

# OLIMPIADA FILOZOFICZNA

---

NR 41

Polskie Towarzystwo Filozoficzne  
Warszawa 2012

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

*Druk*  
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Na okładce wykorzystano rysunek  
Kartezjusza z *Zasad Filozofii*

Wydano z funduszy MEN

## SPIS TREŚCI

Krzysztof Wójtowicz <i>To nie jest tytuł tego tekstu!</i> .....	5
Elżbieta Górecka <i>Uroczystości w Radomiu</i> .....	11

### INFORMACJE STATYSTYCZNE

Przebieg XXIV OF w województwach w roku szkolnym 2011/2012 .....	15
Lista Laureatów XXIV OF .....	16
Lista Finalistów XXIV OF .....	18
Test zawodów okręgowych XXIII OF .....	19
Test zawodów okręgowych XXIV OF .....	23

### PRACE WYRÓŻNIONE

Tomasz Korbak <i>Czy zgadzasz się z tezą Kanta, że istnieją pytania, na które nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć? Uzasadnij odpowiedź wskazując filozoficzne znaczenie i konsekwencje tej tezy</i> .....	27
Paweł Panek <i>Na czym, według kardynała Karola Wojtyły, polega doświadczenie człowieka?</i> .....	56
Sandra Kublik <i>Opisz spór między Platonem i sofistami dotyczący statusu wartości moralnych. Jakie formy przybiera ten spór w świecie współczesnym?</i> .....	67
Piotr Będkowski <i>„Jestże dla prawdy przyszłość jaka?”</i> .....	82

### MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin <i>Uwagi na temat XX Międzynarodowej OF</i> .....	97
Tadas Kriščiūnas <i>Topic number: 4</i> .....	100
Sarah Yoon <i>Topic number: 4</i> .....	109

## CO WARTO CZYTAĆ

Barbara Markiewicz <i>O filozofii psychologicznie uzasadnianej</i> .....	115
Barbara Markiewicz <i>U źródeł filozofii</i> .....	116
Barbara Markiewicz <i>Wojna jako system</i> .....	118
Magdalena Gawin <i>Kilka uwag o wykładach Marka Siemka</i> .....	120
Magdalena Gawin <i>Z myślami Nietzschego</i> .....	121
Dorota Kutyla <i>Koniec i początek, czyli zapomniana (?) droga filozofii</i> .....	123
Sonia Ruszkowska <i>Akademia Młodego Filozofa</i> .....	130

## XXV OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Regulamin XXV Olimpiady Filozoficznej .....	132
Program XXV Olimpiady Filozoficznej .....	145
Tematy prac pisemnych etapu szkolnego wraz z opiekunami naukowymi.....	145
Tematyka eliminacji zawodów drugiego i trzeciego stopnia.....	148
Zasady oceny prac pisemnych i egzaminów ustnych.....	153
Standardy wymagań egzaminacyjnych .....	155
Zgłoszenie uczestnictwa w XXV Olimpiadzie Filozoficznej .....	157
Komitety Okręgowe.....	158
Komitet Główny.....	167
Noty o autorach.....	168

## To nie jest tytuł tego tekstu!\*

Tytuł zaskoczy zapewne niemałą część Czytelników. „To jaki jest w końcu tytuł i gdzie go można znaleźć?” – takie pytanie jest bardzo naturalne. W końcu zapewne dojdziemy do wniosku, że to pewnego rodzaju żart językowy (a to, czy udany – to kwestia gustu). Faktycznie, możemy ów tytuł uznać jedynie za swoisty żart, ale istotne jest to, że może nas to skłonić do zastanowienia się na temat tego, jak działa język naturalny i jakiego typu pułapki na nas zastawia. Można bowiem twierdzić, że pewna część pytań filozoficznych ma swoje źródło w pewnego typu nieporozumieniach językowych. Wszak mówimy niekiedy o problemach pozornych, które *de facto* nie wymagają rozwiązania, ale raczej anulowania. Tego typu zagadnienia można często sformułować w wersjach nieco żartobliwych, jednak kryją się za nimi głębokie problemy filozoficzne.

Analiza języka jako narzędzia komunikacji jest jednym z ważnych zadań filozofii (i nie tylko filozofii). W tym krótkim tekście przedstawię kilka ciekawostek językowych i logicznych. Niektóre z tych problemów mogą się wydać dość dziwne – a wszak zdziwienie jest początkiem filozofii... Nie jest moim celem zasypanie Czytelnika literaturą, podanie możliwych rozwiązań czy też referowanie dyskusji. Tego tu nie ma: chodzi raczej o zachętę do samodzielnej refleksji. Sądzę, że bardziej wartościowe będzie pozostawienie Czytelnika w stanie zdziwienia (a może nawet swoistej poznawczej irytacji), niż referowanie literatury.

### 1. Zagadka o kartach

Wyobraźmy sobie ogromną talię dziwnych, dwustronnych kart: po jednej stronie jest zawsze jakaś litera, po drugiej jest zawsze liczba. Mamy tam wszystkie możliwe kombinacje, np. (A,5), (A,6), (R,1), (U,3) *etc.*

---

\* Wykład wygłoszony w Warszawie na uroczystości zakończenia XXIV Olimpiady Filozoficznej 18 maja 2012 r. (*przyp. red.*).

Talia jest gigantyczna. Losujemy z niej 4 karty, kładziemy na stole i widzimy:

**A   B   4   7**

Oczywiście, na odwrocie dwóch pierwszych kart są jakieś liczby (może dwie ósemki, a może 1 oraz 2 – lub dowolne inne), zaś na odwrocie dwóch kolejnych – jakieś litery. Wyobraźmy sobie teraz, że ktoś stawia następującą hipotezę:

Jeśli po jednej stronie jest samogłoska, to po drugiej musi być liczba nieparzysta.

Które karty trzeba odwrócić, aby dowiedzieć się, czy ta hipoteza jest prawdziwa? Oczywiście, można odwrócić wszystkie, ale staramy się być oszczędni (np. przewrócenie karty kosztuje 5 złotych).

Zaskakująco dużo osób udziela tu błędnej odpowiedzi. Nic dziwnego – zagadka jest trudna! Przejdźmy do łatwiejszej...

## 2. Zagadka o ludziach w parku

W parku na ławce siedzą cztery osoby i coś piją z kubeczków. Wiemy, że pierwsza osoba jest niepełnoletnia, zaś druga pełnoletnia (ale nie wiemy, co piją). Trzecia pije piwo, czwarta pije sok. Mamy zatem taką sytuację:

### **NIEPEŁNOLETNI PEŁNOLETNI PIJĄCY PIWO PIJĄCY SOK**

Obowiązuje zasada:

*Jeśli jesteś niepełnoletni, to wolno ci pić tylko sok!*

Które osoby należy skontrolować...? Tutaj praktycznie 100% osób udziela trafnej odpowiedzi: trzeba skontrolować osobę niepełnoletnią, oraz osobę pijącą piwo. Tak wysoki procent poprawnych odpowiedzi nie dziwi – w końcu zagadka jest łatwa, nie tak jak zagadka o kartach...

**PYTANIE:** Dlaczego zagadka o kartach i zagadka o ludziach w parku to jest w gruncie rzeczy ta sama zagadka...? I co powoduje, że po chwili refleksji uznamy te dwie zagadki za dwa warianty tego samego problemu? Nie chcę psuć Czytelnikom zabawy – niech samodzielnie to sobie wyjaśnią.

Natomiast odrębną, psychologicznie ciekawą kwestią jest to, dlaczego prawie 100% osób poprawnie rozwiąże tę zagadkę opowiedzianą w formie historyjki o ludziach w parku, natomiast niewiele osób poprawnie rozwiązuje **tę samą** zagadkę, kiedy beletrystyczna oprawa dotyczy kart leżących na stole...

### 3. Spór sądowy

Dawno, dawno temu istnieli nauczyciele wymowy – kształcili się u nich ludzie, którzy chcieli występować przed sądem (można ich uznać za prototyp adwokatów). Zdarzyło się tak, że uczeń pobierał nauki i umówił się z nauczycielem, że zapłaci mu dopiero po pierwszym wygranym procesie (to miała być niejako kontrola jakości – uczeń musiał przekonać się, że nauczyciel go rzeczywiście dobrze nauczył).

Uczeń zakończył naukę, ale nie kwapił się do prowadzenia spraw sądowych. Mijały lata... wreszcie nauczyciel się zdenerwował i zażądał zapłaty, grożąc uczniowi procesem. Jednak uczeń odmówił, argumentując tak:

Uczeń:

*Jeśli ja przegram proces – to znaczy, że na mocy umowy nie muszę jeszcze płacić.*

*Jeśli ja wygram proces – to nie będę musiał płacić (na mocy wyroku).*

*Ostatecznie więc – nie ma sensu, abys mi wytaczał proces, bo narazisz się na koszty, a ja i tak nie będę musiał płacić.*

Nauczyciel się nie zgodził, i podał własny argument:

Nauczyciel:

*Jeśli ja wygram proces – to będziesz musiał płacić na mocy wyroku sądowego!*

*Jeśli ja przegram proces – to będziesz musiał płacić na mocy umowy (bo wygrałeś proces)!*

*Lepiej więc zapłać – zaoszczędzisz sobie kosztów procesu (nie mówiąc o wstydzie...)*

Kto ma rację...?

## 4. Arkadia

W pewnym państwie było wiele miast, a każde z nich miało burmistrza. Burmistrz mógł mieszkać w mieście, którym zarządzał, ale nie musiał. Mogło zatem być tak, że burmistrz Otwocka mieszka w Grodzisku Mazowieckim, zaś burmistrz Jędrzejowa w Skierniewicach (pomijamy problem dojazdu). Pewnego dnia postanowiono stworzyć miasto o nazwie Arkadia – mieli tam zamieszkać wszyscy ci (i tylko ci!!!) burmistrzowie, którzy mieszkali poza miastem swojego urzędowania. Jeśli burmistrz np. Jaśła mieszkał w Jaśle – pozostawał w swoim domu. Jeśli natomiast mieszkał np. w Gorlicach – przeprowadzał się do Arkadii.

Arkadia – jako miasto – też miała swojego burmistrza. Pojawia się naturalne pytanie:

*Czy burmistrz Arkadii mieszka w Arkadii...?*

## 5. Prawda to, czy nie...?

Proszę przeczytać następujące zdanie:

*To zdanie jest fałszywe.*

Czy jest to zdanie prawdziwe, czy fałszywe? Jeśli jest to prawda, to znaczy, że jest tak, jak głosi to zdanie...a ono głosi, że jest to fałsz...wróć! Coś niedobrze – nie może być to prawda! Czyli jednak fałsz...ale jeśli fałsz, to nie jest tak, jak głosi to zdanie...no to jak w końcu jest??? Jak wyjaśnić ów paradoks?

## 6. Wynika czy nie wynika?

Wyobraźmy sobie, że mamy jedynie takie informacje o świecie:

(1) Wszystkie matki to kobiety.

(2) Niektóre kobiety to wegetarianki.

Czy na podstawie tych dwóch informacji możemy uzasadnić tezę, że:

(W) Niektóre matki to wegetarianki.



Przecież to jest prawda, każdy o tym wie! Ale czy to zdanie wynika logicznie ze zdań (1) i (2)? Nie ma tutaj żadnego paradoksu, to prosty problem logiczny. Jednak zaskakująco dużo osób się tu myli...

## 7. Kiedy spodziewać się niespodziewanego testu?

Nauczyciel zapowiedział uczniom, że w najbliższym tygodniu będzie test – jednak zapowiedział również, że nie poda konkretnego dnia – to będzie bowiem (niezbyt przyjemna) niespodzianka. Dodał jedynie, że uczniowie danego dnia rano nie będą mogli mieć pewności, że to właśnie dzisiaj.

Ucniowie zaczęli zastanawiać się nad problemem i doszli do wniosku, że:

(1) Test nie może odbyć się w piątek – gdyby bowiem testu nie było od poniedziałku do czwartku, to w piątek rano wiedzieliby, że to dzisiaj – co jest sprzeczne z zapowiedzią nauczyciela.

A zatem test musi odbyć się między poniedziałkiem a czwartkiem...

(2) Jednak nie może się odbyć w czwartek, bo gdyby nie było go od poniedziałku do środy, to w czwartek rano...

A zatem test musi odbyć się najpóźniej w środę.

(3) Jednak nie może odbyć się w środę, bo ....

Okazuje się zatem, że nie można w ogóle przeprowadzić niespodziewanego testu. A jednak wszyscy wiemy, że zaskakują nas np. kartkówki (choć wiemy, że są nieuchronne...). Jak to wyjaśnić?

## 8. Kilka uwag na koniec

Język naturalny niekiedy zastawia na nas pułapki. Demaskowanie tych pułapek jest zajęciem ciekawym i prowadzi do głębokich analiz filozoficznych. Te analizy często wskazują na ważne zjawiska: otóż niekiedy w naszej siatce pojęć pojawiają się pewne niespójności – które biorą się np. stąd, że przyjęliśmy pewne fałszywe założenia, albo że pojęcia, którymi operujemy, nie są dostatecznie jasno zdefiniowane. Zrozumienie tego,

jakie są źródła tych niespójności, jest ważnym etapem refleksji nad naszym myśleniem.

W niniejszym tekście przedstawiono pewne problemy w wersji „rozrywkowej” – mają one jednak również wersje „poważne”, które miały istotny wpływ na rozwój logiki, matematyki, metodologii nauki czy filozofii języka. Zgodnie z zapowiedzią – nie prowadzę tutaj żadnych analiz, nie referuję literatury, nie dyskutuję możliwych rozwiązań. To zadanie dla Czytelnika. Mam nadzieję, że zostanie zachęcony do własnych rozważań – a z biegiem czasu także do bardziej systematycznych studiów na temat logicznej analizy zawłości językowych!

## **Uroczystości w Radomiu**

26 maja 2012 roku odbyła się oficjalna uroczystość związana z wręczeniem Nagrody im. Leszka Kołakowskiego dla laureatów XXIV Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej. Pieniężne nagrody dla zwycięzcy Olimpiady Filozoficznej w Polsce i laureata z Radomia funduje rodzina po zmarłym prof. Leszku Kołakowskim i Gmina Miasta Radom. Uroczystość, odbyła się w Radomiu w ramach IV Radomskiego Festiwalu Filozofii „Okna” im. prof. Leszka Kołakowskiego, a siedziby na sobotnią galę użyczył Ośrodek Kultury i Sztuki „Rekurs Obywatelska”. Uroczystą galę poprowadziła prof. dr hab. Barbara Markiewicz – przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej i wiceprzewodnicząca Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Współorganizatorkami uroczystości były: mgr Magdalena Gawin, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, sekretarz Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, sekretarz Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej oraz mgr Barbara Kalisz, redaktor *Biuletynu Olimpiady Filozoficznej*.

Wśród zaproszonych gości znaleźli się między innymi: prof. dr hab. Józef Niżnik – wiceprzewodniczący KG OF, Agnieszka Kołakowska – córka prof. Leszka Kołakowskiego, Romuald Lis – dyrektor Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 6 im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, dr Wiesław Chudoba – przewodniczący Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu, Andrzej Leżoń – pracownik Muzeum im. Jacka Malczewskiego w Radomiu, w przeszłości wykładowca filozofii, etyki i socjologii na Politechnice Radomskiej, Elżbieta Górecka – sekretarz Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu, nauczycielka w Zespole Szkół Ogólnokształcących nr 6 im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, pracownicy Ośrodka Kultury i Sztuki „Rekurs Obywatelska” z dyr. Renatą Metzger, reprezentującą Andrzeja Kosztowniaka – Prezydenta Miasta Radomia.

Na początku prof. dr hab. Barbara Markiewicz przedstawiła sprawozdanie z przebiegu i organizacji XXIV Olimpiady Filozoficznej: podkreśli-

ła, że eliminacje to długi i skomplikowany proces. Zaznaczyła, iż pierwszy etap – okręgowy polega na przedstawieniu eseju o charakterze badawczym, zaś kolejny etap dwustopniowy to pisemne sprawdzenie umiejętności w postaci testu i eseju oraz ustne odpowiedzi przed komisją – ta część eliminuje około 2/3 uczniów. Do finału (etapu centralnego) kwalifikuje się zwykle ok. 100 uczestników, których zadaniem jest obrona pracy z pierwszego etapu. Laureatami zostają ci, którzy otrzymają co najmniej 85 punktów na 100. Prof. dr hab. Barbara Markiewicz wyraziła zadowolenie, że co roku możemy nagradzać najlepszych młodych filozofów; podkreśliła, że celem Olimpiady jest nie tylko upowszechnianie wiedzy filozoficznej wśród młodzieży, ale także wdrażanie do porządnego i krytycznego myślenia i szukania w życiu prawdziwych wartości.

Po tej części uroczystości nagrody i dyplomy z rąk prof. dr hab. Barbary Markiewicz, Agnieszki Kołakowskiej i dyr. Renaty Metzger odebrali zwycięzcy XXIV Olimpiady Filozoficznej – laureaci Nagrody im. Leszka Kołakowskiego.

Nagrody im. Leszka Kołakowskiego za rok 2012 otrzymali:

– **Natalia Bukowska** (V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie): laureatka pierwszego miejsca ex aequo XXIV Olimpiady Filozoficznej;

– **Michał Szymański** (ZSO nr 6 im. J. Kochanowskiego w Radomiu): laureat pierwszego miejsca ex aequo XXIV Olimpiady Filozoficznej;

– **Michał Waszek** (I LO im. M. Kopernika w Bielsko-Białej): laureat pierwszego miejsca ex aequo XXIV Olimpiady Filozoficznej;

– **Piotr Będkowski** z Katowic-Chorzowa. zwycięzca konkursu na najlepszą pracę na temat poglądów filozoficznych Leszka Kołakowskiego (*„Jestże dla prawdy przyszłość jaka?” Rozwiń problem zawarty w pytaniu zadany przez L. Kołakowskiego*).

Wyróżnienia Gminy Miasta Radomia za rok 2012 otrzymali:

– **Michał Szymański** (ZSO nr 6 im. J. Kochanowskiego w Radomiu): laureat pierwszego miejsca ex aequo XXIV Olimpiady Filozoficznej;

– **Maciej Hendzel** (ZSO nr 6 im. J. Kochanowskiego w Radomiu): laureat trzeciego miejsca ex aequo XXIV Olimpiady Filozoficznej.

Uroczysta gala była również okazją dla prof. dr hab. Barbary Markiewicz do podziękowań dla wyróżniających się nauczycieli z Radomia: dr Barbary Muszyńskiej, Elżbiety Góreckiej i Zbigniewa Wieczorka, zaangażowanych w przygotowanie uczniów do Olimpiady Filozoficznej i popula-

ryzowanie wśród młodzieży myśli filozoficznej. Wyrazem uznania dla nich było wręczenie cennych książek.

Kolejnym punktem sobotniej gali była dyskusja laureatów na temat: „Komu potrzebna jest dziś filozofia?”. Moderatorem panelu była prof. dr hab. Barbara Markiewicz. Młodzi filozofowie jednogłośnie stwierdzili, że filozofia jest potrzebna każdemu, ponieważ uczy interpretować inne nauki, pozwala człowiekowi rozwijać się we wszystkich aspektach jego życia, podejmować odpowiednie decyzje, radzić sobie z codziennymi problemami, a przede wszystkim logicznie myśleć. Okazało się, że filozofia jest potrzebna właśnie młodzieży, która dzięki poznawaniu tej dziedziny może lepiej rozwijać swoją wiedzę ogólną a także własną osobowość. Zdaniem młodych przedmiot „filozofia” w szkole ponadgimnazjalnej powinien istnieć i być twórczo wykorzystywany przez nauczycieli i uczniów. Zdanie dyskutantów podzielił profesor Józef Niżnik z Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk podkreślając, jak wiele w rozbudzeniu zainteresowań filozofią zależy od nauczycieli tego przedmiotu. Zaś Agnieszka Kołakowska stwierdziła, że filozofia uczy logiki, myślenia i czytania tekstów kultury. Zamykając dyskusję młodzi filozofowie zgodzili się z prof. Barbarą Markiewicz, iż atrakcyjność filozofii polega na tym, że jest ona pewnym luksusem intelektualnym, który koniecznie powinien być „konsumowany” w polskich szkołach.

Na zakończenie uroczystości wszyscy uczestnicy mieli też możliwość obejrzenia dwóch wystaw prac plastycznych w Galeriach Resursy Obywatelskiej. Pierwsza pokonkursowa wystawa prac autorstwa uczniów Szkoły Plastycznej z Radomia inspirowanych bajkami prof. Leszka Kołakowskiego zatytułowana została *Bajki z Królestwa Lajlonii Leszka Kołakowskiego*, natomiast druga wystawa ze zbiorów Muzeum Sztuki Współczesnej w Radomiu to *Życie jest światłem. Światło w sztuce współczesnych artystów polskich*. Następnie młodzież udała się do Muzeum im. Jacka Malczewskiego zwiedzić nowo otwartą, stałą od 23 maja 2012r. ekspozycję „Gabinet Profesora Leszka Kołakowskiego”. Na bardzo osobistej wystawie znalazło się ponad 200 eksponatów. Wśród nich m.in. ponad sto książkowych publikacji filozofa w różnych językach, jego ulubiona maszyna do pisania, portrety, zdjęcia, ulubione karty do pasjansa, kopie nagród, dyplomów i różnych dokumentów, zbiór kamieni, długopisy czy pióra. Są też elementy garderoby, m.in.: rękawiczki, toga doktorska z biretem, marynar-

ka, spodnie, okulary, kilka fajek. Wszystkie rzeczy ofiarowały żona i córka profesora, obecne na otwarciu wystawy.

Kilkugodzinny pobyt w Radomiu uczestników gali wręczenia Nagrody im. Leszka Kołakowskiego laureatom XXIV Olimpiady Filozoficznej zaliczyć należy do kolejnego udanego przedsięwzięcia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – organizatora Olimpiady (na zlecenie MEN w Warszawie).

# INFORMACJE STATYSTYCZNE

## Przebieg XXIV OF w województwach w roku szkolnym 2011/2012

Województwo	I etap		II etap	III etap		
	liczba uczestników	liczba szkół	liczba uczestników	liczba uczestników	liczba finalistów	liczba laureatów
Dolnośląskie	44	17	37	7	4	3
Kujawsko-pomorskie	44	20	21	4	3	1
Lubelskie	27	16	25	7	3	4
Lubuskie	8	7	8	1	1	0
Łódzkie	32	14	27	6	4	2
Małopolskie	31	10	19	4	2	2
Mazowieckie	119	44	97	21	5	16
Opolskie	20	8	14	2	1	1
Podkarpackie	29	7	15	4	4	0
Podlaskie	38	18	18	5	4	1
Pomorskie	78	15	57	2	1	1
Śląskie	168	54	99	13	7	6
Świętokrzyskie	13	8	12	1	1	0
Warmińsko-mazurskie	37	12	29	0	0	0
Wielkopolskie	89	36	78	4	4	0
Zachodniopomorskie	23	13	21	7	4	3
<b>Razem</b>	<b>800</b>	<b>299</b>	<b>577</b>	<b>88</b>	<b>48</b>	<b>40</b>

## Lista Laureatów XXIV OF

Imię i nazwisko	Zdobyte miejsce	Szkoła	Klasa	Nauczyciel /opiekun
<b>Natalia Bukowska</b>	I	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie	3	mgr Renata Skorczyńska
<b>Michał Szymański</b>	I	ZSO im. J. Kochanowskiego w Radomiu	3	dr Barbara Muszyńska
<b>Michał Waszek</b>	I	I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	1	dr hab. Krzysztof Śleziński
<b>Aleksandra Rosiek</b>	II	XXVIII LO im. J. Kochanowskiego w Warszawie	2	
<b>Maciej Hendzel</b>	III	ZSO im. J. Kochanowskiego w Radomiu	2	dr Barbara Muszyńska i mgr Elżbieta Górecka
<b>Paweł Panek</b>	III	I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	1	dr hab. Krzysztof Śleziński
<b>Sandra Kublik</b>	III	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu	3	dr Mirosław Tryczyk
<b>Jędrzej Kołodziejcki</b>	III	LXIV LO im. S.I. Witkiewicza w Warszawie	2	mgr Maciej Kraśzewski
<b>Tomasz Korbak</b>	IV	I LO im. St. Dubois w Koszalinie	3	mgr Iwona Tworek
<b>Jan Kuta</b>	IV	ZSO I LO H. Sienkiewicza w Płońsku	2	mgr Ewa Cała
<b>Bartosz Michałak</b>	IV	V LO im. Ks. J. Poniatowskiego w Warszawie	2	mgr Piotr Matuszewski
<b>Aleksandra Horowska</b>	IV	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu	3	dr Mirosław Tryczyk
<b>Dawid Domański</b>	V	I LO im. J. Chełmońskiego w Łowiczu	2	mgr Jacek Wiśniewski
<b>Mateusz Stefański</b>	V	LXXXI LO im. A. Fredry w Warszawie	2	dr Tomasz Wierchowski
<b>Maria Kądzielska</b>	V	2 Społeczne LO im. P. Jasienicy w Warszawie	3	dr Tomasz Mazur
<b>Sonia Ramotowska</b>	VI	XIV LO im. St. Staszica w Warszawie	3	mgr Agnieszka Świtalska
<b>Nikodem Hynek</b>	VI	I LO im. J. Kasprówicza w Inowrocławiu	3	mgr Wojciech Świdorski
<b>Grzegorz Lisowski</b>	VII	XXVII LO im. Czackiego w Warszawie	3	mgr Justyna Barczewska- Szwendrok
<b>Wiktor Hunek</b>	VIII	I LO im. W. Broniewskiego w Świdniku	2	mgr Aneta Jagieła



<b>Kaja Gorczyca</b>	VIII	AZSO im. J. Słowackiego w Chorzowie	2	mgr Anna Gierlińska
<b>Anna Auguścik</b>	IX	III LO im. S. Batorego w Chorzowie	3	mgr Ewa Noworzyn-Pilch
<b>Aleksandra Bojarska</b>	X	I LO im. S. Staszica w Lublinie	2	dr Ewa Połczyńska Chmielnicka
<b>Maciej Krajewski</b>	X	VII LO im. Władysława IV w Warszawie	3	mgr Grzegorz Radomski
<b>Katarzyna Kowalik</b>	X	ZSO V LO w Bielsku-Białej	3	mgr inż. Bartłomiej Żywczak
<b>Dominika Dutkowiak</b>	XI	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu	2	dr Mirosław Tryczyk
<b>Dagna Cichoń</b>	XI	XXVII LO im. Czackiego w Warszawie	2	mgr Justyna Barczewska-Szwandrok i mgr Agata Łukomska
<b>Ambrossia Malaszkiewicz-Tymińska</b>	XI	VI LO im. Króla Zygmunta Augusta w Białymstoku	2	mgr Łukasz Adamski
<b>Magdalena Marciniowicz</b>	XI	ZKSO nr 1 im. Bł. Ks. E. Szramka w Katowicach	2	mgr Agata Wilczek
<b>Karolina Jesień</b>	XI	I SLO w Warszawie	3	mgr Dominik Mokrzewski
<b>Weronika Walczyk</b>	XII	III LO im. Marynarki Wojennej w Gdyni	2	mgr Michał Koss
<b>Mateusz Osypiński</b>	XII	IV LO im. Jana Pawła II w Łukowie	3	mgr Joanna Hawryluk-Machoszek
<b>Mateusz Podhalicz</b>	XII	Publiczne LO Uniwersytetu Łódzkiego w Łodzi	3	mgr Bogusław Maryniak
<b>Jakub Lachór</b>	XII	III LO im. A. Mickiewicza w Katowicach	3	mgr Agnieszka Górską
<b>Wojciech Graboń</b>	XIII	XV LO im. N. Żmichowskiej w Warszawie	3	mgr Justyna Barczewska-Szwandrok
<b>Michał Czyrnek</b>	XIV	IV LO im. St. Staszica w Sosnowcu	3	mgr Barbara Strączek
<b>Ewa Kalinowska</b>	XIV	XIV LO im. St. Staszica w Warszawie	3	mgr Agnieszka Świtalska
<b>Michał Kwiecień</b>	XV	XIII LO w Szczecinie	3	
<b>Krzysztof Sądecki</b>	XV	XXI LO Katolickie im. S. Kostki w Lublinie	3	mgr Dorota Zielińska-Dryl
<b>Katarzyna Dąbrowska</b>	XV	VI LO im. T. Reytana w Warszawie	2	mgr Agata Łukomska
<b>Mateusz Mazur</b>	XV	V LO im. S. Wyszyńskiego w Opolu	2	mgr Marcin Szymański

## Lista Finalistów XXIV OF

	Liczba punktów
Patrycja Wernikowska	84
Kaja Lewandowska	83
Katarzyna Reszka	80
Małgorzata Gondko	80
Magdalena Bodzioch	80
Bartosz Bednarczyk	79
Marta Pietraszek	78
Marcin Wiśniewski	78
Mateusz Firlej	77
Igor Sobczak	77
Magdalena Sosińska	76
Magdalena Czenko	76
Mirosz Komsta	75
Paulina Jankowska	75
Jakub Kowalik	75
Karolina Ciszeczka	74
Damian Palus	74
Piotr Będkowski	74
Maria Chrzaszcz	73
Marta Leonkiewicz	73
Krzysztof Sekowski	72
Aleksandra Jaremo	72
Mateusz Łyjak	72
Alicja Neumann	71
Paweł Zarosa	71
Marta Dzielak	71
Barbara Jop	70
Katarzyna Woźniczak	70
Sara Konieczna	67
Mateusz Biliński	67
Grzegorz Bryl	67
Marcin Janikowski	65
Dawid Kowalkowski	65
Jakub Mirecki	65
Angelika Rafałik	65
Angelika Marzec	64
Karina Kwiatkowska	60
Anna Malinowska	58
Szymon Korytnicki	50
Michał Mirowski	49
Adam Oleksy	48
Anastazja Szymańska	45
Michał Godek	42
Alicja Biała	40
Bogna Halska-Pionka	36
Katarzyna Więclaw	28
Joanna Cap	25
Ewa Szymańska	16

## 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 ..... Przewidywał 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 filozofii .....z 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!”

- Wskaż jego przesłanki i wniosek.

Przesłanki .....

Wniosek .....

- Wyjaśnij, czy wniosek wynika logicznie z przesłanek?

Koniec testu

# PRACE WYRÓŻNIONE

*Tomasz Korbak*

## **Czy zgadzasz się z tezą Kanta, że istnieją pytania, na które nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć? Uzasadnij odpowiedź wskazując filozoficzne znaczenie i konsekwencje tej tezy**

### 1. Uwagi ogólne. Pojęcia odpowiedzi, odpowiedzialności i sensowności pytania

Zawarte w temacie mojej pracy pytanie (I) „czy zgadzasz się z tezą Kanta, że istnieją pytania, na które nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć?” pozostawia ogromną swobodę interpretacyjną i można je dookreślić na co najmniej kilkanaście różnych sposobów. Aby przeformułować je do postaci, którą uważam za najbardziej filozoficznie interesującą, muszę poczynić kilka zastrzeżeń i doprecyzować znaczenie pojęć, do których pytanie (I) się odwołuje.

Przede wszystkim problematyczne jest pojęcie „pytania, na które nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć”. Na samym początku należałoby usunąć z niego czas przyszły (ponieważ piszę esej filozoficzny, a nie futurologiczny) i trudny do empirycznego sprecyzowania podmiot gramatyczny „my” – trafniej byłoby chyba mówić o „pytaniach, na które nie da się odpowiedzieć”. To odsyła do kolejnego problemu: na czym polega ta właściwość pytania, że „da się na nie odpowiedzieć”? W pracy *Zdania pytajne* Kazimierz Ajdukiewicz definiuje odpowiedź pytania *Q* jako zdanie powstające z *datum quaestionis* (funkcji zdaniowej budującej pytanie) *Q* po podstawieniu jakiejś zmiennej za jego niewiadomą<sup>1</sup> (przykładowo, dla pytania „co jest sensem istnienia świata?” *datum quaestionis* byłoby „*x* jest sensem

---

<sup>1</sup> K. Ajdukiewicz, *Zdania pytajne*, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, Warszawa 2006, t. 1, s. 282.

istnienia świata”, a przykładowa odpowiedź brzmiałaby: „czekolada jest sensem istnienia świata”). Pojęcie odpowiedzi na nasze potrzeby w oczywisty sposób należy doprecyzować tak, żeby domagało się jej poprawności (tzn. prawdziwości w sensie logicznym) oraz dowodliwości (odpowiedź nie może być tylko zgadywaniem, ale musi zostać wywiedziona z posiadanej wiedzy albo doświadczenia)<sup>2</sup>. Pytanie (I) przeformułowałbym więc do postaci (II) „czy zgadzasz się z tezą Kanta, że istnieją pytania, na które nie da się udzielić poprawnej i uargumentowanej odpowiedzi?”.

Willard Van Ormian Quine, analizując podobny problem w eseju *Granice wiedzy*, zwraca uwagę na jeszcze jedno zastrzeżenie, który trzeba poczynić: nie chodzi o problemy rozwiązywalne empirycznie, ale zbyt trywialne, by ktokolwiek zadał sobie trud ich podjęcia<sup>3</sup>. Pytanie, na które nie da się odpowiedzieć (w zarysowanym wyżej sensie), musi być takie *zasadniczo*, nawet po najwnikliwszych badaniach. To niejasne pojęcie znajduje precyzyjniejsze sformułowanie właśnie u Kanta, w koncepcji Ja transcendentalnego, podmiotu czysto logicznego, ponadjednostkowego, nieuwarunkowanego empirycznymi akcydensami, ułożonego niejako poza światem empirycznym. We współczesnej filozofii analitycznej podobny sens można by zapewne przypisać putnamowskiemu warunkowi wyidealizowanej słusznej stwierdzalności<sup>4</sup>, tzn. idealizującemu założeniu, że żadne przygodne fakty nie stanęły na przeszkodzie do przeprowadzenia empirycznej obserwacji. W takim ujęciu na pytanie typu „czy pan Jones (który nigdy nie miał okazji tego wykazać i już umarł) jest odważny?” (propozycja Michaela Dummetta) da się odpowiedzieć, a jedynie przygodny zbieg okoliczności w tym przeszkodził. Pytanie, o które nam chodzi, musi więc pytać o coś z gruntu niepoznawalnego, o coś nieempirycznego, metafizycznego.

Doprecyzowania wymaga też pojęcie „istnienia pytania”. Nie chodzi zapewne o istnienie w sensie psychologicznym (to, czy jakiś podmiot rzeczywiście zadał takie pytanie), ale o istnienie w sensie logicznym, tzn. czy pytanie *Q* jest możliwe do sformułowania. Przez to ostatnie rozumiem

---

<sup>2</sup> Oba te zastrzeżenia odsyłają do platońskiej, trójskładnikowej koncepcji wiedzy zaproponowanej w *Teajecie* (zob. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2007, s. 367–370); do takiej koncepcji odwoływał się też zapewne Kant. W dalszej części eseju, pisząc o „wiedzy naukowej”, osłabię te warunki tak, aby pozwalały na rewizję wiedzy w ramach postępu nauki.

<sup>3</sup> W. O. Quine, *Granice wiedzy*, [w:] tegoż, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 17.

<sup>4</sup> A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2007, s. 301–302.

zgodność sformułowania pytania  $Q$  z regułami syntaktycznymi i semantycznymi języka (interesują mnie głównie te drugie), w którym  $Q$  jest formułowane (w dalszej części pracy – za Ajdukiewiczem – wykazę, że każde pytanie musi być zadane w jakimś języku, a każdy język posiada dyrektywy znaczeniowe wyznaczające znaczenie jego wyrażeń). Na wypadek, gdyby sensowność miała nie wynikać z możliwości sformułowania pytania, będę ją traktował oddzielnie. Po tych uwagach kolejne robocze sformułowanie pytania (I) brzmi: (III) „Czy w jakimkolwiek języku (w sensie Ajdukiewicza) da się sformułować takie pytanie  $Q$ , że  $Q$  jest sensowne i na  $Q$  nie da się udzielić poprawnej i uargumentowanej odpowiedzi?”. Z czysto praktycznych pobudek znaczenie drugiego warunku występującego w pytaniu (III) wyrażał będę neologizmem „odpowiadalność” (niestety nie jest to ostatni przejaw awangardowości języka mojej pracy). Niniejszym „odpowiadalność” definiuję jako „własność pytania  $Q$ , polegającą na tym, że na  $Q$  da się udzielić poprawnej i uargumentowanej odpowiedzi”.

Ostateczna propozycja mojego sformułowania pytania (I) brzmi więc: (IV) „**Czy w jakimkolwiek języku (w sensie Ajdukiewicza) da się sformułować takie pytanie  $Q$ , że  $Q$  jest sensowne i nieodpowiadalne (w określonym wyżej sensie)?**”.

Na uwagę zasługuje też miejsce, jakie w kontekście mojej pracy zajmie idealizm transcendentálny Immanuela Kanta. Usunąłem odwołanie do niego ze sformułowania (IV), ponieważ takie semantyczne ujęcie znacznie rozluźnia związek (IV) z oryginalną myślą autora *Krytyki czystego rozumu*. Nie oznacza to jednak, że będę od Kanta zupełnie abstrahował, przeciwnie: pozostanie on moim punktem wyjścia i jednym z celów mojej pracy będzie dokonanie semantycznej parafrazy filozofii Kanta, która – po poddaniu analizie logiczno-semantycznej – pozwoli uzyskać odpowiedź na pytanie (IV). Ujęcie takie przenosi ciężar moich rozważań z teorii poznania na filozofię języka i semantykę logiczną. Przez cały czas na bieżąco będę zestawiał moje wyniki z rozstrzygnięciami przedstawionymi w *Krytyce czystego rozumu*, aby zadbać o podkreślenie momentów, w których zaproponowana przeze mnie semantyczna parafraza kantyizmu rozmija się z oryginalną myślą filozofa z Królewca. Dotyczyć będzie to w szczególności drugiego zadania, jakie stawia przede mną praca, tzn. wykazania filozoficznych konsekwencji, do których zaakceptowania zmusza przyjęta przeze mnie odpowiedź na pytanie (IV).

## 2. Struktura logiczna argumentacji transcendentalnej i jej błędy

Marek Siemek w pracy *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* przekonuje, że rewolucja kantowska była pokłosiem kryzysu, w którym znalazła się filozofia XVIII wieku. Popadała ona w głębokie antynomie, z których najbardziej dokuczliwą była niezdolność wytlumaczenia fenomenu, jakim była nowożytna nauka empiryczna<sup>5</sup> (a dokładniej: przedmiotowa ważność teorii wysnutej z czystej empirii). Kantowska próba rozwiązania tego problemu adekwatności wiedzy do świata była ze wszech miar nowatorska (sam Kant pisze o przewrocie kopernikańskim<sup>6</sup>, Siemek dodaje, że potrzebne tu było wykroczenie poza teorię poznania w klasycznym rozumieniu, jako abstrahującą od ontologii; zmiana sensu samego pojęcia wiedzy<sup>7</sup>). Jej nowatorskość polega na przyjęciu transcendentalnego punktu widzenia, wyjściu od analizy aparatu poznawczego (wkraczając na problematykę ontologiczną), a nie analizy struktury samej wiedzy. W tej części eseju dokonam próby rekonstrukcji tzw. argumentacji transcendentalnej Kanta (która obejmuje dwie pierwsze części *Krytyki czystego rozumu: Estetykę i Analitykę transcendentalną*) i prześlę sposób, w jaki Kant dochodzi do interesującej mnie tezy o istnieniu pytań nieodpowiadalnych.

Punktem wyjścia Kanta była krytyka idei koniecznego związku przyczynowo-skutkowego przeprowadzona przez Davida Hume'a. Brytyjski filozof zauważył, że takiego związku nie da się ustalić ani *a priori* (przez analizę pojęcia), ani na drodze doświadczenia (które nie mówi nic o przyczynowym powiązaniu jednego faktu z drugim)<sup>8</sup>. Indukcja, na której opiera się predykacyjny potencjał nauki, jest więc rozumowaniem logicznie niepoprawnym, próbującym wywodzić ogólne i powszechne panujące wnioski z fragmentarycznych przesłanek: raz zaobserwowana zbieżność czasowo-przestrzenna nie daje prawa do mówienia o oddziaływaniu przyczynowym w jednym konkretnym przypadku, a co dopiero do mówienia

---

<sup>5</sup> M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, s. 37–39.

<sup>6</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Kraków 1957, t. 1, s. 31. (B XVI – w nawiasie podaję paginację oryginału podług przyjętych konwencji).

<sup>7</sup> M. Siemek, *op. cit.*, s. 48–49.

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966, s. 43.

o powszechnym prawie przyczynowego oddziaływania między jakimiś rzeczami. Kant akceptował krytykę Hume'a o niemożliwości poznania naukowego z samej tylko empirii<sup>9</sup>, zdawał sobie jednak również sprawę, że wniosek taki stoi w rażącej sprzeczności z tym, co działo się w Europie pod koniec XVIII wieku. Chodzi tu o ogromne triumfy, jakie zaczyna święcić newtonowska mechanika: oto kiedy człowiek potrafi już przewidywać ruchy ciał niebieskich (wie, jak się zachowają, zanim jeszcze to zaobserwuje), okazuje się nagle, że cały ten gmach nowożytnego przyrodoznawstwa traci podstawy, jest oparty tylko na pozaracjonalnym przyzwyczajeniu, na *uważaniu (...)* *podmiotowej konieczności za przedmiotową*<sup>10</sup>.

Filozofia transcendentalsa Kanta z góry uznaje więc możliwość poznania naukowego i stanowi próbę wyjaśnienia, w jaki sposób nauka przekracza fakty i osiąga pewną wiedzę o tym, co poza (czy przed, w potocznym sensie czasowym) doświadczeniem. Problem ten, podejmowany już od czasów Descartesa, dopiero u Kanta zyskuje należną sobie doniosłość<sup>11</sup>. W zaproponowanym przez siebie trójpodziale wszystkich możliwych sądów na analityczne i dwa rodzaje syntetycznych, Kant przyporządkowuje poznanie naukowe do sądów syntetycznych *a priori* (wyrażających powszechne i konieczne prawa zachowujące przedmiotową ważność), którymi oprócz przyrodoznawstwa mają się też posługiwać matematyka<sup>12</sup> oraz metafizyka (jeśli ta ostatnia ma w ogóle istnieć<sup>13</sup>).

---

<sup>9</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. Benedykt Bornstein, Warszawa 1960, s. 7. Filozofię Hume'a Kant nazywa „myślą dobrze uzasadnioną, aczkolwiek jeszcze nie przeprowadzoną całkowicie” (*ibidem*, s. 11).

<sup>10</sup> I. Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, s. 38.

<sup>11</sup> M. Siemek, *op. cit.*, s. 23.

<sup>12</sup> Kant postuluje, by poznanie matematyczne uznać za syntetyczne, nie zaś empiryczne. Twierdził, że podstawowe aksjomaty matematyki nie mogą zostać dowiedzione z samej zasady sprzeczności, co prowadzi do konieczności istnienia jakiegoś oglądu *a priori*, który byłby jej podstawą. W rzeczywistości aksjomaty matematyki można też – za formalizmem Davida Hilberta – uważać za swobodne, przyjęte arbitralnie, postulaty, które nie potrzebują żadnego uzasadnienia i bez sprzeczności wrócić do analitycznej koncepcji matematyki (zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. Jerzy Łoziński, Warszawa 1996, t. VI, s. 264). Kolejny cień wątpliwości na kantowską wizję matematyki rzuca jej (w oczywisty sposób sfalsyfikowane) twierdzenie, by geometria euklidesowa była jedyną, jaką da się skonturować (*ibidem*, s. 266).

<sup>13</sup> I. Kant, *Prolegomena*, *op. cit.* s. 29.

Jak pisze Leszek Kołakowski, *ruina wiedzy, do której doktryna hume'owska doprowadziła własne założenia, pochodziła tedy stąd, że Hume pragnął, by wiedza zasługująca na to miano odznaczała się tymi właśnie zaletami, które propagowali siedemnastowieczni metafizycy: by miała bezwzględnie obligujący charakter. (...) żądał od wiedzy, by dawała pewność niezbitą i niepodległą krytyce, a więc zażądał od niej idealów nieosiągalnych*<sup>14</sup>. Po krytyce ze strony Karla Poppera nie da się już utrzymać tezy o bezwzględnej pewności wiedzy naukowej – trzeba zaakceptować twierdzenie fallibilizmu, że jest ona obarczona ryzykiem błędu, że może zostać poddana rewizji i na bieżąco dookreślać się empirycznie, nie tylko poprzez indukcję<sup>15</sup>. Wkrótce potem swoją problematyczność ujawniło też rozróżnienie analityczności i syntetyczności, którego największym krytykiem był Quine. W eseju *Dwa dogmaty empiryzmu*<sup>16</sup> przekonywał, że całość wiedzy jest złożona z elementów faktualnych i językowych, których nie sposób od siebie oddzielić. Zarówno prawa logiki, jak i wiedza empiryczna są zależne od konwencji językowych, które mogą zostać poddane rewizji, zaś pojęcie zdania analitycznego jako orzekającego to, co zawarte w podmiocie, nie da się zdefiniować ze względu na problemy, jakie rodzi fundujące je pojęcie synonimiczności.

Istnienie jej apriorycznej podstawy (tak, jak rozumiał ją Kant) nie jest więc – jak wynika z *Krytyki* – koniecznym warunkiem dla istnienia wiedzy naukowej, pozostaje jedynie w sferze wewnątrznie niesprzecznych możliwości. W świetle mojej krytyki dalsze wywody Kanta tracą swoje podstawy, jako wychodzące z błędnych założeń same nabierają odcienia metafizycznej spekulacji. Zrekonstruuję je tylko w dużym uproszczeniu: Kant stawia tzw. pytanie transcendentálne – *w jaki sposób są możliwe sądy syntetyczne a priori?* – *aby na podstawie zasad możliwości tego poznania móc następnie określić warunki, zakres i granice jego użycia*<sup>17</sup>. Odpowiadając na to pytanie ucieka się do hipotezy, której oryginalność, jak wspominałem, przyrównuje do przewrotu kopernikańskiego: *Spróbujmyz więc raz, czy nam się lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki,*

---

<sup>14</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 49.

<sup>15</sup> A. Grobler, *op. cit.*, s. 69.

<sup>16</sup> W. O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] tegoż, *Z punktu widzenia logiki: dzieła i eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa 2000.

<sup>17</sup> I. Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, s. 35–36.



jeśli przyjmiemy, że to przedmioty muszą dostosowywać się do naszego poznania<sup>18</sup>. Weryfikację tej hipotezy stanowią: dedukcja form czystej zmysłowości oraz dedukcja kategorii.

Próbując odpowiedzieć na pierwszą część pytania transcendentalnego – o możliwość czystej matematyki – filozof z Królewca postuluje, żeby warunkiem możliwości poznania matematycznego uznać istnienie jakiejś czystej naoczności, gdzie pojęcia matematyczne można by oglądać *a priori*<sup>19</sup>. Naoczność taka musi istnieć przed doświadczeniem, w takim sensie, że (a) jest od doświadczenia niezależna i (b) jest koniecznym warunkiem doświadczenia oraz określa jego formę (co zapewnia matematyce przedmiotową ważność)<sup>20</sup>. Naoczność tę Kant utożsamia z czasem (podstawą arytmetyki) i przestrzenią (podstawą geometrii) i określa mianem czystych form zmysłowości<sup>21</sup>.

Analogicznie przebiega przedstawiona w *Analityce transcendentalnej* dedukcja kategorii: aby zachować swoje przedmiotowe odniesienia, sądy czystego przyrodoznawstwa potrzebują *warunku powszechnej ważności sądów empirycznych, która (...) nigdy nie opiera się na empirycznych i w ogóle zmysłowych warunkach, lecz na czystym pojęciu intelektu*<sup>22</sup>. Kant zgadza się z Hume'em, że pojęć przyczyny i substancji nie można wytworzyć na podstawie doświadczenia, a więc, aby przyrodoznawstwo było możliwe, muszą one istnieć *a priori*, jako pojęcia czystego intelektu. *Dana naoczność musi być podciągnięta pod pewnie pojęcie, które (...) sądom empirycznym nadaje powszechność*<sup>23</sup>.

Krótką stąd droga do konstatacji, że *nasze zmysłowe przedstawienie nie jest wcale przedstawieniem rzeczy samych w sobie, lecz tylko sposobu,*

---

<sup>18</sup> Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, *op. cit.*, t. 1, s. 30. (B XVI).

<sup>19</sup> Ujawnia się tutaj charakterystyczna formuła argumentacji transcendentalnej: Kant z kilku przesłanek (istnienia matematyki i niemożliwości matematyki jako analitycznej) wysnuwa hipotetyczny wniosek (o istnieniu nieempirycznej naoczności), co do którego wykazuje później, że jest konieczny, aby wszystkie przesłanki były jednocześnie prawdziwe. Zob. streszczenia wykładów Adama Grobiera, wersja on-line: <http://adam-grobier.w.interia.pl/Wpro10.html>.

<sup>20</sup> I. Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, s. 44.

<sup>21</sup> Tamże, s. 47.

<sup>22</sup> Tamże, s. 73.

<sup>23</sup> Tamże, s. 75–76.

w jaki nam się one przejawiają<sup>24</sup>. Podobnie, gdyby chcieć przenieść czyste pojęcia intelektu poza doświadczenie, tracą one przedmiotową ważność i konieczność<sup>25</sup>, popadając w antynomie (co analizuje Kant w drugim tomie *Krytyki – Dialektyce transcendentalnej*). Coś musi jednak być przyczyną świata fenomenów<sup>26</sup>, musi istnieć jakieś nieokreślone X, o którym nie mamy żadnej pozytywnej wiedzy. Tak wyprowadzone pojęcie rzeczy samej w sobie (noumenu), czegoś poza doświadczeniem, poza kategoriami, czasem i przestrzenią, to twór czysto myślowy, o którym „zgoła nic określonego nie wiemy, ani wiedzieć nie możemy”<sup>27</sup>. Pojęcie noumenu pozwala Kantowi zakreślić linię demarkacyjną<sup>28</sup> między nauką (możliwym poznaniem) a czczą metafizyką, żeby „zaradzić zamętowi w nauce”<sup>29</sup>, jaki powoduje wykraczanie poza doświadczenie; ustala granice możliwej wiedzy, a zarazem obszar, na który składają się przedmioty pytań, na które rozum (w szerszym sensie) może odpowiedzieć, a poza tym obszarem – tych, na które nigdy nie będzie w stanie.

### 3. Granice wiedzy, noumen i jego status ontologiczno-kognitywny. Kantowskie odparcie idealizmu

Na uwagę zasługuje także problem statusu ontologicznego noumenu: czy istnieje tylko jako hipotetyczny nie-fenomen (negatyw fenomenu), czy możliwe jest jednak osiągnięcie jakieś pozytywnej wiedzy na jego temat? W *O określaniu granic czystego rozumu* (części *Prolegomenów*) Kant wprowadza istotne rozróżnienie między granicami a ograniczeniem. *Granice (Grenzen) zakładają zawsze (u istot rozciągłych) pewną przestrzeń,*

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 53.

<sup>25</sup> Tamże, s. 95.

<sup>26</sup> Kant mówi o tym „bez uroszczenia wszakże, że przez to określić zamierza własność jego przyczyny samej w sobie” (*ibidem*, s. 168) – nie jest to, według Kanta, transcendentne użycie kategorii przyczyny, gdyż implikacja istnienia przyczyny znajduje się w obrębie sfery fenomenalnej.

<sup>27</sup> Tamże, s. 99.

<sup>28</sup> Jak podkreśla Siemek, ta linia demarkacyjna ma charakter nie tyle metodologiczny, co ontologiczny – wynika z natury rzeczywistości (która z kolei transcendentalnie wynika z natury podmiotu). Zob. Siemek, *op. cit.*, s. 50.

<sup>29</sup> Kant, *Prolegomena, op. cit.*, s. 154.

którą napotyka się na zewnątrz pewnego określonego miejsca i która je sobą obejmuje; ograniczenie (Schranken) nie wymaga tego, lecz jest samą tylko czystą negacją, która dotyczy wielkości, o ile ta nie jest bezwzględnie zupełna<sup>30</sup>. Granica w sensie *Grenzen* jest więc czymś ruchomym, możliwym do przesunięcia w ramach rozwoju nauki, zaś *Schranken* to granica o charakterze transcendentnym, tycząca się każdego podmiotu ograniczonego (*ingeschränkt*) do zjawisk. Dalej Kant pisze, że *to, co ogranicza doświadczenie musi leżeć całkowicie poza doświadczeniem, a tym jest dziedzina czystych istności intelektu. (...) jednak granica sama jest czymś pozytywnym, należącym zarówno do tego, co znajduje się wewnątrz niej, jak i do przestrzeni leżącej poza danym ogółem*<sup>31</sup>.

W jaki sposób, wykluczając istnienie jakiegokolwiek oglądu ponadzmysłowego, Kant uznaje za możliwe poznanie tej granicy? Trzeba pamiętać, że pytanie to jest kluczowe dla głównego tematu niniejszej pracy, bo bez odpowiedzi na nie, również pytanie (IV) musiałoby zostać opatrzone transcendentnym „nie wiem”. Do poznania tych granic prowadzi sama metafizyka wskazując to, czego nigdy nie poznamy, ale tylko w stosunku do tego, co znamy<sup>32</sup>; na przykładzie idei Istoty Najwyższej Kant pisze o możliwości osiągnięcia wiedzy o jej istnieniu, bez orzekania niczego o jej właściwościach, poprzez analogię, wywodząc tę wiedzę jako koniecznie wpisaną w naturę świata zmysłowego. Według filozofa z Królewca, *granica należy zarówno do obszaru doświadczenia jak i do obszaru istności czysto myślowych [czyli noumenów – T.K.]*<sup>33</sup>; jest czymś pozytywnym, zasadza się na związku z czymś, co samo nie jest przedmiotem doświadczenia, lecz musi być ostateczną podstawą wszystkich tych przedmiotów<sup>34</sup>.

W *Krytyce* Kant rozróżnia przedmiot transcendentny (rzecz poza czasem, przestrzenią i kategoriami, *całkowicie nieokreślona myślą o czymś w ogóle*<sup>35</sup>, taka sama w swojej bezprzymiotnikowości dla każdego fenomenu) od noumenu (rzecz, którą zobaczylibyśmy, gdybyśmy dysponowali ponadzmysłowym oglądem). Jak pisze Frederick Copleston, bez takiego

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 156.

<sup>31</sup> Tamże, s. 169.

<sup>32</sup> Tamże, s. 157–163

<sup>33</sup> Tamże, s. 163.

<sup>34</sup> Tamże, s. 171.

<sup>35</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, *op. cit.*, t. 1, s. 438 (A 253).

oglądu noumen istnieje jako pojęcie graniczne (*Grenzbegriff*), korelat pojęcia granicy wiedzy<sup>36</sup> – jako nieokreślone „coś” poza tą granicą<sup>37</sup>. Nie wiemy, czy noumen istnieje (byłoby to transcendentne użycie kategorii istnienia), ale wiemy (wynika to z *Estetyki* i *Analityki*), że rzeczywistość nie wyczerpuje się w zjawiskach. Noumen ma więc u Kanta sens czysto negatywny; teza „noumen istnieje” jest albo dogmatyczna albo prowadzi do sprzeczności, którą Kant sam wykazuje później w *Dialektyce transcendentalnej* – używa kategorii przyczyny i istnienia poza fenomenami. Kant ma do problemu noumenu jednak zgoła inne podejście – *sprawa ma się tak, jak gdyby noumen był drugą stroną malowidła, stroną, której nie widzimy i widzieć nie możemy, której jednak nieokreślone ujęcie towarzyszy w sposób konieczny, strony, którą faktycznie widzimy*<sup>38</sup>; noumen, podobnie jak granice wiedzy, istnieje dlań poprzez i ze względu na fenomen, jest poniekąd implikowany przez pojęcie fenomenu.

Trudno uznać takie rozwiązanie za satysfakcjonujące, w istocie (wyrażam teraz swoje zdanie) teza o istnieniu noumenu jest raczej wybiegiem mającym Kanta uchronić przed upadkiem w idealizm, który dla kantyizmu wyrażałby tezę, że fenomen nie jest czymś, co rozum odkrywa, lecz tworzy (i chodzi tu o *creatio ex nihilo*, a nie współtworzenie). Noumen jest nie tylko kotwicą, odnoszącą fenomen do rzeczywistości, ale zakotwicza też cały idealizm transcendentalny w zdroworozsądkowej tezie istnienia czegoś poza podmiotem. Pojęcie noumenu, mimo że centralne dla filozofii Kanta, pozostaje raczej przykrą koniecznością, którą gotów jest znieść, byleby odeprzeć zarzut idealizmu i udowodnić istnienie rzeczywistości pozapodmiotowej – stąd wyjątkowa mętność, z jaką Kant wyjaśnia status poznawczy noumenu i granic wiedzy.

Przedstawiona analiza idealizmu transcendentalnego musi zakończyć się konstatacją, że nie dość, iż rozumowanie transcendentalne Kanta obarczone jest błędem materialnym i prowadzi do fałszywych predykcji (*casus geometrii nieeuklidesowej* i fizyki relatywistycznej), to jeszcze wcale nie wynika z niego interesująca mnie teza, która stanowi *datum quaestionis*

---

<sup>36</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, *op. cit.*, s. 290.

<sup>37</sup> Można tu dostrzec pewną kolistość rozumowania, skoro – o ile dobrze rozumiem – Kant najpierw określa granicę wiedzy jako stosunek fenomenu do noumenu, a później noumen określa jako coś skorelowanego z tą granicą.

<sup>38</sup> F. Copleston, *op. cit.*, s. 293.

pytania (IV). Skoro istnienie przedmiotu niepoznawalnego leży jedynie w sferze możliwości (nie można powiedzieć z całą pewnością, że taki istnieje), to nie wiemy też, czy pytanie o taki przedmiot nie jest bezprzedmiotowe.

#### 4. Czyste formy zmysłowości i pojęcia intelektu jako aparatura pojęciowa. Kantyzm na gruncie filozofii języka

Mimo pozornej surowości przedstawionej powyżej krytyki, trudno Kantowi odmówić wielu ciekawych koncepcji, które okazały się bardzo płodne na gruncie współczesnej filozofii analitycznej oraz nauk szczegółowych. Do takich koncepcji o kantowskim rodowodzie zaliczyć można: tezę o uteoretyzowaniu obserwacji (*theory-impregnation thesis*) Karla Poppera, pojęcie programu badawczego Imre Lakatosa oraz paradygmatu Thomasa Kuhna w filozofii nauki, hipotezę Saphira-Whorfa i gramatykę generatywną Chomsky'ego na gruncie językoznawstwa oraz relatywizm kulturowy w naukach społecznych. Wszystkie one dzielą tezę, że na obraz świata, który nam się jawi, ma wpływ także czynnik pozaempiryczny, który jest jednym z wielu możliwych i (wyjątkiem jest tu Chomsky) może zostać wymieniony na inny (u Kanta podmiot również jest związany tylko jednym rodzajem czystych form zmysłowości i czystych pojęć intelektu, których nie może zamienić na inne). Nie byłoby przesadą powiedzieć, że cała współczesna filozofia analityczna rezygnuje z pojęcia obiektywnego faktu i poddaje go jakiegoś rodzaju relatywizacji językowej. Taki punkt widzenia znajduje swój początek właśnie w przewrocie kopernikańskim Kanta. W niniejszej części eseju dokonam próby znalezienia dla tej płodnej tezy innego uzasadnienia i parafrazy poglądów Kanta na grunt analitycznej filozofii języka.

Dobrym podłożem do takiej adaptacji wydaje się być skrajny konwencjonalizm, który Kazimierz Ajdukiewicz proponuje w pracy *Obraz świata i aparatura pojęciowa*<sup>39</sup>. Jego teza sprowadza się do uznania, że: (a) każdy sąd musi być wyrażony w jakimś języku, to znaczy odwoływać się do ja-

---

<sup>39</sup> K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, op. cit.

kiegoś arbitralnie przyjętego zbioru sądów (dyrektyw znaczeniowych, jak mówi Ajdukiewicz), na których zasadza się aparatura pojęciowa<sup>40</sup>; oraz (b) doświadczenie nigdy definitywnie nie zmusza do uznania żadnego sądu<sup>41</sup>. To zbliża Ajdukiewicza *do kopernikańskiego pomysłu Kanta, według którego poznanie empiryczne zależy nie tylko od materiału empirycznego, lecz również od układu kategorii, w którym ten materiał jest opracowywany*<sup>42</sup>. Aparat pojęciowy przejmuje tu funkcje kantowskich czystych form oglądu i czystych pojęć intelektu. Jak jednak zauważa polski filozof, obraz świata według jego teorii *jest skonstruowany jedynie z elementów abstrakcyjnych*<sup>43</sup>, dane wrażeniowe determinuje tu relacje tych elementów, a nie – jak u Kanta – same (oczywiście ujęte w formy zmysłowości i kategorie) konstytuują obraz świata<sup>44</sup>. Ta różnica nie wydaje się jednak zasadniczo wpływać na kształt interesującego nas problemu. Dość na tym, że otrzymujemy stanowisko postulujące podobne rozstrzygnięcia epistemologiczne, co idealizm transcendentálny, ale znajdujące dobrze uzasadnione podstawy na gruncie filozofii języka i semantyki logicznej.

---

<sup>40</sup> A ściślej: „dla pewnych danych doświadczenia *E* istnieje taki sąd *U* i taka aparatura pojęciowa *B*, że w tej aparaturze znajduje się tego rodzaju sąd *X*, że o ile kto w obecności danych *E* wydaje sąd *X* z dodatnią lub ujemną asercją, tym samym wydaje sąd *U* z dodatnią asercją” (Ajdukiewicz, s. 192). Tezę tę dowodzi Ajdukiewicz pisząc, że (upraszczam tutaj długi wywód) odrzucając *U* trzeba by też odrzucić wszystkie wyrażenia aparatury *B*, co uniemożliwiłoby odrzucenie *U*. „*U* samo jest takim *X*” (tamże).

<sup>41</sup> „Nie istnieje taki sąd *U* i taka dana doświadczenia *E*, aby w każdej aparaturze pojęciowej istniał taki sąd *X*, że jeśli ktoś wydaje sąd *X* z dodatnią albo ujemną asercją w obecności *E*, wydaje tym samym sąd *U* z dodatnią asercją” (tamże). Jeśli taki sąd *X* istnieje w jednej aparaturze pojęciowej, to każda inna w której też istnieje, musiałaby być z nią identyczna; *X* z założenia musi być więc wyjątkowy dla swojej aparatury – oto uproszczona relacja z dowodu Ajdukiewicza.

<sup>42</sup> Tamże, s. 194.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Aby móc uznać skrajny konwencjonalizm współcześnie, należy – zdaniem A. Groblera – wprowadzić do niego dwie drobne modyfikacje: (i) uznać uteoretyzowanie doświadczenia i przeddefiniować pojęcie dyrektywy empirycznej do „procedury empirycznego rozstrzygnięcia pewnej klasy zdań”; oraz (ii) uchylić nadmiernie idealizujące pojęcie języka zamkniętego i spójnego (Grobler, *op. cit.*, s. 304). Tak unowocześniony skrajny konwencjonalizm ma wiele punktów wspólnych z realizmem wewnętrznym Hilary’ego Putnama, na który powołałam się później.

## 5. Granice wiedzy w ujęciu Quine'a i problem językowej relatywizacji nieodpowiadaności

Jak na gruncie relatywizacji językowej posiadanej wiedzy wygląda problem (IV)? Z takiego stanowiska rozpatruje ten problem Quine w cytowanym już eseju *Granice wiedzy*. Amerykański filozof sugeruje, że pytania nie do odpowiedzenia można sformułować tylko na gruncie odpowiednio bogatego języka, operującego pojęciami abstrakcyjnymi (wykraczającego poza zdania wyrażające obserwacje jednostkowych faktów)<sup>45</sup> – każde użycie pojęcia abstrakcyjnego pociąga pytanie chociażby o jego przedmiotowe odniesienie. Tak Quine wysuwa kilku kandydatów na pytania nie do odpowiedzenia: i) Czy konstrukcje teoretyczne, jakimi posługuje się nauka, istnieją naprawdę? Realizm naukowy każe odpowiedzieć na do pytanie twierdząco (z zastrzeżeniem, że jest to wiedza w słabszym sensie tego określenia), zaś instrumentalizm uznaje takie konstrukcje za „heurystyczne protezy” i stawia ich przedmiotowe odniesienie pod znakiem zapytania. Quine wykazuje wewnętrzną sprzeczność drugiego stanowiska argumentując, że samo postawienie pytania instrumentalisty wymaga przyjęcie stanowiska realistycznego, które je likwiduje<sup>46</sup>. Sam fakt zadania pytania „czy elektrony naprawdę istnieją?” zmusza do udzielenia odpowiedzi twierdzącej. ii) Hipoteza *continuum* Gödla i Cohena. Quine stwierdza, że może ona uzyskać dowód (lub dowód fałszywości) w ramach rozwoju nauk matematycznych i przeformułowania pewnych przyjętych kodyfikacji. iii) Twierdzenie Gödla o niedowodliwości niesprzeczności. Quine pisze, że z twierdzenia tego wynika tylko niemożliwość dowodliwości całego systemu na raz; nie istnieje żaden element niedowodliwy z zasady. iv) Zasada nieoznaczoności Heisenberga. Podobnie jak przy problemie (II) strąca go z pozycji nierozwiązywalnego możliwość rewizji wiedzy; oprócz tego Quine pisze o różnych interpretacjach zasady nieoznaczoności.

---

<sup>45</sup> W. Quine, *Granice wiedzy*, *op. cit.*, s. 20.

<sup>46</sup> Na uwagę zasługuje tutaj myśl, której Quine zdaje się nie doprowadzać do końca. Chodzi o to, że w układzie pojęciowym *A* nie da się sensownie zapytać „czy układ pojęciowy *A* jest właściwy?” – bo samo to pytanie (by dało się sformułować) zakłada już odpowiedź twierdzącą. (Na tym opiera swój dowód też Ajdukiewicz, zob. przyp. 40). Układu pojęciowego nie da się zakwestionować od wewnątrz, ewentualny przedmiot pytania, na które nie można odpowiedzieć, musiałby istnieć poza tym układem. Powróć do tego problemu w dalszej części eseju.

Wątpliwości może budzić krytyka nieodpowiadalności pytania poprzez odroczenie odpowiedzi na nie, co Quine zdaje się czynić przy problemach (ii) i (iv). Podobny zarzut dotyczy też problemu (iii). Krytyka Quine'a sprowadza się do przyjęcia, że pytanie „nieodpowiadalne” na gruncie jednej teorii może zyskać odpowiedź na gruncie innej, bogatszej, w ramach zmiany paradygmatu (w sensie Kuhna)<sup>47</sup>. W przypadku twierdzenia Gödla z problemu (iii) przekonuje o możliwości przeprowadzenia drugiej procedury dowodowej do udowodnienia elementu teorii niedowodliwego przy pierwszej procedurze. Łatwo uchylić tę krytykę poprzez dookreślenie pytania (IV) do postaci: *czy istnieje pytanie, na które na gruncie języka  $J$  nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć*. Ta ostatnia czynność wydaje się zasadna o tyle, że – jak wykażę później za Ajdukiewiczem – przy przekładzie problemu  $P$  z języka  $J_1$  na język  $J_2$  nigdy nie mamy już do czynienia z tym samym problemem, ale tylko jego nieprecyzyjną (zrywającą związek tożsamościowy) parafrazą ( $P'$ ). Jest to konsekwencją ajdukiewiczowskiej tezy (a) o nieistnieniu sądów neutralnych wobec (niezrelatywizowanych do) języka.

Okazuje się więc, że także własność odpowiedzialności lub nieodpowiadalności wyznaczana jest przez układ pojęciowy. Gdyby system dedukcyjny  $J$  (np. język w sensie Ajdukiewicza) przedstawić jako koło  $O_1$ , to jego udowodniona część byłaby drugim kołem  $O_2$  zawierającym się w granicach  $O_1$  (inkluzja).  $O_2$  można dowolnie przesuwac w granicach  $O_1$ , nigdy jednak objąć nim  $O_1$  w całości. Myślę, że podobny obraz ma na myśli Quine pisząc, że *twierdzenie Gödla nie wyróżnia żadnej prawdy elementarnej teorii liczb jako niedowodliwej*<sup>48</sup>. Obszarem, na którym skupię swoją uwagę w dalszej części pracy, jest więc zbiór  $O_1 \setminus O_2$ , różnica  $O_1$  i  $O_2$ , czyli zbiór elementów niedowodliwych. Spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy na którykolwiek z jego elementów albo chociaż granice takiego zbioru można wskazać pozostałymi elementami języka  $J$  (tymi ze zbioru  $O_2$ ).

W zakończeniu *Granice wiedzy* Quine wyraża znamienne myśli: *nie traćmy nadziei na mniej drastyczne rozwiązanie, przy czym w każdym razie nasza motywacja jest jasna: jest nią opór przed uznaniem sensowności*

---

<sup>47</sup> Takiej propozycji nie da się wysunąć na gruncie tradycyjnego idealizmu semantycznego, który swój odpowiednik aparatury pojęciowej (konstrukcję umysłu, podmiotu transcendentalnego) uznaje za sztywny, niepoddawalny rewizji.

<sup>48</sup> W. Quine, *Granice wiedzy*, op. cit., s. 25.



pytań, na które z zasady nie można odpowiedzieć<sup>49</sup>. Quine'owską krytykę tezy o istnieniu pytań nieodpowiadalnych należy więc w świetle tych słów traktować jako projekt niedokończony. Quine ogranicza się tylko do do-  
rażnego i nie do końca konkluzywnego rozwiązania przykładowych prob-  
lemów (i)–(iv), nie przedstawia dowodu o charakterze generalnym (pod  
kwantyfikatorem ogólnym), który wykazywałby bezsensowność wszyst-  
kich nieodpowiadalnych pytań. Co do tego ostatniego, wyraża tylko nie-  
jasne przypuszczenie. W dalszych częściach tekstu postaram się znaleźć  
dowód, którego szukał Quine, i wykazać, że każde pytanie pozornie nie-  
odpowiadalne jest produktem pomieszania znaczeń słów.

## 6. Pytania nieodpowiadalne a skrajny konwencjonalizm

Obszerniej semantyczną parafrazą kantowskiej epistemologii Ajdu-  
kiewicz zajmuje się w pracy *Problemat transcendentalnego idealizmu  
w sformułowaniu semantycznym*<sup>50</sup>. Polski filozof problem \*) „czy każdy  
sąd syntetyczny *a priori* musi się posługiwać którąś z kategorii?” parafr-  
zuje do postaci \*\*) „czy każde zdanie prawdziwe na gruncie systemu musi  
być jego tezą (tzn. implikować jego aksjomaty)?”. Odpowiedź twierdząca  
możliwa jest tylko, gdy dany język (który Ajdukiewicz traktuje jak system  
dedukcyjny) jest systemem zupełnym, niezawierającym sądu *X* takiego, że  
ani *X* ani nie-*X* nie da się z niego wywieść. Ajdukiewicz odwołuje się do  
Heinricha Rickerta, neokantysty ze szkoły badeńskiej, u którego pojęcie  
aksjomatu (określanego przez reguły bezpośredniego wynikania) znajduje  
swój odpowiednik w koncepcji „norm transcendentalnych”<sup>51</sup>, determinują-

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 26.

<sup>50</sup> K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, op. cit.

<sup>51</sup> Tadeusz Gadacz pisze tutaj o „transcendentalnej powinności”, niezależnej od jakie-  
kolwiek indywiduum, która zapewnia sądom (czysto wolitywnym, według Rickerta)  
odniesienie przedmiotowe, domagając się ich asercji bądź negacji. Zob. Tadeusz Gadacz,  
*Historia filozofii XX wieku*, Kraków 2009, t. 2, s. 270. Rickertowskie ujęcie rzeczywistości  
jako korelatu sądów logicznych przypomina trochę wczesnowittgensteinowską tezę 4.27,  
według której „świat jest całkowicie opisany przez podanie wszystkich zdań elementar-  
nych, wraz z podaniem, które są prawdziwe, a które fałszywe”. Za to drugie – o ile dobrze  
rozumiem – są wg Rickerta odpowiedzialne normy (powinności) transcendentalne, istnie-

cych prawdziwość wszelkich sądów (sąd jest prawdziwy wtw jest zgodny z normami transcendentálnymi). Idealizm transcendentálny rozumiany na modłę Rickerta odpowiada więc twierdząco na pytanie (\*\*), co możliwe byłoby tylko, gdyby język, w którym wyrażane są sądy, był zupełny. Dla sądów syntetycznych *a priori* chodzi o język nauk przyrodniczych (i zawierający się w nim język arytmetyki). Wiemy jednak – argumentuje Ajdukiewicz – że język arytmetyki nie jest zupełny. Tak dochodzi do falsyfikacji semantycznie sformułowanego idealizmu transcendentálnego metodą *reductio ad absurdum*.

Argumentacja taka nie jest pozbawiona słabych punktów, jak sam Ajdukiewicz przyznaje<sup>52</sup>. Jego parafraza idealizmu transcendentálnego nie jest jedyną możliwą, a cała argumentacja opiera się na uznaniu metalogicznej zasady wyłączonego środka (według Ajdukiewicza odrzucającym ją stanowiskiem jest właśnie idealizm), którą współcześnie darzy się większym sceptycyzmem niż w czasach dwudziestolecia międzywojennego (jej czysto konwencjonalny charakter sugeruje np. Quine w *Dwóch dogmatach empiryzmu*<sup>53</sup>). Nie podejmuję się oceny ajdukiewiczowskiej krytyki (nie jest mi ona do niczego potrzebna, skoro błąd transcendentalizmu wykryłem gdzie indziej – w jego założeniach i wnioskach dotyczących geometrii i fizyki). Bardziej interesujące są dalsze uwagi na temat statusu pytań nieodpowiadalnych w ujęciu skrajnego konwencjonalizmu, na gruncie języków niezupełnych.

*Konwencjonalizm wskazuje mianowicie na to – pisze Ajdukiewicz – że istnieje wiele zagadnień nie dających się ani a priori, ani na podstawie doświadczenia rozstrzygnąć – i deklaruje – że zagadnienia takie rozstrzygnąć możemy konwencjonalnie, kierując się względami wygody, praktyczności, prostoty itd., a więc w sposób, który z uzasadnieniem logicznym nie ma nic wspólnego*<sup>54</sup>. Jeśli jednak chodzi o językowe ujęcie takich problemów w pytania, Ajdukiewicz pisze tylko, że konwencjonalizm *pozwała nam przychylić się do jednej z odpowiedzi na to* [nierozstrzygalne – T.K.]

---

jące poza światem (tak jak i podmiot u Wittgensteina, por. *Traktat logiczno-filozoficzny*, § 5.632).

<sup>52</sup> Tamże, s. 274.

<sup>53</sup> W. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] tegoż, *Z punktu widzenia logiki: dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przekł. Barbara Stanosz, Warszawa, 2000, s. 72.

<sup>54</sup> Ajdukiewicz, *op. cit.*, s. 276.

pytanie, ale w taki sposób, że odpowiedź ta zostaje podniesiona do rangi aksjomatu, a więc czegoś, o co nie można sensownie zapytać (bo samo sformułowanie pytania zakłada odpowiedź twierdzącą). W ten sposób Ajdukiewicz broni też konwencjonalizmu przed zarzutem przyznawania [arbitralnie przyjętemu – T.K.] *falszowi prawa obywatelstwa w nauce*. Teza przyjęta za aksjomat zmienia swoje znaczenie względem równobrzmiącej nieaksjomatycznej – jest prawdziwa na mocy definicji. W ten sposób, jak już powiedziano, obaleniu ulega argumentacja Quine’a dla przykładów (I)-(IV): zasada nieoznaczoności, nawet jeśli zmieni się paradygmat w mechanice kwantowej, nadal będzie rodziła pytania nieodpowiadalne (np. „jakie jest dokładnie położenie i pęd cząstki  $p$  w czasie  $t$ ?”) na gruncie języka  $H$ , w którym formułował ją Werner Heisenberg. Także tę krytykę należy uznać za niekonkluzywną wobec problemu (IV), odkąd dowodzi ona tylko bezsensowności pytań o poprawność aksjomatów języka.

## 7. Pierwszy chrzciciel noumenu i podmiot transcendentalny w słoiku. Semantyka Kripkego i Putnama

Współczesnym stanowiskiem bardzo zbliżonym do ajdukiewiczowskiego skrajnego konwencjonalizmu jest wspomniany wcześniej realizm wewnętrzny Hilarego Putnama. Dobrym kandydatem do znalezienia generalnego dowodu na niemożliwość poprawnego sformułowania pytań nieodpowiadalnych wydaje się być przyczynowa fundująca go teoria nazw zaproponowana wcześniej przez Saula Kripkego.

Kripke mniej radykalnie niż Quine odrzuca kantowski podział na analityczność i syntetyczność: powrócił do koncepcji koniecznych sądów empirycznych<sup>55</sup> po tym, jak empiryzm logiczny uznał je za niemożliwe. Element konieczności wprowadza do nich semantyczny odpowiednik czystych form oglądu i kategorii, czyli aparatura pojęciowa. Jeśli w istocie

---

<sup>55</sup> Konieczne sądy empiryczne Kripkego trudno jednak uznać za odpowiednik kantowskich sądów syntetycznych *a priori*, ponieważ Kripke nie utożsamia ze sobą konieczności i aprioryczności – pierwsza to kategoria ontologiczna, druga epistemologiczna (i po krytyce Quine’a z *Dwóch dogmatów* ciężko uznać aprioryczność za coś więcej niż konwencjonalnie przyjęty aksjomat). Kripke jest sceptyczny wobec zasadności tego, co przypisywał Kantowi Siemek – rozpatrywaniu problemów teoriopoznawczych od strony ontologicznej.

Gwiazda Poranna i Gwiazda Wieczorna z zagadki Gottloba Fregego są tożsame (sprawdzamy to empirycznie), to są tożsame w sposób konieczny (znak równości postawiony jest między nazwami własnymi, które pozostają niezmiennie wobec ewentualnych zmian w deskrypcjach ich desygnatów w ramach postępu nauki)<sup>56</sup>. Kripke wprowadza pojęcie sztywnego desygnatora (*rigid designator*), który zachowuje odniesienie przedmiotowe bez względu na fluktuacje akcydentalnych własności swoich desygnatów (odwołuje się tu do leibnizjańskiej koncepcji światów możliwych: sztywny desygnator desygnuje ten sam obiekt we wszystkich możliwych światach). Odniesienie przedmiotowe sztywnego desygnatora konstytuuje tzw. akt pierwotnego chrztu (*initial baptism*), z którym związkem przyczynowym powiązane są wszystkie dalsze desygnacje. Przykładowo, pierwszą chrzcielką obiektu znanego dziś jako „polon” była Maria Skłodowska-Curie, z którą mnie – posługującego się niniejszym tą nazwą – łączy łańcuch szkolnych podręczników chemii, podręczników akademickich, z których uczyli się autorzy tych prac itd. aż do oryginalnych dzieł polskiej noblistki.

Putnam zwraca uwagę na konsekwencję przyczynowej teorii nazw, którą jest tzw. eksternalizm semantyczny. Według tego stanowiska znaczenia nazw podlegają społecznej kontroli (Kripke odnajduje tę myśl już w *Dociekaniach filozoficznych* Wittgensteina<sup>57</sup>). Znaczenie nie jest tożsame z intencją nadawcy komunikatu (nie możemy sprawić, żeby słowo znaczyło to, co chcemy wyrazić – „znaczenia nie są w głowie”, pisze Putnam, zakres terminu wyznacza świat, a nie użytkownicy języka).

Problem ten bardzo obrazowo przedstawia Putnam w słynnej metaforze mózgow w naczyniu, w eseju pod tym samym tytułem<sup>58</sup>. Putnam podważa tzw. „magiczne teorie odnoszenia się”, według których symbol jest czymś trwale (ponadkonwencjonalnie) powiązaniem ze swoim desygnatem<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Streszczenia wykładów Adama Groblera, wersja on-line: <http://adam-grobler.w.interia.pl/Wsp17.html>.

<sup>57</sup> Tamże, <http://adam-grobler.w.interia.pl/Wsp10.html>.

<sup>58</sup> H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. Adam Grobler, Warszawa 1998. Grobler przekłada angielskie „vat” na neutralne stylistyczne „naczynie”, odważyłem się jednak na odstępstwo od tego, przyjętego już w literaturze, przekładu. Powody tego rozwiązania nie mają charakteru merytorycznego: uwiodła mnie makabryczna, lovecraftowska estetyka obrazu ludzkiego mózgu zamkniętego w szklanym słoiku (najlepiej spożywczym).

<sup>59</sup> Tamże, s. 298.

Kształt „Winston Churchill” wyłobiony w piasku przez mrówkę nie jest reprezentacją premiera Wielkiej Brytanii, który odrzucił chamberlainowską politykę *appeasementu* wobec III Rzeszy, gdyż spacerująca po piasku mrówka nie miała intencji wskazania na tegoż premiera i podłączenia się do łańcucha przyczynowego, który zapoczątkowali rodzice Churchilla (albo urzędnik cywilny) nadający mu takie-a-takie imię i nazwisko. Nie można bowiem odnieść się do czegoś, z czym nie wchodzi się (choćby pośrednio) w relacje przyczynowe.

Putnamowskie mózgi w słoikach są właśnie w takiej sytuacji przyczynowej izolacji od prawdziwego świata – nie są w stanie powiedzieć o nim czegokolwiek, skoro wszystkie odniesienia przedmiotowe próbujące to zrobić ostatecznie i tak wpadają z powrotem do świata generowanej komputerowo ułudy, tak jak rakieta kosmiczna, której nie nadano odpowiedniego przyspieszenia (nie osiągnęła tzw. pierwszej prędkości kosmicznej), żeby wydobyć się z okowów ziemskiej grawitacji (to moja autorska metafora). *Skoro stwierdzamy – pisze Putnam – że podobieństwo jakościowe (...) myśli mózgow w naczyniu [słoiku – T.K.] i myśli kogoś w świecie rzeczywistym [np. szalonego naukowca – T.K.] w żaden sposób nie implikuje tożsamości odniesienia przedmiotowego (...) nie ma żadnych podstaw, aby sądzić, iż słowa mózgu w naczyniu [słoiku] odnoszą się do rzeczy zewnętrznych*<sup>60</sup>.

Tak też Putnam przystępuje do dowodu tezy, że „nie jesteśmy mózgami w słoikach”: Załóżmy, że 1) jestem mózgiem w słoiku; 2) jeśli założenie (1) jest prawdziwe, to „mózg” nie oznacza „mózgu”, a „słoik” nie oznacza „słoika”; 3) jeśli „mózg w słoiku” nie oznacza „mózgu w słoiku”, to zdanie (1) jest fałszywe; więc: 4) jeśli jestem mózgiem w słoiku, to zdanie (1) „jestem mózgiem w słoiku” jest fałszywe<sup>61</sup>. Mówić „jestem mózgiem w słoiku”, to jakby mówić „wszystkie zdania ogólne są fałszywe” – wkleamy się tu w ten sam paradoks kłamcy, oba te zdania prowadzą do sprzeczności z samymi sobą<sup>62</sup>.

Nietrudno się już chyba domyślić, w jaki sposób można rozszerzyć tę argumentację na kantowski problem *czy istnieje rzeczywistość poza czasem*,

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 313.

<sup>61</sup> L.P. Hickey, *The Brain in a Vat Argument*, [w:] *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, wersja on-line: <http://www.iep.utm.edu/brainvat/>.

<sup>62</sup> H. Putnam, *op. cit.*, s. 305.

*przestrzeni i kategoriami?*. Będąc zamkniętym w słoiku (w swoim układzie pojęciowym; w formach czystego oglądu i kategoriach) nie mam dostępu do tego, co Kant nazywał noumenem. Noumen jest czymś niepoznawalnym z definicji (o ile rezygnujemy z oglądu ponadmysłowego), gdyby wejść z nim w relację przyczynową Kripkego, przestałby być noumenem. Jest nie-nazywalny – w semantycznej parafrazie idealizmu transcendentalnego pojęcie niepoznawalnego jest zastępowane przez niewysławialność. Noumen jest czymś, czego nie można nazwać, nie można wypowiedzieć, tak jak nie da się wypowiedzieć sądu (1), abstrahując od jego samosprzeczności.

Kantowski podmiot transcendentalny sam okazuje się mózgiem uwięzionym w słoiku fenomenów, granicy wiedzy nie może wypowiedzieć słowem „noumen”, nie wskaże poza nią. Wracamy tu do tezy Quine’a, którą rozwiązywał problem (i) statusu teorii naukowych: układu pojęciowego nie można podważyć od wewnątrz, nie można też – dodaje Putnam – wskazać na cokolwiek poza nim. Podobną myśl można znaleźć też u Ajdukiewicza: znaczenie wyrażen wyznaczają dyrektywy znaczeniowe (dedukcyjne, aksjomatyczne, empiryczne)<sup>63</sup>, a do nieokreślonego *X*, o którym nic nie wiemy, nie można odnaleźć żadnej dyrektywy żadnego typu. Coś z nie-określonymi własnościami nie może niczego implikować, niczego mieć za swój aksjomat ani zmuszać do asercji sądu z sobą w sytuacji *S*. Wydaje mi się, że w ten sposób dają sformalizowane rozwiązanie zgodne z niejasnymi intuicjami, jakie dzielili Ajdukiewicz i Quine. Znaczenie słowa „noumen” na mocy jego definicji (poprzez jego niepoznawalność) jest puste.

Pozornie konkluzywna krytyka zaproponowanych wyżej tez nasuwa się sama. Otóż oponent mojej propozycji parafrazy semantycznej idealizmu transcendentalnego mógłby zapytać: *jak pojęcie noumenu może nie mieć znaczenia, skoro uczyniono je tematem niniejszego eseju? Przecież skoro noumen jest niepoznawalny na mocy definicji, to znaczy, że ma definicję, czyli ma jakieś właściwości, które wyznaczają jego dyrektywy znaczeniowe*. Argumentacja taka nie uwzględnia jednak rozróżnienia pomiędzy wnetrzem a zewnętrżnością słoika. Istotą eksperymentu myślowego Putnama jest konkluzja, że słowa znajdują swoje desygnaty tylko wewnątrz słoika, „mózg w słoiku” desygnuje jakiś mózg w słoiku znajdujący się wewnątrz hipotetycznego słoika obejmującego cały świat wrażeń.

---

<sup>63</sup> K. Ajdukiewicz, *Język i znaczenie*, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, op. cit., s. 152.

Jeśliby wprowadzić rozróżnienie między wewnątrzsłoikowym słoikiem (odtąd jako: „słoik\*”<sup>64</sup>) a słoikiem pierwotnym (po prostu: „słoik”), argumentacja (1)–(4) wyglądałaby tak: założmy, że 1’) jestem mózgiem w słoiku; 2’) jeśli założenie (1’) jest prawdziwe, to jestem mózgiem w słoiku wtw jestem mózgiem w słoiku\*; 3’) jeśli jestem mózgiem w słoiku, wtedy nie jestem mózgiem w słoiku\*; więc: 4’) jeśli jestem mózgiem w słoiku, to zdanie (1’) „jestem mózgiem w słoiku” jest fałszywe<sup>65</sup>. Drugi człon tożsamości (2’), „jestem mózgiem w słoiku\*”, nie jest fałszywy w sposób konieczny (możemy sobie wyobrazić halucynację kogoś na temat bycia mózgiem w słoiku) – więcej: Putnam sam do takiego myślenia o sobie namawia – tyle tylko, że nawet jeśli nasze przeświadczenie jest zgodne z zewnątrzsłoikową rzeczywistością, to nie możemy tego wypowiedzieć: słowo „słoik” odnosi się bowiem do słoika\*, obiektu wewnątrzsłoikowego.

Wracając do problemu noumenu: słowo „noumen”, którym posługuję się w eseju, w istocie desygnuje tylko noumen\*. Pierwszym chrzcicielem noumenu\* był Immanuel Kant (twórca definicji projektującej), z którym łączy mnie łańcuchem przyczynowym mój egzemplarz *Krytyki czystego rozumu* (ogniwnym pośrednim jest Roman Ingarden, autor przekładu z niemieckiego). Warunki prawdziwości istnienia noumenu\* znajdują się w naszej fenomenalnej rzeczywistości, na niej też zasadzają się dyrektywy znaczeniowe tego słowa (np. gdybym napisał, że termin „noumen” wprowadził jako pierwszy Jean-Paul Sartre, w świetle współczesnej wiedzy historyczno-filozoficznej byłby to fałsz; wiązałbym ze słowem „noumen” inne znaczenie niż w podręcznikach). Noumen\* istnieje – tyle że w sposób semantyczny, jako pewne intersubiektywne pojęcie należące do trzeciego świata w sensie Poppera. Podobnie w *Problemacie* pisze Ajdukiewicz o rozróżnieniu między „trójkątem” a „pojęciem trójkąta”: *nie możemy terminu «pojęcie trójkąta» interpretować tak, jak gdyby się w nim zawierała*

---

<sup>64</sup> Takie rozszerzenie putnamowskiego eksperymentu myślowego wymaga rozróżnienia języka, którym posługuję się pisząc niniejszą pracę (jeśli miałby to być język w sensie Ajdukiewicza (*ibidem*, s. 173); mam nadzieję, że można go nazwać polszczyzną filozofii analitycznej), od języka, w którym operują mózgi w słoikach (pisząc pracę przyjmuję transcendentálną perspektywę szalonego naukowca poza słoikiem). Niech taki język mózgow w słoikach nazywa się słoiskszczyzną i niech przekładem słowa „słoik” polszczyzny analitycznej będzie w słoiskszczyźnie słowo „słoik\*” (pisane z gwiazdką).

<sup>65</sup> Hickey, *op. cit.*

*nazwa «trójkąt» w supozycji normalnej (jako nazwa trójkąta), lecz musimy termin ten rozumieć jako zawierający wyraz «trójkąt» w supozycji materialnej, tzn. jako nazwę samego siebie<sup>66</sup>; desygnatem wyrażenia „pojęcie trójkąta” jest znaczenie słowa „trójkąt”, czyli byt czysto semantyczny.*

Pojęcie noumenu nie może oznaczać czegokolwiek poza światem fenomenów, gdyż – jak wykazałem – prowadziłoby do wewnętrznej sprzeczności, takiej samej na jaką natrafia teza (1’). Słowo „noumen” desygnuje tylko noumen\*; noumen w świetle mojej krytyki istnieje tylko jako pojęcie, które bynajmniej nie przekracza granic wiedzy. Podobny status ma pojęcie nicości – nicość\*. Nicość z definicji nie istnieje, a jednak przed chwilą użyłem tego słowa. Ilekroć piszę „nicość”, słowo to wskazuje na nicość\*, coś istniejącego tylko semantycznie. Noumen, nicość, krasnoludki i Bóg mają taki sam status semantyczny, istnieją tylko jako pojęcia, bez odniesienia przedmiotowego, ich desygnatami są ich własne znaczenia<sup>67</sup>.

W ten sposób wszystkie pytania, których przedmiot znajduje się poza systemem pojęciowym, nie dają się sformułować; język nie pozwala wskazać na cokolwiek poza sobą<sup>68</sup>. Przedmiotem pytań nieodpowiadalnych w języku *J* są więc wszystkie obiekty nieempiryczne, które nie są postulowane przez aksjomaty języka *J*. Jeśli nie wiemy o *X* niczego (przedmiot pytania jest wyizolowany z naszego języka, nie powiązany dyrektywami znaczeniowymi z innymi jego wyrażeniami), to nie możemy o *X* sensownie zapytać (znaczenie *X* jest puste). Pytać sensownie można tylko o to, na co odpowiedź jest już (choćby *implicite*) zawarta w języku, *zdanie musi*

---

<sup>66</sup> K. Ajdukiewicz, *Problemat...*, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, *op. cit.*, s. 267.

<sup>67</sup> Choć w przypadku krasnoludków (zewnątrzsłoikowych, pisanych bez gwiazdki) warunki prawdziwości ich istnienia leżą w granicach świata empirycznego, jedynie współczesna nauka każe przeczyć ich istnieniu – ich sytuacja jest najlepsza.

<sup>68</sup> Co istotne, rozróżnienie odpowiedzialne–nieodpowiadalne nie pokrywa się tu z kantowskim empiryczne–metafizyczne; nie daje się tego drugiego utrzymać przy zatarciu granicy syntetyczne–analityczne. Każda teoria naukowa postuluje bowiem istnienie jakichś bytów niedanych wprost doświadczeniu. „Krawędź systemu musi być zgodna z doświadczeniem; reszta, ze wszystkimi jej wyszukanyymi mitami i fikcjami, podporządkowana jest celowi upraszczania praw”, pisze Quine w *Dwóch dogmatach empiryzmu* (s. 74). O takie produkty zobowiązań ontologicznych języka – jak argumentują Ajdukiewicz i Quine – nie można sensownie pytać, są aksjomatami; Putnam i Kripke dodają, że o bytach niepostulowanych teoretycznie i nieempirycznych nie można nie tyle pytać, co nawet o nich mówić.



przekazywać nowy sens za pomocą starych wyrażen<sup>69</sup>, pisze Wittgenstein. Wszystkie pytania typu (i) „czym jest Bóg?”, (ii) „czy jutro nadejdzie?”, (iii) „co było na początku wszechświata?” pytają o to, o co chcą pytać (eksternalizm semantyczny) i nie da się na nie odpowiedzieć, chyba że odpowiedź jest postulowana przez aksjomaty danego języka (np. dla języka współczesnej kosmologii odpowiadalne poprzez paradygmat teorii wielkiego wybuchu jest pytanie (iii)). Te ostatnie pytania można sformułować, ale nie mają żadnej wartości poznawczej – to jak pytanie „czy nigdy niezonaty mężczyzna jest kawalerem?”, albo „czy *A* jest *A*?”. Co ważne jednak – niejako *ex definitione* są odpowiadalne.

## 8. Konsekwencje semantyki Kripkego-Putnama

W świetle semantyki Kripkego-Putnama nie daje się utrzymać kantowska teza o poznawalności (i wyrażalności) granic wiedzy. Nie można przejść do wiedzy o noumenach poprzez wiedzę o fenomenach, bo nawet jeśli uda się (jak chciał Kant) przekroczyć granicę epistemologiczną, to pojawia się inna granica o charakterze semantycznym (której Kant poświęca tylko kilka niejasnych uwag<sup>70</sup>), która zrywa wszystkie związki tożsamości znaczeń pytania i jego domniemanej odpowiedzi.

Granice wiedzy istnieją (w tym sensie, że nie możemy wiedzieć wszystkiego), ale nie możemy też ich wypowiedzieć. Takie ujęcie w oczywisty sposób odsyła nas do ostatnich tez *Traktatu* Wittgensteina<sup>71</sup>. Rozważając

---

<sup>69</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 4.03. (Dalej cytowany z samym podaniem numeru tezy).

<sup>70</sup> Cytat: „Wobec tego (...), iż poza dziedziną zmysłowości nie ma żadnej zgola naoczności, owym czystym pojęciom [intelektu – T.K.] brak całkowicie znaczenia, gdyż przy pomocy żadnego środka nie można ich przedstawić *in concreto*” (Kant, *Prolegomena, op. cit.*, s. 101). Kant jednak nie zdaje sobie sprawy z samosprzeczności mówienia o czymś bez znaczenia, lub też w ogóle pojmuje słowo „znaczenie” inaczej niż współcześnie.

<sup>71</sup> Zgodnie z tezą Putnama, że w realizmie wewnętrznym po wybraniu systemu pojęciowego wszystko ma się tak, jak w zwykłym realizmie (Grobler, *op. cit.*, s. 302) wydaje mi się, że większość tez *Traktatu* zachowuje ważność mimo krytyki pojęć czystego faktu (Popper) i analityczności (Quine), z zastrzeżeniem, że nie są ważne apodyktycznie, niezależnie od systemu pojęciowego. W istocie całą metaforę mózgow w słoikach należy – moim zdaniem – traktować jako rozwinięcie traktatowej tezy 5.62, według której to, „co solipsyzm

konsekwencje mojego stanowiska będę odwoływał się do *Traktatu*, w którym – jak sądzę – zostały wyrażone ściślej niżbym sam zdołał. Przede wszystkim cała przedstawiona w punkcie 6 krytyka pojęć słoika zewnętrznego i noumenu nie ma charakteru ontologicznego, tylko semantyczny; nie mówi, że noumen nie istnieje; mówi, że nie da się mówić, że noumen istnieje. To samo zdawał się mieć na myśli Wittgenstein, podkreślając opozycję między *sagen* (mówić) a *zeigen* (pokazywać)<sup>72</sup>; co można pokazać, tego nie można powiedzieć, pisał (§ 4.1212).

Proponowane rozwiązanie wydaje się więc być neutralne zarówno ontologicznie, jak i epistemologicznie: nic nie orzeka ani o tym, co jest, ani o tym, co możemy wiedzieć. Do metafory mózgow w słoiku tyczy się ta sama uwaga, co do wczesnego Wittgensteina, że *otwierająca wywody Traktatu «ontologia» została wystylizowana na teorię świata, a tymczasem w istocie jest zbiorem formalnych warunków, jakie musi spełnić to, o czym można sensownie mówić*, jak pisze Maciej Soin<sup>73</sup>. Granice możliwej wiedzy, czy właściwie granice świata (zdefiniowanego w *Traktacie* jako przedmiot językowego opisu<sup>74</sup>) istnieją tylko w sposób negatywny (jako spekulatywny negatyw tego, co wyrażalne), są wyznaczane od środka, przez granice języka (§ 5.6). *Filozofia* – pisze Wittgenstein w *Traktacie* – *winna wytyczać granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym tego, czego pomyśleć się nie da. Winna ona ograniczać od wewnątrz* [podkreślenie moje – T.K.], *to, co się nie daje pomyśleć, przez to, co się pomyśleć daje* (§ 4.114). Wracając do pytań nieodpowiadalnych, twierdzą tylko, że nie da się takich sformułować, i nic ponadto; zakres ważności swoich tez rozciągają tylko do granic języka, którego używam (zresztą, nawet gdybym chciał, nie mógłbym niczego o czymkolwiek poza językiem napisać). Jedyne, do czego takie neutralne ontologicznie ujęcie może zmuszać, to przyjęcie dość radykalnej koncepcji metafizycznej. *Celem filozofii jest*

---

ma na myśli, jest całkiem słuszne, tylko nie da się tego powiedzieć” oraz tezy 5.634, która mówi, że „konsekwentnie przeprowadzony solipsyzm pokrywa się z czystym realizmem”. Nie podejmuję się jednak całościowego porównania ontologii *Traktatu* z konsekwencjami semantyki Kripkego-Putnama.

<sup>72</sup> B. Wolniewicz, *O traktacie*, [w:] Ludwik Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997, s. XXXIX.

<sup>73</sup> M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001, s. 47.

<sup>74</sup> Tamże, s. 55.

*rozjaśnianie myśli* (§ 4.112), filozofia operuje w granicach języka, nie sięga w transcendencję.

W analogiczny sposób moje stanowisko zachowuje neutralność religijną i aksjologiczną. We wczesnowittgensteinowskim świecie faktów nie ma wartości i nie sposób ich znaleźć, zachowując humowski dualizm faktu i powinności (który *notabene* podtrzymuje i Kant we wstępie do *Uzasadnienia metafizyki moralności*). Pozornie sugerowałoby to pewien relatywizm – odpowiedź na pytanie \*) „jak powinienem postąpić w sytuacji S?” jest albo dyktowana przez język (np. język utylitaryzmu jako prawdziwą wyróżniałby odpowiedź zgodną z ideałem użyteczności) albo pytanie (\*) jest źle sformułowane; powinność jest więc zrelatywizowana językowo, są różne definicje dobra różnych języków. A jednak *sens świata musi leżeć poza nim* (§ 6.41), absolutne wartości moralne i estetyczne oraz precyzyjne rozstrzygnięcia dobre/źłe dla każdej możliwej sytuacji nadal mogą istnieć, tyle że poza światem, jako niewyraźalne.

Kantowska etyka (nad wyraz słusznie nazywana przezeń „metafizyką moralności”) nie daje się jednak utrzymać, opatrzona etykietą „niewyraźalne”. Wysilek uzasadnienia w czystym rozumie praktycznym apriorycznych zasad moralnych wydaje się być nie tylko niepotrzebny, ale też niemożliwy. Oczywiście imperatyw kategoryczny (jako pewna wartość) może istnieć gdzieś poza światem, jednak dla rygorystycznej etyki obowiązku Kanta rezygnacja z możliwości jego poznania jest autodestrukcyjna. *Albowiem jeżeli coś ma być moralnie dobre, to nie wystarcza, że zgadza się z prawem moralnym, lecz winno się także dokonać ze względu na nie*<sup>75</sup>; zasada przypadkowo zgodna z prawem nie rodzi czynu moralnego (tak jak przypadkowy szlaczek mrówki nie desygnuje Churchilla). Co więc pozostaje? Nie zamierzam negować faktu, że niektóre działania wydają się nam *złe* (cokolwiek by to miało znaczyć), a niektóre rzeczy *piękne*. Można albo szukać podstawy etyki w jakiejś ponadmysłowej naocznosci albo zrezygnować z koncepcji jednej podstawy moralności i wszystkie sądy moralne zredukować do sądów wyrażających emocje, jak czyni to Alfred Ayer (emotywizm)<sup>76</sup>. W obu przypadkach sądy moralne przestają

---

<sup>75</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściława Wartenberg. (Nie podaję numerów stron, ponieważ nie dysponowałem papierowym wydaniem cytowanego dzieła).

<sup>76</sup> G. Macdonald, *Alfred Jules Ayer*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wersja on-line: <http://plato.stanford.edu/entries/ayer/>.

być sądami w sensie logicznym; takie rozwiązanie spycha etykę i estetykę do sfery prywatnej, niedyskursywnej, mistycznej.

To samo dotyczy religii. Kantowską argumentację na niemożliwość dowodu istnienia Boga z *Dialektyki transcendentalnej* uznają za obowiązującą. *Ale zabawne* – mówi messer Woland w *Mistrzu i Małgorzacie* Bułhakowa – że stary najpierw doszczętnie rozprawił się z wszystkimi pięcioma dowodami, a następnie, jak gdyby szycząc z samego siebie, przeprowadził własny, szósty, dowód. Kantowski „szósty dowód” (choć, podobnie jak wcześniejszych pięć tomaszowych, trudno uznać za dowód w sensie logicznym) opierał się na konstatacji, że istniejące prawa moralne nie mogą być czymś przyjętym arbitralnie, przez zarządzenia ludzkiej woli, ale muszą być przykazaniem istoty moralnie doskonałej i wszechmocnej<sup>77</sup>. Taka argumentacja w oczywisty sposób traci moc w świetle powyższej krytyki poznawalności praw moralnych. Trzeba uznać, że *Bóg nie objawia się w świecie* (§ 6.432), jak pisze Wittgenstein (słowo „Bóg” desygnuje w istocie Boga\*, który może być co najwyżej pewną podlegającą społecznej ewolucji idea) i powrócić na łono kantowskiego agnostycyzmu. Wiara może istnieć tylko jako coś z gruntu irracjonalnego, pozaświatowego, nie dającego się ująć w słowa (co stanowi zaprzeczenie racjonalistycznej filozofii religii Kanta<sup>78</sup>).

Aby uczynić tę analizę konsekwencji semantyki Kripkego-Putnama bardziej satysfakcjonującą, należy poczynić jeszcze jedną uwagę. Leszek Kołakowski w *Filozofii pozytywistycznej* przeciwstawia ujęcie „metafizyki jako poezji”, które przypisuje Rudolfowi Carnapowi, tezie zamykającej *Traktat Wittgensteina: o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Reguła Wittgensteina poleca wyrugować z naszego obrazu świata i w ogólności z treści umysłowych wszystko to, co nie może być wypowiedziane jako zdanie w sensie logicznym*<sup>79</sup>, pisze Kołakowski. Wydaje mi się, iż nie o to chodziło Wittgensteinowi, że Kołakowski popełnił wielki błąd uznając go za bardziej antymetafizycznego od Koła Wiedeńskiego. „Milczeć” interpretowałbym raczej jako „nie rościć sobie pretensji do wartości poznawczej swoich sądów”, czyli w ten sposób, jaki Kołakowski przypisuje

---

<sup>77</sup> F. Copleston, *op. cit.*, s. 370.

<sup>78</sup> Tamże, s. 372.

<sup>79</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 225.

tylko Carnapowi. Soin zwraca uwagę, że wczesnowittgensteinowska postawa antymetafizyczna (podobnie jak transcendentálna krytyka metafizyki) sama jest podszyta metafizyką<sup>80</sup>; nauka (i analizująca jej język filozofia) nie mówi nam nic istotnego, *czujemy, że gdyby rozwiązano wszystkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte* (§ 6.52). *Metafizyka, choć przeniesiona do krainy tego, co mistyczne, jest mimo wszystko ważna*<sup>81</sup>.

Metafizyka jako poezja to bardzo użyteczna metafora dla mojego stanowiska, nie należy jednak przez to rozumieć całkowicie bezsensownej glosolalii, bełkotu, który niczego nie przekazuje (nawet w sensie *zeigen*). Inaczej (tzn. gdyby etyka miała być całkiem prywatna) nie byłby możliwy jakikolwiek dyskurs publiczny na tematy polityczne czy etyczne, a jednak taki się odbywa. Być może odbiegam w tym momencie od przyjętej wykładni *Traktatu*, ale chyba właśnie taki był sens przejścia od *Traktatu* do *Dociekań*: konstatacja, że oprócz ontologii *Traktatu* istnieją też alternatywne ontologie (i języki, stanowiące ich substraty), a także, że każdy język jest czymś podlegającym społecznej kontroli (wątek ten rozwinął Kripke do eksternalistycznej semantyki, na której się opieram). Języki metafizyki, etyki, estetyki i poezji nie mają funkcji poznawczej, ale też posiadają swoje reguły. Narzędziem do poszukiwania takich *methods in the madness*<sup>82</sup> może być np. teoria aktów mowy Johna Langshawa Austina i Johna Searle'a, badająca też kreacyjną (performatywną) funkcję języka. W takim ujęciu klasyczna metafizyka (np. scholastyczna czy egzystencjalistyczna) nadal jest przedmiotem zainteresowania filozofii, ale raczej jako pewna

---

<sup>80</sup> M. Soin, *op. cit.*, s. 59. Ta uwaga niech posłuży za odpowiedź na zarzut Siemka wobec pozytywistycznych parafraz idealizmu transcendentálnego. Według Siemka pozytywiści interpretowali kantyzm jako stanowisko antymetafizyczne spłaszczając je do poziomu epistemicznego, i ignorując rozróżnienie podmiotu transcendentálnego od podmiotu empirycznego (Siemek, *op. cit.* s. 74–75). Myślę, że zarzut ten nie dotyczy Wittgensteina, odkąd *traktatowy* podmiot – tak jak kantowski podmiot transcendentálny – funkcjonuje jako pojęcie graniczne, niejako zrodzone z metafizyki (na którą powołanie się Wittgenstein uzasadnia kluczową tutaj metaforą drabiny). Wittgenstein nie wzdryga się przed metafizycznością, a jedynie zastrzega jej niewyraźność. O innych paralelach w trójkącie Kant – Wittgenstein – Kripke-Putnam mowa będzie w podsumowaniu.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> W. Shakespeare, *Hamlet*, akt II, scena 2. Cytat: „Though this be madness, yet there is method in 't” (Poloniusz o monologowaniu Hamleta).

struktura semantyczna (mniej więcej w podobny sposób, w jaki lingwiści badają językowy obraz świata, nie orzekając, jaki świat jest *naprawdę*)<sup>83</sup>.

## 9. Podsumowanie

Myślę, że jeśli dokona się semantycznej parafrazy idealizmu transcendentnego podobnej do ajdukiewiczowskiej, to przedstawiona przeze mnie argumentacja bez cienia wątpliwości implikuje przeczącą odpowiedź na pytanie (IV). Nie da się nazwać niczego niepoznawalnego (bo niepoznawalność oznacza separację z pajęczyny dyrektyw znaczeniowych języka, a to nie pozwala ustalić znaczenia), nie da się też sformułować sensownego pytania, którego przedmiotem byłoby coś niepoznawalnego. Używany przeze mnie rzeczownik „niepoznawalne” desygnuje niepoznawalne\*, czyli swoje własne znaczenie, i nic ponadto. *The rest is silence*<sup>84</sup>.

Najpełniej rzecz ujął znów Wittgenstein: *Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania. Wielka zagadka nie istnieje. Jeżeli jakieś pytanie da się w ogóle postawić, to można też na nie odpowiedzieć* (§ 6.5).

Konsekwencje takiej odpowiedzi nie wnoszą – wbrew pozorom – zbyt wiele odkrywczego. Jesteśmy zamknięci w klatce swojego języka (jak w jednej ze scen filmu Dereka Jarmana, *Wittgenstein*), ale sama klatka jest niewyraźna – tak, jak gdyby jej nie było. Obraz świata pozostaje właściwie niezmieniony i nieuszczuplony o nic istotnego (wyrażalnego). Najdrastyczniejsze konsekwencje związane są z ograniczeniem zasięgu poznawczego filozofii do sfery języka dyskursywnego (jakim posługuje się filozofia analitycznej) – odbiera ono funkcję poznawczą etyce i estetyce normatywnej, czy pragnącej sięgać transcendencji filozofii religii, nie

---

<sup>83</sup> Zwolennikiem takiego podejścia jest np. Wojciech Krysztofiak w: tegoż, *Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy*, wersja on-line: <http://usfiles.us.szc.pl/getfile.php?pid=1779>. Krysztofiak proponuje tutaj ciekawe ujęcie tego nurtu jako „choroby lingwistycznej”, a samej kompetencji do „egzystencjalizowania” jako pewnego rodzaju psychozy; nie szczędzi też praktycznych wskazówek dla pragnących założyć swoją własną działalność gospodarczą, tłumaczy na przykład, dlaczego filozofowi egzystencjalnemu nie powinno się powierzać stanowiska księgowego.

<sup>84</sup> W. Shakespeare, *op. cit.*, a. V, sc. 2.

dyskwalifikując ich jednak całkowicie, tak jak bynajmniej nie dyskwalifikuję sztuki i literatury, jako form aktywności niepoddawalnych tradycyjnej analizie logicznej.

Pomimo wykazania wewnętrznej sprzeczności i anachroniczności idealizmu transcendentального w jego oryginalnej postaci, wydaje mi się, że przedstawione przeze mnie rozwiązanie nadal charakteryzuje pewna swowista kantowskość. Wszak sam Putnam zwraca uwagę na podobieństwo swojej metafory mózgow w słoikach do argumentacji transcendentальной<sup>85</sup>, a transcendentálność wittgensteinowskiej koncepcji wyznaczania struktury świata przez prawa logiki podkreśla Soin<sup>86</sup>. Nadal żywy w filozofii analitycznej pozostaje więc pierwiastek kantowskości polegający na pomyśle, że *tylko to z rzeczy poznajemy a priori, co sami w nie wkładamy*<sup>87</sup>; odkrycie podmiotowej (czy dziś językowej) relatywizacji obrazu świata, które w pełni zasługuje na miano przewrotu kopernikańskiego. Na tym polega genialność Kanta i jego wkład do współczesnej filozofii analitycznej.

---

<sup>85</sup> H. Putnam, *op. cit.*, s. 317. Chodzi o przejście od hipoteczności tezy „jestem mózgiem w słoiku” do konieczności tezy przeciwnej (zob. przyp. 19); konieczność tezy zanika jednak, kiedy uznać za możliwe, że mógłbym być mózgiem w słoiku\*, w świecie wewnątrzsłoikowym.

<sup>86</sup> Zob. M. Soin, *op. cit.*, s. 59.

<sup>87</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu, op. cit.*, t. 1, s. 32 (B XVIII).

## **Na czym, według kardynała Karola Wojtyły, polega doświadczenie człowieka?**

### Wprowadzenie

Człowiek zawsze dążył do poznania. Już jońscy filozofowie przyrody usiłowali zgłębić poznanie świata, poznać *arche* rzeczywistości. Nieco później zaczęto się interesować coraz bardziej człowiekiem, celem jego istnienia, szukać prawdy o człowieku. Znana jest maksyma „poznaj samego siebie” Sokratesa, który to stworzył podwaliny pod etykę i był zwolennikiem intelektualizmu etycznego. Wiedzę o człowieku starali się pogłębić także Platon i Arystoteles, a ich chrześcijańskimi kontynuatorami byli święty Augustyn z Hippony i święty Tomasz z Akwinu. Spór o człowieka toczył się przez całą nowożytność, kiedy to powstawały poglądy mechanicyzmu, oświeceniowe wizje człowieka jako różniącego się od zwierząt przypadkową własnością, jaką jest mowa, a także pragnienie stworzenia człowieka pozytywnego, dojrzałego. Ten spór toczy się także w dzisiejszych czasach i nie istnieje jednoznacznie przyjęty przez wszystkich obraz człowieka. Spośród tak wielu rozmaitych poglądów chciałbym przedstawić wizję człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły<sup>1</sup>.

### Źródła Wojtyłowskiej etyki realistycznej

Na filozofię Karola Wojtyły niewątpliwie wywarło znaczny wpływ kilka zdarzeń. Na pewno spotkanie z mistyką św. Jana od Krzyża, na temat którego napisał swoją pracę doktorską, spotkanie z tomizmem, z fenomenologią Schelera, z której napisał pracę habilitacyjną oraz z etyką Kanta<sup>2</sup>. Chciałbym szczególną uwagę zwrócić na znaczenie fenomenologii Schelera i etyki Kanta dla Wojtyły i na stworzoną syntezę tych dwóch myśli.

---

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 51.

<sup>2</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 524.



W etyce powinności Kanta rozum przymusza wolę, by postępowała moralnie. Doskonałość etyczna polega na postępowaniu według imperatywu kategorycznego, który brzmi: *postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem*<sup>3</sup>. Treść ta jest w mniemaniu Kanta całkowicie a priori, zrodzona z rozumu praktycznego bez jakiegokolwiek związku z doświadczeniem<sup>4</sup>. Tak więc etyka Kanta nie bierze pod uwagę doświadczenia, które jest elementarne w myśli Wojtyły. *Epistemologiczne założenia Kanta nie pozwalały mu na uznanie etyki za dyscyplinę opartą na doświadczeniu; pomimo to nie uważał on jednak dziedziny moralności za sferę całkowicie subiektywną czy arbitralną*<sup>5</sup>. Obiektywność w etyce Kanta polega na uznaniu imperatywu kategorycznego, który jest dany każdemu racjonalnemu bytowi. Norm etycznych i zasad nie poznajemy „z zewnątrz”, ale są one wpisane niejako w samą strukturę osoby, albo dokładniej, są zapisane w jej rozumie. Etyka wartości Schelera jest pewnym protestem przeciw myśli Kanta. Nie może się on zgodzić na pomijanie doświadczenia. Starając się ocalić empiryczny charakter etyki Scheler usuwa jej charakter normatywny, *W swoich analizach stara się więc pokazać, że zarówno wartości, jak i ich hierarchia dane są w doświadczeniu typu emocjonalnego*<sup>6</sup>. Uważa więc, że samo doświadczenie wystarczy, by stworzyć właściwą etykę. *Kiedy Scheler staje wobec tej doświadczalnej całości, jaką stanowi przeżycie etyczne człowieka, wówczas stwierdza natychmiast, że przeżycie to nosi charakter aktu osoby. (...) Jest to tylko tzw. akt intencjonalny. (...) Są to zaś przede wszystkim akty natury emocjonalnej*<sup>7</sup>. Takie rozwiązanie także nie jest całkowicie zadowalające dla Wojtyły. Nie może go całkowicie zaakceptować, ponieważ Wojtyła czyn przeciwstawia działaniu się<sup>8</sup>. Emocje są natomiast tym, co dzieje się w człowieku, nie są wolnym i świadomym wyborem, tylko towarzyszą człowiekowi w różnych sytuacjach, (...) *nie można zobowiązać nikogo do ich odczuwania*<sup>9</sup>. Emocje nie są czynem tylko uczynieniem. Scheler (...)

---

<sup>3</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001, s. 38.

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 168.

<sup>5</sup> J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” 19(2006), nr 4(76), s. 81–95.

<sup>6</sup> Tamże, s. 81–95.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, op. cit., s. 171–172.

<sup>8</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, op. cit., s. 526.

<sup>9</sup> J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, op. cit., s. 81–95.

*zajmuje się przeżyciem wartości – i trzeba to przyznać – wartości etycznej, jednakże w oderwaniu od aktu etycznego*<sup>10</sup>. Dlatego właśnie Wojtyła nie może całkowicie przyjąć koncepcji Schelera, sądzą jednak, że bierze to, co najlepsze z filozofii Kanta i Schelera i tworzy własną, oryginalną etykę. *Scheler mówi o akcie osoby – jego zdaniem osoba stanowi centrum aktów – ale o akcie intencjonalnym, a nie o akcie pojętym jako realizacja wewnętrznej możliwości osoby (...) Tym, czego brakuje etyce Schelera, jest właśnie adekwatna analiza sprawczości osoby*<sup>11</sup>. Wojtyła jednak stara się naprawić ten – jego zdaniem – błąd. Twierdzi on, że nasze decyzje podejmujemy na podstawie przekonania o prawdziwości danej wartości, a w sumieniu dokonuje się przekład tego, co dane, na to co powinno<sup>12</sup>. Wojtyła uznaje za słuszną i właściwą metodę fenomenologiczną, jednak uznaje on także sprawczy stosunek etyczny wyrażający się w aktach sumienia, a akty te posiadają charakter normatywny<sup>13</sup>. To sumienie sprawia, że człowiek zdaje sobie sprawę z tego, co słuszne i właściwe, dzięki czemu nie tylko doświadcza, ale także jest sprawcą czynu. Píše, że: *W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy*<sup>14</sup>. Do etyki Schelera dodaje to, czego brakowało, a mianowicie pewną normę, zasadę, powinność. Tak więc tworzy pewnego rodzaju syntezę etyki powinności Kanta i etyki wartości Schelera, dzięki czemu jego etyka realistyczna jest pełniejszym wyjaśnieniem pytań dotyczących człowieka.

## Doświadczenie siebie i drugiego człowieka

Karol Wojtyła uznaje za ważne obydwa bieguny doświadczenia: podmiotowo-przeżyciowy i przedmiotowo-objektywny<sup>15</sup>. Nie wyklucza w ten sposób ani filozofii Aureliusza, Augustyna, nastawionej przede wszystkim na podmiot poznania, ani filozofii Tomasza

---

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, op. cit., s. 179.

<sup>11</sup> J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, op. cit., s. 81–95.

<sup>12</sup> Tamże, s. 81–95.

<sup>13</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, op. cit., s. 120.

<sup>14</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 205.

<sup>15</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, op. cit., s. 525.

z Akwinu, nastawionej na przedmiot poznania. Uznaje za ważne obydwie rodzaje doświadczenia, ale „preferuje doświadczenie wewnętrzne”<sup>16</sup>. Poznanie przedmiotu jest przecież bardzo ważne, tym bardziej, że poznając przedmiot w pewien sposób poznajemy także siebie i możemy przez to poznanie wzbogacić także poznanie podmiotu, które jest priorytetem. Nie jest to postawa pewnego rodzaju zamknięcia się na drugiego człowieka, tylko zrozumienia siebie, a przez to zrozumienia także innych ludzi. Przecież nie można zrozumieć przeżycia innych osób, nie rozumiejąc własnych. To właśnie poznanie podmiotu tworzy możliwość swego rodzaju „konfrontacji”, a mianowicie podmiot znając siebie może swoje poznanie porównać do poznania przedmiotu, zobaczyć różnice i wyciągnąć wnioski. W ten sposób tworzy się wiele możliwości wzajemnego bogacenia. Bez wątplenia doświadczenie człowieka rozgrywa się na dwóch płaszczyznach, na płaszczyźnie siebie samego oraz na płaszczyźnie innych ludzi, którzy w stosunku do podmiotu znajdują się w bezpośrednim kontakcie poznawczym<sup>17</sup>. Doświadczenie podmiotu jest nieco inne od doświadczenia przedmiotu, jest ono głębsze, gdyż nie jesteśmy w stanie poznać „ty”, bardziej od własnego „ja”. Siebie poznajemy w zasadzie nieustannie i można powiedzieć na każdej płaszczyźnie, natomiast drugiego człowieka poznajemy tylko zewnątrz, elementarnie. Nawet, gdyby się nam udało „wejść w głąb” drugiego człowieka, to poznanie to nie będzie tak przenikliwe jak w przypadku podmiotu.

Dla Wojtyły najważniejszy jest człowiek jako osoba stająca się w czynach i poprzez czyny, a przede wszystkim przez dobro lub zło w nich realizowane, doświadczenie czynu jest dla niego podstawą doświadczenia człowieka<sup>18</sup>. Czyny mają w sobie niezwykle bogactwo i stanowią swego rodzaju przekaz. Człowiek spełniając jakiś czyn czymś się kieruje, ma jakiś określony cel. Czyn jest doświadczany nie tylko przez podmiot, ale także przez przedmiot poznania. Tym bardziej jest to doświadczenie bogatsze i ma większą skalę oddziaływania. Podmiot spełniając czyn pokazuje swoje wnętrze, niejako swoją tożsamość, ukazuje się taki, jaki w rzeczywistości

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 525.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 52.

<sup>18</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, op. cit., s. 524–525.

jest, niezależnie od naszych uprzedzeń. Jest to więc ogląd bardzo pewny, dlatego właśnie Wojtyła pisze: *Czyny są szczególnym momentem oglądu, a więc doświadczalnego poznania osoby*<sup>19</sup>. Warto zauważyć, że człowiek nieustannie dokonuje jakichś czynów, ciągle staje przed wyborem, Kierkegaardowskim „albo-albo”. Przecież każde nasze słowo jest czynem, każdy ruch, działanie, praca, wszelkiego rodzaju postawy. Wszystko to jest swego rodzaju wizytówką nas samych. Nawet nasze najgłębsze przyzwyczajenia, wszystko to nieustannie o nas mówi, nawet, jeśli milczymy. Aby to głębiej zrozumieć, trzeba zaznaczyć wolną wolę człowieka, bo to właśnie ona jest źródłem czynów. (...) *trzeba poddać analizie doświadczenie działania, wyrażające w formule: «ja działałem»*<sup>20</sup>. Spełnienie czynu jest bez wątpienia jakimś działaniem. Człowiek jest wolny i właśnie dlatego jego czyny tak bardzo wyraźnie o nim świadczą. Gdyby wola ludzka była zdeterminowana, to wtedy doświadczenie czynu nie miałyby żadnej wartości w poznaniu człowieka, bo w takim przypadku to doświadczenie byłoby wątpliwe i niekoniecznie przedstawiałoby daną jednostkę taką, jaką ona jest. Dzięki wolności doświadczenie człowieka w czynie jest zarazem jakimś zrozumieniem<sup>21</sup>. Doświadczam utraty kogoś bliskiego, to rozumiem, co to znaczy cierpienie z tego powodu. Zostałem niesłusznie oskarżony o jakieś przestępstwo, to wiem, co to znaczy być oczernianym. I znowu, doświadczając radości z powodu otrzymania jakiegoś upragnionego prezentu, wiem, co to znaczy radość. Jednak wolność człowieka powinna być zawsze wolnością w prawdzie, a nie wolnością w nieprawdzie<sup>22</sup>. Oznacza to, że człowiek powinien wybierać w zgodzie ze swoim sumieniem, gdy wybiera inaczej, wydaje się wówczas, że doświadczenie to będzie niecałkowite. Przykładowo, jakaś osoba wygrała zawody sportowe, dzięki temu, że dopuściła się oszustwa. Wtedy radość z doświadczanego zwycięstwa będzie przyćmiona wyrzutami sumienia, w związku z czym nie będzie pełnym doświadczeniem szczęścia wynikającym ze zwycięstwa. Doświadczenie nie jest czymś chwilowym, ulotnym, jego ślady pozostają zapisane przez rozum w zasadzie do końca życia. Tak więc doświadczenie jest poznaniem przedmiotu, poznaniem zmysłowym i intelektualnym i dlatego jest to doświadczenie

---

<sup>19</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 60.

<sup>20</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, op. cit., s. 526.

<sup>21</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, Kęty 2000, s. 91.

<sup>22</sup> T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 84.

rozumiejące<sup>23</sup>. Gdyby człowiek nie rozumiał tego, co przeżywa, to tak naprawdę nie mógłby o tym doświadczeniu nic sensownego powiedzieć. Może intuicyjnie, podświadomie by zdawał sobie sprawę z doniosłości tego poznania, ale myślę, że byłoby to zrozumienie nie tak głębokie jak w przypadku zrozumienia tegoż doświadczenia. Więc wiemy już, że źródłem wiedzy o człowieku jest doświadczenie, i to doświadczenie rozumiejące. Jednak nie tylko. *Źródłem filozoficznej wiedzy o człowieku jest – twierdzi Wojtyła – nie tylko doświadczenie człowieka, lecz również antropologiczna wiedza potoczna i naukowa, ale jedynie taka, która wyrasta z doświadczenia*<sup>24</sup>. Dzięki wiedzy naukowej, w szczególności wiedzy biologicznej, poznajemy fizyczną budowę człowieka. Dowiadujemy się, na jakiej zasadzie funkcjonuje nasz organizm. Przykładowo, dawniej ludzie nie wiedzieli, jakie narządy znajdują się w ciele człowieka, mogli jedynie się domyślać, ale nie była to wiedza pewna. Dzisiaj natomiast już wiemy nie tylko, jakie człowiek posiada narządy, ale także jak one funkcjonują. Natomiast z wiedzy potocznej wiemy, że człowiek nie jest indywidualistą, oczywiście występują także wyjątki, ale z reguły pragniemy żyć w grupie. Już Arystoteles określił człowieka, jako *zoon politikon*. Powiedzieliśmy już o najważniejszej dla Wojtyły osobofanii, mianowicie o czynie. Trzeba jednak zaznaczyć, że (...) *doświadczenie czynu jest – według Wojtyły – doświadczeniem podstawowym, nie jest jednak jedynym doświadczeniem, które stanowi bazę jego antropologii filozoficznej. Analizuje też inne doświadczenia: doświadczenie godności osobowej i doświadczenie bycia darem, doświadczenia związane z cielesnością (pożądanie, wstyd, czulość, samotność, nagość itp.), doświadczenie miłości i odpowiedzialności, doświadczenie prawdy, wolności itp.*<sup>25</sup>. Cała ta różnorodność doświadczeń jest ważna, każda niesie ze sobą wiele istotnych wiadomości i pomaga nam zgłębić wiedzę o człowieku. Jednak myślę, że te doświadczenia, a przynajmniej większość z nich, wiążą się z doświadczeniem czynu. Trudno jest przeżyć doświadczenie bycia darem nic nie czyniąc, czy doświadczyć odpowiedzialności i nie podjąć jakiegos działania, dobrego bądź złego. Mówiąc o różnego rodzaju doświadczeniach, trzeba zapytać o ich wartość. Na jakiej podstawie więc określić,

---

<sup>23</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą, op. cit.*, s. 92.

<sup>24</sup> Tamże, s. 105.

<sup>25</sup> Tamże, s. 105.

jaka jest wartość danego nam doświadczenia? Otóż Wojtyła wyjaśnia to w ten sposób: *W przeżyciu wartości bowiem również istotny jest moment prawdy. Jest to prawda o takim lub innym przedmiocie jako o takim lub innym dobru. Jeśli np. przeżywamy wartość odżywczą pokarmu, wówczas zarazem też poznajemy, jakim dobrem jest ów przedmiot, który stanowi pokarm*<sup>26</sup>. Aby więc poznać wartość przedmiotu, trzeba przeżyć, doświadczyć wartości, a konkretniej zobaczyć moment prawdy, w którym ten przedmiot najwyraźniej się objawia. Tak więc aby poznać wartość, np. miłości, należy tę miłość przeżyć, gdyby bowiem ktoś próbował sobie wyobrazić całe bogactwo tego doświadczenia tylko za pomocą rozumu, wydaje mi się, że byłoby to bardzo ograniczone poznanie i nie wiadomo czy prawdziwe. Mało tego, to poznanie nie byłoby wolne od poznania zmysłowego, ponieważ nawet, jeśli ja sam nie doświadczam miłości, to widzę, jak tę miłość okazują sobie inni ludzie, a takie spostrzeżenia nie są przecież dla umysłu obojętne. Tak samo jest wówczas, gdy chodzi o cierpienie. Widząc niepełnosprawnego człowieka wiem, że jego życie musi być bardzo trudne, przeczuwam to i kiedy się staram wczuć w jego przeżycia, to dochodzę do wniosku, że ten człowiek musi strasznie cierpieć. Są to bardziej lub mniej prawdziwe przypuszczenia, ponieważ nie jestem w stanie oddać tego, co on wewnętrznie przeżywa, sam nie posiadając takiego doświadczenia. Niemniej jednak widzimy, że próba takiego poznania nie jest bezowocna. Starając się zrozumieć cierpiącego człowieka sam zdaję sobie sprawę z dobra, jakim jest np. zmysł wzroku czy zdolność chodzenia. Jestem w stanie poznać i zobaczyć, jak wielkie jest to dobro i że niekoniecznie muszę je posiadać. W codziennym życiu taka refleksja może nam gdzieś umykać.

Jak już wspomniałem poprzednio, Wojtyłę interesuje człowiek jako osoba stająca się w czynach i poprzez czyny, a dokładniej przez dobro lub zło w nich realizowane. *Doświadczenie człowieka wiąże się ściśle* – twierdzi Wojtyła – *z doświadczeniem moralności*. One się wzajemnie implikują. Człowiek doświadcza siebie poprzez moralność. Z drugiej zaś strony nie sposób oderwać doświadczenia moralności od *człowieczeństwa*<sup>27</sup>. Uznając czyn za miejsce szczególnego oglądu człowieka, nie mógł pominąć wartości moralnej, jaką to każdy czyn ze sobą niesie. Tym bardziej, że określenie

---

<sup>26</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 186.

<sup>27</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, op. cit., s. 99.

istoty moralności jest dla etyka zadaniem ważnym i trudnym<sup>28</sup>. Czyny są wpisane w życie każdej jednostki. Nie chodzi mi tu o zdeterminowane, niejako ustalone z góry czyny jednostki, lecz o zwyczajne i wolne życie każdego człowieka. Bo przecież niemożliwa jest sytuacja, by człowiek będąc osobą nie podejmował żadnych działań. Moralność zawarta w czynach jest taka ważna, dlatego, że *Człowiek staje się «kimś» i «jakimś» nade wszystko przez swoje czyny, przez działanie świadome*<sup>29</sup>. Właśnie w czynach i poprzez nie człowiek się staje, tworzy niejako swoją osobowość, istotę. Jednostka nie może być „neutralna”. Każdy podejmuje jakieś działania, czyli spełnia czyny, a te przeważnie, jeśli nie zawsze, niosą ze sobą jakąś wartość, która tworzy człowieka i sprawia, że jest on „kimś”. Przez swoje działanie człowiek jest zdynamizowany, staje się przyczyną swoich czynów. *Owoce tego przyczynowania, homogennym skutkiem sprawczości osobowego «ja», jest moralność – nie jako abstrakt, ale jako najściślejsza egzystencjalna rzeczywistość związana z osobą jako właściwym swoim podmiotem*<sup>30</sup>. Nie można oderwać moralności od człowieka, moralność nie jest też relatywna. Czyn będąc dobry w jednym przypadku musi być także dobry w drugim, i odwrotnie. Jeśli uznamy relatywność wartości, to człowiek nie może być złym lub dobrym moralnie. Każde jego działanie w takim przypadku jest uzasadnione. Wprawdzie *Sprawczość sama nie jest jeszcze źródłem stawania się człowieka moralnie dobrym lub złym – decyduje o tym odniesienie do tego, co nazywamy normą moralności*<sup>31</sup>. Jednak ta norma moralności nie jest względna. Musi być to moralność oparta na stałych zasadach, wyznawanych niezależnie od miejsca, czasu, sytuacji czy okoliczności. Inną moralność, względną, relatywną nie można już nazwać moralnością, tylko jakimś osobistym przekonaniem. Tak więc czyny mogą być dobre lub złe moralnie, jednak aby człowiek przez te czyny stawał się zły bądź dobry, potrzebna jest wolna wola. *Wolą nazywamy w człowieku to, co pozwala człowiekowi chcieć*<sup>32</sup>. Czyny jako wolny wybór człowieka nie tylko pozwalają nam go doświadczyć, ale także dobra bądź zła, które z sobą niosą. To one sprawiają, że człowiek staje się moralnie dobry bądź

---

<sup>28</sup> A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, KUL, Lublin 1995, s. 12.

<sup>29</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, op. cit.*, s. 146–147.

<sup>30</sup> Tamże, s. 147.

<sup>31</sup> Tamże, s. 147.

<sup>32</sup> Tamże, s. 148.

zły. W każdym czynie jest ponadto moment wolności. Wolność najlepiej się ujawnia właśnie w stawianiu się człowieka przez jego czyny, dobrym lub złym moralnie<sup>33</sup>. To dlatego czyny są tak ważne w antropologii Karola Wojtyły. Należy jeszcze wspomnieć o tzw. normie personalistycznej, *człowiek jako osoba i jako istota cielesna jest zarazem taką wartością i taką świętością, której nie wolno traktować jako środka do żadnego celu, lecz cel sam w sobie*<sup>34</sup>. W tym miejscu widać wyraźne nawiązanie do filozofii Immanuela Kanta. Kant także uważał, że człowieka winno się traktować jako cel sam w sobie, *Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka*<sup>35</sup>.

*Osoba ludzka jest bytem zdolnym do uczestnictwa*<sup>36</sup>. Znaczy to, że mogę wspólnie z innymi dążyć do osiągnięcia dobra, jednoczyć się. Każdy z nas żyje w jakiejś wspólnotcie albo wspólnotach. Taką elementarną wspólnotą i zarazem najważniejszą jest rodzina. Trudno sobie wyobrazić, jak człowiek mógłby żyć bez rodziny albo poza nią. W tej właśnie wspólnotcie każda istota ludzka się kształtuje, zdobywa podstawowe doświadczenie i od tej wspólnoty zależy w dużej mierze jej życiowa dojrzałość. Inną wspólnotą jest naród. Jest to wspólnota ludzi powiązanych ze sobą wspólną kulturą, tradycją, językiem, historią, często także religią. Oprócz tych wspólnot, do których przynależymy od urodzenia i nie z własnej woli, są także takie, do jakich dobrowolnie się przyłączyliśmy. Mogą to być różnego rodzaju zrzeszenia, stowarzyszenia, grupy itp. Ta relacja osoba-wspólnota zajmuje centralne miejsce w koncepcji Karola Wojtyły<sup>37</sup>. Myślę, że dobrze obrazują doświadczenie wspólnoty słowa ucznia Karola Wojtyły: *Prawda o nas «skazuje» nas na wybór komunii w prawdzie o nas, czyli na radykalną miłość wzajemną. Drugi jest mi tak bliskim, jak ja sam sobie*<sup>38</sup>. Doświadczenie czynu, będące najważniejszym doświadczeniem w myśli Wojtyły, może w pełni i na różne sposoby urzeczywistniać się właśnie we wspólnotcie. To we wspólnotcie natrafiamy na ludzi o różnorodnych poglądach, o róż-

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 147.

<sup>34</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy, op. cit.*, s. 527.

<sup>35</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności, op. cit.*, s. 38.

<sup>36</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy, op. cit.*, s. 527.

<sup>37</sup> A. Scola, *Doświadczenie Człowieka*, Lublin, s. 48.

<sup>38</sup> T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki, op. cit.*, s. 92.



nego rodzaju przeżyciach. W ten sposób tworzy się wielka synteza, nasze doświadczenie się wzbogaca, dopełnia. Dzięki tej różnorodności jesteśmy w stanie coraz to głębiej doświadczać siebie i innych ludzi, coraz to bardziej stawać się ludzkimi. Wspólnota nie ogranicza człowieka, ponieważ *właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania, również gdy ono realizuje się wspólnie z innymi, jest zawsze człowiek – osoba*<sup>39</sup>. Tak więc niesie ona ze sobą tylko same pozytywy a żadnych negatywów.

We wspólnocie człowiek może bytować i działać „wspólnie z innymi”, i dzięki temu spełnia także siebie<sup>40</sup>. Osoba, jaką jest każdy człowiek, może oczywiście starać się samemu dążyć do spełnienia swoich celów, ale niewątpliwie taka postawa jest niezwykle trudna i rezultaty, jakie z niej wypływają, mogą się okazać zupełnie przeciwne do zamierzonych. Natomiast działając wspólnie nie tylko realizujemy lepiej i łatwiej wszelkie cele, ale także z pożytkiem dla całej wspólnoty. Przykładowo, jeśli jednostka chce zorganizować akcję charytatywną w postaci zbiórki żywności w jakimś supermarkecie, to łatwiej jej będzie wykonać to zadanie w dziesięć osób niż samej. Tak więc człowiek powinien uznać (...) *przynależność do całej rodziny ludzkiej, przynależność za pośrednictwem konkretnej rodziny (...)* *Tylko w ramach tej podwójnej przynależności mogą znaleźć właściwy sens związki: ja-my, osoba-wspólnota, jednostka-społeczeństwo, naród-lud*<sup>41</sup>.

## Zakończenie

Chciałbym teraz spróbować odpowiedzieć na pytanie zawarte w tytule. Człowiek jest tą szczególną istotą, która w doświadczeniu jest przedmiotem i podmiotem zarazem. Dla Wojtyły doświadczenie człowieka nie jest jakąś ulotną chwilą. Jest ono pewnego rodzaju procesem poznawczym człowieka<sup>42</sup>. Osoba ludzka poznaje siebie, wkracza do swojego wnętrza. Chodzi o to, aby człowiek poznał siebie, by mógł żyć w świadomości i przez to także żyć pełnią życia. To doświadczenie jest tak głębokie, że nie jesteśmy w stanie zgłębić je do końca. Człowiek (...) *w całym swoim*

---

<sup>39</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, op. cit.*, s. 317.

<sup>40</sup> Tamże, s. 316.

<sup>41</sup> A. Scola, *Doświadczenie Człowieka, op. cit.*, s. 49–50.

<sup>42</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, op. cit.*, s. 51.

*stosunku do tego świata, do rzeczywistości, usiłuje zaznaczyć siebie, swoje «ja» – i musi tak postępować, gdyż natura jego bytu tego się domaga*<sup>43</sup>. W takim razie doświadczenie nie jest czymś, co można tylko próbować pogłębić, nie jest jakimś dodatkiem do życia ludzkiego, lecz jest niezbędne, jest wpisane do samej egzystencji ludzkiej. Podmiot poznając siebie i poznając przedmioty swego poznania, usiłuje znaleźć swoje „miejsce” w różnorodności świata. Każdy człowiek, który ma jakieś inne cele w życiu poza zabawą, przyjemnością czy rozrywką, zdaje sobie sprawę, że jest w nim coś, czego nie rozumie, i czuje się wezwany do tego, by starać się to zgłębić. Można tę sytuację zobrazować słowami św. Augustyna: *Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz? – Wiem. – Skąd wiesz? – Nie wiem.*

Wydaje mi się, że tak jak zdziwienie jest początkiem filozofii, tak samo niewiedza jest początkiem doświadczenia człowieka. Osoba doświadcza siebie także przez zewnętrzny świat. *Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka.* Tak więc można powiedzieć, że człowiek jest skazany na doświadczenie. Doświadczenie polega zatem na odnalezieniu prawdy o człowieku, prawdy o celu, do jakiego zmierza. Polega na odkrywaniu fenomenu człowieka, który jest i „wielki” i „mały” zarazem. Wojtyła pragnie także, *uzdrowić doświadczenie, tzn. wyzwolić je z fałszywych jego teorii*<sup>44</sup>. Nie pomija on doświadczenia podmiotowego, ale też nie lekceważy poznania przedmiotu. Jego antropologia jest właśnie dlatego oryginalna. Uznaje za ważne obydwa bieguny doświadczenia, wykazuje, że one wzajemnie współgrają ze sobą. Dlatego właśnie Wojtyła łączy i syntetyzuje obydwa nurty filozofii europejskiej, filozofie bytu i filozofie świadomości, jego filozofia pozwala na głębszy wgląd w samą istotę człowieczeństwa.

---

<sup>43</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 25.

<sup>44</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą, op. cit.*, s. 107.

## **Opisz spór między Platonem i sofistami dotyczący statusu wartości moralnych. Jakie formy przybiera ten spór w świecie współczesnym?**

### Wstęp

Powtarzając za Arystotelesem słynną definicję człowieka: *zoon politikon*, można by dodać, iż jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym czynnikiem umożliwiającym prawidłowe funkcjonowanie społeczności, jest zbiór niepisanych norm, nakazów i zakazów postępowania kryjących się pod pojęciem kodeksu moralnego. Nie dziwi więc fakt, że jest on przedmiotem zainteresowania filozofów, przywódców politycznych i duchowych, artystów, czy, uogólniając, badaczy gatunku ludzkiego, począwszy od starożytności, aż po dzień dzisiejszy. Dociekania te, dotyczące źródeł, poszczególnych wartości i antywartości, a także ich znaczenia dla jednostki i relacji jednostka-społeczeństwo, przynoszą różne rezultaty, a co za tym idzie niejednokrotnie sprzeczne tezy, generujące spory. Przykładem takiego fundamentalnego sporu jest temat niniejszej pracy, czyli zderzenie światopoglądu sofistów z paradygmatem platońskim. Jest to spór, który dotyczy nie tylko płaszczyzny etycznej, jest bowiem ściśle związany z ontologią i epistemologią, a dowodem owego zaznaczonego już fundamentalnego i uniwersalnego charakteru jest jego aktualność w świecie współczesnym.

### Część I. Spór sofisci-Platon

#### *Geneza*

Osią sporu sofisci – Platon jest pytanie o konstytutywny czynnik wartości moralnych. Sofista twierdzi, że ustanawia je człowiek, platonik na-

tomiast, że są one obiektywnym, uniwersalnym, samoistnym bytem. Jak dochodzi do sformułowania dwóch tak skrajnych tez?

Sofiści tworzą swoje założenia niejako w opozycji do filozofii przyrody – przykładem tego jest traktat *O naturze albo o niebycie* Gorgiasza, w którym ironicznie krytykuje tezy Parmenidesa. Wykluczające się nawzajem twierdzenia, wyczerpanie wszystkich możliwości w zakresie poszukiwania uniwersalnego algorytmu oraz czysto spekulatywny charakter założeń presokratyków – wszystko to sprawia, że myśl sofistyczna porzuca refleksję nad przyrodą, koncentrując się na obserwacji otaczającej rzeczywistości, człowieku i jego miejscu w społeczeństwie, rozpoczynając humanistyczny okres filozofii starożytnej.

Wyniki tych obserwacji pośrednio poznajemy dzięki Platonowi, który, ceniąc Protagorasa i Gorgiasza, uczynił ich partnerami dyskusji w swoich dialogach. W dialogu *Protagoras* myśl sofisty zostaje skonfrontowana z platońskim Sokratesem, który próbuje dociec, co Protagoras rozumie przez pojęcie dobra:

(...) znam wiele rzeczy, które są dla ludzi nieużyteczne (...); inne znowu pożyteczne. Inne znowu dla ludzi obojętne, a tylko dla koni. Inne znowu tylko dla wołów, inne dla psów, a inne ani dla tych, ani dla tamtych (...) i oliwa dla roślin wszystkich jest najgorsza ze wszystkiego i najczęściej szkodzi włosom wszystkich zwierząt, z wyjątkiem włosów ludzkich, a włosom ludzkim pomaga i służy ciału całemu poza tym. Dobro to jest coś, co się tak dalece mieni różnymi barwami (...)<sup>1</sup>.

Z wypowiedzi można wywnioskować, że ocena rzeczy, sytuacji, czynu zależy od subiektywnego oglądu podmiotu, jego indywidualnych cech, intencji, a także okoliczności. Taka interpretacja pociąga za sobą określone konsekwencje: jeśli ocena czynu zależy od podmiotu, sytuacji, okoliczności, oznacza to, że równocześnie mogą istnieć różne sądy dotyczące jednego czynu, co więcej, w zależności od owych czynników dla danego podmiotu będzie to czyn dobry, dla innego zły, czyli sądy te mogą być sprzeczne. Protagoras tworzy więc zasadę *homo-mensura* – człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, bowiem każdy jednostkowy podmiot ma swoje

---

<sup>1</sup> Platon, *Protagoras*, 333d-334c; W. Witwicki [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 2007, t. I, s. 254.

miemanie, swoja prawdę, a tym samym neguje istnienie uniwersalnego, absolutnego kryterium sądów, podkreślając ich relatywny charakter, co prowadzi go do sformułowania kolejnej tezy o istnieniu wielu równie silnych, równie uzasadnionych, równie prawdziwych sądów – *isostenii*.

Ale odnosimy się przecież do rzeczywistości. Jeżeli ocena dokonuje się za sprawą indywidualnego oglądu, a równie prawdziwe, jednak sprzeczne ze sobą sądy dotyczące jednej kwestii mogą istnieć symultanicznie, taka sytuacja stwarza realne niebezpieczeństwo konfliktu interesów. Jak go rozwiązać? W przytoczonym fragmencie widoczna jest kolejna myśl Protagorasa: kryterium oceny czynu w wymiarze praktycznym jest jego użyteczność. Protagoras bowiem formułując swoje stanowisko jest jednocześnie gorącym patriotą, rozpatruje więc korzyść nie w kategorii indywidualnej, ale politycznej, stwierdza więc, iż jeśli zaistnieje konieczność wartościowania racji, słuszniejsza (ale nie prawdziwsza) będzie ta z nich, która jest korzystniejsza dla polis<sup>2</sup>.

Mechanizm kierowania się dobrem wspólnoty obecny jest również w protagorejskiej koncepcji genezy państwa, które miało powstać w wyniku niepisanej umowy<sup>3</sup>: pierwotnie ludzie byli dzicy, stanowili zbiór rozproszonych jednostek, zaczęli się jednak łączyć we wspólnoty polityczne dla polepszenia bytu i przetrwania, aby więc umożliwić integrację, konieczne było wygenerowanie kategorii dobra ogólnego, co jest równoznaczne z ustanowieniem zbioru zasad, praw, norm, które miały zapewnić harmonijne funkcjonowanie wspólnoty (można tutaj zauważyć analogię do oświeceniowej koncepcji umowy społecznej Rousseau czy Hobbesa). Czynnikiem decydującym o powstaniu wspólnoty miała być korzyść, zatem dotychczasowe przekonanie o boskiej czy naturalnej proveniencji zarówno państwa, jak i norm etycznych, moralnych zostało przez Protagorasa odrzucone (potwierdza to słynne zdanie Protagorasa, stanowiące o jego krytycznym stosunku względem dotychczasowych niedostatecznie nieuzasadnionych mniemań: *O bogach nie mogę stwierdzić ani, że istnieją, ani że nie istnieją*<sup>4</sup>).

Sofistyczna koncepcja człowieka i społeczeństwa wyrasta więc z przekonania o relatywizmie, a także konwencjonalności wartości moralnych.

---

<sup>2</sup> Platon, *Teajtet*, 166 d nn.; W. Witwicki [w:] G. Reale, op. cit., s. 253.

<sup>3</sup> J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s.227.

<sup>4</sup> Diogenes Laertios, IX, 51 [w:] G. Reale, op. cit., s. 257.

Normy i prawa, według których żyje człowiek, pozbawione są transcencji, kreuje je on sam na potrzeby okoliczności i sytuacji, w których są stanowione, na potrzeby konkretnego momentu historycznego.

Platon natomiast proponuje nowe stanowisko ontologiczne, które pozwoli mu przypisać wartościom moralnym zupełnie inny status: wprowadza dualizm, rozróżnienie na świat materii i *hiperuranium* – transcendentny świat ponad niebem, ponad materią, świat, w którym znajdują się idee. Zależność świata idei i świata materii wygląda następująco: pierwszy jest przyczyną drugiego, natomiast drugi jest jego niedoskonałym mimetycznym odwzorowaniem, jako że materia jest ułomna, krucha, ulega destrukcji, jest naznaczona śmiercią, przemija i jest przez to tworem iluzorycznym, a powołująca ją do życia i formująca idea to byt realny, doskonały, nieśmiertelny, obiektywny, uniwersalny, a ze wszystkich cech, które przypisuje im Platon, najważniejszą chyba cechą dla niniejszej pracy jest ich samoistność.

Arystoteles twierdzi, że świat idei jest konsekwencją nadania przez Platona definicjom pojęciowym Sokratesa statusu bytu ontycznego jako *przedmiotu umysłowego*<sup>5</sup>. Jest to rzeczywistość poza, a właściwie ponad sferą zmysłów, przewyższająca ją, inteligibilna, którą ujmuje się tylko drogą rozumowania. Jest to świat, który rządzi się prawami nousa: pojęcia dotyczące moralności: dobro, sprawiedliwość, piękno, prawda należą do świata idei i noszą jego cechy. Jeżeli zatem pojęcie prawdy istnieje realnie, jest samoistne, uniwersalne, jedno i należy do świata umysłu, który rządzi się prawami logiki, to twierdzenie Protagorasa o możliwości istnienia wielu czy też dwóch sprzecznych ze sobą prawd jest pozbawione wartości logicznej (jedno nie może być wielością), a więc i realnej. Ponadto ocena czynu moralnego jest zdeterminowana przez jedno, uniwersalne, doskonałe kryterium (użyteczność jako kategoria świata materialnego jest niedoskonała), jakim jest Dobro. Charakteryzując ideę Dobra i jej miejsce w świecie idei Platon posługuje się metaforą słońca:

czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi. (...)W ten sposób, kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które

---

<sup>5</sup>A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 327.

pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje i widać, że ma rozum<sup>6</sup>.

Dobro jest doskonałą miarą wszystkiego, opromienia świat, a więc nadaje sens takim pojęciom: jak prawda, sprawiedliwość. Jest wartością samą w sobie, najwyższym celem, do którego powinien dążyć człowiek. Widzimy zatem, iż Platon stwarza dla wartości moralnych fundamenty ontologiczne, które nadają im cechy transcendentnych, uniwersalnych, absolutnych.

### *Argumenty w sporze*

Platon uzupełnia dualistyczne tezy mitem jaskini: uczestnicy życia śmiertelnego zostają w nim porównani do przykutyh kajdanami więźniów egzystujących w mroku jaskini, spoglądających na przejawy świata materii jak na cienie, znajdujące się w jej wnętrzu i błędnie utożsamiających je z rzeczywistym stanem rzeczy. Tymczasem prawda znajduje się u wyjścia jaskini, jest oślepiającym światłem świadomości, którego uwięzieni fenomenalnymi kajdanami obserwatorzy życia doczesnego nie potrafią dostrzec. Filozof natomiast, uwolniwszy się od iluzorycznych obrazów świata zmysłów poprzez czyste rozumowanie, spogląda prosto w światło, wydostaje się z jaskini niewiedzy, stając się odtąd uczestnikiem prawdy. W odniesieniu do postawy sofistów jest to oczywisty zarzut wobec ich obiektu zainteresowania, empiryczno-fenomenologicznych metod poznawczych, celów, które koncentrują się na pragmatycznym oddziaływaniu na rzeczywistość społeczną. Platon twierdzi, że sofistyka jest świadomym pozostawaniem we wnętrzu jaskini – sofiści „programowo” odmawiają filozofii, utożsamianej z refleksją teoretyczną, wpływu na rzeczywistość, co jest dla nich równoznaczne z zanegowaniem jej realnej wartości, stanowczo rozróżniają filozofię i sofistykę, celowo skłaniając się ku przechodzącej transformację greckiej świadomości politycznej. Interpretacja platońska pozbawia sofistów dostępu do prawdy. Sofista, mówi

---

<sup>6</sup> Platon, *Państwo*, VII, 508 b – 509 c; W. Witwicki [w:] G. Reale, *op. cit.*, t. II, s. 137.

Platon, *ucieka w mroki niebytu*<sup>7</sup>, a jeśli jest pozbawiony prawdy, nauka, do jakiej rości sobie prawa, jest niczym innym jak *sztuką zwodzenia*, podczas gdy filozof *oddaje się oglądowi bytu wiecznego*<sup>8</sup>.

W świetle tak przedstawionej postawy sofistycznej, nieuchronnie pojawia się pytanie, dlaczego właściwie sofisci pozostają w kajdanach empirii świadome? Adam Chmielewski stawia tezę, że sofisci pozwalają *przemawiać rzeczywistości*<sup>9</sup>. Oznacza to, że dzięki świadomemu trwaniu w metaforycznej jaskini wprowadzają pragmatyczne rozwiązania (na przykład Perykles zleca Protagorasowi opracowanie konstytucji dla kolonii w Thuriori<sup>10</sup>), które pomimo nieścisłości, braku podstaw teoretycznych są realizowalne tu i teraz, skierowane na nieustanne polepszenie, doskonalenie, weryfikowanie założeń, dostosowywanie ich do konkretnej sytuacji i okoliczności. Natomiast platońskie przekonanie o istnieniu jednego stałego wzorca, zasady postępowania, sprawia, że założenia i rozwiązania Platona pozostają w sferze utopii. Utożsamienie prawa naturalnego z prawem pozytywnym jest sztywną regułą, niedostosowaną do realiów, prowadzącą niekiedy do sprzeczności. Literacka postać Antygony stanowi tego egzemplum: pochówek brata to kwestia przyrodzonej człowiekowi godności, honor jest tutaj uosobieniem prawa naturalnego, Kreon natomiast jako władca i uosobienie prawa stanowionego sprzeciwia się temu prawu.

*Traktat o naturze albo o niebycie* Gorgiasza nazywany jest manifestem starożytnego nihilizmu<sup>11</sup>. Przedstawione w nim tezy konkludowane są radykalnym wnioskiem: obiektywna prawda nie istnieje, nie można jej osiągnąć, a tym bardziej wyrazić.

Negując możliwość wydostania się z jaskini, Gorgiasz nie dopuszcza również możliwości istnienia relatywnej prawdy tak jak Protagoras, ale definitywnie odmawia jej istnienia, stwierdza, że wszelkie sądy są jedynie mniemaniem, *doksami*, ogranicza zatem swoją uwagę do ludzkiej empirii, analizy sytuacji życia społecznego i związanych z nimi faktów. W *Gorgia-*

---

<sup>7</sup> Platon, *Sofista*, 246 a [w:] J. Gajda-Krynicka, *op. cit.*, s. 223.

<sup>8</sup> Tamże, s. 222.

<sup>9</sup> A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 98.

<sup>10</sup> A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 257.

<sup>11</sup> G. Reale, *op. cit.*, t. I, s. 259.



szu jego metody nauczania przedstawione zostały nie jako uświadamianie uniwersalnych wartości moralnych, lecz jako przekazywanie wiedzy dotyczącej ogólnie przyjętych przekonań, wiadomości co do wartości<sup>12</sup>, ponieważ nauka o uniwersalnej cnocie, najwyższych wartościach moralnych, której reprezentantem jest Platon, jest konsekwencją fałszywego przekonania o istnieniu prawdy absolutnej.

W tym punkcie ogniskują się oskarżenia Platona. Zarówno protagorejski relatywizm poznawczy, jak i nihilizm Gorgiasza opiera się na twierdzeniu, że jeżeli absolutne kryterium rozróżnienia dobra i zła nie istnieje, predykat dyktują okoliczności. Sofiści są więc przedstawicielami etyki okolicznościowej, jednak, w związku z programową niechęcią do teorii, nie popartej żadnymi podstawami teoretycznymi, które pozwoliłyby wyeliminować rodzące się wraz z relatywizmem moralno-etycznym niebezpieczeństwa i nieścisłości. Przyjrzyjmy się choćby próbie połączenia relatywizmu z utylitaryzmem politycznym: kryterium użyteczności pozbawione jest punktu odniesienia – o tym, co jest relatywnie bardziej korzystne dla państwa, orzeka mędrzec (tu: znawca sztuki sofistów)<sup>13</sup>, nie zostało jednak sprecyzowane na jakiej podstawie o tym orzeka: wszak istnieje cała gama poglądów dotyczących tego, co jest dla państwa korzystne i w jakim kierunku miałyby się rozwijać. Ponadto jakkolwiek dla starszych sofistów kategoria pożytku publicznego miała charakter obiektywny, młodszy przedstawiciel tej myśli wykorzystają brak transcendentnego uzasadnienia wartości moralnych jako argument do podważenia ich zasadności. Tego obawia się Platon mówiąc o *sztuce zwodzenia*: niebezpieczeństwem owej doktryny jest immoralizm, tymczasem Platońskie rozwiązanie *alethei* jest o tyle bardziej rozumne, że stwarza niepodważalne, teologiczne, można by rzec, podstawy wartości moralnych – dobro jest najwyższą wartością i celem, jest szczęściem samym w sobie.

Platon, poświęcając cały swój dialog postaci sofisty, obawia się zgubnych konsekwencji doktryny sofistycznej również względem organizacji społeczeństwa. Konwencjonalistyczna geneza państwa pozbawia go wszak naturalnego uzasadnienia, zgodnie z którym jest ono częścią boskiego czy kosmicznego porządku.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 265.

<sup>13</sup> Platon, *Teajtet*, 166 d nn.; W. Witwicki [w:] G. Reale, *op. cit.*, s. 253.

Drugie pokolenie sofistów, wykorzystując tę tezę, stworzy karykatu-ralne oblicze doktryny – przypominające nietzscheańską figurę *Übermenscha*, koncepcję *hyperanthropoi*, nad-człowieka, którego naturalną siłę krępują ustanowione przez słabe jednostki zasady prawa czy instytucja państwa. Nadczłowiek powinien odrzucić więc konwencjonalne prawo i żyć zgodnie z prawem naturalnym, rozumianym jako potrzeba zaspokojenia popędów czy zasada doboru naturalnego: przetrwa silniejszy. Tymczasem cechą wyróżniającą nas w królestwie zwierząt jest *ratio*, postulowane i uświęcone przez Platona. Odrzucenie racjonalnych praw na rzecz realizacji instynktów jest równoznaczne z destrukcyjną, wzajemną walką jednostek o przetrwanie, egoizmem, anarchią, pozbawieniem ludzkiej godności. Platon, dokonując więc teologicznej obrony prawa, zakłada: jeśli przyjmimy, że moralność, prawo, państwo mają absolutny, boski, kosmiczny, naturalny charakter, wówczas będziemy mieć rzetelne podstawy do organizacji wspólnoty, którą cechują ład i harmonia, ponieważ wartości takie jak sprawiedliwość będą stanem naturalnym, przejawiającym się w prawnym postępowaniu.

Jednak należy zauważyć, iż w perspektywie pierwszego pokolenia sofistów status konwencji jest interpretowany jako pozytywny: niepisana umowa oznacza, iż wszyscy ludzie są równi. Teza pozwala głosić przedstawicielom myśli sofistycznej idee egalitaryzmu, demokracji, tolerancji, kosmopolityzmu. Sofiści znani byli chociażby z tego, że wiele podróżyowali, nie utożsamiali się z jednym konkretnym polis. Echa tej myśli będą jeszcze widoczne w emancypacyjnych refleksjach Antyfonta: skoro wszyscy są równi, bezzasadny jest podział na pana i niewolnika<sup>14</sup>. Ponadto koncepcja platońska ma również słabe strony – teza o absolutnych, uniwersalnych, obiektywnych wartościach niesie ze sobą niebezpieczeństwo: przypisanie przez Platona prawu, a więc i władcom transcendentnego uzasadnienia, stwarza pożywkę dla dyktatury, wszelkie bowiem działania podjęte przez władcę stają się niepodważalne, wsparte przez jego „boski” autorytet. Scenariusz ten zakłada bezwarunkowe podporządkowanie się prawu, a w konsekwencji niemożność sprzeciwu, bierność, ślepe podążanie za regułami.

---

<sup>14</sup>G. Reale, *op. cit.*, s. 283.

Tymczasem demokratyczny i egalitarny stosunek sofistów pozwala na symultaniczną egzystencję rozmaitych koncepcji, na wielość głosów. Sofistyczny model zakłada możliwość dowolnego przemieszczania się po szczeblach hierarchii społecznej, podług zasług i umiejętności.

Ów model społeczny stawia sofistów przed dydaktycznym wyzwaniem: Gorgiasz twierdzi, że głównym jego zadaniem jest wyszkolenie dobrych mówców, dobrych polityków. Sofistyczna *paidea* miała na celu doskonalenie wśród Hellenów cnoty praktycznej zwanej *mądrością obywatelską*<sup>15</sup>. Sofiści utrzymują, że, w przeciwieństwie do cnoty definiowanej przez Sokratesa czy Platona, cnoty pojętej jako prawość, sprawiedliwość itd., politycznej *arete* można się nauczyć. Teza ta, w połączeniu z postulatem politycznego utylitaryzmu, dostarcza sofistom dostatecznych przesłanek, aby kształcić Hellenów dla realizacji określonego celu – dla dobra polis. Jednak nawet najwybitniejszy polityk nie ma wpływu na kształt swojego państwa bez dostatecznego poparcia. Stąd Gorgiasz, znany z talentu retorycznego, dostarcza swoim uczniom narzędzie perswazji, przekonywania do swoich poglądów poprzez oddziaływanie odpowiednimi słowami, aby *pogląd słabszy uczynić silniejszym*<sup>16</sup>.

Uniezależnienie słowa od niestniejącej prawdy absolutnej pozwala kreować dowolne sensory. Badacze myśli starożytnej zgodnie przyznają, że wszechmocne słowo, którym posługują się sofiści, jest niebezpiecznym narzędziem<sup>17</sup>, bowiem w nieodpowiednich rękach, zamiast narzędziem, dzięki któremu sofista niczym lekarz zmienia złe mniemania w dobre<sup>18</sup>, staje się ono środkiem manipulacji i realizacji partykularnych, egoistycznych celów. Jest to kolejny argument wymierzony przeciw *sztuce zwodzenia*. Obawa ta została zresztą potwierdzona przez historię: Kiritiasz, uczeń Gorgiasza, wślawił się uczestnictwem w życiu politycznym starożytnych Aten, posługując się najbardziej niemoralnymi metodami, przez pewien czas sprawował rządy jako bezlitosny tyran<sup>19</sup>.

Kontrargumentem sofistów może być fakt, iż jedna, absolutna prawda platońska niesie również zagrożenie w tym sensie, że paraliżuje inne tezy,

---

<sup>15</sup> Platon, *Protagoras*, 317 b n. [w:] A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 254.

<sup>16</sup> J. Gajda-Krynica, *op. cit.*, s. 217.

<sup>17</sup> J. Gajda-Krynica, *op. cit.*, s.218; G. Reale, *op. cit.*, s. 268.

<sup>18</sup> Platon, *Teajtet*, 166 dd n.; W. Witwicki [w:] G. Reale, *op. cit.*, s. 253.

<sup>19</sup> A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 272.

a brak krytycyzmu jest w rzeczywistości tożsamy z intelektualnym łożem Damastesy: „cała prawda i tylko prawda” pozbawia głosu innych przekonań, może prowadzić do pozbawienia myśli wolności, zniewolenia przez doktrynę, formację polityczną, ideologię.

## Część II. Współczesne formy sporu

Tendencje myślowe sprowokowane przez sofistów, a więc subiektywizm, relatywizm, konwencjonalizm, a także przeciwstawione im platońskie postulaty obiektywistyczne, uniwersalistyczne i absolutystyczne znajdują wyraz również we współczesnym dyskursie wartości. Jako przykład może posłużyć tutaj dyskusja wokół koncepcji praw człowieka. Powstała po doświadczeniach II Wojny Światowej i przypieczętowana w 1948 roku proklamacją Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, wedle której wyróżnione w niej prawa pierwszej generacji, takie jak prawo do życia, wolności, są fundamentalne, a więc powinny być chronione bezwarunkowo, mają charakter uniwersalny, absolutnie obowiązujący, natomiast przypisane jednostce prawa kolejnych generacji obowiązują względnie, ich przestrzeganie może być uzależnione od okoliczności.

Absolutyści etyczni zarzucają tej propozycji brak konsekwencji<sup>20</sup>: jeżeli wartość, jaką jest przykładowo prawo do pracy, zależy od rozmaitych czynników, tj. braku miejsc pracy, czy zakazu wykonywania zawodu, może być zawieszona, oznacza to, że koncepcja praw człowieka nie jest konstruktem trwałym. Raz podważoną wartość można podważyć ponownie, można ponadto podważyć inne pokrewne jej wartości, a to eliminuje ich jakkolwiek zasadność, bowiem fundament aksjologiczny, do którego miana pretendują prawa człowieka, z definicji nie może być względny. Ponadto Maritain, współtworzący koncepcje praw człowieka, miał powiedzieć: *Zgadzamy się na te prawa, dopóki nikt się nas nie zapyta dlaczego*<sup>21</sup> – jakkolwiek wiele jest koncepcji religijnych czy ideologicznych uzasadniających wiążącą moc praw człowieka, żadna z nich nie została usankcjonowania prawnie, żadna nie jest źródłem oficjalnym.

---

<sup>20</sup> J. Hartman, J. Woleński, *Wiedza o etyce*, Warszawa 2009, s.33.

<sup>21</sup> <http://www.rp.pl/artukul/9157,228405-Prawa-przyslujace-kazdemu---.html?p=2>.

Bohater powieści Dostojewskiego, Iwan Karamazow, wypowiada słowa: *Jeżeli nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone*. Jeśli potraktujemy figurę Boga jako symbol absolutnego fundamentu, podstawy, podług której organizuje się porządek aksjologiczny, zdanie to wyraża w pewnym sensie myśl absolutystów: jeżeli nie znajdujemy potwierdzenia wyznawanych przez nas zasad, norm, wartości w przyczynie obiektywnej, absolutnej, wszystko jawi się jako względne, a jeżeli jawi się jako względne, nieprzestrzeganie wartości można usprawiedliwiać przez rozmaite okoliczności, a to twierdzenie dzieli już tylko krok od moralnego woluntaryzmu.

Jednak potencjalna wizja praw człowieka jako absolutnych, niepodważalnych, wzbudza wśród relatywistów zastrzeżenia wobec braku spójności wewnętrznej i niemożliwości realizacji tej idei w perspektywie globalnej. Po pierwsze pozór ładu aksjologicznego zmienia się w istocie w chaos przy próbie wcielenia go w życie. Kołakowski w wykładzie *Po co nam prawa człowieka?* wskazuje na absurd takich zapatrywań:

Ale i życzenia jednostek, które, jak to widzimy codziennie, zderzają się ze sobą, także są w tych kategoriach wyrażane. Czyż młodzi ludzie nie mają prawa, aby posłuchać, jeśli lubią, muzyki rockowej? A czy ich sąsiedzi nie mają prawa, by spać w ciszy nocnej, niewystawieni na wrzaski i hałasy? Moje własne potrzeby i życzenia mogą się także wzajem kłócić. Czyż nie jest moim prawem ludzkim żyć w niezanieczyszczonym środowisku naturalnym? Z pewnością. A czyż nie jest także moim prawem być właścicielem samochodu i używać go, kiedy chcę, korzystać z komunikacji lotniczej oraz mieć pod dostatkiem energii elektrycznej produkowanej przez spalanie węgla czy ropy naftowej? Ale przecież to wszystko – samochód, samolot, elektrownie – zanieczyszcza środowisko, gwałcąc tym samym moje prawa<sup>22</sup>.

Nasuwa się zatem wniosek, że uniwersalne prawa kolidują z różnymi interesami jednostek, kolidują niekiedy z wewnętrznymi potrzebami jednostki. Brak elastyczności prowadzi zatem do sprzeczności.

Postulat uniwersalności wydaje się być również problematyczny w dobie globalizacji i konfrontacji różnych kultur. Jak bowiem pogodzić gwa-

---

<sup>22</sup>L. Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka?* [dokument elektroniczny], <http://gps65.salon24.pl/115727.po-co-nam-prawa-czlowieka>.

rantowaną przez Powszechną Deklarację równość praw kobiet i mężczyzn ze statusem kobiety w krajach muzułmańskich? Pojawiają się głosy, iż wartości postulowane przez koncepcję praw człowieka są w istocie globalną ofensywą Zachodu, który, poprzez homogenizację reszty świata, dąży do hegemonii ekonomicznej. Artykuł 1 Karty Narodów Zjednoczonych informuje, że jednym z celów Organizacji Narodów Zjednoczonych będzie dążenie do osiągnięcia międzynarodowej współpracy w *popieraniu praw człowieka oraz zachęcaniu do poszanowania tych praw i podstawowych wolności dla wszystkich bez względu na różnice rasy, płci, języka lub wyznania*<sup>23</sup>. Czy idea etyki globalnej jest możliwa do realizacji, biorąc, dla przykładu, pod uwagę tak diametralne różnice w rozumieniu człowieka i życia społecznego zawartego w koncepcji praw człowieka i optyki krajów Dalekiego Wschodu, pozbawionej pojęcia autonomii jednostki?

Czy *zachęcanie* do szanowania praw człowieka nie jest tożsame z uniwersalistycznymi dążeniami kultury grecko-judeochrześcijańskiej? Przeciw tak rozumianej polityce Zachodu zawiązała się grupa kilkunastu krajów Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji niechętnych upowszechnianiu praw człowieka: *like-minded group*<sup>24</sup>, a kwestia stosunku krajów Zachodu do własnej kultury jest kolejnym aspektem, który współcześnie generuje spory.

Uniwersalizmowi kulturowemu zarzuca się brak szacunku dla różnorodności: sugerują to na przykład technologie i wartości zaszczipiane przez Zachód w postaci symbolicznej butelki coca-coli plemionom afrykańskim w przekonaniu wyższości cywilizacyjnej, które spowodowały masowe wymieranie tych kultur, czy też przytoczona już kwestia praw kobiet i związana z nią wymowa deprecjonująca porządek społeczny w krajach arabskich. Czy postawa afirmatywna w stosunku do własnej kultury nie generuje więc niebezpieczeństwa destrukcji, awersji czy deprecjacji innych kultur? Relatywiści sugerują drogę alternatywną dla ekspansji wartości, postulują tolerancję. Jeżeli założymy, że wartości, jako fundament kultury, w której żyję, są dla mnie równie słuszne i prawdziwe, co wartości przedstawiciela innej kultury dla niego, wówczas i jedno i drugie zyskują status znanej już z rozważań protagorejskich *równosilności* (sofiści

---

<sup>23</sup> [http://www.unic.un.org.pl/prawa\\_czlowieka/pcz\\_historia.php](http://www.unic.un.org.pl/prawa_czlowieka/pcz_historia.php).

<sup>24</sup> <http://www.iheu.org/node/2727>.

również walczyli z przeświadczeniem o wyższości kultury helleńskiej nad barbarzyńcami).

Jednak uniwersaliści wskazują, iż tolerancja łączy się często z obojętnością: niektóre tradycje wspomnianych już plemion afrykańskich cechował przecież prymitywny system karny, zacofanie w dziedzinie medycyny prowadziło do przedwczesnych zgonów, niesprawiedliwość, wynikającą z hierarchii społecznej w krajach islamu, podkreślając kobiety, które wyemigrowały do Europy, jak np. Marjane Satrapi w autobiograficznym filmie *Persepolis*, w Chinach, organizujących strukturę społeczną według koncepcji *harmonijnego ładu*, nieustannie dochodzi do łamania praw człowieka. Czy akceptacja nie jest w istocie przypięczętowaniem podziału na My-potomkowie Hellenów i Wy-barbarzyńcy? Czy teza o równości kultur nie usprawiedliwia tutaj egoistycznego zamknięcia w obrębie własnej kultury, jako tolerancyjnego braku ingerencji? I czy to nie jest działanie obustronne, czy wspomniane Chiny pod przykrywką obrony własnej tożsamości, nie zamykają się równie fanatycznie we własnej kulturze?

Kołakowski w eseju *Szukanie barbarzyńcy (...)* twierdzi, że myśl europejska charakteryzuje się przede wszystkim *otwartym polem niepewności*<sup>25</sup>, swoistym samokrytycyzmem, sceptycyzmem badawczym, zdystansowaniem się zarówno do własnego dorobku, jak i do myśli innych kultur, do człowieka jako takiego, czego wyrazem jest tak specyficznie europejska dziedzina wiedzy, jaką jest antropologia. Równocześnie przewrotnie zauważa, że ta najbardziej charakterystyczna dla nas cecha godna jest uniwersalizacji, ponieważ pozbawia podstaw potencjalny fanatyzm. Niezależnie bowiem od tego, czy jest to wódz plemienia w Ghanie, który dożyłotnio wypędza z osady kobietę oskarżoną o czary, wysadzający się w metrze islamski zamachowiec-samobójca, czy dokonujący masowego morderstwa Breivik – fanatyzm jest zagrożeniem dla każdej kultury, chorobą, która zamiast wynikać z wyznawanych wartości jest ich groteskową deformacją, nie znajdującą usprawiedliwienia w fundamentach jakiegokolwiek kultury na świecie. Tymczasem samokrytycyzm, chroniący przed

---

<sup>25</sup> L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego* [dokument elektroniczny], <http://www.kulturologia.uw.edu.pl/page.php?page=tekst&haslo=kolakowski>.

zamknięciem, dystans, umożliwiający wczucie się w mentalność Innego, poznanie go lepiej, obowiązujące jako zasada ponad podziałami kulturowymi, stwarzają przestrzeń dla komunikacji. Wśród wszelkich argumentów w sporze uniwersalizm-relatywizm kulturowy refleksja ta wydaje się być bardzo cenna.

## Podsumowanie

Realizując temat mojej pracy, poddałam badaniu przeciwstawne poglądy sofistów i Platona, dotyczące statusu wartości moralnych. Aby zrozumieć i dobrze określić charakter sporu, przyjrzałam się jego genezie, odwołując się zarówno do założeń epistemologicznych, jak i ontologicznych obu światopoglądów, która uwydatniła rozbieżności w rozumieniu statusu aksjologicznego owych wartości.

Spór ten starałam się pokazać, wykorzystując argumenty i kontrargumenty platońskie oraz sofistyczne, które wykazywały mocne i słabe strony obu doktryn, nieścisłości z nimi związane, a także pozytywne i negatywne konsekwencje, wynikające z ich przyjęcia. Śledząc argumenty polemiki, wyraźnie dostrzegalne stało się znaczenie, jakie ma przyjęcie stanowiska sofistycznego bądź platońskiego wobec statusu wartości moralnych. Każde ze stanowisk jest bowiem ściśle związane z określoną recepcją rzeczywistości (zwłaszcza, gdy zawężymy to pojęcie do rzeczywistości społecznej), a także z dążeniem do uzyskania określonego jej kształtu. Wnioski, jakie wyciągnęłam, wykazują, iż postawa wobec statusu wartości determinuje interpretację takich aspektów życia społecznego, jak norma moralna, prawo, państwo, autorytet, relacja jednostka-wspólnota.

W drugiej części pracy wskazałam, że znamioną cechą sporu sofistów-Platon jest również fakt, iż nie kończy się on na polemice starożytnych. Jest on na tyle uniwersalny, że znajduje realny oddźwięk także w świecie współczesnym. Jako argument posłużyła mi koncepcja praw człowieka, wokół której narasta spór, dotyczący statusu poszczególnych praw w niej zawartych, spójności wewnętrznej tej koncepcji, jak i możliwości jej uniwersalizacji. Wykorzystując artykuły polemiczne, odwołujące się do takich postaw, jak absolutyzm czy relatywizm moralny, starałam się przedstawić argumenty za i przeciw owej koncepcji.



Rozpatrując próby przypisania prawom człowieka rozmaitego statusu aksjologicznego, nawiązałam do współczesnej dyskusji o postawach uniwersalizmu i relatywizmu kulturowego. Zauważyłam, iż zarówno stanowisko traktujące o globalnej uniwersalności praw człowieka, jak i to postulujące tolerancję i brak ingerencji w aksjologię innych kultur, mają słabe i mocne strony. Nawiązując do myśli Leszka Kołakowskiego, zazna-  
czyłam, iż aby odnaleźć sposób budowania relacji Moja kultura-kultura  
Innego, wyzbyty zagrożeń związanych z owymi stanowiskami, a więc: fał-  
szywego przekonania o własnej wyższości, egoistycznej obojętności czy  
fanatyzmu, należałoby przede wszystkim dowartościować pojęcie dystan-  
su do własnej, a także upowszechnić go w innych kulturach.

## „Jestże dla prawdy przyszłość jaka?”

„Jak we wszystkim prawie, com pisał w ostatnich latach kilkudziesięciu, nie potrafię w sprawach najważniejszych dotrzeć do konkluzji ostatecznych i ciągle potykam się o kłopoty, które trzeba wyminąć niezręcznym i uciekinierskim powiedzeniem ‚z jednej strony..., ale z drugiej strony...’. Być może jest to przypadek czy raczej ułomność umysłu autora, być może jednak – znów sobie pochlebiam – przypadek bytu. Tak kończę”.

Leszek Kołakowski<sup>1</sup>

### Wstęp

Pytanie o prawdę, jej ontologiczny status oraz praktyczny wymiar, jest kluczowym elementem każdej rozwiniętej metafizyki, począwszy od Parmenidesa na współczesnych filozofach kończąc. Ewangelia, według świętego Jana, zawiera znamienity fragment, w którym to Chrystus mówi, że przyszedł na świat, *by dać świadectwo prawdzie*, na co Piłat zapytuje go: *Cóż to jest prawda?*<sup>2</sup>. Pojęcie to przewija się przez całą historię filozofii, udzielono mnóstwo różnych odpowiedzi na pytania dotyczące prawdy – jej istnienia, charakteru i zastosowania. Pomimo tego spór o jej ontologiczny status nie wygasł, gdyż pytania zadawane na przestrzeni wieków nie utraciły swojej aktualności. Można zauważyć, że, podobnie jak w przeszłości, tak i obecnie, dyskurs ten koncentruje się na zdychotomizowanej osi abstraktyzm–relatywizm. Wiele różnych odmian i pochodnych obu stanowisk grupuje się po obu stronach osi, dlatego też warto rozważyć różne, czasem całkowicie sprzeczne ze sobą, odpowiedzi na kwestię prawdy. Jednakże

---

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*, Kraków 2009, s. 5, fragment przedmowy.

<sup>2</sup> Fragmenty tekstu Ewangelii według św. Jana 18:37,38. *Pismo Święte* w przekładzie z języków oryginalnych, Warszawa 1980.

istnieją także rozwiązania czy też próby rozwiązań pośrednich – znoszących niczym Hegłowska dialektyka tezę i antytezę w wyższej syntezie. Pomimo tego Leszek Kołakowski, przemierzając całą intelektualną drogę, według której ścierały się powyższe stanowiska w przeszłości, zdaje się wracać do punktu wyjścia, do niemożności jednoznacznego uchwycenia istoty prawdy. Zasadniczo można wskazać na kilka generalnych rozwiązań problemu prawdy, które to znajdujemy w historii myśli ludzkiej, jednak, z racji swojej fundamentalnej istoty i poziomu złożoności, problem ten trzeba analizować jednocześnie na kilku płaszczyznach. Być może właśnie w tym nierozzerwalnym związku prawdy z wiedzą, o którym pisze Hanna Buczyńska-Garewicz, iż *Wiedzieć [...] to tyle, co znać prawdę*<sup>3</sup>, oraz w pierwotności pojęcia prawdy tkwi jej sens, polegający na wielopłaszczyznowości i wszechobecności w świadomości. Wszechobecna jest prawda w tym znaczeniu, iż każdy akt myślenia, każdy intencjonalny akt świadomości, mający za przedmiot wiedzę czy też zbiór informacji<sup>4</sup>, *implicite* lub *explicite* korzysta z funkcji prawdziwości tego, co orzekane. Warto dodać, iż wieloaspektowość problemu prawdy wydaje się zmuszać nas do szeroko rozumianego wielowątkowego badania na wielu płaszczyznach, gdyż analiza tylko jednego, wybranego aspektu zagadnienia prawdy na wybranym podłożu jest z góry skazana na niepowodzenie z racji swojego wyidealizowanego i zbyt trywialnego charakteru. Należy zatem wyodrębnić kilka osi napięć filozoficznych:

1) na bazie ontologii:

- absolutyzacja prawdy, czyli prawda staje się Prawdą
- relatywizacja prawdy, czyli prawda pozostaje prawdą
- indyferentyzm ontologiczny lub *epoché* w ontologii

2) na bazie epistemologii:

- obiektywizacja prawdy, czyli prawda staje się Prawdą Realną
- subiektywizacja prawdy, czyli prawda pozostaje Prawdą Moją
- indyferentyzm epistemologiczny lub *epoché* w epistemologii

Warto wspomnieć, że dowolny sąd kategorii 1) może łączyć się z sądem kategorii 2) tworząc jednolity obraz. Zanim przejdziemy do grun-

---

<sup>3</sup> A. Motycka (red.), *Wiedza a Prawda*, Warszawa 2005, s.50.

<sup>4</sup> Zgodnie z Husserlem i szkołą fenomenologiczną, każdy akt świadomości jest aktem czegoś, świadomość jest zatem intencjonalna.

towej analizie, zarysuję pokrótce hybrydy powstałe z połączenia różnych postulatów w ontologii i epistemologii, gdyż powyższe dwie dziedziny stanowią trzon każdej filozofii.

Pierwszy pogląd, propagujący absolutyzm i obiektywizm, znany jest bardzo dobrze z historii filozofii – do tej kategorii znakomicie wpisuje się Platon, gdyż w jego opinii Prawda istnieje, jest absolutna i można ją poznać obiektywnie.

Drugim połączeniem jest doktryna mówiąca o istnieniu Prawdy, ale będącej poza naszym zasięgiem. Można przywołać tutaj Kanta z jego *noumenami* i niepoznawalną *rzeczą samą w sobie*.

Trzecią koncepcję pokazuje nam Husserl z całą szkołą fenomenologów, który pomimo zabiegów typu *epoché*, w *obliczu relatywistycznej korozji europejskiej cywilizacji*<sup>5</sup>, forsował obronę Prawdy.

Czwarta kombinacja dotyczy filozofii, które relatywizowały prawdę na poziomie ontologicznym. Do kategorii relatywistów „zdroworozsądkowych” można zaliczyć różnego rodzaju mechanicystów i materialistów, chociażby epoki Oświecenia.

Piąte połączenie ukazuje nam Nietzsche, który konstatuje wręcz, że *charakter istnienia nie jest [prawdziwy], jest fałszywy*<sup>6</sup>. Ponadto twierdzi, że *prawda bytu nie istnieje, nic nie jest sobą podług siebie (auto kath auto)* czy też *z sobą tożsame*. Krótko mówiąc, postuluje się tutaj wielość różnych prawd na poziomie zarówno ontologicznym, jak i epistemologicznym. Czy ten pogląd nie zaprzecza pojęciu prawdy (która jest w jakimś sensie jednością) jakby z definicji? Czyż nie występuje tutaj problem samoodniesienia, charakterystyczny dla relatywistów? Do powyższych pytań powrócimy później, konfrontując wszystkie te warianty ze sobą.

Szosta hybryda, czyli relatywizm ontologiczny oraz powstrzymywanie się od sądów w epistemologii, posiada cechy doktryn starożytnych sceptyków, którzy w słynnych dziesięciu tropach wykazywali niemożność poznania.

Siódme połączenie przywołuje chociażby pozytywistów i scjentystów, z ich krytyką wszelkiej spekulacyjnej metafizyki i afirmacją poznania na-

---

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Nasz relatywny relatywizm*, [w:] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*, *op. cit.*, s. 270.

<sup>6</sup> Cytat F. Nietzschego [w:] B. Allen, *Prawda w filozofii*, Warszawa 1996.

ukowego, przynajmniej jeszcze przed przełomem antypozytywistycznym, kiedy to metafizyka powróciła do łask myślicieli.

Ósmą kombinacją stanowi także krytyka dotychczasowego klasycznego dyskursu na poziomie ontologii (można by orzec za Władysławem Tatarkiewiczem *metafizyczny anarchizm*<sup>7</sup>) oraz relatywizm poznawczy. W tę kategorię wpisują się tacy solipsyści, jak Max Stirner.

Wreszcie, dziewiąta i ostatnia synteza prowadzi w ostateczności do nihilizmu, którym jednak nie będę się zajmował, gdyż uniemożliwia on, jak gdyby z definicji, pozytywne i owocne zanalizowanie problemu.

Oczywiście należy zaznaczyć, iż podział ten jest sztuczny, wprowadzony tylko i wyłącznie w celu uporządkowania toku rozumowania, przebiegającego symultanicznie na obu poziomach (tzn. zarówno ontologii, jak i epistemologii). Ponadto kryteria kwalifikacji filozofów do odpowiednich grup też w pewnym stopniu naginają rzeczywistość i z tego należy zdawać sobie sprawę. Mimo wszystko, ta wstępna analiza przygotowała grunt, na którym oprzemy tok naszych rozważań, który zaczniemy od przypomnienia definicji *prawdy*, jednakże bez wdawania się w zbędne szczegóły, gdyż w zamierzeniu nie ma być to opis istniejących teorii, lecz samodzielna analiza.

### Definicje prawdy: klasyczna (ontyczna)

Klasyczna teoria prawdy, zwana także korespondencyjną, pochodzi pierwotnie od Arystotelesa i w średniowiecznej, tomistycznej formule brzmi: *Veritas est adequatio rei et intellectus*<sup>8</sup>. Można powiedzieć za Leszkiem Kołakowskim, że powyższa *reguła* »zgodności z rzeczywistością«, *dobrze trafia w zwyczajną całkiem niefilozoficzną i na logiczne spory obojętną intuicję potoczną i potoczny, filozoficznie nietrenowany sens słów* »prawda« i »prawdziwy»<sup>9</sup>. Ponadto zawiera ona, według Barry'ego Allena, cztery założenia dotyczące pierwotności świata, natury, rzeczywistości

---

<sup>7</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2009, s.61.

<sup>8</sup> Prawda to zgodność rzeczywistości z wydawanymi sądami (myśli). Cytat z *Summary Teologicznej*.

<sup>9</sup> L. Kołakowski, *Jestże dla prawdy przyszłość jaka?*, op. cit., s.281.

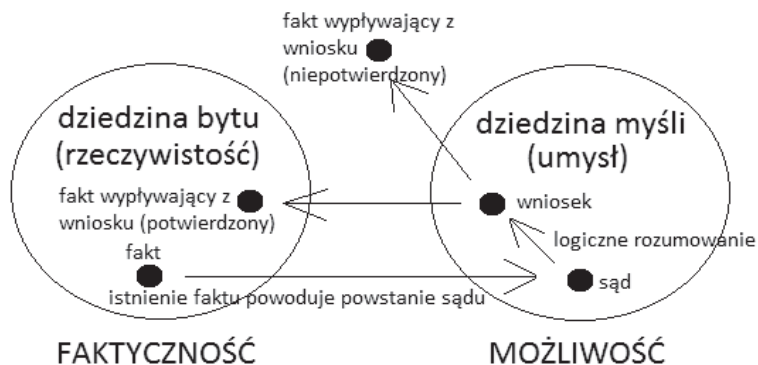
względem ludzkiego języka; postrzegania prawdy jako tożsamości, a fałszu jako różnicy; wtórnego charakteru symboli i znaków językowych oraz greckiej ontologii, która pojmowała tożsamość jako *autoidentyczność* lub *tożsamość-z-samym-sobą*. Zwłaszcza to ostatnie założenie przypomina późniejszą ontologię fenomenologiczną Sartre'a i pojęcie *bytu-w-sobie*. Atoli utożsamienie bytu z prawdą, czyli *transcendentalium*, które tutaj próbują antycypować, to dzieło świętego Augustyna, który wskazywał, iż *verum est id, quod est*<sup>10</sup>. Parafrazując powyższe, *każda [rzecz] ma tyle prawdy, ile ma istnienia*<sup>11</sup>. Allen dowodzi jednak, że pierwotne znaczenie terminu *być* w grece było równoważne stwierdzeniu *być prawdą*, co wskazuje na to, iż Augustyńskie przekonanie nie było czymś nowym i innowacyjnym. Pomimo tego, przy takim pojmowaniu prawdy, ujawnia się pewna asymetria prawdy i bytu, gdyż transformując sądy w toku rozumowania zgodnego z prawami logiki, rzeczywistość nie ulega transformacji (wbrew wszelkim idealistom i solipsystem, tworzącym aktem świadomości). Parafrazując Wittgensteina można powiedzieć, że to, co daje się pomyśleć (jest niesprzeczne logiczne, po Arystotelesowsku spełnia zasadę sprzeczności i zasadę wyłączonego środka), jest też możliwe. Możliwość jednak nie oznacza faktyczności. Faktyczność jest jak gdyby urzeczywistnioną możliwością, jedną z wielu, dlatego też sąd w myśl tej definicji może wprowadzać w błąd, gdyż niejako zatraci dziedzinę bytu, na której pierwotnie operował. Dlatego też wiele filozofii wikało się w przeszłości w aporie, trudności, których nie potrafiły rozwiązać, lub też dochodziły do wniosków, które okazywały się niepotrzebną spekulacyjną nadbudową, dogmatem o zerowej wartości, gdyż dziedzina bytu określonego została przekroczonej ku bytowi nieokreślonej, mimo iż z punktu widzenia logiki rozumowanie było prawidłowe.

---

<sup>10</sup> *Prawdą jest to, co jest*. Jeżeli jakaś rzecz istnieje, to jest prawdziwa.

<sup>11</sup> Cytat św. Tomasza z Akwinu [w:] B. Allen, *Prawda w filozofii, op. cit.*

## Epistemologiczna analiza prawdy w ujęciu korespondencyjnym



Co do logiki, istnieje oczywiście prawo, które nazwę, na modłę nauk przyrodniczych, *zasadą zachowania prawdy*. Mówi ono, iż w prawidłowo przeprowadzonym rozumowaniu logicznym prawda zostaje zachowana, co znaczy, że jeżeli założenia czy też przesłanki są prawdziwe, to wnioski również. Warto pamiętać, że podobnie jak przy rozwiązywaniu równań matematycznych, nie wolno zapominać o dziedzinie, czyli o podłożu, na którym sądy na temat bytu są formułowane. Wyjście poza ten obszar powoduje przekształcenie rozumowania w zwykłą *grę językową*. O tym właśnie mówił Wittgenstein, postulując utworzenie jednolitej *formy logicznej*, łączącej język i rzeczywistość. W *Traktacie Logiczno-Filozoficznym* pisał: *Formy logiczne są anumeryczne. Dlatego nie ma w logice liczb wyróżnionych i dlatego nie ma też żadnego filozoficznego monizmu czy dualizmu itd*<sup>12</sup>. A więc zanim będą możliwe operacje we wnioskowaniu posługujące się pojęciami podobieństwa czy też tożsamości, musi zostać ustalony wspólny obszar (dziedzina), gdzie spotykają się myśl i byt i gdzie sobie nawzajem odpowiadają w myśl reguły *adequatio*. Oprócz kwestii takich, jak metodologia poznania czy też wiarygodność zmysłów, niezgodność dziedziny we wnioskowaniu logicznym jest głównym problemem korespondencyjnej teorii prawdy.

<sup>12</sup> L. Wittgenstein, *Traktat Logiczno-Filozoficzny*, 4.128.

## Definicje prawdy: pragmatyczna

Definicja pragmatyczna prawdy to wynik rewizji, dokonanej w nowożytności, definicji korespondencyjnej. Począwszy od angielskich myślicieli takich, jak Locke, Berkeley i Hume, punkt ciężkości, *sina que non* prawdy przechodził stopniowo z zewnątrz (greckie rozumienie prawdy jako istniejącej, jako integralnej części natury) do wewnątrz (subiektywny podmiot warunkiem poznania). W takiej sytuacji to podmiot decyduje o prawdzie, tworzy ją. Ale stworzyć ją, trzeba w jakimś celu, a najlepszym celem, według Jamesa, jest człowiek. Dlatego też prawdziwe jest to, co jest użyteczne. Jak pisał James: *Prawdziwe idee potrafimy przyswoić, uzasadnić, potwierdzić, zweryfikować. Te, których nie potrafimy, są fałszywe*<sup>13</sup>. Ponadto można zauważyć tutaj rozmycie tej definicji prawdy w stosunku do logiki, gdyż pragmatyzm wymaga aktualizacji tego, co uznawane jest za prawdę, w zależności od sytuacji, co stoi w sprzeczności ze statyczną wizją niezmienną prawdy wspieranej na gruncie logiki. Kołakowski wskazuje, że *zastępowanie kryteriów prawdy [...] standardami akceptowalności*<sup>14</sup> jest bardzo chwiejnym i niepewnym posunięciem, gdyż niemożliwym wydaje się określać, co jest użyteczne dla wszystkich ludzi, co przyniesie im szczęście. Allen dalej pisze: *zachodzi bowiem obawa, że to, czy przekonanie się sprawdza, zależy po prostu od oczekiwań, jakie kto z nim wiąże, czyli od tego, co jest gotów przyjąć czy uznać za »sprawdzanie się«. Wydaje się więc, że sprawa praktycznej wartości przekonania w sensie Jamesa, może w zasadzie, być kwestią indywidualnej konstytucji psychicznej jego posiadacza*<sup>15</sup>. Jak widać, pojawiają się problemy, kiedy to za prawdę może uchodzić coś, co nią nie jest, lub jeżeli uzna się za prawdę pewne doktryny objawione z racji pewnego stopnia ich użyteczności. Zauważa to Kołakowski, pisząc, iż *pragmatyzm ryzykuje uprawomocnienie wszystkich tych metafizycznych, religijnych i epistemologicznych praktyk, których usunięcie było jego głównym celem*<sup>16</sup>. Zatem pragmatyczna definicja prawdy wydaje się prowadzić nas w praktyce do punktu wyjścia, nie dając pozytywnego rozwiązania. Nie można oprzeć żadnej szanującej się ontologii na podstawie pragmatycznej

<sup>13</sup> B. Allen, *Prawda w filozofii*, op. cit.

<sup>14</sup> L. Kołakowski, *Nasz relatywny relatywizm*, op. cit.

<sup>15</sup> B. Allen, op. cit.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Uwagi o stanowisku Rorty'ego*, op. cit.



wizji prawdy, gdyż ta ostatnia zdaje się wykazywać ambiwalentne skłonności, nie dając pewności, iż diametralnie różne systemy myślowe nie powrócą z racji ich użyteczności. Podsumowując można stwierdzić, że pragmatyczna teoria prawdy pozostaje metafizycznie pusta, co w praktyce prędzej czy później doprowadzi do adaptacji i przyswojenia pewnych *użytecznych* poglądów. Ironicznie, lecz celnie skomentował to Josiah Royce, mówiąc: *przysięgam mówić to, co korzystne, i tylko to, co korzystne, tak mi dopomóż przyszłe doświadczenie*<sup>17</sup>.

Richard Rorty, czołowy przedstawiciel współczesnego neopragmatyzmu, w pracy pt. *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*<sup>18</sup>, przywołuje historyczny podział prawd Derridy, który to pokazuje pogląd na tę sprawę Greków i Żydów. Otóż według tych pierwszych Prawda istnieje, jest statyczna i niezmienna, należy ją tylko odkryć, poznać drogą logicznego rozumowania, zaś ci drudzy, w przeciwieństwie do Greków, podkreślali jej dynamizm, romantyczną tendencję do objawiania się drogą mistycznego uniesienia. Uważam, że jest to fakt godny odnotowania z racji charakteru późniejszej średniowiecznej syntezy, która objęła swoim zasięgiem pierwiastki zarówno greckie, jak i judeo-chrześcijańskie. Oprócz tego kolejną trudnością, jaką napotyka pragmatyzm, jest problem normatywności sądów, które, mimo podobnej budowy, mają zróżnicowany wpływ na ludzi. Idąc za tokiem rozumowania Kołakowskiego zauważamy, że sądy typu: *Nil jest najdłuższą rzeką* oraz *Złe jest torturowanie ludzi*, stanowią podobne konstrukcje zarówno na poziomie logiki, jak i języka, jednakże jak bardzo różnią się, jeśli chodzi o wpływ, jaki na nas wywierają! Dlatego też jak dotąd nie istnieje zadowolająca teoria unowocześniająca neopragmatyzm, który, póki co, wrzuca wszelkie sądy do jednego worka, bez względu na ich znaczenie dla rzeczywistości ludzkiej.

### Definicje prawdy: koherencyjna i Tarskiego

Koherencja, czyli spójność, stanowi tutaj istotę prawdy, która sprowadza się do orzekania o statusie zdania lub sądu w relacji z całym syste-

---

<sup>17</sup> J. Royce, *Philosophy of Loyalty*, B. Allen, *Prawda w filozofii*, op. cit.

<sup>18</sup> Habermas, Rorty, Kołakowski, op. cit.

mem twierdzeń. Sądzę, że jest to kolejna definicja prawdy nie docierająca do jądra bytu, gdyż jest czysto formalnym rodzajem praktycznej umowy, w której to budujemy solidny fundament z aksjomatów, a następnie na tej podstawie gromadzimy i uznajemy za prawdziwe te sądy, które zdają się potwierdzać lub być potwierdzane przez resztę. Leszek Kołakowski pisze o tej teorii: *poszczególne zdania czy sensory nadają się do przyjęcia, bo pasują do całości. Nie ma percepcji faktów całkiem nieupośrednionej, niezależnej od jakichkolwiek założeń [...] każdy składnik nie tylko odnosi się do całości, ale także jakby całość zakłada*<sup>19</sup>. Dalej wspomina: *Nie wiadomo jednak bez dodatkowych założeń, jak oceniać prawdziwość różnych systemów*<sup>20</sup>. Jest to trudność, która ujawnia płytki, umowny i czysto werbalny charakter tej definicji. Pomimo tego poznanie naukowe czerpie między innymi z tej teorii prawdy, tworząc paradygmaty, w ramach których poruszają się uczeni, próbując wyjaśnić i opisać nowe zjawiska, jednakże nawet oni są zmuszeni odrzucać prawdziwość zdań, które potencjalnie są zgodne z systemem, jednakże w rzeczywistości okazują się być sprzeczne z doświadczeniem empirycznym.

Dość powiedzieć, iż definicja prawdy Tarskiego opiera się na pojęciu metajęzyka i nie stanowi dla nas atrakcyjnej alternatywy wobec wcześniejszych teorii, gdyż znów rozwija się i pozostaje w dziedzinie języka, nie zaś bytu. Celem wywodu nie jest tutaj analiza logiczno-lingwistyczna, gdyż interesuje nas ujęcie prawdy w aspekcie ontologicznym, *u podstaw* bytu. Nie oznacza to oczywiście chęci bagatelizowania ważności logiki czy też teorii języka, lecz wynika to z tematu niniejszej pracy.

### Jestże dla prawdy przyszłość jaka?

Leszek Kołakowski w tekście zatytułowanym *Jestże dla prawdy przyszłość jaka?*<sup>21</sup> prowadzi wywód, w którym uznaje za werbalne wszelkie spory o prawdę, w których bierze się pod uwagę definicje inne niż Arystotelesowsko-tomistyczne. Wynika to z tego, iż, jak już wspomniano, tylko

---

<sup>19</sup> L. Kołakowski, *Jestże dla prawdy przyszłość jaka?*, *op. cit.*, s.282.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

nierozerwalne połączenie bytu i myśli czy też rzeczywistości jako natury i rzeczywistości ludzkiej jako intelektu pozwala na sformułowanie i stosowanie pojęcia prawdy *sensu stricto*. Oczywistym jest, że, poruszając się tylko i wyłącznie w dziedzinie języka czy też myśli, odrzucając jednocześnie idealizm połączony z koncepcjami typu *byt z myśli* i postulujący twórczą aktywność umysłu czy też ducha, w świecie na sposób Berkeleyowski (tzn. *esse est participi*), co też milcząco zakładaliśmy od samego początku i co też zostaje stanowiskiem jak najbardziej zdroworozsądkowym, pojęcie prawdy stanie się w tym przypadku Wittgensteinowską grą językową, werbalnym krążeniem wokół nominalnego określenia pustego treściowo. Właśnie to słusznie zauważa Kołakowski, wskazując później, iż tego typu pytania nigdy nie przestaną być zadawane przez *Zwierzę Rozumne*. Heidegger powiedziałby, iż są one następstwem swoistego *rzucenia w świat bytu*, oraz natury świadomości, której kluczowym aspektem jest jej intencjonalność. Co ciekawe, Heideggerowska wizja prawdy wiąże się z pojęciem wolności, tak ubóstwianej przez egzystencjalistów, jako że wolność, jako istota prawdy, odsłania ją podczas odkrywania przez *Dasein* swej odmienności i projektowania siebie, do czego zdolna jest samoświadoma egzystencja, w przeciwieństwie do *Vorhandenheit* – *obecności-pod-ręką*, która po prostu jest, i na poziomie ontologicznym tylko tyle można o niej powiedzieć. Podobnie Sartre wypowiada słynne słowa: *Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest*<sup>22</sup>. Podobnie sens Parmenidejskiej formuły, iż *byt jest a niebytu nie ma* wiąże się z pojęciem prawdy jako bytu. Widzimy więc, że aby rozwiązanie problemu prawdy było satysfakcjonujące dla ludzkiego umysłu, musi się odbyć na poziomie ontologii, by nie rzecz – metafizyki. Język nie jest i nie może być fundamentem, na którym decydować będą się losy prawdy.

Wracając do Heideggera można rzec, iż utożsamia on bycie-prawdziwym z byciem-odsłaniającym. Prawda okazjonalna wymaga ontycznego założenia, sięgającego czasów świętego Augustyna lub też Greków, mówiącego o związku prawdy i bytu, którego ona potrzebuje, by w ogóle zaistnieć. Pozostaje się jednak zastanowić nad kwestią istnienia samej prawdy. Otóż analiza form naoczności przeprowadzona przez Kanta, oprócz tego, iż związała chociażby pojęcie czasu z subiektywną podmiotowością

---

<sup>22</sup> J.P.Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Kraków 2007.

bytu świadomego, jakim jest człowiek, dała początek tendencjom do pojmowania świadomości jako intencjonalnej. Heidegger twierdzi, że bycie *Dasein* jest warunkiem do istnienia prawdy. Dlaczego? Otóż korespondencja prawdy wymaga uobecniania, aktualizacji związku pomiędzy dziedziną bytu i myśli, uobecnianie samo wymaga ontologicznej różnicy (czyli znowu rozróżnienia między *Dasein*, któremu „przydarzyło się być” a *obecnością-pod-ręką*). Idąc tym tokiem rozumowania, ontologiczna różnica wystąpi tylko wtedy, gdy pojawi się *Dasein*, ergo jest ono warunkiem *sine qua non* prawdy. Warto dodać, że dziedzina możliwości ustanawiana jest podobnie poprzez istnienie różnicy ontologicznej.

## Relatywizm?

Leszek Kołakowski w tekście zatytułowanym *Nasz relatywny relatywizm* twierdzi, iż *relatywista odrzuca niezmienny i absolutny standard racjonalności*<sup>23</sup>, mimo tego jednak nie może uniknąć antynomii kłamcy. Oczywiście na poziomie językowym, zakładając, że świat nie jest irracjonalny. Ponadto argument ten i tak wydaje się chybiony w opinii chociażby Adama Groblera, który wyjaśnia, iż zakłada się milcząco, że relatywizm i absolutyzm nie mogą być jednocześnie prawdziwe, więc jest to już wstępne rozwiązanie problemu ze strony subiektywnej, z gruntu absolutyzmu. Następnie przechodzi do konkluzji iż, u antycznych sceptyków starania o ustalenie kryteriów prawdy w sposób nieuchronny prowadziły do regresji nieskończonej, co wskazuje na brak *punktu zerowego*, brak jedyne go źródła prawdy, z którego *tryskałaby pewność*. Relatywizm ten paradoksalnie przeszedł ewolucję od surowej, ascetycznej, przejrzystej myśli Hume’a do hippisów i dzieci-kwiatów. Okazuje się, że *zrzucamy nasze archaiczne »irracjonalne« nawyki umysłu nie po to, aby wejść do wspaniałego królestwa racjonalności, ale przeciwnie, aby przejąć nowe nawyki, które idee racjonalności całkowicie porzucają*<sup>24</sup>. Jest to opis współczesnej nam epoki „Post-Oświecenia” – kiedy rozum, który pierwotnie zerwał z dogmatami i oparł się na swojej własnej przenikliwości i sceptycyzmie, obecnie ob-

---

<sup>23</sup> L. Kołakowski, *Nasz relatywny relatywizm*, *op. cit.*

<sup>24</sup> Tamże.

raca się przeciwko sobie, tworząc teorie chociażby pragmatyczne, które legitymizują lub aspirują do tego, by legitymizować prawdy dogmatyczne, które nie są falsyfikowalne w Popperowskim sensie. Jeśli chodzi o tego ostatniego, jest prawdą, że unika on paradoksu samozwrotności, gdyż odnosi się do hipotezy empirycznej, sam nią nie będąc. Warto jednak położyć nacisk na słowa Leszka Kołakowskiego, iż *żądanie monopolu dla reguł scjentyzmu jest arbitralnym werdyktem* i jest zależne od potrzeb człowieka. Pomimo wielkiego znaczenia nauki w naszym *user-friendly universum* powyższe stwierdzenie gra kluczową rolę w wizji Leszka Kołakowskiego.

Odnosnie do naszego współczesnego, nowoczesnego relatywizmu, możemy bez jakichkolwiek trudności rozróżnić za Adamem Groblerem<sup>25</sup> jego cztery główne źródła. Po pierwsze, hermeneutyka, która przeniosła ciężar problemu prawdy bardziej na grunt języka i interpretacji literackiej. Po drugie, postmodernizm, kwestionujący dotychczasowe wartości i kondycję człowieka w świecie. Po trzecie, pragmatyzm, skupiający wszelkie wysiłki na użyteczności, odcinający się od metafizycznych spekulacji. I wreszcie po czwarte, filozofia analityczna, również znudzona metafizyką i pozostająca w dziedzinie filozofii języka.

## Wnioski

Podsumowując, zapytujemy się więc, czy obecnie poszukiwanie pojęcia prawdy ma jeszcze jakikolwiek sens? Wydaje mi się, iż najlepszą odpowiedź na powyższe pytanie sformułował właśnie Leszek Kołakowski, pozostawiając otwartą kwestię filozoficznego aspektu prawdy i nie zamykając jednocześnie pola do dyskusji. Pomimo całej trudności tej sytuacji, jedno jest pewne, iż nihilizm, czy też skrajny relatywizm nie może być dla nas atrakcyjną opcją wyboru, gdyż nie jest ani jasny w swoich założeniach (jest także swego rodzaju dogmatem), ani nie jest konstruktywny, prowadzi bowiem tylko do negacji, zniszczenia i dekonstrukcji, co stoi w sprzeczności z naturalną potrzebą człowieka, którą jest chęć poznania prawdy. Gdybym był zdolny jasno i przekonująco wyrazić w jakimś języku – lub dowolnym innym zbiorze symboli – istotę prawdy, która, zachowując cały

---

<sup>25</sup> A. Grobler, *Prawda a względność*, Kraków 2000.

swój ontyczno-logiczny charakter<sup>26</sup>, przylegałaby ściśle do dziedziny bytu, która nie stawałaby się w praktyce grą językową, zapewne skonstruowałbym cały system filozoficzny oparty na tym niezmiennym fundamencie. Jednakże nie jestem do tego zdolny. Zapewne gorzko dla spekulacyjnej absolutystycznej filozofii zabrzmiałoby stwierdzenie, iż pozostaje nam jedynie egzystencjalne szamotanie się w objęciach bytu, który za każdym razem wymyka się naszemu racjonalnemu poznaniu (mowa oczywiście o poziomie ontologicznym, gdyż możemy racjonalnie opisywać byt jako zjawiska, fenomeny i wierzyć w ten opis, gdyż jest zgodny z doświadczeniem i falsyfikowany, zresztą bez tego nie wierzylibyśmy w rzeczy dla nas pozornie oczywiste, które stały się takimi wskutek przyzwyczajania). Wartą uwagi jest droga, którą pokonała filozofia w historii i która zatoczyła koło, gdyż znaleźliśmy się w Kołakowskim *punkcie zerowym*<sup>27</sup>. Na początku w Grecji rozbiliśmy dziedziny i powstały obszary bytu i myśli, prawda jednak była tam gdzieś ukryta, u presokratyków w bycie (naturze). Następnie Sokrates ustanowił swoisty zwrot antropocentryczny, który zaowocował Platońskim idealizmem i skupieniem się na dziedzinie myśli i wiecznych idei. Można pokusić się o stwierdzenie, iż Arystoteles sprowadza Platona z powrotem na ziemię, wylany zostaje kubek zimnej wody na Platońską teorię. Filozoficzne szkoły epoki hellenistycznej, takie jak: epikureizm, stoicyzm czy też sceptycyzm, w gruncie rzeczy zrywają z metafizyczną tradycją, skupiając się na praktyczności stosowania wybranych doktryn. Począwszy od neoplatoników, później Plotyna i Augustyna, kompartment myśli znów oderwany zostaje od bytu między innymi w solilokwiach. Tomasz z Akwinu powtarza zdroworozsądkową terapię Arystotelesa, jednakże kolejny raz ta teoria syntetyczna nie mogła zbyt długo przetrwać. *Via moderna* oraz renesansowy humanizm powtarzają tendencje odśrodkowe w stosunku do metafizyki i ontologii prawdy, podobnie jak szkoły hellenistyczne w starożytności. Kartezjusz odrywa po raz wtóry w historii filozofii dziedzinę myśli, mówiąc, iż znalazł sąd pewny, tzn. afirmujący jego własne istnienie, słynne *cogito ergo sum*. Dość przewidywalnie toczą się losy hegemonii umysłu, który stacza się po równi pochyłej, gdyż Locke i Hume skłaniają

---

<sup>26</sup> Tzn. byłaby to prawda istniejąca na podstawie pewnej formy logicznej, o której wspominali zarówno Spinoza jak i później Wittgenstein.

<sup>27</sup> L. Kołakowski, *Nasz relatywny relatywizm*, *op. cit.*

się do praktyki. Myśl Kanta jest punktem zwrotnym, dzieląc filozofów na idealistów (Fichte, Hegel) i pozytywistów, których czas jednak nadszedł dopiero po roku 1830<sup>28</sup>. Schopenhauer i Nietzsche dopełniają tego całkowitego zniszczenia odrębności i wyższości obszaru myśli. Następuje tutaj powrót do bytu, do rzeczywistości, pomimo tego przełom antypozytywistyczny też nie trwa wiecznie i powraca w drugiej dekadzie dwudziestego wieku stanowisko nominalne, stawiające prawdę jako instrument czysto werbalny, czemu wyraz dało słynne Koło Wiedeńskie oraz Wittgenstein. Jeśli chodzi o neopragmatyzm na czele z Rortym, to nie daje on zasadniczo prawomocnej i pewnej odpowiedzi na problem prawdy, uciekając się do użyteczności, a więc marginalizując pojęcie prawdziwości występującej w korelacji bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie – jakby powiedział Sartre – dziedziny bytu i dziedziny myśli. Widzimy więc, w jaki sposób filozofia zatoczyła znów to upiorne koło, w którym obracamy się, nie mogąc z niego wyjść, nie znajdując żadnego punktu zaczepienia, niczym Kantu, na obwodzie powyższego koła.

Myśl ludzka w dziedzinie prawdy jest niezwykle bogato rozwinięta, gdyż przez wieki *zalecenie metafizycznego milczenia notorycznie [było] lamane przez tych, którym dane było partycypować w prawdzie-bycie i którzy żywili potrzebę werbalnego przekazu swego doznania, aby poprzez ten przekaz innym udostępnić zrozumienie w płaszczyźnie dyskursu poznawczego samą bezsłowność (ponadsłowność) bycia w prawdzie. O lamaniu metafizycznego milczenia zaświadcza ogromny w tym względzie dorobek myśli ludzkiej, spuścizna myśli mitycznej metafizyczno-filozoficznej, mistycznej, gnostyckiej zarówno Wschodu, jak i Zachodu*<sup>29</sup>. Oznacza to, iż bardzo łatwo jest przekroczyć granicę, która oddziela prawdę w sensie Arystotelesowskim, od prawdy jako afirmatywności bytu (definicja w sensie Augustyńskim, tzn. prawdziwe jest wszystko to, co jest). Wyjście poza tę granicę transformuje logiczne sądy w bełkot, niepotrzebną mistyczną nadbudowę doktryn, które, będąc możliwością, nie ukazują się jednak nam w dziedzinie faktyczności.

---

<sup>28</sup> W 1830 roku zaczął wychodzić *Kurs filozofii pozytywnej* Comte'a, zaś w 1831 roku zmarł Hegel.

<sup>29</sup> A. Motycka (red.), *Wiedza a Prawda*, op. cit., s. 216.

## Zakończenie

Nie jest jednak tak źle, jakby mogło się wydawać. Przecież definicja klasyczna pozostaje jak najbardziej aktualna, ideał adekwatności, czyli odwzorowania obszarów bytu i myśli jest na tyle zdroworozsądkowy, że rządzi naszym codziennym życiem i stanowi bardzo dobrą podstawę do rozpoczynania wszelkich dyskursów filozoficznych. Możliwe wydaje się zatem, że dopóki będzie istniał rodzaj ludzki, dopóty debata o tym, co piękne, dobre i prawdziwe będzie prowadzona. Zgodnie z Kołakowskim dochodzę do konkluzji, iż problem prawdy pozostaje otwarty, lecz nie jest to pesymistyczna wizja – wręcz przeciwnie – przyszłość dla prawdy polega na tym, iż dyskurs filozoficzny nigdy się nie skończy. Miejmy nadzieję, iż nie jest to, jak mówi Leszek Kołakowski, *przypadłość czy raczej ułomność umysłu autora*, lecz raczej właśnie *przypadłość bytu*, który – rozpatrywany z wielu punktów widzenia – rozmywa się w swojej obiektywności.



# MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

*Magdalena Gawin*

## **Uwagi na temat XX Międzynarodowej OF**

XX Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (z j. ang. IPO) odbyła się w Oslo, w dniach 16–20 maja 2012 r. W składzie polskiej delegacji, poza mną, znalazł się Michał Koss, doświadczony nauczyciel z Wybrzeża, obdarzony niezwykłym talentem językowym (próbował porozumiewać się nawet po hebrajsku) oraz poczuciem humoru, którym wszystkich dookoła zjednywał. A także dwoje uczniów: Piotr Będkowski i Sandra Kublik – osobowości równie intrygujące, co odmienne. Sandra wykazała duże zainteresowanie klimatami południowymi, podczas gdy Piotr – północnymi. Oboje świetnie odnaleźli się w międzynarodowym gąszczu osób i znaczeń.

Norwegowie okazali się niezwykle szczerzy, przyjaźni, otwarci, wyrozumiali, dobrze zorganizowani, przewidujący... Nie mogę z mojej głowy wyrzucić ogromnej ilości superlatywów, komplementujących zacnych gospodarzy. Sądzę, że niewiele osób w pełni zdaje sobie sprawę z poziomu ideowości ludzi zajmujących się organizacją IPO. Nie ma w zasadzie żadnych międzynarodowych funduszy, wspomagających to przedsięwzięcie. Każdy kraj, a właściwie bardzo konkretne osoby zaangażowane w IPO muszą same za każdym razem od nowa szukać pieniędzy na przyjęcie gości z zagranicy. Koszty z roku na rok rosną, wraz z coraz większą liczbą krajów uczestniczących. W tym roku przybyli przedstawiciele aż z 39 krajów oraz delegacje FISPU i UNESCO. Dla organizatorów gratyfikacją jest satysfakcja z dobrze wykonanej pracy i udziału w tym szczytnym przedsięwzięciu oraz podziękowania od wszystkich przybyłych. Norwegowie, tj. Thor Steinar Grødal, Olav Birkeland oraz Trine Rognodkken, zasługują w tym kontekście na szczególne uznanie i podziękowania, gdyż wszystko było zorganizowane perfekcyjnie, a dodatkowo udało im się stworzyć niezwykłą atmosferę, której oczywiście żadne słowa nie oddadzą. Była to

wielka fiesta radości, otwartości, ciepła, a wszystko w warunkach wielonarodowości i wielokulturowości. Wracając, jak sądzę, wszyscy byliśmy, aż wstyd się przyznać, naładowani górnolotnymi ideałami Ludzkości, Postępu i Pokoju. Jak o tym myślę, choć minęło już trochę czasu, wciąż nie mogę się z tego nastroju otrząsnąć.

Wracamy jednak do opisu samego przebiegu Olimpiady. Uczestnicy pisali eseje 17-tego maja po południu. Przed południem wszyscy mieli okazję uczestniczyć w Norweskim Dniu Narodowym. Okazja wyjątkowa, gdyż temu dniu towarzyszy wielka manifestacja młodych połączona z przywdziewaniem strojów regionalnych, których, jak się okazało, w niepełna pięćmilionowej Norwegii jest co niemiara. Zachęcam do obejrzenia galerii zdjęć z tej imprezy, które odnaleźć można na oficjalnej stronie organizatorów: [www.ipo2012.no](http://www.ipo2012.no).

Olimpijczycy pisali eseje na jeden spośród czterech zaproponowanych tematów. Poniżej zamieszczam ich autorskie tłumaczenie:

1. „Piękno samo się nie manifestuje, ale jest odkrywane przez człowieka. Jeżeli Lin Tang (...) ze swoimi krystalicznymi rzekami i smukłymi bambusami nie zostałyby opisane przez Wang Xizhi (303–361), niezauważone przeminęłyby w bezludnych górach”. Liu Zongyuan (773–819).

2. „Smutna to prawda, że najwięcej zła wyrządzają ci, którzy nigdy nie podjęli decyzji, czy być dobrym czy złym”. Hannah Arendt

3. „Nie może istnieć wobec cierpienia [zwierząt] żadne moralne uzasadnienie jego lekceważenia bądź odmowy potraktowania go na równi z cierpieniem jakiegokolwiek innej istoty. Ale odwrotność tej tezy jest także prawdziwa. Jeżeli istota nie jest zdolna do cierpienia czy radości, nie ma czego brać pod uwagę”. Peter Singer

4. „Kiedy zapytamy, czy źródłowy przedmiot jest taki, jakim się wydaje, możemy przyjąć fakt jego naoczności i nasze wątpliwości nie będą już dotyczyły samego unaoczniania, ale wglądu danego przez tę naoczność – a to już jest inny problem niż kwestionowanie samej naoczności. Na przykład, miód unaocznia się nam jako słodki (i to przyznajemy, ponieważ odbieramy słodkość za pomocą zmysłu), ale pytanie czy do istoty tej rzeczy przynależy słodkość, jest kwestią wątpliwą, skoro wchodzi tu w grę nie tyle sama naoczność, ale sąd na temat naoczności”. Sekstus Empiryk

Sandra Kublik wybrała temat drugi, cieszący się największym powodzeniem, a Piotr Będkowski pierwszy. Cały następny dzień został poświęcony

na żmudny proces oceny esejów. Ze względu na charakter IPO, który jest konkursem jednego eseju – formy osobistej wypowiedzi na wybrany problem – ocena prac musi mieć charakter porównawczy. Jakkolwiek oczywiście są podane kryteria oceny i wszyscy jurorzy skrupulatnie się do nich stosują, to jednak celem sprawdzających jest wybór kilkunastu bądź kilkudziesięciu najlepszych esejów, co oczywiście implikuje konieczność ich wielokrotnego czytania.

W tym roku mamy dwoje zwycięzców, zdobywców złotych medali: Sarah Yoon z Korei Południowej oraz Tadas Kriščiūnas z Litwy. Przyznano także aż cztery srebrne medale dla Jeffa Granhøja (Dania), Aleksi Korpela (Finlandia), Myrto Vlazaki (Grecja), Nishith Bharat Khandwala (Indie) oraz trzy brązowe medale dla Niklasa Plaetzera (Niemcy), Abhinava Suresh Menona (Indie), Stian Follevaag Ersværa (Norwegia). Przyznano także dwanaście wyróżnień. (W Biuletynie publikujemy prace zwycięzców, a wszystkie eseje, którym przyznano medale, są dostępne na podanej wcześniej stronie internetowej)

Niestety w tym roku polscy uczestnicy nie zdobyli żadnych nagród. Po wielu latach dominacji od zeszłego roku nie udaje się Polakom niczego wygrać. Należałoby zastanowić się nad tą sytuacją, zwłaszcza w kontekście, że uczestnicy z Polski zawsze dysponują rzetelną znajomością problematyki filozoficznej zarówno tej klasycznej, jak i najnowszej. Okazuje się jednak, że problemem jest sztuka pisania esejów filozoficznych. Dlatego też postanowiliśmy zmienić nieco sposób oceny esejów, pisanych przez uczestników krajowej Olimpiady na etapie drugim, dostosowując kryteria oceny do kryteriów obowiązujących w IPO. Szczegóły tych zmian odnaleźć można w Programie XXV OF oraz na naszej stronie internetowej (w aktualnościach Olimpiady Filozoficznej oraz w dziale „Edukacja”).

Pomimo tego, że pozostał pewien niedosyt, związany z brakiem nagród, wróciliśmy do Polski w dobrych humorach. W przypadku Sandry i Piotra docierały do nas informacje o bujnie rozwijających się kontaktach z uczestnikami Olimpiady z innych krajów za pośrednictwem Facebooka oraz o planowanych spotkaniach w tzw. „realu”, czyli np. w Polsce i we Francji. W przypadku opiekunów nasze dobre samopoczucie wynikało z atmosfery panującej w Oslo, a także z poczynionych konkretnych i konstruktywnych wniosków na temat sposobu przygotowywania naszych uczniów do uczestnictwa w IPO w następnych latach.

## Topic number: 4

“And when we question whether the underlying object is such as it appears, we grant the fact that it appears, and our doubt does not concern the appearance itself but the account given of that appearance – and that is a different thing from questioning the appearance itself. For example, honey appears to us to be sweet (and this we grant, for we perceive sweetness through the senses), but whether it is also sweet in its essence is for us a matter of doubt, since this is not an appearance but a judgment about the appearance.”

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*

Among the schools of Hellenistic philosophy, one of much interest for anyone with an interest in epistemology flourished. *Skeptics*, as they were called, combining the negative<sup>1</sup> arguments of the rivaling schools of Stoics and Epicureans, tried to disprove<sup>2</sup> the possibility of knowledge. One of the key works in the tradition of Hellenistic skepticism is Sextus Empiricus’ “*Outlines of Pyrrhonism*.” As the title shows, in the work, Sextus Empiricus tries to outline the skeptical tradition started by Pyrrho.

In this essay, I am going to discuss a certain distinction made by Sextus Empiricus. The distinction is between what the philosopher calls *appearances* and *underlying objects* (D)<sup>3</sup>. I will try to comprehend the motivation for such a distinction and the logical consequences of it. However, I will

---

<sup>1</sup> By “negative” I mean “meant to contest a position.”

<sup>2</sup> I am aware of the fact that there are no “proofs” in philosophy, though I often use the words “prove”/“disprove” as synonymous to “give arguments for”/“give arguments against”.

<sup>3</sup> (D) will be used later in the essay to refer to this distinction.

try to give some arguments against this distinction, showing how the problems the distinction addresses can be dealt with in other ways.

## I. Preliminary remarks

There are some definitions and clarifications we need to make before commencing. The definitions made here will be made so that they would, even if only loosely<sup>4</sup>, correspond with the views of Pyrrhonian skeptics. Thus, the statements made in this part of the essay won't be argued for, they will rather serve as our starting point.

First of all, we should elaborate on the distinction (D). As for now, let us hold that the word "appearance" is more or less synonymous with "sensation," "sense perception," "sense data," etc. Though there might be more subtle differences between the terms, we won't discuss them now (though the differences might become important later in the essay). We will simply take "appearance" to mean something experienced.

The term "underlying object" is more interesting. I believe it would be better to introduce the term negatively; i. e. showing what it is not. "Underlying object" is anything that is not an appearance. For example, I can have a variety of appearances associated with honey: I can taste it, smell it, touch it, and see it. However, neither the appearance of sweetness when I'm tasting honey nor any other sensation associated with it is *honey itself*. Then, in this case, honey itself would be the underlying object.

As far as the epistemic status of appearances and underlying objects is concerned, we will at first consider appearances to be granted, incorrigibly true, whereas the existence/non-existence of underlying objects will be taken to be inferable from appearances.

The last concept to introduce is *language*. Though it is not directly referred to in the topic quote, it will be important throughout the essay. I will take language to be a set of sentences, which are structured according to the same rules. (What sentences or rules are, I am not going to explain just now.) A very important feature to stress is that the sentences constituting

---

<sup>4</sup>The loose correspondence is a result of the present conditions of writing (i. e. no reference books are available).

language ought to be comprehensible to human beings who are *linguistically competent* in that language. We will also postulate a certain quality of language:

*Whatever isn't an appearance, can only be known through language, i. e. can only be known through sentences about it. (1)*

(1) can be elucidated as follows. An appearance can be everything which we can experience, and what we can't experience, we can only get knowledge of linguistic form of. For example, I haven't experienced the turmoil of WW2, hence the only way to know it is to read or listen about it. (1) is the premise which validates the latter line of reasoning.

As we can see, language is important to our topic, because the only way to know about the underlying objects, according to the definition of underlying objects and (1), is through language. Then, all questions about the distinction we are contesting will in one way or another have to do something with language. So, in order to better understand the topic, we will have to touch some problems related to language and its nature.

## II. Appearances and language

If everything which is not an appearance can only be known through language, it would be reasonable to ask whether appearances could also be known through language. An elementary sentence, such as "I fell pain!" would suggest that they can.

However, the claim that appearances can be known through language introduces many problems. First of all, if, for example, I say "I see a chair!", am I directly referring to an appearance? The question is problematic, because a tribesman, who hasn't seen a chair in his life and doesn't know what it is, wouldn't be able to say this exact sentence, though he might be in exactly the same place and have exactly the same appearance.

There are many more similar counterexamples to the view that we can have a decent linguistic knowledge of appearances. Consider a student of medicine, who is taking part in a course on X-ray photography. At the beginning of the semester, the student neither perceives what is captured in the photos nor understands the concepts the professor tries to explain. However, as the course progresses, the student becomes more and more

fluent in the medical jargon of the professor and, in parallel, recognizes more and more of the objects depicted in the photos. This counterexample suggests that the appearances we might have are related to our linguistic competence. The latter fact threatens the solidity of (D), because it cuts the line between appearances and linguistic knowledge, which is quite important (though not of paramount importance) for (D). The counterexample is not a solid argument, though.

However, it points us to a very important issue. People rarely speak in terms of sense perception or appearances, e. g. no one says “I have an appearance X and from that infer that what I see is a computer screen.” On the contrary, people normally speak directly in terms of physical objects. Moreover, scientific theories also primarily speak about physical objects, not sense perception or appearances. Having in mind our ability to carry on with our daily tasks and, especially, the success of science, we ought to question the validity of the claim that appearances are epistemically prior to underlying objects.

The urge to object to the claim is strengthened by the possibility of the *simulation hypothesis* which is allowed if we postulate the epistemic primacy of appearances. The simulation hypothesis is the view that the whole reality is just a simulation, say, in a computer (though the nature of the simulator is not actually important). The hypothesis is allowed because we state that the existence or non-existence of underlying objects cannot be known directly and can only be inferred from appearances. If that is the case, there might be more than one possible inferable “underlying reality”<sup>5</sup>. In fact, it is possible that there are things we cannot know; neither in virtue of our appearances nor in virtue of inference from them, and one of such things might be a computer simulating all our reality, itself being in a reality similar to ours.

### III. Putnam’s premises and his argument

The simulation hypothesis was attacked by a contemporary analytic philosopher, Hilary Putnam<sup>6</sup>. Largely drawing from his argument, I am going

---

<sup>5</sup> By “underlying reality” I mean “the totality of existing underlying objects”. By “reality” I mean “underlying reality and appearances”.

<sup>6</sup> See “Brain in a vat” by Hilary Putnam.

to present a similar argument. However, the argument needs a huge number of premises, which I am now going to introduce. I am going to give arguments for each of the premises (or at least something similar to arguments).

Putnam begins by asking how one could distinguish arbitrary patterns from (linguistic) signs. How, for example, could I distinguish a worm's trace which is accidentally reminiscent of a word from the word?

We could say that signs are intentional, i. e. they are *about something*. However, accidental patterns, when we see them, could also remind us of something. Nevertheless, we could state not the receiver, but the producer of the sign is more important. Then, everything depends on whether there is a way of distinguishing between an intelligent and an unintelligent producer of signs.

The famous Turing's test was devised to measure whether a computer possessed artificial intelligence or not. Hence, if its premises are acceptable, it could also be used to find out whether a producer of signs is intelligent or not.

The idea of the test is simple. A linguistically competent person (the judge) speaks (via instant messenger) with a few computers and a few people. After the conversation, he has to state which of the conversationalists were real people and which were computers. If the judge mistakes a computer for a person, the computer is intelligent.

The test is based on a number of premises. First of all, the judge has to be granted linguistic competence. This might seem to be a problem, because we want to use the test to measure intelligence, but linguistic competence is something different from intelligence: we can talk to people and determine if they are linguistically competent. Secondly, and perhaps more importantly, Turing claimed that, apart from linguistic competence, there was no way of distinguish between intelligent and unintelligent beings. This premise might be contested.

Putnam claims that a sign can be differentiated because of the fact that it refers. He illustrates that with an example. Imagine two computers, which are completely detached from the environment (i. e. they have no cameras, microphones and so on), talking to each other. Suppose they both are linguistically competent, that is, they are programmed to create sentences which seem to fit the occasion of the utterance and are grammatically correct. And suppose they are talking about an object X, which



is in the room they are in. Suddenly, X disappears. Because of the fact that the computers are detached from their environment, they will carry on with their conversation about X as if nothing really happened. This is because of the fact that the language of the computer doesn't refer anywhere. So, perhaps the language of an intelligent being should also contain language-enter and language-exit rules? Isn't intelligence related to the ability to interact with the environment? And reference<sup>7</sup> is essential for this to be possible. Accordingly, only the reference to the objects of reality is possible.

The latter remarks go strongly against the simulation hypothesis, because a relation of an intelligent being and its environment is postulated. Thus, accepting the conclusion of the latter somewhat loose line of thought, namely, that signs can be identified because of the fact that they refer, we can finally devise a more rigorous argument against the simulation hypothesis. Consider the sentence:

*The supposed reality is actually a simulation in a computer. (2)*

Let's analyze what (2) actually refers to. If Putnam is right, the word "computer" in (2) refers to a computer in the simulated reality. This is only given the fact that the simulation was a constant case, i. e. (a) the language the one uttering the sentence is using has developed in the simulated world and (b) the person uttering the sentence haven't been in the real world. If (a) and (b) are satisfied, (2) could be transformed into the following:

*The supposed reality is actually a simulation in a computer, which is in the same simulation. (3)*

But (3) is self-contradictory, thus, any version of the simulation hypothesis satisfying both (a) and (b) is incorrect.

The argument is based on a number of premises which all can be doubted. Nevertheless, I have tried to give all of the premises reasons to make the argument more convincing. All in all, the argument has some solidity and I will take that to be sufficient for the purposes of this essay<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup>I am not specifying what kind of reference, I am simply using the term "reference" in the most general sense.

<sup>8</sup>The simulation hypothesis is one of the more radical skeptical scenarios. Such skeptical scenarios might be used to disprove the possibility of infallible knowledge: we cannot know whether our arguments really make sense or we simply are insane, for example. However, they don't disprove the existence of knowledge per se.

## IV. The relation between language and appearances

So, according to Putnam, language refers to the things of our environment. We should see at what way exactly. Exploring the latter theme will also help us to suggest a possible replacement for Empiricus' view exposed in the chapter I.

Let's observe that, in order to fully operate a sentence, I have to know a lot of contextual information. Namely, I have to know what to do with the sentence. Consider, for example, Newton's Law of Gravity:

$$F = G*(m1*m2)/(R^2) \quad (4)$$

In order to be able to operate, and thus fully understand, this law, one has to know which results of measurement to put in the place of each letter. But in order to put the results into the equation, one also has to know how to get those results, thus, know how to measure and use the measuring equipment. We can carry on with such a line of thought. The conclusion is clear: in order to understand a sentence of language, I have to understand the whole language or at least a substantially huge part of it. Moreover, certain ways of behavior (e. g. the ways of measurement) should also be known.

But then, if a statement of a scientific or any other theory is tested, the whole theory is tested with it. Thus, we come to *epistemic holism*. According to the view, statements are tested against experience (or appearances) not individually, but together with a huge part of the language they belong to.

Let's elaborate on the view we've come to a bit. Together with ways of acting come certain implicit premises<sup>9</sup>. Moreover, language comes with its own terms, e. g. "chair" or "computer", which also carry implicit forms of behavior with them (see the chapter II of the essay). We should also see that the object "chair", for example, doesn't exist objectively, it is just a construct of our culture. Nevertheless, there's a relation of reference between the word "chair" in this sentence and the chunk of matter I am sitting on right now.

---

Fallible knowledge, such as scientific knowledge, is possible and evidently exists. If a set of statements leads me to a skeptical conclusion, I shouldn't accept the conclusion, but rather evaluate the probability of the truth of the premises once again and find the one I'm least willing to accept.

<sup>9</sup>If an action is done as appropriate in a certain situation, there is an implicit premise about what is appropriate.

Another conclusion following from the theory would be that linguistic knowledge of appearances is not possible in a strict sense, though it is possible in a weaker sense, where we recognize the mild influence language has on our experiences. Also, sentences can be understood only together with the whole language, and thus only taken together with the whole language can they refer – this is the specific they of their reference to the reality. Of course, we cannot refer to the reality directly, but the word “neutron” really has a relation to reality. Simply speaking, we end up becoming something like modest realists.

So, to finally generalize, what have we changed in Empiricus’ theory about appearances? Though experiences are very relevant in the development of knowledge, they are relevant in a much weaker sense. And the line between appearances or experiences and language is somewhat blurred, as we have seen. So we can now also see that the distinction (D) doesn’t hold without modification.

## V. Conclusions

We have evaluated Sextus Empiricus’ distinction between appearances and underlying objects. We have also evaluated his claim that appearances have epistemic priority if compared to things known only through language. We have explained how Empiricus’ views could lead to the simulation hypothesis, given an argument against that hypothesis. The view which we suggested as a replacement for Empiricus’ views (as interpreted by us) was epistemic holism.

Of course, none of the proposed arguments were really conclusive, as often happens in philosophy. Also, we’ve grounded our conclusions on often quite weak premises. The order and clarity had to be sacrificed because of the lack of time.

\* \* \*

Plan:

1. Introduction (Sextus Empiricus, Pyrrhonism, skepticism). Stating the problem (the distinction between appearance and the underlying reality). The problem of skepticism.

2. Preliminary remarks.

- a. The distinction between the underlying object and an appearance.
  - b. Appearance as something granted to us and the underlying reality as something inferable from the appearances.
  - c. Are different inferable realities possible?
  - d. Language and appearances. The introduction of *language*.
3. Appearances, sense *perception* and language.
- a. The ways in which appearances might be related to language. ( (b) and (c) will lead to (d) ).
  - b. The X-ray photographs and medicine students.
  - c. The concept “chair” and its real existence.
  - d. The gap between sense perception and physical objects.
  - e. The introduction of the simulation argument?
4. Putnam’s “Brain in a vat.” What do we really mean when we are talking about the “true essence” of a thing? What makes our language to *refer* to something?
- a. The distinction between arbitrary patterns and signs.
  - b. Turing’s test and artificial intelligence (linguistic competence as the only way of distinguishing between intelligent and unintelligent beings).
  - c. The impossibility of reference for the language of a computer. Language-enter rules and language-exit rules. (If I am told to take a cup of tea, I can identify the cup of tea and take it.)
  - d. The conclusion that when we are talking about “the real reality,” and claim that our world is just a simulation, (e. g. the sentence “We all are really a simulation in a computer”), we really refer to a simulated computer. However, we are not a simulation in a simulated computer. Therefore, the simulation argument must be false.
5. The gap between appearances (or sense perception) and language.
- a. Linguistic competence and behavior.
  - b. Scientific formulas and the ways to use them, which scientists have to know.
  - c. Epistemic holism. Scientific theories are tested only as wholes.
  - d. The possibility of different ontologies “enveloping” equivalent scientific theories.
  - e. A modest and much weaker form of realism.
6. Conclusions. Skepticism is not an obstacle for rational reflection and investigation, though it forces rationalists to be a bit more modest.

## **Topic number: 4**

### Introduction

René Magritte once drew a picture of a pipe and wrote:

Ceci n'est pas un pipe.

Indeed it was not a pipe. It was a canvas of smeared pigment that reflected light of different wavelengths in different places. It was a picture of a pipe. Another picture, this time of a picture of a pipe- that is not a pipe, either. And if we looked, „in reality,” at a pipe- would *that* be a pipe? Or yet another picture of a pipe? A picture that our eyes give us? How many picture frames must we transcend before the pipe becomes a pipe?

Perhaps you turn to the person besides you and ask if it is a pipe. (Or perhaps you ask a completely different question, if she is seeing a pipe.) She might say yes. You might go further on and ask if the pipe is brown. She might say no, because she is color-blind and sees everything in shades of gray.

So we question, as did Sextus Empiricus thousands of year before us, whether the underlying object is such as it appears, and also question the appearance (existence) itself.

### Part I : We perceive things differently

Locke also asked this question. Perhaps simplistically, he divided perception into that which can be questioned and that which cannot: primary qualities and secondary qualities. The former consisted of such things that can be „objectively” measured, such as size and weight. The latter consisted of such things as taste, color, smell.

The fact that secondary qualities can be questioned is indubitable. It is said that there is no way to know what other people are seeing and how they see them because we cannot go into the minds of others, but there are ways to objectively ascertain that the reality we perceive is different

through scientific measurement. For instance, the Himba people of Africa see color in a different way from people of the Western world. They have two words for two (to the non-Himba, slightly) different colors, both of which the non-Himba call green. *Buru* is a word that the Himba use to refer to colors that for us are green and blue. *Zambu* is another type of green. If the non-Himba who use the color system common in the West are asked to choose the unique square among nine buru-colored squares and one zambu-colored square, they will be slow to realize which color is different from the rest. But the Himba will do it very easily. On the other hand, if the Himba are asked to pick out a green square in a group of nine blue squares and one green, colors which are both *buru* to them, they will take a longer time.

The discovery of the Himba people's color perception came centuries after Locke's time, but he would not have been surprised by it. It fits in with his theory of secondary and primary qualities, because secondary qualities are different for everyone. But are primary qualities? Locke, in his time, would never have doubted that primary qualities are always the same. The rock may be gray for a color blind person and invisible to a blind person, but it is still a rock, and it has the same mass to everyone.

But even this is not true. According to the rules of relativity, an object or person that is moving has a greater mass and experiences time more slowly, from the viewpoint of someone who is standing still. This fact has been proved by scientific experiments. Modern science, then, has toppled even the primary qualities from the pedestal upon which Locke placed them.

The point of mentioning relativity and the inconsistency of mass is not to prove that every single thing is different for every single person. Proving *that* would require a futile survey that could never be carried out in the real world and never completed- but to show that all perception can be questioned, and that the experience of reality is a remarkably subjective thing.

## Part II : The external world exists, and is responsible for (incomplete) perception

The different perceptions of the Himba and non-Himba are drastic cases but illustrate the fact that smaller differences may exist even in people

of similar cultures. After all, people have different genes, and even two people who grow up in the same environment- twins who grow up together, for instance- experience life differently. Perception is different for everyone, even people with the “same” kind of senses.

The cause of perception is the external world. The Stoic Chrysippus once said that an uncaused cause would destroy the cosmos. The possibility of something spontaneously happening without a reason is incongruous with our very basic system of logic, and therefore there must be something that causes perception. And this is reality. Moreover, since the perception of reality is different for everyone, we must conclude that the reality we perceive is an incomplete picture of it. Moving from Magritte’s pipe to the truth of reality: *ceci n’est pas la réalité*. And because it would be nonsensical to claim that one person sees reality in a complete and accurate way and that all others experience variations of it with various degrees of error, *all* human beings (and indeed, all beings with sense perception) experience a world that is a distorted fragment of the true reality.

Because there must be a reason for our perception, there is a reality, and because we experience it differently, we must perceive reality incompletely.

### Part III : Refining the proof: existence and sentience of myself and others

The truth of this claim, however, is contingent on several things- that I exist, that other people exist as sentient beings, and that they give accurate accounts of reality.

a) Do I exist?

In the same way I concluded that there must be an external world because something causes my perception (if we questioned even the fact that everything must have a cause, logic crumbles and so does philosophy itself), Descartes- centuries before- concluded that he existed because he thought. Over the years, however, even this has been questioned. The possibility has been raised that there may be no *I*, and the thoughts I think might exist by themselves without a thinker.

Yet I argue against this because I cannot separate myself from my thoughts. I am my thoughts, just as the world is my perception of it and not

reality. *Cogito*: in one word, the concept „I think“. The thoughts cannot be separated from the thinker. Even if there are countless ideas in the universe that have yet to be realized by a sentient being, it is only after they collide with consciousness that they are able to be articulated. Even if there are thoughts, *in potentia*, without thinkers, there cannot be thinkers without thought, by definition. *Ergo sum*.

Moreover, I cannot simply dismiss my existence (and my sentience) because of *qualia*. If the world was a vast collection of interacting forces and nothing more, as would be the case if I denied my sentience, there would be no *qualia*. If nothing existed beyond the physical description of the universe, the physical collision of a honey molecule and my olfactory receptors, and the neurological chain reaction that follows, would be the same thing as the sensation the collision and reaction produce. And yet it is not. Because it is not, there is something more to the universe than a collection of colliding pieces of mass and force: an interpretive being that perceives the world as something other than its physical form. And that is sentience.

b) But are the other people I perceive sentient?

Searle's Chinese room thought experiment goes something like this:

A man who does not speak, write, or understand Chinese has a comprehensive manual of instructions on what to do when cards with Chinese characters on them are slipped under the door of his room. With every card he receives, he will check his manual to see which character he must draw and send out in reply. The person outside does not know what is happening inside the room. For all she knows, it is a man who speaks Chinese who is answering her.

I do not know, and will never know for certain, if the seven billion or so other people in the world are sentient like me, or are Chinese rooms. If they are Chinese rooms, the accounts of different sense perception they give me are false. If they are Chinese rooms, the Himba people do not see color differently, but only appear to, and all my conclusions are unreliable.

However I reject this proposition because people are not like machines. Even the complexity of the best computers and machines we have devised fall very, very short of the complexity of action and unpredictability of an unintelligent dog. Operating within the confines of our knowledge- as we must- we conclude that people are not Chinese rooms.



The less things act like us, the less sentience we ascribe to them. What seems like me in one aspect must be similar to me in another. This is a faulty assumption if I use one aspect to illustrate it- just because my eyes are the same color of a dog's does not mean I will mindlessly chase after a ball when someone throws it. But a hundred similarities? A thousand? More? If I perceive another person who, like me, can solve an algebra problem, flinches at the sound of chalk screeching against a board, has ten fingers, has hair that grows, displays pain when physically struck, drowns in water, cannot fly... and so forth... then I will assume that all these countless similarities likely prove that this person is also similar to me in one final, vital aspect: that we are sentient.

c) Do they give me accurate accounts of reality?

In the same method of logic that allows me to presume that, since we share countless similarities that cannot be ascribed to coincidence, we must also share another, I presume that most people, like I, have an interest in telling the truth to facilitate the uncovering of a philosophical truth, or at least an interest in the material incentive often offered by researchers in exchange for accurate data.

#### Part IV : We will never know reality

I exist, and am sentient. Other people exist, and are also sentient. The variation in our experiences and perception of the world suggests that the world we perceive is incomplete and subjective, although the fact that our perceptions cannot exist without cause suggests that reality is not an illusion. It is real, merely ungraspable because of the limitations of our senses.

My perception of reality is different from that of a blind man, or that of a person with synesthesia- a condition that blends a person's sense perception and allows him or her to, say, hear color or smell music. According to modern science, there are eleven dimensions in the universe- seven space dimensions that we, who perceive only three axes in space (up-down, left-right, back-forth) cannot intuitively understand, and the dimension of time. What if we suddenly gained senses that allowed us to intuit these dimensions? The world, for us, would be fundamentally altered. Although the physical reality would not change, the subjective world would. The human

being is like a boy in a metal box with holes in it, through which different colored lights leak. Depending on the size, shape, and placement of the holes, the boy will see a different world. But it is not only that- there are strangely shaped prisms outside the holes (although the boy does not know) so that the colors are warped and refracted. This is the world to the boy. In this metaphor, the visual image of the outside world is reality, the holes are senses.

Trapped in our metal boxes, we will never truly know reality. Yet the metal box is part of our existence, an aspect of our being. To rid ourselves of it- even if it were possible- would be to shuck off a large part of who we are. To live and be sentient is to perceive, and to perceive is to be limited. There is no tragedy in that.

Conclusion: On the essence of honey, no longer a matter of doubt.  
Stickiness on the fingers.

A configuration of atoms that is viscous and has high adherence to other materials, stimulates the taste buds of human beings, and binds to the olfactory receptors when introduced to the nose.

A semitransparent liquid that reflects light somewhere around 750 nanometers in wavelength- a color we call yellow.

Or perhaps another color to the Himba people.

Sweetness.

Ineffability.

# CO WARTO CZYTAĆ

*Barbara Markiewicz*

## O filozofii psychologicznie uzasadnianej

**Andrzej Jastrzębski, *Wielcy wizjonerzy, czyli filozofia psychologicznie oswajana***, Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2010, s. 215.

Wprawdzie już w starożytności funkcje wyróżniające człowieka z obszaru natury łączono z psyche, jednak dopiero zapoczątkowane przez Descartesa badania nad aktywnością poznawczą oraz związane z tym odkrycie filozoficznego podmiotu w formie Ja, stało się początkiem autonomizacji tego obszaru badań filozoficznych. Z czasem stały się przedmiotem osobnego działu filozofii, czyli epistemologii oraz filozoficznego namysłu nad człowiekiem, czyli filozoficznej antropologii. Jeszcze na początku XX w. teoria poznania była ściśle powiązana z badaniami psychologicznymi i dla takich jej przedstawicieli, jak Brentano, czy Twardowski psychologia stanowiła ważny element filozofii. Jednak wzrost znaczenia badań empirycznych nad świadomością oraz coraz większa inspiracja, płynąca z nauk medycznych, w tym głównie z psychiatrii sprawiły, iż psychologia odłączyła się od filozofii konstruując w sposób teoretyczny swój własny przedmiot, metody badań, a co za tym idzie także odrębny język. W tej sytuacji również filozofia zaczęła się odsuwać od psychologii, na nowo definiując obszar teorii poznania (przełom antypsychologiczny m.in. Husserl). Jak jednak interesująco pokazuje Andrzej Jastrzębski, więzi między psychologią a filozofią nigdy nie zostały do końca zerwane i kultywują je szczególnie wybitni przedstawiciele obu dziedzin, których on sam określa jako „wielkich wizjonerów”. W celu udowodnienia tej tezy, autor omawia poglądy takich myślicieli, jak: William James, Karl Jaspers, Gordon W. Allport, Abraham H. Maslow, Carl Rogers, Rollo May, Viktor Frankl i Adrian van Kaam. Cechuje ich, według Jastrzębskiego, umiejętność łączenia różnego rodzaju podejścia do zasadniczych pytań dotyczących człowieka.

Książka jest fascynującą wyprawą w obszary, na których badania z zakresu psychologii stykają się z pytaniami filozoficznymi, dając podstawę do wkroczenia filozofii w życie jednostki. W ten sposób filozofia nabiera ponownie tego praktycznego wymiaru, jaki miała już za czasów starożytnych, kiedy pozwalała szukać odpowiedzi na pytanie o sens życia. Praca Jastrzębskiego jest bardzo starannie przemyślana i logicznie skonstruowana. Autor podejmuje wysiłek popularyzacji trudnej problematyki z zakresu antropologii filozoficznej i psychologii teoretycznej, ale jej nie upraszcza i nie banalizuje. Docenić należy przystępny język, jakim posługuje się autor - zadbał także o słownik trudniejszych terminów - jak również dołączone do każdego rozdziału wskazówki bibliograficzne, a także obszerną bibliografię końcową, która przyda się każdemu, kto zainteresował się przedstawioną w pracy problematyką. Słowa uznania ze strony filozofów w tym także Olimpiady Filozoficznej, należą się także wydawnictwu Eneiteia, które od wielu lat wydaje książki z pogranicza filozofii i psychologii.

**Barbara Markiewicz**

## U źródeł filozofii

**Janina Gajda Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, PWN, Warszawa 2007, s. 280.**

Zainteresowani filozofią wiedzą, iż historia filozofii rozpoczyna się wraz z przeformułowaniem odpowiedzi na pytanie o początek wszechrzeczy. W miejsce mitu, który tłumaczył kwestię początku przez odwołanie się do działania bogów, pierwsi filozofowie poszukiwali jednej abstrakcyjnej zasady, która wyjaśniałaby nie tylko pochodzenia świata, ale także jego strukturę. W ten sposób w filozofii pojawiała się kwestia *arche*, w znaczeniu tego, co na początku i tego, co na samym spodzie, a co decyduje o tym wszystkim, co powstało później. Historycy filozofii zdają sobie także sprawę, iż takim *arche* w przypadku samej filozofii są właśnie owi pierwsi filo-

zofowie, których zwykło się określać jako presokratyków. I właśnie temu okresowi poświęcona jest praca Gajdy Krynickiej. Znakomita znawczyni filozofii starożytnej, czego dowodzi także cały jej dorobek pisarski, sięga do tego okresu, odsłaniając przy okazji przed czytelnikiem tajniki warsztatu badacza filozofii starożytnej, który okazuje się bardzo trudny od strony metodologicznej i wymagający dużej erudycji oraz znakomitego przygotowania merytorycznego.

Zaletą tej pracy jest także łamanie utartych przekonań i podręcznikowych schematów, jakie powstały na temat tego tajemniczego, jak każdy początek, okresu filozofii. Umiejętnie wprowadza autorka swoich czytelników w toczony na ten temat spór i kontrowersje, dotyczące interpretacji zarówno faktografii, sposobu podejścia jak i materiału źródłowego. Z tego punktu widzenia najbardziej interesujący wydaje się spór dotyczący roli i filozoficznego znaczenia Sokratesa. Sama autorka prezentuje w tych dyskusjach własne i to zdecydowane stanowisko. Po pierwsze uznaje, iż łączony z jego poglądami zwrot antropologiczny jest przede wszystkim zasługą sofistów (Gajda Krynicka jest autorką świetnej monografii poświęconej sofistom). Pozwala jej to podważyć funkcjonujący od czasów Oświecenia podział na „filozofię przed i po sokratejską”. Po drugie, jak zauważa, kwestia istnienia Sokratesa-filozofa jest do dzisiaj przedmiotem sporów i pozostaje nierozstrzygnięta. Jej zdaniem, nie ma także powodu, żeby uznać, iż Platon pozostawał pod przemożnym wpływem Sokratesa i tylko przetwarzał jego myśli. Nie znamy tak naprawdę poglądów Sokratesa, dlatego badanie domniemyanych wpływów i inspiracji jest czymś jałowym. Stąd bardziej zasadne jest uznanie autonomicznej wartości filozofii Platona i jego koncepcji za moment przełomowy w historii pierwszej filozofii oraz przeformułowanie koncepcji pierwszych zasad. W ten sposób uzasadnia autorka własną propozycję podziału filozofii greckiej na „przed i poplatońską”. Praca Gajdy Krynickiej przeznaczona jest dla czytelnika, który dobrze już orientuje się w samej historii filozofii, w tym przede wszystkim filozofii greckiej. Jednak dzięki swojej przejrzystej formie, dobrze prowadzonej narracji i logicznej argumentacji stanowi ciekawą lekturę dla zainteresowanych nie tylko początkami filozofii, ale filozofią samą.

## **Wojna jako system**

**Krzysztof C. Matuszek, *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*, Wyd. WAM, Kraków 2010.**

Dla zwykłego odbiorcy codziennych wiadomości informacje o wojnie kojarzą się najczęściej z obrazem zbrojnego starcia, walczących żołnierzy i krzywdy bezbronnych cywilów. Na ogół także filtrem, przez który przepuszcza on tego rodzaju obrazy, są popularne filmy, głównie z okresu II wojny światowej.

Jednak współczesne teoretyczne myślenie o wojnie daleko odbiega od tego wyobrażenia. Przede wszystkim dlatego, że zasadniczo zmieniły się same wojny, o czym pisze m.in. Matuszek. Trzeba zatem pamiętać, iż wojny, stanowiąc zasadniczy element naszej historii same także ulegają historycznym przemianom, które w XX w. nabrały dużego przyspieszenia. I tak w latach 50-tych pojawiła się koncepcja „zimnej wojny”, która z czasem, poprzez „wojnę z terroryzmem” przekształciła się w koncepcję „zderzenia cywilizacji” (S. Huntington). Jak pokazuje autor, w latach 90-tych zanegowana została kulturowa interpretacja wojen, jaką zastosował Huntington, ustępując miejsca koncepcji „ekonomii wojny”, w której za motyw główny wojen uznano interes gospodarczy (np. wojna w Iraku). Jednak tego rodzaju redukcjonizm, czyli poszukiwanie jakiejś jednej zasady pozornie tylko pozwala zrozumieć toczone obecnie konflikty zbrojne. Jak przekonująco pokazuje Matuszek, analiza współczesnych wojen, krzyżujących się z istniejącym stanem względnej światowej równowagi, wymaga precyzyjnych i skomplikowanych narzędzi teoretycznych. On sam podejmuje wysiłek opisanie współczesnych wojen, wykorzystując do tego celu koncepcję systemów, stworzoną przez niemieckiego socjologa Niklasa Luhmanna. Jak uznał sam autor, jest to teoria bardzo złożona, posługująca się własnym językiem i często niezrozumiana nawet przez socjologów. Jednak tylko w jej obrębie, jak sądzi, można oddać złożoność i kompleksowość współczesnego społeczeństwa oraz towarzyszących mu fenomenów, takich jak wojna.

Według Luhmanna, współczesne społeczeństwo jest przede wszystkim zróżnicowane funkcjonalnie, czyli o jego dynamice decydują wyodrębnione autonomiczne podsystemy, spełniające istotne społeczne funkcje. Zgodnie z tym ujęciem jest to społeczeństwo światowe, ponieważ dynamika systemów funkcjonalnych nie ogranicza się do państw czy kultur narodowych. Luhmann pokazuje, jak pisze Matuszek, że „społeczeństwo jako system komunikacji, może funkcjonować bez integracyjnego wpływu wspólnie podzielanych norm i wartości, jednoczone wyłącznie za sprawą globalnie operujących systemów funkcjonalnych, głównie gospodarki i polityki”. Pozwala to także odkryć, iż współczesne społeczeństwo reprodukuje i potęguje własną kompleksowość (złożoność), co prowadzi do powstawania określonych problemów i dysfunkcyjności, z którymi następnie musi się zmagać. Do takich dysfunkcyjności, według autora, zaliczyć należy także wojny i to zarówno wewnątrzpaństwowe (rewolucje, wojny domowe), jak i transnarodowe. W celu uchwycenia specyfiki systemów wojennych autor omawia także inne modele wyjaśniające fenomen wojny, m. in. stan natury T. Hobbesa, czy strukturalno-historyczną teorię wojny Szkoły Hamburskiej.

Praca mieści się w nurcie badań nad konfliktem jako formą uspołecznienia, przy czym wojna jawi się jako najbardziej radykalna forma takiego konfliktu. Autor w sposób interesujący pokazuje dynamikę systemu wojny oraz jego konsekwencje. Wprawdzie praca napisana jest trudnym językiem i przeznaczona dla czytelnika obeznanego z terminologią socjologiczną oraz dysponującego już pewną wiedzą z tego zakresu z pewnością warto jednak podjąć trud zapoznania się z nią, pozwoli to bowiem w inny sposób spojrzeć na wojnę także taką, jaka pojawia się za sprawą wielu gier komputerowych.

## **Kilka uwag o wykładach Marka Siemka**

**Marek Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, PWN, Warszawa 2011.**

W zeszłym roku wydano pierwszą z planowanych dwóch części wykładów niedawno zmarłego (30.05.2011 r.) profesora Marka Siemka. Wykłady te zostały nagrane w roku akademickim 1994/95. Obejmują one uwagi na temat recepcji filozofii Kanta na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVIII wieku, wykład Teorii Wiedzy Fichtego, prezentację wczesnej filozofii Schellinga i panoramy filozofii niemieckiego romantyzmu oraz wprowadzenie do systemu Hegla.

Marek Siemek przez wiele lat był w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego niemalże instytucją. Poza licznymi osiągnięciami naukowymi, na studentach wrażenie robiła jego ogromna elokwencja połączona z rzadkim darem tłumaczenia niezwykle trudnych zagadnień w stosunkowo przystępny sposób. Sięgnięcie do tekstów źródłowych klasycznej filozofii niemieckiej po raz pierwszy, związane jest bez mała z szokiem poznawczym. Człowiek przekonany, że umie czytać ze zrozumieniem, musi zmierzyć się z przykrym doświadczeniem wyrażającym się w poczuciu, że czyta się tekst w obcym, kompletnie niezrozumiałym języku. Często jedynym sposobem rozszyfrowania zawitych rozważań danego filozofa jest uprzednie zapoznanie się z jego systemem za pomocą tekstów akademickich. W tym kontekście dydaktyczna praca Marka Siemka była niemalże sztuką. Otóż nie dokonywał on prostej translacji trudnego języka Kanta czy Fichtego na struktury pojęciowe współczesnych odbiorców, ale ukazywał te koncepcje filozoficzne za pomocą ich własnych języków i to w sposób zrozumiały. Dlatego często doznać można było w trakcie jego wykładów swoistego oświecenia – kiedy myśl danego filozofa stawała się dla nas nagle zrozumiała w swoim geniuszu i złożoności. Podkreślę, że Siemek nie tyle sprowadzał dany system do zbioru prostych twierdzeń, ale prezentował go w sposób uporządkowany, zarazem nie gubiąc po drodze tak istotnych dla każdej myśli niuansów. Dzięki temu można było płynnie



przejsć od wykładów do tekstów źródłowych, które stawały się bardziej klarowne i możliwe do samodzielnego przemyślenia.

Dlatego *Wykłady...* Marka Siemka to rarytas. Połknęłam ten tekst z wielkim apetytem. Oczywiście nie naraz, gdyż tego typu pracę należy smakować powoli, delektując się obfitością doznań. Każdy wykład dostarcza tematów do przemyśleń. Dla mnie dodatkową pożywką był namysł nad strukturą poszczególnych wykładów, a więc pracę dydaktyczną, wykonaną przez Siemka. Sądzę, że każda osoba zainteresowana czy zaintrygowana wielkimi systemami powstałymi w Niemczech w XVIII i XIX wieku powinna sięgnąć do tych wykładów.

Jednak zanim rozpocznie się czytanie, warto zapoznać się ze wstępem autorstwa Marcina Poręby, w którym podana jest zawartość treściowa poszczególnych wykładów. Tych informacji niestety nie odnajdzie się w spisie treści, gdzie numerom wykładów przypisany jest numer stron bez żadnych dodatkowych wyjaśnień. Nieco utrudnia to początkową orientację w tej pracy, ale, jak już powiedziałam, wstęp wszystko wyjaśnia.

**Magdalena Gawin**

## **Z myślami Nietzschego**

**Fridrich Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. Grzegorz Kowal, PWN, Warszawa 2011.**

Oddana do rąk czytelników publikacja powinna być lekturą obowiązkową dla wszystkich zainteresowanych filozofią i postacią Fridricha Nietzschego. *Nachlass* bowiem to zbiór uwag i refleksji poczynionych przez tego myśliciela w latach 1884 i 1885, a więc w okresie wypracowywania koncepcji wiecznego powrotu oraz pisania *Tako rzecze Zaratustra* (dzieło to powstawało sukcesywnie począwszy od 1883 do 1885 roku). Poza nawiązaniem do wątków zawartych w najśłynniejszej pracy Nietzschego, znajdują się tam także rozliczne rozważania nad zagadnieniami, które

w tamtym czasie go zajmowały oraz różne ogólne refleksje. W związku z tym praca ta obejmuje zarówno dłuższe wypowiedzi tematyczne, próby poetyckie oraz krótkie uwagi, mogące pełnić funkcję aforyzmów.

Czytać tę książkę można rozmaicie – albo od początku do końca, albo na wrywki. Czytane fragmenty można analizować w kontekście momentu ich powstania i w związku z całością myśli Nietzschego bądź jako zbiór refleksji życiowych i filozoficznych, które można traktować niejako autonomicznie w oderwaniu od jego filozofii (o ile możemy w przypadku jego myśli mówić o filozofii Nietzschego).

Otwierając tekst na chybił trafił napotykam takie oto stwierdzenia:

„To, że istnieją takie same rzeczy, takie same przypadki, jest największą fikcją już na poziomie sądenia, potem w trakcie wnioskowania”(35[57]).

„Europejczycy roją sobie w gruncie rzeczy, że oto na ziemi przedstawiają wyższy rodzaj człowieka” (26[320]).

„Istnieje tak wiele zmarnowanego nieszczęścia – tak samo zmarnowanego, jak największa część energii słonecznej w kosmosie” (27[9]).

Zatem zarówno miłośnicy filozofii Fridricha Nietzschego, jak i filozofowie (jako po prostu miłośnicy mądrości) znajdą w książce pożywkę dla swoich zainteresowań oraz rozwoju intelektualnego i duchowego.

Praca wydana jest bardzo starannie, tłumaczenia są przyzwoite, a szata graficzna ascetyczna, co tylko ułatwia koncentrację na treści. Jednym słowem – polecam!

## **Koniec i początek, czyli zapomniana (?) droga filozofii**

**Karl Albert, *Studia z historii filozofii*, Aletheia, Warszawa 2006.**

Można tak:

„Odkąd istnieje nauka, nie ustają wysiłki, by wyjść poza rozumienie częściowe i objąć w jednej nauce wszystko, co istnieje; nie ustają próby, by obok nauk specjalnych zbudować naukę, która da p o g l ą d n a ś w i a t : ta nauka była i jest nazywana filozofią. To nauka, której z a k r e s jest zatem ze wszystkich nauk n a j o b s z e r n i e j s z y i pojęcia n a j o g ó l n i e j s z e .” (wyróżnienia autora)

A można i tak:

„«Filozofia jest sztuką erotyczną. Najbardziej twórczymi filozofami są filozofowie erotyczni, jak na przykład Platon» (...) Celem Erosa zaś jest zjednoczenie tego, co oddzielone, a w napędzanej Erosem filozofii ostateczne zjednoczenie podmiotu i przedmiotu, «unio mystica» poznającego i poznanego.”

Władysław Tatarkiewicz, zacytowany jako pierwszy, pisze o kształtowaniu się filozofii w Grecji. Pisze o wyjątkowości tego zjawiska w odniesieniu do Europy. Inni w owym czasie filozofii nie stworzyli, dopiero później Rzymianie starali się rozwinąć to, co przejęli od Greków. Przyczyn tego upatruje Tatarkiewicz w połączeniu warunków klimatycznych, historycznych, geograficznych, psychologicznych i biologicznych. Wedle niego nieurodzajna ziemia, oddzielona morzami od najeźdźców i wojen, ziemia, która skłoniła Greków do wypraw i kolonizacji, rozdrobnienie państwa oraz takie cechy, jak ciekawość świata i otwartość wobec niego sprawiły, że Grecy stworzyli filozofię.

A pierwszym (europejskim) filozofem, w ujęciu Tatarkiewicza, potwierdzającym Arystotelesowski zapis zasług jest Tales z Miletu.

Umiejętności praktyczne nie są dla Tatariewiczza nauką. Można umieć zmierzyć wysokość piramid, wyznaczyć datę zaćmienia słońca, czego nauczył się od Egipcjan Tales, a jednocześnie nie umieć tego ani uzasadnić, ani wyjaśnić przyczyn zjawiska.

Nauka nie jest ani pojedynczą umiejętnością, ani nawet ich najobszerniejszym zbiorem. Nauka to powiązanie i uporządkowanie umiejętności, oparte na analizie i wypowiedaniu twierdzeń zawierających pojęcia, twierdzeń, która trzeba uzasadnić.

Tales z Miletu dlatego jest pierwszym filozofem, ponieważ porzucił bogów i przeszedł od mitologii do nauki. „Wszystko jest z wody, z wody powstało i z wody się składa.” To najkrótsze przedstawienie odpowiedzi Talesa na pytanie o pochodzenie świata. Homer w „Iliadzie” przywoływany później przez Arystotelesa głosił, że Okeanos i Tetyda są rodzicami tego, co istnieje. Tales opuścił bogów i sprowadził myślenie na tory racjonalnego uzasadnienia i szukania przyczyn. Dlaczego z wody powstało wszystko? Bo woda daje życie. Tak wynikało z obserwacji; wszystko, co soczyste, było żywe, a wszystko, co pozbawione wody, było martwe. Racjonalizm, myślenie, argumentowanie, dowodzenie, uogólnienie. To dał Tales jako pierwszy filozof.

Karl Albert, współautor wraz z Bierdiajewem drugiego cytatu, w swoich *Studiach o historii filozofii* Talesa<sup>1</sup> właściwie nie uwzględnia. Filozofia, z której historii wybrał ważne wątki do omówienia, zaczyna się dla niego właściwie dopiero od Platona.

Platon, Mistrz Eckhart, Kartezjusz i Lavelle<sup>2</sup> to filozofowie szukający bytu, także Boga, poprzez wgląd we własną samoświadomość, w duszę. Oni są bohaterami studiów Karla Alberta, niemieckiego filozofa i historyka filozofii zajmującego się filozofią filozofii, historią filozofii, filozofią sztuki, religii i wychowania.

Tom jego prac wydany w 2006 roku przez Fundację Aletheia składa się z pojedynczych tekstów pochodzących z kilku dziesięcioleci. Jednym z efektów takiego wyboru jest niekiedy powtarzalność argumentów i przy-

---

<sup>1</sup> Jedynie przywołuje go na poparcie „mistycznej intuicji” Nietzschego.

<sup>2</sup> Louis Lavelle (1883-1951) to francuski filozof, przedstawiciel tzw. „nowej metafizyki” mało znany nie tylko w Polsce, ale i w Niemczech. Karl Albert twierdzi, że jego pracy o metafizyce zawdzięcza swoje nowe myślenie o filozofii.

kładów. Sam autor pisze jednak, że to, co jest warte jednokrotnego powiedzenia, warte jest też powtórnego wypowiedzenia.

Stosując się do tej zasady, powtórzmy pogląd Alberta, że twórcą (europejskiej) filozofii jest Platon. On dał je nazwę, zakreślił jej istotę, wskazał, kim jest filozof i jaka jest jego rola. Dla Alberta Platon jest prawodawcą (europejskiej) filozofii.

Myślenie greckie nie tylko epoki archaicznej, ale i czasów Platona, było religijne. Filozofia uniezależniła się od religii, ale – wedle Alberta – szczególnie filozofia Platona była kontynuacją i rozwinięciem religii, rozwinięciem jej dwóch elementów konstytutywnych, czyli mitu i kultu.

Poeci i ich mity określiły duchową i kulturową przestrzeń greckiego życia na bardzo długo. Określiły wyobrażenia o ustroju i wszystkich ludzkich sprawach. Poeci byli nauczycielami Greków, a środkiem ich oddziaływania były właśnie mity. Z tymi mitami i z poetami filozofowie rozpoczynają walkę. Przede wszystkim Platon, ale miał on poprzednika w osobie Heraklita. Heraklit nie negował obszernej wiedzy Hezjoda, lecz pytał, czy jest to wiedza właściwa. Platon poszedł dalej w tej walce o dusze Greków, dla których wskazania poetów z Homerem i Hezjodem na czele były obowiązujące.

Eutyfron, bohater „Eutyfrona”, pytany, dlaczego chce oskarżyć swego ojca, wskazuje mity o bogach, którzy występowali przeciw swym ojcom, sprzeciwiając się wyrządzanemu przez nich złu. Safona pisząc swe liryki, posługuje się obrazami mitycznych ogrodów nimf, Achilles namawiając Priama do jedzenia, przywołuje postać Demeter, która nie odmawia pożywienia po stracie córki. To tylko kilka z przykładów Alberta na siłę oddziaływania mitów na Greków.

Heraklit, a przede wszystkim Platon, greckie mity uważają za szkodliwe i fałszywe. Dla Platona boskość jest Dobrem. Nie za wiele wiadomo o koncepcji Jednego (pojawia się w badaniach nad Platonem wątek wiedzy ezoterycznej, wiedzy niezapisanej, a jedynie ustnie przekazanej wybranym), niemniej uzasadnione wydaje się utożsamienie Jednego z Dobrem. Tego dotyczył wykład Platona „O Dobru”, zachowany we wspomnieniach ucznia Arystotelesa. Ta koncepcja pozostaje w sprzeczności z wizją bogów w greckich mitach, bogów walczących ze sobą, nienawidzących się, skłóconych, zazdrosnych. Platon odrzuca tę „poróżnioną ze sobą boskość”, jak to ujmuje Albert.

Nośnikiem tej odrzuconej boskości są mity, więc z mitami Platon walczy. Jednak mit nawet dla Arystotelesa jest pierwotną formą filozofii; mit jest pełen dziwów, a ci, którzy się dziwią, ci zaczynają filozofować. Tyle Arystoteles w „Metafizyce”. W.F. Otto pisze o micie jako o objawieniu bytu, zapisie powstania tego, co istnieje. Inne uchwycone przez niego cechy mitu to prawdziwość i ważność sama w sobie i bez kontekstu. Mit jest ponadczasowy, ponieważ odnosi się do wiecznego i ponadczasowego bytu. Mit jest objaśnieniem i wzorem dla terażniejszości, a człowiek religijny, jak pisze Eliade, jest głodny bytu, bytu też pragnie filozof. Mit i filozofia chcą prawdy, prapoczątku i całości. Więc Platon nie wyrzeka się mitu, odrzuca tylko dotychczasowe fałszywe mity i ich twórców – poetów. Kim jest filozof? Twórcą nowych mitów? Czym jest filozofia? Nowym mitem?

Badania m. in. nad postaciami Amfiona, Ariona, Orfeusza, Odyseusza, Pitagorasa i Parmenidesa łączą opisy ich doświadczeń z szamanizmem. Przebywali oni z bogami i duchami, panowali nad zwierzętami, wpadali w ekstazę jak szamani. Szaman to pośrednik między różnymi sferami, między niebem, piekłem, ziemią. Szaman udaje się w wędrówkę w zaświaty, by przynieść wiedzę i wskazówki dla innych. Zatem czy filozof jest czarnoksiężnikiem, magiem, szamanem? Zostawmy to bez jednoznacznej odpowiedzi, a wskaźmy natomiast następujące elementy charakterystyki Platona. Przywoływany wykład Platona „O Dobru” przyciągnął wielu słuchaczy. Każdy z nich spodziewał się, że dowie się czegoś więcej o tym, co sam uważał za dobro, czyli np. o bogactwie, o braku chorób, o jakimś wielkim szczęściu czy ogromnej sile. Platon zaś mówił o matematyce, astronomii, a ostatecznie o tym, że Dobro jest Jednym. Tym słuchacze poczuli się rozczarowani i albo opuścili wykład, albo zaczęli go krytykować. Filozof jest samotny, dążąc do mądrości, nie zajmuje się wieloma ludzkimi sprawami, co ludzie czasem nazywają szaleństwem. Jest pomiędzy niewiedzą większości a mądrością bogów.

Czy filozof jest więc mędrce? Pitagoras, jak przedstawia to Cyceron w „Rozmowach tuskulańskich”, mówił o filozofach jako o miłośnikach mądrości, o tych, którzy starają się zgłębić istotę rzeczy. *Philosophos* nie jest *sophos*.

„Mędrzec (...) to za wielkie słowo i tylko bogu samemu przystoi. Ale «przyjaciel mądrości»: filozof czy coś podobnego, to znacznie bardziej stosowne i przyzwoite.” („Fajdros”)

Czy to oznacza, że filozof nie poznał mądrości, nie posiada jej. Po-  
bieżna analiza etymologiczna wskazywałaby na taką interpretację. *Phileo*  
– ‘kocham, lubię’, *sophia* – ‘mądrość’. Albert odwołuje się do analiz języ-  
koznawczych Burketa. Wynika z nich, że wyrazy z członem *fileo* nie ozna-  
czają braku czegoś. Burket uważa, że *philein* „(...) nie oznacza tęsknoty za  
czymś nieosiągalnym ani dążenia do czegoś nieosiągalnego, lecz dokładną  
znajomość obecnej sytuacji, codzienne obcowanie z czymś, co się afirmuje  
(...)” (Albert, 92).

To jeden z argumentów przywoływanych przez Alberta przeciw nowo-  
żytnemu rozumieniu filozofii jako stałego dążenia do tego, co nieosiągalne  
i niezdołane, jako nieustannego bycia w drodze. Albert uważa, że filozofia  
w rozumieniu Platona jest dążeniem do mądrości, jaką posiadli bogowie<sup>3</sup>,  
ale dążeniem, które ma swoje chwile spełnienia.

Człowiek nie jest bogiem, napis „Poznaj samego siebie” ze świątyni  
Apollina w Delfach miał o tym przypominać. Człowiek nie jest bogiem,  
więc nie może mieć na stałe mądrości boga, ale może, a już na pewno to  
jest możliwe dla filozofa, zbliżyć się do niej, osiąść ją na chwilę, by nie-  
stety potem ją utracić. Jednak już sam kontakt z tą mądrością, sam ogląd  
bytu daje filozofom prawdziwą podstawę do bycia nauczycielami więk-  
szości.

Ta pośrednia sytuacja filozofa, pośrednia pomiędzy człowiekiem nie-  
filozofującym a bogiem, oddana jest w postaci Erosa. Erosa, syna Biedy  
i Dostatku, choć to niedokładne tłumaczenia greckich słów. Sytuacja Erosa  
ergo filozofa jest sytuacją trudu i ekstazy. Trudu, bowiem nie posiadając  
mądrości, biedzi się, by ją zdobyć. Czasem do tego dochodzi, ale traci ją  
później i znów jej szuka, by znaleźć i utracić i tak dalej...

Tylko dzięki temu wysiłkowi zostaje zachowana łączność między ludź-  
mi i bogami. Wspominaliśmy, że z greckiej religii Platon bierze dwa ele-  
menty, mit i kult.

Kult to sposób, w jakiej człowiek może uczestniczyć w boskości, w ja-  
kiej może zrównać się z bogiem, stać się towarzyszem boga. Czas wspól-  
noty bogów i ludzi przeminął, ba, nawet w świecie dziś nie do końca widać  
działanie bogów. Kult daje bogom i ludziom szansę na ponowne spotkanie,

---

<sup>3</sup> Jeden z badaczy Platona, Pieper, widzi w tym zniesienie nowożytnego rozdziału teo-  
logii i filozofii.

na połączenie, ale do tego niezbędni są pośrednicy, tacy jak np. Eros. Tylko dzięki nim świat istnieje i nie rozpada się<sup>4</sup>. Kult nie tylko łączy i nie tylko umożliwia człowiekowi udział w byciu z bogami; kult także anuluje upływający czas, zaprzecza mu, zaprzecza czasowi historii, przywraca natomiast jedność wszystkiego, a tego pragnie też filozofia. Być może więc główna linia podziału w myśleniu o filozofii nie przebiega między wizją Arystotelesa, czyli filozofią jako nauką, a wizją Platona, czyli filozofią jako drogą do wyższego bytu, lecz między ujęciem Protagorasa a tymi, którzy nie czynią człowieka miarą rzeczy. I to nawet mimo tego, iż nauka skupia się na rezultatach, wynikach i pełnej jasności, z którego to testu Platon nie wyszedłby zwycięsko.

Jednak nauka szuka prawdy, czegoś, co wykracza poza człowieka, natomiast skupienie się wyłącznie na ludzkim świecie, pełna antropomorfizacja odcina ludzi od bytu. Przestaje być ważny świat wszystkich bytów, ważny staje się tylko świat ludzki zmienny w ciągu tworzonej przez ludzi historii. Człowiek wprowadza stąd się centrum świata, ale ceną za to jest odcięcie się od bytu, od boskości.

Eros, będący u Platona figurą filozofa, podobny jest Dionizosowi, bogu bliskości, zespolenia, rozpląnięcia się i utożsamienia się. W dionizyjskości jest pęd ku jedności, wykroczenie poza osobność, codzienność, społeczność. To inne widzenie filozofii przez Platona niż to proponowane w XX czy XXI wieku.

Dionizyjski entuzjazm daje szansę na wyjście ku temu, co ponad- i pozaludzkie, na wyjście ku bogu, ku bytowi. Początek filozofii to zdumienie nad bytem, nad wszystkim, co istnieje. Końcem filozofii też jest zdumienie, ale zdumienie połączone z zachwytem w momencie oglądania bytu. Droga zaś między nimi prowadzi przez badanie własnej duszy, przez wewnętrzny zwrot, by tam spotkać się z boskością.

To niewyczerpujące całości przedstawienie tomu *Studiów z historii filozofii* zakończmy cytatem z L. Lavelle'a:

„Wraz z tą sięgającą Heraklita i Parmenidesa, Platona, Plotyna i Augustyna nauką o filozoficznym poznaniu ostatecznym Jednego lub bytu bli-

---

<sup>4</sup> Albert przypomina błędną z językowego punktu widzenia etymologię słowa *religio* wywodzonego od *religiare* 'ponownie związywać'. Choć błędna językowo jest, wedle niego, trafna co do istoty tego, czym jest religia.



ska mistyce filozofia bierze zasadniczy rozbrat z wszystkimi dominującymi w dzisiejszym uprawianiu filozofii w Europie i Ameryce tendencjami, jak choćby logika matematyczna, analiza języka, teoria nauk, krytyczna teoria społeczeństwa i filozofia polityczna. Mistyka filozoficzna podąża raczej na nowo starą drogą filozoficznego myślenia od mnogości do Jednego, od bytujących rzeczy do bytu. Także w XX w. chodzi o to, by nie zapomnieć o tym mistycznym źródle filozofii oraz by mieć ciągle na oku jej mistyczny cel.” (Albert, 247).

## **Akademia Młodego Filozofa**

*Akademia Młodego Filozofa to inicjatywa pracowników, doktorantów i studentów Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w ramach której prowadzone są warsztaty filozoficzne dla uczniów szkół średnich.*

Tworząc Akademię Młodego Filozofa, wyszliśmy z założenia, że filozofowanie jest przyjemnością, którą chcemy się podzielić z innymi. Dlatego wybieramy tematy, które, jak nam się wydaje, poruszają większość młodych ludzi i prowokują ich do stawiania pytań – o szczęście, o zło, o miłość. Podczas warsztatów, które pokazują te kwestie z różnych perspektyw, mamy szansę wspólnie zmierzyć się z filozoficznymi problemami, które te zagadnienia wywołują. Akademia to przestrzeń, w której Młodzie mogą odkryć, że być może już są filozofami, choć jeszcze nie zdają sobie z tego sprawy...

Ważne jest nie tylko „co”, czyli temat spotkań – ale również „jak” – nasza metoda pracy. Staramy się przede wszystkim traktować uczestników podmiotowo. Nie chcemy ich uczyć, lecz wspólnie z nimi filozofować. Chcemy ich filozofią zaintrygować, zaskoczyć, sprowokować. Dlatego formy spotkań są różnorodne – robimy spektakle, filmy, wykłady, różnego typu warsztaty.

Na naszej uczelni Akademia Młodego Filozofa stała się już pewną tradycją, corocznym wydarzeniem, na które czekamy. Jej organizacja skupia grupę profesorów, studentów i doktorantów zainteresowanych dydaktyką filozofii. Akademia motywuje nas do eksperymentowania, wymyślania w jaki sposób używać metod aktywnych w popularyzowaniu filozofii. Przygotowania zajmują nam kilka miesięcy, podczas których powstaje wiele ciekawych, nowatorskich pomysłów dydaktycznych.

Pierwsza Akademia Młodego Filozofa (2009) – „O bezużyteczności filozofii?” miała na celu wprowadzenie młodzieży w „świat” filozofii. Czym jest filozofia, jakimi problemami się zajmuje? Czy warto filozofować? Po wykładzie wprowadzającym ks. prof. M. Bały młodzież, pod kierunkiem wykładowców i doktorantów sama próbowała odkryć istotę „umiłowania wartości”.

Kolejna edycja Akademii (2010) była poświęcona szczęściu. Tym razem wykład wprowadzający wygłosiła prof. A. Latawiec – „Pieniądze

szczęścia nie dają... a filozofia?" Głównym celem wykładu i warsztatów było ukazanie długiej tradycji filozoficznej, która usiłowała odkryć, na czym może polegać trwale i rzeczywiste szczęście.

Trzecia Akademia Młodego Filozofa (2011) podjęła problematykę zła. Nowością tej edycji Akademii było zastąpienie wykładu wprowadzającego spektaklem teatralnym „Zło na ławie oskarżonych”. Scenariusz został napisany przez wykładowców i doktorantów Instytutu Filozofii, a ukazywał on filozoficzne koncepcje zła, od św. Augustyna do Sartre’a. I podobnie jak w poprzednich edycjach, tematyka Akademii została rozwinięta i pogłębiona w trakcie warsztatów.

Tematem tegorocznej – czwartej już – edycji Akademii Młodego Filozofa była miłość. Nie było zaskoczeniem, że temat okazał się interesujący dla licealistów – w warsztatach wzięło udział prawie stu uczniów. Akademia rozpoczęła się spektaklem opartym na „Uczie” Platona; został też wyświetlony film „Filozoficznie o miłości”. Wszystkie te „produkcje artystyczne” zostały stworzone przez studentów i profesorów naszego uniwersytetu. W drugiej części dnia młodzież wzięła udział w następujących warsztatach (każdy uczestnik był losowo przydzielony do dwóch warsztatów):

- etyka: „Między przyjaźnią a miłością”,
- etyka środowiskowa: „Miłość a nowe technologie”,
- historia filozofii: „Wielcy o miłości”,
- teoria poznania: „Kiedy wiem, że kocham?”,
- logika: „Logicznie o miłości”,
- filozofia przyrody „Zabójcza miłość”.

Tegoroczna Akademia jest o tyle niezwykła, że nie jest tylko jednorazowym wydarzeniem. Stworzyliśmy stronę internetową ([www.akademiamlodegofilozofa.pl](http://www.akademiamlodegofilozofa.pl)), na której chcemy kontynuować filozoficzne dyskusje z uczestnikami warsztatów, a także ze wszystkimi innymi, którzy mają ochotę filozofować. Planujemy uruchomienie kursów e-learningowych dla młodzieży. Na stronie publikujemy też materiały dydaktyczne dla nauczycieli filozofii i etyki, chcemy ich włączyć do dyskusji nad tym, jak uczyć tych przedmiotów w atrakcyjny i mądry sposób. Kontynuacją tegorocznej Akademii będzie też Warszawski Festiwal Nauki w dniu 24 września 2012, na którym każdy zainteresowany będzie miał szansę uczestniczyć w pokazie filmu i warsztatach o miłości. Wszelkie informacje można znaleźć na stronie Akademii [www.akademiamlodegofilozofa.pl](http://www.akademiamlodegofilozofa.pl).

# XXV OLIMPIADA FILOZOFICZNA

## **Regulamin XXV Olimpiady Filozoficznej zatwierdzony przez ZG PTF 29.06.2012 r.**

### Rozdział I Postanowienia ogólne

#### §1

1. Podstawą prawną Regulaminu Olimpiady Filozoficznej jest Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu 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).

2. Regulamin Olimpiady Filozoficznej, zwany dalej Regulaminem, określa:

1) tryb powoływania Komitetu Głównego i Komitetów Okręgowych Olimpiady Filozoficznej oraz tryb pracy Komitetu Głównego i Komitetów Okręgowych Olimpiady Filozoficznej,

2) rodzaj dokumentacji z zawodów pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia,

3) tryb przeprowadzania zawodów poszczególnych stopni, w tym powoływania komisji przeprowadzających zawody oraz tryb ogłaszania wyników zawodów i tryb odwoławczy,

4) kryteria kwalifikowania uczestników do zawodów kolejnych stopni,

5) kryteria uzyskiwania tytułów laureata lub finalisty Olimpiady,

6) zakres uprawnień przysługujących laureatom i finalistom,

7) warunki kwalifikowania laureatów do udziału w Olimpiadzie Międzynarodowej.

3. Ilekroć w Regulaminie używa się określeń:

1) KG OF, należy przez to rozumieć Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej z siedzibą w Warszawie, 00-330, ul. Nowy Świat 72, p. 160, powołany przez Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego,

2) Olimpiada Filozoficzna (OF), należy przez to rozumieć olimpiadę z przedmiotu dodatkowego filozofia,

3) organizator, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne, z siedzibą w Warszawie, 00–330, ul. Nowy Świat 72, p. 160,

4) PTF, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne,

5) ZG PTF, należy przez to rozumieć Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

6) Rozporządzenie, należy przez to rozumieć Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 29 stycznia 2002r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz. U. z 2002 r., nr 13, poz. 125),

7) uczestnik, należy przez to rozumieć uczestnika Olimpiady Filozoficznej.

## § 2

1. Olimpiada Filozoficzna jest organizowana w oparciu o Rozporządzenie.

2. Organizatorem Olimpiady Filozoficznej jest PTF.

3. Olimpiadę Filozoficzną przeprowadza Komitet Główny OF wraz z komitetami okręgowymi i komisjami szkolnymi.

4. Aktualne adresy komitetów okręgowych publikowane są w bieżącym biuletynie Olimpiady Filozoficzna oraz na stronie internetowej [www.ptfilozofia.pl](http://www.ptfilozofia.pl).

## § 3

1. Dotację na organizację Olimpiady Filozoficznej przyznaje Ministerstwo Edukacji Narodowej.

2. Komitety Olimpiady Filozoficznej mogą pozyskiwać dodatkowe fundusze od sponsorów.

## § 4

Olimpiadę Filozoficzną organizuje się jako trójstopniowe zawody o zasięgu ogólnopolskim.

## § 5

1. W Olimpiadzie Filozoficznej mogą uczestniczyć uczniowie 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.

2. W Olimpiadzie Filozoficznej mogą również uczestniczyć za zgodą komitetów okręgowych – laureaci konkursów, rekomendowani przez odpowiednie komisje konkursowe oraz uczniowie szkół podstawowych, zasadniczych szkół zawodowych i szkół zasadniczych, realizujący indywidualny program lub tok nauki, rekomendowani przez szkołę.

3. Gimnazjaliści mogą uzyskać zgodę KO OF do uczestnictwa w OF, jeśli posiadają rekomendację gimnazjum, w którym pobierają naukę. Gimnazjaliści, którzy uczestniczyli w OF, mogą uzyskać zaświadczenie o wzięciu udziału w etapie okręgowym OF, pod warunkiem zakwalifikowania się do części ustnej Etapu II OF.

## § 6

Uczniowie przystępują do Olimpiady Filozoficznej dobrowolnie.

## § 7

1. Osoby, które w poprzedniej edycji Olimpiady Filozoficznej zdobyły uprawnienia do udziału w zawodach centralnych, a z przyczyn usprawiedliwionych nie mogły w nich uczestniczyć, mogą być dopuszczone do zawodów centralnych z pominięciem zawodów pierwszego i drugiego stopnia.

2. Decyzję w powyższej sprawie podejmuje Prezydium Komitetu Głównego OF na podstawie pisemnego wniosku uczestnika. Uczestnik dołącza do wniosku dokument usprawiedliwiający nieobecność w finale ubiegłorocznych zawodów.

## § 8

Szczegółowy zakres wymagań w zawodach pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia, zasady oceniania oraz kalendarz Olimpiady Filozoficznej na dany rok szkolny zawarty jest w programie Olimpiady Filozoficznej. (Załącznik nr 1)

## § 9

1. W przypadku stwierdzenia niesamodzielnej pracy nad zadaniami, właściwymi poszczególnym etapom Olimpiady Filozoficznej, w szczególności chodzi tu o plagiat pracy etapu szkolnego, czy korzystanie z niedozwolonych materiałów w trakcie etapu okręgowego, uczeń zostaje zdyskwalifikowany z dalszych zawodów, a o jego zachowaniu zostaje powiadomiona dyrekcja szkoły.

2. Stwierdzenie niesamodzielnosci pracy uczestnika moze byc orzeczone przez komisje powolana przez Przewodniczacego KO OF lub Przewodniczacego KG OF w dowolnym momencie od zlozenia prac etapu szkolnego do ogloszenia wynikow zawodow centralnych.

a) W przypadku stwierdzenia niesamodzielnosci pracy komisja powolana przez Przewodniczacego KO OF wydaje decyzje o niesamodzielnosci pracy, ktora zostaje doroczona uczestnikowi OF w formie pisemnej wraz z uzasadnieniem (Zalacznik nr 9).

b) W przypadku stwierdzenia niesamodzielnosci pracy komisja powolana przez Przewodniczacego KG OF wydaje decyzje o niesamodzielnosci pracy, ktora zostaje doroczona uczestnikowi OF w formie pisemnej wraz z uzasadnieniem (Zalacznik nr 9).

c) Komisja powolana przez Przewodniczacego KG OF wydaje decyzje o niesamodzielnosci pracy pisemnej etapu szkolnego lub okregowego uczestnika OF, w tym plagiatu, w sytuacji stwierdzenia niesamodzielnosci pracy – decyzja zostaje doroczona uczestnikowi OF w formie pisemnej wraz z uzasadnieniem (Zalacznik nr 9).

3. Uczestnik ma prawo do wniesienia odwolania od decyzji stwierdzajacej niesamodzielnosc pracy w ciagu 3 dni od dnia jej doroczenia. Odwolanie powinno byc wniesione bezposrednio do KG OF, jezeli decyzja stwierdzajaca niesamodzielnosc pracy zostala podjeta przez komisje powolana przez Przewodniczacego KO OF. Jezeli decyzja stwierdzajaca niesamodzielnosc pracy zostala podjeta przez komisje powolana przez Przewodniczacego KG OF, wowczas odwolanie powinno byc wniesione do Zarzadu Glownego PTF, ktory rozpatruje sprawe w skladzie trzyosobowym z udzialem Przewodniczacego lub Wiceprzewodniczacego ZG PTF.

4. Decyzja w sprawie odwolania powinna zostac podjeta w ciagu 7 dni.

W przypadku wystapienia kolizji pomiedzy terminami wniesienia odwolania i rozpatrzenia odwolania od decyzji stwierdzajacej niesamodzielnosc pracy z harmonogramem przebiegu OF, odwolanie powinno byc doroczne natychmiast (tego samego dnia, co wydanie decyzji o dyskwalifikacji) i rozpatrzone niezwlocznie tak, aby zachowac terminy przebiegu OF.

5. Do czasu zakonczenia procedury odwolawczej nie zostaje zawiadomiona dyrekcja szkoly ucznia, w odniesieniu do ktorego wydano decyzje stwierdzajaca niesamodzielnosc pracy, uczestnik ma prawo uczestniczyc w dalszych zawodach. Decyzja komisji odwolawczej jest ostateczna i rozstrzyga o prawie do uczestniczenia w dalszych zawodach.

## Rozdział II

### Zasady działania komitetów Olimpiady Filozoficznej

#### § 10

1. Członków Komitetu Głównego OF powołuje i odwołuje w imieniu Zarządu Głównego, Przewodniczący PTF, na okres równy kadencji władz PTF. KG OF wybiera ze swego grona Przewodniczącego, 2–3 wiceprzewodniczących i sekretarza naukowego.

2. Do prowadzenia działalności organizacyjno-administracyjnej powołuje się Biuro Komitetu Głównego OF, w skład którego wchodzi: kierownik organizacyjny, powołany przez Przewodniczącego KG OF, księgowy oraz pracownik administracyjny. Przewodniczący KG OF, wiceprzewodniczący, sekretarz oraz kierownik Biura OF tworzą Prezydium Komitetu, które poprzez Biuro OF kieruje bieżącymi sprawami Olimpiady.

#### § 11

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 oraz osobę odpowiedzialną za obsługę biurową i finansową zawodów pierwszego i drugiego stopnia.

## Rozdział III

### Zawody pierwszego stopnia (szkolne)

#### § 12

1. Zawody pierwszego stopnia polegają na samodzielnym wyborze jednego z tematów wymienionych w aktualnym programie Olimpiady Filozoficznej oraz opracowaniu tematu w formie pracy pisemnej.

2. 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).



3. Wybrany przez uczestnika temat pracy pisemnej w zawodach pierwszego stopnia jest podstawą egzaminu na etapie centralnym.

4. Pracę pisemną uczestnik przekazuje komisji szkolnej lub szkolnemu opiekunowi Olimpiady Filozoficznej do wstępnej oceny.

5. Wraz pracą pisemną uczestnik składa wypełniony formularz „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej”, który zawiera „Oświadczenie autora pracy”, stwierdzające samodzielne napisanie pracy etapu szkolnego. Wzór formularza stanowi Załącznik nr 2.

6. Po dokonaniu wstępnej oceny, dyrekcja szkoły przekazuje pracę uczestnika wraz z wypełnionym formularzem „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej” do właściwego miejscowo komitetu okręgowego w terminie do 30 listopada bieżącego roku szkolnego.

7. W razie wysłania pracy pisemnej pocztą o złożeniu pracy w terminie decyduje data stempla pocztowego.

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

### § 13

Przewodniczący komitetów okręgowych powołują recenzentów, którzy przedstawiają swoje opinie na oficjalnym Arkuszu Oceny Pracy (załącznik nr 3) w oparciu o zakres i poziom wiedzy oraz umiejętności wystarczający do uzyskania przez uczestnika oceny bardzo dobrej na zakończenie nauki przedmiotu filozofia. Każda praca sprawdzana jest przez 2 recenzentów.

### § 14

1. Wyniki zawodów pierwszego stopnia komitet okręgowy ogłasza do 15 grudnia bieżącego roku szkolnego na stronie internetowej komitetu okręgowego.

2. Jeśli komitet okręgowy nie dysponuje odpowiednią stroną internetową, wyniki zawodów pierwszego stopnia ogłasza w inny, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami, sposób.

## § 15

1. Uczestnik zawodów pierwszego stopnia może zwrócić się do zarządu oddziału miejscowego PTF z wnioskiem o ponowne rozpatrzenie sprawy w terminie 7 dni od dnia ogłoszenia wyników.

2. Wniosek o ponowne rozpatrzenie sprawy składa się w formie pisemnej. Musi on zawierać wskazanie, które sprawy są kwestionowane przez uczestnika.

3. Recenzent, który brał udział w wydaniu zaskarżonego rozstrzygnięcia, podlega wyłączeniu w postępowaniu w sprawie wniosku o ponowne rozpatrzenie sprawy.

4. Decyzja zarządu miejscowego oddziału PTF powinna być podjęta w terminie 7 dni od wpłynięcia wniosku. Decyzja podjęta w ramach postępowania odwoławczego jest ostateczna.

## Rozdział IV Zawody drugiego stopnia (okręgowe)

### § 16

Do zawodów drugiego stopnia dopuszczony jest uczestnik, którego praca została w zawodach pierwszego stopnia oceniona na minimum 25 punktów w skali 30 punktowej według kryteriów określonych w Programie Olimpiady Filozoficznej.

### § 17

Zawody drugiego stopnia polegają na przystąpieniu uczestnika do eliminacji pisemnych oraz eliminacji ustnych zawodów drugiego stopnia.

### § 18

1. Eliminacje pisemne zawodów drugiego stopnia składają się z dwóch części.

2. Pierwszą część eliminacji pisemnych stanowi samodzielne napisanie eseju na jeden spośród trzech tematów zaproponowanych do wyboru. Na napisanie eseju uczestnik ma 90 minut. Za tę część eliminacji uczestnik może otrzymać od 0 do 40 pkt.

3. Drugą częścią eliminacji pisemnych stanowi samodzielne rozwiązanie zadań testowych. Na rozwiązanie testu uczestnik ma 60 minut. Za tę część eliminacji uczestnik może otrzymać od 0 do 40 pkt.

4. Tematy do wyboru oraz test są przygotowywane przez Komitet Główny OF.

5. Obie części eliminacji pisemnych oceniane są przez jurorów wyznaczonych przez komitety okręgowe, według kryteriów podanych przez Komitet Główny OF i zawartych w Programie Olimpiady Filozoficznej. Każdą pracę ocenia dwóch recenzentów na Protokole egzaminu pisemnego eliminacji II stopnia (Załącznik nr 4).

## § 19

1. Do eliminacji ustnych są dopuszczeni uczniowie, którzy w eliminacjach pisemnych uzyskali minimum 65 z łącznej sumy 80 punktów.

2. Eliminacje ustne zawodów drugiego stopnia składają się z dwóch części.

3. Pierwsza część eliminacji ustnych polega na odpowiedzi na dwa pytania wskazane przez jury z wylosowanego przez ucznia zestawu. Za odpowiedź na każde z pytań uczestnik może otrzymać od 0 do 15 pkt.

4. Druga część eliminacji ustnych polega na interpretacji wybranego przez jury fragmentu tekstu filozoficznego. Za tę część eliminacji uczestnik może otrzymać od 0 do 10 pkt. Obie części eliminacji ustnych oceniane są przez jury na Protokole egzaminu ustnego eliminacji II stopnia (Załącznik nr 5).

5. Zestawy pytań oraz fragmenty tekstów do interpretacji są przygotowywane przez Komitet Główny OF.

## § 20

Komitet okręgowy ocenia uczestnika w oparciu o zakres i poziom wiedzy oraz umiejętności wystarczający do uzyskania oceny celującej na zakończenie nauki przedmiotu filozofia.

## § 21

1. 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.

2. Komitet Okręgowy w terminie 10 dni roboczych od dnia eliminacji ustnych zobowiązany jest wysłać do Komitetu Głównego OF pełną dokumentację, dotyczącą rekomendowanych uczestników eliminacji centralnych. Dokumentacja ta powinna zawierać dokumenty określone w § 23 pkt 3.

3. W ciągu miesiąca od zakończenia eliminacji okręgowych Sekretarz KO OF powinien wysłać do KG OF Protokół (w formie papierowej oraz elektronicznej), stanowiący zestawienie wyników zawodów pierwszego i drugiego stopnia (Załącznik nr 6).

## § 22

1. Uczestnik zawodów drugiego stopnia może zwrócić się do KG OF z wnioskiem o ponowne rozpatrzenie swojej sprawy w terminie 7 dni od dnia ogłoszenia listy osób rekomendowanych.

2. Wniosek o ponowne rozpatrzenie sprawy składa się w formie pisemnej. Musi on zawierać wskazanie, które oceny są kwestionowane przez uczestnika.

3. Członek komisji, który brał udział w wydaniu zaskarżonego rozstrzygnięcia, podlega wyłączeniu w postępowaniu w sprawie wniosku o ponowne rozpatrzenie sprawy.

4. Decyzja KG OF powinna być podjęta w terminie 7 dni od wpłynięcia wniosku. Decyzja podjęta w ramach postępowania odwoławczego jest ostateczna.

## Rozdział V Zawody trzeciego stopnia (centralne)

### § 23

1. Do zawodów trzeciego stopnia komitety okręgowe rekomendują tych uczestników, którzy w zawodach drugiego stopnia uzyskali łączną sumę co najmniej 95 punktów.

2. W zawodach trzeciego stopnia biorą udział ci z rekomendowanych przez komitety okręgowe uczestników, którzy zostaną do nich zakwalifikowani przez komisję powołaną przez Przewodniczącego KG OF.

3. Komisja kwalifikująca dokonuje formalnej i merytorycznej oceny dokumentacji uczestnika nadesłanej przez komitety okręgowe. Odpowiednia dokumentacja powinna zawierać:

– zgłoszenie uczestnictwa w OF (Załącznik nr 2).

– pracę z etapu szkolnego wraz z arkuszem oceny pracy (każda praca powinna być oceniona przez dwóch recenzentów na oficjalnym druku przesłanym przez Komitet Główny OF – Załącznik nr 3). Praca z etapu szkolnego powinna być nadesłana w formie znormalizowanego wydruku komputerowego (papier A4, marginesy 2,5 cm, czcionka Times New Roman 12 pkt, interlinia 1,5 wiersza) oraz w formie elektronicznej na płycie CD podpisanej imieniem i nazwiskiem uczestnika.

– prace (esej i test) z etapu okręgowego wraz z protokołami oceny (Załącznik 4 i 5).

4. Komisja nie będzie brała pod uwagę rekomendacji komitetów okręgowych dla tych uczestników, których dokumentacja będzie niepełna.

5. Decyzja komisji o zakwalifikowaniu uczniów do zawodów centralnych zostaje ogłoszona na stronie internetowej **www.ptfilozofia.pl**. Lista uczestników finałów może być ogłaszana częściami ze wskazaniem właściwych okręgów OF.

## § 24

1. Zawody trzeciego stopnia polegają na ustnej obronie pracy pisemnej z etapu szkolnego, za którą można otrzymać 40 pkt, oraz odpowiedzi na trzy pytania Komisji egzaminacyjnej (po 20 pkt). Komisja przedstawia swoje oceny na Protokole egzaminu III stopnia (Załącznik nr 7).

2. Tematyka pytań określona jest przez zagadnienia poruszane przez uczestnika w pracy oraz program Olimpiady Filozoficznej.

3. Prace rekomendowane przez jury zostaną wydrukowane w biuletynie Olimpiada Filozoficzna.

## § 25

1. Wyniki zawodów trzeciego stopnia Komitet Główny OF ogłasza w dniu zakończenia zawodów na tablicy ogłoszeń PTF, a następnie na stronie internetowej **www.ptfilozofia.pl**.

2. Jeśli ze względów organizacyjnych w dniu zakończenia zawodów trzeciego stopnia nie jest możliwe ogłoszenie wszystkich wyników oraz wręczenie zaświadczeń, dyplomów i nagród, Komitet Główny OF organizuje uroczyste zakończenie Olimpiady w terminie późniejszym.

## § 26

1. Podstawą otrzymania tytułu finalisty jest uzyskanie co najmniej 95 pkt w zawodach II stopnia, pozytywna opinia Komisji KG OF, kwalifikująca uczestnika do udziału w zawodach III stopnia, oraz jego przystąpienie do egzaminu na tym etapie.

2. Tytuł laureata Olimpiady Filozoficznej uzyskują ci uczestnicy, którzy w wyniku końcowego egzaminu uzyskali minimum 85 pkt. Ranking laureatów, po zebraniu wyników wszystkich komisji eliminacji centralnych, ustala Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF.

4. W szczególnych przypadkach Komitet Główny OF może zdecydować o dyskwalifikacji uczestnika, tym samym pozbawiając go tytułu finalisty Olimpiady Filozoficznej.

5. Dyskwalifikacja uczestnika wymaga pisemnego uzasadnienia.

## § 27

1. Uczestnik zawodów trzeciego stopnia może zwrócić się do Zarządu Głównego PTF z wnioskiem o ponowne rozpatrzenie sprawy w terminie 7 dni od dnia ogłoszenia wyników.

2. Wniosek o ponowne rozpatrzenie sprawy składa się w formie pisemnej. Musi on zawierać wskazanie, które oceny są kwestionowane przez uczestnika.

3. Członek komisji, który brał udział w wydaniu zaskarżonego rozstrzygnięcia, podlega wyłączeniu w postępowaniu w sprawie wniosku o ponowne rozpatrzenie sprawy.

4. Decyzja Zarządu Głównego PTF powinna być podjęta w terminie 7 dni od wpłynięcia wniosku i ma charakter ostateczny.

## § 28

Komitet Główny OF wystawia uczestnikowi zawodów trzeciego stopnia zaświadczenie o uzyskaniu odpowiedniego tytułu (finalisty lub laureata) Olimpiady Filozoficznej według wzoru stanowiącego załącznik nr 8.

## Rozdział VI

### Uprawnienia laureatów i finalistów

#### § 29

Na podstawie Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 29 stycznia 2002r. laureatom i finalistom olimpiad przedmiotowych przysługuje:

1. prawo do oceny celującej końcoworocznej z przedmiotu filozofia w szkołach ponadgimnazjalnych i dotychczasowych szkołach średnich,
2. 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.

## Rozdział VII

### Konkursy specjalne, Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

#### § 30

1. Komitet Główny OF może organizować konkursy specjalne.
2. Liczba konkursów specjalnych jest uzależniona od pozyskania dodatkowych funduszy na ten cel.
3. Regulaminy konkursów specjalnych ustalane są odrębnie.

#### § 31

1. Kandydatów do zawodów Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej wybiera Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF na podstawie pisemnego sprawdzianu językowego.

2. Do sprawdzianu przystąpić mogą krajowi laureaci i finaliści Olimpiady Filozoficznej, władający biegle jednym z języków obowiązujących w Olimpiadzie Międzynarodowej (angielskim, niemieckim, francuskim).

## Rozdział VIII

### Nagrody dla nauczycieli, opiekunów oraz członków komitetów

#### § 32

1. Komitet Główny OF przyznaje nagrody, w miarę posiadanych środków, nauczycielom, opiekunom oraz członkom komitetów.

2. Komitet Główny OF może przyznać nagrody nauczycielom za doprowadzenie do zawodów trzeciego stopnia przynajmniej jednego uczestnika lub za co najmniej trzykrotne przygotowanie do zawodów drugiego stopnia dwóch lub więcej uczestników.

3. Komitet Główny OF może wystąpić do Ministra Edukacji Narodowej z wnioskiem o nagrodę dla członka komitetu, nauczyciela lub opiekuna za szczególne zasługi na rzecz Olimpiady Filozoficznej oraz dla nauczyciela lub opiekuna, którego uczniowie odnoszą systematyczne sukcesy w Olimpiadzie Filozoficznej.

4. Komitet Główny OF może wystąpić z wnioskiem do Ministra Edukacji Narodowej o nadanie osobie o szczególnych zasługach dla Olimpiady Filozoficznej Medalu Komisji Edukacji Narodowej,

5. Komitet Główny OF może ustanowić i nadawać odznakę lub medal Olimpiady Filozoficznej.

#### Załączniki

Nr 1 – Program XXV Olimpiady Filozoficznej

Nr 2 – Zgłoszenie uczestnictwa w XXV Olimpiadzie Filozoficznej

Nr 3 – Arkusz oceny pracy etapu szkolnego XXV OF

Nr 4 – Protokół egzaminu pisemnego eliminacji II stopnia XXV OF

Nr 5 – Protokół egzaminu ustnego eliminacji II stopnia XXV OF

Nr 6 – Zestawienie wyników eliminacji I i II stopnia XXV OF

Nr 7 – Protokół egzaminu eliminacji III stopnia XXV OF

Nr 8 – Zaświadczenie o uzyskaniu tytułu finalisty lub laureata

Nr 9 – Wzór decyzji stwierdzającej niesamodzielność pracy uczestnika OF



# Program XXV Olimpiady Filozoficznej

Program XXV Olimpiady Filozoficznej nawiązuje do podstawy programowej przedmiotu szkolnego „filozofia”, przedstawionej w Rozporządzeniu MEN z 23.12.2008 r. Obejmuje on oraz poszerza zagadnienia z historii filozofii, najnowszych tendencji filozofii współczesnej i problematyki logicznej. Zaproponowane w programie ujęcie problematyki filozoficznej ma na celu:

1. poszerzenie celów kształcenia przedstawionych w podstawie programowej z filozofii w tym m.in. w zakresie odbioru wypowiedzi i wykorzystania zawartych w nich informacji; tworzenia wypowiedzi oraz analizy i interpretacji tekstów filozoficznych i pozafilozoficznych;
2. uzyskanie nowych kompetencji w stosunku do przedstawionych w podstawie programowej w zakresie treści nauczania przedmiotu „filozofia”;
3. wdrożenie do filozoficznego (logicznego i abstrakcyjnego) sposobu myślenia i formułowania myśli;
4. nabycie umiejętności rozpoznawania wartości i właściwego ich porządkowania oraz odnoszenia ich do praktycznego działania i postaw.

## I. Tematy prac pisemnych etapu szkolnego

**1. Scharakteryzuj i oceń postawę cynika w odwołaniu do jej klasycznych i współczesnych postaci.** Opiekun naukowy: prof. K. Krauze-Błachowicz.

**2. Czy są sytuacje, w których przyzwoitość wymaga zachowań heroicznych? Odpowiedź uzasadnij w odwołaniu do znanych ci koncepcji etycznych.** Opiekun naukowy: prof. J. Górnicka-Kalinowska.

**3. Czy cywilizacja zmusza człowieka do bycia hipokrytą? Rozwiń temat w odwołaniu do znanych ci koncepcji filozoficznych (w 300-lecie urodzin J. J. Rousseau).** Opiekun naukowy: prof. J. Migasiński.

**4. „To, co jest prawdą po jednej stronie Pirenejów, po drugiej jest fałszem” (B. Pascal, „Myśli”). Skomentuj powyższą myśl rozwijając związane z nią problemy filozoficzne.** Opiekun naukowy: prof. J. Niżnik.

**5. Czym wyróżniają się nowe formy aktywności obywatelskiej takie, jak oburzenie i gniew oraz jakie jest ich znaczenie polityczne? Rozwiń temat nawiązując do znanych ci koncepcji z zakresu filozofii polityki.** Opiekun naukowy: prof. B. Markiewicz.

**6. W jaki sposób filozofia ujmuje rolę cierpienia w życiu jednostki i wspólnoty?** Opiekun naukowy: prof. Z. Rosińska.

**7. Jak współczesna filozofia rozważa klasyczny dylemat relacji między wiarą a rozumem?** Opiekun naukowy: ks. prof. J. Krokos.

**8. Przedstaw swoją wizję relacji pomiędzy logiką formalną a językiem codziennym.** Opiekun naukowy: prof. K. Wójtowicz.

**9. Czy estetyka zaangażowana może stanowić wyjaśnienie przemian w sztuce współczesnej? Uzasadnij swoje stanowisko odwołując się do przykładów z praktyki artystycznej.** Opiekun naukowy: prof. I. Lorenc.

### Sugestie bibliograficzne

**Ad.1** P. Sloterdijk, „Krytyka cynicznego rozumu”, Wrocław 2008; G. Reale, „Historia filozofii starożytnej”, t. I, Lublin 1993, s. 402–414, t. III, Lublin 1999, sekcja I rozdz. I i II (s.43–72), t. IV, Lublin 1999, s. 231–261; Epiktet, „Diatryby”, Warszawa 1961, III, rozdz. 22, IV, 8; Diogenes Laertios, „Żywoty i poglądy słynnych filozofów”, Warszawa 2004, ks. VI; F. Copleston, „Historia Filozofii”, t. I, Warszawa 1998, rozdz. XV, t. III, Warszawa 2001, rozdz. XLI; P. Hadot, „Filozofia jako ćwiczenie duchowe”, Warszawa 2003; I. Dąbska, „Zarys historii filozofii greckiej”, Lublin 1993, s. 69–71; Artykuły w encyklopediach filozoficznych: Antystenes z Aten, Diogenes z Synopy; Krates z Teb; Hipparchia; Dion Chryzostom.

**Ad.2** K. Jaspers, „Problem winy”, Warszawa 1979, H. Arendt, „Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła”, Kraków 1987; T. Kotarbiński, „Medytacje o życiu godziwym”, Warszawa 1994; H. Elzenberg, „Pisma aksjologiczne”, Lublin 2002; A.M. Kaniowski, „Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych”, Warszawa 1999.

**Ad. 3** J. J. Rousseau, „Trzy rozprawy z filozofii społecznej”, Warszawa 1956; B. Baczek, „Rousseau: samotność i wspólnota”, Warszawa 1964; J. Starobinski, „Jean-Jacques Rousseau – przejrzystość i przeszkoda oraz Siedem esejów o Rousseau”, Warszawa 2000, E. Cassirer, „Filozofia oświecenia”, Warszawa 2000.

**Ad. 4** L. Kołakowski, „Nasz relatywny relatywizm” [w:] „Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?”, Kraków 2009; J. Niżnik, „Wiedza, prawda i społeczeństwo”, Warszawa 2005; K. Twardowski, „O tak zwanych prawdach względnych” [w:] „Wybrane pisma filozoficzne”, Warszawa 1965; K. Mannheim, „Ideologia i utopia”, Lublin 1992.

**Ad. 5** H. D. Thoreau, „Obywatelskie nieposłuszeństwo”, Poznań 2006; H. Arendt, „O przemocy”, Warszawa 1998; S. Hessel „Czas oburzenia”, Warszawa 2011; P. Sloterdijk, „Głosuj i milcz”, „Forum”, 22 XI 2010; P. Sloterdijk, „Gniew i czas”, Warszawa 2011.

**Ad. 6** Z. Freud, „Poza zasadą przyjemności”, Warszawa 2012, „Kultura jako źródło cierpień”, Warszawa 1995; M. Scheller, „Cierpienie, śmierć, dalsze życie”, Warszawa 1994; F. Nietzsche, „Narodziny tragedii”, Kraków 2011; A. Schopenhauer, „O samobójstwie i inne pisma pomniejsze”, Kraków 2000; P. Tillich, „Męstwo bycia”, Poznań 1994; C. G. Jung, „Odpowiedź Hiobowi”, Warszawa 1995; M. Unamuno, „O poczuciu tragiczności wśród ludzi i narodów”, Kraków, Wrocław 1984; E. Cioran, „Na szczytach rozpacz”, Kraków 1992.

**Ad. 7** Jan Paweł II, „Fides et ratio. Tekst i komentarze”, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003; B. Chwedeńczuk, „Przekonania religijne”, Warszawa 2000; M. Grabowski (red.), „Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio”, Toruń 1999; M. Heller, „Ostateczne wyjaśnienia wszechświata”, Kraków 2008; J. Sochoń, „Religie w projekcie postmodernistycznym”, Lublin 2012; J. Woleński, „Granice niewiary”, Kraków 2004; J. Życiński, „Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej”, Lublin 2000; J. Życiński, „Wiara wątpiących”, Kraków 2003.

**Ad. 8** L. Wittgenstein, „Tractatus logico-philosophicus”, Warszawa 2000; L. Wittgenstein, „Dociekania filozoficzne”, Warszawa 2000; B. Wolniewicz, „Rzeczy i fakty: wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina”, Warszawa 1968; A. Nowaczyk, „Poławianie sensu filozoficznej głębi”, Łódź 2006; M. Przełęcki, „Poza granicami nauki: z semantyki poznania naukowego”, Warszawa 1996.

**Ad. 9** A. Berleant, „Prze-myśleć estetykę”, Kraków 2007; A. Berleant, „Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka”, Kraków 2012; K. Wilkoszewska, „Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya”, Kraków 2003; J. Rancière, „Estetyka jako polityka”, Warszawa 2009; I. Lorenc, „Minima aethetica”, Warszawa 2010.

## II. Tematyka eliminacji zawodów drugiego i trzeciego stopnia

Tematy i pytania eliminacji pisemnych i ustnych zawodów drugiego stopnia oraz pytania zawodów trzeciego stopnia są formułowane na podstawie poniższych zagadnień wyjściowych ujętych w cztery bloki tematyczne.

### Pierwszy blok tematyczny

1. Filozofia w epoce przedsokratejskiej i wysuwane przez nią zagadnienia.
2. Konfucjanizm i etyka buddyjska oraz ich podstawy filozoficzne.
3. Filozofia Sokratesa i działalność sofistów.
4. Teoria idei, koncepcja państwa i piękna u Platona.
5. Filozofia pierwsza i filozofia praktyczna (etyka, polityka, estetyka) u Arystotelesa.
6. Koncepcje etyczne i ich uzasadnienie w epikureizmie, stoicyzmie, sceptycyzmie i cynizmie.
7. Bóg, człowiek, dzieje w filozofii św. Augustyna.
8. Koncepcja bytu, człowieka i społeczeństwa u św. Tomasza.
9. Stosunek wiary do rozumu jako problem filozofii średniowiecznej (spór o uniwersalia, dowody na istnienie Boga).
10. Nowożytna koncepcja nauki i państwa (F. Bacon, N. Machiavelli)

### Literatura źródłowa

J.Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996; K. Bank (red.), *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1991; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989; Platon, *Uczta, Obrona Sokratesa, Timajos, Państwo*, (Ks. I i VII); Arystoteles, *Metafizyka* (A, E), *Fizyka* (II), *Etyka Nikomachejska* (I), *Polityka* (I), *Poetyka*; Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, Warszawa 1970; T.C. Lucretius, *O Naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1994; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Kęty 1999; Św. Augustyn, *Soliloquia* (II, III, IV), *Dialogi Filozoficzne, Wyznania* (11), *Państwo Boże* (17, 19), Kęty 1998; Św. Tomasz, *Byt i istota; Streszczenie teologii, O władzy*, w: *Dzieła wybrane*, Kęty 1999; F. Bacon, *Novum Organum*, Warszawa 1955 (ks.I); *Nowa Atlantyda*; N. Machiavelli, *Księżę* ( XV–XXVI); *Rozważania* (ks. I XLI–LX) [w:] *Wybór pism*, Warszawa 1972.

### **A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach**

J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970; W. Tatarkiewicz, *Historia Estetyki*, 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).

### **Drugi blok tematyczny**

11. Nowożytny racjonalizm i jego krytycy (R. Descartes, B. Spinoza, G.W. Leibniz, B. Pascal).
12. Empiryzm angielski ( J. Locke, G. Berkeley, D. Hume).
13. Myśl francuskiego Oświecenia (Wolter, D. Diderot, J. O. de La Mettrie, C. A. Helvetius).
14. Formy i koncepcje umowy społecznej (T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau).
15. Filozofia krytyczna i etyka I. Kanta.
16. Filozoficzne ujęcie dziejów (G. W. F. Hegel, A. Comte).
17. Główne idee polskiego mesjanizmu (J.M. Hoene-Wroński, A. Cieszkowski, A. Towiański).
18. Filozoficzne koncepcje społeczeństwa (E. Burke, K. Marks, J.S. Mill).
19. Filozofia życia i przełom antypozytywistyczny (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson).
20. Pragmatyzm jako metoda i kryterium prawdy (Ch. S. Peirce, W. James, R. Rorty).

### **Literatura źródłowa**

R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii, Rozprawa o metodzie* (różne wydania); G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (2, IV), Kęty 2001; B. Pascal, *Myśli* (różne wydania); B. Spinoza, *Etyka* (I), Kraków 2006; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (I), Warszawa 1955; G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania* (I), Kraków 2005; D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej* (I, 1, 3) Warszawa 2005; T. Hobbes, *Lewiatan* (II), Warszawa 1954; J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (II), Warszawa 1992; J.J. Rousseau, *Umowa społeczna* (I) (różne wydania); I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (Wstęp) (różne wydania); *Uzasadnienie metafizyki moralności* (różne wydania); G.W.F. Hegel, *Wykłady*

z filozofii dziejów (Wstęp), (różne wydania); A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej* (różne wydania); K. Marks, *Przedmowa do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, [w:] Marks, Engels, *Dziela*, t. XIII, Warszawa 1966; J. S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków 1995; E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994; A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1994 (I, ks. 1,2); F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1990; W. Dilthey, *O istocie filozofii* (I) Warszawa 1987; H. Bergson, *Ewolucja twórcza* (3,4), Kraków 2004; Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997; W. James, *Pragmatyzm*, Warszawa 1998; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

### **A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach**

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

### **Trzeci blok tematyczny**

21. Metoda i przedmiot filozofii według filozofii analitycznej i filozofii języka (G.E. Moore, B. Russell, Koło Wiedeńskie, L. Wittgenstein).

22. Doświadczenie i koncepcja świadomości w ujęciu fenomenologii (E. Husserl, M. Merleau-Ponty).

23. Filozofia polska w XX w. (Szkola Lwowsko-Warszawska, R. Ingarden).

24. Filozoficzne znaczenie odkrycia nieświadomości – koncepcja podmiotu i społeczeństwa (Z. Freud, E. Fromm, S. Žižek).

25. Filozofia chrześcijańska: personalizm i tomizm (E. Mounier, J. Maritain, K. Wojtyła, S. Swieżawski).

26. Koncepcja człowieka w egzystencjalizmie (S. Kierkegaard, J.P. Sartre, A. Camus, M. Heidegger, K. Jaspers).

27. Hermeneutyka i filozofia dialogu (G. Gadamer, P. Ricoeur, M. Buber, J. Tischner).

28. Współczesna myśl polityczna i społeczna (H. Arendt, J. Rawls, A. Giddens).

29. Filozofia nauki (K. R. Popper, T. S. Kuhn, P. K. Feyerabend, M. Heller).
30. Współczesne koncepcje etyczne ( M. Scheler, Ch. Taylor, E. Levinas).

### Literatura źródłowa

B. Russell, *Problemy filozofii* (różne wydania); G.E. Moore, *O metodzie filozoficznej. Wybór tekstów*, Warszawa 1990; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2000; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (I, 1,2), Warszawa 1967–74; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Wprowadzenie*, Warszawa 2001; K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965; T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970; K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie* (t. I), Warszawa 2006; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2001; Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1975; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2003; S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001; E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960; J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Wstęp, cz. IV, Kraków 1969; S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995; S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* (I), [w:] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć. Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1982; J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998; A. Camus, *Eseje*, Kraków 1993; G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 2003; M. Buber, *Ja i Ty*, Warszawa 1992; J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003; H. Arendt, *O przemocy, Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1998; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* (I, 2–3), Warszawa 1994; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość* (II–IV), Warszawa 2002; K.R. Popper, *Wiedza obiektywna* (3,4), Warszawa 2002; T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 2001; P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Warszawa 1996; M. Heller, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Kraków 2006; M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 2008; Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Warszawa 2002; E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998.

### A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach

B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej*, Warszawa 1995; M. Hempoliński (red.), *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa

1974; L. Kołakowski i K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965.

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

### **Czwarty blok tematyczny**

1. Rodzaje definicji i rodzaje błędów w definiowaniu.
2. Pojęcie „zdania” oraz podstawowe wiadomości o klasycznym rachunku zdań.
3. Różne pojęcia „zbioru” oraz podstawowe wiadomości z zakresu teorii zbiorów.
4. Podstawowe wiadomości z zakresu rachunku predykatów i zagadnienie formy logicznej zdania.
5. Typy rozumowań oraz błędy logiczne w rozumowaniach.
6. Paradoksy i antynomie logiczne.
7. Podstawowe wiadomości z zakresu logiki filozoficznej i filozofii logiki.
8. Teorie prawdy (klasyczna, koherencyjna, pragmatyczna, konsensualna, semantyczna).
9. Zagadnienie wiedzy.
10. Problematyka znaczenia i teorie znaczenia.

### **Literatura**

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.



## Zasady oceny prac pisemnych i egzaminów ustnych

### 1. Zawody pierwszego stopnia

Praca pisemna na poziomie eliminacji szkolnych oceniana jest w skali 30 punktowej, według następujących kryteriów:

za zawartość treściowo-problemową 0–10 punktów; b) za umiejętność wykorzystania wiedzy filozoficznej i posługiwania się pojęciami filozoficznymi 0–5 punktów; c) za sposób uzasadniania 0–5 punktów; d) za kompozycję i oryginalność ujęcia 0–5 punktów; e) za poprawność językową 0–5 punktów.

### 2. Zawody drugiego stopnia

#### 2.1. Eliminacje pisemne

Pierwszą część eliminacji pisemnych stanowi samodzielne napisanie eseju na jeden spośród trzech tematów zaproponowanych do wyboru. Za tę część eliminacji uczestnik może otrzymać od 0 do 40 punktów.

Esej pisany w ramach eliminacji pisemnych zawodów drugiego stopnia oceniany jest według następujących kryteriów:

a) za interpretację tematu 0–12 punktów; b) za filozoficzne ujęcie tematu 0–12 punktów; c) za moc perswazyjną argumentów 0–8 punktów; d) za spójność pracy i poprawność językową 0–8 punktów.

Drugą część eliminacji pisemnych stanowi samodzielne rozwiązania zadań testowych, przygotowanych przez Komitet Główny OF. Za tę część eliminacji uczestnik może otrzymać od 0 do 40 punktów.

Punktację i sposób oceny testów w eliminacjach okręgowych zawierają arkusze egzaminacyjne przygotowane przez Komitet Główny OF.

#### 2.2. Eliminacje ustne

Pierwsza część eliminacji ustnych polega na odpowiedzi na dwa pytania wskazane przez jury z wylosowanego przez ucznia zestawu. Za odpowiedź na każde z pytań uczestnik może otrzymać od 0 do 15 punktów.

W eliminacjach okręgowych odpowiedź na każde pytanie egzaminu ustnego oceniana będzie w skali 15 punktowej według następujących kryteriów:

a) merytorycznie poprawna odpowiedź na pytanie 0–8 punktów; b) sposób uzasadnienia odpowiedzi 0–5 punktów; c) sposób ujęcia zagadnienia (prezentacja odpowiedzi) 0–2 punktów.

Interpretacja tekstu na eliminacjach ustnych zawodów drugiego stopnia oceniana będzie w skali 10 punktowej według następujących kryteriów:

a) rozumienie tekstu i występujących w nim pojęć 0–5 punktów; b) powiązanie tez zawartych w analizowanym tekście z poglądami autora wyrażonymi w innych tekstach 0–5 punktów.

Do interpretacji Komisja egzaminacyjna proponuje fragmenty dzieł następujących filozofów\*: Heraklit, Platon, Arystoteles, Epikur, Seneka, św. Augustyn, św. Tomasz, Bacon, Kartezjusz, Hobbes, Locke, Leibniz, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, Mill, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Husserl, James, Freud, Kotarbiński, Heidegger, Wittgenstein, Ajdukiewicz, Gadamer, Sartre, Tischner.

### 3. Zawody trzeciego stopnia

Zawody trzeciego stopnia polegają na obronie pracy pisemnej z zawodów pierwszego stopnia, za którą można otrzymać 40 punktów, oraz odpowiedzi na trzy pytania Komisji. Tematyka pytań jest określona przez zagadnienia poruszone przez uczestnika w jego pracy oraz Program Olimpiady Filozoficznej.

W eliminacjach ustnych zawodów trzeciego stopnia wypowiedź uczestnika oceniana będzie według następujących kryteriów:

1. W części dotyczącej obrony pracy odpowiedzi oceniane będą w skali 40 punktowej według następujących kryteriów:

a) przedstawienie zasadniczej tezy pracy 0–15 punktów; b) przedstawienie argumentów na jej uzasadnienie wraz z odwołaniem się do źródłowej literatury 0–15 punktów; c) zlokalizowanie własnego stanowiska w obrębie dyskusji związanej z daną problematyką 0–10 punktów.

2. W części dotyczącej odpowiedzi na pytania Komisji oceniane one będą w skali 20 punktowej według następujących kryteriów:

d) merytorycznie poprawna odpowiedź na pytanie 0–12 punktów; e) sposób uzasadnienia odpowiedzi 0–5 punktów; f) sposób ujęcia zagadnienia (prezentacja odpowiedzi) 0–3 punktów.

---

\* Uwaga! Lista filozofów została zmieniona w porównaniu z poprzednimi edycjami OF.

## Standardy wymagań egzaminacyjnych

Celem Olimpiady Filozoficznej jest pomoc w nabyciu poszerzonych kompetencji w zakresie edukacji filozoficznej oraz sprawdzenie umiejętności ich wykorzystania. Na kompetencje te składają się określone niżej wiadomości i umiejętności.

1. Do wykonania zadania na poziomie zawodów pierwszego stopnia wymagane są kompetencje pozwalające na samodzielne dokonanie wyboru tematu pracy pisemnej oraz samodzielne opracowanie przedstawionego w nim filozoficznego zagadnienia. Aby je osiągnąć, należy posiadać:

a) wiadomości:

- dotyczące specyfiki problematyki filozoficznej,
- na temat języka filozofii, jej pojęć i sposobów argumentacji,
- na temat kontekstu historycznego, kulturowego lub społecznego różnych filozoficznych zagadnień,
- z zakresu elementarnej metodologii samodzielnych poszukiwań naukowych i sposobu ich prezentacji.

b) umiejętności:

- jasnego formułowania tez i własnego stanowiska,
- zgromadzenia i zapoznania się z literaturą przedmiotu oraz lekturą poszerzającą,
- swobodnego odwoływania się do poglądów filozoficznych,
- wyboru strategii argumentacyjnej, czyli umiejętność uzasadniania własnych twierdzeń, przez odwołanie się do tekstu źródłowego, literatury pomocniczej (cytat) lub na podstawie logicznego wywodu,
- formalnego przygotowania pracy – przejrzysta kompozycja, sporządzenie bibliografii przedmiotu.

2. Do wykonania zadania na poziomie zawodów drugiego stopnia wymagana jest znajomość historii filozofii w zakresie określonym w Programie XXV Olimpiady Filozoficznej (40 zagadnień), a w szczególności:

a) wiadomości:

- dotyczące kierunków filozoficznych i koncepcji wyróżnionych filozofów,
- na temat różnych działów filozofii i występujących między nimi

współzależności,

– dotyczące poglądów i fragmentów dzieł najwybitniejszych filozofów europejskich związanych z problematyką filozoficzną w aspekcie historycznym i systemowym.

b) umiejętności:

- dotyczące podstawowych zasad interpretacji tekstu filozoficznego,
- rozpoznania specyfiki poszczególnych dziedzin filozofii w zakresie ich problematyki, języka i sposobów argumentacji,
- powiązania poszczególnych filozoficznych koncepcji lub ich fragmentów z odpowiednimi dziedzinami filozofii,
- odróżniania poglądu filozoficznego (tekst źródłowy) od jego interpretacji,
- analizy tekstu filozoficznego z uwzględnieniem analizy jego kluczowych pojęć,
- powiązania fragmentu tekstu z całością dzieła danego filozofa lub wskazanie na jego wyjątkowość.

3. Do wykonania zadania na poziomie zawodów centralnych wymagane są kompetencje w zakresie pogłębionej znajomości wybranych dziedzin i systemów filozoficznych (określonych w Programie XXV Olimpiady Filozoficznej) oraz prezentowania własnego stanowiska i jego obrony. Aby je osiągnąć, należy posiadać:

a) wiadomości

- z zakresu struktury filozofii jako dziedziny wiedzy,
- dotyczące specyfiki filozoficznego dyskursu,

b) umiejętności:

- prezentowania własnego stanowiska w obrębie wybranej problematyki filozoficznej,
- doboru właściwej strategii argumentacyjnej,
- wskazania aktualności wybranych problemów filozoficznych,
- interpretacji współczesnych zjawisk w ramach klasycznej filozofii,
- wykazywania współzależności (podobieństwa i różnice) między różnymi kierunkami i orientacjami filozoficznymi.

# Zgłoszenie uczestnictwa w XXV Olimpiadzie Filozoficznej

Imię i nazwisko \_\_\_\_\_

Imię ojca \_\_\_\_\_

Data i miejsce urodzenia \_\_\_\_\_

Adres zamieszkania (dokładny adres) \_\_\_\_\_

Kod pocztowy \_\_\_\_\_ miejscowość \_\_\_\_\_

telefon, e-mail \_\_\_\_\_

## Dane szkoły i opiekuna

Pełna nazwa szkoły \_\_\_\_\_ Klasa \_\_\_\_\_

Adres szkoły (dokładny) \_\_\_\_\_

Kod pocztowy \_\_\_\_\_ miejscowość \_\_\_\_\_ powiat \_\_\_\_\_

pieczętka szkoły

Imię i nazwisko nauczyciela (tytuł naukowy)\* \_\_\_\_\_

Imię i nazwisko opiekuna (tytuł naukowy)\* \_\_\_\_\_

## Oświadczenie uczestnika

Wyrażam zgodę na zbieranie i przetwarzanie moich danych osobowych, podanych dobrowolnie, przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne na potrzeby organizacji i przeprowadzenia zawodów pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia Olimpiady Filozoficznej. Zgoda obejmuje również przetwarzanie danych w przyszłości. Oświadczam, że zostałem poinformowany/a/ o celu zbierania swoich danych osobowych, prawie dostępu do ich treści oraz możliwości ich poprawiania.

Miejscowość \_\_\_\_\_ data \_\_\_\_\_ czytelny podpis \_\_\_\_\_

## Oświadczenie uczestnika

Świadom odpowiedzialności oświadczam, że praca etapu szkolnego Olimpiady Filozoficznej została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej publikowana i nie była przedmiotem innych konkursów przedmiotowych.

Miejscowość \_\_\_\_\_ data \_\_\_\_\_ czytelny podpis \_\_\_\_\_

\* W przypadku gdy uczeń samodzielnie przygotowywał się do Olimpiady Filozoficznej, należy wpisać  
**BRAK OPIEKUNA**

**UWAGA!** Zgłoszenie należy wypełniać **WYRAŹNIE, LITERAMI DRUKOWANYMI**

# KOMITETY OKRĘGOWE

**1. Komitet Okręgowy OF w Białymstoku (powiaty: Suwałki, Suwałki miasto, Sejny, Augustów, Grajewo, Kolno, Sokółka, Mońki, Łomża, Łomża miasto, Zambrów, Wysokie Mazowieckie, Bielsk Podlaski, Siemiatycze, Hajnówka, Białystok); 15–419 Białystok, ul. Św. Mikołaja 9, Siedziba Fundacji Edukacji i Twórczości, tel. (85) 742–40–41 (42,43).**

prof. dr hab. Jan Dębowski (Uniwersytet w Białymstoku) – przewodniczący

dr Jan Łukasiuk (I LO w Łomży) – wiceprzewodniczący, p.o. sekretarza

dr Ewa Matuszczyk (Uniwersytet w Białymstoku)

mgr Michał Gawel (Fundacja Edukacji i Twórczości w Białymstoku)

**2. Komitet Okręgowy OF w Bielsku-Białej (Bielsko-Biała miasto, Bielsko-Biała, Cieszyn, Żywiec, Sucha Beskidzka, Wadowice, Oświęcim, Pszczyna); 43–300 Bielsko-Biała, ul. Piastowska 44, Kuratorium Oświaty, tel. (33) 812–26–45.**

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

dr Marek Rembierz (UŚ Cieszyn) – wiceprzewodniczący

dr Piotr Leśniak (UŚ Cieszyn)

ks. dr Leszek Łysiń (IT Bielsko-Biała)

dr Lucjan Wroński (UŚ Cieszyn)

**3. Komitet Okręgowy OF w Bydgoszczy (powiaty: Chojnice, Tuchola, Świecie, Sępólno Krajeńskie, Nakło n. Notecią, Żnin, Mogilno, Radziejów, Aleksandrów Kujawski, Inowrocław, Bydgoszcz); Instytut Filozofii i Socjologii UKW, 05–092 Bydgoszcz, ul. Ogińskiego 16, tel. (52) 340–15–33.**

dr hab. Dariusz Łukaszewicz (UKW) – przewodniczący

dr Wojciech Torzewski (UKW) – sekretarz

dr hab. Ryszard Mordarski (UKW)

dr Jarosław Jakubowski (UKW)

dr Maciej Chlewicki (UKW)

dr Monika Korzeniowska (UKW)

**4. Komitet Okręgowy OF w Częstochowie (powiaty: Pajęczno, Radomsko, Częstochowa miasto, Częstochowa, Kłobuck, Olesno, Lubli-**

**niec, Myszków); 42–200 Częstochowa, ul. Waszyngtona 4/8, Akademia im. Jana Długosza, Instytut Filozofii, Socjologii i Psychologii, p. 39, tel. (34) 378–42–09.**

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

**5. Komitet Okręgowy OF w Gdańsku (powiaty: Gdańsk, Gdynia miasto, Sopot, Puck, Wejherowo, Kartuzy, Kościeżyna, Starogard Gdański, Pruszcz Gdański, Tczew, Nowy Dwór Gdański miasto, Malbork, Kwidzyn, Elbląg, Braniewo); 80–952, ul. Bażyńskiego 4, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG, p. 531, tel. 506–531–631.**

dr Michał Woroniecki (UG) – przewodniczący  
dr Irena Bukowska (AMG) – wiceprzewodnicząca  
mgr Jacek Halasz (AMG) – sekretarz  
mgr Roman Bielak (CEN Gdańsk, EUH-E)  
mgr Ryszard Bożek (I LO Elbląg)

**6. Komitet Okręgowy OF w Gorzowie Wielkopolskim (powiaty: Myślibórz, Choszczno, Strzelce Krajeńskie (Strzelecko-Drezdenecki), Międzychód, Międzyrzecz, Słubice, Sulęcín, Gorzów Wielkopolski); 66–400 Gorzów Wielkopolski, ul. Estkowskiego 13, Zamiejscowy Wydział Kultury Fizycznej, tel. (95) 720–56–08.**

prof. dr hab. Liliana Kiejzik (UZ) – przewodnicząca  
dr Grażyna Sopalak (filia AWF) – sekretarz  
mgr Zbigniew Syska (IV LO)  
mgr Halina Uchto (WOM)

**7. Komitet Okręgowy OF w Jeleniej Górze (powiaty: Lublin, Lubań, Legnica, Legnica miasto, Złotoryja, Lwówek Śląski, Jawor, Jelenia Góra, Jelenia Góra miasto, Kamienna Góra); 58–500 Jelenia Góra, ul. Nowowiejska 3, Zakład Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego, tel. (75) 753–82–87.**

dr Jadwiga Tołkacz (KK) – przewodnicząca  
mgr Iwona Węgrzyn-Rudowska (UE) – sekretarz

prof. dr hab. Jan Kurowicki (UE)  
dr Adam Płachciak (UE)  
mgr Józef Grzybowski (KK Legnica)  
mgr Ewa Kiraga-Wójcik (KK)

**8. Komitet Okręgowy OF w Katowicach (powiaty: Zawiercie, Tarnowskie Góry, Będzin, Jastrzębie Zdrój, Racibórz, Katowice); 40–007 Katowice, ul Bankowa 11, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, tel. (32) 258–04–13.**

prof. dr hab. Józef Bańka (UŚ) – przewodniczący  
prof. dr hab. Czesław Głombik (UŚ) – wiceprzewodniczący  
mgr Tomasz Dreiner (UŚ) – sekretarz  
dr Dariusz Bęben (UŚ)  
dr Sonia Bukowska (UŚ)  
dr Mirosław Piróg (PTF)  
dr Mariola Sułkowska (UŚ)  
dr Jacek Surzyn (UŚ)  
dr Elżbieta Struzik (UŚ)  
dr Bogusław Szubert (UŚ)  
dr Mariusz Wojewoda (UŚ)  
mgr Elwira Szczerba (KO)

**9. Komitet Okręgowy OF w Kielcach (powiaty: Końskie, Włoszczowa, Jędrzejów, Pińczów, Kazimierz, Busko Zdrój, Staszów, Sandomierz, Opatów, Ostrowiec Świętokrzyski, Starachowice, Skarżysko-Kamienna, Kielce); 25–709 Kielce, ul. Świętokrzyska 21B, Zakład Historii Filozofii Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego, tel. (41) 369–21–07, tel./fax. (41) 369–22–40.**

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)

**10. Komitet Okręgowy OF w Krakowie (powiaty: Miechów, Olkusz, Chrzanów, Myślenice, Nowy Targ, Zakopane, Nowy Sącz, Nowy Sącz miasto, Gorlice, Limanowa, Tarnów, Tarnów miasto, Brzesko, Bochnia,**



**Wieliczka, Dąbrowa Tarnowska, Proszowice, Kraków); 31–044 Kraków, ul. Grodzka 52, Instytut Filozofii UJ, tel. (12) 422–49–16.**

dr hab. prof. UP Czesława Piecuch (UP) – przewodnicząca

dr Paweł Wójs (UP) – sekretarz

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (UP)

dr hab. prof. AGH Maciej Uliński (AGH)

dr Joanna Hańderek (UJ)

**11. Komitet Okręgowy OF w Lublinie (powiaty: Ryki, Lubartów, Włodawa, Puławy, Łęczna, Opole Lubelskie, Świdnik, Kraśnik, Janów Lubelski, Biłgoraj, Tomaszów Lubelski, Hrubieszów, Zamość, Zamość miasto, Krasnystaw, Chełm, Chełm miasto, Świdnik, Lublin); 20–031 Lublin, pl. M. C. Skłodowskiej 4, p. 124 (gmach humanistyki), Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, tel. (81) 537–51–93.**

dr hab. Andrzej Łukasik (UMCS) – przewodniczący

dr Halina Rarot (UMCS) – sekretarz

prof. dr hab. Jadwiga Mizińska (UMCS)

dr Andrzej Kapusta (UMCS)

dr Andrzej Kubić (UMCS)

dr Mariola Kuszyk-Bytniewska (UMCS)

mgr Marcin Trybulec (UMCS)

**12. Komitet Okręgowy OF w Łodzi (powiaty: Jarocin, Krotoszyn, Pleszew, Ostrów Wielkopolski, Kalisz, Kalisz miasto, Kępno, Wieluń, Wieruszów, Sieradz, Poddębice, Zduńska Wola, Łask, Bełchatów, Piotrków Trybunalski, Piotrków Trybunalski miasto, Opoczno, Tomaszów Mazowiecki, Pabianice, Łódź Wschód, Łódź); 90–232 Łódź, ul. J. Kopcińskiego 16/18, Instytut Filozofii UŁ, tel. (42) 635–61–29, 635–61–35 .**

prof. dr hab. Justyna Kureczak (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)

**13. Komitet Okręgowy OF w Olsztynie (powiaty: Bartoszyce, Lidzbark Warmiński, Ostróda, Iława, Nowe Miasto Lubawskie, Działdowo, Nidzi-**

**ca, Szczytno, Kętrzyn, Mrągowo, Giżycko, Pisz, Elk, Olecko, Olsztyn); 10–725 Olsztyn, ul. Obitza 1, Centrum Humanistyczne, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, e-mail: jblahut@op.pl.**

prof. dr hab. Józef Dębowski (UW-M) – przewodniczący

dr Jadwiga Błahut-Prusik (UW-M) – sekretarz

dr Andrzej Kucner (UW-M)

dr Danuta Radziszewska-Szczepaniak (UW-M)

dr Beata Zielewska-Rudnicka (UW-M)

**14. Komitet Okręgowy OF w Opolu (powiaty: Namysłów, Kluczbork, Brzeg, Nysa, Prudnik, Krapkowice, Głubczyce, Kędzierzyn Koźle, Strzelce Opolskie, Opole); 45–061 Opole, ul. Katowicka 89, Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, Collegium Civitas, tel. (77) 452–74–90.**

prof. dr hab. Tadeusz Olewicz (UO) – przewodniczący

dr Marcin Pietrzak (UO) – sekretarz

prof. dr hab. Bartłomiej Kozera (UO)

dr Grzegorz Francuz (UO)

dr Stanisław Kijaczko (UO)

dr Zenona Nowak (UO)

**15. Komitet Okręgowy OF w Pile (powiaty: Drawsko-Pomorskie, Wałcz, Złotów, Oborniki, Wągrowiec, Chodzież, Czarnków, Piła); 64–920 Piła, ul. Ceglana 2, Powiatowe Centrum Edukacji, tel. 602–41–72–72.**

prof. dr hab. Edward Jeliński (UAM) – przewodniczący

mgr Piotr Halama (CKU Piła) – sekretarz

prof. dr hab. Grzegorz Kotlarski (UAM)

dr Piotr Forecki (UAM)

dr Kazimierz Rola

dr Sylwester Szczerbiak (I LO Złotów)

mgr Joanna Borkowska (ZS Trzcianka)

mgr Jerzy Drzewiecki (CKU Piła)

mgr Beata Dywik (II LO Wałcz)

mgr Edyta Pędzich (I LO Trzcianka)

**16. Podstołeczny Komitet Okręgowy OF z siedzibą w Warszawie (powiaty: Ostrołęka, Ostrołęka miasto, Ostrów Mazowiecka, Przasnysz, Maków Mazowiecki, Wyszaków, Mława, Ciechanów, Pułtusk, Żuromin,**

**Płońsk, Gostynin, Sierpc, Płock, Płock miasto); 00–330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160 (ZG PTF), tel. (22) 657–27–59.**

prof. dr hab. Marian Skrzypek (IFiS PAN) – przewodniczący  
prof. dr hab. Stanisław Butryn (IFiS PAN) – wiceprzewodniczący  
dr Joanna Ziółkowska – sekretarz  
dr Edyta Kubikowska (IFiS PAN)  
dr hab. Paweł Łuków (UW)  
dr hab. Mikołaj Olszewski (IFiS PAN)

**17. Komitet Okręgowy OF w Poznaniu (powiaty: Szamotuły, Nowy Tomyśl, Grodzisk Wielkopolski, Wolsztyn, Leszno, Leszno miasto, Rawicz, Gostyń, Kościan, Śrem, Środa Wielkopolska, Września, Słupsk, Gniezno, Konin, Konin miasto, Turek, Ostrzeszów, Koło, Poznań); 60–569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89, Instytut Filozofii UAM, p. 212, tel. (61) 829–22–80.**

dr Anna Leśniewska (UAM) – przewodnicząca  
mgr Maria Kowalczyk – sekretarz  
dr Tomasz Albiński (UAM)  
dr Mateusz Bonecki (UAM)  
dr Karolina Cern (UAM)  
dr Piotr Makowski (UAM)  
dr Piotr Przybysz (UAM)  
mgr Karolina Budzińska (UAM)

**18. Komitet Okręgowy OF w Radomiu (powiaty: Białobrzegi, Kozielnice, Zwolen, Lipsko, Szydłowiec, Przysucha, Radom, Radom miasto); 26–600 Radom, ul. Żeromskiego 75, Edukacja 2001, p. 319, tel./fax. (48) 366–09–51.**

dr Barbara Muszyńska (PR Radom) – przewodnicząca  
prof. dr hab. Krzysztof Kosior (UMCS) – wiceprzewodniczący  
mgr Magdalena Szokalska (ODUS Radom) – sekretarz  
dr Adam Duszyk (VI LO Radom)  
mgr Monika Kamińska (V LO Radom)  
mgr Zbigniew Wieczorek (VI LO Radom)  
mgr Dariusz Bytnicki (II LO Radom)

**19. Komitet Okręgowy OF w Rzeszowie (powiaty: Stalowa Wola, Tarnobrzeg, Tarnobrzeg miasto, Nisko, Mielec, Kolbuszowa, Leżajsk,**

**Lubaczów, Łańcut, Przeworsk, Jarosław, Przemyśl, Przemyśl miasto, Ustrzyki Dolne, Sanok, Brzozów, Krosno, Krosno miasto, Jasło, Strzyżów, Dębica, Robczyce, Rzeszów); 35–310 Rzeszów, ul. Rejtana 16C, Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, tel. (17) 872–10–10.**

prof. dr hab. Przemysław Paczkowski (UR) – przewodniczący

mgr Joanna Mróz (UR) – sekretarz

mgr Beata Guzowska (UR)

mgr Agnieszka Iskra-Paczkowska (UR)

mgr Marcin Subczak

**20. Komitet Okręgowy OF w Siedlcach (powiaty: Węgrów, Sokołów Podlaski, Łosice, Mińsk Mazowiecki, Garwolin, Łuków, Radzyń Podlaski, Parczew, Biała Podlaska, Biała Podlaska miasto, Siedlce, Siedlce miasto); 08–110 Siedlce, ul. Orlicz-Dreszera 19/21, pawilon F, Katedra Filozofii i Socjologii Polityki, Instytut Nauk Społecznych Akademii Podlaskiej, tel. (25) 643–16–16.**

prof. dr hab. Józef Jaroń (AP) – przewodniczący

dr Mariusz Cizek (AP) – sekretarz

dr Cezary Kalita (AP)

ks. dr Grzegorz Stolarski (AP)

dr Ewa Zgolińska (AP)

mgr Renata Mierzejewska (gimnazjum nr 7 w Warszawie)

**21. Komitet Okręgowy OF w Skierniewicach (powiaty: Rawa Mazowiecka, Grójec, Żyrardów, Grodzisk Mazowiecki, Sochaczew, Łowicz, Skierniewice, Skierniewice miasto); 09–100 Skierniewice, al. Senatorska 12, Urząd Miasta, tel. (46) 833–20–03.**

dr Mirosław Mylik (UKW) – przewodniczący

mgr Anna Janus (CKU Skierniewice) – sekretarz

ks. dr Paweł Mazanka (UKW)

mgr Krzysztof J. Kaliński (I LO Łowicz)

mgr Anna Majda-Baranowska (Izba Historii Skierniewic)

mgr Genowefa Śledź (LO Mszczonów)

**22. Komitet Okręgowy OF w Słupsku (powiaty: Kolobrzeg, Świdwin, Szczecinek, Białogard, Koszalin, Koszalin miasto, Sławno, Człuchów, Bytów, Lębork, Słupsk, Słupsk miasto); 76–200 Słupsk, ul. Arciszew-**

**skiego 22, Instytut Filozofii Akademii Pomorskiej, tel. (59) 842-74-06; e-mail: kf@pap.edu.pl.**

dr Paweł Kasprzyk (AP) – przewodniczący  
dr Ryszard Zagłoba (AP) – wiceprzewodniczący  
dr Ryszard Sitek (AP) – sekretarz  
dr Łukasz Androsiuk (AP)  
dr Małgorzata Olech (AP)

**23. Komitet Okręgowy OF w Szczecinie (powiaty: Szczecin, Gryfino, Pyrzyce, Starogard Szczeciński, Police, Goleniów, Gryfice, Kamień Pomorski, Świnoujście miasto); 70-507 Szczecin, ul. Henryka Pobożnego 2, II LO, tel. (91) 433-61-17, fax. (91) 434-28-26, e-mail sekretarza:kolodzinski@hotmail.pl; tel. kom. sekretarza 691-98-15-20.**

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

**24. Komitet Okręgowy OF w Toruniu (powiaty: Grudziądz miasto, Grudziądz, Chełmno, Wąbrzeźno, Brodnica, Rypin, Golub-Dobrzyn, Lipno, Włocławek, Włocławek miasto, Toruń, Toruń miasto); 87-100 Toruń, ul. Fosa Staromiejska 1a, Instytut Filozofii UMK, p. 111, tel. (56) 661-50-32; fax. (56) 611-36-66.**

prof. dr hab. Mirosław Żelazny (UMK) – przewodniczący  
prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (UMK) – wiceprzewodniczący  
dr Kinga Kaśkiewicz (UMK) – sekretarz  
prof. dr hab. Ryszard Wiśniewski (UMK)  
dr Tomasz Kupś (UMK)  
dr Rafał Michalski (UMK)  
dr Marcin Zdrenka (UMK)  
Marek Jankowski (student UMK)  
Dawid Kolasa (student UMK)

**25. Komitet Okręgowy OF w Warszawie (powiaty: Otwock, Piaseczno, Pruszków, Wołomin, Legionowo, Nowy Dwór Mazowiecki, Warsza-**

**wa-Zachód, Warszawa); 00–330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, tel. (22) 657–27–59.**

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

mgr Jarosław Jarczak – sekretarz

prof. dr hab. Joanna Górnicka-Kalinowska (IF UW)

dr Ewa Borowska (IF UW)

dr hab. Robert Marszałek (IF UW)

dr hab. Halina Walentowicz (IF UW)

dr Renata Wieczorek (IF UW)

**26. Komitet Okręgowy OF we Wrocławiu (powiaty: Góra, Wołów, Milcz, Trzebnica, Oleśnica, Środa Śląska, Świdnica, Wałbrzych, Wałbrzych miasto, Olawa, Strzelin, Dzierżonów, Ząbkowice Śląskie, Kłodzko, Wrocław); 51–149 Wrocław, ul. Koszarowa 3, Instytut Filozofii UWr, tel. (71) 326–10–01, w. 48–71 lub 601–57–03–40; fax. 326–10–09.**

dr hab. Marek Łagosz (UWr) – przewodniczący

dr Artur Pacewicz (UWr) – sekretarz

dr Alina Jagiełłowicz (UWr)

dr Janusz Jaskółka (UWr)

dr Maria Kostyszak (UWr)

dr Damian Leszczyński (UWr)

dr Piotr Martin (UWr)

dr Łukasz Nysler (UWr)

dr Jacek Zieliński (UWr)

**27. Komitet Okręgowy OF w Zielonej Górze (powiaty: Zielona Góra, Krosno Odrzańskie, Żary, Żagań, Nowa Sól, Głogów, Polkowice, Bolesławiec, Zgorzelec, Świebodzin); 65–762 Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 71a, Instytut Filozofii UZ, tel. (68) 328–31–20.**

prof. dr hab. Zbigniew Kalita – przewodniczący

dr Paweł Walczak – wiceprzewodniczący, sekretarz

prof. dr hab. Stefan Konstańczak

dr Piotr Bylica

dr Tomasz Mróz

dr Marcin Sieńko

dr Tomasz Turowski

mgr Błażej Baszczak

# KOMITET GŁÓWNY

prof. dr hab. Barbara Markiewicz (UW) – przewodnicząca, sekr. nauk.

ks. dr hab. Jan Krokos (UKSW) – wiceprzewodniczący

prof. dr hab. Józef Niżnik (IFiS PAN) – wiceprzewodniczący

mgr Magdalena Gawin – (doktorantka IF UW) – sekretarz KG OF

mgr Sabina M. Bagińska – kierownik Biura OF

mgr Barbara Kalisz – redaktor BOF

Adam Andrzejewski (doktorant UW)

prof. dr hab. Seweryn Blandzi (IFiS PAN)

mgr Tomasz Dreinert (UŚ)

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (IFiS PAN)

mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin)

mgr Michał Koss (III LO Gdynia)

mgr Wojciech Kubiak (XXXVIII LO Warszawa)

mgr Dorota Kutyla

ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański (UKSW)

mgr Maria Mazurkiewicz (X LO Toruń)

dr hab. Mirosław Mylik (UKSW)

dr Łukasz Nysler (IF UW)

dr hab. Józef A. Stuchliński (WP TWP)

mgr Marcin Szymański (III LO Opole)

dr hab. Krzysztof Śleziński (UŚ Cieszyn)

dr Rafał Wonicki (ISP PAN)

mgr Andrzej Ziółkowski (LO Gostynin)

ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, 00–330 Warszawa

tel. (22) 826–52–31, w. 759; (22) 657 27 59

e-mail: [olimpiad@ifispan.waw.pl](mailto:olimpiad@ifispan.waw.pl)

[www.ptfilozofia.pl](http://www.ptfilozofia.pl)

## NOTY O AUTORACH

Piotr Będkowski – uczeń kl. III, III LO im. S. Batorego w Chorzowie

Magdalena Gawin – doktorantka, IFUW

Elżbieta Górecka – mgr, nauczycielka, VI LO im. Jana Kochanowskiego  
w Radomiu

Tomasz Korbak – ucz. kl. III, I LO im. S. Duboisa w Koszalinie

Sandra Kublik – ucz. kl. III, XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu

Dorota Kutyła – mgr

Barbara Markiewicz – prof. dr hab., IF UW

Paweł Panek – ucz. kl. I, I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej

Sonia Ruszkowska – UKSW

Krzysztof Wójtowicz – prof. dr hab., IF UW