aby był trafny, musi być poprawny logicznie, tzn. przynajmniej nie może zawierać żadnych oczywistych błędów.

Po trzecie, moc argumentów związana jest z przyjętą strategią oraz charakterem racji, na które się powołujemy. Strategii może być oczywiście wiele, ale warto przy tej okazji wspomnieć o dwóch. Pierwsza związana jest ze wspieraniem własnego stanowiska. Natomiast druga opiera się na krytyce stanowiska przeciwnego do bronionego. Strategię tę, zwaną argumentacją nie wprost, rozwijał nie kto inny, tylko Zenon z Elei.

Charakter przywoływanych racji o tyle określa ich moc, że możemy odnieść się do bardziej lub mniej przekonujących dla rozsądnych odbior-

ców argumentów. Na przykład, powołując się na własną opinię („bo tak mi się wydaje”) raczej nikogo nie przekonamy. Podobnie jeżeli powołamy się na opinię bohatera filmu czy reality show. Natomiast jeżeli odwołamy się trafnie i zasadnie do wiedzy naukowej, danych empirycznych, czy względów logicznych, mamy większe szanse przekonać odbiorców. Naturalnie na tym nie kończy się repertuar możliwych odniesień – można odwoływać się do intuicji, zdrowego rozsądku, autorytetu Biblii, znanych myślicieli itp. Jednakże istotne jest, aby autor zdawał sobie sprawę z możliwych argumentów przeciw tym odwołaniom i umiał się do nich odnieść. Przykładowo, jeżeli podnosimy autorytet wiary jako argument, musimy być świadomi, że osoby niewierzące tego argumentu nie uznają. Ważne jest zatem, aby wyjaśnić, dlaczego w tym kontekście ta racja jest zasadna. Niekiedy wystarczy, żeby autor dał znać, że rozumie pewną arbitralność tego odwołania i argument ten podaje, ponieważ jest on ważny dla niego. Argumenty powinny być intersubiektywnie akceptowalne, jednak skoro mają odnosić się do opinii autora, może on jako argument przedstawić swój, siłą rzeczy, subiektywny pogląd. Innymi słowy, pisząc mogą być świadoma, że stawiane przeze mnie tezy nie zostaną powszechnie zaakceptowane, jednak mimo to mogą starać się zilustrować swój sposób rozumowania, aby, o ile to możliwe, przekonać jak największą liczbę osób.

Dochodzimy tu do istotnej kwestii, a mianowicie uczciwości intelektualnej. Autor dobrego eseju powinien być świadomy możliwych argumentów przeciw swojemu stanowisku, powinien także zdawać sobie sprawę z ich siły. Całkowite pomijanie w pracy kontrargumentów nie tylko nie wzmacnia linii argumentacyjnej autora, ale może wręcz osłabić moc perswazyjną całości. Odbiorca bowiem sam będzie formułował uwagi polemiczne i nie znajdując cienia krytycyzmu w pracy, może zniechęcić się do autora i odrzucić przekaz zawarty w eseju.

Ostatnim kryterium jest **spójność i poprawność językowa**. W kwestii spójności powiedziec należy, że podstawą jest, aby autor prezentując pewien punkt widzenia nie popadał w sprzeczność, tzn. nie głosił poglądów i nie podawał argumentów, które się wzajemnie wykluczają. Naturalnie w trakcie snucia wyводу mogą pojawić się kontrargumenty, które zostaną zbite. A zatem tym, o co w istocie tu chodzi, jest spójność reprezentowanego stanowiska.

Wydaje się, że kryterium poprawności językowej chyba nie wymaga rozbudowanych komentarzy. Praca powinna być napisana w sposób komunikatywny, przy zachowaniu podstawowych reguł poprawności stylistycznej, interpunkcyjnej i ortograficznej (o ile autor nie jest dyslektykiem).

4. Poniżej przedstawię kilka uwag praktycznych na temat pisania esejów.

Po pierwsze, na drugim etapie uczestnicy Olimpiady będą mieli 150 minut na napisanie eseju. Wbrew pozorom to niedużo. Na przykład na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej uczestnicy mają pięć godzin (choć esej pisze się tam w języku obcym). Dlatego warto wprawić się w sztuce pisania esejów wcześniej. Pamiętajcie jednak, aby zapoznać osobę, którą ewentualnie poprosicie o sprawdzenie swojej pracy, z kryteriami obowiązującymi na tym etapie OF, gdyż różnią się one od kryteriów obowiązujących na pierwszym etapie OF czy egzaminach maturalnych (zarówno z języka polskiego, jak i filozofii).

Po drugie, w esej filozoficznym niezwykle ważny jest wybór odpowiedniej struktury i kompozycji. Rozwiązań można zastosować wiele (warto zapoznać się z esejami z Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej, zamieszczonymi w Biuletynie OF), jednak najprostsza struktura jest następująca: wstęp, rozwinięcie, zakończenie. We wstępie należy zinterpretować temat i zająć swoje stanowisko, w rozwinięciu należy podać argumenty oraz uporać się z ewentualnymi kontrargumentami, w zakończeniu należy podsumować wywód i ewentualnie spointować całość. Wszelako nawet w ramach zaproponowanego tu prostego porządku eseju można zastosować, co najmniej, dwa podejścia do wyjściowego, rozpoznanego w cytacie problemu. Można albo we wstępie postawić własną tezę (zajęcie wyraźnego stanowiska), albo przedstawić hipotezę (wstępne, robocze stanowisko), która następnie poprzez przeegzaminowanie różnych argumentów zostanie obalona lub potwierdzona. W tym wypadku ostateczne stanowisko autora zostaje ujawnione dopiero w zakończeniu. Należy przy tym pamiętać, aby we wstępie zasygnalizować odbiorcy, którą strategię się obiera.

Ostatnia uwaga dotyczy problemów filozoficznych, stanowisk filozoficznych oraz wspierających je argumentów. Gdzie należy ich szukać? I, tym samym, jak należy przygotować się do napisania eseju filozoficznego? Upraszczając, problem filozoficzny to inaczej pytanie, charakterystyczne dla myślenia filozoficznego. W historii filozofii najważniejsze pytania fi-

lozoficzne zostały uporządkowane w podstawowe działy. Ontologia odpowiada na pytania: Czym jest rzeczywistość?, Co to znaczy istnieć?, Co jest źródłem rzeczywistości?, Czym jest byt? itd. Epistemologia rozważa pytania: Czym jest prawda?, Co to znaczy wiedzieć?, Jakie są (i czy są) granice poznania? Co jest źródłem poznania? itd. Etyka odnosi się do takich pytań, jak: Czym jest dobro?, Czym jest sumienie?, Co to znaczy dobrze żyć?, Jaki człowiek powinien mieć stosunek do innych (ludzi, przyrody)? itp. Estetyka rozważa np. pytania: Czym jest dzieło sztuki?, Czym jest piękno?, Na czym polega doświadczenie estetyczne? Antropologia filozoficzna odnosi się do pytań: Kim jest człowiek? Na czym zasadza się godność ludzka? Czy (i/ewentualnie), co odróżnia człowieka od zwierząt?

Każde z tych pytań ilustruje pewien problem. Filozofowie rozmaicie odpowiadali na te pytania. W efekcie wytworzyły się pewne stanowiska filozoficzne. Na przykład stanowisko realizmu jest odpowiedzią na pytanie, co istnieje? Odpowiedź realisty (np. Arystotelesa) brzmi: świat czasowo-przestrzenny, który jest niezależny od postrzegającego go podmiotu. Inaczej na to samo pytanie odpowie idealista (ontologiczny), na przykład Platon, wedle którego przede wszystkim istnieje nie to, co widzisz, ale to, co może być przedmiotem myśli, a więc świat idei. Jednocześnie każdy z myślicieli zajmujących dane stanowisko przedstawiał na jego rzecz konkretne argumenty.

A zatem, przygotowując się do Olimpiady Filozoficznej warto przeemyśleć podstawowe działy filozoficzne przez pryzmat problemów, jakie podejmują oraz stanowisk, jakie w ich obrębie się wytworzyły. Bogatym źródłem argumentów na rzecz poszczególnych stanowisk są rozważania filozofów na dany temat. Aby je odnaleźć, najlepiej sięgnąć do tekstów źródłowych i porządných podręczników do filozofii (w których nie tylko streszcza się stanowiska, ale również rekonstruuje się rozumowania, do nich prowadzące).

Nie oznacza to bynajmniej, że jedynymi dopuszczalnymi argumentami są te, dostarczane nam przez historię filozofii. Warto myśleć nad własnymi argumentami, obejmującymi współczesną wiedzę i kontekst społeczno-kulturowo-polityczny. Znajomość klasycznych argumentów jest pomocna o tyle, o ile ukazuje różne możliwe strategie argumentacyjne, pozwala zorientować się, np. jakie argumenty są mocne, a jakie słabe. Tak więc, czytajmy filozofów, znajmy podręczniki, ale myślimy samodzielnie!

Tematy esejów w zawodach drugiego stopnia w poszczególnych edycjach Olimpiady Filozoficznej

XIX OF

1. Na czym polegała starożytna cnota „panowania nad sobą” i czy dzisiaj nadal zachowuje swoje znaczenie?
2. Jak rozumiane jest pojęcie „filozofii narodowej”? Uzasadnij odpowiedź na podstawie znanych Ci koncepcji z filozofii polskiej.
3. Czy współczesna filozofia odwołuje się do „filozofii pierwszej” i w jakim zakresie?

XX OF

1. W jaki sposób filozofowie odwoływali się do pojęcia substancji? Przedstaw najbardziej charakterystyczne przykłady.
2. Co to znaczy być „idealistą”? Swoją odpowiedź uzasadnij odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych poznania.
3. Które koncepcje filozoficzne mogą stanowić podstawę uzasadnienia idei „pokoju między narodami”?

XXI OF

1. Według Hegla: „Kto spogląda na świat rozumnie, na tego i świat patrzy rozumnie”. Skomentuj to twierdzenie, nawiązując do znanych Ci poglądów filozoficznych.
2. Jakie koncepcje filozoficzne, Twoim zdaniem, mogą być przydatne przy ocenie moralnych konsekwencji odkryć naukowych?
3. Co oznacza, według Ciebie, określenie „materialista”? Uzasadnij swą wypowiedź odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych.

XXII OF

1. „Racjonalizm nie jest (...) tezą, ale postawą. Racjonalizm jest sposobem odsłaniania umysłu na możliwy pluralizm świata, na możliwą relatywność wszystkich wartości, jest tolerancją dla wielości rzeczywistości”. Wykorzystując swą wiedzę filozoficzną skomentuj to twierdzenie Leszka Kołakowskiego.

2. Postaraj się zrekonstruować, nawiązując do znanych Ci poglądów filozoficznych zasadnicze cechy koncepcji człowieka, która – Twoim zdaniem – stanowi podstawę kultury masowej.

3. Czy dzisiaj można być stoikiem? Uzasadnij swoją wypowiedź, odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych.

XXIII OF

1. „Największym niebezpieczeństwem dla Europy jest zmęczenie. Jeżeli jako «dobrzy Europejczycy» będziemy walczyć z tym niebezpieczeństwem nad niebezpieczeństwami z takim męstwem, które nie lęka się również walki nieskończonej, to wtedy z niszczącego pożaru niewiary, z wezbranego ognia zwątpienia w ogólnoludzkie posłannictwo Zachodu, z popiołów wielkiego zmęczenia powstanie Feniks nowego uduchowienia i skierowania życia ku wnętrzu, jako rękojmia wielkiej i odległej przyszłości człowieka, gdyż tylko duch jest nieśmiertelny”. Skomentuj to twierdzenie Husserla z „Kryzysu nauk europejskich”, wykorzystując znane Ci poglądy filozoficzne.

2. Czy można, Twoim zdaniem, sformułować dekalog etyki uniwersalnej i jaką miałby on formę? Swoją odpowiedź uzasadnij odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych.

3. Jakie znaczenie dla teorii poznania Platona ma koncepcja anamnezy i czy można wskazać na jej podobieństwo do buddyjskiej wędrówki dusz?

XXIV OF

1. „Skoro tylko więc uda się skierować filozofię na bezpieczną ścieżkę nauki, staje się ona nudną specjalnością akademicką. I tak też filozofia systematyczna istnieje dzięki temu tylko, że nieustannie lawiruje między opisem a uzasadnieniem, poznaniem a wyborem, trafnym ujęciem faktów a receptą na życie”. (R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*). Wykorzystując swoją wiedzę filozoficzną skomentuj ten pogląd R. Rorty’ego.

2. Na podstawie znanych Ci koncepcji, przedstaw, w jaki sposób filozofowie rozumieли ideę sprawiedliwego społeczeństwa.

3. Czy we współczesnej sztuce zachowuje ważność kategoria *mimesis*? Uzasadnij swoją wypowiedź, nawiązując do znanych Ci poglądów filozoficznych.

XXV OF

1. „Cokolwiek o tym mają do powiedzenia moralisci, umysł ludzki wiele zawdzięcza namiętnościom, które bezspornie wiele mu zawdzięczają nawzajem: za ich to sprawą nasz rozum doskonalili się...” (J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*).

2. „Ze względu na swoją naturę prawa logiki i matematyki nie mogą posłużyć jako podstawa wyjaśniania naukowego. Nie pozwalają bowiem odróżnić świata rzeczywistego od innych światów możliwych”. (R. Carnap, *Wprowadzenie do filozofii nauki*).

3. „Najbardziej przyziemną cechą człowieka jest ubieganie się o chwałę, ale to właśnie jest największą cechą jego doskonałości: choćby posiadał największe dobra na ziemi, choćby się cieszył najlepszym zdrowiem i istotnymi korzyściami, nie jest zadowolony, jeżeli nie ma szacunku u ludzi”. (Pascal, *Mysli*).

Test zawodów okręgowych XXIII OF

1. Przeczytaj uważnie następujący fragment tekstu filozoficznego i odpowiedz na zamieszczone poniżej pytania: **3 pkt**

W nowożytniej filozofii wystarczająco często mówiono o tym, że wszelka spekulacja zaczyna się od wątpienia; ja natomiast szukałem nadaremnie [...] wyjaśnienia, na czym polega różnica między wątpieniem a rozpaczą. [...] wątpienie wyraża rozpacz myśli, rozpacz wyraża rozpacz osobowości – oto powód, dla którego upieram się przy kategorii „wyboru”, będącego moim hasłem naczelnym, istotą mojego ujęcia życia, a takowe posiadam, chociaż nie roszczę sobie pretensji do posiadania filozoficznego systemu.

- Kto jest autorem tego fragmentu?
- Z jakim filozofem polemizuje autor?
- Jakie stanowisko filozoficzne reprezentuje autor tekstu?

2. Do podanych miast dopisz związanych z nimi filozofów spośród wymienionych poniżej: **3 pkt**

a) Descartes, b) Cieszkowski, c) Demokryt, d) Marek Aureliusz, e) Tales, f) Platon, g) Kant, h) Twardowski, i) Spinoza, j) Epikur

- Ateny.....
- Rzym
- Abdera
- Królewiec
- Lwów
- Amsterdam

3. Czego dotyczy zasada złotego środka (łac. *aurea mediocritas*), sformułowana przez Arystotelesa i co pozwala osiągnąć? **2 pkt**

4. Przedstaw sytuację, w której nie da się jej zastosować **3 pkt**

5. Czym jest augustiańskie Państwo Boże (łac. *Civitas Dei*)? Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

- a) ogółem tych, którzy dostąpią zbawienia,
- b) tym samym, co państwo watykańskie,
- b) przyszłą cywilizacją, która pojawi się po upowszechnieniu się chrześcijaństwa,
- d) rajem na ziemi.

6. Zaznacz, która z wymienionych niżej cnót nie jest, według św. Tomasa, cnotą kardynalną. **1 pkt**

- a) męstwo,
- b) wiara,
- c) sprawiedliwość,
- d) umiarkowanie,
- e) mądrość.

7. Przedstaw treść zasady zwanej brzytwą Ockhama **2 pkt**

8. Czego dotyczyła powyższa zasada? Zaznacz właściwą odpowiedź: **1 pkt**

- a) reformy społecznej w średniowiecznej Anglii,
- b) rozdziału między religią a filozofią,
- c) sporu o to, czy powszechnikom przysługuje realność,
- d) sporu o miejsce metafizyki na uniwersytetach.

9. Zaznacz zdanie prawdziwe **1 pkt**

Berkeley twierdził, że:

- a) jedynymi realnie istniejącymi rzeczami są obiekty materialne,
- b) materia i duch pozostają w stanie ciągłego wzajemnego oddziaływania,
- c) materia, rozumiana jako podłoże zjawisk, nie istnieje,
- d) jedynymi realnie istniejącymi rzeczami są obiekty duchowe.

10. Pascal napisał w „Myślach” tak: „Nos Kleopatry: gdyby był krótszy, całe oblicze ziemi wyglądałoby inaczej”.

Wyjaśnij krótko znaczenie tej myśli, wpisując ją w kontekst filozofii Pascala **3 pkt**

11. Jaki filozof i jaki jego pogląd stały się przedmiotem kpiny w tekście Woltera pt. „Kandyd, czyli optymizm” **2 pkt**

- a) filozof
- b) pogląd

12. Zaznacz właściwe twierdzenie Schopenhauera: **1 pkt**

- a) świat jest wytworem Boga,
- b) świat jest niepoznawalny,
- c) świat jest moim przedstawieniem,
- d) świat jest odczuciem.

13. Przyporządkuj, zgodnie z koncepcją Comte’a, podane niżej fazy rozwoju ludzkiego życia wymienionym etapom rozwoju ludzkiej myśli:

1,5 pkt

1) dzieciństwo, 2) młodość, 3) dojrzałość

- a) faza teologiczna.....
- b) faza pozytywna
- c) faza metafizyczna

14. Uzupełnij poniższą notkę biograficzną: **3 pkt**

Henri Bergson (1859-1941) to najbardziej znany filozof francuski przełomu XIX i XX wieku, laureat Nagrody (1927) z dziedziny Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli filozofii Przeciwstawiał się panującym w tym czasie poglądom Uznał, iż nie jest zdolny do poznania rzeczywistości. Przyjął, że prawdziwym filozoficznym poznaniem jest poznanie, dzięki któremu można przeniknąć do wnętrza rzeczy.

15. Przyporządkuj niżej wymienione rodzaje empiryzmu do podanych określeń: **1,5 pkt**

- 1) empiryzm genetyczny; 2) empiryzm epistemologiczny; 3) empiryzm metodologiczny
- a) doświadczenie jest jedynym kryterium prawdziwej wiedzy.....

- b) wszelka wiedza pochodzi tylko z doświadczenia.....
- c) wiedza prawdziwa może pochodzić tylko z doświadczenia.....

16. W związku z kryzysem szef pewnej firmy informuje pięciu swoich pracowników, że albo każdemu obniży pensję o 20%, albo zwolni jednego z nich. Które z tych rozwiązań uważasz za bardziej sprawiedliwe? Uzasadnij swoje stanowisko, odwołując się do konkretnej koncepcji filozoficznej.

3 pkt

17. Zaznacz właściwą odpowiedź

1 pkt

Historiozofia to

- a) filozofia historii,
- b) historia filozofii,
- c) metodologia historii filozofii,
- d) umiłowanie historii.

18. Wskaż autora następującego cytatu spośród wymienionych niżej filozofów.

1 pkt

Możemy też sobie pomyśleć, że cały proces używania słów jest jedną z owych gier, za pomocą których dziecko uczy się swego ojczystego języka. Gry te nazywać będę «grami językowymi» [...]

- a) Carnap,
- b) Ajdukiewicz,
- c) Wittgenstein,
- d) Searle.

19. Uzupełnij następujące definicje:

4 pkt

- a) Zbiór w sensie dystrybutywnym jest to.....
- b) Zbiór w sensie kolektywnym jest to.....

20. Podaj przykład powyższych zbiorów

2 pkt

- a) Zbiór w sensie dystrybutywnym
- b) Zbiór w sensie kolektywnym

Koniec testu

Test zawodów okręgowych XXIV OF

1. Zapoznaj się z przytoczoną definicją i odpowiedz na poniższe pytania.

„Ogólna nazwa rozmaitych poglądów, według których intelekt służy nie tyle do poznawania rzeczywistości, ile do oddziaływania na nią. Przedmiotem zainteresowania jego przedstawicieli jest głównie metodologia i semantyka, a na ich gruncie szczególnie teoria prawdy.”

- a) Jak się nazywa wyrażone w niej stanowisko? **1 pkt**
- b) Wskaż przynajmniej jednego przedstawiciela tego stanowiska **1 pkt**
- c) Sformułuj tezę, wyrażającą to stanowisko **2 pkt**

2. Zaznacz, który z wymienionych zarzutów pojawił się w akcie oskarżenia przeciw Sokratesowi **1 pkt**

- a) brak zasad moralnych
- b) podważanie oficjalnej religii
- c) bierność obywatelska
- d) nauczanie za pieniądze

3. Przeczytaj poniższy fragment i odpowiedz na pytania zamieszczone pod tekstem.

„Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyśmy się ucześcić, wraz się chwieje i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulatnia. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy; aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia się rozwiera otchłanią. Nie szukajmy tedy pewności i stałości”.

- a) Kto jest autorem tego fragmentu? **1 pkt**
- b) Podaj tytuł dzieła, z którego pochodzi **1 pkt**
- c) W opozycji do którego z filozofów autor sformułował swoje tezy **1 pkt**
- d) Przedstaw krótko stanowisko filozofa, z którym polemizował autor **2 pkt**

4. Uzupełnij poniższą tabelę, przyporządkowując częściom duszy wyróżnionym przez Platona odpowiednie warstwy społeczne wskazane w „Państwie” **3 pkt**

Części duszy	Cnoty	Warstwy (stany) społeczne
1. rozum	1.	1.
2.	2.	2. strażnicy
3.	3. panowanie nad sobą	3.

5. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Poppera. **1 pkt**

- a) Twierdzenie można niekiedy całkowicie obalić, nigdy natomiast nie można go całkowicie
- b) Społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji, to

6. Zaznacz, która z niżej wymienionych sytuacji nie dotyczy fenomenu odpowiedzialności w ujęciu Ingardena: **1 pkt**

- a) ktoś jest za coś odpowiedzialny
- b) ktoś narzuca komuś odpowiedzialność za coś
- c) ktoś jest pociągany do odpowiedzialności za coś
- d) ktoś działa odpowiedzialnie

7. Przeczytaj podany opis sytuacji i odpowiedz na zamieszczone poniżej pytania: **3 pkt**

„Grupa młodzieży zastanawiała się, jak spędzić nadchodzący Dzień Wagarowicza. W związku z prognozą pięknej pogody, pojawiła się w końcu propozycja, aby zamiast do szkoły udać się nad jezioro i urządzić wspólnie ognisko. Kilku członków grupy wahało się w trakcie podejmowania decyzji. Ostatecznie przekonano ich, iż mimo zagrożenia sankcjami, jakie zapowiedziano w szkole, warto wraz z innymi kolegami opuścić zajęcia zorganizowane przez szkołę. Jednak następnego

dnia jeden z uczniów powiadomił kolegów, że nie zastosuje się do podjętej umowy i pójdzie do szkoły. Ku swemu zdziwieniu spotkał w niej kilku członków swojej grupy, którzy, bez uprzedzenia reszty, złamali wspólne ustalenia”.

a) Jakie dylematy moralne kryje w sobie ta sytuacja. Wskaż przynajmniej 3.

b) Spróbuj scharakteryzować działania bohaterów opisanej wyżej sytuacji, wykorzystując znane Ci koncepcje etyczne (przynajmniej 3):

8. Dopisz, wybierając spośród podanych niżej, właściwe określenia (przynajmniej po dwa) dla odpowiednich faz rozwoju ducha, opisanych przez Hegla: **3 pkt**

religia, prawo, indywidualność, sztuka, państwo, moralność, świadomość, wiedza, filozofia.

Duch subiektywny

Duch obiektywny

Duch absolutny

9. Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska z podanych niżej: **4pkt**

Gadamer, Protagoras, Spinoza, Platon, Epikur, Hobbes, Kant, Sartre, Locke, Rousseau, Kotarbiński.

a. „Sztuka...tworzy tego wielkiego Lewiatana, zwanego państwem, który nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych rozmiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć.”

b. „Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia”.

c. „Rozum musi zwracać się do przyrody, mając w jednej ręce swoje zasady, wedle których jedynie zgadzające się ze sobą zjawiska mogą uchodzić za prawa, z drugiej zaś eksperyment, który wymyślił na podstawie tych zjawisk”.

d. „Istnieć to dla nas znaczy czuć; nasza zdolność odczuwania jest bezspornie wcześniejsza od naszego rozumu.”

10. Uzupełnij poniższą, niepełną informację: 4,5 pkt

....., pochodził z włoskiej rodziny arystokratycznej, następnie wstąpił do klasztoru dominikanów. Przyczynił się do syntezy filozofiiz chrześcijaństwem. Do jego najważniejszych dzieł zalicza się Summę teologiczną oraz Summa contra Gentiles, czyli tzw. Summę filozoficzną. Do jego najważniejszych dokonań zalicza się wykazanie, że nie ma konfliktu między..... a Świat to uporządkowana przez Boga hierarchia bytów, jednak jego istnienie nie jest oczywiste i należy je udowodnić. On sam sformułował pięć następujących dowodów (dróg) na istnienie Boga: 1).....; 2)..... 3).....; 4).....; 5).....

11. Przeczytaj uważnie podane zdanie i odpowiedz na poniższe pytania: 5 pkt

„Jakiś konsultant został wynajęty przez każdą z firm w tym mieście”.

- Czy to jest zdanie jednoznaczne?
- Zaproponuj jego dwie interpretacje.
- W jaki sposób pomaga w tym rachunek predykatów (kwantyfikatorów)?

12. Rozważ rozumowanie występujące w jednej z komedii Stanisława Barei: 4 pkt

„To złodziej, panie kierowniku! I pijak! Bo każdy pijak to złodziej!”

a) Wskaż jego przesłanki i wniosek.

Przesłanki

Wniosek

b) Wyjaśnij, czy wniosek wynika logicznie z przesłanek?

Koniec testu

Test zawodów okręgowych XXV OF

1. Przeczytaj poniższy fragment i odpowiedz na pytania zamieszczone pod tekstem.

Wolność osiągnęła punkt krytyczny, punkt w którym powodowana logiką własnego dynamizmu, może zmienić się we własne przeciwieństwo. Przyszłość demokracji zależy od urzeczywistnienia indywidualizmu, który był ideologicznym celem myśli nowożytnej od czasów odrodzenia. Kulturalny i polityczny kryzys naszej doby należy przypisać nie nadmiernemu indywidualizmowi, lecz temu, że to, co uchodzi w naszym mniemaniu za indywidualizm, stało się pustą skorupą. Zwycięstwo wolności możliwe jest tylko w wypadku przeobrażenia demokracji w społeczeństwo, w którym jednostka, jej rozwój i szczęście będą głównym dążeniem i celem kultury; w którym życie nie będzie potrzebowało usprawiedliwienia w postaci sukcesu ani w żadnej innej postaci i w którym jednostka nie będzie niczemu podporządkowana ani nie będzie przedmiotem manipulacji żadnej siły zewnętrznej, czy będzie nią państwo, czy aparat ekonomiczny; powinno to być społeczeństwo, w którym sumienie i ideały człowieka nie będą uwewnętrznieniem zewnętrznych nacisków, lecz będą naprawdę jego ideałami, wyrażającymi dążenia zrodzone ze specyfiki jego „ja”.

- A) Kto jest autorem tego fragmentu? **1 pkt**
B) Podaj tytuł dzieła, z którego pochodzi ten fragment **1 pkt**
C) Na czym polega, według autora, obecny kryzys? **2 pkt**
D) Jaki charakter, Twoim zdaniem, ma zaproponowany przez niego program przezwyciężenia tego kryzysu? Krótko uzasadnij swoją odpowiedź. **3 pkt**

2. Zapoznaj się z przytoczoną definicją i wykonaj poniższe polecenia.

Nazwa wszystkich tych kierunków filozoficznych, według których świat istniejący wokół nas jest czymś wtórnym, zaś podstawowa rzeczywistość ma charakter niematerialny.

- A) Podaj ogólną nazwę tego kierunku. **0,5 pkt**
B) Wymień przynajmniej dwie jego odmiany. **1 pkt**
C) Wskaż ich najważniejszych przedstawicieli. **1 pkt**

3. Na czym polega „przewrót kopernikański”, o którym pisał Kant? Przedstaw krótko jego filozoficzne znaczenie. **3,5 pkt**

„Przewrót kopernikański” według Kanta
Jego filozoficzne znaczenie

4. Przedstaw dwa argumenty, które pozwalają u Arystotelesa połączyć tezę dotyczącą szczęścia z życiem rozumnym.

Teza Arystotelesa: Szczęście jest najwyższym dobrem.

Argument 1. **2 pkt**

Argument 2..... **2 pkt**

5. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Hume’a. **1 pkt**

A) Natura ludzka nie ma charakteru stałego (istoty), ale jest to ogół tych właściwości, które ujawniają się poprzez działania ludzi i dają się określić na podstawie

B) Nie mogę nigdy uchwycić mojego „ja” bez jakiejś percepcji (wrażeń), dlatego „ja” jest tylko

6. Zaznacz, który z niżej wymienionych poglądów nie był głoszony przez starożytnych cyników: **1 pkt**

A) celem ludzkiego życia jest cnota

B) cnotę osiąga się dzięki ascezie

C) cnota ma charakter ogólny

D) cnoty nie można się nauczyć

7. Dopisz, wybierając spośród podanych niżej, właściwe określenia dla nauki i filozofii, tak jak rozumieli je przedstawiciele Koła Wiedeńskiego: **2 pkt**

przeżycie; wyjaśnienie zdań nauki; badanie prawdziwości zdań; falsyfikacja zdań; intuicja; badanie znaczenia zdań; system prawdziwych zdań empirycznych

A) Nauka:

B) Filozofia:

8. Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska z podanych niżej: **4 pkt**

Popper, Rawls, Gadamer, św. Tomasz, Sartre, Kotarbiński, Merleau-Ponty, Epikur, Camus, Mounier, Tischner

A) Choć wyżej wspomniana prawda wiary chrześcijańskiej (że Bóg jest troisty i jeden) przewyższa siły rozumu ludzkiego, jednak te rzeczy, które rozum posiada z natury, nie mogą się sprzeciwić tej prawdzie.

B) (...) wszelka przyjemność ze względu na swoją naturę jest dobra, ale nie każda jest godna wyboru; i podobnie wszelki ból jest złem, ale nie każdego bólu należy unikać.

C) Osoba nie jest najcudowniejszym przedmiotem świata, który moglibyśmy poznawać z zewnątrz, jak inne przedmioty. Jest ona jedyną rzeczywistością, którą poznajemy i zarazem tworzymy od wewnątrz.

D) Mamy więc wyobrazić sobie, że angażujący się w społeczną kooperację wybierają razem, jednym wspólnym postanowieniem, zasady mające przypisywać podstawowe prawa i obowiązki oraz określić podział społecznych korzyści. Ludzie mają więc z góry decydować, jak mają uregulować wzajemne roszczenia i jaka ma być karta podstawowa ich społeczeństwa.

9. Przeczytaj tekst i odpowiedz na pytania zaznaczając TAK lub NIE **2 pkt**

Umysł bowiem ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy, a niewątpliwe prawdy nauki są niczym przedmioty, które musi oświecić słońce, aby stały się widzianymi, jak na przykład ziemia i rzeczy ziemskie. Zaś sam Bóg jest tym, który oświeca. (Św. Augustyn, *Solilokwia*)

A) Czy Autor jest przedstawicielem solipsyzmu?

TAK NIE

B) Czy uważa on, że cała nasza wiedza ma charakter empiryczny?

TAK NIE

C) Czy według niego prawdziwe poznanie dotyczy rzeczy ziemskich?

TAK NIE

D) Czy podstawą poznania jest, według niego, cnota?

TAK NIE

10. W wolne pola wpisz brakujące informacje:

4 pkt

....., urodził się w 1844 r. w Saksonii. Początkowo studiował filologię klasyczną, czego ślady pozostały w jego dziełach filozoficznych wczesnego okresu, takich jak
Wcześniej rozpoczął karierę akademicką, obejmując katedrę filologii na uniwersytecie w Bazylei. Z powodów zdrowotnych opuszcza uniwersytet i środowiska zawodowych uczonych. Od tego czasu wiecie życie samotnika i wędrowca. Tworzy swoją oryginalną koncepcję filozofii Zwrócił się także przeciwko, głosząc śmierć Kluczowymi tematami jego filozofii stały się również m.in:
1); 2); 3)

11. Podaj krótką definicję następujących pojęć:

6 pkt

- A) hedonizm
- B) materializm
- C) predestynacja

12. Zaznacz, które poniższych wnioskowań entymematycznych (tj. z przesłanką domyślną, która powinna mieć postać implikacji) jest: a. niezawodne, b. zawodne ale uprawdopodobniające? 3 pkt

- A) Lampa zgasła.
Zatem: Przepaliły się bezpieczniki.
- B) Padał deszcz.
Zatem: Ulica jest mokra.
- C) Przepaliły się bezpieczniki.
Zatem: Lampa zgasła.
- D) Dzisiaj jest tęgi mróz.
Zatem: Dzisiaj jest lód na stawie.
- E) Ulica jest mokra.
Zatem: Padał deszcz.
- F) Dzisiaj jest lód na stawie.
Zatem: Dzisiaj jest tęgi mróz.

Koniec testu

XXII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

W dniach 15–18 maja 2014 r. odbędzie się XXII MOF, tym razem w stolicy Litwy, pięknym Wilnie.

Przypominamy, że sprawdzian językowy odbędzie się dla finalistów i laureatów XXVI krajowej Olimpiady Filozoficznej 5 kwietnia 2014 r.

Zapraszamy.

Erich Fromm (1900–1980)

Urodzony w Niemczech, pochodził z rodziny żydowskiej, po 1933 roku wyemigrował do USA, a następnie do Meksyku. Współpracował z myślicielami z tzw. szkoły frankfurckiej. W swoich pracach inspirował się neomarksizmem i psychoanalizą Freuda. Do najważniejszych prac należą: „Ucieczka od wolności”, „Zdrowe społeczeństwo”, „O sztuce miłości”, „Mieć czy być?”.

Fragmety tekstu „Ucieczka od wolności” (przeł. Olga i Andrzej Ziemiłscy, Warszawa 1999).

Teza tej książki głosi, że człowiek współczesny, uwolniony od więzów pre-indywidualistycznego społeczeństwa, które zapewniając mu bezpieczeństwo ograniczało go zarazem, nie zyskał wolności w sensie pozytywnego urzeczywistnienia swego indywidualnego „ja” – a więc ekspresji swych intelektualnych, uczuciowych i zmysłowych możliwości. Wolność, mimo że przyniosła mu niezależność i władzę rozumu, uczyniła go samotnym, a przez to lęklwym i bezsilnym. Owa izolacja jest nie do zniesienia i ma on do wyboru albo ucieczkę przed brzemieniem wolności ku nowym zależnościom i podporządkowaniu, albo dążenie do pełnej realizacji wolności pozytywnej, która opiera się na jedyności i niepowtarzalności człowieka. [s. 18]

I. „Normalność” i „nienormalność” człowieka

1. Egoizm – choroba naszych czasów

Egoizm nie jest identyczny z miłością własnego „ja”, jest właśnie jej przeciwieństwem. Egoizm jest rodzajem chciwości. Jak wszelka chciwość, zawiera w sobie element nienasyceńcia, wskutek czego nie prowadzi nigdy do rzeczywistej satysfakcji. Chciwość to otchłań bez dna, wyczerpująca wszystkie siły człowieka, który nieustannie stara się zaspokoić swe potrzeby, ale nigdy nie osiąga satysfakcji. Bliższa obserwacja pokazuje, że egoista, mimo iż jest zawsze pochłonięty gorliwie własną osobą, nigdy nie bywa usatysfakcjonowany, jest wiecznie niespokojny, wiecznie ogarnięty lękiem, czy aby dosyć zdobędzie, czy czegoś nie przegapia, czy nie zo-

stanie czegoś pozbawiony. Nęka go zazdrość w stosunku do każdego, kto mógłby mieć więcej. [s. 120]

Znaleźliśmy się w obliczu sprzeczności polegającej na tym, że człowiek współczesny myśli, iż motywem jego działania jest jego własny interes, a jednak swe życie poświęca celom nie będącym jego własnymi celami [...] egoizm wywodzi się z braku afirmacji i miłości swego rzeczywistego „ja”, tj. całej konkretnej istoty ludzkiej, z wszystkimi jej dyspozycjami. „Ja”, w którego interesie współczesny człowiek działa, to „ja” społeczne, w swej istocie ukonstytuowane przez rolę, którą jednostka ma odgrywać i która w rzeczywistości jest tylko subiektywną maską dla obiektywnej funkcji społecznej człowieka w społeczeństwie. Nowoczesny egoizm – to chciwość, której źródło tkwi we frustracji realnego „ja”, a której obiektem jest „ja” społeczne. I choć wydaje się, że współczesnego człowieka charakteryzuje całkowite utwierdzenie jego „ja”, w rzeczywistości jego „ja” uległo osłabieniu i zredukowaniu do jednego tylko wycinka – intelektu i siły woli – z wyłączeniem innych elementów pełnej osobowości. [s. 121]

Uczucie wyizolowania i bezsilności, typowe dla współczesnego człowieka, zostało jeszcze spotęgowane przez charakter jego stosunków z innymi ludźmi. Stosunek jednej osoby do drugiej zatracił swój bezpośredni, ludzki charakter i przesiąknął duchem manipulacji instrumentalnej. Wszystkimi społecznymi i osobowymi stosunkami rządzą prawa rynku. [s. 122]

Nie tylko ekonomiczne, ale i osobiste stosunki między ludźmi mają ten charakter alienacji; stosunki między istotami ludzkimi przybierają charakter stosunków między rzeczami. Ale najważniejszym być może i najbardziej odstrasającym przykładem tego ducha instrumentalizmu i wyobcowania jest stosunek jednostki do własnego „ja”. Człowiek sprzedaje nie tylko towary; sprzedaje siebie samego i sam czuje się towarem. [...] wiara w siebie czy w ogóle „samopoczucie” są tylko wskaźnikami tego, co inni myślą o danym człowieku. To nie on jest przekonany o swojej wartości, bez względu na popularność i swój rynkowy sukces. Jeśli jest nań popyt, liczy się; jeśli nie jest popularny, jest po prostu niczym. Zależność poczucia godności własnej od sukcesu własnej „osobowości” jest powodem, dla którego popularność ma tak olbrzymie znaczenie dla człowieka współcze-

sne. Od niej zależą nie tylko praktyczne postępy człowieka, lecz także i to, czy może on zachować wiarę. [s. 123–124]

W przekonaniu Fromma kapitalizm prowadzi do zmian społecznych, polegających na dominacji relacji rzeczowych pomiędzy ludźmi. Relacje rzeczowe to relacje oparte na zasadach określonych mocą prawa lub zawieranych umów, których podstawą jest zagwarantowanie jednostce jej praw oraz zabezpieczenie jej interesu. Człowiek egoistyczny jest wytworem tego typu relacji. Zarówno relacje rzeczowe, jak i postawa egoistyczna alienują człowieka. Alienacja to pojęcie zaczerpnięte z filozofii Hegla i Marksa, które oznacza wyobcowanie. W tym kontekście wyobcowanie wynika z zaniku, z jednej strony, zdrowej tożsamości człowieka, która związana jest ze zdolnością do kochania tak siebie, jak i innych oraz, z drugiej, zmian społecznych, które niszczą twórcze i osobowe więzi między ludźmi.

2. Czy społeczeństwo sprzyja zdrowiu człowieka?

Termin „normalny” lub „zdrowy” da się zdefiniować w dwojaki sposób. Po pierwsze z punktu widzenia funkcjonowania społeczeństwa, można kogoś nazwać normalnym lub zdrowym, jeśli jest zdolny spełniać rolę społeczną, która mu w danym społeczeństwie przypada. Mówiąc konkretniej, znaczy to, że jest zdolny pracować tak, jak się tego w danym społeczeństwie wymaga, a dalej, że jest zdolny uczestniczyć w reprodukowaniu społeczeństwa, tj. może założyć rodzinę. Po drugie, z punktu widzenia jednostki, przez zdrowie albo stan normalny rozumiemy optimum jej rozwoju i szczęścia.

Gdyby struktura danego społeczeństwa dawała jednostce optymalną szansę indywidualnego szczęścia, oba punkty widzenia byłyby zgodne. Nie jest tak jednak w większości znanych nam społeczeństwach, nie wyłączając naszego. Chociaż bowiem w różnym stopniu sprzyjają one rozwojowi człowieka, to jednak zawsze zachodzi sprzeczność między dążeniem do sprawnego funkcjonowania społeczeństwa a pełnym rozwojem jednostki. Fakt ten zmusza do ostrego rozróżnienia między obiema koncepcjami zdrowia. Pierwszą z nich rządzą konieczności społeczne, drugą wartości i normy, wyrażające sens jednostkowego istnienia. [s. 138–139]

3. *Ucieczka od wolności*

Z chwilą kiedy ulegają zerwaniu pierwotne więzy zapewniające jednostce bezpieczeństwo, kiedy staje ona wobec świata zewnętrznego jako istnienie zupełnie oddzielne, otwierają się przed nią dwie drogi, na których może pokonać ów niezdolny stan bezsilności i osamotnienia. Jedną z dróg może dążyć ku „wolności pozytywnej”, dobrowolnie łącząc się ze światem poprzez miłość i pracę, przez autentyczną ekspresję swych emocjonalnych, zmysłowych i intelektualnych dyspozycji; w ten sposób człowiek może zjednoczyć się znowu z ludźmi, przyrodą i samym sobą, nie rezygnując z niezależności i integralności swego indywidualnego „ja”. Drugim wyjściem będzie cofnięcie się, rezygnacja z wolności i próba przezwyciężenia samotności przez zasypianie szczeliny, jaka się utworzyła między indywidualnym „ja” a światem. Na tej drodze człowiek nie zjednoczy się już nigdy ze światem, tak jak to było, zanim wyłonił się jako „jednostka”; fakt odseparowania jest bowiem nieodwracalny; jest to tylko ucieczka przed sytuacją nie do zniesienia, która by uniemożliwiła życie, gdyby miała trwać nadal. Dlatego ten rodzaj ucieczki ma charakter wewnętrznego przymusu, podobnie jak każda paniczna ucieczka przed groźbą; oznacza także w mniejszym lub większym stopniu rezygnację z indywidualności i nienaruszalności „ja”. [s. 140–141]

Nowoczesny typ społeczeństwa uwalnia jednostkę od tradycyjnych ról społecznych, dając jej możliwość wyboru (np. wiary, wyznawanych wartości, zawodu itp.) oraz rozliczne możliwości (np. awansu społecznego). Ponieważ społeczeństwa te zorganizowane są w sposób utrudniający nawiązanie przez jednostkę twórczych relacji z innymi oraz osiągnięcie zdrowia psychicznego, związanego z posiadaniem świadomości tego, kimś się jest, oraz jakie w istocie ma się potrzeby, jednostka niepewna siebie ucieka przed swoją własną wolnością. Ucieczka przed wolnością ma charakter nieświadomy, tzn. mamy tu do czynienia z głęboko ukrytymi mechanizmami psychologicznymi. Jednostka ani ich świadomie nie wybrała, ani nie może się od nich w prosty sposób uwolnić. Fromm wyróżnia trzy rodzaje takich mechanizmów.

II. Mechanizmy ucieczki od wolności

1. Autorytaryzm

Pierwszym mechanizmem ucieczki od wolności, którym się zajmę, jest tendencja do rezygnacji z niezależności swego indywidualnego „ja” i wtopienie się w kogoś albo w coś znajdującego się na zewnątrz, aby na tej drodze uzyskać siłę, której brak się odczuwa samemu. Wyrażając to inaczej, idzie o szukanie nowych, „wtórnych więzów” jako zastępstwa utraconej więzi pierwotnej.

Najbardziej wyraziste postaci tego mechanizmu ujawniają się w dążeniu do podporządkowania się i do dominacji albo – mówiąc inaczej – w dążnościach masochistycznych i sadystycznych, które spotyka się u osób normalnych i neurotyków, oczywiście w odpowiednio różnym stopniu. [...]

Najczęstsze formy, w jakich przejawiają się skłonności masochistyczne, to uczucia niższości, niemocy, znikomości jednostki. Badanie osobników nimi dotkniętych wskazuje, że co prawda świadomie skarżą się oni na owe uczucia i chcą się ich pozbyć, podświadomie jednak jakaś siła wewnętrzna każde im czuć się kimś gorszym i bez znaczenia. Uczucia te są czymś więcej aniżeli uświadomieniem sobie swoich faktycznych wad i słabości (choć zwykle bywają tak właśnie przedstawione); osobnicy tacy przejawiają bowiem tendencję do poniżania i pomniejszania siebie oraz niezdolność do panowania nad czymkolwiek. Niemal zawsze występuje u tych ludzi znamienne zależność od sił zewnętrznych, innych osób, instytucji, natury. Nieskorzy upierać się przy własnych sprawach, nie robią tego, na co mają ochotę, lecz poddają się faktycznym albo rzekomym nakazom owych zewnętrznych sił. Często są zupełnie niezdolni doświadczyć uczucia: „ja chcę” albo „ja jestem”. Życie odbierają w całości jako coś przygniatającego i potężnego, co wymyka się ich władzy i kontroli. [...]

Ten sam rodzaj charakteru obok skłonności masochistycznych przejawia z reguły całkowite ich przeciwieństwo, mianowicie skłonności sadystyczne. Różnią się one nasileniem, są mniej lub bardziej uświadomiane, a jednak nigdy ich nie brakuje. Znamy trzy rodzaje skłonności sadystycznych, mniej lub bardziej ze sobą splecionych. Pierwszy polega na uzależnianiu innych od siebie, by mieć nad nimi absolutną i nieograniczoną władzę, by uczynić

z nich tylko narzędzie i ugniatać ich jak glinę w rękę garncarza. Drugi wypływa z wewnętrznego pragnienia, aby nie tylko rządzić bezwzględnie innymi, lecz ich eksploatować, wykorzystywać, okradać, patroszyć i – że się tak wyrażę – wysysać z nich wszystko, co jadalne. Pragnienie takie może odnosić się zarówno do rzeczy materialnych, jak i niematerialnych, na przykład uczuć lub intelektu danej osoby. Trzeci rodzaj skłonności sadystycznych to chęć zadawania innym bólu albo oglądania cierpień. Mogą to być cierpienia fizyczne, częściej jednak duchowe. [...]

Sadystyczne skłonności są zazwyczaj, ze zrozumiałych powodów, mniej uświadamiane i bardziej racjonalizowane aniżeli mniej szkodliwe społecznie skłonności masochistyczne. Często są zupełnie zamaskowane występującym jako swoista reakcja nadmiarem dobroci lub zainteresowania dla innych. [...]

Sadysta potrzebuje osoby, którą włada; skoro jego własne poczucie siły polega na tym, iż jest czymś panem, osoba tak jest dlań nieodzowna. Zależność może być całkiem nieuświadamiana. I tak, na przykład, mąż traktuje żonę z nieopisanym sadyzmem powtarzając ustawicznie, że może ona w każdej chwili opuścić dom i że on będzie z tego rad. Często żona będzie tak sterroryzowana, że nie odważy się odejść; w ten sposób oboje będą nadal wierzyli, że to, co mąż powiedział, jest prawdą. Lecz jeśli tylko żona zdobędzie się na odwagę, by oświadczyć mężowi, że zamierza go opuścić, wówczas może wydarzyć się coś zgoła dla obojga nieoczekiwanego; oto mąż wpadnie w rozpacz, załamie się i będzie ją błagał, by go nie porzucała; powie, że nie może bez niej żyć, że bardzo ją kocha itp. Zazwyczaj żona, w ogóle nie mająca odwagi obstawać przy swoim, skłonna będzie uwierzyć, zmieni decyzję i zostanie. W tym momencie zabawa zaczyna się od nowa. [s. 142–145]

... obie skłonności, masochistyczna i sadystyczna, mają pomóc jednostce w ucieczce przed nieznośnym uczuciem samotności i bezsiły. [s. 150]

Proponuję określić wspólny cel sadyzmu i masochizmu jako symbiozę: w tym psychologicznym sensie oznaczać ona będzie takie zespolenie własnego „ja” z drugim „ja” (albo z jakąś inną siłą zewnętrzną w stosunku do własnego „ja”), by każde z nich zatraciło swą integralność i stało się całkowicie zależne od drugiego. Sadyście obiekt potrzebny jest tak samo jak masochiście. Tylko zamiast dać się pochłoniąć za cenę bezpieczeństwa, sadysta osiąga je dzięki temu, że sam kogoś pochłania. W obu przypadkach

zanika integralność jednostkowego „ja”. W pierwszym wypadku roztopiam się w zewnętrznej mocy, zatracam się. W drugim wypadku rozrastam się czyniąc inną istotę częścią samego siebie, której brak odczuwam będąc niezależnym „ja”. Niemożność znoszenia samotności przez moje własne „ja” sprawia, że dążę do symbiotycznego stosunku z kimś innym. Tłumaczy to jasno, dlaczego masochistyczne i sadystyczne skłonności są zawsze ze sobą przemieszane. Powierzchnianie biorąc wydają się wzajemnie sprzeczne, ale z natury tkwią korzeniami w tej samej podstawowej potrzebie ludzkiej. Ludzie nie są albo sadystami, albo masochistami, lecz oscylują bezustannie między czynną a bierną stroną symbiotycznego kompleksu, tak że nieraz trudno określić, która strona działa w danej chwili. W obu wypadkach zatracana się indywidualność i wolność jednostki. [s. 156–157]

Ponieważ termin „sadomasochizm” kojarzy się z perwersją i neurozą, zamiast mówić o charakterze sadomasochistycznym, wolę – szczególnie u osobników nie neurotycznych, ale normalnych – mówić o charakterze autorytarnym. Terminologia ta jest uzasadniona tym, że charakterystycznym rysem sadomasochistycznego osobnika jest jego postawa wobec autorytetu. Podziwia go i skłonny byłby mu ulec, ale jednocześnie sam chciałby być autorytetem i podporządkować sobie innych. Jest jeszcze jeden dodatkowy powód, dla którego wybrałem ten termin. System faszystowski sam zwie się autorytarnym w związku z dominującą rolą autorytetu w jego strukturze społecznej i politycznej. Używając terminu „charakter autorytarny” implikujemy, że oznacza on strukturę osobowości, która stanowi psychologiczny fundament faszyzmu. [s. 161]

Dla autorytarnego charakteru istnieją, że się tak wyrażę, dwie płci: posiadająca władzę i pozbawiona władzy. Siła władzy, czy to osób, czy też instytucji, wywołuje w nim automatycznie miłość, podziw i gotowość podporządkowania się. Władza fascynuje go, nie dla szczególnych wartości, jakie może reprezentować, lecz wyłącznie dlatego, że jest władzą. I tak jak władza automatycznie wywołuje w nim „miłość”, tak ludzie lub instytucje pozbawione władzy wywołują jego pogardę. Sam widok osoby bezsilnej budzi w nim chęć atakowania, dominacji, poniżania. [s. 165]

Fromm łączy autorytarny typ osobowości z brakiem siły wewnętrznej, wynikającej z bardzo słabej tożsamości. Niemoc przeradza się z potrzebę zacerpnięcia siły z zewnątrz albo poprzez wtopienie się w kogoś (ma-

sochizm), albo poprzez zdobycie nad kimś panowania (sadyzm). Ponieważ źródłem jest ta sama potrzeba, oba mechanizmy te mogą wystąpić i w istocie występują u tej samej osoby. Przykładem może tu być stosunek do władzy, która jako że może być źródłem siły, przyciąga bądź odpycha, w przypadku w którym źródło siły władzy słabnie.

W przekonaniu Fromma to właśnie ten typ ucieczki od wolności dominował w Niemczech w pierwszej połowie XX wieku, co doprowadziło do dojścia Hitlera do władzy. Charyzma i siła Hitlera jako wodza fascynowały obywateli Niemiec, przy czym fascynacja ta miała charakter perwersji. Natomiast kiedy jego, wydawało się nadludzka, władza zaczęła słabnąć, czego przejawem były porażki wojsk niemieckich na wschodzie w trakcie II wojny światowej, opinia publiczna w Niemczech zaczęła się, zgodnie ze schematem przedstawionym przez Fromma, gwałtownie odwracać od Hitlera.

2. Destruktywność

Musimy jednak rozróżnić dwa rodzaje destruktywnych tendencji. Istnieją tendencje destruktywne, które wynikają ze specyficznych okoliczności jako reakcja na zagrożenie własnego lub cudzego życia i integralności albo na zagrożenie idei, z którymi człowiek się identyfikuje. Ten rodzaj destruktywności to naturalny i nieodłączny element afirmacji własnego życia.

Ale interesująca nas destruktywność nie jest ową wspomnianą racjonalną – czy też jakby chciało się powiedzieć „reaktywną” – wrogością, lecz stale obecną w człowieku skłonnością, która niejako czeka tylko na okazję, aby się ujawnić. Jeśli nie istnieje obiektywna „przyczyna” ujawnienia skłonności destruktywnych, nazywamy daną osobę umyslowo albo psychicznie chorą (mimo że ona sama posługuje się zazwyczaj swoją racjonalizacją). Najczęściej jednak destruktywne impulsy są zracjonalizowane w taki sposób, że zawsze się znajdzie co najmniej kilku ludzi, a nawet cała grupa społeczna, podzielająca tę racjonalizację; dzięki czemu w oczach członka owej grupy może ona uchodzić za „realistyczną”. [...]

Destruktywność jest wynikiem nie spełnionego życia. Warunki jednostkowe i społeczne, które tłamszą życie, rodzą żądzę niszczenia, która staje się swego rodzaju punktem wyjścia dla wrogich tendencji skierowanych bądź przeciw innym, bądź przeciw sobie.

3. *Mechaniczny konformizm*

Krótko mówiąc, jednostka przestaje być sobą; w pełni adoptuje ten rodzaj osobowości, który oferują jej wzory kulturowe; dzięki temu staje się zupełnie podobna do innych, taka, jaką ci inni spodziewają się zobaczyć. Znika rozbieżność między „ja” i światem, a wraz z nią świadomy lęk przed samotnością i bezsiłą. Mechanizm ten można porównać z ochroną barwną, jaką przybierają niektóre zwierzęta. Tak dalece upodobniają się do otoczenia, że z trudem można je odróżnić. Osoba, która rezygnuje ze swego indywidualistycznego „ja” i staje się automatem, identycznym z milionem innych otaczających go automatów, nie musi czuć się samotna i załęknioma. A jednak cena, jaką za to płaci – utrata samego siebie – jest wysoka.

Pogląd, że „normalnym” sposobem przezwyciężenia samotności jest stać się automatem, przeczy jednemu z najbardziej rozpowszechnionych przekonań co do miejsca człowieka w naszej kulturze. Większość z nas mają rzekomo stanowić jednostki, które mogą myśleć, czuć, działać, jak im się podoba. Co więcej, nie jest to tylko ogólna opinia na temat nowoczesnego indywidualizmu; każdy poszczególny osobnik wierzy szczerze, że on jest „on” i że jego myśli, uczucia i pragnienia są „jego”. Ale choć są między nami prawdziwe indywidualności, przekonanie to jest w większości wypadków złudzeniem i to złudzeniem niebezpiecznym, ponieważ przeszkadza w usunięciu warunków sprzyjających takiemu stanowi rzeczy. [s. 180]

Przez utratę własnego „ja” i zastąpienie go przez „ja” pozorne jednostka popada w stan intensywnego zagrożenia. Prześladowają ją wątpliwości, stając się bowiem w istocie odbiciem oczekiwań innych ludzi, zatraciła w pewnej mierze swoją tożsamość. Aby przezwyciężyć paniczny strach, spowodowany taką utratą identyczności, jednostka zmuszona jest dostosowywać się, szukać swojej tożsamości w ustawicznej aprobacie i uznaniu drugich. Skoro nie wie, kim jest, przynajmniej inni będą wiedzieli, pod warunkiem, że będzie postępowała zgodnie z ich oczekiwaniem; jeśli zaś oni wiedzą, ona także będzie wiedzieć, skoro im tylko uwierzy.

Automatyzacja jednostki we współczesnym społeczeństwie wzmogła bezradność i poczucie niepewności przeciętnego człowieka. W tym stanie rzeczy jest on skłonny podporządkować się nowym autorytetom, które obiecują mu bezpieczeństwo i wyzbycie się zwątpień. [s. 196–197]

Wedle Fromma ten typ osobowości dominuje w nowoczesnym, kapitalistycznym typie społeczeństwa. Wiąże się on z postawą konformistyczną, która wszakże nie wynika ze świadomego wyboru, lecz z mechanizmów nieświadomie przyjętych przez człowieka. Mechaniczny konformizm polega na automatycznej inkluzji (włączaniu) wzorców z zewnątrz przez jednostkę. Ponieważ wzorce te są w dużym stopniu przekazywane za pośrednictwem mediów, tworzą one społeczeństwo masowe, które choć złożone z tzw. indywidualistów, w praktyce tworzone jest przez jednostki niezwykle do siebie podobne pod względem stylu życia, wyznawanych wartości itp.

Opracowała Magdalena Gawin

CO WARTO CZYTAĆ

Dorota Kutyla

Czas Arona, czyli czytamy Guriewicza

Szkoła Annales najpierw zajęła się XVI-XVIII wiekiem. Średniowiecze musiało poczekać na Le Goffa i na Guriewicza. W polskiej humanistyce takie podejście badawcze nie stało się powszechne. Póki żył przede wszystkim Bronisław Geremek, zachowywano związek z francuskimi poszukiwaniami. Potem zabrakło wyraźnych kontynuatorów.

Francuzi, tacy jak Le Goff, Delumeau, Duby, **Ariès**, a także Foucault, że wymienimy czołowych przedstawicieli, badali historię mentalności, czyli – jak pisał Geremek, głębokie struktury psychiczne, określające formowanie się i wyrażanie myśli, poglądów i wyobrażeń.

Tym samym ci badacze zajmowali się procesami nieświadomymi i zmieniali przedmiot zainteresowań humanistycznych, odnajdywali człowieka w jego wymiarze świadomym i podświadomym. Świat wewnętrzny jednostki stawał się ich polem badania. Humanistom, którzy szli w tym kierunku, chodziło o rekonstrukcję

[...] struktur myślowych, które określały życie badanej zbiorowości. Chodzi[ło] o proste pytania: Jak myśleli ludzie danej epoki? Jaki obraz świata wytworzyła ta zbiorowość? W jakich kategoriach ujmowano rzeczywistość i wyrażano wiedzę o niej?¹

Niezależnie od Francuzów ten sposób myślenia rozwijał Aron Jakowlewicz Guriewicz, rosyjski mediewista, ur. w 1924 roku, wykładowca Instytutu Historii Powszechnej Rosyjskiej Akademii Nauk. Odwoływał się on do swoich poprzedników, do znanego w Polsce Michaiła Bachtina².

¹ A. Czyż, *Kilka słów o badaniach nad historią mentalności* w: „Przegląd Powszechny”, z. 12/1985 s. 356.

² Szczególnie do jego tekstu o twórczości F. Rabelais’go. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków 1975.

W tych wysiłkach Francuzów i Guriewicza widać chęć scalenia badań humanistycznych, znalezienia im wspólnego, interdyscyplinarnego przedmiotu badań. W dalszej części tekstu główną uwagę poświęcimy Guriewiczowi.

Na język polski przetłumaczono sporo jego dzieł. Przypomnijmy je: *Wyprawy wikingów* (Warszawa 1969), *Kategorie kultury średniowiecznej* (Warszawa 1976), *Problemy średniowiecznej kultury ludowej* (Warszawa 1987), *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku* (Warszawa 1997), *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)* (Gdańsk-Warszawa 2002).

Punktem wyjścia Guriewicza były prace nad średniowieczną Skandynawią. Zresztą nie porzucił on tego kierunku swoich zainteresowań i także kolejne swe publikacje opierał na skandynawskich podstawach. Stało za tym przekonanie o barbarzyńskim podłożu średniowiecznej kultury oraz reprezentatywności pod tym względem kultury skandynawskiej.

Na północy Europy germańskie tradycje kulturowe przetrwały dłużej i zachowały się w źródłach nieporównanie dłużej niż gdzie indziej. Mimo swej specyfiki, kultura skandynawska tego okresu w wystarczającej stopniu odzwierciedla ważniejsze cechy kultury całego barbarzyńskiego świata Europy³.

W *Kategoriach kultury średniowiecznej* chciał Guriewicz przedstawić średniowieczny model świata, szczególnie w analizach wyobrażeń dotyczących czasu i przestrzeni, ale też prawa, pracy, własności i bogactwa. Guriewicz pragnął odtworzyć typowe dla ludzi średniowiecza wyobrażenia i wartości, przedstawić zasadnicze kategorie „średniowiecznej percepcji świata”⁴. To mu się udało, w tej pracy wytyczył osie podziału średniowiecznego świata.

Guriewicz zastanawiał się, jaki jest najlepszy sposób poznania średniowiecznej kultury i uznał, że jest nim pokazanie modelu, obrazu świata opisanego przez kategorie, które się na niego składają. Model świata jest jego naczelną kategorią badawczą. Nie koncentrował się wszak na badaniu ideologii, lecz wyobrażeń o świecie, które niekoniecznie muszą być jasno

³ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 23–24.

⁴ Tamże, s. 27.

uświadomione. Można powiedzieć, że interesował go poziom zbiorowej nieświadomości⁵.

Człowiek we wszystkich swoich poczynaniach odwołuje się do „modelu świata” ukształtowanego w danym społeczeństwie; za pośrednictwem kategorii, które się na nie składają, odbiera impulsy i wrażenie z zewnątrz i przekształca je w wartości zgodne z jego wewnętrznym doświadczeniem⁶.

Obraz jednak staje się pełny, jeśli prócz układu odniesienia przedstawi się także i to, co ten układ wypełnia. Zatem jeśli *Kategorie kultury...* były, jak pisał sam Guriewicz, anatomią epoki, to kolejna praca, *Problemy ludowej kultury średniowiecznej*, jest jej fizjologią, jest pokazaniem spójnej wizji świata złożonej z różnych elementów⁷. Zaletą tego ujęcia jest również jednolitość źródeł. We wcześniejszej pracy były one bardzo zróżnicowane, w *Problemach...* uległo to zmianie.

Inna różnica dotyczy człowieka, którego wyobrażenia stara się oddać Guriewicz. W *Kategoriach...* uważał, że można mówić o „człowieku średniowiecznym” w ogóle. Zmienił zdanie. Pociągnęło go pragnienie oddania sposobu myślenia tych, którym nie dano wówczas, w średniowieczu, głosu.

„Wielki niemowa”, „wielki nieobecny”, „ludzie bez archiwów” to tylko kilka nazw dla ludu, chłopów. Podział na kulturę uczonej i kulturę folklorystyczną wprowadził Le Goff, sądzący, iż między nimi był wyraźny rozdział. Zdaniem Guriewicza, oba sposoby myślenia przenikały się. Natomiast wyraźnie, ta – jak mówi – „dolna» warstwa kultury średniowiecznej”⁸ jest głównym przedmiotem jego zainteresowania.

Z wniosków, do jakich dochodzi, warto przytoczyć np. taką jego obserwację:

Świat i człowiek składają się z tych samych „elementów” i właśnie to przekonanie o całkowitej analogii „mikrokosmosu” i „makrokosmosu”

⁵ A. Czyż, *Kilka słów...*, s. 356.

⁶ A. Guriewicz, *Kategorie kultury...*, s. 17.

⁷ Por. A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 5.

⁸ Tamże, s. 8.

stymuluje ludzi do oddziaływania na świat i bieg rzeczy w nim, a więc i na czas⁹.

Tak, analiza czasu średniowiecznego jest, jeśli jednak można tak powiedzieć, jego znakiem rozpoznawczym, takim średniowiecznym majstersztykiem potwierdzającym mistrzostwo Arona Jakowlewicza.

„Cóż to jest... czas?”¹⁰

W średniowieczu pytał o to św. Augustyn, ale Guriewicz zapytał ponownie. Pyta o czas w kulturze wieków średnich. To pojmowanie czasu jest jednym z tych czynników, które w ogromnym stopniu definiują każdą kulturę.

Barbarzyńcy postrzegali czas przyrodniczo i antropomorficznie. Po szczególne miesiące nosiły nazwy od wykonywanych czynności, lipiec to „miesiąc koszenia”, październik to „miesiąc wina” itd. Nie dostrzegali zmian czy rozwoju, lecz powtarzalność i ona określała ich myślenie i postępowanie. Tylko uczestnictwo w tym, co powtarzalne, miało wymiar sensu. To, co nowe, było niezauważone, a na pewno – niecenione.

Jednocześnie łączyli oni przekonanie o ścisłej zależności między ludźmi a czasem. Świat to „czas ludzi”, taka była etymologia słowa *veröld*. Czas ludzi, czas tych, którzy żyli i tych, którzy umarli. Nie było ścisłego rozdziału między nimi, rachuba czasu to rachuba przodków; przodków, którzy mogli ponownie się odrodzić.

Czas barbarzyńcy był czasem konkretnym, czasem mierzonym np. liczbą dni pieszej wędrówki czy orki.

To barbarzyńskie pojmowanie czasu nie zniknęło wraz z ekspansją chrześcijaństwa. Po pierwsze, stało się takim podglebieniem oficjalnej kultury, po drugie wtopiło się w nią dzięki dodanym nowym znaczeniom. Podział roku według prac rolniczych związał się z liturgicznym podziałem roku chrześcijańskiego. Zależność od słońca w orientacji czasowej połą-

⁹ Tamże, s. 133.

¹⁰ Wszystkie uwagi dalej pochodzą z rozdziału o tym samym tytule z *Kategorii kultury...* Zob. . Guriewicz, *Kategorie kultury...*, s. 95–155.

czyła się z podziałem na interwały modlitw. Główny podział to podział na godziny dnia i nocy. Jak barbarzyńca liczył czas np. dniami orki, tak mnich mierzył czas liczbą przeczytanych stron Biblii czy odmówionych modlitw. Zegar nie był potrzebny ani jednemu, ani drugiemu. Na brak zegara narzekali... średniowieczni uczeni, jak np. Anglik Walcher, który nie mógł z tego powodu, dokładnie zbadać zaćmienia księżyca w 1091 roku.

Inny wspólny miernik czasu w średniowieczu to rytm bicia kościelnych dzwonów. Jak wspaniale pisze Guriewicz:

Średniowieczni ludzie rozróżniali czas przeważnie nie wizualnie, ale według dźwięków. [...] Całe życie mieszkańców było regulowane biciem dzwonów, przystosowane do rytmu czasu kościelnego¹¹.

Czas płynie w średniowieczu wolniej, w rytmie nie minut i godzin, ale dni, miesiące, pór roku i lat. Chrześcijańskie kalendarze zachowują związek z rolniczym odczuwaniem barbarzyńców. Każdy miesiąc to okres określonych prac w polu i ogrodzie.

Tak samo barbarzyńska rachuba czasu oparta na generacjach przodków znajduje swoje przełożenie na feudalne stosunki. „Historia w średniowieczu jest historią starych feudalnych rodów i dynastii”¹².

Jednak istnieje wielka różnica między barbarzyńskim a chrześcijańskim pojmowaniem czasu. Dla barbarzyńców czas miał wymiar mitu, dla chrześcijan czas sakralny, „historia zbawienia” współistniał z czasem ziemskim. Chrześcijaństwo odeszło też od cykliczności czasu barbarzyńskiego na rzecz „[...] przeżywania czasu jako procesu eschatologicznego [...]”¹³.

Po ciąg dalszy odsyłamy do Guriewicza.

* * *

Na koniec chcielibyśmy przedstawić kilka wybranych lektur dotyczących historii mentalności; niezwykle pomocny był w tym, przywoływany, tekst Antoniego Czyża:

¹¹ Tamże, s. 107.

¹² Tamże, s. 110.

¹³ Tamże, s. 112.

G. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, Warszawa 1986.

G. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, Warszawa 1994.

G. Delumeau, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, Warszawa 1998.

G. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Gdańsk 1997.

G. Delumeau, *Historia raj*, Warszawa 1996.

G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Matżeństwo w feudalnej Francji*, Warszawa 1986.

B. Geremek, *Człowiek i grzech. Trzy książki o kulturze średniowiecznej*, „Znak” nr 1/1983.

B. Geremek, *Umysłowość i psychologia zbiorowa w historii*, „Przegląd Historyczny” nr 4/1962.

B. Geremek, *Średniowiecze i znaki*, „Teksty” nr 1/1972.

Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza, red. Bronisław Geremek, Wrocław 1978.

J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970.

J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1974, s. 269 n.

M. Janion, „Światopoglądy” w: *Romantyzm, rewolucja, marksizm*, Gdańsk 1972.

K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968.

Intelektualiści a polityka

Mark Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Prószyński i s-ka, Warszawa 2008.

Mark Lilla, profesor Committee on Social Thought na Uniwersytecie w Chicago, autor wielu publikacji, napisał niewielką (184 s.), jak na dzisiejsze zwyczaje, książeczkę, w której tytule i w przedmowie nawiązuje do dzieła Czesława Miłosza „Zniewolony umysł”. Zarówno tytuł, jak i sformułowanie tematu – odwołanie się do książki Miłosza, ukazuje problem nurtujący autora – dlaczego w dwudziestym wieku wielu najwybitniejszych intelektualistów zaangażowało się w teorię i praktykę polityczną.

Bohaterowie książki Lilli to ośmiu wybitnych filozofów niemieckich i francuskich żyjących w XX w., a mianowicie: Martin Heidegger, Hannah Arendt, Karl Jaspers, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Alexandre Kojève, Michel Foucault i Jaques Derrida. Nakreślone przez autora sylwetki głównych postaci ukazują ich odmienne postawy wobec politycznych wyzwań epoki – sprzeciwiające się tyranii lub ulegające jej mirażom.

Oprócz głównych bohaterów napotykaemy w książce całą gamę najwybitniejszych myślicieli tego okresu, związanych wspólną wyznawanych idei, pracą, twórczością, stosunkami towarzyskimi, relacjami osobistymi, przyjaźnią, miłością czy wręcz nienawiścią.

Trójka głównych bohaterów Martin Heidegger (1889–1976), Hannah Arendt (1906–1975), Karl Jaspers (1883–1969), powiązana jest skomplikowanym spletem miłości, przyjaźni i zachwytu nad głębokością idei heideggerowskich. Gdy jednak Heidegger niespodziewanie popiera nazizm, pozostali muszą sobie postawić pytanie „czy jego decyzja polityczna odzwierciedla jedynie słabość charakteru, czy też została przygotowana przez to, co Arendt nazwała później jego «namiętnym myśleniem»”.

Dzieła innego Niemca, Waltera Benjamina (1892–1940) „zostały poznane na Zachodzie dopiero po jego śmierci, dzięki jego przyjaciółom, Arendt i Adorno, którzy niezależnie od siebie przyczynili się do publikacji jego prac. Do dziś trwa spór, czy Benjamin bardziej interesował się teolo-

gią czy teorią kultury. Zagadnieniami politycznymi zajął się w latach dwudziestych i opublikował esej „W sprawie krytyki przemocy”, który stał się kluczowym tekstem, zarówno dla myślicieli lewicy, jak i prawicy.

Myśl Carla Schmitta (1888–1985) cieszy się w Polsce dużym zainteresowaniem, m.in. ze względu na jego wybitny wkład w politologię, teorię prawa i państwa. Jego poparcie dla nazizmu, praca dla Hitlera wynikały bezpośrednio – jak twierdzi Lille – z jego krytyki nowoczesności oraz gwałtownej odrazy do społeczności liberalnej.

Inny bohater opowieści Lilli, to Francuz pochodzenia rosyjskiego, Alexandre Kojève (1902–1968), którego życie obejmowało dwa obszary. Całe życie intelektualne poświęcił wyjaśnianiu i popularyzacji filozofii G.W.F. Hegla, natomiast w życiu codziennym zajmował się działalnością polityczną. Stał się cenionym doradcą francuskich prezydentów i ministrów, architektem powojennej rekonstrukcji Europy.

Ostatnie dwa szkice poświęcił Lille Michelowi Foucault (1926–1984) i Jacquesowi Derridzie (1930–2004), którego cenił za fakt, że wg niego ochronił swe dzieła przed aktualnymi politycznymi namiętnościami.

Książka Lilli wprowadza nas głęboko i interesująco w tamtą ważną epokę. Pokazuje swych bohaterów głęboko osadzonych w nurty tamtego czasu, niestety jednak nie odpowiada na pytania o genezę różnorodności ich postaw wobec aktualnej dla nich sytuacji politycznej. Dlaczego niektórzy z nich przekonywali, że nowocześni tyranie są wyzwolicielami ludzkości. Chyba, że sięgniemy do starożytności, do myśli Platona czy Sokratesa. Z rozmowy w „Państwie” Platona dowiadujemy się, że istnieje związek między tyranią w umyśle a tyranią w życiu. Oprócz władców-tyranów istnieje jeszcze inna kategoria tyrańskich dusz, które jako nauczyciele, mówcy, poeci mogą być niebezpieczni, gdyż idee „tylko przyciemniły im skórę”.

Regulamin XXVI Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej

Zatwierdzony przez ZG PTF 26 lipca 2013 r.

Preambuła

Olimpiada Filozoficzna sięga do idei i wartości, które przyświecają jej organizatorowi, czyli Polskiemu Towarzystwu Filozoficznemu. Kiedy ponad 100 lat temu Kazimierz Twardowski powoływał do życia Polskie Towarzystwo Filozoficzne, w swoim wystąpieniu nakreślił jego program, zgodnie z którym miało ono być przede wszystkim wolne od dogmatyzmu. Jak uznał: „Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem pracy naukowej”. To przekonanie oraz wspierające go wartości, takie jak otwartość na inne poglądy, gotowość do podejmowania dialogu z przedstawicielami odmiennych stanowisk, rzetelność badawcza i uczciwość stanowią podstawę ideową Olimpiady Filozoficznej.

Realizując cele ideowe Olimpiada Filozoficzna pozwala, biorącym w niej udział uczestnikom, osiągać poszerzone kompetencje w zakresie edukacji filozoficznej oraz umożliwia sprawdzenie nabytych umiejętności poprzez ich prezentację. Olimpiada Filozoficzna stwarza także możliwość do rozwinięcia takich przymiotów intelektualnych, jak umiejętność logicznego myślenia, wnioskowania i jasnego formułowania własnego stanowiska oraz pogłębiania refleksji nad sobą i otaczającym światem, kształtując postawę otwartości w stosunku do odmiennych poglądów.

* * * *

Podstawą prawną, zgodnie z którą realizowana jest Olimpiada Filozoficzna, jest Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. z 1996 r. Nr 67, poz. 329 i Nr 106, poz. 496, z późn. zm.).

Dotację na organizację Olimpiady Filozoficznej przyznaje Ministerstwo Edukacji Narodowej. Komitety Olimpiady Filozoficznej mogą pozyskiwać dodatkowe fundusze, w formie nagród rzeczowych i dotacji od sponsorów, a także wykorzystywać środki własne np. dostępne sale i sprzęt biurowy, pracę wolontariuszy.

Rozdział I

Olimpiada i jej organizator

§ 1. Prawa i obowiązki Organizatora

1.1. Organizatorem Olimpiady Filozoficznej jest Polskie Towarzystwo Filozoficzne, z siedzibą w Warszawie, 00-330, ul. Nowy Świat 72, p. 160, tel. 22 6572759; e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl; adres internetowy: www.ptfilozofia.pl

Ilekroć w Regulaminie używa się określeń:

- a) organizator, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne,
- b) PTF, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne,
- c) ZG PTF, należy przez to rozumieć Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

1.2. Zadaniem organizatora jest:

- a) powołanie członków Komitetu Głównego OF,
- b) zorganizowanie sieci komitetów okręgowych oraz powołanie ich członków,
- c) powołanie Biura Komitetu Głównego OF do prowadzenia działalności organizacyjno-administracyjnej,
- d) na wniosek Sekretarza ZG PTF, zatwierdzanie przez Zarząd Główny Regulaminu OF i Programu każdej edycji OF,
- e) czuwanie nad realizacją Olimpiady zgodnie z postanowieniami jej Regulaminu i dokumentacją programową,
- f) wspieranie Komitetu Głównego OF przy organizacji finału i uroczystego zakończenia OF,
- g) rozwiązywanie ewentualnych problemów i sporów.

1.3. Organizator OF ma prawo do:

- a) w uzasadnionych wypadkach anulowania wyników poszczególnych etapów,
- b) nakazywania powtórzenia zawodów w razie ujawnienia istotnych (naruszających regulamin olimpiady) nieprawidłowości,
- c) wykluczenia z udziału w olimpiadzie uczestników łamiących Regulamin Olimpiady (decyzję tę podejmuje wspólnie z Komitetem Głównym OF),
- d) prowadzenia współpracy z Komitetem Głównym OF na zasadach wyznaczonych przez Regulamin,
- e) reprezentowania OF na zewnątrz oraz nawiązywania współpracy z partnerami zewnętrznymi (np. sponsorami, darczyńcami, instytucjami państwowymi i zagranicznymi),
- f) rozstrzygania sporów i prowadzenia arbitrażu w sprawach dotyczących OF i jej uczestników,
- g) organizowania konkursów dodatkowych w ramach OF,
- h) przyjmowania i zatwierdzania sprawozdań finansowych i merytorycznych przedstawionych przez Komitet Główny OF.

§ 2. Struktura organizacyjna Olimpiady Filozoficznej

2.1. Olimpiada Filozoficzna ma strukturę rozproszoną, którą tworzą:

- Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej z siedzibą w Warszawie, 00-330, ul. Nowy Świat 72, p. 160, oraz
- komitety okręgowe, których aktualne adresy publikowane są w bieżącym Biuletynie „Olimpiada Filozoficzna” oraz na stronie internetowej: www.ptfilozofia.pl.

Komitety okręgowe zlokalizowane są zgodnie z podziałem administracyjnym Polski, głównie w miastach wojewódzkich. Kierując się dobrem ucznia i względami ekonomicznymi w uzasadnionych przypadkach Komitety Okręgowe zostają utworzone w miejscowościach powiatowych, posiadających dobre zaplecze naukowe lub stanowiących dogodny punkt dojazdu z odległych miejscowości, z których rekrutują się uczestnicy OF.

Ileokroć w Regulaminie używa się określeń:

- 1) KG OF, należy przez to rozumieć Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej,

- 2) KO OF, należy przez to rozumieć Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej,
- 3) OF, należy przez to rozumieć Olimpiadę Filozoficzną,
- 4) MOF, należy przez to rozumieć Międzynarodową Olimpiadę Filozoficzną.

2.2. Komitet Główny

Członków Komitetu Głównego OF powołuje i odwołuje w imieniu Zarządu Głównego, Przewodniczący PTF. KG OF wybiera ze swego grona przewodniczącego, 2-3 wiceprzewodniczących i sekretarza naukowego. Osoby te stanowią Prezydium KG OF, które działa w imieniu KG OF i na bieżąco podejmuje decyzje. Na wniosek Przewodniczącego KG OF, Przewodniczący PTF powołuje kierownika Biura OF i pozostałych jego pracowników.

Aktualny skład Komitetu Głównego (patrz s. 119); Regulamin Komitetu Głównego (patrz s. 93).

2.3. Komitety Okręgowe

Członków komitetów okręgowych powołuje i odwołuje przewodniczący Komitetu Głównego OF, na wniosek Zarządu Oddziału PTF, dyrektora (kierownika) Zakładu Filozofii miejscowej uczelni, kuratora właściwego dla danego okręgu lub na wniosek Komitetu Głównego OF.

Aktualny skład Komitetów Okręgowych (patrz s. 110–118); Regulamin Komitetów Okręgowych (patrz s. 93).

2.4. Komisje szkolne

Komisję szkolną powołuje dyrektor danej szkoły. Wskazuje on także osobę odpowiedzialną za organizację zawodów I stopnia w tej szkole wraz z określeniem jej obowiązków, polegających przede wszystkim na przyjęciu od uczniów pracy pisemnej do wstępnej oceny.

Jeśli w szkole nie powołano komisji szkolnej OF, zainteresowany uczeń może przystąpić do OF w innej szkole, wskazanej przez dyrektora szkoły, do której uczęszcza, lub nawiązać bezpośredni kontakt z właściwym komitetem okręgowym OF i swoją pracę przesłać na jego adres.

Rozdział II

Organizacja Olimpiady Filozoficznej

§ 3. Uczestnicy Olimpiady

3.1. Adresatami Olimpiady Filozoficznej są zainteresowani filozofią uczniowie polskich szkół ponadgimnazjalnych: liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych, techników, uzupełniających liceów ogólnokształcących i techników uzupełniających oraz ponadpodstawowych szkół średnich, ogólnokształcących i zawodowych, dających możliwość uzyskania świadectwa dojrzałości.

3.2. Uczestnikami Olimpiady Filozoficznej, po uzyskaniu zgody KO OF, mogą być również gimnazjaliści wykazujący zainteresowanie, wiedzę i uzdolnienia wykraczające poza podstawę programową właściwej dla siebie szkoły i pokrywające się wymaganiami Olimpiady Filozoficznej. W Olimpiadzie Filozoficznej mogą także uczestniczyć za zgodą komitetów okręgowych – laureaci konkursów, rekomendowani przez odpowiednie komisje konkursowe oraz uczniowie szkół podstawowych, gimnazjów, zasadniczych szkół zawodowych i szkół zasadniczych, realizujący indywidualny program lub tok nauki, rekomendowani przez szkołę.

3.3. By wziąć udział w Olimpiadzie Filozoficznej, uczestnik powinien:

a) dokonać samodzielnego wyboru jednego z tematów wymienionych w aktualnym Programie Olimpiady Filozoficznej, dostępnego na stronie internetowej OF i w siedzibie KO OF oraz opracować ten temat w formie pracy pisemnej,

b) przekazać pracę pisemną komisji szkolnej, szkolnemu opiekunowi Olimpiady Filozoficznej lub bezpośrednio do KO OF do wstępnej oceny,

c) wraz z pracą pisemną złożyć wypełniony formularz „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej”, który zawiera „Oświadczenie autora pracy”, stwierdzające samodzielne napisanie pracy etapu szkolnego, „Zobowiązanie do przestrzegania Regulaminu OF”, „Zgodę na przetwarzanie danych osobowych” i ewentualnie na publikację pracy.

3.4. Uczestnicy Olimpiady Filozoficznej zobowiązani są do:

- a) realizacji zadań zgodnie z ich założeniami,
- b) informowania Komitetu Głównego lub organizatora o wszelkich kwestiach związanych z udziałem w olimpiadzie, zwłaszcza o nagłych wypadkach czy o swoich zastrzeżeniach.

3.5. Uczestnik ma prawo do:

- a) uzyskania zwrotu kosztów przejazdu koniecznego, aby wziąć udział w II i III etapie OF,
- b) bezpłatnego zakwaterowania i wyżywienia na etapie okręgowym i centralnym zawodów OF,
- c) składania odwołań od decyzji jury Komitetu Okręgowego i Komitetu Głównego, zgodnie z par. 6 Regulaminu OF.

§ 4. Organizacja zawodów

4.1. Zawody Olimpiady Filozoficznej mają charakter indywidualny.

4.2. Zawody są organizowane przez komisje szkolne OF, Komitety Okręgowe OF, Komitet Główny i Biuro OF.

4.3. Zawody są trójstopniowe i składają się z etapu szkolnego, okręgowego i centralnego (finału).

4.4. Zawody I stopnia (etap szkolny)

Zawody pierwszego stopnia polegają na samodzielnym wyborze jednego z tematów wymienionych w aktualnym Programie Olimpiady Filozoficznej oraz opracowaniu tematu w formie poszerzonej pracy pisemnej (rozprawy filozoficznej). Na przygotowanie pracy etapu szkolnego uczeń ma 3 miesiące. Szczegółowy zakres wiedzy i wymagania potrzebne do realizacji tego zadania przedstawione są w Programie OF (patrz s. 97).

Praca pisemna nie powinna przekraczać objętości 20 stron znormalizowanego wydruku komputerowego (papier A4, marginesy 2,5 cm, czcionka Times New Roman 12 pkt, interlinia 1,5 wiersza).

Przedstawiona przez uczestnika praca pisemna w zawodach pierwszego stopnia po pomyślnym przebyciu przez niego etapu okręgowego, będzie ważnym elementem egzaminu na etapie centralnym.

Komisja szkolna przekazuje pracę uczestnika wraz z wypełnionym formularzem „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej” do właściwego miejscowo komitetu okręgowego w terminie podanym w aktualnym Programie OF. Sekretarz KO OF oddaje pracę do recenzji. Pracę ocenia dwóch recenzentów i wpisuje swoje oceny wraz z uzasadnieniem na oficjalnym druku przygotowanym przez KG OF.

Do następnego etapu zostają dopuszczeni uczestnicy, którzy uzyskali minimum 25 punktów w skali 30-punktowej. Wyniki etapu szkolnego Komitet Okręgowy ogłasza na swojej stronie internetowej, albo w inny sposób, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami.

4.5. Zawody II stopnia (okręgowe)

Zawody drugiego stopnia mają charakter egzaminu pisemnego. Zawody okręgowe OF organizowane są w miejscu wskazanym przez dany Komitet Okręgowy OF i przeprowadzane są w ciągu jednego dnia. Szczegółowy zakres wiedzy i wymagania potrzebne do realizacji tego etapu przedstawione są w Programie OF.

W celu przystąpienia do zawodów pisemnych uczestnik powinien mieć przy sobie dokument ze zdjęciem (np. legitymacja szkolna, dowód osobisty); na salę egzaminacyjną uczestnicy wchodzi bez pomocy nauczycieli, telefonów komórkowych i innych urządzeń elektronicznych.

Eliminacje pisemne zawodów drugiego stopnia składają się z dwóch części:

- Pierwsza część polega na samodzielnym napisaniu eseju na jeden spośród trzech tematów, zaproponowanych do wyboru. Na jego napisanie uczeń ma 150 min. Za tę część uczestnik może uzyskać maksymalnie 50 pkt.

Esej można pisać w języku ojczystym lub w języku obcym (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim). Taką opcję Sekretarz KOOF powinien zgłosić do Komitetu Głównego OF nie później niż na miesiąc przed eliminacjami okręgowymi.

- W drugiej części uczestnicy rozwiązują test, na który składają się zadania wielokrotnego wyboru i zadania otwarte. Na jego rozwiązanie uczeń ma 90 min. Za tę część uczestnik może uzyskać maksymalnie 50 pkt.

Obie części eliminacji pisemnych oceniane są przez 2 jurorów wyznaczonych przez komitety okręgowe, na Protokole eliminacji II stopnia, według kryteriów podanych przez Komitet Główny OF.

Do zawodów trzeciego stopnia komitety okręgowe rekomendują tych uczestników, którzy w zawodach drugiego stopnia uzyskali łączną sumę co najmniej 50 punktów, przy czym za każdą część (test i esej) uczeń powinien uzyskać nie mniej niż 20 punktów.

Listę osób rekomendowanych do udziału w zawodach centralnych Komitet Okręgowy ogłasza na swojej stronie internetowej albo w inny, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami, sposób. Komitet Okręgowy w terminie 10 dni roboczych od dnia eliminacji zobowiązany jest wysłać do Komitetu Głównego OF pełną dokumentację, dotyczącą rekomendowanych uczestników eliminacji centralnych.

4.6. Zawody III stopnia (finał)

W zawodach trzeciego stopnia biorą udział ci z rekomendowanych przez komitety okręgowe uczestników OF, którzy zostaną do nich zakwalifikowani przez komisję powołaną przez Przewodniczącego KG OF. Komisja kwalifikująca dokonuje formalnej i merytorycznej oceny dokumentacji uczestnika nadesłanej przez komitety okręgowe. Odpowiednia dokumentacja powinna zawierać:

- a) pracę z etapu szkolnego wraz z arkuszem oceny pracy
- b) prace (esej i test) z etapu okręgowego wraz z protokołami oceny.

Na wniosek komisji kwalifikacyjnej do zawodów III stopnia Prezydium KG OF kwalifikuje 60-80 zawodników, którzy uzyskali najlepsze wyniki w skali kraju. Oprócz tych 60-80 osób wyłonionych w rankingu ogólnopolskim do zawodów III stopnia mogą być też zakwalifikowani trzej uczestnicy, którzy w danym okręgu uzyskali najwyższe wyniki punktowe, o ile próg 50% punktów przekroczyło w tym okręgu mniej niż trzech zawodników.

Decyzja komisji o zakwalifikowaniu uczniów do zawodów centralnych zostaje ogłoszona na stronie internetowej oraz przekazana do szkół lub bezpośrednio do uczestników.

Zawody centralne polegają na przystąpieniu uczestnika OF do eliminacji ustnych i są przeprowadzane w ciągu jednego dnia w miejscu lokalizacji Komitetu Głównego, w salach zapewnionych przez Biuro KG OF. Warunkiem do ich przystąpienia jest posiadanie przez uczestnika dokumentu ze zdjęciem (np. legitymacji szkolnej, dowodu osobistego). Do sali egzaminacyjnej uczestnicy wchodzi bez pomocy naukowych, telefonów i innych urządzeń elektronicznych. Mogą mieć ze sobą egzemplarz pracy pisemnej z etapu szkolnego.

Zawody trzeciego stopnia mają charakter egzaminu ustnego, który składa się z trzech części:

- a) obrony pracy pisemnej z etapu szkolnego – można za nią otrzymać maksymalnie 40 pkt,
- b) odpowiedzi na dwa pytania Komisji egzaminacyjnej – można za nie otrzymać maksymalnie 40 pkt (2x po 20 pkt),
- c) analizie krótkiego fragmentu tekstu filozoficznego – można za nią otrzymać maksymalnie 20 pkt.

Komisja egzaminacyjna składa się z 3 członków i przedstawia swoje oceny na Protokole egzaminu III stopnia. Tematyka pytań określona jest przez zagadnienia poruszane przez uczestnika w pracy etapu szkolnego oraz Program Olimpiady Filozoficznej. Również teksty, których fragmenty zostaną przedstawione uczestnikom do analizy, są wymienione w Programie OF jako „Literatura źródłowa”.

Wyniki zawodów trzeciego stopnia, po ich uzgodnieniu przez Prezydium KG OF, ogłasza członek Prezydium w dniu zakończenia zawodów. Są one także wywieszone na tablicy ogłoszeń PTF, a następnie opublikowane na stronie internetowej PTF. Jury rekomenduje najlepsze prace z etapu szkolnego do publikacji w Biuletynie „Olimpiada Filozoficzna”.

4.7. Podstawą otrzymania tytułu finalisty jest uzyskanie co najmniej 50 pkt w zawodach II stopnia i nie mniej niż 20 pkt za każdą część (esej i test), pozytywna opinia Komisji KG OF, kwalifikująca uczestnika do udziału w zawodach III stopnia, jego przystąpienie do egzaminu na tym

etapie oraz otrzymanie co najmniej 50% punktów możliwych do zdobycia na etapie centralnym.

Tytuł laureata Olimpiady Filozoficznej uzyskuje 10%-20% najlepszych spośród finalistów. Ranking laureatów, po zebraniu wyników wszystkich komisji eliminacji centralnych, ustala Prezydium KG OF.

§ 5. Przepisy szczegółowe

5.1. Na wszystkich szczeblach eliminacji OF organizator postara się stworzyć warunki sprzyjające dla uczestnictwa osób niepełnosprawnych, stosownie do rodzaju i stopnia ich niepełnosprawności. KO OF i KG OF powinny dążyć do organizowania zawodów oraz noclegów w pomieszczeniach łatwo dostępnych dla osób niepełnosprawnych. W razie konieczności do składu jury powinny zostać zaproszone osoby znające język migowy lub Braille'a, aby oceniać prace osób niewidomych i niedosłyszących.

5.2. W sytuacji, kiedy uczestnik OF po zakwalifikowaniu się do zawodów II lub III stopnia nie stawi się na zawody z powodu nagłego zachorowania (potwierzonego świadectwem lekarskim) lub innego istotnego wypadku losowego, na pisemną prośbę uczestnika, po wnikliwym zapoznaniu się z zaistniałą sytuacją, Prezydium KG OF może zarządzić przeprowadzenie indywidualnych eliminacji w dodatkowym terminie.

5.3. Po informacji o pokrywaniu się terminów zawodów II lub III stopnia OF z terminami innej olimpiady, w której bierze udział uczestnik OF, Prezydium KG OF zaproponuje, w miarę możliwości, indywidualny tryb przystąpienia do zawodów na danym etapie.

5.4. Na wniosek Przewodniczącego KG OF, Prezydium KG OF może zdecydować o dyskwalifikacji uczestnika z dalszego udziału w zawodach, m.in. kiedy zostanie stwierdzone:

- a) korzystanie z niedozwolonych pomocy,
- b) złamanie punktu regulaminu,
- c) niesamodzielny charakter pracy.

Po otrzymaniu udokumentowanej informacji o takich nieprawidłowościach, Przewodniczący KG OF, podejmuje działania wyjaśniające. Jeśli informacje tego rodzaju znajdą swoje potwierdzenie, decyzję o dys-

kwalifikacji uczestnika z uzasadnieniem przekazuje Przewodniczący KG OF uczestnikowi na piśmie.

§ 6. Tryb odwoławczy

6.1. Uczestnik, który uważa, że wynik, jaki uzyskał w czasie zawodów, nie odzwierciedla poziomu jego odpowiedzi lub zawody były prowadzone z naruszeniem regulaminu, ma prawo do złożenia odwołania.

6.2. Odwołanie od decyzji komisji szkolnej składa się do Przewodniczącego Komitetu Okręgowego; odwołanie od decyzji Komitetu Okręgowego składa się do Przewodniczącego Komitetu Głównego OF; odwołanie od decyzji KG OF składa się do Przewodniczącego PTF w terminie 7-dniowym od ogłoszenia decyzji.

6.3. Odwołanie składa się na piśmie, przesyłając listem poleconym na adres Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej lub dostarczając osobiście do siedziby Komitetu Głównego za potwierdzeniem zwrotnym. Odwołanie powinno zawierać możliwie szczegółowy opis okoliczności oraz dane kontaktowe uczestnika.

6.4. Przewodniczący Komitetu Głównego OF rozpatruje odwołanie i udziela odpowiedzi w najkrótszym możliwym terminie, nie dłuższym jednak niż 14 dni roboczych od daty jego otrzymania. Odpowiedź udzielana jest na piśmie i przesyłana listem poleconym na adres uczestnika.

6.5. Po wpłynięciu odwołania jego właściwy adresat (Przewodniczący KO OF, Przewodniczący KG OF lub Przewodniczący PTF) osobiście lub przez wyznaczoną osobę zobowiązany jest do wyjaśnienia wszelkich okoliczności wskazanych w odwołaniu. Po zapoznaniu się z nimi i uzyskaniu informacji dotyczących tych okoliczności także od osób postronnych, decyduje o podtrzymaniu lub oddaleniu skargi.

Członek komisji egzaminacyjnej, który brał udział w zaskarżonym postępowaniu, podlega wyłączeniu w postępowaniu odwoławczym.

6.6. Po ustaleniu zasadności odwołania Przewodniczący KO OF, Przewodniczący KG OF lub Przewodniczący PTF wskazuje na piśmie sposób

realizacji odwołania. Zostaje o tym poinformowany uczestnik, składający odwołanie oraz osoby, które to odwołanie popierały.

Jeśli uczestnik OF nie zgadza się ze sposobem rozstrzygnięcia swojego odwołania, ma prawo odwołać się do organizatora i zwrócić do Zarządu Głównego PTF z wnioskiem o ponowne rozpatrzenie swojej sprawy. Wniosek o ponowne rozpatrzenie sprawy składa się w formie pisemnej. Decyzja Zarządu Głównego PTF powinna być podjęta w terminie 7 dni od wpłynięcia wniosku i ma charakter ostateczny

§ 7. Rejestracja przebiegu zawodów

7.1. Zawody mające charakter egzaminu ustnego (III stopnia) mogą być rejestrowane.

7.2. Rejestracja odpowiedzi odbywa się za pisemną zgodą uczestnika. Brak takiej zgody nie wyklucza go z udziału w danym etapie.

7.3. Zarejestrowane odpowiedzi są przechowywane w wersji cyfrowej w siedzibie Biura KG OF przez 5 lat od dnia ogłoszenia wyników, po upływie tego czasu zostają komisyjnie zniszczone. Dostęp do nagrań mają członkowie Prezydium KG OF oraz ZG PTF.

7.4. Zarejestrowane odpowiedzi mogą być wykorzystane wyłącznie w celu weryfikacji wyników uzyskanych w czasie zawodów dla potrzeb realizacji trybu odwoławczego.

7.5. Rejestracja odbywa się poprzez nagranie audio.

Rozdział III Uprawnienia i nagrody

§ 8. Nagrody i uprawnienia

8.1. Komitet Główny OF wystawia uczestnikowi zawodów trzeciego stopnia zaświadczenie o uzyskaniu odpowiedniego tytułu: finalisty lub laureata Olimpiady Filozoficznej.

Przy czym

a) finalistą OF jest ten uczestnik zawodów III stopnia, który uzyskał co najmniej 50% punktów możliwych do zdobycia na etapie centralnym. Wynik poniżej 50% punktów możliwych do zdobycia eliminuje danego uczestnika z zawodów wyższego stopnia, a w przypadku zawodów centralnych, zawodnikowi takiemu nie można nadać tytułu laureata ani finalisty. Zostaje on uczestnikiem III etapu,

b) laureatami zostaje 10%-20% najlepszych spośród finalistów.

8.2. Na podstawie Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 29 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz. U. z 2002 r., Nr 13, poz. 125, z późn. zm.) laureatom i finalistom olimpiad przedmiotowych przysługuje:

a) prawo do oceny celującej końcoworocznej z przedmiotu filozofia w szkołach ponadgimnazjalnych i dotychczasowych szkołach średnich,

b) zwolnienie z egzaminu maturalnego z danego przedmiotu, co jest równoznaczne z uzyskaniem z tego przedmiotu najwyższego wyniku.

Laureaci i finaliści olimpiad przedmiotowych są zwolnieni z egzaminu maturalnego z danego przedmiotu, także wtedy, gdy przedmiot ten nie był objęty szkolnym planem nauczania w danej szkole.

8.3. Potwierdzeniem uzyskania uprawnień oraz statusu laureata jest zaświadczenie, zgodne ze wzorem dołączonym do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 29 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz. U. Nr 13, poz. 125, z późn. zm.).

8.4. W miarę pozyskanych środków organizator przewiduje dla laureatów OF nagrody rzeczowe.

8.5. W miarę pozyskanych środków organizator przewiduje dla najlepszych finalistów nagrody książkowe.

Uczestnicy OF, którzy brali udział w konkursach specjalnych, otrzymują nagrody przewidziane w regulaminie danego konkursu.

Rozdział IV

Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

§ 9. W eliminacjach do Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej mogą brać udział krajowi laureaci i finaliści Olimpiady Filozoficznej, władający biegle jednym z języków obowiązujących na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim).

9.1. Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF wybiera, na podstawie pisemnego sprawdzianu językowego, dwóch kandydatów do udziału w zawodach Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej. Eliminacje mają miejsce w dniu zawodów centralnych w miejscu wskazanym przez Biuro KG OF.

9.2. Uczestnik zakwalifikowany do MOF ma prawo do

- a) pokrycia przez organizatorów MOF kosztów pobytu za granicą,
- b) pokrycia kosztów podróży, poprzez dotację MEN, o którą występuje organizator OF,
- c) opieki sprawowanej przez osobę wskazaną przez Przewodniczącego OF.

9.3. Uczestnik MOF ma obowiązek

- a) przystąpienia do udziału w konkursie i programie przewidzianym przez organizatorów,
- b) godnego reprezentowania swojego kraju,
- c) współpracy z opiekunem.

Rozdział V

Postanowienia Końcowe

§ 10. Postanowienia końcowe

10.1. Decyzje w sprawach nieobjętych powyższym Regulaminem podejmuje Komitet Główny w porozumieniu z Organizatorem.

Regulamin Komitetu Głównego OF

1. Członków Komitetu Głównego OF powołuje i odwołuje w imieniu Zarządu Głównego Przewodniczący PTF.

2. KG OF wybiera ze swego grona przewodniczącego, 2-3 wiceprzewodniczących i sekretarza naukowego. Osoby te stanowią Prezydium KG OF, które działa w imieniu KG OF i na bieżąco podejmuje decyzje.

3. Na wniosek przewodniczącego KG OF Przewodniczący PTF powołuje kierownika Biura OF i pozostałych jego pracowników.

4. Do obowiązków merytorycznych Komitetu Głównego należy: przygotowanie kolejnej edycji Olimpiady Filozoficznej w tym:

- zorganizowanie zespołu wybitnych specjalistów z różnych dziedzin filozofii i uzyskanie wstępnych propozycji tematów na prace pisemne etapu szkolnego,
- opracowanie zestawu tematów na etap szkolny i przygotowanie stosownej bibliografii oraz przygotowanie zadań na poszczególne etapy olimpiady,
- przygotowanie tematów esejów na etap okręgowy w języku obcym (języku angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim) w razie zgłoszenia przez Sekretarza KO OF (na co najmniej miesiąc przed terminem II etapu OF) takiego zapotrzebowania oraz udzielenie pomocy merytorycznej przy sprawdzaniu prac w języku obcym (na prośbę Sekretarza KO OF),
- przygotowanie Regulaminu i Programu bieżącej edycji OF oraz przedstawienie ich do zatwierdzenia przez ZG PTF,
- czuwanie nad prawidłowością przebiegu poszczególnych etapów OF,
- przyjmowanie i rozpatrzenie odwołań,
- przeprowadzenie eliminacji dla polskich uczestników Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej.

5. Do obowiązków administracyjnych, realizowanych przez Biuro OF, należy:

- zorganizowanie punktów konsultacyjnych przy KOOF i KGOF,
- dystrybucja materiałów informacyjnych w formie Biuletynu Informacyjnego OF, oraz arkuszy egzaminacyjnych (tematów esejów i testów) na poszczególne etapy z zagwarantowaniem ich tajności,
- organizacja procesu zgłoszeń,
- zapewnienie odpowiednich środków do realizacji zawodów,
- umożliwienie komunikacji z uczestnikami Olimpiady,
- organizacja dystrybucji wyników poszczególnych etapów,
- rezerwacja sal na zawody centralne i uroczyste zakończenie,
- rezerwacja noclegów dla finalistów,
- organizacja wyżywienia finalistów,
- ogłoszenie wyników etapu centralnego,
- przygotowanie zaświadczeń i dyplomów,
- przygotowanie listy najbardziej zasłużonych dla OF nauczycieli i Sekretarzy Komitetów Okręgowych,
- zorganizowanie uroczystego zakończenia OF,
- przygotowanie i opracowanie redakcyjne materiałów dokumentujących przebieg danej edycji OF, w tym najlepszych prac uczniów, list sponsorów, wypowiedzi nauczycieli itp.,
- zorganizowanie wyjazdu polskich uczestników Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej,
- poszukiwanie sponsorów i przygotowanie nagród dla laureatów i wyróżniających się nauczycieli.

6. Komitet Główny OF ma prawo do:

- decydowania o stronie merytorycznej OF,
- rozstrzygania sporów, wynikających z kwestii merytorycznych,
- wykluczenia uczestników w przypadku łamania przez nich Regulaminu,
- w szczególnych przypadkach KG OF może zdecydować o dyskwalifikacji uczestnika, tym samym pozbawiając go tytułu finalisty OF.

Regulamin Komitetów Okręgowych OF

1. Członków komitetów okręgowych powołuje i odwołuje Przewodniczący Komitetu Głównego OF, na wniosek Zarządu Oddziału PTF, dyrektora (kierownika) Zakładu Filozofii miejscowej uczelni, kuratora właściwego dla danego okręgu lub na wniosek Komitetu Głównego OF.

2. Członkowie komitetu okręgowego wybierają spośród siebie przewodniczącego, 1-2 wiceprzewodniczących, sekretarza, który jest odpowiedzialny za obsługę biurową i finansową zawodów pierwszego i drugiego stopnia.

3. Do zadań komitetów okręgowych należy:

A) Przeprowadzenie etapu szkolnego OF w tym:

- przyjęcie zgłoszeń uczniów do udziału w Olimpiadzie Filozoficznej,
- pomoc w zorganizowaniu Komisji Szkolnych,
- konsultacje i pomoc dla uczniów w przygotowaniu prac etapu szkolnego,
- powołanie zespołu recenzentów i przekazanie ich składu do KG OF,
- zorganizowanie pracy recenzentów,
- ogłoszenie wyników.

B) Przeprowadzenie etapu okręgowego OF w tym:

- przygotowanie i zorganizowanie egzaminu pisemnego,
- zebranie od uczniów zgłoszeń do ewentualnego pisania eseju etapu okręgowego w języku obcym (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim) oraz przesłanie odpowiedniego zapotrzebowania do KGOF na co najmniej miesiąc przed terminem II etapu OF,
- skompletowanie składu i przygotowanie warunków do pracy dla jury oceniającego prace pisemne, w tym prace pisane w języku obcym, lub przesłanie prac pisanych w języku obcym do oceny do KGOF, w sytuacjach tego wymagających,

- sporządzenie protokołów i sprawozdań z I i II etapu OF,
- przesłanie do KG OF prac uczniów rekomendowanych do zawodów III stopnia,
- ogłoszenie wyników eliminacji okręgowych,
- prowadzenie stałego punktu konsultacyjnego i dyżurów sekretarzy w I i II etapie OF,
- przestrzeganie zasad bezpieczeństwa przy powielaniu i przechowywaniu testów i tematów esejów, by nie miały do nich dostępu osoby nieuprawnione.

Program XXVI Olimpiady Filozoficznej

I. Tematyka eliminacji zawodów pierwszego stopnia

Zawody pierwszego stopnia (szkolne) polegają na napisaniu przez uczestników jednej obszernej pracy na temat wybrany spośród zestawu zaproponowanego przez Komitet Główny OF. Zestaw ten zostaje przygotowany na podstawie propozycji przedstawionych przez ekspertów z różnych dziedzin filozofii – wybitnych profesorów uczelni wyższych.

Tematy dobrane są w taki sposób, aby, z jednej strony odnosiły się do określonych dyscyplin filozoficznych – z drugiej zaś – wymagały od uczniów samodzielności w ich rozwinięciu i interdyscyplinarnego podejścia. Do każdego tematu (KG OF proponuje ich od siedmiu do dziesięciu) dołączona jest literatura pomocnicza, która stanowi wstępną propozycję rozwinięcia tematu. Nie jest to jednak literatura obowiązująca, dlatego uczestnicy mogą odwołać się do innych źródeł, które uznają za zasadne ze względu na własną interpretację wybranego tematu. Celem pracy pisemnej na tym etapie jest ukazanie uczestnikom związków pomiędzy filozofią a nauką i życiem społecznym, kulturowym, politycznym wraz z wiodącymi problemami współczesności. Na przygotowanie pracy uczeń ma 3 miesiące (od września do końca listopada).

Na tym etapie uczestnik Olimpiady Filozoficznej, przygotowując pracę pisemną, nabywa i rozwija takie umiejętności, jak:

- poszukiwanie i wykorzystywanie literatury przedmiotu oraz literatury poszerzającej,
- jasne formułowanie tez i własnego stanowiska,
- kompetentne odwoływanie się do poglądów filozoficznych,
- wybór strategii argumentacyjnej, czyli trafności uzasadniania własnych twierdzeń przez odwołanie się do tekstu źródłowego, literatury pomocniczej (cytat) lub na podstawie logicznego wywodu,
- formalne przygotowanie pracy (przejrzysta kompozycja, sporządzenie bibliografii przedmiotu).

W pracy pisemnej na tym etapie uczeń prezentuje:

- wiedzę z zakresu określonego tematem pracy,

- umiejętność posługiwania się pojęciami filozoficznymi,
- pewien stopień oryginalności w ujęciu tematu,
- spójność przedstawionej argumentacji,
- poprawność językową.

II. Tematyka eliminacji zawodów drugiego stopnia

Egzamin na drugim etapie polega na napisaniu eseju, którego tematem jest zaproponowany do wyboru (spośród trzech) cytat oraz na rozwiązaniu testu, składającego się z zadań wielokrotnego wyboru i pytań otwartych. Tematy pracy pisemnej i testu formułowane są na podstawie niżej wymienionych zagadnień wyjściowych ujętych w cztery bloki tematyczne.

Poza wymienionymi szczegółowymi zagadnieniami problemowymi, zakłada się tu wiedzę z zakresu podstawowych dyscyplin filozoficznych (ontologii, epistemologii, etyki, estetyki, antropologii filozoficznej, filozofii polityki, logiki) i problematyki z nimi związanej (podstawowe pytania związane z poszczególnymi dyscyplinami filozoficznymi).

Pierwszy blok tematyczny

1. Filozofia w epoce przedsokratejskiej (Tales z Miletu, Anaksymanes, Anaksymenes, Heraklit z Efezu, pitagorejczycy, Parmenides z Elei, Zenon z Elei, Demokryt z Abdery, Empedokles) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *problem tożsamości i zmienności (wariabilizm) bytu, arche, logos, dialektyka, harmonia, kosmos, miłość*.

2. Wielkie tradycje religijne i światopoglądowe oraz ich podstawy filozoficzne ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *tradycja judeochrześcijańska (monoteizm, relacja Bóg – człowiek, zasady moralne), taoizm (zasada wu-wei), hinduizm (Bhagavadghita, zasada ahinsy), buddyzm (cztery szlachetne prawdy, zasada ahinsy)*.

3. Filozofia Sokratesa i działalność sofistów ze szczególnym uwzględnieniem następujących problemów: *spór w wymiarze epistemologicznym (obiektywizm – subiektywizm, absolutyzm – relatywizm) oraz etycznym*

(absolutyzm i relatywizm etyczny), intelektualizm etyczny Sokratesa, koncepcje polityczne i estetyczne sofistów.

4. Filozofia Platona oraz neoplatonizm (Filon z Aleksandrii, Plotyn) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *teoria idei, koncepcja państwa, piękna i miłości, uzgodnienie doktryny stworzenia z platonizmem, emanacja, mistycyzm, ekstaza*.

5. Filozofia Arystotelesa i arystotelizm (Awicenna, Majmonides) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja filozofii pierwszej i filozofii praktycznej, podstawowe zagadnienia etyczne, wspólnota polityczna i formy ustrojowe, koncepcja mimesis i cechy tragedii*.

6. Starożytne koncepcje etyczne (epikureizm, stoicyzm, pirronizm i cynizm) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcje szczęścia, hedonizm, koncepcja natury i miejsca człowieka w świecie, naturalizm, ćwiczenia duchowe, kosmopolityzm, argumenty sceptyków przeciw pewności poznania (względność poznania)*.

7. Filozofia św. Augustyna ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja duszy i poznania, koncepcja stworzenia świata i koncepcja dziejów*.

8. Filozofia św. Tomasza ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja bytu, człowieka i społeczeństwa, kosmologiczne dowody na istnienie Boga a dowód ontologiczny Św. Anzelm*.

9. Problemy filozofii średniowiecznej ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *postawa credo quia absurdum i credo ut intelligam i rozwiązanie Tomasza oraz sporu o uniwersalia (skrajny realizm pojęciowy – Jan Szkot Eriugena, Św. Anzelm, umiarkowany realizm pojęciowy – Św. Tomasz, konceptualizm – Piotr Abelard, nominalizm – W. Ockham)*.

10. Filozofia przełomu średniowiecza i nowożytności ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *nowożytnej koncepcji nauki (F. Bacon), państwa (N. Machiavelli) oraz utopii społecznych (T. Morus, F. Bacon)*.

Literatura źródłowa

Św. Anzelm, *Proslogion* (r. 2);

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* (ks. I, r. 1, 2, 4, 5, 7, 9-11, 13), *Metafizyka* (IV, par. 1-2, E);

Św. Augustyn, *Państwo Boże* (17, 19), *Wyznania* (11);
Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* (II, V);
Epiktet, *Diatryby* (I, II, VI);
Epikur, *List do Menoikeusa*;
N. Machiavelli, *Księżę* (XV-XXVI);
Platon, *Menon*, *Obrona Sokratesa*, *Państwo*, (Ks.VII), *Uczta*;
Sektus Empiryk, *Zarysy pirrońskie* (Księga I, Księga II, p. 3-10, Księga III, p. 21-24);
Św. Tomasz, *Byt i istota* (Wstęp, I, IV), *Suma filozoficzna* (Contra Gentiles: I, III, VII), *Suma teologii* (cz. I, kom. I – III).

Drugi blok tematyczny

11. Nowożytny racjonalizm i jego krytycy (R. Descartes, B. Spinoza, G.W. Leibniz, B. Pascal) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *metoda intuicyjno-dedukcyjna, sceptycyzm metodyczny, dualizm, metoda more geometrico, zasada tożsamości i racji dostatecznej, monadologia, teodycea, kondycja człowieka, zakład Pascala*.

12. Empiryzm angielski (J. Locke, G. Berkeley, D. Hume) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja doświadczenia, tabula rasa, problem solipsyzmu i substancji, nowożytny sceptycyzm i jego konsekwencje etyczne*.

13. Myśl francuskiego Oświecenia (Wolter, J. O. de La Mettrie) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *prawo natury, znaczenie rozumu, idea tolerancji, naturalizm, problem związku ciała i umysłu*.

14. Nowożytne koncepcje państwa ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja umowy społecznej* (T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau), *trójpodział władz* (Monteskiusz), *idea suwerenności* (J. Bodin).

15. Filozofia I. Kanta ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *spór między racjonalistami i empirystami, fenomeny i noumeny, formy naoczności, kategorie intelektu (przyczynowość, substancja), idea czystego rozumu, etyka obowiązku, idea oświecenia*.

16. Filozofia dziejów (G. W. F. Hegel, A. Comte) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja logiki dziejów, rozwój dziejów, idea postępu*.

17. Polski mesjanizm (J.M. Hoene-Wroński, A.Cieszkowski, A. Mickiewicz) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *moralny wymiar dziejów, znaczenie pamięci, koncepcja narodu, filozofia czynu*.

18. Filozoficzne koncepcje społeczeństwa (E. Burke, K. Marks, J.S. Mill) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *konserwatyzm, znaczenie tradycji, materializm historyczny, alienacja, walka klas, utylitaryzm, indywidualizm, liberalizm*.

19. Filozofia życia i przełom antypozytywistyczny (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja woli, pesymizm, witalizm, nihilizm, podział nauk i ich metody, koncepcja rozumienia, intuicjonizm, koncepcja élan vital*.

20. Pragmatyzm i neopragmatyzm (Ch. S. Peirce, W. James, R. Rorty) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *teoria prawdy, znaczenie praktyki, względność wiedzy, ponowoczesna koncepcja człowieka*.

Literatura źródłowa

- G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania* (I);
R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii* (I-III), *Rozprawa o metodzie*;
G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów* (Wstęp);
T. Hobbes, *Lewiatan* (II);
D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej* (I, 1, 3);
W. James, *Pragmatyzm* (I, VI);
I. Kant, *Prolegomena* (1-3, 5, 14-39, 56-60), *Uzasadnienie metafizyki moralności* (r. I, II);
J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (ks. II, r. II, III, V, VII, IX, XIX), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (I);
K. Marks, *Przedmowa do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*;
J. S. Mill, *O wolności* (r. I, II), *Utylitaryzm* (r. II);
F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* (O nadczłowieku i o ostatnim człowieku, O trzech przemianach, Pielgrzym, O trzech złach), *Z genealogii moralności* (Przedmowa, I);

B. Pascal, *Mysli* (84, 180, 255, 257, 258, 263-265, 335, 451, 461, 470, 477, 481, 479 – nr według układu J. Chevaliera);

J.J. Rousseau, *Umowa społeczna* (I);

A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie* (I, ks. 1,2);

R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność* (część I: Przygodność);

Wolter, *Traktat o tolerancji* (Przedmowa, r. 5, 6, 11, 15, 17, 18, 20-22).

Trzeci blok tematyczny

21. Filozofia analityczna i filozofia języka (B. Russell, Koło Wiedeńskie, L. Wittgenstein) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *zwrot ku filozofii języka, atomizm logiczny, teoria typów logicznych, fizykalizm, odrzucenie metafizyki, gry językowe*.

22. Fenomenologia (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, R. Ingarden) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *świadomość intencjonalna, metody fenomenologiczne, koncepcja percepcji, problematyka ciała, natura człowieka i jego odpowiedzialność, koncepcja dzieła sztuki*.

23. Szkoła Lwowsko-Warszawska (K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *konwencjonalizm, język jednoznaczny, reizm, etyka niezależna*.

24. Filozoficzne znaczenie odkrycia nieświadomości (Z. Freud, E. Fromm) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *nowa koncepcja człowieka i kultury, modus bycia i modus posiadania, humanizm, wolność, autorytaryzm*.

25. Filozofia chrześcijańska (E. Mounier, J. Maritain, K. Wojtyła, S. Swieżawski) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja osoby, humanizm integralny, miłość i odpowiedzialność, krytyka współczesnej kultury, neotomizm*.

26. Egzystencjalizm (S. Kierkegaard, J.P. Sartre, A. Camus, M. Heidegger, K. Jaspers) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *różne ujęcia egzystencji, sens wolności, człowiek absurdalny, człowiek zbuntowany, nicłość i trwoga, sytuacje graniczne*.

27. Hermeneutyka i filozofia dialogu (G. Gadamer, P. Ricoeur, M. Buber, J. Tischner) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja przesądów, znaczenie języka (mowy), spotkanie*,

problem stosunku kolektywizmu, indywidualizmu i wspólnotowości, filozofia dramatu.

28. Współczesna myśl polityczna (H. Arendt, J. Rawls, K. R. Popper, M. Oakeshott) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *totalitaryzm, kondycja ludzka, sprawiedliwość społeczna, liberalizm proceduralny, społeczeństwo „otwarte” i „zamknięte”, konserwatyzm, krytyka racjonalności.*

29. Współczesna myśl społeczna (J. Ortega y Gasset, H. Marcuse, Z. Bauman) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *krytyka społeczeństwa masowego, jednowymiarowe społeczeństwo i jednowymiarowy człowiek; społeczeństwo postindustrialne, płynna nowoczesność.*

30. Współczesne koncepcje etyczne (M. Scheler, Ch. Taylor, E. Levinas) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *resentyment, etyczny wymiar więzi społecznych – miłość, przyjaźń i wspólnota, etyka autentyczności, obcość i inność.*

Literatura źródłowa

- Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*;
M. Buber, *Ja i Ty* (Wstęp, r. Ja i Ty);
A. Camus, *Mit Syzyfa* (*Rozumowanie absurdalne, Mit Syzyfa*), *Człowiek zbuntowany* (cz. I, V);
E. Fromm, *Ucieczka od wolności* (V-VII);
G. Gadamer, *Język i rozumienie* (r. Granice języka);
R. Ingarden, *Książeczka o człowieku* (O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych);
S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie* (Pochwała Abrahama, Problemat III);
J. Maritain, *Humanizm integralny* (Wstęp, r. I par 3-4, r. VII);
E. Mounier, *Co to jest personalizm?* (r. Co to jest personalizm?);
J. Ortega y Gasset, *Bunt mas* (cz. I, 1-6);
K. R. Popper, *Spółczesne społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* (t.1, r. 10);
M. Scheler, *Resentyment a moralność* (II-III);
M. Schlick, *Nowa filozofia doświadczenia*,
Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*;
J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych* (Struktura dramatu, Agatologia);

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *Dociekania filozoficzne* (par. 11, 14, 23, 31-32, 36, 50, 60, 66, 78-79, 97, 119, 132);

K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, (Wstęp cz. IV), *Miłość i odpowiedzialność* (r. Osoba a miłość, części: Analiza metafizyczna miłości oraz Analiza etyczna miłości).

Czwarty blok tematyczny

1. Problem definicji i definiowania ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień i umiejętności: *rozpoznawania i budowania definicji realnej, nominalnej, sprawozdawczej, projektującej, regulującej, schematu definicji klasycznej, wskazywania błędów w definiowaniu.*

2. Podział logiczny i typologie ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *warunki poprawności podziału logicznego, klasyfikacji, odróżnianie typów logicznych od podziału logicznego.*

3. Sylogistyka ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasycznych zdań kategorycznych, kwadratu logicznego, wnioskowania bezpośredniego i pośredniego (sylogizmy).*

4. Klasyczny rachunek zdań ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *pojęcie „zdania” w sensie logicznym, wartość logiczna zdania, język rachunku zdań, tautologie.*

5. Teoria zbiorów ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *kolektywne i dystrybutywne pojęcie zbioru, stosunki między zbiorami.*

6. Typy rozumowań i błędy w rozumowaniach ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *reguły wnioskowania dedukcyjnego, błędy we wnioskowaniach dedukcyjnych (materialnych i formalnych), reguły wnioskowań uprawdopodobniających (kanony indukcji, wnioskowanie przez analogię).*

7. Paradoxy i antynomie logiczne ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasyczne paradoxy semantyczne (np. paradoks kłamcy), dowody Zenona z Elei, antynomia klas, filozoficzne konsekwencje paradoksów i antynomii.*

8. Filozofia logiki ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *relacja między językami naturalnymi a formalnymi, status wypo-*

wiedzi normatywnych (oceniających), problem wieloznaczności, problem ontologicznego statusu pojęć ogólnych, praw logicznych i matematycznych oraz sądów etycznych.

9. Teorie prawdy ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasyczna koncepcja prawdy, teoria ewidencyjna, koherencyjna, pragmatyczna, konsensualna i semantyczna.*

10. Filozofia nauki (Koło Wiedeńskie, K. R. Popper, T. S. Kuhn) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *weryfikacjonizmu, falsyfikacjonizmu, teorii paradygmatów, problemu demarkacji teorii naukowych od nienaukowych.*

Literatura źródłowa

T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych* (2-10);

K.R. Popper, *Wiedza obiektywna* (3, 4).

Udział w II etapie Olimpiady Filozoficznej pozwala uczniom nabyć i rozwinąć następujące umiejętności:

1. Pisania esejów filozoficznych w tym:

- samodzielnego stawiania tez lub hipotez w języku filozofii, reprezentujących własne stanowisko,
- dobierania argumentów z dziedziny filozofii, tekstów kultury, dyscyplin naukowych oraz przykładów z historii i życia społeczno-politycznego,
- konstruowania przejrzystej i przemyślanej struktury pracy;

2. Wiązania poszczególnych koncepcji filozoficznych z odpowiednimi dyscyplinami filozoficznymi;

3. Odnajdywania podobieństw i różnic pomiędzy odmiennymi koncepcjami filozoficznymi w zakresie stosowanej linii argumentacyjnej, wizji badanego przedmiotu itp.;

4. Porównywania koncepcji filozoficznych, podejmujących zbliżoną problematykę, np. koncepcji uznających istnienie postępu, sensu dziejów, dualistycznej struktury rzeczywistości, wizji państwa itd.;

5. Odnajdywania związków pomiędzy zagadnieniami filozoficznymi a wybranymi wątkami z innych dziedzin wiedzy i aktywności ludzkiej,

takich jak nauki przyrodnicze, historia, literatura piękna, sztuki wizualne, ekonomia;

6. Wiązania współczesnych koncepcji filozoficznych ze zjawiskami społeczno-politycznymi od drugiej połowy XIX wieku do czasów obecnych, w szczególności dotyczy to odkryć naukowych, postępu technologicznego, pojawienia się społeczeństwa masowego, totalitaryzmów (nazistowskiego i komunistycznego), Holokaustu, nowoczesnych państw pluralistycznych i wielokulturowych;

7. Rozpoznawania cytatów, autorstwa filozofów wymienionych w Programie OF i powiązania ich z twórczością danego filozofa i kontekstem historycznym jego epoki.

III. Tematyka eliminacji zawodów trzeciego stopnia

Zawody trzeciego stopnia polegają na egzaminie ustnym, składającym się z: (1) obrony tez zawartych w pracy etapu szkolnego, (2) odpowiedzi na dwa pytania erudycyjne komisji egzaminacyjnej, (3) analizy krótkiego tekstu filozoficznego. Zakłada się tu wiedzę i znajomość literatury zdobytą przez ucznia w trakcie samodzielnego przygotowania pracy na szkolnym etapie Olimpiady Filozoficznej oraz sprawdza umiejętność jej prezentacji. Dwa pytania dodatkowe, stawiane przez członków jury, nawiązują do czterech bloków tematycznych, wymaganych na II etapie zawodów i pozwalają sprawdzić wymaganą wiedzę i zdobyte umiejętności. Przewidziany do analizy krótki fragment tekstu filozoficznego wybierany jest spośród rozpraw filozoficznych przedstawionych jako literatura źródłowa.

Na tym etapie uczestnik Olimpiady Filozoficznej prezentuje następujące umiejętności:

1. Syntetycznego i klarownego ujęcia własnego stanowiska w porządku tez (lub hipotez), argumentów, założeń i wniosków;

2. Uzasadnienia własnego stanowiska poprzez dobór odpowiedniej linii argumentacyjnej;

3. Obrony zajmowanego stanowiska przed formułowanymi zarzutami;

4. Łączenia ze sobą różnych stanowisk filozoficznych – odnajdywania między nimi podobieństw i różnic;

5. Formułowania odpowiedzi ustnej na zadane pytania erudycyjne, w tym:

- syntetycznego przedstawiania poglądów danego filozofa z uwzględnieniem poszczególnych aspektów jego myśli,
- wiązania poszczególnych koncepcji filozoficznych ze sobą, przy wskazaniu podobieństw i różnic pomiędzy nimi występujących,
- prezentowania własnego stanowiska w obrębie wybranej problematyki filozoficznej;
- dobierania właściwej strategii argumentacyjnej;

6. Analizowania i interpretowania tekstów filozoficznych, w tym:

- odnajdywania tezy, założeń (także ukrytych) oraz argumentów wspierających zajmowane stanowisko,
- lokowania postawionej tezy bądź hipotezy w obrębie określonej problematyki i dyscypliny filozoficznej,
- odróżniania tezy od hipotezy, informacji od opinii, założeń od wniosków, argumentów od kontrargumentów,
- odróżnienia poglądu filozoficznego od jego interpretacji,
- wskazania kluczowych pojęć w danym tekście filozoficznym,
- wiązania tez zawartych w tekście ze stanowiskami filozoficznymi zarówno wspierającymi dany pogląd, wspierającymi warunkowo, jak i przeciwstawiającymi się mu,
- wiązania danego tekstu z wybranymi tekstami kultury.

Literatura dodatkowa

- K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie* (t. I);
H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu* (cz. III, r. XII-XIII), *Kondycja ludzka* (I);
Arystoteles, *Fizyka* (II), *Polityka* (I), *Poetyka*;
Św. Augustyn, *Soliloquia* (II, III, IV), *Dialogi Filozoficzne*;
F. Bacon, *Novum Organum*, (ks.I); *Nowa Atlantyda*;
H. Bergson, *Ewolucja twórcza* (3,4);
E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*;
A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*;
W. Dilthey, *O istocie filozofii* (I) ;

- Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*;
 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (I, 1,2);
 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku* (O naturze ludzkiej);
 S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* (I);
 T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym* (Opiekun spolegliwy, Zagadnienia etyki niezależnej);
 G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (2, IV);
 E. Levinas, *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*;
 T.C. Lucretius, *O Naturze wszechrzeczy*;
 N. Machiavelli, *Rozważania* (ks. I XLI-LX);
 H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy* (Wstęp, cz. I);
 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Wprowadzenie*;
 Monteskiusz, *O duchu praw* (ks. I – III, XI-XII);
 T. Morus, *Utopia* (ks. I, II);
 M. Oakeshott, *Wieża Babel* (r. Racjonalizm w polityce, O postawie konserwatywnej);
 Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*;
 K.R. Popper, *Wiedza obiektywna* (3,4);
 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* (I, 2-3), *Liberalizm polityczny*;
 P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (r. Zadania hermeneutyki);
 R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*;
 B. Russell, *Problemy filozofii*;
 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*;
 Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*;
 B. Spinoza, *Etyka* (I);
 S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*;
 Św. Tomasz, *O władzy*;

Literatura pomocnicza

I

- J. Gajda, *Pitagorejczycy*; K. Bank (red.), *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*; J. Gajda, *Sofiści*; J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970; W. Tatarkiewicz, *Historia Es-*

tetyki, tom I, Warszawa 2009; I. P. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997; Ph. Bohner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962 (teksty dotyczące stosunku wiary i rozumu).

II

L. Kołakowski (red.) *Filozofia XVII wieku*, Warszawa 1959; B. Baczeko (red.) *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961; *700 lat myśli polskiej. Polska filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, Warszawa 2000; *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, A. Walicki (red.), Warszawa 1977.

III

B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmety filozofii analitycznej*, Warszawa 1995; M. Hempoliński (red.), *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974; L. Kołakowski i K. Pomian, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965.

Polecamy również wybory pism filozoficznych zamieszczone w opracowaniach z serii „Myśli i Ludzie”.

IV

K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna* (różne wydania); L. Borkowski, *Logika formalna*, Warszawa 1977; A. Grzegorzczak, *Logika popularna* (różne wydania); L. Koj, *Problemy semiotyki logicznej*, Warszawa 1990; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1993; J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, Warszawa 1988; J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*; Warszawa 1987; W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki* (różne wydania); J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982; W. Quine, *Filozofia logiki* (różne wydania); B. Stanosz, *Ćwiczenia z logiki* (różne wydania); B. Stanosz, *Wprowadzenie do logiki formalnej: podręcznik dla humanistów*, Warszawa 1998; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2008; J. Woleński (red.), *Filozofia logiki*, Warszawa 1993 – artykuły Susan Haack; J. Woleński, *Epistemologia: poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2005.

KOMITETY OKRĘGOWE OF

1. Komitet Okręgowy OF w Białymstoku (całe województwo podlaskie, tj. powiaty: augustowski, miasto Białystok, białostocki, bielski, grajewski, hajnowski, kolneński, miasto Łomża, łomżyński, moniecki, sejneński, siemiatycki, sokólski, miasto Suwałki, suwałski, wysokomazowiecki, zambrowski); **15–419 Białystok, ul. Św. Mikołaja 9, Siedziba Fundacji Edukacji i Twórczości, tel. (85) 7424041.**

prof. dr hab. Małgorzata Kowalska (UWB) – przewodnicząca

dr Jan Łukasiuk (I LO w Łomży) – wiceprzewodniczący

mgr Łukasz Adamski (I i VI LO w Białymstoku) – sekretarz

dr Ewa Matuszczyk (UWB)

mgr Michał Gawel (Fundacja Edukacji i Twórczości w Białymstoku)

2. Komitet Okręgowy OF w Bielsku-Białej (część województwa śląskiego, tj. powiaty: miasto Bielsko-Biała, bielski, cieszyński, miasto Jastrzębie Zdrój, pszczyński, miasto Żory, żywiecki; **część województwa małopolskiego, tj. powiaty:** oświęcimski, suski, wadowicki); **43–300 Bielsko-Biała, ul. Piastowska 44, Kuratorium Oświaty, tel. (33) 8122645.**

dr hab. Krzysztof Śleziński (UŚ Cieszyn) – przewodniczący, sekretarz

dr Marek Rembierz (UŚ Cieszyn) – wiceprzewodniczący

ks. dr Leszek Łysień (IT Bielsko-Biała)

dr Lucjan Wroński (UŚ Cieszyn)

3. Komitet Okręgowy OF w Częstochowie (część województwa śląskiego, tj. powiaty: Częstochowa, częstochowski, kłobucki, lubliniecki, myszkowski, zawierciański; **część województwa łódzkiego, tj. powiaty:** pączękański, radomszczański); **42–200 Częstochowa, ul. Zbierskiego 2/4, p. 3.14, Częstochowska Akademia im. Jana Długosza, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Socjologii i Psychologii, Zakład Filozofii, tel. (34) 3783150.**

dr Adam Olech (AJD) – przewodniczący

dr Henryk Popowski (AJD) – sekretarz

dr Ryszard Miszczyński (AJD)
dr Grażyna Muskała (VII LO)
dr Mariusz Oziębłowski (AJD)
dr Andrzej Tarnopolski (AJD)
dr Maciej Woźniczka

4. Komitet Okręgowy OF Dolnośląski (całe województwo dolnośląskie, tj. powiaty: bolesławiecki, dzierzoniowski, głogowski, górowski, jaworski, miasto Jelenia Góra, jeleniogórski, kamiennogórski, kłodzki, miasto Legnica, legnicki, lubański, lubiński, lwówecki, milicki, oleśnicki, oławski, polkowicki, strzeliński, średzki, świdnicki, trzebnicki, miasto Wałbrzych, wałbrzyski, wołowski, miasto Wrocław, wrocławski, ząbkowicki, zgorzelecki, złotoryjski); **51–149 Wrocław, ul. Koszarowa 3, Instytut Filozofii UWr., tel. do sekretarza 504050954.**

prof. Marek Łagosz – przewodniczący
dr Jadwiga Tomczyk-Tołkacz (KPSW) – wiceprzewodnicząca
dr Artur Pacewicz (sekretarz)
prof. Janusz Jaskóła
prof. Damian Leszczyński
dr Michał Głowala
dr Alina Jagiełłowicz
dr Roman Konik
dr Mariusz Turowski
dr Jacek Zieliński

5. Komitet Okręgowy OF w Gdańsku (całe województwo pomorskie, tj. powiaty: bytowski, chojnicki, człuchowski, miasto Gdańsk, gdański, miasto Gdynia, kartuski, kościerski, kwidzyński, lęborski, malborski, nowodworski, pucki, miasto Słupsk, słupski, miasto Sopot, starogardzki, sztumski, tczewski, wejherowski; **część województwa warmińsko-mazurskiego, tj. powiaty:** miasto Elbląg, braniewski, elbląski); **80–952 Gdańsk, ul. Bażyńskiego 4, pok. 531, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG, tel. do sekretarza 506531631.**

dr Michał Woroniecki (GUMed, ASP) – przewodniczący
dr Jacek Halasz (AMG) – sekretarz

dr Łukasz Androsiuk (AP)
dr Iwona Krupecka (UG)
dr Ryszard Sitek (AP)
mgr Krystyna Bembenek (UG)
mgr Roman Bielak (CEN Gdańsk, EUH-E)

6. Komitet Okręgowy OF w Katowicach (część województwa śląskiego, tj. powiaty: miasto Będzin, będziński, bieruńsko-łędziński, miasto Bytom, miasto Chorzów, miasto Dąbrowa Górnicza, miasto Gliwice, gliwicki, miasto Jaworzno, miasto Katowice, mikołowski, miasto Mysłowice, miasto Piekary Śląskie, raciborski, miasto Ruda Śląska, miasto Rybnik, miasto Siemianowice Śląskie, miasto Sosnowiec, miasto Świętochłowice, miasto Tychy, miasto Zabrze, miasto Rybnik, rybnicki, tarnogórski, wodzisławski); **40-007 Katowice, ul Bankowa 11, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, tel. (32)3592137, tel. do sekretarza 501584927.**

prof. dr hab. Józef Bańka (UŚ) – przewodniczący
mgr Tomasz Dreiner (X LO w Katowicach) – sekretarz
dr Dariusz Bęben (UŚ)
dr hab. Mirosław Piróg (UŚ)
dr Marta Ples-Bęben (UŚ)
dr Elżbieta Struzik (UŚ)
dr Mariola Sułkowska-Janowska (UŚ)
dr Mariusz Wojewoda (UŚ)
mgr Elwira Barańska-Szczerba (Kuratorium Oświaty)

7. Komitet Okręgowy OF w Kielcach (całe województwo świętokrzyskie, tj. powiaty: buski, jędrzejowski, kazimierski, miasto Kielce, kielecki, konecki, opatowski, ostrowiecki, pińczowski, sandomierski, skarżyski, starachowicki, staszowski, włoszczowski); **25-709 Kielce, ul. Świętokrzyska 21B, Zakład Filozofii Polityki Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego, tel. (41) 3496545.**

prof. dr hab. Lucyna Wiśniewska-Rutkowska (UJK) – przewodnicząca, sekretarz
dr Ireneusz Bober (UJK)
dr Monika Kardaczyńska (UJK)

dr Wojciech Rechlewicz (UJK)
mgr Jan Hatys (UJK)

8. Komitet Okręgowy OF w Krakowie (część województwa małopolskiego, tj. powiaty: bocheński, brzeski, chrzanowski, dąbrowski, gorlicki, miasto Kraków, krakowski, limanowski, miechowski, myślenicki, miasto Nowy Sącz, nowosądecki, nowotarski, olkuski, proszowicki, miasto Tarnów, tarnowski, tatrzański, wielicki); **30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2, Instytut Filozofii i Socjologii UP, tel. (12) 6626225.**

dr hab. prof. UP Czesława Piecuch (UP) – przewodnicząca
dr Paweł Wójs (UP) – sekretarz
prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (UP)
dr Joanna Hańderek (UJ)
dr hab. prof. AGH Maciej Uliński (AGH)

9. Komitet Okręgowy OF Kujawsko-Pomorski (całe województwo kujawsko-pomorskie, tj. powiaty: aleksandrowski, brodnicki, bydgoski, miasto Bydgoszcz, chełmiński, golubsko-dobrzyński, grudziądzki, miasto Grudziądz, inowrocławski, lipnowski, mogileński, nakielski, radziejowski, rypiński, sępoleński, świecki, toruński, miasto Toruń, tucholski, wąbrzeski, włocławski, miasto Włocławek, żniński); **87-100 Toruń, ul. Fosa Staromiejska 1a, Instytut Filozofii UMK, p. 111, tel. (56) 611 36 79, 6113666; e-mail kupskups@poczta.onet.pl**

prof. dr hab. Mirosław Żelazny (UMK) – przewodniczący
dr Wojciech Torzewski (UKW) – wiceprzewodniczący
dr hab. Kinga Kaśkiewicz (UMK) – sekretarz
dr hab. Tomasz Kupś, prof. UMK
dr hab. Ryszard Mordarski (UKW)
dr Maciej Chlewicki (UKW)
dr Jarosław Jakubowski (UKW)
dr Rafał Michalski (UMK)
dr Marcin Zdrenka (UMK)
mgr Marta Chojnacka (doktorantka UMK)
mgr Roman Specht (doktorant UMK)

10. Komitet Okręgowy OF w Lublinie (część województwa lubelskiego, tj. powiaty: biłgorajski, miasto Chełm, chełmski, hrubieszowski, janowski, krasnostawski, kraśnicki, lubartowski, lubelski, miasto Lublin, łączyński, opolski, parczewski, puławski, rycki, świdnicki, tomaszowski, włodawski, zamojski, miasto Zamość); **20–031 Lublin, pl. M. C. Skłodowskiej 4, p.307, Instytut Filozofii UMCS, tel. (81) 5372715, e-mail andrzej.kubic@poczta.umcs.lublin.pl**

dr hab. Andrzej Łukasik – przewodniczący

dr Marcin Trybulec – wiceprzewodniczący

dr Andrzej Kubić – sekretarz

dr hab. Józef Zon

dr Mariola Kuszyk-Bytniewska

11. Komitet Okręgowy OF w Łodzi (część województwa łódzkiego, tj. powiaty: bełchatowski, brzeziński, kutnowski, łaski, łączycki, miasto Łódź, łódzki wschodni, opoczyński, pabianicki, miasto Piotrków Trybunalski, piotrkowski, poddębicki, sieradzki, tomaszowski, wieluński, wierzuski, zduńskowolski, zgierski); **część województwa wielkopolskiego, tj. powiaty:** jarociński, miasto Kalisz, kaliski, kępiński, krotoszyński, pleszewski, ostrowski, ostrzeszowski); **90–232 Łódź, ul. J. Kopcińskiego 16/18, Instytut Filozofii UŁ, tel. (42) 6356129, 6356135.**

prof. dr hab. Justyna Kurczak (UŁ) – przewodnicząca

mgr Michał Zawidzki – sekretarz

prof. dr hab. Andrzej Indrzejczak

prof. dr hab. Sławoj Olczyk (UŁ)

dr Witold Glinkowski (UŁ)

dr Wioletta Kazimierska-Jerzyk (UŁ)

dr Iwona Perkowska (UŁ)

12. Komitet Okręgowy OF w Olsztynie (część województwa warmińsko-mazurskiego, tj. powiaty: bartoszycki, działdowski, ełcki, giżycki, gołdapski, iławski, kętrzyński, lidzbarski, mrągowski, nidzicki, nowomiejski, olecki, miasto Olsztyn, olsztyński, ostródzki, piski, szczycki, węgorzewski); **10–725 Olsztyn, ul. Obitza 1, Centrum Humanistyczne, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, tel. (89) 5246398, 5233489, e-mail: jblahut@op.pl**

prof. dr hab. Józef Dębowski (UW-M) – przewodniczący
dr Jadwiga Błahut-Prusik (UW-M) – sekretarz
dr Agnieszka Biegalska (UW-M)
dr Andrzej Kucner (UW-M)
dr Danuta Radziszewska-Szczepaniak (UW-M)
dr Beata Zielewska-Rudnicka (UW-M)

13. Komitet Okręgowy OF w Opolu (całe województwo opolskie, tj. powiaty: brzeski, głubczycki, kędzierzyńsko-kozielski, kluczborski, krapkowicki, namysłowski, nyski, oleski, miasto Opole, opolski, prudnicki, strzelecki); 45–061 Opole, ul. Katowicka 89, Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, Collegium Civitas, tel. (77) 4527490.

prof. dr hab. Tadeusz Olewicz (UO) – przewodniczący
dr Dorota Barcik (UO) – sekretarz
prof. dr hab. Bartłomiej Kozera (UO)
dr Grzegorz Francuz (UO)
dr Stanisław Kijaczko (UO)
dr Zenona Nowak (UO)

14. Komitet Okręgowy OF w Poznaniu (część województwa wielkopolskiego, tj. powiaty: chodzieski, czarnkowsko-trzcianecki, gnieźnieński, gostyński, grodziski, kolski, miasto Konin, koniński, kościański, miasto Leszno, leszczyński, międzychodzki, nowotomyski, obornicki, pilski, miasto Poznań, poznański, rawicki, słupecki, szamotulski, średzki, śremski, turecki, wągrowiecki, wolsztyński, wrzesiński, złotowski); 60–569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89, Instytut Filozofii UAM, p. 212, tel. (61) 8292280, 8292298.

dr Anna Malitowska (UAM) – przewodnicząca
prof. dr hab. Edward Jeliński (UAM) – wiceprzewodniczący
mgr Karolina Kowalewska – sekretarz
dr Tomasz Albiński (UAM)
dr Mateusz Bonecki (UAM)
dr Karolina Cern (UAM)
dr Piotr Makowski (UAM)
dr Piotr Przybysz (UAM)
mgr Piotr Halama (CKU Piła)

15. Komitet Okręgowy w Radomiu (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: białobrzegi, kozienicki, lipski, przysuski, miasto Radom, radomski, szydlowiecki, zwolenicki); **26-600 Radom, ul. Żeromskiego 75, Edukacja 2001, p. 410, tel. (48) 3660950.**

dr Barbara Muszyńska (PR Radom) – przewodnicząca
prof. dr hab. Krzysztof Kosior (UMCS) – wiceprzewodniczący
mgr Magdalena Szokalska-Kępa (ODUO Radom) – sekretarz
dr Adam Duszyk (VI LO Radom)
dr Monika Mazur (V LO Radom)
mgr Maria Kosińska
mgr Zbigniew Wieczorek
mgr Dariusz Żytnicki (II LO Radom)

16. Komitet Okręgowy OF w Rzeszowie (całe województwo podkarpackie, tj. powiaty: bieszczadzki, brzozowski, dębicki, jarosławski, jasielski, kolbuszowski, miasto Krosno, krośnieński, leski, leżajski, lubaczowski, łańcucki, mielecki, niżański, miasto Przemyśl, przemyski, przeworski, ropczycko-sędziszowski, miasto Rzeszów, rzeszowski, sanocki, stalowowolski, strzyżowski, miasto Tarnobrzeg, tarnobrzegi); **35–310 Rzeszów, ul. Rejtana 16C, Wydział Filologiczny Uniwersytetu Rzeszowskiego, tel. (17) 8721205, e-mail: joannamroz@uni.rzeszow.pl**

prof. dr hab. Przemysław Paczkowski (UR) – przewodniczący
mgr Joanna Mróz (UR) – sekretarz
dr Beata Guzowska (UR)
dr Agnieszka Iskra-Paczkowska (UR)
mgr Marcin Subczak

17. Komitet Okręgowy OF w Siedlcach (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: ostrowski, garwoliński, łosicki, miński, miasto Siedlce, siedlecki, sokołowski, węgrowski; **część województwa lubelskiego, tj. powiaty:** miasto Biała Podlaska, bialski, łukowski, radzyński); **08–110 Siedlce, ul. Żytnia 39, Wydział Humanistyczny, Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa, p. 240, Zakład Filozofii i Socjologii Polityki, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, tel. (25) 6431862, e-mail: ciszekm@uph.edu.pl**

dr Mariusz Ciszek (UPH) – przewodniczący, sekretarz
dr Cezary Kalita (UPH)
ks. dr Grzegorz Stolarski (UPH)
dr Ewa Zgolińska (AP)

18. Komitet Okręgowy OF w Skierniewicach (część województwa łódzkiego, tj. powiaty: łowicki, rawski, miasto Skierniewice, skierniewicki; część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: grodziski, grójecki, sochaczewski, żyrardowski); 96–100 Skierniewice, ul. Floriana 4, Izba Historii Skierniewic, tel. do sekretarza 606487769.

dr Mirosław Mylik (UKW) – przewodniczący
mgr Anna Janus (CKU Skierniewice) – sekretarz
dr Piotr Karpiński (Klasyczne LO Skierniewice)
mgr Krzysztof J. Kaliński (I LO Łowicz)
mgr Anna Majda-Baranowska (Izba Historii Skierniewic)
mgr Genowefa Śledź (LO Mszczonów)

19. Komitet Okręgowy OF w Szczecinie (całe województwo zachodniopomorskie, tj. powiaty: białogardzki, choszczeński, drawski, goleniowski, gryficki, gryfiński, kamieński, kołobrzesci, miasto Koszalin, koszaliński, łobeski, myśliborski, policki, pyrzycki, sławieński, stargardzki, miasto Szczecin, szczecinecki, świdnicki, miasto Świnoujści, wałecki); 70–507 Szczecin, ul. Henryka Pobożnego 2, II LO, tel. (91) 4336117, tel. do sekretarza: 691981520, e-mail: kolodzinski@hotmail.pl

dr hab. prof. US Wojciech Krysztofiak – przewodniczący
mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin) – sekretarz
dr Wacław Janikowski (US)
dr Stanisław Piskorz (SSWS)
dr Krzysztof Saja (US)
dr Adriana Schetz (US)
dr Dariusz Zienkiewicz (ZUT)
mgr Marek Więclaw

20. Komitet Okręgowy OF w Warszawie (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: ciechanowski, gostyniński, legionowski, ma-

kowski, mławski, nowodworski, miasto Ostrołęka, ostrołęcki, otwocki, piaseczyński, miasto Płock, płocki, płoński, pruszkowski, przasnyski, pułtuski, sierpecki, miasto Warszawa, warszawski zachodni, wołomiński, wyszkowski, żuromiński); **00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Saszica, p. 160, tel. (22) 6572759. e-mail jarszak5@wp.pl**

doc. dr hab. Józef Andrzej Stuchliński (WP TWP) – przewodniczący

prof. dr hab. Paweł Łuków (UW) – wiceprzewodniczący

mgr Jarosław Jarczak – sekretarz

dr hab. Ewa Borowska (UW)

dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz (UW)

dr hab. Mikołaj Olszewski

dr Edyta Kubikowska

dr Renata Wieczorek

mgr Łukasz Kowalik

mgr Marta Zaręba

21. Komitet Okręgowy OF w Zielonej Górze i Gorzowie Wielkopolskim (całe województwo lubuskie, tj. powiaty: miasto Gorzów Wielkopolski, gorzowski, krośnieński, międzyrzecki, nowosolski, ślubicki, strzelecko-drezdenecki, sulęciński, świebodziński, wschowski, miasto Zielona Góra, zielonogórski, żagański, żarski); 65-762 Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 71A, Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, tel. (68) 3283132/33/34, e-mail: p.walczak@ifil.uz.pl

prof. dr hab. Liliana Kiejzik (UZ) – przewodnicząca

dr Grażyna Sopalak (filia AWF) – wiceprzewodnicząca

dr Paweł Walczak – sekretarz

dr Tomasz Mróz

dr Zbigniew Syska

dr Tomasz Turowski

dr Marcin Sieńko

mgr Błażej Baszczak

mgr Halina Uchto

KOMITET GŁÓWNY OF

prof. dr hab. Barbara Markiewicz (UW) – przewodnicząca, sekr. nauk.
ks. dr hab. Jan Krokos (UKSW) – wiceprzewodniczący
prof. dr hab. Józef Niżnik (IFiS PAN) – wiceprzewodniczący
dr Magdalena Gawin – sekretarz KG OF
mgr Sabina M. Bagińska – kierownik Biura OF
mgr Barbara Kalisz – redaktor BOF
mgr Adam Andrzejewski (doktorant UW)
mgr Tomasz Dreinert (UŚ)
prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (IFiS PAN)
mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin)
mgr Michał Koss (III LO Gdynia)
dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz (UW)
mgr Wojciech Kubiak (XXXVIII LO Warszawa)
mgr Maria Mazurkiewicz (X LO Toruń)
dr hab. Józef A. Stuchliński (WP TWP)
mgr Marcin Szymański (III LO Opole)
dr hab. Krzysztof Śleziński (UŚ Cieszyn)
prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (UMK)
dr Tomasz Wiśniewski (UW)
dr Rafał Wonicki (IF UW)
mgr Andrzej Ziółkowski (LO Gostynin)

ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, 00-330 Warszawa
tel. (022) 826-52-31 w. 759; tel. (022) 657-27-59
www.ptfilozofia.pl
e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl

Noty o autorach

Magdalena Gawin – dr, sekretarz KG OF

Barbara Kalisz – mgr, redaktor BOF

Dorota Kutyla – doktorantka IF UW

Barbara Markiewicz – prof. dr hab., przewodnicząca KG OF

Halina Rarot – dr hab. UMCS

Marian Skrzypek – prof. IFiS PAN

Tomasz Wiśniewski – dr IF UW

Rafał Wonicki – dr IF UW

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN zaprasza do lektury książek

FILOZOFIA

- A. Drozdek** *Greccy filozofowie jako teolodzy* (2011, 31,50 zł)
- Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna** Praca zbiorowa pod redakcją Iwony Lorenc, Mateusza Salwy i Piotra Schollenbergera (2012, 52,50 zł)
- W. Hanuszkiewicz** *Filozofia Hermana Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej* (2011, 31,50 zł)
- J. Jagiełło** *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną* (2011, 31,50 zł)
- Nauka w filozofii. Oblicza obecności.** Praca zbiorowa (2011, 31,50 zł)
- M. Dummett** *Natura i przyszłość filozofii* (2010, 21 zł)
- E. Husserl** *Medytacje kartezjańskie* (2009, 31,50 zł, okładka twarda 42 zł)
- E. Husserl** *Logika formalna i logika transcendentalna* (2011, 42 zł)
- N. Malebranche** *Poszukiwanie prawdy, 2 tomy* (2011, 115,50 zł)
- P. Marczewski** *Uczynić wolność nieuchronną* (2012, 31,50 zł)
- J. Offray de La Mettrie** *Dzieła filozoficzne* (2010, 52,50 zł)
- M. Olszewski** *Interpretation and Truth. A New Annotated Edition of Giles of Rome's* (2012, 27,30 zł)
- G. Pico della Mirandola** *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka* (2010, 26,25 zł)
- M. Soin** *Wartości i fakty. Etyczne i socjologiczne zastosowanie filozofii lingwistycznej* (2013, 21 zł)
- J. Szacki** *Kontrewolucyjne paradoksy* (2012, 31,50 zł)
- K. Waloszczyk** *Dostowna i niedostowna interpretacja wierzeń religijnych* (2012, 21 zł)

**Zapraszamy także do zakupu naszych
książek z lat ubiegłych**

Książki Wydawnictwa IFiS PAN do nabycia w Wydawnictwie **e-mail: publish@ifispan.waw.pl**, (ul. Nowy Świat 72, pok. 231, 00–330 Warszawa), księgarniach naukowych oraz sieci **Azymut** na terenie całego kraju. Sprzedaż wysyłkową prowadzi księgarnia internetowa **Merlin.pl**.

