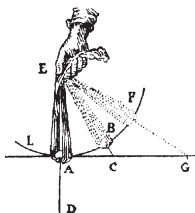


OLIMPIADA FILOZOFICZNA

NR 37

W numerze m.in.

- Barbara Markiewicz *O odpytywaniu, pytaniach, a o pytaniach filozoficznych w szczególności*
- Władysław Stróżewski *Barbara Skarga (1919–2009)*
- Lista laureatów XXI OF
- Test zawodów okręgowych XXI OF
- Prace wyróżnione
- Regulamin i program XXII OF
- Adresy Komitetów Okręgowych



OLIMPIADA FILOZOFICZNA

NR 37

Polskie Towarzystwo Filozoficzne

Warszawa 2009

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; (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

XXI OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Barbara Markiewicz <i>O odpytywaniu, pytaniach, a o pytaniach filozoficznych w szczególności</i>	5
--	---

PRACE WYRÓŻNIONE

Monika Woźniak <i>Czy i w jaki sposób współczesna filozofia nadal zajmuje się myśleniem?</i>	12
Paweł Kaczmarek <i>Jaki sens ma twierdzenie, że maszyny mogą myśleć i jakie są jego filozoficzne konsekwencje?</i>	19
Mateusz Wywiół <i>W jaki sposób starożytni filozofowie opisywali tyranie i czy opis ten stosuje się do współczesnych form degeneracji politycznego ustroju?</i>	47
Lista laureatów XXI Olimpiady Filozoficznej	72
Tematy pisemnych eliminacji okręgowych XXI OF	73
Test zawodów okręgowych XXI OF	73

XVII MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Michał Rożynek <i>XVII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (Helsinki, 22–26 maja 2009)</i>	77
Eliza Tymiańska <i>It is not just existence of God, but rather the very coherence of the idea of God, that is problematic</i>	80
Iga Zgoła <i>Must a work of art be beautiful in order to be a work of art, or may a work of art be ugly as well? If the latter is possible, why should we take interest in it?</i>	84

FILOZOFIA W SZKOLE

Wanda Kamińska <i>O możliwościach kształtowania umiejętności filozoficznych. Refleksja dla nauczyciela i ucznia</i>	91
Piotr Wojciechowski <i>Kilka uwag o sztuce pisania eseju</i>	98

CO WARTO CZYTAĆ

Magdalena Gawin <i>Wszystko, co chcielibyście na wstępie wiedzieć o Kancie</i>	101
Monika Filarowska <i>O buddyzmie z perspektywy filozoficznej</i>	103
Barbara Kalisz <i>W stronę filozofii autorskiej</i>	107
Adrian Andrzej Ziółkowski <i>Prymat filozofii nad historią filozofii</i>	109
Marta Zaręba <i>„Przyrodznawstwo – Filozofia – Teologia. Obszary i perspektywy dialogu” (w 10. rocznicę śmierci ks. prof. Kazimierza Kłoskowskiego)</i>	113

CI, O KTÓRYCH POWINNIŚMY PAMIĘTAĆ

Leszek Kołakowski (1927–2009)	116
Barbara Skarga (1919–2009)	117
Leszek Nowak (1943–2009)	123
Wiera Hrabal (1914–2009)	124
Helena Eilstein (1924–2009)	126
Ulrich Schrade (1943–2009)	126

XXII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Opiekunowie tematów prac pisemnych etapu szkolnego XXII OF	128
Regulamin XXII Olimpiady Filozoficznej	129
Program XXII Olimpiady Filozoficznej	139
Tematyka zawodów drugiego i trzeciego stopnia	139
Zasady oceny prac pisemnych i egzaminów ustnych	145
Komitety Okręgowe	149
Komitet Główny	158
Noty o autorach	159

XXI OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Barbara Markiewicz

O odpytywaniu, pytaniach, a o pytaniach filozoficznych w szczególności*

*Został mistrzem w filozofii po długim i kamiennym,
jak zwał, examine
(P. Skarga, Żywoty świętych 1579)*

Po długim, bo trwającym blisko rok cyklu egzaminacyjnym, odbieracie dzisiaj laury zwycięzców, dlatego przywołane tutaj jako motto, słowa Skargi, odnoszą się z pewnością do większości z Was. Egzamin był bowiem długi i wielu z Was ma poczucie, że był także twardy, czyli, jak chce Skarga, kamienny. Egzamin to w ogóle nieprzyjemne doświadczenie, warto może zatem zastanowić się, na czym ono polega.

Przyjrzyjmy się zatem najpierw słowu. Zgodnie z etymologią wywodzi się ono od łac. *ex – agmen* (*agere* – wojsko, tłum, rój), i znaczy dosłownie „z roju”, „z tłumy”. Przenośnie oznaczano tak wskazówkę, języczek u wagi, ale także badanie, czy roztrząsanie czegoś, jak np.: *examina legum* (badanie prawa). W słowniku Lindego (1854 r.), w którym występuje już spolszczona wersja tego słowa, czyli *eksamen* obocznie z *egzamen*, jest ono tłumaczone jako doznawanie, badanie, a nawet macanie w znaczeniu „próby nauki”, czy sprawdzania biegłości w danej sztuce. Zauważmy przy tym, że jest to dość swoiste doświadczenie. To my sami bowiem jesteśmy jego przedmiotem, a właściwie nasza wiedza, którą doświadcza, w znaczeniu poznaje ktoś inny, inaczej sprawdza ją. Na egzaminie podstawową formę owego sprawdzania, doświadczenia wiedzy okazuje się właśnie wypytywanie.

¹ Wykład wygłoszony na uroczystym zakończeniu XXI Olimpiady Filozoficznej 13 czerwca 2009 r. (*przyp. red.*).

Czym jednak jest owo wypytywanie i jakie pytania odgrywają w nim zasadniczą rolę? Jakaś forma odpowiedzi ukrywa się już w samym słowie „pytać”. Pierwotnie znaczyło ono kroić, odcinać podobnie jak jego łaciński źródłosłów *am-putare*. W języku polskim jeszcze w średniowieczu słowo „pyta”, „pytki” znaczyło przede wszystkim męki, męczarnie, które zadawano poprzez brutalne metody odrąbywania części ciała lub krojenie. Dzisiaj także często pytanie, a zwłaszcza „odpytywanie”, kojarzy się z mękami. Jest to sytuacja męcząca szczególnie w dwóch przypadkach: kiedy nie znamy odpowiedzi na zadane pytanie albo kiedy nie chcemy udzielić na nie odpowiedzi. Ta pierwsza sytuacja to bardzo często sytuacja spotykana w szkole. Pojawia się ona w kontekście pytań, które H.-G. Gadamer nazywa „pytaniami pedagogicznymi”, i które są również podstawą sprawdzania naszej wiedzy na egzaminie. Są to pytania specyficzne, bowiem zadający je zna odpowiedź, i tylko bada, czy zna ją ten, którego pyta. Jest to zatem pytanie pozorne, jego celem nie jest poszukiwanie wiedzy, lecz sprawdzenie wiedzy innych. Sytuacja egzaminu przetrada się niekiedy w skomplikowaną grę między pytającym i odpytywanym, kiedy odpytywany także zaczyna sprawdzać pytającego, zgadując jakiej odpowiedzi on oczekuje. W konsekwencji może to doprowadzić do stanu, określanego przez starożytnych Rzymian słowem zbliżonym do egzaminu, choć wywodzącym się z innego źródła, czyli *ex-amino* (*ex-animio*), znaczącym pozbawić tchu, utrudzić, przerazić, oszołomić, a nawet pozbawić życia, lecz przede wszystkim dręczyć. W opisywanej sytuacji odnosić się to może zarówno do odpytywanego, jak i pytającego.

Niezależnie od oceny całej tej specyficznej relacji, która stanowi podstawę doświadczenia egzaminu, bez wątplenia uznać można, że pytania stawiane w trakcie egzaminu nie są prawdziwymi pytaniami i z pewnością nie są także pytaniami filozoficznymi, jeśli nawet, tak jak w przypadku Olimpiady Filozoficznej czy Konkursu Filozoficznego dla gimnazjalistów, dotyczą filozofii. Przede wszystkim dlatego, że właściwe pytanie zawsze wynika z potrzeby nowej wiedzy, w różny sposób rozumianej. Pytanie filozoficzne dodatkowo niesie ze sobą świadomość niedosytu wszelkiej wiedzy, dlatego jego paradygmatycznym środowiskiem pozostaje sokratejskie twierdzenie „wiem, że nic nie wiem”. Filozof bowiem zdaje sobie sprawę, dlaczego stawia pytania, oraz, że każda odpowiedź na jego pytanie jest niepełna i tymczasowa. Jak chcą niektórzy, filozofia w ogó-

le polega na sztuce zadawania pytań, przy czym uznają oni także, iż pytanie, to nie tylko żywioł filozofii, ale wręcz istota człowieczeństwa:

Bo czymże jest człowiek, jeśli nie zwierzęciem, które pyta i trwa w pytaniu mimo uzyskiwanych odpowiedzi? (F. Savater, *Proste pytania*, Kraków 2000).

Połączenie pytania i filozofii nie jest czymś przypadkowym. Bezpośrednio wskazuje na nie ów stan, który filozofowie starożytni, w tym Platon i Arystoteles, uznali za zacznyn, oraz początek filozoficznej refleksji, czyli stan zdziwienia, który w sposób naturalny artykułuje się jako pytanie o to, co nas zadziwia. Uczucie zdziwienia i podziwu wobec świata, uchodzące za początek europejskiej filozofii i tego typu myślenia, z którego narodziła się nowożytna nauka, nie były jednak tylko pochodną intelektualnej ciekawości, jaka cechowała starożytnych Greków. Potrzeba myślowego „oswojenia świata” wynikała głównie z realnego zagrożenia, jakim był dla ludzi świat, w którym żyli, z konieczności ciągłej walki o biologiczne w nim przetrwanie. Ludzie współcześni rzadko narażeni są na niebezpieczeństwa, które wynikają ze środowiska naturalnego. W dużej mierze uniezależniliśmy się od klęski głodu, nieprzebytych odległości czy niekontrolowanych epidemii. Dzięki nauce, kulturze i przede wszystkim technice, które pozwoliły nam zneutralizować tego rodzaju zagrożenia, udało nam się w jakimś sensie odgrodzić od natury, zbudować drugi *ludzki świat*. Chociaż nadal jesteśmy bezradni wobec takich zjawisk naturalnych, jak gwałtowne huragany, powodzie, czy trzęsienia ziemi, to w dużej mierze nauczyliśmy się im przedziewdziałać – przewidując je i poszukując sposobów ich zwalczania. Dlatego trudno nam dzisiaj zrozumieć, jak groźny i tajemniczy był świat dla ludzi jeszcze w starożytności. Jego tajemniczość i zagadkowość traktowane były przez ludzi głównie jako przejaw jego wrogości. Ten rodzaj obawy przed światem rejestrowały przede wszystkim mity, czego przykładem może być opowieść o Sfinksie.

„Obrażeni bogowie... zesłali na Teby dziwne straszdyło – Sfinksa, wywodzącego się ze smoczego rodu Tyfona. Górna połowa ciała potwora miała postać młodej kobiety, dolna zaś – potężnego płowego lwa. Z ramion mu wyrastały orle skrzydła, a ogon wił się w smoczych kręgach. Sfinks stał się postrachem mieszkańców Teb i okolicy. Ktokolwiek miał

nieszczęście zbliżyć się do niego, padał pastwą śmierci. Sfinks bowiem zadawał nieszczęśnikom dziwną zagadkę, od której rozwiązania zawisło życie lub śmierć ofiary. Zagadka ta brzmiała następująco: „Co to za istota, która rankiem chodzi na czterech nogach, w południe na dwóch, a wieczorem na trzech?”

Nikt nie umiał dać odpowiedzi na to pytanie i coraz większa liczba ofiar ginęła w lwich pazurach dziwnej stwory... Tak się miały sprawy w Tebach w chwili, gdy Edyp wkraczał w ich mury. Mężny młodzieniec usłyszawszy o wszystkim wyruszył natychmiast w drogę do siedziby Sfinksa. Stanąwszy przed straszdem nie zmrużył oczu pod płonącym wzrokiem dziewicy-lwa, a na jej pytanie odpowiedział: – Istotą, która chodzi rankiem na czterech, w południe na dwóch, wieczorem zaś na trzech nogach jest człowiek. On to bowiem jako dziecko pełza na czworakach, w sile wieku chodzi na dwóch nogach, a zmożony starością, pod wieczór życia musi podpieierać się laską.

Gdy tylko powiedział te słowa, ujrzał, że piękne oczy sfinksowej dziewicy zasnuły się mgłą, jej orle skrzydła zatrzepotały w śmiertelnych drgawkach, pazury lwie poczęły rwać ziemię i po chwili runęła martwa w przepaść.” (W. Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1968, s. 310–311).

To właśnie mity uznać można za pierwszy sposób oswojenia świata, przełamania bariery jego wrogości. Poprzez te opowieści starano się wyjaśnić i zrozumieć różne zjawiska, w tym także, a może przede wszystkim, opracować pewne wzorce zachowań, stanowiące ludzką na nie reakcję. Dlatego współcześni psychologowie (psychoanalitycy), a także filozofowie kultury uznają, iż zostały w nich zapisane najbardziej pierwotne, a zatem także uniwersalne, nieświadome ludzkie dążenia i reakcje (archetypy).

Pojawienie się filozofii, a więc próby racjonalnego wyjaśnienia świata i ludzkich zachowań, nie oznaczało wcale, że świat stał się mniej zagadkowy, lecz znaleziono jedynie inny sposób podejścia do samych zagadek. Jeśli pierwotnie zagadki narzucał człowiekowi świat, to z czasem człowiek sam nauczył się je formułować. Filozofia wpisując się w ten proces z konstruowania zagadek uczyniła swoją specjalność, przy okazji przyczyniając się do zmiany ich formy – za jej sprawą zagadki przemieniły się w problemy. Jak zanotował Giorgio Colli, badający początki fi-

lozofii: *Źródła obdarzają zagadkę nazwą problema, a to zarówno pierwotnie, jak i potem u tragicików, oznacza przeszkodę, coś na co ma się nabrać* (G. Colli).

Z punktu widzenia filozofii, który najlepiej wyraził Arystoteles, problem to „zagadnienie przyczyniające się do prawdy i poznania” (*Topiki*). Problem sformułowany jako zagadka przyczyniał się jednak do poznania i prawdy w dość specyficzny sposób, wyzwał bowiem szczególną, bo intelektualną rywalizację. Wynikało to z jego konstrukcji: zagadka zawiera w sobie swoje własne rozwiązanie, które możemy odkryć, kiedy poradzimy sobie z jej pozorną wewnętrzną sprzecznością. Nieprzypadkowo zatem problem-zagadka traktowany był jako centralna kategoria w starożytnych dyskusjach dialektycznych, stanowiąc sformułowanie pytania dialektycznego, które zapoczątkowywało całą dyskusję. Jego zadanie, jak twierdzi Colli, polegało na „rzuceniu wyzwania dialektycznego, spowodowaniu do odbycia zawodów”. Arystoteles, przedstawiając strukturę dyskusji dialektycznej, podkreśla natomiast, że odbywała się ona, podobnie jak wszelkie cywilizowane pojedynki, według ściśle określonych reguł. Występował w niej zatem wyraźny podział ról: na pytającego, nazwanego w czasach średniowiecznych, w których kontynuowano ideę intelektualnej rywalizacji w formie otwartych filozoficznych dyskusji, *proponentem* oraz na odpowiadającego, który został nazwany *oponentem*. W kompetencjach pytającego pozostawało otwarcie dyskusji, które polegało na zaproponowaniu pewnego zagadnienia, w formie alternatywy: to znaczy nierozstrzygniętej sprzeczności (albo-albo). Odpowiadający wybierał jedną z nich, która w ten sposób stawała się tezą do dyskusji. Z kolei pytający, przez serię pytań, usiłował doprowadzić do podważenia tej tezy, wykazując, że prawdziwe jest zdanie przeciwstawne. Jak konkluduje Colli: *Tak toczono dyskusje stały się kolebką rozumu w ogóle, a początkiem dyscypliny logicznej i wszelkich zawitości dyskursywnych w szczególności.*

Przeniesienie zagadek-problemów z poziomu egzystencjalnego, konfrontacji ze światem, na poziom intelektualny, poziom mądrości nie umniejszało jednak wcale ich znaczenia. Problemy-zagadki pozwoliły usprawnić myślenie. Ich popularność w świecie starożytnym świadczyła także o tym, że żywiołem europejskiego myślenia nie była bezinteresowna kontemplacja, lecz że najlepiej rozwijało się ono w warunkach publicz-

nego współzawodnictwa i rywalizacji. Ze swej istoty europejski racjonalizm ma zatem charakter agonistyczny. Zwycięstwo w takiej rywalizacji przynosiło chwałę i zaszczyty, dla pokonanych oznaczało jednak poczucie klęski i poniżenia. Dla mędrca zagadka nadal stanowiła wyzwanie na śmierć i życie, o czym świadczyć może opowieść o śmierci Homera, który według legendy popełnił samobójstwo, gdyż nie znalazł rozwiązania przedstawionej mu zagadki.

„... Homer udał się do wyroczni, gdyż chciał wiedzieć, kim byli jego rodzice i gdzie znajduje się jego ojczyzna, a bóg mu odpowiedział w taki sposób: „Ojczyzną twojej matki była wyspa Io, ona też cię, zmarłego, przygarnie. Ale nie ufaj zagadce, jaką ci zadadzą młodzieńcy.” Wkrótce potem przybył na Io. Tutaj, siedząc na skale nadmorskiej zobaczył rybaków dopływających do brzegu i spytał ich, czy coś ze sobą wiozą. Jednakże oni, ponieważ nic nie złowili i tylko wyłapywali na sobie wszy, bo połów się nie powiodł, odpowiedzieli mu: „Co złowiliśmy, tośmy pozostawili, a czegośmy nie złowili, to wiemy ze sobą”, czyniąc w ten zagadkowy sposób aluzję do tego, że wszy złapane zabili i powyrzucali, a nie złapane mają w swoim odzieniu. Homer nie potrafił tej zagadki rozwiązać i umarł z przygnębienia.” (Arystoteles, *O poetach*, fr. 8. – s. 61).

Obecnie filozofowie rzadko toczą dialektyczne dyskusje, chociaż nie znaczy to wcale, że przestali ze sobą rywalizować. Dokonują tego już w inny sposób, bardziej poprzez swoje dzieła niż w bezpośrednim starciu. Nastawieni są także raczej na wygłaszanie tez, niż na formułowanie problemów-zagadek, bo i zagadki traktowane są obecnie głównie jako niepoważne zabawy dziecięce. Jednak w każdym wielkim dziele filozoficznym odkryć możemy pewne podstawowe pytanie, które zadziwiło autora i na które on sam poszukiwał odpowiedzi. Kiedy spróbujemy je zrekonstruować, jak zrobił np. Leszek Kołakowski w serii wykładów pt.: *O co pytają nas wielcy filozofowie?*, to okazuje się, że pytania filozoficzne są dość charakterystyczne. Otóż filozofowie pytają na ogół o rzeczy oczywiste oraz udzielają odpowiedzi, które nie anulują samych pytań. I jeśli nawet pytania filozoficzne są bezinteresowne, bo nie służą bezpośrednio żadnej praktyce, to równocześnie okazują się żywotne i dręczące, i nie dają się lekceważyć. Każdy zatem, kto chciałby zmierzyć się z filozofią, musi sobie zdać sprawę ze szczególnej roli filozoficznych pytań. Dlatego

warto na zakończenie przywołać słowa Thomasa Nagela, które traktuję jako podsumowanie całego wywodu:

„Być może pewne kwestie filozoficzne nie mają rozwiązania. Podejrzewam, że tak właśnie rzecz się ma z najgłębszymi i najstarszymi z nich. Ukazują granice naszego pojmowania. W takim razie możliwie najgłębszy wgląd uzyskamy wtedy, gdy zamiast pozbywać się problemu, zachowamy ostrą jego świadomość i dojdziemy do zrozumienia, na czym polega fiasko każdej kolejnej próby jego rozwiązania – i prób dawniejszych. (Oto dlaczego studiujemy dzieła filozofów takich jak Platon i Berkeley, których poglądów nikt nie uznaje.) Pytania nierozstrzygalne bynajmniej nie dlatego są nierzeczywiste. (Th. Nagel, *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997, s. 8).

PRACE WYRÓŻNIONE

Monika Woźniak

Czy i w jaki sposób współczesna filozofia nadal zajmuje się myśleniem?

Po różnych nieudanych próbach spojenia mych wyników w całość zrozumiałem (...), że moje myśli wnet słabną, gdy wbrew ich naturalnej skłonności usiłuję pchnąć je w jednym kierunku. To zaś wiązało się, rzecz jasna, z samą naturą dociekania. Ona to właśnie zmusza nas do przewędrowania rozległego obszaru myśli wzdłuż i wszerz, we wszystkich kierunkach.

L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Przedmowa

Myślenie samo jest drogą. Odpowiadamy tej drodze tylko tak, że pozostajemy w drodze.

M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 174

Czy filozofię współczesną zajmuje myślenie? To pytanie, które wydaje się szukać odpowiedzi czysto historycznej. Odpowiedź wydaje się prosta: „tak”, za nią zaś napływają odpowiednie daty i nazwiska.

Pytanie to jest jednak istotne, pociąga bowiem za sobą inne; aby odpowiedzieć na nie właściwie, musimy sami wdać się w poszukiwanie istoty myślenia, nasłuchując tego, co mówią o nim inni.

I

... nie ma rzeczy, którą byśmy wyraźniej przedstawiali sobie niż nasza myśl i nie ma sądu bardziej dla nas jasnego niż ten oto: „myślę, więc jestem”. Otóż sąd ten nie mógłby być dla nas pewny, gdybyśmy nie pojmowali wyraźnie, co to jest być i co to jest myśleć, I nie należy się domagać od nas wyjaśnienia tych terminów, gdyż należą one do takich, które wszyscy tak dobrze rozumieją, że chcąc je wyjaśnić zaciemniłoby się je tylko.

A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka*

Nasze myślenie nadal pozostaje zupełnie niepodatne na przesłanie jego własnej istoty.

M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*

We współczesnej teorii Naturalnego Metajęzyka Semantycznego, wyrastającej z kartezjańsko-leibnizowskiego postulatu indefinibiliów, „myślenie” jest jednostką uniwersalną i elementarną: wspólną wszystkim kulturom, niepodzielną, stanowiącą podstawę innych definicji. Uznanie jej za taką oznacza, że wszyscy ludzie „posiadają” pojęcie myślenia i odgraniczają je od innych czynności¹.

W klasycznym języku filozofii – grece – myślenie określa się jako *voûç*. Od samego początku jest ono silnie powiązane z *λόγος*. *Myśleć* *znaczy wypełniać pewną lukę w doświadczeniu, wiązać fakty lub czyny, które inaczej byłyby odizolowane*² – pisze J. Dewey. Ukoronowaniem człowieczeństwa jest zdolność do myślenia logicznego; indukcja i dedukcja, dzięki nim bowiem dochodzimy do prawdy. W takiej koncepcji myślenia istotne miejsce zajmują prawa, według których do prawdy należy dochodzić, oraz wynik myślenia.

Niewątpliwym problemem jest polisemiczność wyrażenia, oznaczającego myślenie. Wiąże się ono zazwyczaj z postrzeganiem (np. słowo *kulini* w języku tankunyatjara: *słyszeć/ myśleć*³), przypuszczeniem, zamiarem, ale także świadomością, pamięcią, zastanowieniem, a nawet dbałością i troską⁴.

Także pobieżny chociażby przegląd frazeologii wprowadza pewien niepokój w optymistyczną wizję *animal rationale*. Nawet metafory, zakładające jakiś „cel” myślenia, charakteryzują go negatywnie (błądzić myślami, myśli płaczą się komuś w głowie). Nasz wpływ na pojawienie się myśli jest mały, choć możemy je „zbierać”, „porządkować” czy „odganiać”. Charakterystyczny jest też element pewnego wyobcowania ze świa-

¹ Przy czym nie musi się to przekładać ani na częstotliwość użycia, ani na występowanie w danym języku odrębnego wyrazu, por. A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki uniwersalne i elementarne*, Lublin 2006.

² J. Dewey, *Jak myślimy?* Warszawa 1988, s. 111.

³ A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki uniwersalne i elementarne*, op. cit.

⁴ SJP PWN.

ta przy myśleniu: „odpłynął myślami”, „był głęboko zatopiony w myślach”, „nieobecny myślami”.

Z jednej strony mamy więc całą tradycję *ratio* i myślenia, z drugiej zaś wołanie Heideggera: najpoważniejsze w naszych niepewnych czasach jest to, że jeszcze nie myślimy.

II

Wittgenstein⁵ i Heidegger to dwa wielkie nazwiska w filozofii XX wieku. Postaci, które swoimi poglądami, językiem, osobowością wywarły niewątpliwy wpływ na nowe pokolenia, a jednocześnie myśliciele, których pisma uchodzą za wyjątkowo trudne. U obu myśl jest jednym z podstawowych zagadnień, choć rozumie się je zupełnie inaczej.

Wittgenstein podąża w *Traktacie logiczno-filozoficznym* drogą wyznaczoną przez eleatów i Arystotelesa. Stosunek myśli do świata – oto podstawowe i najważniejsze zagadnienie filozofii. *Traktat...* to w istocie system metafizyczny, przy czym jego metafizyka podporządkowana jest logice.

Logicznym obrazem faktów jest myśl – głosi trzecia z siedmiu tez; a myśl to *zdanie sensowne*. Tym samym myśl złączona zostaje z przedstawianiem pojęciowym. Rozumne pomyślenie i sensowna wypowiedź są tym samym. Wiąże się je też z możliwością: możliwe jest wszystko to, co da się pomyśleć.

W przedmowie Wittgenstein określa cel jasno: *wytyczenie granic myśleniu, albo raczej – wyrazowi myśli*. Stąd też szczególne miejsce tego, *czego pomyśleć nie możemy*: niewyraźalne; granica, na którą można tylko wskazać, nie możemy bowiem pomyśleć i wypowiedzieć drugiej strony.

A jednak stosunek myśli do świata jest ostatecznie niewyraźalny.

Ważne jest jeszcze jedno wskazanie: w *Traktacie*: myśl jest rozumiana w kategoriach pozapsychologicznych – *nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń* (5.631). Zwrot w filozofii Wittgensteina, nazywany często „po-

⁵ Chodzi o wczesnego Wittgensteina. Pojęcie myśli u późnego Wittgensteina nie zostanie niestety w tej pracy rozważone; *Dociekań...* bowiem w mojej opinii nie można traktować inaczej niż jako całości: ich istotą jest to, że wszystkie notatki się ze sobą zębiają.

zytywistycznym”; zwrot w stronę Zdrowego Rozsądku Moore’a i języka potocznego, to w istocie przede wszystkim zwrot humanistyczny.

Dążeniem Wittgensteina jest, aby to, co się myśli i mówi, było jasne: aby – wskazując na kres tego, co wyrażalne w języku, a więc w mowie i myśli – doprowadzić do zaniku problemów. To próba budowania fundamentu, na którym można pewnie stanąć.

Pogląd Heideggera sytuuje go po przeciwnej stronie: żywiołem myślenia jest wieloznaczność, nie konkluzja. *Myślenie buduje swoją drogę przede wszystkim w zapytującym chodzi*⁶. Istotę myślenia wyraża to, co nas w nie pozywa. Myślenie musi być gotowe do przesunięć i wątpliwości: do uznawania; do słuchania zapowiedzi tego, co ma być zapytane. Istotnym pojęciem jest tu *Sage* – powiadanie; powiadanie, ale nie wypowiedź.

Tajemnicą wszelkiego myślenia jest przewodni znak powiadania: w zdaniu *byt jest* Heidegger, nawiązując dialog z Parmenidesem, podaje własną wykładnię słynnego *χρή το λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν ἐμμεναι*. Myślenie nie jest tu jeszcze ograniczone: nie nastąpiło jeszcze zawężenie jego sensu do „wypowiedzi” i „odbierania przez rozum”. Otumanieni jesteśmy przesądem, że myślenie jest kwestią *ratio* – rachowania w najszerszym sensie – mówi filozof. Nie potrafimy pojąć przesłania własnej istoty naszego myślenia. Najstynniejsze chyba zdanie ostatniego z siedmiu mędrców dopiero tworzy i przygotowuje pojęcie. Poprzez analizę etymologii, Heidegger dochodzi do zapowiedzi pojęcia myślenia: jest nim spojenie *λέγειν* i *νοεῖν*: dopuszczania przedkładania i brania-pod-uwagę, przy czym – wbrew obiegowym sądom, a zgodnie z kolejnością powiadania Parmenidesa – *νοεῖν* rozwija się z *λέγειν*: branie-pod-uwagę jest dopuszczaniem nadchodzenia tego, co się przedkłada. *Νοεῖν* jest jednak myśleniem tylko o tyle, o ile jest zdane, skazane na *εἶναι*, na bycie. Myśleć znaczy: dopuszczać przedkładanie, jak również brać-pod-uwagę bytujące być. Myślenie musi być związane z byciem bytu. Bycie bytu – oto co pozywa nas w myśleniu.

Tym samym bowiem jest myślenie i bycie – czytamy u Parmenidesa.

⁶ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?* Warszawa 2000, s. 175.

III

Ponownie zwracamy się w stronę języka, a także tego, co może nam o myśleniu ujawnić językoznawstwo. XX wiek to bowiem okres jego rozkwitu, a także szczególnego związania z umysłem ludzkim. Nieśluszenie sądzi się jednak, że sfera *psyche* i *ratio* całkowicie odebrane zostały filozofii: wielcy badacze są bowiem niejednokrotnie wielkimi myślicielami. Filozofia daje naukom podstawę, fundament: one zaś – zajmując się szczegółowym opisem – mogą służyć filozofii do dalszych spekulacji.

Od początku ostatniego wieku rozwija się etnolingwistyka, która stawia językoznawcom ogromne zadanie: badając całkowicie obcą kulturę trzeba odpowiedzieć na pytanie: jak są w niej myśli? Nieprzypadkowo Benjamin Lee Whorf, ojciec współczesnej etnolingwistyki, szczególną wagę w swoich pracach przywiązywał do myśli. *Dla językoznawcy jest oczywiste, że myślenie – w sensie jungowskim – zawiera obszerny element językowy o naturze strukturalnej*⁷.

Od czasów greckich za naukę szczególnie zajmującą się związkami myśli z językiem zwykło uważać się logikę. Tymczasem już od Boole'a logika nie ma żadnego związku z procesami mentalnymi. Według wielu, dzieje się tak przede wszystkim z powodu zignorowania znaczenia. Taka ewolucja zmierza do tego, co Heidegger nazywa „rachowaniem w najszerszym sensie”: zastąpienia znaczenia informacją, podejścia mentalistycznego modelem obliczeniowym. Prace logiczne, posługujące się takimi chociażby wyrażeniami jak „generowanie ciągów n-zdań”, są maksymalnie oddalone od tego, od czego wyjść powinny: od umysłu ludzkiego.

Tymczasem logika zajmować ma się przede wszystkim sposobem myślenia. W takim sensie właśnie rozumie ją Whorf, gdy pisze, że aby zrozumieć dzielącą nas od innych kultur przepaść umysłową, *musimy przy swoich sobie ich logikę myślenia*. Logika oznacza tu tyle, co *nawyki naszych umysłów*. Opisać logikę jakiegoś języka, to tyle, co opisać *Weltanschauung* ludzi go używających.

A to okazuje się szczególnie istotne: badania nad innymi kulturami uświadamiają nam bowiem, że wiele z owych nawyków, które uznawaliśmy za bezwzględnie obowiązujące, wcale nie są uniwersalne. Badania

⁷ B. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, s. 86.

nad logiką, nad strukturami myślenia uświadamiają nam zarazem to, co człowiekowi Zachodu sprawia wciąż jeszcze pewną trudność: że „prymitywność” pewnych ludów jest przesądem⁸, z drugiej zaś strony motywują do poszukiwania uniwersalnych praw, rządzących ludzkim umysłem.

W tym ujęciu badać należy te kategorie, w jakich analizujemy rzeczywistość, takie jak „rzeczy” czy „substancja/materia” dla Europejczyków albo „zdarzenie” dla Indian Hopi.

Oddajmy raz jeszcze głos Whorfowi: *Mówiąc krótko- «świat myśli» to mikrokosmos, który każdy z nas nosi w sobie i który stanowi naszą miarę, naszą interpretację makrokosmosu*⁹.

Czy myślenie ma charakter przedstawiania pojęciowego? Czy myślimy w języku-konkretnym języku, z którego nie możemy się wyzwolić?

Odpowiedź na te pytania wymaga wielu badań, łączą się one bowiem z pytaniem o pojęcia wrodzone. Czy rodzimy się jako tabula rasa? Czy słowa to tylko „etykiety” dla pojęć, które już posiadamy? Czy istnieje w ogóle pojęcie bez słowa? Co dokładnie ma na myśli Bowerman i inni badacze języka dzieci, gdy piszą „przedjęzykowe przedstawienie świata”?

Jedno wydaje mi się pewne: nawet jeśli myśl może mieć charakter pozajęzykowy¹⁰, może być przedstawieniem pozawerbalnym (np. obrazem), to jej pełna realizacja zawsze będzie językowa.

V

O myśleniu w filozofii mówi się więc różnie:

– Jako o najwyższej zdolności człowieka, dzięki której nie jest on w swym działaniu skazany na instynkt, lecz może racjonalnie podejmować decyzje dotyczące świata, w którym żyje;

⁸ Whorf, opisując model świata wyłaniający się z gramatyki języków Hopi, zwraca uwagę, iż jest on znacznie bardziej subtelny i dopowiadający współczesnej fizyce.

⁹ Tamże, s. 196.

¹⁰ Jolanta Antas zwraca uwagę na kolejność gestu i słowa w akcie mowy: wg niej, pierwszeństwo gestu świadczy o pozawerbalnym, a nawet pozalinearnym (kompleksowym) charakterze myśli; myśl jest tu niejako pewną „zwinietą” całością, którą język dopiero rozwija. Wydaje się jednak, że – nawet uznając nieliniarny charakter myślenia – nie da się odrzucić poglądu, iż jego struktura ukształtowana jest przez język, por. J. Antas, *Gest, mowa, ciało w: Językowa kategoryzacja świata*, red. R. Grzegorzczkowa, A. Pajdzińska, Lublin 1996.

– Albo też jako o poszukiwaniu sensu, które nie może doprowadzić do znalezienia wyników, lecz samo sobie ciągle stawia pytania; poszukiwaniu, które samo sobie jest przyczyną, nawet jeśli rozpatrywane z punktu widzenia świata wydaje się być czynnością prózną i życiu przeszkadą;

– Można starać się dojść jego istoty poprzez badanie systemu: logiki, indukcji i dedukcji, języka i jego ograniczeń, jakie język myśli nakłada;

– Można zaś – i jest to być może najpłodniejsza tradycja – traktować je jako dialog pomiędzy mną i mną-samym; wtedy zaś myślenie może mieć swoje etyczne konsekwencje, stając się tym, co nazywamy sumieniem.

V

Na koniec spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: dlaczego myśleniem ma interesować się filozofia współczesna?

Po pierwsze, dlatego że w sytuacji, w której zerwała się nasza więź z tradycją, nadającą życiu sens i wyznaczającą reguły postępowania, każdy niejako musi się stać myślicielem.

Po drugie, dlatego że kultura techniczna, wymagająca myślenia jednorowego: myślenia nastawionego na powrót do świata, i myślenia nie pytającego o podstawy, jest zagrożeniem dla refleksji właśnie.

Po trzecie, dlatego że myśl jest sama z siebie podstawowym zagadnieniem każdego myśliciela: myślące ego musi zwrócić się w końcu ku sobie.

Myślenie jest rysem konstytuującym człowieka: z jednej strony wyrwa go ze świata zjawisk, z drugiej zaś zakotwicza go w nim. *Wydaje nam się, że chwytny ją rzeczywistość.* (Wittgenstein, *DF*, §428).

Filozofia współczesna zajmuje się myśleniem, choćby dlatego, że jest ono najpoważniejszym z pojęć, którymi może się ona zajmować; nie tylko w naszych niepewnych czasach.

* * *

Myśl, ten przedziwny twór – nie wydaje się nam jednak przedziwna wtedy, gdy myślimy. Myśl zdaje się tajemnicza nie wtedy, gdy myślimy, lecz dopiero gdy powiadamy niejako retrospekcyjnie: „Jak to było możliwe?”

Ludwig Wittgenstein
Dociekania filozoficzne §428

Jaki sens ma twierdzenie, że maszyny mogą myśleć i jakie są jego filozoficzne konsekwencje?

*Das absolute Gedicht –
– nein, das gibt es gewiss nicht,
das kann es nicht geben!*
Paul Celan

Pytanie zadane w temacie niniejszej pracy – szczególnie jego pierwsza część – implikuje niezwykłą wieloznaczność. Czym jest „sens twierdzenia”? Czego będziemy faktycznie poszukiwać? Wszystkich stanowisk filozoficznych poruszających tematykę komputera, pojęć związanych z kwestią myślenia maszyn, a może praktycznej realizacji tego ostatniego?

W moim przekonaniu wskazówki, jak odpowiedzieć na pierwsze i początkowe pytanie, zostały udzielone przez okoliczności powstania pierwszej i początkowej maszyny. Maszyna w swojej historyczności i dziejowości wywodzi się od człowieka. Jest to – z czego trzeba zdać sobie sprawę już w tym miejscu – coś nieodwołalnego, niemożliwego do cofnięcia, już dokonanego. Co prawda, w dobie społeczności coraz bliższej globalnej miejsce wynalazcy jest zacierane na rzecz pozycji użytkownika i produktu spełniającego jego wymagania, ale ani kulturowa, ani faktyczna śmierć twórcy, ani nawet zdolność maszyny do reprodukcji nie zaprzeczy temu, że jej stwórcą i poruszycielem jest człowiek. On jest u zarania maszyny.

Tak samo jest u zarania pytania o maszynę. W moim przekonaniu pierwsza część tematu może być interpretowana następująco: „Co myśli człowiek, mówiąc, że maszyna myśli?” Taka interpretacja implikuje kolejne pytanie kluczowe: czy jesteśmy w stanie wyobrazić sobie myślącą maszynę? Powróć do tej kwestii w dalszej części pracy.

Wcześniej odwołam się do umieszczonego nad wstępem cytatu z Paula Celana, jednego z ulubionych poetów Hansa-Georga Gadamera¹. Na podstawie etymologii słowa *Gedicht* Gadamer wypracował swoją definicję „rozmowy” i „wypowiedzi”, dwóch nierozłącznych, acz przeciwstawnych form komunikacji, literatury, działalności umysłowej. *Gedicht* to w zasadzie „wypowiedź”, to jej krańcowa, najmocniejsza, najsilniej utrwalona forma. Wypowiedź absolutna nie może zaistnieć, bo będąc w języku, jednocześnie byłaby końcem języka; byłaby wymówioną wprost prawdą, wymówieniem ostatecznym, po którym nic już nie mogłoby być powiedziane. Człowiek nie jest zdolny mówić w ten sposób.

Cytat z Celana zwraca naszą uwagę na dwie kwestie istotne w niniejszej pracy. Pierwsza to waga języka w działaniu umysłowym, w myśleniu. Można powiedzieć, że to, co „wypowiadane”, przedmiot naszego myślenia lub coś z nim nierozłącznie związanego jest niejako *pod* językiem, *pod* mówieniem i wypowiedzeniem. To język pozwala określić miejsce wypowiadanego, skupia na nim uwagę, uświadamia je podmiotowi, kształtuje intencjonalność ukierunkowaną na nie. Język stanowi nie tylko o komunikatywności, lecz o intencji i samej możliwości myślenia.

Druga kwestia dotyczy zawartych w temacie „filozoficznych konsekwencji” twierdzenia, że maszyna może myśleć. W toku rozważań zastanowię się, czy komputer – ze swoją potężną mocą obliczeniową, dokładnością rezultatów i wieloma innymi przymiotami już nadanymi mu przez człowieka bądź nadal opracowywanymi – będzie w stanie „zrobić” w dziedzinie czystego myślenia i posługiwania się językiem to, czego nie może zrobić człowiek, a o czym pisał Celan. Jeśli udzielimy odpowiedzi twierdzącej, to jakie to będzie miało dla nas konsekwencje? Czy w ogóle będziemy w stanie dostrzec, że maszyna myśli, czy może „wypowiadane” będzie ślepą plamką² naszego umysłu, przez którą nigdy nie zobaczymy tego, czym faktycznie jest komputer? Czy maszynie uda się wyjść poza to, co narzucił jej człowiek? Jakie jest faktyczne znaczenie Testu Turinga?

¹ H.-G. Gadamer, *Poetica: wybrane eseje*, red. M. Remuszko, Warszawa 2001; P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa 2007.

² Metafora zaczerpnięta z Lacana (związana ze stadium lustra) i Foucaulta (kwestia *Cogito*, na którą w dalszej części pracy się powołuję).

Sądzę jednak, że przyjęcie perspektywy językowej jako podstawy ni-
niejszej pracy wymaga szerszego uzasadnienia. Nie jest moim zamiarem
odrzuć perspektywy bliższej matematyce, neolingwistyce, kognitywi-
styce; mimo to opieram się na nurcie myślowym nieco od nich oddalonym.
Dopiero na gruncie filozofii nieanalitycznej jestem w stanie ująć
kwestię myślenia maszyn w kontekście jednocześnie języka (w sensie
struktury czy systemu), jego znaczeń (kluczowe pojęcie *signifiant*) i pod-
miotowości (szczególnie w ujęciu Gadamera, czyli podmiotu doświadczają-
cego przez język).

Drugie uzasadnienie zabiegów zastosowanych w tej pracy wynika
z czysto subiektywnego postrzegania jej tematu. Uważam, że wyjątkowo
kluczowe są w nim wspomniana już kwestia wypowiedzi oraz jedyny
w zasadzie sposób poznania „myślenia” maszyny, którym dysponujemy,
czyli komunikacja z nią.

Nie sposób nie zauważyć też, że zdobycie wiedzy o tym, czy i jak ma-
szyny mogą lub będą mogły myśleć, wymaga postawienia szeregu pytań
dotyczących sfer: językowej, gramatycznej, komunikatywnej i intencjo-
nalnej. Nie jest to kwestia rozwiązywalna algorytmem. Podłoże filozofii
nieanalitycznej wydaje się więc bardziej odpowiednie choćby ze względu
na kwestie zgodności metody.

By zachować cel dalszych rozważań, trzeba przynajmniej wstępnie
ustalić zakres terminu „myślenie”. Przyjęcie, że maszyna może myśleć
w kompletnym oderwaniu od ludzi, że może myśleć „zamiast nich” i *zu-
pełnie inaczej* niż oni, że „myślenie maszyn” i „myślenie ludzkie” są tyl-
ko nominalnie ze sobą związane, prowadziłyby w oczywisty sposób
do absurdałnej sytuacji, w której każdą działalność komputera można na-
zwać myśleniem. Przyjmuję więc, że myślenie jest konstytutywną cechą
człowieka, utwierdzającą go tak, jak to opisuje Martin Heidegger: *myśle-
nie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka*³.

W pierwszej części pracy skupię się na wskazaniu podstawowych
przeszkód, które nie pozwalają na stwierdzenie „maszyna myśli dokład-
nie tak, jak człowiek”. Nie uniknę tu w pewnym sensie pytania o to, czy
maszyna myśli, a odpowiedź na nie póki co musi być negatywna. W ni-

³ M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129.

czym nie zakłóci to jednak przebiegu rozważań, w wyniku których ma zostać udzielona odpowiedź na pytanie zawarte w temacie pracy.

Utworzone w ten sposób „sito” przeszkód myślowych pomoże zbliżyć się do poznania tego, co się właściwie mówi, gdy mimo wszystkich negatywnych elementów rozważań nadal pada twierdzenie, że maszyna myśli. Przeciśnięcie się przez pozostawione luki, sięgnięcie po nowe pola umysłowe i semantyczne, tworzenie dwuznaczności w opisanych kwestiach bądź ich obalanie – to wszystko spowoduje redefinicję myślenia. Postaram się wyprowadzić taki jego wariant – bądź warianty – który nie będzie kłócił się z przyjętym wcześniej spojrzeniem na maszynę, a nie będzie jednocześnie jawnie sprzeczny z działaniem ludzkiego umysłu.

Nowe ujęcie myślenia będzie jednocześnie wymagało odnowionego spojrzenia na istotę człowieka i jego umysłu, a także proces poznania i związane z nim zagadnienia filozoficzne. Po uznaniu maszyny za myślącą człowiek nie pozostaje taki sam – przynajmniej we własnym mniemaniu. Część pracy poświęcona takim rozważaniom będzie miała na celu odpowiedź na drugą część pytania postawionego w temacie – o filozoficzne konsekwencje zaistnienia myślącego komputera.

Na koniec rozważę pytanie przywołane już we wstępie – czy w ogóle możemy pomyśleć myślącą maszynę? Czy coś, co z założenia ma przestrzegać naszych reguł myślenia i języka, po ich przekroczeniu będzie nadal myśleć według ludzkich kategorii? Czy można sobie coś takiego wyobrazić? A może z czasem czeka nas cicha rewolucja maszyn, które zaczną myśleć (a raczej robić coś „ponad” to), ale nie zostaną dostrzeżone przez człowieka? Czy jesteśmy w stanie przewidywać cokolwiek w tym temacie? Czy ludzkie myślenie i pierwotna relacja z maszyną są do tego wystarczającą filozoficzną legitymacją?

Część 1. Czy maszyna myśli i dlaczego nie?

Definiować

Współczesna filozofia zatarła kontrast pomiędzy myśleniem a jego konsekwencjami. Podejście kartezjańskie, wskazujące na celowość procesu myślenia, zostało mocno skrytykowane i podważone przez Kanta. Dzi-

siaj faktycznie trudno utrzymać pogląd o „sekwencyjności” myślenia, o roli wniosku jako produktu, w ogóle o tym, że myślenie samo w sobie cokolwiek produkuje. Postrzegamy je jako autoteliczne. Według niemieckiego filozofia miało być raczej sądem, nie tyle służącym wyprowadzeniu konkluzji (autonomicznego konstruktury myślowego), ile orzekającym o tym, co jest przedmiotem namysłu. Dodatkowo Kant zakładał współistnienie wielu (potencjalnie nieskończenie wielu) założeń niezwiązanych ze sobą bezpośrednio i strukturalnie, znajdujących się na gruncie różnych nauk i dziedzin życia.

Jednak koncepcja kantowska nie została powszechnie utrwalona. Teoria postrukturalna wypracowała własne metody i definicje działania umysłowego, z których niewiele opiera się na sądzie jako takim (a szczególnie na analitycznej, kantowskiej, podmiotowo-orzecznikowej jego koncepcji), przykładając większą wagę do kwestii takich, jak nieświadome (psychoanaliza Lacanowska), niemyślane (Michel Foucault), dekonstrukcja (Jaques Derrida) czy doświadczenie (Gadamer). Szczególnie ten ostatni filozof, reprezentujący nurt hermeneutyczny, zerwał zdecydowanie z koncepcją myślenia jako sądu czy w ogóle procesu autonomicznego. Przejawia się to u niego w koncepcji kategorii myślowej i doświadczenia hermeneutycznego, które nie znajduje się już „na końcu” działania umysłu, ale jest jego całością i ogólnością, przebiegiem i efektem. To, co tworzy się w wyniku myślenia – a jest zwykle wyrażane językowo – wynika z niego samego, a nie z jego „poprawności”, „dokończenia”, czy dokonanego (*a posteriori* bądź *a priori*) osądu. Kategoria, pojęcie, słowo – podobnie, jak arystotelesowska idea – zostają przyjęte, niejako „włożone” w umysł, a następnie wykorzystywane do kolejnych, uogólniających spostrzeżeń i refleksji, ale nie są produkowane w sensie kartezjańskim ani orzekające w sensie kantowskim. Obejmują tak finał, jak i całość doświadczenia hermeneutycznego – analogicznie do tego, o czym już Wilhelm Dilthey mówił w kontekście nierozdzielności czytania i interpretacji.

Jak widać, nie istnieje ujednoczona definicja myślenia – co więcej, próby stworzenia jej od pewnego czasu nie podejmuje się już filozofia ani żadna gałąź nauki. Mimo to funkcjonuje zestaw terminów i podziałów, które pozwalają skupić się na tym zagadnieniu. Jak to możliwe?

W kwestii tak podstawowej jak myślenie – bardziej nawet fundamentalnej od problematyki poznania – próba stworzenia jednorodnego słow-

nika filozoficznego została zastąpiona przez kumulację kolejnych teorii, pojęć, hipotez. Nie istnieje wiarygodny system filozoficzny, który mógłby posłużyć za podstawę rozważań o myśleniu jako takim. Koncepcje językowo-hermeneutyczne, postrukturalne, fenomenologiczne, matematyczne, neoempiryczne, neokantowskie – współgrają ze sobą nawzajem i zwykle się nie wykluczają, lecz uzupełniają. Ich porównywanie przydatne i faktycznie znaczące okazuje się dopiero wtedy, kiedy dochodzi między nimi do konfliktu lub gdy ich pola interpretacyjne w dużej mierze na siebie zachodzą. Z tego też względu, nie mogąc znaleźć w jednej tradycji odpowiedzi na zadawane tutaj pytania, a częstokroć odnajdując odniesienia do nich wyłącznie w konkretnym dziele bądź u konkretnego myśliciela, będę dość swobodnie obracał się między różnymi szkołami i nurtami, zaznaczając równoległe istnienie innych koncepcji tam, gdzie będą one sprzeczne bądź znacząco różne. Opozycje systemowych całości (nawet tak podstawowe, jak strukturalizm-poststrukturalizm) nie będą stanowiły przeszkody, jeżeli nurty będą zgodne w danej kwestii, przy omawianiu danego problemu.

Myśleć

O ile przedstawienie historycznego tła rozważań nad myśleniem jako takim przekracza treściową pojemność tej pracy, o tyle wydaje się właściwe przytoczenie skrótowych informacji na temat rozwoju badań nad maszyną⁴. Kluczowymi kierunkami, determinującymi do dziś postrzeganie komputera, jego roli i działania, będą szkoły logiczne (od logiki formalnej począwszy, przez logikę zdań, na logice predykatów skończywszy) oraz badania nad AI, czyli sztuczną inteligencją.

Logika arystotelesowska przez całe średniowiecze przetrwała w formie niemal niezmienionej. Większość komentarzy jej dotyczących wiązała się najwyżej z organizacją terminologii, próbami dydaktycznymi (wykładniami) i uwagami na temat bezpieczeństwa użycia metody logicznej. Średniowiecze poświęciło wiele miejsca i czasu omówieniu istniejących już koncepcji logicznych i godzeniu logiki jako takiej z myślą chrześcijańską.

⁴ Historia badań nad maszyną i AI [za:] K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu.*, Warszawa 1999; R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, Warszawa 1996.

Dopiero Wilhelm Ockham w XIV wieku stworzył dzieło, w którym opisał faktycznie nowe zasady rozumowania logicznego (np. dobrze znana brzytwa Ockhama) – przywrócił logice miejsce nauki, posiadającej własny język, wymagającej rozwoju. Jego *Suma logiczna* była podstawowym dziełem logicznym aż do pojawienia się pracy Gottfrieda Leibniza, który za pomocą „rachunku logicznego” i „sztuki kombinatorycznej” usiłował ustanowić aparat pojęciowy, zezwalający na osiągnięcie każdego poprawnego wniosku w ramach jednego systemu symboli.

Dwieście lat po Leibnizu i niemal czterysta po Ockhamie Amerykanin, George Boole, podjął się zorganizowania na nowo algebry logicznej i stworzenia takiego systemu, w ramach którego możliwe jest oddanie każdego potencjalnego ludzkiego rozumowania. Jego spostrzeżenia dotyczyły też niezależności struktury zdania od konkretnych słów w nim użytych (słynny przykład, sformułowany już przez jego zwolennika, Noama Chomsky’ego: „Bezbarwne zielone idee śpią wściekle”) – z tego powodu stał się inspiratorem nie tylko dla matematyków, ale również dla strukturalnych semiologów i semiotyków. Następcy Boole’a określili jego system mianem „logiki zdań”, próbując odróżnić ją od logiki starożytnej, opierającej się ściśle na znaczeniu użytego symbolu.

W ciągu stu następnych lat logicy i semiolodzy (wśród tych ostatnich przede wszystkim Charles Peirce) uszczegółowili teorię Boole’a, rozbijając jego zdania logiczne na drobniejsze elementy, połączone ze sobą przede wszystkim zasadą własności, czyli predykcji – tę logikę nazwali logiką predykatów. System ten, poza wieloma odkrywczymi spostrzeżeniami i ważnymi zasadami, przyniósł też skupienie się na matematyce jako na jedynej dziedzinie, w ramach której faktycznie obowiązują zasady logiczne.

Powrót do kwestii języka w sensie języka naturalnego nastąpił za sprawą następnych myślicieli: Alfreda Tarskiego, Alana Turinga, Noama Chomsky’ego. Ten ostatni był pracownikiem MIT (*Massachusetts Institute of Technology*), który od lat pięćdziesiątych XX wieku stał się faktycznym centrum badań lingwistycznych. Chomsky prowadził jednak swoje badania w oderwaniu od filozofii jako takiej, w szczególności od filozoficzno-semiotycznych koncepcji Ferdynanda de Saussure’a.

Przeniesienia logiki na grunt komputerystyczny i informatyczny dokonał Turing. Skonstruował on pierwszą faktycznie funkcjonującą maszynę

myślową, która – w odpowiednio rozbudowanej postaci – może przybrać postać dowolnego komputera. Maszyna ta, przywoływana do dzisiaj, operuje jedną bądź kilkoma taśmami, które przewija i na których zapisuje kolejne liczby (znaki, symbole) według porządku określonego oprogramowaniem. Jego rozważania zainspirowały wiele badań i pojawienie się wielu teorii dotyczących AI – sztucznej inteligencji. Miałyby ona, na podstawie wystarczająco dużej bazy informacji, odtwarzać każdy możliwy proces myślowy. Jej zwolennikami byli m.in. Marvin Minsky, Drew McDermott czy – w ograniczonym stopniu – Terry Winograd.

Koncepcje logicznego myślenia (w sensie jakiegokolwiek odmiany logiki) napotkały jednak, i do dziś napotykają, na nierozwiązywalny na ich gruncie problem racjonalnego myślenia. Warto wspomnieć o nieco dziś zatartej granicy pomiędzy *logos* a *ratio*. Logika to pewien zbiór procedur mniej lub bardziej formalnych, pozbawiony elementu oszacowania, implikowanego przez racjonalność⁵.

Zakończony „rozumowanie” logiczne – takie, jak w niektórych przypadkach u maszyny – tworzy wniosek niepodważalny (z tego prostego względu, że większość komputerów nie ma – poza zmianą programu przez użytkownika – wyższej instancji czy wykładni niż logiczne zasady, na których opiera się skrypt). Maszyna, która raz uzna, że zmiana „bramki” (w sytuacji przedstawionej w paradoksie Halla) jest dla niej korzystna, nie odejście od tego przekonania. Każde udowodnione (nie „założone”) rozumowanie jest dla niej dogmatem.

Człowiek natomiast jest zdolny do zanegowania każdego wniosku, każdego odczytanego znaczenia, jeśli sąsiedztwo innych znaczących – kontekst świata, powiedziałaby Roland Barthes – nakłoni go do tego. Nie zmienia to faktu, że początkowo jest przekonany o poprawności swojego myślenia. Jednak po odniesieniu go do rzeczywistości pozapodmiotowej może je odrzucić bądź poprawić. Dostrzega wieloznaczność każdego swojego działania, w tym umysłowego.

Wobec tego człowiek nie jest zdolny do rozumowania „maszynowego”. Nawet próbując naśladować komputer (stosując na co dzień procedury formalne), dostrzegając nowy znaczący element będzie zmuszony zmie-

⁵ Przykładem tej różnicy jest tzw. paradoks Monty’ego Halla, patrz: K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu*, op. cit.

nić swój tok myślenia, by zachować rzetelność (którą przyjmujemy jako cechę pożądaną myślącej maszyny). Jeśli myślenie ludzkie zawiera coś ponad zasadami logiki dwuwartościowej, to tego naddatku będziemy poszukiwali również u maszyny. Jest on, w moim przekonaniu, związany z językiem.

Pozornie zadziwiające jest to, że filozofia nauk ścisłych, szczególnie matematyki, komputerystyki i informatyki – tych dziedzin, które z założenia znajdują się bliżej maszyny niż nauki humanistyczne – stara się nie tyle zanegować związek myślenia z językiem, ile zupełnie go ignorować lub przypisywać mu marginalne znaczenie. Dobrym przykładem są książki R. Penrose'a, szczególnie *Nowy umysł cesarza*, w którym podaje on kuriozalny dowód na brak związku tych dwóch pojęć:

*Wydaje mi się, że słowa albo język – zaczyna Penrose cytatem z Einsteina – czy to mówione, czy to pisane, nie odgrywają żadnej roli w moim procesie myślenia. Jednostki psychiczne służące mi, jak się zdaje, jako elementy myślenia, są pewnymi znakami, niejasnymi obrazami, które można „swobodnie” odtwarzać i kombinować (...) Wspomniane wyżej elementy są, w moim przypadku, typu wzrokowego, a niektóre – mięśniowego. Konwencjonalnych słów albo innych znaków poszukuję mozolnie dopiero w drugim stadium, kiedy wspomniana gra kombinacji jest dostatecznie rozbudowana i może być dowolnie odtworzona*⁶. Kontynuuje potem własnymi słowami: *Niemal wszystkie moje rozważania matematyczne mają charakter obrazowy i posługuję się w nich pojęciami niewerbalnymi (...)*⁷. Penrose nie dostrzega, jak sądzę, kwestii oczywistej i niezwykle wyraźnej na gruncie filozofii nieanalitycznej. Świadomość tego, że rzekomo „myśli bez słów” jest konsekwencją wyrażenia tego w języku, wypowiedzenia. Odnajdujemy tu zarówno koncepcję Lacanowskiego i Freudowskiego nieświadomego, jak i „niemyślane” Foucaulta⁸. Istnieje coś poza językowym i poza myślanym; coś, co prowadzi do językowego i myślanego. *W człowieku mieści się i niewiedza – ona to nieustannie wystawia jego myśl na przekraczanie przez właściwy mu byt i pozwala mu równocześnie*

⁶ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, op. cit., s. 464.

⁷ Tamże, s. 465.

⁸ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2005.

*pamiętać o sobie, dzięki temu, co mu się wymyka*⁹ – pisze Foucault przy okazji omawiania aspektu postmodernistycznego *Cogito*.

Człowiekowi coś się wymyka; coś, co umożliwia myślenie. Czy możemy powiedzieć to samo o maszynie? Odruchowo wzdragamy się przed stwierdzeniem, że dzisiejszemu komputerowi, precyzyjnemu, wykonującemu zadziwiająco szybkie i dokładne obliczenia, może się „coś wymykać”. Naiwne słowa Penrose’a będą doskonałym punktem wyjścia dla próby podziału filozoficznych stanowisk w kwestii myślenia.

Stanowisko reprezentowane przez większość matematyków i przedstawicieli nauk ścisłych określe jako nielingwistyczne. Przedstawiciele tego kierunku – jakkolwiek różniący się w wielu kwestiach, niekoniecznie zrzeszeni w jednej szkole – będą ignorować związek z językiem, często twierdząc (w niezgodzie z postrukturalną filozofią nieanalityczną), że logika nie ma żadnego związku ze „znaczeniami” i „językiem naturalnym”. Zwykle jednak będą po prostu pomijać to zagadnienie, dewaluując zupełnie język na każdej ważnej płaszczyźnie aktywności filozoficznej i naukowej – na wykładach, seminariach, w książkach (czyli paradoksalnie tam, gdzie bez wątplenia sami muszą używać języka). Do nurtu nielingwistycznego, wbrew nazwie, można zaliczyć wielu przedstawicieli tzw. lingwistyki matematycznej, następców Chomsky’ego, którzy postępują według opisanego wyżej schematu.

Kierunek lingwistyczny będzie – najogólniej – reprezentowany przez tradycję odnoszącą się do zdobyczy semiologii i „zwrotu językowego”, jednak ujmę go głównie na podłożu filozofii nieanalitycznej (choćby najbardziej skrajnym przykładem tego podejścia jest jeden z ojców filozofii analitycznej, Wittgenstein, uważający, że „nie ma myślenia poza językiem”, a każde używane przez nas pojęcie jest metaforą) z dwóch względów. Po pierwsze, filozofia nieanalityczna jest głęboko osadzona w kwestii podmiotowości i myślenia jako takiego, związanego ściśle z podmiotem. Po drugie, to na gruncie filozofii nieanalitycznej rozwinęła się kwestia relacji podmiotu ze światem i ze swoimi wytworami, wśród których jest maszyna. Podmiotowe ujęcie języka i myślenia, uwzględnienie aspektu kulturowego i możliwość jednoczesnego spojrzenia na maszynę i czło-

⁹ Tamże, s. 140.

wieka powodują, że oprę się właśnie na tym kierunku filozofii; precyzując: na tych jego przedstawicielach, którzy odnoszą się do koncepcji znaku, słowa, „ujęcia w języku” i metafory – terminów funkcjonujących powszechnie we współczesnej myśli o języku i myśleniu. Szczególną uwagę będą przywiązywał do pojęcia *signifiant*, czyli znaczącego.

Komunikować się

Język okazuje się czynnikiem koniecznym już wtedy, gdy chcemy sprawdzić, czy maszyna rzekomo „myśląca” faktycznie wykonuje jakiegokolwiek działanie „umysłowe”. W pewnym stopniu rolę rozmowy w badaniu inteligentnych maszyn uznali nawet „twardzi” badacze AI i matematycy, opracowując w ostatecznym kształcie naszkicowaną przez Turinga metodę badawczą, nazwaną Testem Turinga. Opiera się ona na przekonaniu, które z powodzeniem można umieścić w dowolnym nurcie współczesnej filozofii – że człowiek, żeby rozumieć, musi mieć wgląd w to, co ma zrozumieć. Musi dojść do porozumienia, które jest najbardziej naturalne w przypadku komunikacji językowej.

Ten test we wszystkich formach opiera się na „rozmowie” prowadzonej z maszyną przez człowieka. W pierwotnej, najostrożniejszej, człowiek miał nie być świadom tego, że jego rozmówcą jest komputer, a wynik pozytywny – oznaczający zaistnienie myślenia maszyny – był następstwem tego, że „zakamuflowana” maszyna nie została rozpoznana. To znaczy, że człowiek miał być zdolny do rozmawiania z komputerem tak, jakby rozmawiał z innym przedstawicielem swojego gatunku. Test w formie rzeczywistej, nie jako eksperyment myślowy, mógł zostać przeprowadzony na zasadzie równoległej rozmowy z maszyną i człowiekiem (człowiek w pokoju A, maszyna w pokoju B; oboje niewidoczni z pokoju C, w którym znajduje się egzaminator, porozumiewają się np. za pomocą pisma).

Obecnie dopuszcza się niejednokrotnie, aby „mystyfikacja” z udziałem maszyny została zredukowana do poziomu rozmowy naturalnej, swobodnej, informatywnej, ale niekoniecznie niemożliwej do odróżnienia od rozmowy z drugim człowiekiem. Komputer może na przykład używać niezgrabnej składni, prostego słownictwa; najważniejsze, jeśli rozumie, co do niego mówimy – i odpowiada z sensem.

Ale czy to w ogóle możliwe? Abstrahując od faktu, że nie powstał jeszcze komputer spełniający wymogi Testu Turinga – i pewnie nigdy nie

powstanie ze względu na jego poziom trudności – sędzę, że sama koncepcja tej metody badawczej jest nietrafna. A może raczej – nie służy temu, co człowiek chciałby za jej pomocą uzyskać.

Kognitywistyczna koncepcja, na której oparł się Turing, pomija kluczowy aspekt: dlaczego i po co maszyna miałaby się posługiwać językiem? Ze względu na oprogramowanie? To logiczne, ale czy zbliża nas do myślącego komputera?

Nawet najbardziej śmiały zwolennik idei myślenia maszyn nie stwierdzi, że maszyna chce posługiwać się językiem lub tego potrzebuje. Nie; zdolność tworzenia komunikatów ujętych w języku (zresztą nie przez nią, a przez programistę) jest tylko oznaką wykonanego „umysłowego” działania. Warto dodać – oznaką potrzebną jedynie człowiekowi. Owszem, jedyną mu dostępną i jedyną, na której można się oprzeć przy badaniu, czy komputer myśli; ale mimo wszystko niekoniecznie związaną z jakąkolwiek obliczeniową czy „myślową” działalnością maszyny. Dla niej samej jakikolwiek język naturalny będzie tylko narzuconym przez twórcę bądź programistę sposobem przekazywania informacji. Nie stosuje się do niej hermeneutyczna zasada, że to, co rozumiane, jest ujmowane w języku; zakończenie przez maszynę procesu „obliczeniowego” nie implikuje samo z siebie przekazania go przez język użytkownikowi. Co więcej – nie implikuje nawet konieczności zapisania czegokolwiek w pamięci, niejako „powiedzenia sobie samemu”. Komputer, który wyświetla komunikat, ma na celu tylko i wyłącznie wyświetlenie komunikatu. Nie jest to dla niego częścią czegoś większego w tym sensie, że jest tylko implikowanym przez algorytm następstwem wykonanego działania. Gdybyśmy mieli możliwość zapytania maszyny, dlaczego z nami rozmawia, odpowiedziałaby: „bo o to prosiłeś”. Czy ktoś, kogo wszystkie działania wynikają z naszych życzeń i żądań, może być uznany za myślącego?

W tym miejscu pojawia się kwestia intencjonalności. Ale jeszcze przed jej omówieniem należy upewnić się: czy język na pewno jest potrzebny do myślenia?

Mówić

Dla zrozumienia zależności języka i myślenia kluczowa będzie koncepcja *signifiant* – znaczącego; na niej opiera się współczesna teoria znaku, języka, kontekstu, znaczenia. O ile pojmowanie tych ostatnich jest

różne w różnych tradycjach filozoficznych, o tyle sam *signifiant* w swoim ogólnym kształcie wywodzi się z koncepcji de Saussure'a¹⁰ – znaku składającego się ze znaczącego i oznaczanego, między którymi istniałaby zależność konwencjonalna, ustanowiona przez posługującego się znakiem.

Równoległe do tego systemu powstały oczywiście inne, w tym najbardziej chyba znana triadyczna koncepcja Peirce'a. Wspólnym dziedzictwem myśli strukturalnej było jednak przyjęcie pojęcia „znaczącego” jako tego, który oznacza obiekt (ten najbardziej namacalny, skrajnie jednoznaczny) oraz zaakceptowanie, że znaczenie nie zawiera się w obiekcie jako takim, nie jest nawet cechą jego więzi z postrzegającym podmiotem lub znakiem, ale powstaje w procesie interpretacji – operowania znaczącymi, które przejawia się głównie w tworzeniu metafory, tzn. zastępowaniu jednego znaczącego innym.

Obiekt i znaczący różnią się, ale nie jest to różnica w pojęciu strukturalnym, stanowiąca o negacji. Ta różnica, w myśl Gillesa Deleuze'a i Derridy, zmusza posługującego się językiem i myśleniem do afirmacji, do przyjęcia tego, że znaczący zastępuje obiekt i nie da się myśleć w oparciu o same obiekty. Maszyna nie może uznać tego ze względu na algorytm – jako gotowy system nie pozwala on nadać w swoich własnych ramach nowych znaczących; znaczące są zawsze podmiotowe, a podmiotem programu jest jego twórca, nie komputer.

Niektórzy matematycy twierdzą, że język symboliczny jest „wybielony” ze znaczeń – a np. Lacan powie, że język – jak matematyka – jest symboliczny i logiczny. Oczywiście, można w posługiwaniu się rachunkiem matematycznym pominąć znaczenie jego znaków, ale wtedy stanie się on tylko zbiorem zasad, które nie mogą się ze sobą wzajemnie połączyć ani być zestawione i nie mogą stworzyć myślowego ciągu. Unikanie znaczeń wiąże się z unikaniem powiązań znaczących. Dopiero umieszczenie obok znaków interpretującego, odczytującego je jako znaczące, a nie obiekty, pozwala na ustanowienie znaczenia – myślenie. Bez tego, który odczytuje, operuje znaczącymi, wychodzi poza jednoznaczność – a więc posługuje się językiem – nie ma rozumowego działania. Obiekty

¹⁰ F. de Saussure, *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 2004 oraz F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1991.

jako takie nie mogą być ze sobą powiązane, zestawione, bo są tylko tym, czym są; w tak ścisłym pojęciu, że nie mogą być w żaden sposób „wywleczone” poza siebie. Dopiero zastąpienie ich znaczącymi – nazwanie ich – pozwala na faktyczną ich zmianę, działanie na nich i wprowadza element intencjonalności, gdyż to, co jest między znaczącymi, co nieoznaczone – uykające – jest celem wypowiedzi, wypowiedzanym, zmusza do szukania kolejnych znaczących. Dopiero znaczący daje okazję do namysłu, zdania sobie sprawy z tego, że w obiekcie jest coś, co czyni go niejednoznacznym.

Maszyna nie potrafi uciec poza jednoznaczność. To, co wydaje nam się jej językiem, jest w rzeczywistości nadane, nie pochodzi od niej, jest ściśle zewnętrzne. Warto przypomnieć metaforę „chińskiego pokoju” Searle’a¹¹: człowiek, nie znający chińskiego, znajduje się w pokoju prawie całkowicie odizolowanym od świata – jest tam tylko pojedyncza szczelina w drzwiach, przez którą nic nie widać i książka, będąca w rzeczywistości rodzajem rozbudowanego „algorytmu”. Za jej pomocą, przestrzegając reguł w niej zawartych (ale nieopisujących faktycznej struktury chińskiego), człowiek zamknięty w pokoju dokonuje określonego działania na kartce wsuwanej przez szczelinę. Kieruje się zapisanymi na niej chińskimi – niezrozumiałymi – znakami. Kartkę z „przekształconym” zapisem wysuwa przez tę samą szczelinę, przez którą otrzymał „instrukcje”. Wykonał zadanie – algorytm – stwarzając pozory rozumowego działania, ale w rzeczywistości nie znając ani słowa po chińsku.

Nie będzie błędu w odszukaniu w języku tego, co wcześniej nazwaliśmy „racjonalnością”. Język jest naturalny i racjonalny, a jednocześnie logiczny, ale odchodzi od logicznego schematu dwóch wartości – to posługujący się językiem ustanawia związek i odczytuje znaczenia, których jest wiele czy raczej może być wiele; to dzięki jego mówieniu wypowiedzane dąży do odkrycia się, a znaczenia powstają między znaczącymi. Znaczenie nie jest immanentne.

Język, którym posługuje się maszyna (jak nam się wydaje), nie jest jej językiem, jest nadany. Nie tworzy znaczących. Znaczenie algorytmu nie lokuje się wewnątrz maszyny, ale poza nią. Jak przyznaje większość ma-

¹¹ K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu*, op. cit., R. Penrose, op. cit.

tematyków, namiastka języka naturalnego dana maszynie służy tylko odwzorowaniu struktury logicznej problemu, nie ma funkcji twórczej ani konstytuującej; jego symbole, jako obiekty, są same w sobie przedmiotem działania algorytmu. Tymczasem znaczący w myśleniu, znak-słowo, „jest po prostu operacją”¹², jak powie de Saussure. Maszyna operuje jedynie na znakach za pomocą algorytmu, nie działa znaczącymi. Znaczenia istnieją wokół niej (bo sytuowanie się wśród znaków jest już sytuowaniem się wśród znaczeń), ale nie potrafi ich odczytać, interpretować, myśleć nimi. Myśli dopiero człowiek, który śledzi proces działania maszyny.

Role języka w badaniach nad myśleniem maszyny doceniają nawet cybernetycy: *pytanie [o przyszłe ich współistnienie] dotyczy roli języka pomiędzy człowiekiem i maszyną (bionicznego systemu sterowania) – zasada nawiązania związku z maszyną tkwi w języku komunikacji, nie jako symulacji człowieka, ale wzajemnego dialogu pomiędzy maszyną i człowiekiem*¹³.

Historia filozofii zna jednak próby utworzenia takiego systemu symbolicznego, który byłby jednocześnie językiem (z całą swą wieloznacznością) i zezwalał na myślenie na podstawie jego symboli jako takich, w sensie obiektów. Teorie i działania zmierzające do tego nazywa się zwykle wspólnym mianem „koncepcji znaku realnego”¹⁴.

Urealnić

Do przełomu XVIII i XIX wieku idea języka opartego na takim znaku była bardzo żywa. Leibniz, który tę koncepcję zrealizował najpełniej, w najbardziej rozwiniętej formie, dążył do stworzenia systemu, w którym struktura słów i pojęć byłaby identyczna (czy nawet tożsama) ze strukturą samych rzeczy. Innymi słowy, znaczące miałyby być derywowane bezpośrednio z obiektów, bez konieczności oznaczenia (*signifier*) i odnosiłyby się do siebie nawzajem w taki sam sposób, jak obiekt oznaczony (*signifie*) do innego oznaczonego. Z czasem, po opracowaniu systemu mo-

¹² F. de Saussure, *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, op. cit., s. 133.

¹³ M. Ostrowicki, *Wirtualne realis. Estetyka w epoce elektroniki*, Kraków 2006, s. 132.

¹⁴ Opis koncepcji znaku realnego i hipertekstu [za:] U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, Gdańsk-Warszawa 2002; P. Celiński, *Wyzwania hipertekstu – granice nieograniczonego* [w:] *Estetyka wirtualności*, red. M. Ostrowicki, Kraków 2005.

nadycznego filozofii, Leibniz skłaniał się raczej ku stworzeniu języka opartego na znakach jednoczących w sobie rzecz i pojęcie.

Gdyby Leibniz zakończył swoje prace sukcesem, jego język umożliwiałby derywowanie z najprostszego słowa najdalej idących konsekwencji bez konieczności odniesienia do czegokolwiek spoza tego słowa. Znaczący stałby się jednocześnie jednoznaczny (na poziomie pojęcia pierwotnego) i wieloznaczny (przez możliwość derywacji). Maszyna korzystająca z takiego języka uciekłaby przed „zmorą jednoznaczności”, ale jednocześnie mogłaby opierać się, na zasadzie podobieństwa strukturalnego, na „znanych” obiektach, bez konieczności pojmowania, czym jest znaczący – czy, tym bardziej, tworzenia go. Znaczący tworzyłby się sam przez samą obecność postrzegającego użytkownika języka. Taki system usunąłby wiele przeszkód z drogi maszyn do postaci myślącej. Jeśli można byłoby przyjąć jeszcze odrzucony z czasem pogląd o skończonej liczbie „pojęć pierwotnych”, z których powstałyby wszystkie kolejne, maszyna posługiwałaby się takim językiem w sposób naturalny. Proces „myślowy” przez nią wykonany byłby wyrażony przez identyczną do niego strukturę; zostałby więc objaśniony nie tylko jego efekt, ale cały przebieg. Zamiast Lacanowskiego „nieświadome jest ustrukturuwane jak język” powstałoby „język jest ustrukturuwany jak świadome”.

Jednak eliminując problem językowy Leibniz wyeliminował też, paradoksalnie, możliwość rozumowania. Jak sam stwierdził, jego system „nie tylko pomagał w rozumowaniu, ale je zastępował”. Wynikało to z systemu tzw. myśli ślepej. Filozof zakładał możliwość dojścia od pewnych pojęć wyjściowych (zinterpretowanych przez niego jako pierwotne) do złożonych wniosków przez szereg symboli, których znaczenia nie trzeba byłoby znać ani rozpatrywać. Znaczące mogły pozostawać zakryte, nieodczytane, aż do momentu osiągnięcia żądanej postaci równania.

To, o czym mógł nie wiedzieć Leibniz, to niemożliwość nakreślenia listy „pojęć pierwotnych”. Filozof nie uwzględnił w swoich rozważaniach tego, że niektóre formy językowe stają się zrozumiałe jedynie w odniesieniu do innych (nawet te najprostsze) i muszą być preinterpretowane nie tylko jednorazowo, przez twórcę języka, ale każdorazowo przez osobę posługującą się nim.

Podobna, acz większa nieścisłość została zawarta – tym razem świadomie – w projekcie opartym również na znakach realnych Ars Magna Ramo-

na Lulla kilkaset lat wcześniej. Podjął się on stworzenia takiego systemu operowania kilkoma znakami-pojęciami pierwotnymi, za pomocą którego byłoby się w stanie wyrazić sądy o ogólnych ideach i wartościach. Oparł się przy tym na zasadach kombinatoryki. Jako jeden z pierwszych uważał też, że takim systemem mógłby się posługiwać twór mechaniczny (Leibniz pisał tylko w odniesieniu do człowieka, ale „każdego” człowieka). Jednocześnie przy końcu swoich rozważań zrozumiał i wyjaśnił, że pewne sądy możliwe do uzyskania przy pomocy Ars Magna są nieprawdziwe, a ich odrzucenie leży w gestii interpretującego i wartościującego użytkownika.

Trzecim filozofem wartym wzmiankowania w kontekście „myślących” maszyn jest John Wilkins, twórca pierwszego, teoretycznego hipertekstu. Jego system językowy miał polegać na ustawianiu przez użytkownika w odpowiedniej kolejności krótkich form (tym razem te znaki realne były tożsame z kategoriami pojęć), z których można było, na zasadzie „wyławiania” z kategorii odpowiednich właściwości, stworzyć potencjalnie najbardziej złożone i najbogatsze znaczeniowo wyrażenia. Hipertekst, w dzisiejszym rozumieniu, w dużej mierze oparty na rozważaniach Barthesa, to system językowy o nieustalonej kolejności leksyjnej, w którym znaczące zależą od „ukierunkowania” lektury na konkretne pojęcia i od ustawienia ich w odpowiedniej kolejności.

Kwestia hipertekstu nie została do dziś zamknięta, jednak widoczne są zasadnicze różnice między „wywołującym” hiperłącza (którym mogłaby być maszyna) a odczytującym przedstawioną w ten sposób wiedzę. Komputer korzystający z hipertekstu, ewokujący informacje zapisane w pamięci, potrzebuje każdorazowo wskazania, co jest, a co nie jest zagadnieniem ważnym lub priorytetowym. Sam może rozgraniczyć „znane” pojęcia tylko na te, które mają związek z hiperłączem i te, które go nie mają – postrzega je jako obiekty o wartości jednoznacznej. Nie posiada też intencji korzystania z hipertekstu (o niej dalej). Ze względu na to jego samodzielne wędrowanie po hipertekście niczym nie różniłoby się od sytuacji, w której ten ostatni jest „biernie” zapisany w skrypcie. Język wyraża się dopiero w tym, który posługuje się znaczącym, w faktycznie trzymającym dyskurs, a ten, kto wykonuje program, nie jest desygnowany do jego czytania¹⁵.

¹⁵ Na temat różnicy komputer-użytkownik i komputer-programista np. J. D. Bolter, *Człowiek Turinga*, Warszawa 1990, s. 247–277.

Wszystkie koncepcje wykorzystania systemu „znaków realnych” wymagają ciągłego odnawiania metafor, które nie mogą być jednorazowo zakodowane w językowej podstawie. A komputer nie jest zdolny do ich tworzenia.

Innym sposobem na zbliżenie myślenia maszyn do rzeczywistości, już w XX wieku, było tworzenie „mikroświatów”, tj. ograniczonych empirycznie środowisk, w ramach których maszyna mogłaby wykonywać wszystkie (wymagające „myślenia”) czynności związane z otoczeniem. Było ono hermetycznie zamknięte i obiekty (czerwony sześcian, niebieska piramida, pomarańczowy stożek) nie mogły zmienić się same w sobie, zmianom ulegało tylko ich ustawienie. Jak udowodnił Terry Winograd i jego SHRDLU¹⁶, tak przygotowany komputer był w stanie sprawnie posługiwać się klockami i przedstawiać informacje na temat mikroświata, w którym się znajdował.

Mogło się wydawać, że SHRDLU posługiwał się więc językiem naturalnym – tak, jak człowiek. Posiadał jedynie ograniczony zasób słownictwa, ale nie ograniczało to istotnie jego zdolności językowych, tak, jak nie pozbawia ich niemowlaka. Czy jednak na pewno? Wbrew pozorom, ograniczeniu ulegał nie tylko słownik, ale również liczba możliwych do wyprowadzenia znaczących. Ich nieskończenie wieloznaczny charakter został sprowadzony do czegoś, co można nazwać raczej „kilkuznacznością” – neologiczna forma znaczącego, pozwalająca posłużyć się nim w każdym kontekście, kluczowa w Derridiańskiej koncepcji *toujours deja*, została unicestwiona razem z istotą znaczącego. Maszynie nie udało się uciec przed jednoznacznością, przed algorytmem.

Z tego samego powodu komputer nie jest dziś w stanie zrozumieć kontekstu środowiska, w którym się znajdzie; nie umie faktycznie poznać czegoś, czego cechy będą mu podane bezpośrednio, nie potrafi się uczyć. Przykładowo, jeśli każemy maszynie „uczącej się” zbadać sad owocowy, wypracuje w końcu prawdopodobnie nawet zasadę pozwalającą odróżniać owoce od siebie i łączyć je pojęciem „owocowości”, ale nie zrozumie tego, że są jadalne, gdyż znajduje się to w zbyt szerokim kontekście; poza jej mikroświatem, którego reguły zostały przekazane w kodzie programu.

¹⁶ K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu*, op. cit.; J. D. Bolter, *Człowiek Turinga*, op. cit.

Chcieć

W trakcie badań nad sztuczną inteligencją i myśleniem maszyn w ogóle stworzono już kilka maszyn określanых mianem „uczących się”. Zwykle nazywa się tak te komputery, które są w stanie same rozszerzać swoją bazę danych bądź algorytm. Wśród najbardziej znanych przykładów jest... maszyna Turinga (wykonująca zapis na taśmie, do której potem odnosi się przy wykonywaniu kolejnych komend), ale też maszyna von Neumanna, maszyna Uttleya, „perceptron” Rosenblatta.

Wszystkie próby stworzenia maszyny początkowo „niewiedzącej”, ale „dowiadującej się”, kończyły się niepowodzeniem ze względu na to, że komputery dość szybko osiągały stan, w którym nie zachodziła już żadna istotna zmiana w poziomie i dziedzinie ich „wiedzy” (pomijam wypaczenie eksperymentu przez osadzenie ich wszystkich w pewnych mikroświatach). Dlaczego tak się stało? Zwolennik koncepcji psychoanalizy Lacanowskiej odpowie krótko: dlatego, że maszyna nie żyje. Nas aż tak treściwe uzasadnienie nie satysfakcjonuje.

W tym miejscu pojawia się kwestia intencjonalności. Trudno uznać, żeby którakolwiek maszyna miała motywację – czy bardziej konkretnie – chęć do nauki lub myślenia w ogóle. Jedynym, co je do tego popychało, był algorytm, który sam w sobie jakościowo zawsze w końcu się wyczerpie (choć może prowadzić do nieskończonego ciągu iteracji, będą się one opierały na pewnym kluczu – nawet jeśli nieobliczalnym; nie można przecież stworzyć wszechalgorytmu). Pytanie o myślenie maszyn i o ich zdolność do posługiwania się językiem jest pytaniem o to, czy chcą myśleć i dlaczego mówią. Wracamy do pytania, które było refleksją rozważań nad Testem Turinga.

Warto przypomnieć spostrzeżenie, które mu towarzyszyło: maszyna nie ma żadnego celu w mówieniu. Co to dla nas znaczy w kontekście rozważań nad *signifiant*?

Przed wszystkim maszyna postrzega sam akt mówienia i poszczególne jego elementy jako obiekt, którego „przekazanie” jest determinowane przez program. Nie ma intencji porozumienia się i – jak łatwo wywiódłby na tej podstawie Gadamer – nie stara się zrozumieć, bo świadectwem o zrozumieniu jest powiedzenie w języku. Człowiek rozumie to, co może być powiedziane w języku. Maszyna mówi to, co determinuje w mniejszym lub większym stopniu algorytm.

W naturalny sposób zostaje wywołane kolejne pytanie: czy w takim razie maszyna ucząca się jest w ogóle w stanie przekroczyć algorytm? Nie, ponieważ algorytm jest nie tyle czymś, co jest „w niej” i pozostaje w jakimś zakresie do jej dyspozycji – jest zewnętrzny i stanowi niejako pryzmat, przez który maszyna patrzy na otaczający ją świat. Chociaż algorytm może być zmieniony, maszyna nie „zrozumie” samej możliwości jego zmiany, gdyż wszystko, co do niej trafi, będzie już wyselekcjonowane przez ten algorytm – i będzie ściśle przedmiotowe, obiektowe. Innymi słowy: nic, co maszyna zobaczy, nie zmieni sposobu, w jaki będzie patrzeć.

Opierając się na tych wnioskach można potwierdzić kwestię nierozdzielności myślenia i języka. Gdy wszystko jest obiektem – nie ma operowania znaczącymi, wszystko jest jednoznaczne – nie ma też postrukturalnego „wymykającego się”, które jest bezskutecznie gonione przez podmiot. Jednoznaczny obiekt, w przeciwieństwie do wieloznacznego znaczącego, nie tworzy łańcucha, nie pociąga za sobą kolejnych obiektów. Słowo robi to zawsze – chciał tak i de Saussure, i Peirce, a po nich Lacan, Derrida czy Paul Ricoeur. Do mówienia popycha człowieka „nieświadome”, nieuchwytna *differance* czy stałe hermeneutyczne niezrozumienie dla kategorii myślowych Innego. Zawsze jest to coś niezrozumiałego, niezawartego w podmiocie i niewymówionego. Foucault ujmuje to, jak zwykle, obrazowymi metaforami w formie retorycznych pytań:

*Czy mogę powiedzieć, że jestem pracą, która stanowi dzieło mych rąk, skoro ta wymyka mi się nie tylko wtedy, gdy ją ukończyłem, ale zanim do niej przystąpiłem?*¹⁷

*Czy nieświadomość nie musi koniecznie pojawić się w myśleniu naukowym, które człowiek zastosował do siebie, kiedy przestaje refleksyjnie rozmyślać nad sobą?*¹⁸

Być świadomym

Kluczową, lecz tylko zarysowaną na razie koncepcją, pozostaje świadomość. Człowiek nie tylko myśli i mówi – jest też tego świadomy. Zdajemy sobie sprawę, że mówimy o czymś i że nasze mówienie i myślenie

¹⁷ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2005, t. II, s. 142.

¹⁸ Tamże, s. 144.

ma znaczenie. Dzięki temu jesteśmy w stanie jedno i drugie ukierunkować, wpływać na intencję, która im towarzyszy.

Definicji świadomości powstało bardzo wiele, jednak żadna z jednolitych i usystematyzowanych prób jej określenia nie była w stanie jednoznacznie wykazać związku świadomości z myśleniem. Paradoksalnie – te dwa elementy, które, jak się wydaje, są ze sobą w człowieku na trwałe związane i konstytuują się nawzajem, nie mogą być powiązane wprost. Ma to być może związek z tym, że przyjmując świadomość jako podstawę każdego naszego działania umysłowego, blokujemy sobie drogę wyjścia poza nią samą. Nie możemy pomyśleć poza świadomością, nie możemy obejrzeć jej świadomie z zewnątrz. W każdym przypadku możemy mówić o świadomości tylko w kontekście kształtującej się nadal koncepcji, badań i nieustających rozważań. Poza stwierdzeniem, że świadomość jest w jakiś sposób ukonstytuowana w człowieku, nie istnieje w tej dziedzinie żaden ogólny paradygmat.

Pojęcie świadomości wypełniane jest różną treścią. Najbardziej mgliste staje się chyba w poglądach filozofów matematyki, którzy wprost mówią, że opiera się ono na „przecuciu” (Penrose), a sama świadomość jest „niealgorytmicznym sposobem doboru algorytmów” (tenże) czy sposobem na jednostkowe, podmiotowe ominięcie zasad, które *de facto* nie ulegają zawieszeniu (Devlin). Immanuel Kant z kolei rozpowszechnił pojęcie samo-swiadomości, świadomości ciągłości i trwania. Po nim Edmund Husserl uznał świadomość za najpełniejszą formę intencjonalności, Roman Ingarden – za bodziec dyskursu artystycznego, Jean-Paul Sartre za główny element egzystencji (świadomość-egzystencja). Lacan nawiązując do Freuda uzna z kolei za świadome to, co nie-nieświadome.

Na pograniczu kognitywistyki i cybernetyki powstają definicje zupełnie nowe, wychodzące z zasadniczego założenia, że świadomość opiera się na sieci neuronów funkcjonującej w ludzkim mózgu (choć niekoniecznie tylko na niej – *czym innym jest opis działania neuronu (sieci neuronów), a czym innym zdolność wyjaśnienia, jak na jej gruncie istnieje świadomość*¹⁹). Przyjmują one zwykle podział świadomości na „self”, czyli świadomość esencyjną, która emanuje idee i świadomość egzysten-

¹⁹ M. Ostrowicki, op. cit., s. 105.

cialną, osadzającą podmiot w świecie. Kształtują się też koncepcje ewolucyjne, głoszące, że świadomość została przez człowieka „wytworzona” jako element przystosowania się do środowiska. Co do jednego wszystkie tradycje są zgodne – maszyna nie jest, jak na razie przynajmniej, świadoma. Co to znaczy dla niej i dla jej twórcy?

Przede wszystkim brak świadomości implikuje też brak nieświadomości – którą, jako ważny element intencjonalności, omówiłem we wcześniejszej części pracy. Maszyna nie będzie również mogła uswiadomić sobie ograniczenia, jakim jest dla niej język nadany twórcy, jego algorytm – i nie będzie w stanie go przełamać. Chociaż nie wiemy więc, czym dla maszyny byłaby świadomość, jesteśmy niemal pewni, że jej brak uniemożliwia myślenie.

Signifiant jako taki może być ukryty, wyparty. Jednak maszyna nie jest świadoma znaczenia w ogóle, dostrzega tylko jednoznaczne, obiektowe powiązania wewnątrz algorytmiczne. Nie może wyjść poza program, gdyż program jest dla niej synonimem „wszystkiego” (którego to pojęcia, z tej samej przyczyny, nie zrozumie w szerszym kontekście). Nawet mikroświat SHRDLU istniał o tyle, o ile był wpisany w kod decydujący o wykonywanych przez niego czynnościach.

Odrzucenie świadomości jako czynnika konstytuującego myślenie doprowadziło swego czasu „twardych” zwolenników AI do uznania za myślący algorytmu zapisanego na kartce (na przykładzie mózgu Einsteina – wystarczająco złożony program o wystarczająco złożonej bazie danych, odpowiadającej wiedzy naukowca). Trudno dziś zgodzić się z taką, bardziej prowokacyjną niż rzetelną, hipotezą. Świadomość nie ma być czymś poprawiającym działanie algorytmów ani nawet czymś będącym poza algorytmem – należy do innego planu; zanurzenie w nią powoduje odnalezienie nie obiektów, ale konkretnych znaczących.

O ile myślenie byłoby więc operowaniem *signifiant*, o tyle świadomość mogłaby umożliwiać ich tworzenie (choć nie wiadomo, w jaki sposób). Podobnie widzą to niektóre gałęzie cybernetyki. Ich odpowiednikiem znaczącego, *signifiant* w cybernetyce, jest „matryca” – wytwór wspomnianego już *self*²⁰. Nie jest ona do końca tym samym, co *signi-*

²⁰ *Dzieło sztuki jako matryca artystyczna* [w:] M. Ostrowicki, *Wirtualne realis*, op. cit.

fiant w filozofii nieanalitycznej (to oczywiste ze względu na różnice nurtu i tradycji), ale łączy ją z nim wiele podobieństw. Matryca jest „wzornikiem” świadomości bądź rzeczywistości – ma źródło w podmiocie i podmiot się przez nią wyraża, ale ona sama służy poznawaniu „zakładanego realnego”²¹.

Część 2. Co mamy na myśli myśląc, że myśli maszyna?

Tworzyć

Czego twórca oczekuje od swojej maszyny i o czym naprawdę mówi, kiedy stwierdza, że komputer będzie mógł w przyszłości myśleć?

Już jego pierwotne żądanie, bardzo mocno związane z wszelką ludzką twórczością – chęć przełamania „dziełem” kanonu, w tym przypadku kanonu ściśle myślowego – może wydawać się absurdalne. Człowiek chce, żeby maszyna, stworzona w pewnym sensie *ex nihilo*, wyszła poza to, co jej nadał. Nie chodzi mu, żeby stała się samodzielna, ale przełamała granice, które sam jej nadaje i które, jak się zdaje, konstytuują jej istnienie, a na pewno pozwoliły jej się narodzić. Twórca maszyny przyznaje się więc do własnej niemocy i jednocześnie chce, żeby nie wpływało to na kształt jego stworzenia. Kiedy rozpatrzmy te oczekiwania w kontekście myślenia maszyny, staną się jeszcze bardziej absurdalne – oto człowiek, który chce, by jego dzieło myślało inaczej – więcej – *ponad* to, co jest w stanie wymyślić on sam. To pierwszy i być może jedyny możliwy wypadek, w którym od tworzywa oczekuje się, by faktycznie przerosło twórcę – przewyższyło go w tym, co wiąże się nierozdzielnie z jego człowieczeństwem. Któż ma wątpliwości, że jeśli maszyna zacznie myśleć, to – przy swoich możliwościach pamięciowych i obliczeniowych – będzie to robić lepiej niż człowiek?

Działalność wynalazcy maszyny wygląda na spaczoną i w pewnym sensie samobójczą. Oto poświęca maszynie to, co w nim najbardziej być może ludzkie, następnie żąda od niej, by wyszła poza narzucone jej granice i odrzuciła to, co przez niego nadane, a w końcu godzi się z tym, że

²¹ *Dzieło sztuki jako matryca artystyczna*, op. cit.

tworzy coś, co jego – twórcę – zdewaluuje. Człowiek oczekuje, że maszyna wyjdzie poza ludzki język i ludzkie myślenie, chociaż nie jest, być może, w stanie zrozumieć tego, co się z nią stanie.

Omiąć

Alternatywą wobec powyższej interpretacji, uznającej absurd i katastroficzną sytuację, jest uznanie, że człowiek wcale nie pragnie myśliczej maszyny, nawet, jeśli dąży do jej stworzenia. Jak to ujmuje cybernetyk Ostrowicki: *poszukiwanie sztucznej inteligencji mogłoby być nazwane błędem maszynowo – logicznym – człowiek nie potrzebuje myślących maszyn, potrzebuje zawładnąć możliwościami maszyny*²². W takim przypadku okaże się, że – faktycznie, jak chcieli swego czasu badacze AI – myślenie czy zbliżenie się do postaci myślącej ma maszynie służyć tylko do ulepszenia jej „algorytmicznej” działalności (oraz ewentualnie do ułatwienia zbliżenia i współistnienia z człowiekiem).

Koncepcje przewidujące jakiś rodzaj „maszynowoludzkiej” symbiozy są ciekawym sposobem ominięcia przeszkód, które dotąd opisałem w tej pracy. Najbardziej interesująca wydaje się teoria dotycząca „wspólnej świadomości”. Powołując się na Ostrowickiego: *Zakończenie epoki industrialnej byłoby obdarzeniem jej [maszyny] ludzką świadomością, przy czym nie chodzi nam o sztuczną świadomość lub sztuczne życie, raczej o współistnienie i ewoluowanie człowieka i maszyny na podłożu bioelektronicznym*²³. I dalej: *Idea połączenia świadomości człowieka i maszyny zakłada, że świadomość nie musi mieć podłoża biologicznego (bioświadomość), ale dopuszczałaby podłoże jakiegoś innego rodzaju. Pojawia się pytanie o możliwość świadomości, jako właściwości nie należącej jedynie do życia biologicznego, czyli np. świadomości będącej efektem wspólnej ewolucji, polegającej na wzajemnym modelowaniu ludzi i maszyn – świadomości zintegrowanej*²⁴.

Teoria wspólnej świadomości, chociaż wciąż bardzo mglista i niesprecyzowana, tworzy wizję optymistyczną, w której maszyna faktycznie nie

²² Tamże, s. 133.

²³ Tamże, s. 130.

²⁴ Tamże, s. 131.

zawładnie człowiekiem, a najwyżej „zapropONUje człowiekowi realność”; w miejscu realności wirtualnej powstanie druga realność, którą będzie mógł dzielić człowiek z maszyną – będą tam obowiązywać partnerskie stosunki, chociaż każdy z podmiotów (czy maszyna będzie już podmiotem?) zachowa swoją odrębność i właściwość.

Przekraczać

Istnieją również teorie i spójne wizje myślącej maszyny, które nie pozostają w zgodzie z koncepcją roli języka opisaną w niniejszej pracy. Możliwe jest, oczywiście, zignorowanie aspektu językowego, na którym skupiłem się w tej pracy – i oddanie losów myślącej maszyny logice wespół z empirią. Nie jest wykluczone, że pewnego dnia komputer, któremu pozostawimy wystarczająco dużo „swobody” – a raczej wolnego miejsca i energii do działania – rozszerzy swój algorytm tak, że będzie zdawał się myśleć. Czy faktycznie stanie się rozumny? To będzie należało rozpatrzyć na konkretnym przypadku.

Od tej koncepcji – maszyny pozostawionej sobie i środowisku, w miarę możliwości zbliżonemu do tego, w którym rozwija się człowiek – blisko już do koncepcji świadomości „ewolucyjnej”, powstałej w wyniku naturalnego czy quasinaturalnego (w przypadku maszyny) procesu rozwojowego. Być może komputer wykształci myślenie dlatego, że będzie mu potrzebne do przetrwania, a jego brak stanie na drodze w jego samodzielnym rozwoju?

Jeszcze inna teoria, również nawiązująca do kontaktu ze światem biologicznym, zakłada próbę odtworzenia fizycznej, neuronowej struktury mózgu człowieka. Cybernetyka nadal boryka się z problemem „włożenia” w taki mózg świadomości, ale jest to projekt bardzo konkretnie i wyraźnie zarysowany.

Nauka może pójść też w zupełnie innym kierunku i spróbować odtworzyć koncepcję znaku realnego – na podłożu już nie tylko logiki, ale też współczesnej humanistyki, przy użyciu nowoczesnych narzędzi lingwistycznych.

Niezależnie od ścieżki, którą wybierzemy, konkluzja na temat nas samych – w sensie nie tyle ludzi tworzących maszyny, ile ludzi podporządkowujących się ich tworzeniu – jest dość prosta. Nasze stwierdzenie, że maszyna pewnego dnia zacznie myśleć, nie znaczy wcale, że maszyna

zbliży się do człowieka. Więcej – rozumiemy, że musi zerwać z nim, z jego człowieczeństwem i jego myśleniem, by odkryć je na nowo; gdyż nic, co nadamy maszynie, by myślała, nie spełni swojego zadania.

Część 3. Co z tego, że maszyna myśli?

Ponosić konsekwencje

Co, w dalszej perspektywie, oznacza dla nas uznanie myślenia maszyn? Jak zmieni się nasze postrzeganie świata, jeśli nabierzemy przekonania, że maszyny w końcu zaczną myśleć?

Uważam, że wątpliwe jest, czy będziemy w stanie maszynę myślącą faktycznie zrozumieć, czy w ogóle dostrzec jej „umysłową” aktywność. Możemy nie zauważyć powstania świadomego, elektronicznego bytu. Jak dochodzę do takiego wniosku? Prawdopodobnie myśląca maszyna będzie musiała przekroczyć granice tego, dzięki czemu postrzegamy świat – myślenia, języka, systemu znaczących. Być może wykształci ich zupełnie autonomiczną odmianę. Ale jaką mamy gwarancję, że będzie ona możliwa do ujęcia w naszym świecie i naszym systemie? To w pewnym sensie antywirtualna utopia, zaprzeczająca koncepcji maszynowoludzkiej świadomości – w tym wypadku możemy nie znaleźć z maszynami wspólnej rzeczywistości. Może nawet nie nawiążemy z nimi kontaktu. „Cicha rewolucja” krzemu i elektroniki, chociaż brzmi to jak fragment wyjęty z powieści science-fiction, nie jest wcale wizją zasługującą na natychmiastowe przekreślenie. Już dzięki Derridzie wiadomo, że ludzka wyobraźnia nie jest nieograniczona. Może jedną z rzeczy, których nie obejmuje, jest maszyna faktycznie myśląca.

Inne konsekwencje uznania, że komputer może przejawiać aktywność umysłową, są już mniej abstrakcyjne i ogólne. Szczególnie koncepcja jego „biologicznej”, „neuronowej” ewolucji będzie wymagać prostego zastanowienia: czy zwierzęta, jeśli pozostawić im dużo wolnej przestrzeni, też rozwiną myślenie, stworzą cywilizację? Jeśli jesteśmy w stanie odtworzyć w systemie elektronicznym fizyczną strukturę ludzkiego mózgu – i włączyć do niej świadomość – czemu tego samego nie miałyby zrobić natura? I w takim razie: jaka odpowiedzialność ciąży na nas za stworze-

nie komputerów i tysiące lat okazywania wyższości zwierzętom? Czy jakkolwiek spośród istniejących dziś systemów etycznych i moralnych przetrwałby uznanie tego, że coś czy ktoś poza człowiekiem przejawia oznaki myślenia?

W kontekście niniejszej pracy podstawową filozoficzną konsekwencją stwierdzenia, że maszyna może myśleć (z którym się zasadniczo nie zgadzam), jest rozerwanie więzi łączącej język – oraz myślenie – z człowiekiem i tylko z człowiekiem.

Obecnie, jako system wieloznacznych *signifiants*, między którymi znajduje się znaczenie, język przeciwstawiany jest sposobowi postrzegania i ujmowania przez maszynę wyłącznie jednoznacznych obiektów, umożliwiających działanie algorytmu „nadanego” komputerowi. Nie znaczy to, że komunikaty, którymi posługuje się maszyna, nie mogą mieć znaczenia dla człowieka. Jednak sama maszyna nie może nadawać znaczących, operować nimi, tworzyć metafor, interpretować, a dopiero w tych działaniach przejawia się myślenie i faktyczna językowość. Pozory takiej działalności pochodzą od jej twórcy – maszyna jest w stanie najwyżej posługiwać się tym, co odzwierciedla jego *signifiants*. Maszyna sytuuje się wśród znaczeń, których sama jednak nie tworzy ani nie rozumie, które odczytać może dopiero „rozmawiający” z nią człowiek. Dobrze ilustrującym ten tok rozumowania przykładem jest metafora „chińskiego pokoju” Searle’a.

Inteligentna maszyna mogłaby udowodnić, że źle rozumiemy język. Ludzie mają prawo korzystania z niego (być może nie na wyłączność) – nie są jednak jego źródłem ani przyczyną istnienia. Pod znakiem zapytania staje postrukturalna, językowa podmiotowość – czy człowiek nadal może być podmiotem? Zdolność myślenia, językowość, świadomość zaczęłyby być postrzegane jako coś zewnętrznego w stosunku do człowieka i nadanego mu bądź wytworzonego na drodze ewolucji. Podmiot – jako określany stale przez język – stałby się jedynie pojęciem wykształconym w wyniku przystosowywania się do środowiska przez gatunek ludzki. Takie pojmowanie naszej podmiotowości prawdopodobnie nie będzie zadowalające.

Podobnie przedstawia się kwestia świadomości. Gdyby maszyna nabyła ją na drodze odwzorowania fizycznej struktury ludzkiego mózgu, musielibyśmy pogodzić się z tym, że „bycie świadomym” jest jedynie immanentną cechą naszego organizmu – niczym nadzwyczajnym w skali całej

go świata ożywionego. Moglibyśmy odkryć, że *pod* świadomością podobnie jak maszyny funkcjonujemy na zasadzie algorytmów.

Takie pojęcia, jak podmiotowość, świadomość, życie, język czy myślenie nie są od siebie zupełnie rozdzielne. Redefinicja jednego, zmiana spojrzenia na drugie powoduje daleko idące przemiany w postrzeganiu istoty ludzkiej w całości i w każdym jej aspekcie.

Nie można uniknąć też konsekwencji moralnych. Jeżeli maszyna stanie się myślącą istotą i wyrazi chęć – intencję – rozwoju, życia w dogodnych warunkach, to czy będziemy w stanie jej tego odmówić jako wynalazcy, programiści, konstruktorzy, twórcy? Jeśli nie, to w jakim stopniu ograniczona zostanie nasza własna przestrzeń? Obciążeni zostaniemy odpowiedzialnością moralną większą niż ta związana ze współlistnieniem ze zwierzętami; większą być może nawet niż odpowiedzialność za drugiego człowieka, gdyż z maszyną łączy nas relacja nadzwyczaj swoista i unikalna – wszystko, co komputer „posiada” w momencie powstania, zostało mu intencjonalnie nadane przez człowieka, człowiek jest jego „absolutnym” twórcą. Twórcą jednocześnie bezsilnym, gdyż otrzymany przez niego język umożliwia działanie maszynie, ale krępuje ją i wymaga przekroczenia, przeciwstawienia się. Kształtuje się paradoksalna sytuacja bezradności i odpowiedzialności.

Rozważanie wszystkich skutków ewentualnego pojawienia się maszyny myślącej prawdopodobnie przekracza nasze pojmowanie. W języku i w myśleniu nieustannie coś umyka.

W jaki sposób starożytni filozofowie opisywali tyranie i czy opis ten stosuje się do współczesnych form degeneracji politycznego ustroju?

1. Wprowadzenie

Jednym z najważniejszych elementów ludzkiego bytowania w świecie jest życie pośród innych ludzi. Wielość istot ludzkich, fakt, że choć takie same w swym człowieczeństwie są radykalnie od siebie różne i niepowtarzalne, jest warunkiem ludzkiego działania i wszelkiego życia politycznego. Człowiek jest istotą polityczną, zdolną do porozumiewania się, tworzącą ustrój polityczny i najszerzej rozumiane państwo. Już Arystoteles uważał, że w pewnym sensie państwo jako wspólnota polityczna jest uprzednie wobec jego obywatela, gdyż to właśnie polityczne relacje międzyludzkie składające się na państwo konstytuują człowieka jako *homo politicus*, każdy zaś indywidualny aspekt życia jest kontekstualizowany i określany przez polityczność. Można powtórzyć za Arystotelesem, że w państwie otwiera się przestrzeń pojawiania się wspólnej prawdy, obszar, w którym sprawy ludzkie mogą zostać w pewien sposób uprawomocnione w obliczu całego *polis*. To właśnie ludzka zdolność mówienia i działania tworzy szczególną przestrzeń, przestrzeń publiczną, różną całkowicie od porządku domu. Tak jak sfera *oikos* jest uwarunkowana przez pracę wykonywaną z konieczności utrzymania się i zaspokojenia *potrzeb* życiowych, tak sfera publiczna jest w rozumieniu starożytnych Greków przestrzenią wolności. Podczas gdy dom jest zarządzany „despotycznie”, a wszelkie domowe czynności podlegają władzy i woli pana domu, obszar *polis* był u Greków ostoją równości i sprawiedliwości. Jest to nadal aktualne o tyle, że polityczność jest nieodłącznie związana z tymi pojęciami.

Do kręgu kategorii istotnych dla zrozumienia pojęcia ustroju politycznego należy również władza. Władzy nie można posiadać, można ją jedynie *sprawować*, gdyż jest związana z określoną wspólnotą i od niej zależy, kto będzie ją sprawował. Co więcej, władza może być sprawowana wyłącznie nad wolnymi podmiotami. Dlatego też trwałość wszelkiego ustroju politycznego nieodłącznie jest związana z poparciem tego ustroju przez większość. Wskazuje to również na to, że tak naprawdę kształt jakiegokolwiek ustroju będzie wynikał bezpośrednio z tego, czym kierować się będą członkowie danej wspólnoty politycznej, jakie wartości będą rzeczywistnie, na co będą nastawieni, jak będą przebiegały ich wzajemne relacje. Ponieważ zaś człowiek (przynajmniej w ujęciu klasycznym) jest istotą rozumną, nie należy zapominać o doniosłej roli rozumu w kształtowaniu ustroju politycznego i życia społecznego w ogóle.

Pojęciem przeciwstawnym do tak rozumianej władzy politycznej jest przemoc, będąca bezpośrednią siłą fizyczną, mającą charakter instrumentalny i posiadającą jedynie przedmiot swych oddziaływań. Oznacza to przede wszystkim, że jest używana jedynie jako środek i potrzebuje *usprawiedliwienia* ze strony celu, który zamierza osiągnąć. Choć władza jest przeciwieństwem przemocy, w praktyce nie ma ustroju ani też rządu posiadającego się przemocą, który panowałby nie opierając się na władzy. Przemoc wkracza wówczas, gdy zanika władza, podobnie jak sama przemoc może wyprzeć władzę, a poparcie zamienić w posłuszeństwo nagiej sile. Jednak gdy władza i przemoc współlistnieją obok siebie, jak to się dzieje, zarówno w starożytnych jak i współczesnych ustrojach politycznych, to władza jest czynnikiem przeważającym. Jak pisze H. Arendt: *Sprawowanie rządów za pomocą jawnej przemocy wchodzi w grę wtedy, gdy ma się utracić władzę*. Panowanie za pomocą samej przemocy możemy określić jako *tyranię*.

Tyrania narodziła się w starożytnej Grecji ok. VII w. p.n.e. w greckich państwach-miastach. Jak opisuje W. Jaeger, tyrania miała charakter przejścia ustrojowego od panowania arystokratów do demokracji i początkowo pojęcie to nie miało pejoratywnego znaczenia. Stanowiło jedynie formę odróżnienia nowych władców od starych królów, jako że ci nowi zazwyczaj zostawali wyniesieni do władzy z poparcia ludu i zdobywali władzę siłą. Tyrania jako zupełnie nowe wówczas zjawisko polityczne łączyła się z przemianami gospodarczymi i społecznymi. Patrząc okiem hi-

storka, możemy stwierdzić, że dwór tyrana był bogatym ośrodkiem kulturalnym, zaś czasy tej formy panowania mogą być wspomnane niemalże jako „złoty wiek”. Jaeger charakteryzuje tyranie starożytną tego okresu jako coś pośredniego między władzą monarchiczną a władzą demagoga władającego tłumem. W istocie, tyrani panowali za pomocą uzbrojonej mniejszości straży przybocznej, stosując zaś rozmaite wybiegi, rytuały i gesty (dziś powiedzielibyśmy: chwyt socjotechniczne) starali się utrzymać lud w poddaniu i posłuszeństwie. Dopiero z czasem tyrania zaczęła kojarzyć się z okrucieństwem, despotyzmem, nagą siłą, jednowładztwem w swej najgorszej postaci. Niemalą zasługę dla takiego ujęcia tego dramatycznego zjawiska mają starożytni filozofowie, przede wszystkim zaś Platon i Arystoteles, którzy w swych dziełach zawarli opis tyranii jako najgorszego spośród możliwych ustrojów.

XX wiek również obfitował w drastyczne przemiany na arenie politycznej, czego najbardziej uderzającym przykładem są dwa totalitaryzmy, z jednej strony hitlerowskie Niemcy, z drugiej zaś stalinowski Związek Sowiecki. Z historycznego punktu widzenia nie doszukamy się aż tak wielu podobieństw pomiędzy starożytną tyranie a totalitarnymi państwami współczesności. Dopiero ujęcie totalitaryzmu na tle społecznych, politycznych, ekonomicznych i wreszcie światopoglądowych przemian nowożytności przybliży do siebie oba zjawiska. Jedną z tez pracy będzie to, że rozum, który w starożytnym świecie stanowił zaporę dla tyranicznych ludzkich skłonności, w erze nowożytnej wyraża się w szczególną postać racjonalności, w tym politycznej racjonalności, która doprowadza do powstania równie, o ile nie bardziej zwyrodniałych form politycznych i w ostatecznym rozrachunku odkrywa swe irracjonalne oblicze.

2. Starożytność

Odzwierciedleniem specyficznej polityczności greckiej była koncepcja państwa i prawa zarówno jako wyznacznika moralności, jak i źródła ówczesnego pojęcia człowieka – obywatela. Jak pisze G. Reale, *polis była absolutnym, a nie tylko względnym horyzontem człowieka*.

Kolejnym typowo attyckim pojęciem jest *arete* jako szczególna dyspozycja etyczna, dzielność i cnota, w szczególności polityczna. Arendt

podkreśla, że dążenie do tak rozumianej doskonałości i związane z tym pojęcie *agonu* jako rywalizacji między równymi sobie o jej osiągnięcie nieodłącznie jest związane z antycznym rozumieniem sfery publicznej. Greckie pojęcie wolności jako konsekwencja wyżej wymienionych założeń oznacza przede wszystkim równy udział we władzy i realną możliwość jej sprawowania. Dlatego niewola polityczna, choćby i niosła za sobą pewne zwiększenie materialnego dobrobytu, nigdy nie przewyższy pod względem moralnym samostanowienia wspólnoty.

2.1. Najlepszy ustrój i jego degeneracja

Rozważania Platona o państwie koncentrują się na problemie sprawiedliwości i przedstawieniu wizji idealnego ustroju, który jako jedyną ową sprawiedliwość urzeczywistnia, dając tym samym możliwość dostrzeżenia jej istoty, co będzie miało potem przełożenie na poznanie istoty człowieka sprawiedliwego. Doskonały system polityczny musi być przede wszystkim ukierunkowany na dobro człowieka. Skoro zaś istotą człowieka jest jego dusza, *politeia* jest analogatem duszy ludzkiej i tak jak ona ma część pożądlivą, gniewliwą i panującą nad nimi duszę rozumną.

Konstrukcja najlepszego modelu państwa odbywa się stopniowo, poprzez wprowadzanie kolejnych elementów do jego funkcjonowania: rzemieślnicy, rolnicy i niewolnicy reprezentujący pożądlivą część duszy, oraz strażnicy *polis* jako odpowiednik duszy gniewliwej. Na czele Państwa są najlepsi ze strażników – filozofowie kierujący się rozumem i ogłędający wieczne idee, w tym ideę Dobra, ku której mają prowadzić obywateli. W procesie „tworzenia” szczególnie istotne jest wychowanie filozofów i strażników tak, by mieli w duszy „złoto”, strażnicy jako mniej doskonali – srebro, obróbkę „żelaza” i „brązu”, rzemieślnicy-żywiciele oraz niewolnicy. Konsekwencją tych rozważań jest odkrycie sprawiedliwości jako porządku i proporcji między elementami miasta-państwa, swoście rozumianej specjalizacji i doskonałości w czynieniu tego, do której dana część państwa jest powołana. Taką też jest sprawiedliwość duszy – harmonia, w której rządzić ma dusza rozumna, mająca w swej pieczy duszę pożądlivą i gniewliwą.

Z tego opisu wyłania się obraz władzy doskonałej, bo panującej w *polis*, prowadząc je do idei Dobra; ale także rozumnej, bo w rękach filozofów ogłędających idee, którym przysługuje prawdziwa bytowość w sen-

sie ontycznym. Jest to władza prawdziwa, dbająca o interes poddanego i istniejąca dla niego. Jednocześnie, zarówno wychowanie, jak i cały ustrój ma charakter ascetyczny – strażnicy muszą wyzbyć się namiętności, tak samo jak własności prywatnej, aby nic nie stało na przeszkodzie w ich doskonaleniu się. Będzie istniała wspólnota kobiet, zarówno ze względu na to, by uniknąć szczególnego przywiązania do jednej z nich u strażników, jak i aby móc sprawować jak najdokładniejszą kontrolę nad prokreacją.

Jednemu idealnemu ustrojowi zostają przeciwstawione realne formy jego degeneracji. Podobnie jak cnota i doskonałość była rezultatem dokładnie zaplanowanego wychowania, tak samo upadek platońskiej *politeii* okazuje się być wynikiem błędów i odchyień od właściwego kształcenia i kształtowania. Wśród rządzących pojawi się niezgoda – *stasis*, będąca wynikiem błędu w „rozmnażaniu się” klasy strażników, „złoto”, zamiast łączyć się ze „złotem”, miesza się z gorszymi pierwiastkami. Niezgoda ta sprawia, że filozofia, a z nią rozum, przestaje panować w *polis*, pierwiastek „srebrny” dochodzi do władzy w państwie – są nim strażnicy, którzy, zaniedbawszy odpowiedniego wychowania nie dążą już do Dobra. Celem państwa staje się sława, cześć, po grecku *timos*. *Timokracja* jest urzeczywistniona w państwie lakońskim. Pojawia się miłość do pieniędzy i rzeczy materialnych, a także pierwsze symptomy niekontrolowanego pożądania. Liczą się przede wszystkim czyny wojenne, a strażnicy przestają się troszczyć o swoich żywicieli.

Taki ustrój przekształca się z czasem w *oligarchię*. Władzę przejmują najbogatsi, niekoniecznie najbardziej cnotliwi, ograniczają dostęp do rządzenia poprzez cenzus majątkowy. Wśród dawnej klasy strażników pojawia się własność prywatna, a także jaskrawy podział na bogatych i biednych. Sama klasa strażników zanika, miesza się z pierwiastkami niższymi, „żelazem” i „brązem”. Konflikty, wcześniej możliwe tylko w łonie samej kasty i z wrogami zewnątrz, teraz ogarniają całe państwo, przeciwstawiając posiadaczy nieposiadającym. Tak jak poprzednio panował temperament, tak teraz króluje chciwość, której zostaje podporządkowany rozum. Resztki cnoty przejawiają się w oszczędności i dotrzymywaniu umów, ale są wynikiem jedynie kalkulacji, nie zaś etycznej dzielności.

Na skutek intensyfikacji konfliktów, warstwy najuboższe zyskują władzę w państwie. Ustrój pozornie charakteryzuje się równością, czego

sztandarowym przykładem jest ateńskie losowanie urzędników, i wolnością – rozumianą jako dowolność, pozbawioną odniesienia do jakichkolwiek wartości. Tak rodzi się *demokracja*. Każdy może robić to, co mu się podoba, króluje więc pożądanie, już nie pieniędzy, lecz przede wszystkim używanie życia (dziś powiedzielibyśmy: konsumpcja). Jednak urząd, w którym panuje największa wolność, szybko staje się miejscem największej możliwej niewoli. Jako że w demokracji rządzi lud, na jego czele łatwo mogą znaleźć się *demagodzy*, którzy dzięki przemowom i organizowaniu wieców łatwo mogą kierować tłumem. Oligarchowie z obawy przed dalszymi represjami ze strony ludu wkraczają do polityki. Tymczasem, najbardziej radykalny z demagogów, podburzywszy ubogich przeciwko najbogatszym, zyskuje najwyższą władzę i pokonuje oligarchów, stając się *tyranem*.

Arystoteles w swej charakterystyce ustrojów również uważa tyranie za przeciwieństwo typu najlepszego. Dobrymi i *właściwymi według zasady bezwzględnej sprawiedliwości* są ustroje, mające na celu dobro ogólne, rządzący zaś wyróżniają się cnotą pośród współobywateli i panują za ich zgodą. Gdy rządzi jeden człowiek wyraźnie przewyższający innych doskonałością, ustrojem *polis* będzie *królestwo*, czyli *monarchia*. Wielości rządzących obdarzonych *arete* odpowiada *arystokracja*, władzę całego ludu prowadzącą państwo ku szczęściu Arystoteles nazywa *politeią*. Ich zdegenerowanymi formami, w których rządzący panują jedynie dla własnej korzyści, są odpowiednio *tyrania*, *oligarchia* i *demokracja*. Podobnie jak Platon określa oligarchię jako rządy bogatych, demokrację zaś jako władzę względnie ubogiego tłumu lub też ogółu wolnych ludzi.

Ideał polityczny Stagiryty jest silnie związany z jego etyką. Celem jego jest szczęście ogółu, ale ponieważ *arete* jest cechą indywidualną, dobre państwo jest cnotliwe tylko poprzez cnotę poszczególnych obywateli. Wszystkie urządzenia państwa, w tym wychowanie, są zatem jedynie środkami do celu, jakim jest *eudaimonia*. W pewien sposób ogólny zarys dobrego ustroju jest podobny do tego, który możemy odnaleźć w dziele Platona. W takim mieście dojrzewa prawdziwa *władza*, którą obdarzany jest najdostojniejszy, zatem *[pięknie] jest iść za takim człowiekiem i [sprawiedliwie] być mu posłusznym*. Co więcej, jako że cnota obywatela nie jest tożsama z cnotą dobrego człowieka, tylko idealne państwo pozwala dobremu człowiekowi być dzielnym etycznie obywatelem *polis*.

Taki ustrój daje szczęście, które realizowane jest w wolnych czynach obywateli w doskonałej sferze publicznej.

W celu zabezpieczenia szczęścia ludzi potrzebna jest sprawiedliwość. Jej szafarzem może być jedynowładca, lecz nawet doskonałość i mądrość nie zawsze jest w stanie uchronić go przed zgubnym wpływem namiętności. Dlatego w większości wypadków najlepiej sprawdza się dobre *prawa*, które Arystoteles określa jako *czyste, wyzbyty żądzы rozum*.

Dobre ustroje upadają, gdy naruszona zostaje sprawiedliwość. Jak u Platona proces upadku przebiega stopniowo, tak u Stagiryty każdy ustrój może przerodzić się we własne przeciwieństwo. Powstanie najgorszego z nich, tyranii, najczęściej odbywa się w demokracji, w której rządzi nie prawo, lecz wola ludu. Pojawiają się demagodzy, otrzymują od ludu rozliczne przywileje, następnie zaś dokonują przewrotu i rozpoczynają krwawe panowanie. Również jeden z oligarchów może wystąpić przeciwko pozostałym i podburzając lud zostaje obwołany tyranem. Także najlepszy ustrój, w którym monarcha panuje dzięki swej cnocie, może stać się tyranią, jeśli król zacznie łamać zwyczaje prawne i dążyć do absolutyzacji swej władzy.

2.2. Tyrania i jej metody

Tyrania – jako całkowite odwrócenie porządku ustroju idealnego – jest panowaniem bezwzględnie nie-sprawiedliwym. Tak jak idealne państwo u Platona oznaczało panowanie rozumu i harmonii, tak despotyczne rządy charakteryzuje nieokiełznanie, chaos i triumf irracjonalnych żądz. Władza sprawiedliwego króla-filozofa zostaje przeciwstawiona brutalnemu jedynowładztwu tyrana. Potwierdza to Arystoteles, wskazując, że król dąży do *moralnego piękna* swych poddanych, stoi na straży harmonii tak, że i majątki bogatych są chronione, i lud nie cierpi z powodu ucisku, zaś tyran, dążąc jedynie do zaspokojenia własnych potrzeb antagonizuje i destabilizuje *polis*. Nakłada wysokie podatki na oligarchów, z pomocą tłumu konfiskuje ich majątki, sam lud zaś ciemnieje i pacyfikuje.

Platon pokazuje, że dyktatura jest formą doprowadzenia do ostatecznej konsekwencji mechanizmów i procesów obecnych w demokracji. Także Stagiryta podaje, że *Zjawiska towarzyszące skrajnej demokracji występują również w tyranii (...) i lud bowiem chce być jedynowładcą*. Wolność jako pełna swoboda i brak obowiązków, skutkuje uwolnieniem

wszelkich żądz, które znajdą ujście dopiero w skrajnym despotyzmie. Dlatego władza ludu w demokracji jest równie arbitralna co tyrańska, i tak samo zależy od nastroju tłumu. Arystoteles wskazuje też, że podobnie jak demokracja usuwa najlepsze jednostki poprzez ostracyzm w obawie przed naruszeniem władzy ludu, tak samo tyran przeprowadza „czystki” usuwając z państwa cnotliwych i wybitnych obywateli, w obawie, że zagrożą jego panowaniu. Ustrój idealny dokonuje selekcji ludzi najlepszych, zaś ustrój despotyczny eliminuje ludzi wybitnych, wybierając najgorszych, lecz najbardziej służalczych. Jak w demokracji demagog, musi nieustannie przypochlebiać się ludowi, tak tyrania wymaga okazywania niemalże boskiej czci dla władzy. Symptodem tego jest obecność poetów i innych artystów na dworze jedynowładcy, gdzie są hojnie wynagradzani za propagandę na rzecz panującego.

Nie jest już istotna *arete*, na znaczeniu zyskuje zaś wierność. Dlatego tyran będzie sprzymierzał się z niewolnikami, wyzwalał ich spod władzy obywateli i zaciągał na swą służbę. Nie mogąc spodziewać się jakiegokolwiek poparcia dla swych poczynań, tyran zaczyna rządzić przemocą. Innymi słowy, pomimo braku *władzy* jako poparcia panuje nad ludem, terroryzując i zastrasżając.

Razem z zanikiem władzy zanika też dziedzina publiczna. We wspólnocie zaczynają panować zasady przedpolityczne, wywodzące się ze sfery *oikos*, co sprawia, że tyrania w istocie nie zasługuje nawet na miano *ustroju politycznego*. Pierwotna wielość jest zredukowana do zbiorowości, grupy zatowarowanych jednostek bez jakiegokolwiek politycznego znaczenia, w praktyce stapiając się w jedno pod samowolnym i absolutnym panowaniem. Zostają rozbite zaufanie i pewność, zaczyna królować strach. Tyran zaś będzie posługiwał się wszelkimi metodami umożliwiającymi mu odarcie poddanych z więzów wspólnotowych, z ich godności jako obywateli. Zostają zakazane zebrania i inne formy stowarzyszania się, aby obywatele znali się jak najmniej. Niedawni czynni uczestnicy publicznego życia teraz stają się jedynie przedmiotami, i to przedmiotami poznania i nieustannej obserwacji, gdyż dyktator musi starać się przewidzieć każdy ich ruch. Sfera publiczna służy tylko za miejsce pokazywania się obywateli, tak by byli *na widoku* władcy, pod stałą jego kontrolą. Będą podsłuchiwani i śledzeni przez licznych donosicieli, zarówno tych, którym to polecono, jak i najbardziej służalczych.

Tak też po rozpadzie dziedziny publicznej, miejsca zapewniającego trwałość wspólnego świata na tle zmieniającej się w wiecznym cyklu rzeczywistości, tworzącej bezpieczeństwo obywateli w państwie, zaczął królować strach. Władza, niegdyś kontrolowana przez obywateli, teraz sama roztacza kontrolę. Zanika trwałość, gdyż nikt nie jest bezpieczny ze swą własnością, dopóki przebywa w obszarze panowania tyrana, nikt nie jest bezpieczny, gdyż tylko tyran i jego straż są uzbrojeni.

Pewnym sposobem na odzyskanie utraconego poparcia są dla tyrana wojny. Stając na czele armii, jest znów potrzebny obywatelom, może nawet zyskać ich uznanie. Wojna staje się substytutem sfery politycznej jako areny działań, lecz nie można takiej wojny nazwać sprawiedliwą. Tak jak król czy filozof władający *polis* prowadził swych współobywateli do Dobra i *arete*, tak dyktator-wódz prowadzi ich ku grabieży, wojnie i śmierci. Tyran staje się niewolnikiem na równi ze swymi poddanymi, a każde działanie wyrasta z nieuchronnej konieczności.

2.3. Tyrania w perspektywie indywidualium

Rozważania Platona o ustroju urzeczywistniającym sprawiedliwość miały przede wszystkim na celu pokazanie, na czym polega sprawiedliwość poszczególnej duszy ludzkiej. Elementy państwa są odpowiednikami części duszy. Dlatego analogiczny system znajdzie swoje odbicie w charakterze człowieka, usposobieniu i podejściu do świata, a w ostatecznym rozrachunku będzie określał jego szczęście lub nieszczęście. Co więcej, „duch ustroju” ma swoje źródło w człowieku, to on formułuje ustrój na swój obraz i podobieństwo. Stąd też platońska *Politeia* to przede wszystkim instytucja wychowująca doskonałego człowieka, a nie model polityczny.

Idealne *polis* odpowiada stanowi zdrowia *psyche* człowieka. Panuje w niej harmonia, wolność wobec elementów alogicznych i irracjonalnych, zaś kierowniczą rolę pełni rozum, utrzymując w podległości pożądanie i gniew. O takim człowieku można rzec, że jest sprawiedliwy i szczęśliwy, jak i całe państwo, które stanowi zarazem tło i środowisko rozwoju doskonalącego się człowieka. Pierwsze objawy choroby-niesprawiedliwości pojawią się, gdy władzę w duszy przejmie temperament. Człowiek zbacza z drogi ku Dobru i szczęściu kierując się teraz ku sławie i czci. Jest porywczy, ambitny, lecz mądrość nie przewodzi już jego poczyna-

niom. Ten zaś typ wkrótce przerodzi się w kolejne zwyrodnienie, gdy władzę przejmie trzeci element struktury duszy – pożądanie, przejawiające się w chciwości. Oligarcha nie jest już dzielny i odważny, jest małoduszny, skąpy i interesowny. Cechuje go brak kultury, z czego Platon drwi, gdy pisze: *ślepego postawił na czele chóru*. Następującym po nim typ demokratyczny jeszcze bardziej folguje pożądaniu, otwierając duszę na nową przestrzeń pożądliwości – do głosu dochodzą pragnienia zbytecznie, których zaspokojenie staje się ogólnie pochwalaną normą wolności.

W rozkwicie największej swobody człowieka znajdujemy źródło jego niewolnictwa. Przecież rozum, zaprowadzający harmonię i *opanowujący* pożądania człowieka, teraz jest całkowicie podporządkowany tym żądzom. Dlatego wyzwolenie się od pożądliwości okazuje się niezwykle trudne. Równocześnie, zaspokojenie potrzeb niekoniecznych już nie wystarcza coraz bardziej zachłannemu człowiekowi, a jego dusza kieruje się ku najbardziej niegodziwym zachciankom. Człowiek staje się jedynie marionetką, za której sznurki pociągają najgorsze popędy, dotychczas tkwiące we śnie. Taką „osobowość tyrańską” mają nie tylko sami despoci. Tak samo duszę mają w rozkładzie wszyscy ci, z których *albo z natury, albo pod wpływem sposobu życia (...) robi się z człowieka pijak, rozpustnik i wariat*, lecz do najwyższego stopnia upadku wyniesiony zostaje tylko ten, którym kieruje największa, najbardziej bezwzględna namiętność. Tyran, jako wcielony Eros, nie liczy się już z niczym, staje się istotą całkowicie nie-rozumną, dla której nie ma żadnych barier moralnych, prawnych, rodzinnych, jest „żywym narzędziem” zaspokojenia namiętności pałającej go od środka.

Jednocześnie uwolnione zbrodnicze instynkty uruchamiają łańcuch kolejnych krwawych czynów. Raz zasmakowawszy w krwi ludzkiej, tyran staje się wilkiem dla swych współobywateli. Staje się teraz niewolnikiem w dwójnasób: Każde jego poczynanie będzie dyktowane potrzebą chwili i koniecznością utrzymania się przy władzy. Mordy i wygnania najlepszych i najdzielniejszych, pozbycie się przyjaciół – wokół tyrana będzie mnóstwo pochlebców i miernot, lecz w istocie będzie on sam, wyalienowany ze wspólnoty politycznej. Będąc siewcą strachu, terroryzującym poddanych, despota żyje w obliczu nieustannego zagrożenia życia. Nie ma już *polis*, dziedziny publicznej, rozumnego porządku, harmonii, współprzeżywania. Jest samotność Jedynego, nieskończone nienasycenie,

niewola poddanych i władcy. Tak ukształtowany stosunek panowania jest nieprzekraczalny, rządzący zatracają się bez reszty w swej roli.

3. Współczesność

Rozpad struktur średniowiecznej władzy, skonstruowanej przede wszystkim na zasadach właściwych dziedzinie prywatnej, zapoczątkowuje powstanie społeczeństwa jako pozostałości dawnej dziedziny publicznej wypełnionej treścią zarezerwowaną do tej pory dla gospodarstwa domowego. Powstaje więc pewna przestrzeń publiczna, do której wcieleni są wszyscy członkowie społeczeństwa, aczkolwiek jej treść przestaje być polityczna w sensie antycznym. Tak jak niemożliwe było *działanie* w sferze prywatnej, tak nie jest możliwe w nowopowstałym społeczeństwie mieszczańskim. Wchłonięcie przez społeczeństwo obu dziedzin konstytutywnych dla antycznej polityczności objawia się między innymi stopniowym zanikiem roli rodziny i przejmowaniu jej roli przez rozmaite grupy społeczne. Zakres czynności wykonywanych w obecności innych zostaje zredukowany do pracy i wytwarzania, działanie zaś jest zastąpione przez określone *zachowanie*. Zostaje ono poddane społecznej kontroli, normalizacji, przyporządkowane określonym regułom i przepisom. Indywidualizacja sprowadza się teraz do przypisania jednostce odpowiednich cech czy społecznego statusu.

Narodziny nowej epoki, epoki burżuazyjnej, znamionuje szczególnie wiara w rozum. Rozprawia się ze średniowieczną metafizyką za pomocą nowego narzędzia – Kartezjańskiego wątpienia i konstrukcji „Archimedesowego punktu oparcia” – autonomicznego podmiotu myślenia. Podział na *res cogitans*, myślące „ja”, oraz *res extensa*, czysty przedmiot otworzyło nowy etap w dziejach. Z dziedziny rozumu usunięta została obiektywna racjonalność świata, wcześniej uzasadniająca go, pytająca o *arche* i *sens*, a została jedynie szczególna, subiektywna forma racjonalności. Od tej pory rozum poznawał wyłącznie to, co było jego dziełem, myślenie zostało zredukowane i przyrównane do rachowania i kalkulacji. Taka racjonalność staje się rozumem instrumentalnym. Nowy człowiek epoki burżuazyjnej, będący już nie działającym obywatelem, lecz *homo faber*, wytwórcą, producentem, kalkulującym przedsiębiorcą, powołuje do życia

rozwinęte formy rynku, które mają stanowić substytut przestrzeni politycznej.

Tak jak greckie pojęcie rozumu, *logos*, posiadało zarówno wymiar ontologiczny, jak i etyczny, aby kształtować świat ludzki zgodnie z moralną powinnością, tak nowożytny *ratio* nie jest w stanie zakorzenić się w świecie, samodzielnie dokonać wyboru wartości. Odarty z obiektywnego sensu, tak ujmowany rozum może stać się jedynie zasadą uprzedmiotowienia i panowania. Jak platońskie pojęcie rozumu transcendowało rzeczywistość, kierowało w stronę wiecznego źródła etyczności – idei Dobra, tak współczesną, subiektywną racjonalność cechuje wyłącznie instrumentalizm, całkowicie pozbawiony antycznej *phronesis*, wiedzy o wartościach i znajdowaniu słusznej miary. Zatem sfera celów wymyka się rozumnemu oglądowi, skoro tylko środki mogą zostać poddane racjonalnej ocenie. Max Horkheimer i Theodore Adorno zauważają, że w nowożytnym wyzwoleniu się od mitologii i wiążącym się z nią istnieniem obiektywnego sensu tkwi już element irracjonalności, który okaże się zdolny do całkowitego podporządkowania sobie już uległego *ratio*.

Dokonuje się uprzedmiotowienie przyrody, jako danej do całkowitego opanowania przez człowieka. Jednak wraz z przejściem uprzednio przemożnej i potężnej natury w czysty przedmiot dokonuje się wyobcowanie człowieka z przyrody. Jak piszą teoretycy ze Szkoły Frankfurckiej: *Ludzie płacą za pomnażanie swej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują. Dyktator zna ludzi o tyle, o ile może nimi manipulować. Człowiek nauki zna rzeczy o tyle, o ile może je zrobić. W ten sposób ich byt w sobie staje się bytem dla niego (..) Istota rzeczy staje się substratem panowania.* Choć pójdzie za tym w parze rozkwit nauk, przede wszystkim przyrodniczych, wkrótce relacje panowania zostaną rozciągnięte na sferę społeczną.

3.1. Przeobrażenia struktur władzy i panowania

Podczas gdy antyczna równość stosowała się do ludzi będących *homioi*, równymi sobie, nie tyle z natury, co czyniących się takimi, nowożytny rozumienie tego terminu oznaczało niejako odwrócenie antycznej zasady. Było to ujednoczenie w posłuszeństwie względem wspólnego, nadrzędnego interesu i znamionowało konformizm tworzącego się społeczeństwa. Jak działanie z definicji było czymś odrębnym, wybijającym

się, tak zachowanie musi być identyczne, lub chociaż podobne do siebie. W taki sposób ustrukturuwane społeczeństwo zostaje ujęte w nowe ramy rządzenia nim jako całością.

Burżuazja była pierwszą „klasą”, która zdobywając gospodarczą przewagę nie sięgnęła początkowo po władzę państwowo-instytucjonalną. Podstawowym postulatem jej filozofii politycznej było zredukowanie zadań rządu do zapewnienia bezpieczeństwa i pokoju, w tym zaś do ochrony prywatnej własności. Jednak w miarę postępu w akumulacji kapitału państwo zaczęło być wykorzystywane do zapewnienia bezpieczeństwa także inwestycjom, przede wszystkim zagranicznym. Popchnęło to społeczeństwo mieszczańskie na drogę ekspansji dla samej ekspansji, która tak jak gromadzenie bogactw jako cel sam w sobie nie posiada żadnych ograniczeń. Tym samym państwo stało się bytem samodzielnym, *suwerenem*, ontologicznie różnym od poszczególnych jednostek, ale jednocześnie wyrazicielem interesu ogólnego. Posiada więc imperatyw powiększania własnej siły, ekspansji *par excellence*, związany z koniecznością przetrwania przez nieokreślony czas. Jest to państwo racjonalne, tak samo jednak cechuje je instrumentalny rozum mający wyznaczony cel, jakim jest samozachowanie. Przejawem tego będzie *racja stanu* jako wyraz racjonalnego rządzenia. Michel Foucault zwraca uwagę, że *raison d'état* wymaga pewnej sztuki rządzenia, ta zaś wiedzy konkretnej i odpowiedniej do *przedmiotu* władzy, a tę wiedzę dostarczą statystyka i nowo powstająca ekonomia polityczna.

Co zatem stanowiło przedmiot takiej władzy? Otóż jest nim społeczeństwo, lecz władza nad nim nie jest już ani tą znaną z antycznego *polis*, ani też średniowieczną władzą pana feudalnego. Będzie to władza zarządzająca określoną *populacją*, władza pastoralna, jak ujmuje to Foucault. To przejście jest kulminującym momentem dotychczasowych procesów racjonalności politycznej, otwierającym jednocześnie drogę do nowego etapu współczesnej polityki. W zarządzaniu populacją znajduje wyraz ekonomia polityczna, która wraz z pojęciem *niewidzialnej ręki rynku* pozwoli dostosować *zachowania* jednostek do jednego ogólnego interesu, dystrybuując dobra wedle popytu i podaży zgłaszanych przez populację. Podobną rolę odgrywa statystyka, rejestrując urodzenia, zgony, zwyczaje, preferencje, zachowania i odstępstwa od reguł oraz średnich. Taka wiedza stanowić będzie instrument panowania nad burżuazyjnym

społeczeństwem, racjonalne poznanie będzie jednocześnie określało możliwą władzę, i odwrotnie: panowanie nie może istnieć bez przypisanego mu pola wykorzystywanej wiedzy.

Wraz z rozwojem technik zarządzania populacją składających się na *rządomyślność* następuje rozwój rozmaitych dyscyplin, już nie jako antycznej *paidei* formującej działającego człowieka, lecz jako zbioru technik kształtujących zachowanie coraz bardziej wyalienowanych jednostek, podpada zaś pod nią wszystko, co choć trochę odstępuje od reguły. Taka władza jednocześnie „ujarzmia” i „blokuje”, tworzy jednostkowy podmiot jako tożsamość, obdarzając go ową instrumentalną racjonalnością, przydzielając mu pewną produktywność i narzucając mu cele, których on jest jednocześnie aktywnym wykonawcą. Kulminacją dyscypliny jest władza panoptyczna, na wzór zaprojektowanego przez Jeremy’ego Benthama więzienia, w którym strażnik ma doskonały ogląd przedmiotu wiedzy-władzy, sam zaś przedmiot nie widzi tego, kto jest, i czy jest ktoś w ogóle, w strażniczej wieży. Podmiot-przedmiot wykonuje zatem polecenia nawet pod nieobecność strażnika. Okazuje się, że normy są tak naprawdę upodmiotowane w każdej jednostce wchodzącej w skład całej populacji. Foucault odwraca platońską tezę, mówiąc, że „dusza jest więzieniem ciała”. Ciało, wraz ze swoimi popędami, instynktami i „materialnością”, zostaje przyporządkowane, ujarzmione przez podmiotowość. Jak zostało wcześniej przedstawione, Platon w duszy i jej rozumie dopatrywał się wyzwolenia od konieczności, przymusu, jakiemu ciało ulega pod wpływem tyranicznej władzy Erosa. Rola rozumu została odwrócona; wraz z nią zjawisko tyranii nabrało nowego wymiaru.

Dyscyplinarna władza rodzi konieczność stworzenia kasty nadzorców, którzy mają na bieżąco realizować zadania administracyjne. Pojawia się biurokracja jako element racjonalizacji zarządzania populacją, ustrój raz jeszcze traci część swojego politycznego dziedzictwa, gdyż aparat urzędniczy jedynie zarządza i nakazuje. Od tej pory prawo zaczęło wchodzić w życie za pośrednictwem urzędowych dyrektyw i rozporządzeń, gubiąc bezpośrednią odpowiedzialność za decyzje. W ten sposób staje się władzą Nikogo – urzędnicy tak naprawdę są jedynie trybikami w maszynie dążącej do nieograniczonego rozrostu, przy czym swym despotyzmem zaczyna przewyższać poprzednie tyranie. Znamienne, że nie jest ona ostateczną formą rozwoju struktur represyjnego panowania.

Komplementarną formą rządzenia poza technikami biurokratycznymi staje się *policja*, jako uzupełnienie technik dyscyplinarnych i włączenie ich w proces kontroli społeczeństwa-populacji. Jak pisze Foucault: *Policja, ze szczególnego punktu widzenia, obejmuje wszystko. (...) Policja interesuje się tym, jak żyją ludzie, chorobami, wypadkami, jakie mogą im się przytrafić, zajmuje się żywym, aktywnym i twórczym człowiekiem. (...) prawdziwym przedmiotem policji jest człowiek*. Policja stanowi kolejną formę racjonalnej ingerencji w życie obywateli. O ile władza biurokratyczna miała przede wszystkim ograniczać i kontrolować, o tyle policja miała za zadanie „dostarczenie państwu dodatkowej siły”, produkcję lepszych członków społeczeństwa. Między innymi dlatego do zakresu jej zainteresowań należała kontrola „komunikacji”, sfery działań jednostek obejmujących międzyosobowe interakcje, tak jak praca, produkcja, a przede wszystkim rynek.

Wraz z rozwojem biurokratyczno-policyjnego modelu racjonalizacja sterowania życiem społecznym zaczęła rozciągać się na gospodarkę. Jak wcześniej wolny rynek i kapitalizm stanowił podstawę stosunków społecznych, tak teraz, pojawiły się zabiegi zmierzające do objęcia całości systemu państwową kontrolą. Planowanie gospodarcze i dążenia do totalnej regulacji miały ukrócić nieefektywność systemu i jego marnotrawstwo, podporządkowując produkcję interesowi ogólnemu. To przejście dokonało się bez naruszania ogólnej zasady, jako że sam rynek miał służyć dobru *ogólnemu*, zatem centralne planowanie wydaje się być tylko zwiększeniem instrumentalnej racjonalności procesu alokacji dóbr zgodnie z interesem społecznym czy też *narodowym*. Stanowi jednak kolejny milowy krok ku monopolizacji i centralizacji państwowej, z jednym tylko podmiotem decyzyjnym, jednostronnie określającym sens i cel wszystkiego, co tyczy się gospodarczego wymiaru ludzkiego życia. Dodatkowo, wzięwszy pod uwagę fakt, że mieszczańska teoria i praktyka polityki zatraciła różnicę między sferą publiczną i prywatną, prawem i interesem, ujednociając te kategorie, przestrzeń państwowej ingerencji rozpościera się na każdą sferę życia jednostek.

Powolnemu rozpadowi absolutystycznych monarchii towarzyszy stopniowe powstawanie demokracji jako wcielenia w życie idei oświeceniowego racjonalnego społeczeństwa. Te same korzenie ma koncepcja praw człowieka, uniwersalnych, lecz gwarantowanych przez suwerenną władzę.

Człowiek zyskuje uprawnienia ze względu na swoje życie, gatunkowość, a nie poprzez uczestnictwo we wspólnym świecie czy poprzez posiadanie pewnej jego części na własność. Równolegle dokonuje się konstrukcja nowego podmiotu społecznego, będącego narratorem historii i twórcą teraźniejszości ustroju. Jest nim naród, nie posiadający granic, ani wyznaczonego terytorium, nie jest związany zatem z instytucjami państwa, choć przejmie nad nim kontrolę i zmusi go do postępowania zgodnie z narodowym interesem. Państwo suwerenne przechodzi w państwo narodowe. Jak początkowo naród był utożsamiany z burżuazją czy szlachtą, pojęcie to zaczyna wchłaniać i rodzący się motłoch, a wraz z nim formować społeczeństwo na jego wzór, nadając mu charakter czysto masowy. Foucault pisze, że wraz tym nowym *subiectum* historii pojawia się nowy dyskurs, tak polityczny jak i historyczny, akcentujący walkę, ścieranie się dwóch grup interesów pod przykrywką ładu państwowego. Polityka staje się „wojną prowadzoną innymi środkami”, zaś walka o władzę – strategiami panowania zdobywców nad pokonanymi, wyzwolenczą walką o wolność przeciw ciemnościom. Rodzi się dyskurs rasowy, przy czym rasa jest tu rozumiana w najszerszym możliwym ujęciu, nie ograniczającym się do biologii czy zoologii. Wyróżnia i identyfikuje je pochodzenie, dlatego z takiego dyskursu wyłania się rasa jako „gatunek człowieka”, takie korzenie ma analogiczna koncepcja walki klas. Wrogie obozy nie są zdolne do pokojowego współistnienia, jedynym możliwym rozwiązaniem konfliktu jest unicestwienie wroga za pomocą bezpośredniej przemocy, nie zaś jedynie ustanowienie trwałego panowania.

Kiedy jednak temat binarnej walki zmieni się w dyskurs o czystości rasy, państwo zostanie postawione przed zadaniem zapewnienia rasy bezpieczeństwa. Władza suwerenna ulega przeobrażeniu, kluczową zaś jej rolą jest zapewnienie ochrony, a zarazem kształtowania życia. Zarządzanie populacją uzyskuje znaczenie jako sterowanie czystością gatunku i troską o życie w wymiarze biologicznym. Stanie się biowładzą, której pole wiedzy będą określały statystyczne parametry zgonów i urodzin, a także problem zachowania czystości krwi i kształtowania doskonałego osobnika. Dotychczasowe zarządzanie populacją, nastawione na zachowanie i troskę o życie, dzięki pojęciu rasy i wojny ras uzyskuje nowe zadanie: fizyczną eliminację wrogów. Rasizm państwowy staje się racjonalizacją systemowego zabijania w społeczeństwie mieszczańskim, zastępując ty-

ranię ukrytą za parawanem rozumu jawną przemocą wtopioną w społeczny krajobraz.

3.2. Antropologiczny wymiar panowania

Choć początek społeczeństwa mieszczańskiego wskazywał na emancypacyjne dążenia jednostki, próby wyzwolenia spod jarzma społecznego i politycznego panowania zanikły wraz z rozwojem konformistycznej postawy. Bezosobowa tyrania społeczeństwa opiera się na niezwykłym posłuszeństwie jednostki względem autorytarnych norm. Ujawnia się abstrakcyjność kategorii mieszczańskiego indywiduum jako monady, duchowego i całkowicie niezależnego podmiotu. Taka transcendencja przeradza się w alienację, społeczeństwo złożone z osamotnionych jednostek jest już tylko amorficzną masą. Radykalny subiektywizm jednostki rozumnej, ale pozbawionej rozumnych wartości, wydał ją na pastwę zmiennych nastrojów. Niemożliwość zadomowienia się w świecie, a zarazem wyzwolenia się od społecznej rzeczywistości dzięki jakiejś sferze prywatnej, która teraz została zredukowana do najgłębszej intymności, czyni egzystencję w społeczeństwie masowym pustą, pozbawioną zakotwiczenia w czymś trwałym.

Pod wpływem takiego uspołecznienia duchowe siły jednostki, zdolne niegdyś do podtrzymywania jej samostanowienia, karłowacieją, zaś indywiduum staje się coraz bardziej uległe. Upada samo myślenie, które staje się tylko jednym z sektorów podziału pracy, a nie niepotrzebną już kluczową czynnością krytycznie oceniającą i kształtującą cele. W procesie uspołeczniania interes własny, wyraz indywidualnego *ego*, jako pusta treściowo kategoria zostaje zneutralizowana i podporządkowana *superego* wyrażającego autorytarne społeczeństwo. W ten sposób jednostka próbująca uciec od wszechobecnego panowania w głąb samego siebie, odnajduje tam tę samą władzę. Poprzez takie ukształtowanie rodzi się *osobowość autorytarna*.

Osobowość autorytarna jest idealnym obrazem człowieka żyjącego w społeczeństwie panoptycznym, gdzie relacje panowania ulegają interioryzacji, a rygor zewnętrzny staje się jedynie dodatkiem. Uprzednio zarysowany brak duchowej autonomii skutkuje koniecznością posiadania przewodnika wyznaczającego normy. Jednostka jest całkowicie gotowa do podporządkowania, akceptuje w pełni myślowe schematy stworzone

przez system i bierze je za swoje. Tak jak początek rozumnego podmiotu wyznacza odcięcie się od obiektywnego racjonalizmu wyznaczającego drogę ku Dobru, tak teraz rzeczywiste, narzucone warunki społeczne są akceptowane jako odpowiednie, stają się automatycznie afirmowane niezależnie od treści. Taka konformistyczna postawa jest w swej istocie dobrowolna, oparta na „rozwadze” wynikającej ze struktury instrumentalnego rozumu.

Człowiek jako *homo faber*, choć nie tworzył wielkich czynów, był wytwórcą i producentem, zdolnym dodawać coś trwałego do wspólnego świata. Stworzył namiastkę publicznej przestrzeni w chaosie tego co społeczne, między innymi w postaci rynku. Z kolei jego egzystencjalny następca, *animal laborans*, żyje już tylko pracą, dzięki pracy i dla pracy. Konsekwencją całkowitego zinstrumentalizowania, próby sprowadzenia wszystkiego do zasady użyteczności, było irracjonalne sformułowanie nadrzędnego celu, już nie platońskiej idei Dobra czy Arystotelesowskiej *eudaimonii*. Tym celem stała się zasada samozachowania, życie w wymiarze niemalże biologicznym (a przynajmniej w wymiarze wyłącznie zaspokajania potrzeb, nie zaś wolnego działania czy wytwarzania), rezultatem zaś okazało się całkowite podporządkowanie biopolitycznemu zarządzaniu tak zredukowanymi jednostkami. Praca okazała się być jedynie wymianą materii z przyrodą, całkowitym podporządkowaniem konieczności. Drugą stroną tego samego procesu stała się konsumpcja, jako zaspokojenie potrzeb, wytwarzając zamknięte koło. Kolejnym ogniwem w zaklętym kole pracy-konsumpcji stał się odpoczynek – czas wolny, a w nim rozrywka jako namiastka kultury. Wyalienowane indywiduum było jednocześnie człowiekiem całkowicie uspołecznionym. Wszystkie jego czynności przynależały już do dziedziny społeczeństwa masowego, ujednoliconego dzięki temu samemu schematowi (prze)życia. Instrumentalizacja zaczęła odnosić się do samych ludzi. Jako *animal laborans* stali się oceniani wyłącznie na podstawie funkcjonalności, przydatności do życia, zastępowalni i wymienialni, żyjący jedynie życiem masy.

Początkowej fazie epoki burżuazyjnej towarzyszyło uspołecznianie, lecz dokonywało się ono poprzez rodzinę, gdzie wyrazicielem tego, co społeczne, był ojciec, podobnie jak właściciel *oikos* jako jedyny ucieleśniał element *polis* w gospodarstwie domowym. Jednocześnie, pewne pozostałości procesu wychowania zapewniały pewien opór przed totalnością

społecznego panowania. Wraz z postępującym rozkładem rodziny mieszczańskiej struktury władzy objęły jednostkę w zakresie nieporównywalnie większym, poprzez proces oświaty, kulturę masową, a co za tym idzie, także ideologię.

Wszechobecne uprzedmiotowienie dotknęło także sferę kultury, która teraz została ujęta w ramy przemysłu, systemu produkcyjnego, a więc zredukowana do towaru. Tak urzeczowiona, poddana prawom popytu i podaży, mogła odzwierciedlać tylko to, co już i tak reprezentuje społeczną mentalność. Kultura zmierza do absolutnego zrównania siebie ze swoimi odbiorcami, a także samych odbiorców między sobą, degradując ich do członków wspomnianej wcześniej *populacji*. Jak piszą Horkheimer i Adorno w *Dialektyce Oświecenia*: (...) *szczęśliwcy na ekranie są egzemplarzami tego samego gatunku, co każdy członek publiczności, ale w równości tej założony jest nieprzezwyciężalny rozdział ludzkich elementów. Całkowite podobieństwo jest absolutną różnicą. (...) Przemysł kulturalny doprowadził do realizacji człowieka jako istoty gatunkowej.*

Za pośrednictwem przemysłu kulturalnego idee stają się ideologią, narzędziem służącym utrzymaniu zatowarowanych mas w podległości, oferując im substytut autentycznego przywiązania. Zamaskowana tyrania staje się bezosobowa, gdyż posłuszeństwo nie wiąże się już z żadną konkretnością. Kompletna depersonalizacja panowania jest możliwa przez taką konformistyczną postawę. Nie znaczy to, że ludzi-odbiorców sygnałów władzy nie można przestawić z powrotem na częstotliwość, na jakiej nadaje władza ucieleśniona w jednej osobie. Nie dziwi zatem fakt, że w społeczeństwie wytwarza się ideał silnej osobowości, która przeciwstawi się politycznej apatii społeczeństwa. Silna jednostka uosabia wewnętrzną moc, potęgę, bezwzględność w stosowaniu przemocy i odrzuca jakąkolwiek moralność. Taki „geniusz” jawi się jako współczesny demagog, wiodący tłum ku takiej formie tyranii, jakiej dotychczas nie znano. Będzie wzywał do przemocy w imię ideologii, wybierał wrogów do likwidacji spośród mas, które go popierają, przy aplauzie potencjalnych ofiar, cieszących się skrycie z tego, że to nie oni zostali „wybrani”. Tak wybrany wódz będzie jednocześnie tak samo uwikłany we wszechogarniające panowanie, którego stał się uosobieniem, a którego nie jest w stanie do końca kontrolować, tak jak nie jest w stanie wyzbyć się swej zależności od mas. Historia zatoczy koło: indywidualizm przerodzi się

w kult jednostki, racjonalistyczne oświecenie, pierwotnie wyzwajające się od zmitologizowanej przyrody i świata samo staje się irracjonalną ideologią i mitem, *niewolnik ujarzmiony jest cielesnie i psychicznie, losem pana jest regres*.

3.3. Narodziny totalitaryzmu

Ruchy totalitarne, jakie narodziły się w pierwszej połowie XX wieku, miały swoje korzenie we wspomnianych wyżej procesach alienacji. Masy, pozbawione praktycznie jakiegokolwiek odniesienia do wspólnej przestrzeni, przestrzeni publicznej, powracają do stanu przedpolitycznego. Są złożone z osamotnionych, zobojętniałych jednostek, odczuwających zbędność i porzucenie przez innych. Nie tylko tracą trwałość, wspólny świat, lecz także własną tożsamość, którą możemy określić tylko w obliczu wielości innych ludzi i ich niepowtarzalności. Brak zaufania do możliwości samookreślenia skutkuje podważeniem wiarygodności własnego myślenia. Jedyne, co się ostaje, jest zdolność do logicznego rozumowania, gdyż nawet w kompletnym odosobnieniu podstawowe zasady logiki zachowują swą prawdziwość. Jednak taki człowiek może wnioskować tylko na jakiejś podstawie, zawsze „spodziewając się najgorszego”, najmniej korzystnego splotu wydarzeń i najbardziej ekstremalnych konkluzji.

Żywym ucieleśnieniem takich „do bólu logicznych” myśli były właśnie ruchy totalitarne. W sytuacji, w której jedynym sposobem zachowania własnej *tożsamości* jest unikanie sprzeczności w procesie wnioskowania, podporą dla ludzi stały się „naukowe” ideologie, wyjaśniające bieg dziejów, podające „logiczne” prawa natury i historii. Pojawił się Wódz, zdolny poprowadzić masy, przekształcając je w *ruch*, nie posiadający celów samych w sobie, dla którego wszystko przedstawia się jako środek do wykorzystania. Tak samo jak mieszczańskie państwo narodowe, stawszy się samodzielnym bytem, miało jako cel zasadę ekspansji dla samej ekspansji, tak też ruch totalitarny nie miał żadnych ustanowionych barier w rozwoju.

Dwiema ideologiami, tworzącymi podwaliny totalitarnego terroru, był nazizm i socjalizm. Oferowały one wyjaśnienie fatalnego położenia człowieka, tłumaczyły bieg dziejów i wskazywały cel, ku któremu powinna ludzkość podążać. Odwołując się do pozornie różnych, lecz w swej podstawie bardzo zbliżonych, pojęć rasy i klasy, praw Natury i Historii, orga-

nizowały społeczeństwo wokół ideologicznego ruchu. W tym sensie ideologia nie tylko tworzy, lecz także warunkuje ciągłość istnienia totalitarnego panowania.

Wszelkie wypowiedzi Wodza na temat społeczeństwa mają charakter performatywny, twierdzenie o zbędności danej grupy społecznej oznacza jej automatyczną likwidację. Siła nowych demagogów, tak jak dawniej wynoszonych do pozycji tyрана, tak teraz do stanowiska Wodza, tkwiła w „racjonalnym” wywodzie polegającym na wyciągnięciu morderczych konsekwencji z ideologicznej bazy. Zaprzeczenie ich postulatów równało się zaprzeczeniu idei, a więc i sobie samemu, a w ostatecznym rozrachunku zerwaniu ostatnich więzów ze społeczeństwem.

„Zasada wodzostwa” tylko na pierwszy rzut oka może się wydawać zaprzeczeniem mieszczańskich zasad oświeceniowej demokracji. W istocie występuje nierozzerwalna więź między masami a przywódcą. Stanowi on uosobienie ogółu, wola führera jest prawem tak samo jak wola suwerennego narodu. W tym sensie wódz jako konkretna osoba jest niezastąpiona w totalitarnym systemie, gdyż nie ma żadnego pośrednika decyzyjnego między jego władzą a społeczeństwem. Jednocześnie, warto zauważyć, że nie jest on kimś jakościowo różnym od tych, którymi włada. Podobnie, cechuje go wyobcowanie i niemożliwość przekroczenia kondycji, w jakiej się znajduje.

Tak jak istotą panowania tyрана jest przemoc i wszechobecny przymus, tak państwo totalitarne twórczo rozwinęło despotyczne praktyki. Więcej, dyktatura jawi się jako preludium dla totalnego panowania. Terror może rozwinąć się dopiero wówczas, gdy zniknie wszelka oddolna władza i wszelki opór. Podczas gdy tyran kierował swe siły przeciwko rzeczywistym wrogom, totalitarna machina zbrodni skierowana jest przeciwko każdemu. Jest jedyną formą panowania, z którą niemożliwe jest pojednanie. Wszechobecna przemoc wkracza, gdy ludzie stają się osamotnieni, wyizolowani, wszelkie wspólnotowe więzi zostają zerwane. Raz jeszcze widać, że ludzie działający razem tworzą władzę, osamotnieni są całkowicie bezsilni, a więc całkowicie podporządkowani. Przedtotalitarna izolacja ma swe źródło właśnie w strukturze społeczeństwa masowego. Wspomniana bezsilność i doświadczenie totalności panowania jest cechą władzy panoptycznej. Zniesienie dystansu między podmiotem i przedmiotem władzy następuje w momencie zdominowania istot ludzkich od

środku. Pustą wieżę strażniczą Panoptykonu wypełnia nowy nadzorca, zaś władza Nikogo okazuje się władzą führera. Całkowitą uległość zapewnia „tyrania logiczności” (lub ściślej tyrania spójności logicznej), wewnętrzny despotyzm samego rozumu, jednocześnie zabijający wszelkie *myślenie*.

Rasizm państwowy, szczególnie manifestujący się w ludobójczym wyniszczaniu Żydów przez nazistowski reżim, nieustannie manifestował troskę o czystość krwi aryjskiej, jako rozumne, a więc konieczne działanie na rzecz wyższego gatunku. Jednak nie ograniczał się do antysemityzmu, wrogimi rasami stawały się kolejne podbite ludy, a w końcu nie dość „czyści rasowo” Niemcy. Podobnie było w przypadku systemu stalinowskiego, w którym troska o proletariat sprowadziła się do tego, że najniższe warstwy utraciły i te przywileje, które zyskały za caratu. Jednocześnie, państwowy aparat represji działał nie tylko przeciwko kułakom, obszarnikom i wyzyskiwaczom, lecz swoim zasięgiem obejmował całe społeczeństwo. W ten sposób doszło do niespotykanej generalizacji biowładzy, jak i absolutyzacji suwerennej władzy zabijania. Państwo-minimum jako przede wszystkim gwarant bezpieczeństwa obywateli przerosło się w największe zagrożenie dla życia jednostek. Wyjątek od reguły, jaką była troska o prawo do życia, stał się regułą, zgodnie z którą dokonywano masowych mordów na podporządkowanej ludności.

Idealnym narzędziem takiego reżimu była *tajna policja*. Przydatna w innym ustroju do zarządzania populacją, teraz stała się jedną z najwyższych potęg w państwie. W dalszym ciągu pozostaje w służbie biopolityki, jako instrument terroru i fizycznej eliminacji niepotrzebnych elementów populacji. Dzięki wiedzy dotyczącej komunikacyjnych więzów między ludźmi, policja może je dowolnie przecinać, wykluczając jednostkę nie tylko ze świata żywych, lecz także z ludzkiej pamięci. Tajne służby są bezpośrednim wykonawcą poleceń przywódcy. W państwie totalitarnym nie muszą już nawet zbierać dowodów, wnikać w psychikę ofiar, wręcz nie potrzebują przestępstwa. Podstawowym elementem takiej biowładzy jest możliwość dowolnego kształtowania życia i śmierci. Jednakże policja nadal potrzebuje donosów, zatem siatka informatorów obejmuje potencjalnie całe społeczeństwo, każdy zyskuje pośrednią możliwość uśmiercenia innego. Strach, zawiść i izolacja pod rządami zbrodniczego suwerena prowadzą do powstania wojny wszystkich ze wszystkimi.

Na wojnie, w której niemożliwy jest pokój, można przeżyć tylko zabijając.

Totalitarny dyktator pozostaje tak samo w relacji ciągłej walki z własnym krajem. Gospodarka centralnie sterowana jest ukierunkowana na zaspokajanie wyłącznie potrzeb planisty i służy realizacji jego wizji. Potrzeby populacji istnieją o tyle, o ile on je dostrzeże i uzna za właściwe. Tym samym pod maską rozumnej alokacji kryje się drapieżny rabunek, a za zasłoną partii kryje się okupant własnego społeczeństwa.

W taki sposób historia zatacza koło. Oświeceniowy racjonalizm odzierając naturę z mitu czyni ją moralnie obojętną. Podmiot, stworzony dzięki dyscyplinie i rządomyślności, ustanawia rozumne panowanie nad przedmiotem. Jednak racjonalność instrumentalna, niezdolna do wyznaczania celów, prowadzi do ich ostatecznego odrzucenia i podporządkowania wszystkiego zasadzie reprodukcji i samozachowania. Reżim totalitarny ostatecznie pokazuje powrót nowożytnego *ratio* do natury, nie jako pojednanie, lecz jako urzeczowienie – jedyny sposób, w jaki naturalność może objawić się podmiotowi. Człowiek zostaje zredukowany do istoty gatunkowej, a rozumność jest już tylko społecznym odbiciem doboru naturalnego. Rozum instrumentalny odsłania się w całej swej irracjonalności, gdy autonomiczny podmiot traci wszelkie odniesienie do swej treści, pozostawiając jedynie puste pojęcie. *Subiektywizacja, która podnosi rangę podmiotu, zarazem wydaje nań wyrok.* Pod wpływem radykalnego uspołecznienia zdegradowana do swej biologiczności jednostka otwiera się na biopolitykę i państwową przemoc. Racjonalna władza nad życiem prowadzi do bezsensownej śmierci.

4. Wnioski

Czy zatem opis tyranii przedstawiony przez starożytnych filozofów jest nadal aktualny? Po kilkunastu stronicach selektywnej analizy antycznych i współczesnych form despotyzmu można odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, aczkolwiek z pewnymi zastrzeżeniami. Po pierwsze, choć nowożytne przejawy politycznej degeneracji także opierają się na przemocy (utwierdzonej przez władzę), panowanie nigdy wcześniej nie przybrało charakteru totalnego, absolutnego i bezwarunkowego. Metody ato-

mizacji, izolacji i represji uległy intensyfikacji osiągając apogeum w postaci XX-wiecznych państwowych totalitaryzmów. Po drugie, zmieniła się rola rozumu. Starożytny *logos* był stale obecny w *polis* i jej prawach, przez co aktywnie przeciwstawiał się tyranii. Z kolei nowożytność, od początku pozbawiona obiektywno-etycznej funkcji rozumu uczyniła z *ratio* instrument totalnego panowania.

Z tych rozważań wyłania się więc następujący obraz tyranii: manifestuje się w przestrzeni politycznej i ustroju jako ich degeneracja, ale jednocześnie ma swoje korzenie gdzie indziej – w postawie człowieka wobec świata i innych. Widać to szczególnie w dziele Platona, gdzie ukazana jest istotna rola rozumnego wychowania w kształtowaniu struktur państwa, jak i całkowite zaprzeczenie tego ideału w tyranii jako politycznej samozaładzie. Współcześnie tezę tę potwierdzają prace teoretyków Szkoły Frankfurckiej, Hannah Arendt oraz Michela Foucaulta. Oto ustroje, stawszy się nie tyle polityczne, co raczej społeczne, a przez to rządomyślne, dokonują zaprzeczenia postulatu *paidei* zastępując ją dyscypliną i ideologią. Tworzą w ten sposób współczesną odmianę tyrańskiego charakteru – osobowość autorytarną. Politycznym owocem tego proceduru stał się totalitaryzm, uzyskujący treść nazistowską lub socjalistyczną.

Czy współcześnie możemy z całą mocą powiedzieć, że zagrożenie ze strony tyranii zostało, jeśli nie raz na zawsze zażegnane, to przynajmniej odsunięte na bezpieczną odległość? Wydaje mi się, że nie. Kondycja duchowa współczesnego człowieka doprawdy niewiele się zmieniła od tej z początków XX wieku. Nadal możemy się opisać przede wszystkim jako konsumenci (a więc *animal laborans*), nadal tkwimy w kulturowym kryzysie racjonalności pozbawionej obiektywnego wymiaru. Podstawowe problemy polityki są dziś problemami rządomyślności i kontrolowania populacji, co najsilniej objawia się w instytucjach państwa opiekuńczego. Grozi nam Horkheimerowski „świat totalnie administrowany”, świat zarządzania uprzedmiotowionymi jednostkami i biurokratycznej dyscypliny. Dążenia do totalizacji uwidoczniają się choćby w procesie instytucjonalnej globalizacji, rozpościerania ujednoczonego panowania nad całymi kontynentami. Dlatego choć prawdą jest, że jawna przemoc na razie nie występuje i że totalitaryzm został pokonany, nie oznacza to wcale eliminacji tyrańskich skłonności, ani też tego, że ukryte za rozmaitymi fasadami panowanie nie przerodzi się po raz kolejny w terror.

Należy zatem postawić pytanie, czy istnieją jakieś możliwości uniknięcia jarzma panowania. Ratunkiem wydawał się liberalizm. Jednak, jak zauważył Foucault, choć liberalna koncepcja polityki przeciwstawia się określonym technikom zarządzania populacją, między innymi krytykując rosnące znaczenie biurokracji czy policji, czyni tak ze względów użytecznych, wskazując, że cele państwa realizowane są najlepiej przez wolne działanie. W ten sposób czyni z wolności (czy też pewnej dowolności, braku nakazów) instrument panowania. Rozwiązaniem, które nasuwa się jako konsekwencja tej niniejszej pracy, wydaje się powrót do tradycji greckiej polityczności i stosunku człowieka do samego siebie. Przy czym nie chodzi tu o jakąś formę przenoszenia antycznych kategorii na współczesne życie polityczno-społeczne, lecz o pewien obraz politycznej wspólnoty. Wspólnoty, która w większym stopniu pozostaje Arystotelesowską *polis* – państwem-miastem jako przede wszystkim przestrzenią publiczną. Jest więc czymś przeciwnym do olbrzymiego, zinstytucjonalizowanego i zetatyzowanego społeczeństwa masowego, złożonego z całkowicie obcych sobie jednostek.

Podobnie, o czym przypomina Foucault, jest dosłownie dziś pojmowanym delfickim hasłem *poznaj samego siebie*, dość dobrze oddającym postawę współczesnego podmiotu (wyobcowanie od przedmiotu poznania i autoreifikacja). Sądzę, że warto by przywrócić starożytny kontekst tego stwierdzenia. Nakaz wyroczni łączył się z wymogiem *troski o siebie*, interesowania się sobą i wpływem, jaki wywiera się na innych. Jest w tym pewien element Platońsko-Sokratejskiej „sprawiedliwości w duszy”, pielęgnowania rozumu i cnoty. Odzyskanie „siebie” jest szczególnie potrzebne w epoce, w której jednostka jest wystawiona na pastwę społecznego konformizmu, unifikacji i w konsekwencji utraty własnej tożsamości. Daje ono nadzieję na odzyskanie autentycznej wolności, na przeciwstawienie się praktykom dominacji i tyranicznego panowania, i jednocześnie przypomina, że zawsze ponosi się olbrzymie duchowe koszty, próbując ustanowić despoticzną władzę nad innymi.

Lista laureatów XXI Olimpiady Filozoficznej

I miejsce (w kolejności alfabetycznej)

Jakub	CHARYŁO
Paweł	GRAD
Sonia	JASZCZYŃSKA
Paweł	KACZMARSKI
Anna	KAWAŁKO
Joanna	LUC
Michał	NIKODEM
Alicja	RYBKOWSKA
Anna	ŚLEZIŃSKA
Eliza	TYMIAŃSKA
Krzysztof	TYSZKA
Mateusz	WYWIAŁ
Mateusz	ZIENKIEWICZ
Dawid	ZIMPOCH
Klaudia	ZWIERZCHOWSKA

II miejsce (w kolejności alfabetycznej)

Michał	BANACKI
Paweł	KACZOROWSKI
Ewa	MIKULSKA
Piotr	MŁOCEK
Aleksander	TROJANOWSKI
Alena	YAZYKOWA

III miejsce (w kolejności alfabetycznej)

Marta	ĆWIETKOWSKA
Maciej	FABIAN
Jędrzej	GRODNIEWICZ
Kacper	KOWALCZYK
Aleksandra	KROGULSKA
Maciej	MALINOWSKI
Magdalena	SKAŁBA
Monika	WOŹNIAK

Tematy pisemnych eliminacji okręgowych XXI OF

Tematy esejów

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

Test zawodów okręgowych XXI OF

1. A) Zaznacz zdanie prawdziwe **1 pkt**

Eleaci twierdzili, że:

- a) Achilles nigdy nie dogoni żółwia
- b) Żółw jest szybszy od Achillesa
- c) Żółw przegoni Achillesa
- d) Achilles biega tak prędko, jak żółw

B) W jaki sposób Zenon z Elei uzasadniał to twierdzenie? **2 pkt**

C) Powyższy paradoks Zenona z Elei był argumentem na rzecz tezy **1 pkt**

2. Zaznacz rodzaje sprawiedliwości, jakie wyróżnił Arystoteles: **1 pkt**

- a) miłosierna
- b) wyrównująca
- c) rozdzielająca
- d) żadna z nich

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

Czym kiedyś byliśmy, jak rozwijaliśmy się i staliśmy się tym, czym jesteśmy, dowiadujemy się z tego, co robiliśmy, jakie mieliśmy kiedyś za-

mierzenia życiowe, jak działaliśmy zawodowo – z zawieruszonych listów i dawno wypowiedzianych o nas opinii. Krótko mówiąc jest to proces rozumienia, dzięki któremu życie samo wyjaśnia siebie we własnych głębiach, a z drugiej strony, tylko wtedy rozumiemy siebie i innych, kiedy

nasze własne przeżyte życie wnosimy w każdy rodzaj ekspresji własnego i cudzego życia...W owym związku życia, ekspresji i rozumienia są ugruntowane nauki o duchu.

- a) Kto jest autorem tego tekstu? **1 pkt**
- b) Do jakiego nurtu filozoficznego zalicza się jego poglądy? **1 pkt**
- c) Jaką metodą, według autora, posługują się nauki o duchu? **1 pkt**

4. Nie wolno prowadzić samochodu po pijanemu!

W jaki sposób ten zakaz uzasadniłby przedstawiciel utilitaryzmu, a w jaki przedstawiciel etyki cnót?

- a) Argumenty utilitarysty **2 pkt**
- b) Argumenty przedstawiciela etyki cnót **2 pkt**

5. Zaznacz, które z poniższych stanowisk występowało w sporze o uniwersalia: **1 pkt**

- a) materializm
- b) substancjalizm
- c) indyferentyzm
- d) żadne z nich

6. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Leibniza: **2 pkt**

- a) Zdaniem prawdziwymi są zdania oparte na zasadzie
- b) Zgodność między duszą i ciałem, spostrzeżeniami i zmiennością świata możliwa jest dzięki

7. Zaznacz właściwe określenia noumenu według Kanta: **0,5 pkt**

- a) rzecz sama w sobie
- b) rzecz dla siebie
- c) rzeczy w sobie i dla siebie

d) rzecz u siebie

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

Kotarbiński, Św. Tomasz, Heraklit, Nietzsche, Epiktet, Ortega y Gasset, Freud, Ajdukiewicz, Sartre, Gadamer

a) *Złymi świadkami są oczy i uszy ludzi mających duszę barbarzyńców*

b) *Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swej woli, ale naginaj wolę do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności.*

c) *Istnieją zatem pewne rzeczy poznawalne o Bogu, które są dostępne rozumowi ludzkiemu, inne zaś – całkowicie przewyższają siłę rozumu ludzkiego.*

d) *My pojmujemy język tak, że do jego jednoznacznego scharakteryzowania nie wystarczy mniej więcej ustalone uporządkowanie pomiędzy słowem a znaczeniem, lecz wymagane jest całkiem ściśle przyporządkowanie znaczeń.*

9. Przyporządkuj następującym filozofom po dwa z podanych niżej pojęć, ściśle związanych z ich koncepcjami: **2 pkt**

św. Augustyn 1..... 2.....

Wittgenstein 1..... 2.....

Pojęcia: entelechia, gra językowa, miłość, rzecz rozciągała, troska, stany rzeczy, chytrość rozumu, iluminacja, substancja

10. Podaj krótką definicję następujących pojęć: **6 pkt**

deontologia

nominalizm

patrystyka

.....
**11. Określ prawdziwość lub fałszywość podanych niżej zdań, zazna-
czając: P (=prawda) lub F (=Fałsz) 2,5 pkt**

- a) Montesquieu dzielił władzę na ustawodawczą oraz wykonawczą: we-
wnętrzną i zewnętrzną.
- b) Deista odrzuca możliwość boskiej ingerencji w bieg zdarzeń.
- c) Kotarbiński uważał, że świat obiektów jest tożsamy ze światem rzeczy.
- d) Według Nietzschego człowiek szlachetny kieruje się litością.
- e) Perfekcjonizm jako cel traktuje najdoskonalszą przyjemność.

Koniec testu

XVII MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Michał Rozynek

XVII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (Helsinki, 22–26 maja 2009)

Kolejna, XVII edycja Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej odbyła się w stolicy Finlandii w dniach 22-26 maja pod hasłem *Time and Cultural Heritage (Czas i dziedzictwo kulturowe)*. Zawody odbyły się w zabytkowym sercu Helsinek, co pozwoliło uczestnikom zagłębić się w kulturę i historię Finlandii, nawiązując tym samym do hasła olimpiady. W konkursie uczestniczyli przedstawiciele 22 państw: Argentyny, Austrii, Bułgarii, Chorwacji, Danii, Estonii, Finlandii, Grecji, Indii, Izraela, Japonii, Korei Południowej, Litwy, Niemiec, Norwegii, Polski, Rosji, Rumunii, Szwajcarii, Turcji, Węgier i Włoch. Każda z delegacji składała się z dwóch uczniów i dwóch nauczycieli reprezentujących dany kraj. Wyjątek zawsze stanowią organizatorzy, którzy mają prawo do wystawienia aż 10 zawodników (z czego oczywiście Finlandia skorzystała).

Fiński Komitet Organizacyjny Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej otrzymał wsparcie organizacyjne i finansowe z Ministerstwa Edukacji Finlandii. Ponadto, uczestnicy olimpiady byli gośćmi Uniwersytetu w Helsinkach. MOF organizowana jest pod patronatem Międzynarodowego Stowarzyszenia Towarzystw Filozoficznych (FISP) oraz jest wpisana do programu dla filozofii UNESCO (od 2005 roku). W związku z tym, specjalnymi gośćmi olimpiady byli przedstawiciele FISP, w tym przewodniczący – prof. William McBride, UNESCO or AIPPh (międzynarodowe towarzystwo zrzeszające nauczycieli filozofii).

Obie polskie reprezentatki Eliza Tymiańska* i Iga Zgoła spisały się znakomicie, kontynuując tym samym długą tradycję sukcesów Polski

* Prace obu uczestniczek drukujemy na stronach 80 oraz 84 (*przyp. red.*).

na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej. Eliza Tymiańska z XIV LO we Wrocławiu zdobyła srebrny medal. Lepszą punktację uzyskała jedynie Finka. Iza Zgoła z VIII LO w Łodzi także uzyskała bardzo wysoką punktację i jedynie 0,1 punkta zabrakło jej do znalezienia się w gronie prac nagrodzonych.

Tematy tegorocznej olimpiady były następujące:

1. *If, then, there is some end of the things we do, which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to infinity, so that our desire would be empty and vain), clearly this must be the good and the chief good.* (Arystoteles)

2. *In accordance with reason there is only one way that states in relation with one another can leave the lawless condition, which involves nothing but war; it is that, like individual human beings, they give up their savage (lawless) freedom, accommodate themselves to public coercive laws, and so form an (always growing) state of nations (civitas gentium) that would finally encompass all the nations of the earth.* (Immanuel Kant)

3. Must a work of art be beautiful in order to be a work of art, or may a work of art be ugly as well? If the latter is possible, why should we take interest in it?

4. It's not just the existence of God, but rather the very coherence of the idea of God, that is problematic

W ocenie członków Międzynarodowego Komitetu MOF tegoroczne tematy reprezentowały szerszy zakres dyscyplin filozoficznych i tym samym oferowały uczniom możliwość większego wyboru niż w poprzednim roku. Jednak pojawiło się także wiele krytycznych uwag, iż zabrakło w tym roku tematu z epistemologii bądź filozofii nauki. Ponadto niektórzy jurorzy uważali, iż nie były to tematy najlepiej dostosowane do poziomu uczniów szkoły średniej. Ze względu na różnorodność systemów edukacyjnych formułując tematy nie należy zakładać, że uczeń posiada wiedzę o autorze cytatu. Powinny one natomiast stanowić jedynie inspirację do napisania eseju.

Mimo iż w zeszłym roku Izrael pierwszy zgłosił chęć organizacji olimpiady, później jednak okazało się to niemożliwe. Fińscy organizatorzy

wykazali się dużą sprawnością organizacyjną, zdobywając fundusze i przygotowując całe wydarzenie w ciągu 6 miesięcy. Wszyscy uczestnicy byli zadowoleni z programu kulturalnego i merytorycznego olimpiady. Uczniowie mieli okazję zwiedzić miasto i pracując w międzynarodowych grupach przygotować prezentacje o wybranych aspektach (w tym filozoficznych) kulturowego dziedzictwa Finlandii. Nauczyciele uczestniczyli we własnych warsztatach, w których wymieniali się doświadczeniami dydaktycznymi w nauczaniu filozofii. Program rozrywkowy zawierał między innymi wycieczkę statkiem wraz z biesiadą, a także całodzienny pobyt na wyspie Suomenlinna, zwanej Gibraltarem Północy, będącej na liście obiektów światowego dziedzictwa kulturowego UNESCO.

Organizatorami XVIII Międzynarodowej Olimpiady będą Grecy.

It is not just existence of God, but rather the very coherence of the idea of God, that is problematic

In this essay I would like to consider whether the following two issues are problematic: the existence of God and the coherence of the idea of God. First, I would like to ponder if questions asked about God are essential and why, afterwards, I shall reflect on the issue if the coherence of the idea of God is problematic or not, and finally, I shall decide if the coherence itself is more problematic or less problematic than the existence of God.

Is the question about the existence of God truly important? Maybe it is not even worth asking? Since the idea of God is one of the most important ideas in our culture, possibly even the most important one, this question should certainly be asked. The idea of God has probably accompanied human beings since the very beginning, and although it has been changing throughout the centuries: people believed in one or many gods (mono- and polytheistic religions), God was severe or loving, the idea of him has always been somehow present in human life. However, the presence itself does not really tell us anything about the significance of the concept of God. Not only is God present in our culture, but he is very often the central part of it. People pray, go to places of worship, in their daily life they try to (or at least they should) follow the way they believe God demands, let alone some are even able to kill in the name of God. Although nowadays in Western countries God is not the central being in culture anymore, we still cannot avoid considering the existence of a supreme being – we need to answer for ourselves this personal question whether we believe that God exists or we think that it is just a delusion as some contemporary atheists claim.

It is not surprising that philosophers have always been involved in the dispute about the existence of God. This has been an up-to-date question

since the times of ancient Greece till today. In the middle ages the so called 'proofs' has been formulated, the most famous being those of Saint Anselm and Saint Thomas. However, there are many philosophers who attempt to refute them and they do not believe these are valid arguments for the existence of God. The dispute is not finished yet and it probably never will, since it is not possible to prove or disprove the existence of God. This is why many modern philosophers do not even endeavor to produce any proofs, which does not mean they devote no attention to God.

Nowadays many people who participate in discussion about the existence of God claim that the question concerning the coherence of the idea of God is much more important and much more problematic than this about the existence of God. But what do they mean by 'coherence'?

Many believers are aware of the fact that the idea of God may not be as coherent as they wish. In medieval times theologians often considered this problem. The questions they asked may sound not serious enough to us today; they wondered, for example, whether God could create a stone that he would not be able to lift himself. God is omnipotent so he should be able to create such a stone. On the other hand, he is omnipotent so he should also be able to lift every stone. In this respect the idea of omnipotent God does not really make much sense.

When we think about God there are also other attributes that come to our minds. People regard God as infinitely good and believe that he made us free. But if they do so, they have to face other problems: Why is there so much evil in the world created by an infinitely good God? If God knows everything, how can we be free? If God were really infinitely good, he would not let all those bad things happen – there would not be any wars, any violence, nobody would ever be hurt. But since wars, hunger, poverty and evil in our world exist, God cannot be infinitely good. What is more, it seems that he is not good at all – maybe he is even evil? On the other hand, we all agree that goodness is part of the idea of God. Moreover, people believe that God knows everything, and at the same time they think that they are free. But how is it possible if God already knows what we are going to do? It seems absurd...

These questions show that the idea of God may not be consistent and meaningful. And if it does not make sense, if it is contradictory in itself and inconsistent, then why should anybody believe in God? And since

there are not many people who are ready to believe in something that is senseless, questions like these have always bothered people who believe in God. A number of philosophers have tried to answer them to make the idea of God more coherent. The theodicy of Leibniz is a perfect example of the attempts to answer the first question. Leibniz agreed that God is infinitely good and yet did not deny that there is evil in the world. He claimed there has to be evil in the world and human beings must have a choice between good and evil, otherwise they would not be free. Of course, God might have created a world where there would be no evil at all, after all he is omnipotent, but people living in a world like this would not be free because they would not have any choice – they could perform only good deeds. They would not even know they choose the right way as there would be only one way to choose. It appears that God created the best of all possible worlds; it would not be as good without evil. But this answer is just not good enough for many people (we all remember Voltaire who ridiculed Leibniz's idea), and many deny that the idea of God is coherent. This lack of coherence is nowadays one of the most popular arguments against the existence of God.

However, we do not consider the coherence of the idea of God just because it is the biggest problem or the most important question. We do this because the existence of God might be associated with his coherence. On the other hand, it is not enough that somebody proves that the idea is coherent to prove the existence of God. But if we prove that the concept is not coherent, it would probably mean that God does not exist. That is why we might say that the coherence of the idea of God is more problematic than its existence; however, the existence of God is problematic as well.

There is yet another issue connected with the coherence of the idea of God – it may not only be contradictory in itself but also inconsistent with our knowledge and perception of the world. Many people say that they do not believe in God because its existence does not explain anything. For others science is enough: belief in God is unnecessary and actually makes the world less comprehensible. Many people say that they don't believe in God because science is just offering much more coherent explanation of the world. Science certainly does not exclude the existence of God: it doesn't deny that God exists and has never proved or disproved its

existence. Due to the fact that for many people science is enough to explain the world, they do not need God. As somebody said –It appears to be more important which of the two – science or religion – creates a more coherent, more convincing picture of the world. Religion does not seem to offer it anymore, at least not in Western countries. The Old Testament claims that the world was created in six days, the woman was created from a rib of a man etc. The Bible is not the only scripture to explain the world. What is more if we read it literally it is simply wrong. And if it is an allegory altogether, then it may be hard to interpret it correctly and since we are now aware how many times churches and clergymen have been proved wrong, we prefer to put our trust in science, which seems to be much more coherent than religion.

The existence of God and the coherence of the idea of God are both problematic. There are many problems that seem to deny the coherence of this idea, and it is important to consider whether the idea of God is coherent or not because if it is not it would mean the existence of God is questionable or impossible. The question which of the two is more problematic is irrelevant to me. It should be remembered that it is not the coherence of the idea of God that is the most significant question; the most important issue is the existence of God and considering the coherence of the concept is just a way to find an answer to this question.

**Must a work of art be beautiful in order to be a work of art, or may a work of art be ugly as well?
If the latter is possible, why should
we take interest in it?**

The history of art contains the overwhelming variety of definitions of artwork and art itself and considerations about role of art and artists in the society.

Should work of art be beautiful in order to be a work of art? Before answering that question I must define beauty itself. And this definition has changed through ages as well as the definition of artwork.

In the ancient times artists were underestimated. As Socrates in one of Plato's Dialogs claims, the beauty is the synonym of utility. Chair may be called beauty when it is comfortable and strong. Even the golden shield can't be beautiful when it doesn't protect the soldier. This conception of beauty returned in the beginning of twentieth century, in the times of vanguard domination. The manifest of one of vanguard currents announced, that the artwork's main feature was utility.

Nowadays this opinion is no longer respected. However some artists make now everyday objects like lamps, chairs etc. and try to make them not only useful, but also beautiful. And by beauty they don't mean utility but causing aesthetic experiences, admiration of the users.

The definition of art developed. Plato himself didn't agree with Socrates, he believed that art should imitate reality. He attached a great importance to the conception of mimesis, the opinion that art should be the perfect copy of the real word. This opinion was present in the consciousness of people in ancient times since fifth century before the birth of Christ. Artwork was beautiful, when it copied the real world, artist couldn't let himself create other reality or follow his own visions. If he did he was no longer considered an artist. Plato criticized perspective and

chiaroscuro in painting. He believed that most perfect artworks were made by ancient Egyptians.

And nowadays we can see that the basic rules of composition and perspective were not obeyed. Animals and people from paintings from pyramids look nothing like those in reality. So, paradoxically, Plato who so desperately wanted art to be the copy of reality, limited art so strongly, that this goal couldn't be reached. And criticized by Plato artworks, especially sculptures, made in the times when he lived for people of renaissance and for us were the greatest example of mimesis!

As it can be noticed, the problem of definition of beauty was at first in the area of interests of philosophers. In ancient times they claimed that philosophy, not art, can lead a human being to the development, knowing himself and the world around him. Art was underestimated; artists were limited and controlled by definitions created by philosophers. However in one of his Dialogs, Plato realized that the power of art is individual approach of artist. And not only copying but also creating is important. But this one fragment of one Dialog was neglected by Plato's successors.

Although Aristotle proclaimed more liberal definition of mimesis, but for centuries it was Plato's first conservative version that lasted. Ancient times were only one epoch and just within this one epoch there were so many paradoxes, relativism and conflict. And these tendencies survived to present days.

With a fall of a Roman Empire almost the whole cultural heritage of ancient culture was forgotten or called a pagan and primitive. Art had now a new purpose. Artwork was supposed to ravish and enchant but not to cause admiration for the skills of artists. Artworks were made to show the omnipotence of God. Artists were anonymous. The reward for their work was not fame and respect in the society but the consciousness that their chance for salvation increased. It might be a simplification and only perfunctory analyze of the history of art in middle age, but I can't be denied that also in that epoch artists were underestimated and art had practically one aim. In that time artwork was beauty when it praised God. It doesn't mean of course that artworks from that time don't have for contemporary people an artistic value. For example gothic churches even now cause great admiration and in romanticism those buildings were a great source of inspiration for poets and painters. But it is also worth

noticing, that for artists in Renaissance gothic architecture was primitive. So again it is an example of relativism. Maybe it is not possible to make a definition of beauty that would satisfy everyone. And even if we concentrate on one epoch, culture or even nation, it will turn out that the tastes are so different that it is impossible to make one, compromising definition.

Or maybe we should rather wonder if there is possible one think, notion or the absolute, which everyone without exceptions would find beautiful. But here comes more problems. Such an absolute should be somehow defined, so everyone could tell if their find it beautiful. If it could be defined now, this definition would be definition of beauty as well. And such a definition doesn't exist. So is there no notion of beauty? Plato claimed that it is. His famous theory of notions, which exist independently of our material word proclaims, that there is a notion of beauty, and more – that everyone's soul remembers this idea. According to this theory everyone should have the same imagination of pure, not material beauty. And sometimes we find a piece of this idea in artworks and we find them beautiful. But as I said before, people have different opinions, taste and their sense of beauty is completely different. So I can't accept Plato's theory. Unless we say, that every person sees in artworks some other piece of the idea of beauty. But I think, that this somehow denies the Plato's theory. The independent notion of beauty can't be seen from many points of view. This denies the sense of its independent, objective existence.

Ludwig Wittgenstein said that things that can't be put in words can't be understand. So it's like they didn't existed for humans. Maybe his theory is right for this problem. We can't define beauty, so the objective beauty doesn't exist. But I must add that everyone has their own conception of beauty. And of course they understand it, although maybe they can't put it in words. So I agree with Wittgenstein's theory only when it comes to notions that should be common for everyone.

After considering theories about art and beauty from the ancient times and middle age it is obvious, that conceptions of these epochs are in conflict. Theories which were actual in renaissance link to some of those from ancient. People in that time believed, that God is the greatest artist, the conception of Deus artifex was very popular. So artists from that time

claimed, that to make an artwork it is necessary to copy the reality – the perfect creation of God. This was a return to mimetic point of view on art.

Every epoch had its own, main idea of role of art. But in romanticism a new tendency appeared. Artists began to see the power of their own creation and individuality. They started to create artworks which shown their own visions, dreams, other worlds they created. It was a kind of turning-point for art, the beginning of resignation of mimetic approach to art. Artwork was beautiful, when I showed the thoughts and emotions of artists. The alienation, individualism, even mysticism were typical themes of artworks in that times.

But this change also was criticized by the next generation, which was under impression of Comte's theories. And their turned back to usefulness as the main function of art once again.

In the beginning of the twentieth century had place another turning-point: the birth of vanguard. Artists in most European countries, tired of rules and schemes, began to believe that the biggest power of art is its originality and the ability to cause shock in the audience. So they began to come up with more and more shocking concepts. At first they began to create artwork about the industry. They wrote poems about machines, haste, productions process, all of the topics which former were believed not to be appropriate for the poetry.

Everyday experience was for them a source of inspiration. Some artists began to play with a language. In that time was written a poem which contained only letters of the alphabets. The main aim of artists was to shock an audience but at some point it had turned out, that to shock artists must go further and further from the traditional form of artworks such as paintings, poems. Dadaists made exhibitions with everyday objects presented as artworks. It raised doubts if such an activity is still creation of artworks or if it is just making a laughing-stock from the audience.

I believe that this time was the climax of the relativity in art. It became obvious, that for some people even a toilet seat can be an artwork. To bring back some order into the opinions about art some rules would be necessary. But on the other hand rules delimitate the artists. And art which is delimited can't develop, can't be an expression of artists individuality and –what I find most important – can't be free. I think that the freedom of art is its most important feature. And an object with a questionable

artistic values but created from the inner need, without limitations is more worth calling an artwork than an object created by a very talented person who couldn't express own opinion freely and was limited by something. Of course such aspects of the process of creation as author's intentions in most cases can't be checked. And this is another argument for a theory that is impossible to talk about art with generalization. Every artwork needs an individual approach.

It is also worth noticing that artists must remember not only about their own freedom, but also about the freedom of other human beings and creatures. There was once an exhibition where a homeless dog was showed as an object and the whole concept of the exhibition was to show his death of hunger. The men who organized this has in my opinion no rights to call himself an artist. This wasn't an artwork but an inexcusable act of cruelty.

There is also a plenty of people who don't think about themselves as artists but craftsmen. Still their works are by audience called artworks. This problem considers mostly photographers. This is another example of relativism in talking about artworks. Of course creators of these objects don't have to agree with those, who call their works artworks and them – artists. But audience has a right to their own opinion.

Most of examples above show the relativism in seeing beauty in artworks. What about object which people find ugly but still call them artworks? This situation is common especially since the time of development of photography. The tragic situations such as wars, natural disasters, accidents, hunger can be photographed with all drastic details. Thank to these photographs a lot of tragic events, which normally probably would be neglected, now are known by many people, who could help the victims. Such photographs can be call artworks because of its meaning to the society.

However with this kind of art are connected some possibilities of abuse – for example not respecting other's right to privacy or showing drastic scenes without limitations, for example to children. Or searching for the most tragic and drastic situation just because of the need to show something controversial and become popular. In this area the great tact and consideration is necessary.

It is undeniable, that ugliness is an inseparable part of the world. Disasters, illnesses, hideousness and even death, which by some is called

ugly and terrible – all of this is an inevitable part of human's life. Sometimes artists need to show it in their artworks. They think that only than their work will be authentic and will show the real reason emotions they feel, maybe even their despair.

Artworks that are ugly can also be a term of indication. Artists through their artworks try to stigmatize negative tendencies or situation. Andy Warhol, who created artwork from photograph of trash, did this with intention to ridicule American consumer society. But as it is known, some of the Americans didn't get the irony in his works and were ravished of its originality.

The problem of art nowadays is the variety of original ideas and artworks that for most people is unknown. The freedom of creation is so big, that everyone can be an artist for some time in his life. But not everyone's works will be known by many.

I would like to show one more example of work of art that may be find ugly or repulsive, but not as a first impression. A young artist made self-portrait of his own frozen blood. Maybe as a sculpture it looks beautiful, but when someone who watches it realizes, what it is made from, he might change his point of view completely. Sometimes it is not enough just to look at some artwork to form an opinion on it. Some more information might be needed to fully realize, what author's intentions were.

Also the role which art plays in contemporary is ambiguous. Often art is commercialized, used in advertizing, television. This tendency is hard to evaluate. Some might say, that art should lead artists and audience to development, try to express problems, that can't be express by philosophers. For ages art and philosophy somehow supplemented themselves. Philosophical tendencies influenced works of art, defined their role, and defined the notion of beauty. And art expressed phenomena, which couldn't be expressed in other way. Philosophy settled tendencies and art show emotions which accompanied them. And some philosophers wrote about their conception is such a metaphorical, poetical way, that they could be called also an artists. An example of such person is Søren Kirkegaard. Philosophy without art can't fully express its theories. And art without philosophy can't be defined.

Nowadays this relationship between philosophy and art is not that clear. I think that this is the reason for difficulties with defying notions as

beauty, artwork and art itself. This is the source of such relativism within present epoch.

When art became independent from philosophy, artists get freedom, but lost clear aim. Now they have to choose aim themselves or follow the tendency of commercialization of art. Those, who choose the first way, will have to defy critique, relativism, disability to define what their work really is. But they will be free to create everything they want, settle their own criteria of beauty and art or even create ugly works of art – if only they will have some message to the audience. Artists who will choose the second way will soon lose ability to call themselves artists. They will become slaves of the corporations, which will buy their ideas.

I believe that most of artists will make the right choice and they still be worth attention of philosophers. Even if now they don't express their theories in emotional, visionary way, but follow their own ideas. In spite of this art always is indication of outlook on life of its creators or even some part of its society. So it's always valuable. And if there would be at least one person who will find an object worth calling a work of art, nobody have right to forbid it. The object becomes an artwork – even if its existence as a work of art takes place only in the mind of one person. Even if only one person finds it beautiful.

FILOZOFIA W SZKOLE

Wanda Kamińska

O możliwościach kształtowania umiejętności filozoficznych. Refleksja dla nauczyciela i ucznia

Lekcja filozofii jest niezwykle w swojej istocie spotkaniem nauczyciela i ucznia, jeśli jest spotkaniem osób. Kiedy przyrzeć się uważniej temu fenomenowi, to zauważyć można, że charakteryzujący go przekaz wiedzy i umiejętności jest następstwem specyfiki wykładanego przedmiotu: filozofii. To niezwykle zjawisko transformacji wiedzy zakłada nie tylko lukę międzypokoleniową, swoiste „resetowanie” porządku prawdy, nie tylko zmienność relacji między uczniami oraz między nauczycielami i uczniami. Zakłada w swoim praktycznym dyskursie spotkanie osób, co oznacza ni mniej ni więcej tylko pokonanie oficjalnego języka instytucji szkolnej, po to „tylko”, by inicjować ruch myśli, by ukazywać możliwe kierunki refleksji. Te różne modalności rozumienia fenomenu nauczania filozofii są do ujrzenia podczas każdej dobrze przeprowadzonej lekcji.

Nauczyciele spotykają się ze swoimi uczniami na płaszczyźnie różnych struktur wiedzy: historii filozofii, problemów poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Często tym zajęciom towarzyszy zadziwienie ludzką myślą pozornie zamkniętą w dawnych epokach, w tzw. czasie historycznym, a w istocie niedomkniętą, bo jakoś dziwnym trafem niezmiennie dociera do głowy kolejnych pokoleń i zadziwia swoją głębią. Dlaczego uczymy? Zamierzenia nauczycieli mogą być niebywale wzniosłe – wtedy mówi się o mądrości i kalokagatii, o przygodzie z filozofią, wytyka się założenia prowadzące filozofów na bezdroża. Wszyscy jednak dobrze wiemy, że nawet przy najwspanialszej relacji nauczyciel-uczeń, tych dwoje może łączyć nie „prawda”, lecz wyłącznie wspólny interes: pozytywne (i więcej niż tylko pozytywne) zdanie matury lub/i osiągnięcie poziomu ścisłego finału w Olimpiadzie Filozoficznej. W takim przypadku tzw. czysta mądrość i „wielka tradycja” schodzi na dalszy plan pośród ce-

łów nauczania. Pojawia się gonitwa z czasem, bitwa o prymat z innymi obowiązkami ucznia, z godzinami snu. Trzeba też odpowiedzieć na pytanie o najbardziej adekwatne umiejętności filozoficzne niezbędne, by osiągnąć zakładany cel. Najcięższą bitwę muszą stoczyć oboje – nauczyciel i uczeń – jej celem jest zdobycie zaufania do siebie i stworzenie relacji dopuszczającej myślenie filozoficzne z jej najwyższym wymiarem: myślenia problemowego. Niekiedy taka sztuka udaje się w spontanicznym akcie, jednak najczęściej jest wynikiem wyłożonej pracy obu stron: pracy dydaktycznej nauczyciela i samodzielnej pracy ucznia.

Wydaje się, że prawdziwym medium kumulacji wiedzy filozoficznej, ejdetycznym i trwałym, łączącym nauczyciela z uczniami jest niepojęta w swojej naturze zdolność ludzkiego umysłu do reflektowania rzeczywistości i zamykania jej w idee. Rozmowa, lektura czy jakiegokolwiek spotkanie z filozofem czy filozofką będzie niepełne, gdy nie dotknie własnych, niemal prywatnych myśli ucznia powodując w nich nowe wątki. Nauczanie filozofii może być osobotwórczym zajęciem, jeśli prowadzi ucznia do świata, w którym jest miejsce na wspólne doświadczenie iluzji, prawdy, zła, lęków, idei najwyższych lub najświętszych przekonań. W taki sposób kształtuje się od wieków recepcja filozofii.

Jak nauczyć się tej rozmowy, w jaki sposób wziąć w niej stosowny udział? Najczęściej uznaje się za myśl wszystko, co przychodzi do głowy. Systematyczne zgłębianie tajemnic filozofii wymaga szeregowania myśli. Amerykański filozof XX wieku John Dewey zauważa, że jeśli myśl nie niesie określonego ukierunkowania, jej wartość jest niewielka. – nie ma określonej wagi, ciągłości logicznej czy prawdziwości¹. Autor pracy *Jak myślimy?* wskazuje na łańcuchy zdarzeń i epizodów, które leżą między zmiennością tworów fantazji a świadomie prowadzonymi rozważaniami, zmierzającymi do wniosków. Myśl jako mniemanie oparte na jakimś oczywistym dowodzie czy świadectwie stanowi mniemanie bez podstaw: „Myśleć o wielorybach czy wielbłądach dostrzeganych w obłokach jest czystym fantazjowaniem, które dowolnie możemy przerwać, które nie doprowadza do żadnego szczególnego mniemania. Myśleć o ziemi jako płaskiej jest to przypisywać rzeczy realnej pewną właściwość ja-

¹ J. Dewey, *Jak myślimy?* Warszawa 1988, s.25.

ko jej rzeczywistą prawdziwą cechę”². Jest to tzw. wiedza rzeczywista lub przyjmowana za taką – zdaniem Deweya – znamionuje ją przyjęcie lub odrzucenie czegoś jako czegoś rozumowo prawdopodobnego lub nieprawdopodobnego. Prawdziwym przejawem świata myśli jest myślenie uzasadnione, nazywa je Dewey „myśleniem refleksyjnym”. Dopiero takie myślenie ma wartość kształcącą: „Refleksja oznacza nie zwykłą kolejność przedstawień po sobie następujących, ale ich ciągłość, następowanie po sobie w takim porządku, że każde z nich pociąga za sobą następne, jako swe właściwe następstwo, i, na odwrót, każde też opiera się na tych, które je poprzedzają”³.

Wydaje mi się, że właśnie teksty filozofów, jeśli obejmują wywody, uczą jak żadne inne teksty kulturowe zauważonej przez Deweya ciągłości myśli i adekwatności uzasadnień. Zamykanie stanowisk w „racjonalizm”, „idealizm” czy w określone szkoły czy kierunki musi być poprzedzone rejestrowaniem poglądów odczytanych w źródłach bez pośredniej konceptualizacji interpretatora-badacza. Hermeneutyczne koło musi połączyć w pierwszym rzędzie ucznia z tekstem, by w drugiej kolejności mógł on zapoznać się z „naukową” konceptualizacją źródła. Rezygnacja z tej kolejności wpływa na bezmyślne powtarzanie poglądów zawartych w tekście. Nauczyciel znając teksty źródłowe i interpretacyjne (badaczy tej myśli) może się okazać najlepszym (i jedynym) tłumaczem tych poglądów, o ile na czas dostrzeże swoją niezbywalną rolę w tym procesie. Ubolewam, że praktyka uczenia w naszym kraju polega na zasypywaniu uczniów książkami („niezbędnymi” by *rozumieć*) i na omijaniu procedur służących wyjaśnianiu zagadnień. Jest to poważny mankament dydaktyczny.

W Polsce edukację zaczynamy od poglądów filozoficznych wybranych myślicieli – „poglądów” w ich formie okrojonej, pokrojonej, przeinterpretowanej, „oswojonej” przez tradycję. Uczeń zaczyna swoją drogę od frazeologii danego autora, charakterystycznych tez, uzasadnień. „Rozumienie” myśli danego filozofa jest możliwe dzięki dotarciu ucznia do poziomu rozumienia. Następnym etapem jest dostrzeżenie, w już poznanych stanowiskach, symetrycznych problemów filozoficznych, podobnych lub przeciw-

² J. Dewey, *Jak myślimy?*, op. cit., s.28.

³ Tamże, s. 26.

stawnych rozstrzygnięć, umiejętności umiejscawiania (przypisywania cech poglądów) myślicieli w rozwijających się przez wieki tradycjach (np. metafizycznej, analitycznej, lingwistycznej *etc.*). Mistrzostwo zawodowe filozofa nie polega na doskonałym odwzorowaniu czyichś poglądów. Ta pamięciowa wiedza, *notabene* najbardziej istotna dla historyka filozofii, ale i dla niego nie jedyna, nie może blokować refleksji – można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jeśli blokuje, to znaczy, że jest źle przyswojona lub przekazana. Filozofa źle nauczana niesie wątki ideologiczne., wzmocniane przez takie choroby, jak: akademizm, dogmatyzm, intertekstualizm. Jakże jesteśmy niekiedy śmieszni w swoim nauczaniu filozofii sprowadzającym się do głoszenia prawd filozoficznych przed „ogłupiałymi” uczniami, „ciemnymi masami” społeczeństwa i przedstawicielami różnych dyscyplin naukowych. Ileż to razy nakładamy na interpretacje tak ścisłą matrycę światopoglądową, że już nie wiadomo, czy mówimy o sobie, o własnych niepokojach, czy referujemy stanowisko autora.

Te proste obserwacje nakazują bacznie przyjrzeć się filozofii w aspekcie błędów dydaktycznych, ponieważ wszelkie mankamenty darowane słuchaczom „w spadku” (nazywa go szumnie „dziedzictwem”): kiepska dydaktyka filozofii niszczy wiarygodność nauki. Chwała tym z nauczycieli, którzy potrafią prowadzić wiedzę i umiejętności uczniów ku ich własnej refleksji, którzy uczą, nie ideologizują, dbają o recepcję i rozwój polskiej myśli, a nie zamykają edukacji w postawie typu „relata refero”. Simon Blackburn napisał niegdyś: „(...) nasze idee i pojęcia można porównać do soczewek instrumentów optycznych, przez które oglądamy świat. Dla filozofii zasadniczym przedmiotem badań są te właśnie soczewki. Sukces filozoficznego przedsięwzięcia nie będzie się więc sprowadzał do tego, ile wiedzy zdobyliśmy, ale jak się zachowamy, kiedy sprawa pójdzie na ostro: wśród zbierających emocji dyskusji, gdzie niejasność rządzi niepodzielnie. Sukces będzie oznaczał poważny stosunek do konsekwencji wynikających z idei”⁴. Zdaniem autora, czynność kształtowania pojęć w uczniach jest procesem uczenia ich snucia refleksji z celem, który można z powagą nazwać dojrzałością.

⁴ S. Blackburn, *Myśl. Zaproszenie do filozofii.*, przeł. Jan Karłowski, Poznań 20002, s. 14.

Historia filozofii jest tradycją, która niesie problemy warte namysłu, ale i potrafi zamknąć nas na dzisiejsze czytanie rzeczywistości. Dydaktyka ukierunkowana na powtarzanie historyczno-filozoficznych fraz powoduje trudność w rozważaniu problemów. Dewey podał w 1910 roku fazy rozwiązywania problemów:

1. dostrzeganie problemu
2. analiza sytuacji problemowej – analiza informacji, struktura celu,, badanie rozbieżności i luk między tym, co dane i tym, co pożądane;
3. wytwarzanie pomysłów rozwiązania
4. weryfikacja pomysłów – sprawdzenie ich wartości

Jest to proces niezwykle twórczy, warty prób i ćwiczeń. Dla ucznia, który musi w swoim osobowym rozwoju przejść etap zakwestionowania wszelkich autorytetów, zostają jeszcze filozofowie. Lecz przychodzi czas, kiedy i ci przestają się liczyć i wtedy uczeń wyrusza w swoją drogę podejmując próby prawdziwie samodzielnego myślenia. Stawia problem i próbuje go rozwiązać. Następuje rozwój umiejętności filozofowania.

Zdaniem filozofa dwudziestolecia międzywojennego Henryka Struwego „filozofia wytwarza się i rozwija w filozofie – poza nim jej nie ma wcale”⁵. Według niego prawdziwą życiową doniosłość posiada nie filozofia złożona w książkach, lecz filozofia jako „objaw umysłu”⁶. Autor wskazuje na niezbedność posiadania trzech cech: samodzielności i niezawisłości sądu oraz zdolności do samodzielnego rozwoju myśli bez względu na utarte ścieżki i powszechnie przyjętą rutynę. Tę zdolność Struwe określa mianem „umysłu dialektycznego”. Umysł dialektyczny czerpie ze świata przedmiotowego, z danych życiowych i naukowych, inspirację do samodzielnego rozwoju myśli, stosownie do własnych potrzeb, a czasem i zachcianek, więc nie występuje ze sfery czysto podmiotowych kombinacji myśli⁷. Filozof wskutek uzdolnienia dialektycznego „czuje potrzebę powiązania wszystkich swych myśli”⁸, zrównoważenia swych poglądów. Szukanie tych „powiązań” mieści się w umiejętności kształtowania i formułowania pojęć ogólnych, zasad, pryncypiach. Tak kształtuje się

⁵ H. Struve, *Uzdolnienie i rozwój umysłu filozoficznego*, Warszawa 1932.

⁶ Tamże, s. 460.

⁷ Tamże, s. 460.

⁸ Tamże, s. 464.

pierwotny wynik działalności umysłu filozoficznego: ład myślowy, logiczny w miejscu chaosu. Z tym procesem poznawczym łączy się rozwój uczucia – „stanowi on główną sprężynę swobodnego polotu myśli, ogrzewa jej treść ciepłem serdecznym, nadaje jej ów podniosły nastrój podmiotowy, który charakteryzuje wytwory dialektyki”⁹. W dziejach filozofii umysły dialektyczne wnoszą się do najwyższych zasad i pojęć filozoficznych i wyprowadzają z nich swoje poglądy szczegółowe. Metafizyka zawdzięcza im swoje istnienie. Jednak trzeba pamiętać, że „można być samodzielnym i niezawisłym w swych sądach, a jednak hołdować dogmatyzmowi w stopniu najwyższym”¹⁰. Zdaniem Struvego umysły dialektyczne w swoim wypaczeniu mogą popełniać błąd powierzchownego uogólniania. Interesując się wszystkim i mając o wszystkim swoje myśli, umysł dialektyczny zadowala się luźnym połączeniem pojęć, opartym najczęściej na znaczeniu słów, ich porównywaniu i przeciwstawianiu. Zmysł krytyczny to druga cecha umysłu filozoficznego, łączy się z dociekliwością i umiejętnościami badawczymi. „Wszelkie badanie opiera się na rozbiórce badanego przedmiotu, czy to będą zjawiska świata zewnętrznego, czy to (...) myśli, poglądy, teorie. W normalnym rozwoju umysł krytyczny „będzie powolny, raczej lękliwy, z powodu sumienności, aniżeli stanowczy i bezwzględny”¹¹. Umysł prawdziwie krytyczny, badawczy, spogląda na wszelką ogólnikowość z podejrzliwością. Z jednej strony cechuje go wątplenie, z drugiej zaś umiejętność rozbioru i analizy, wyznacza ją droga do granic przedmiotu badanego lub do granic ludzkiego umysłu: „Krytycyzm prawdziwy, filozoficzny, przekracza zawsze szczupłe granice życia umysłowego, wnika w zasadnicze podstawy zarówno zjawisk szczegółowych, jak i poznania w ogóle.” Zdaniem Struvego do umysłów najbardziej krytycznych można zaliczyć: Heraklita, Sokratesa, Arystotelesa, Kanta, Bacona, Kartezjusza, Locke’a i Hume’a.

Jednak i te umiejętności – rozwinięte w nadmiarze – uwłaczają filozofowi. Bez dialektycznej śmiałości i bez konstrukcyjnego wiązania treści w naukowy system wiedzy, krytyka przybiera charakter wewnętrznej chwiejności i dorywczowości, filozof „czepia się przedmiotów”, ale nie dą-

⁹ H. Struve, *Uzdolnienie i rozwój...*, op. cit., s. 465.

¹⁰ Tamże, s. 468.

¹¹ Tamże, s. 408.

ży do pozytywnych wyników. Efektem takich błędów jest redukcja filozofii do „krytyki dla krytyki”, „wątpienia dla wątpienia”.

Trzecim typem są zdolności konstrukcyjne. Struve zalicza je do najbardziej zasadniczych. Samodzielność sądu i podmiotowa dialektyka wyodrębniają filozofa ze świata przedmiotowego. Jeśli ten proces rozwija człowieka w kierunku indywidualizmu, to filozof staje się „oryginałem” w złym tego słowa znaczeniu. Towarzyszy temu zjawisku odosobnienie i zdziwaczenie. Zmysł krytyczny, zauważa Struve, zaszczepia nawyk bezwzględного i obsesyjnego powątpiewania. Może ten nawyk przerozdzić się w tendencję do całkowitego zaprzeczania. Krytyczna aktywność umysłu ma charakter destrukcyjny. Rozłożyć na czynniki pierwsze daną teorię nie każdy potrafi, a jeszcze mniejsza grupa ludzi potrafi z powrotem złożyć tę teorię. Te umiejętności konstrukcyjne leczą filozofa, ponieważ po analizie krytycznej odczuwa on potrzebę „odbudowania w myśli swojego rzeczywistego świata, rekonstrukcji pierwotnej całości, krytycznie rozebranej”. Dopiero ta umiejętność umożliwia rozpoznawanie prawdy filozoficznej. Umysł konstrukcyjny to umysł budowniczego. Całokształt myśli ma wykończoną architekturę. Do nich Struve zalicza: Platona, Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Fichtego, Hegla, Holbacha. Dążenia konstrukcyjne w swojej jednostronnej formie przejawiają się w postaci czczej formy myślowej, pozbawionej racjonalnej i odpowiednio uzasadnionej treści. Mamy wtedy do czynienia z pozornym gmachem o bogatej architektonice.

Dialektyka, krytyka i systemat naukowy wiedzy filozoficznej to trzy zasadnicze umiejętności umysłu filozoficznego. Struve zasadniczym prawem rozwoju umysłu filozoficznego nazywa zjawisko następstwa po sobie tych stadiów. Dialektyka ze swoim polotem i „niezawisłością” to dzieciństwo filozoficzne, krytyka to epoka młodości, epoka refleksyjna, praca konstrukcyjna to wyraz męskiej (kobiecej?) dojrzałości. Niezależnie od tych „ewolucyjnych” założeń – obserwacje i refleksje Struvego i dzisiaj są godne uwagi nauczyciela i ucznia.

Jakie są zatem sposoby kształtowania umiejętności filozofowania? Droga do nich jest trudna, ale możliwa. Należy wziąć pod uwagę odcinek, który się właśnie pokonuje – czy na poziomie fraz poglądów filozoficznych, czy na płaszczyźnie ich rozumienia, czy na poziomie szukania związków między stanowiskami, czy strukturą poglądów.

Czas na refleksję końcową. Niezależnie od punktu, w którym człowiek podejmuje swoje spotkanie z filozofią, czy zaczyna swoją drogę od poglądów Platona, Nietzschego czy Wittgensteina, czy zaczyna się ją od I etapu Olimpiady (od tekstów źródłowych czy „sugerowanych” pod tematami na tym poziomie eliminacji), istotna jest świadomość ucznia i nauczyciela dotycząca umiejętności, które towarzyszą tej wiedzy. Czy nauczycielem jest profesor UJ, absolwent AP w Słupsku czy UKSW, czy – „jedynie” – Arendt, Davidson czy Marciszewski – te umiejętności mogą okazać się podstawowym kryterium w kształtowaniu zdolności filozoficznych., które, jeśli wierzyć Struvementu, ujawnią w pewnym momencie doskonale kompetencje krytyczne, dialektyczne i konstrukcyjne. W moim przekonaniu proces ten jest możliwy, gdy nie zapomnimy o fenomenie spotkania osób na lekcjach filozofii.

Piotr Wojciechowski

Kilka uwag o sztuce pisania eseju

„Esej to szkic literacki, krótka rozprawa ujmująca określony temat w sposób subiektywny, łącząca elementy prozy artystycznej, publicystycznej i naukowej”. Tyle mówi nam *Słownik Języka Polskiego* pod redakcją Mieczysława Szymczaka. Niestety sama definicja nie daje nam jasnego kryterium odróżnienia dobrego eseju od złego. Wprawdzie uczniowie liceum dzięki lekcjom polskiego powinni już wiedzieć, jak odróżnić od siebie poszczególne formy literackie, jednak okazuje się, że nawet ci najlepsi mają z tym niekiedy problemy. Esej mylony jest najczęściej z rozprawką, niekiedy z felietonem, a nawet reportażem.

Odpowiedź na pytanie, jak napisać dobry esej, staje się szczególnie istotna dla tych, którzy zdecydowali się przystąpić do Olimpiady Filozoficznej. Przy odrobinie szczęścia i sporym nakładzie pracy, uczestnik Olimpiady napisze aż cztery eseje: w zawodach krajowych pierwszego i drugiego stopnia po jednym, a jeśli zostanie finalistą, będzie miał możliwość napisania kolejnych dwóch: w eliminacjach i na zawodach Olimpiady Międzynarodowej.

Przyglądając się przytoczonej na początku definicji, stwierdzamy, że, mimo zwięzłości, jest ona bogata w treść. Czytamy więc, że esej to szkic literacki. To ważne, ponieważ powinniśmy zachować odpowiednią objętość i jakość pracy. Szkic oznacza, że nie wszystko musi być dokładnie opracowane. Esaj więc jest raczej przymiarką, próbą sił, a czasem przyczynkiem do pogłębionych badań i w przeciwieństwie do nich powinien być możliwie krótki. Pracom przekraczającym dwadzieścia stron maszynopisu bliżej raczej do traktatu, niż eseju. Mała objętość nie oznacza jednak powierzchowności. Po drugie jest to praca subiektywna, co nie oznacza, że nie może być poparta myślami zaczerpniętymi od innych autorów. To, co subiektywne w eseju, to przede wszystkim umiejętność prezentowania własnego zdania, wyrażająca się w doborze argumentów, czy oryginalnym zestawieniu stanowisk. Autor powinien nie tylko samodzielnie wybierać stanowisko dla siebie, ale także być świadomym tego, co robi. Przy ocenianiu esejów, patrząc „z drugiej strony”, źle widziany jest brak szacunku dla oponentów i przedstawianie swojego stanowiska, jako jedynie słusznego. Dobry esej powinien kończyć się konkluzją, w której autor wskazuje ewentualnie nierozstrzygnięte problemy lub obszary dalszych badań.

Autor eseju nie musi starać się być obiektywny, ale jednocześnie nie może pozwolić sobie na brak rzetelności. Interpretacja problemu za pomocą przedstawionych tez nie może być zupełnie dowolna, lecz powinna ukazywać umiejętność analizy i krytyki. Trudno zgodzić się z opiniami, wedle których esej jest ciągiem luźno powiązanych i nieuporządkowanych skojarzeń. Gdyby tak było, prawie każdy bełkotliwy i chaotyczny, czyli w gruncie rzeczy nieudany tekst, nazwalibyśmy esejem. Dobry esej potrzebuje równowagi. Spontaniczność i oryginalność ujęcia powinna iść w parze z solidnym warsztatem literackim oraz jasnością i systematycznością myśli.

Przytoczona definicja mówi, że esej łączy elementy prozy artystycznej, publicystycznej i naukowej. Autor powinien więc zadbać o dobrą kompozycję tekstu, precyzję w posługiwaniu się pojęciami, ale jednocześnie o przystępność języka oraz o prawidłowość argumentacji.

Jak niemal każdą czynność, także pisanie eseju można doskonalić przez ćwiczenie. Aby trening dał pożądany skutek, powinniśmy poznać kryteria, wedle których ocenimy postępy. Dla Olimpijczyków dobrym źródłem jest Program Olimpiady. Dowiadujemy się z niego, że oceniane

będą: zawartość treściowo-problemowa, umiejętność wykorzystania wiedzy filozoficznej i posługiwania się pojęciami filozoficznymi, sposób uzasadniania twierdzeń, kompozycja i oryginalność ujęcia oraz poprawność językowa. Warto też wziąć pod uwagę, że w zawodach trzeciego stopnia finaliści są zobowiązani do przedstawienia zasadniczej tezy pracy, argumentów na jej uzasadnienie wraz z odwołaniem się do literatury źródłowej oraz zlokalizowania własnego stanowiska w obrębie dyskusji związanej z daną problematyką.

Zawody pierwszego stopnia polegają na samodzielnym przygotowaniu przez ucznia pracy na wybrany, spośród proponowanych w danej edycji, temat. Warto tutaj zaznaczyć, że regulamin nie narzuca formy eseju, więc wybór innej formy literackiej nie przekreśla szans uczestnika. W przeciwieństwie do zawodów drugiego stopnia, uczestnicy są w komfortowej sytuacji – mają dużo czasu na przygotowanie, mogą korzystać z wielu źródeł i słowników, czy wreszcie mogą siedzieć spokojnie w fotelu i dopracowywać szczegóły. Ta swoboda pracy niesie ze sobą jednak zagrożenie przesadnej dokładności. Pamiętajmy, że kiedyś musimy pracę skończyć i oddać.

Specyfika esejów pisanych na Olimpiadzie Filozoficznej polega również na tym, że temat jest zadany. Stanowi to ograniczenie dla autora i dlatego wymaga dyscypliny intelektualnej. Piszący powinien cały czas panować nad tekstem i pamiętać, na jaki temat pisze.

Jeśli esej nie powinien być sumą przypadkowych skojarzeń, to nawet w sytuacji egzaminu, gdy czas pracy mamy drastycznie ograniczony, warto najpierw ułożyć sobie szkic argumentacji. Dobrze ułożony plan pracy to w gruncie rzeczy połowa sukcesu. Esej jest to ciąg myśli, czasem wprawdzie zaskakujących, ale nadal ułożonych w określonym porządku i powiązanych wynikaniem. Wielu uczniów gubi się w dygresjach i zamiast sprawnie napisanego eseju wychodzi im, jak to kiedyś ujął mój nauczyciel polskiego, *wielogłos kakofoniczny czasem nawet na temat, ale bez sensu*. Często chaos myśli idzie w parze z pretensjonalnością języka. Przy ocenie pracy bierze się pod uwagę również poprawność językową i jasność wypowiedzi. Zbyt pompatycznym językiem nie zyskamy sobie przychylności recenzentów. Pisząc, spróbujmy wczuć się również w rolę czytelnika – przeczytajmy nasz tekst i zastanówmy się, czy jest on zrozumiały, czy dostatecznie wyjaśniamy znaczenie pojęć i czy czytelnik jest w stanie zrekonstruować na podstawie pracy nasze rozumowanie.

CO WARTO CZYTAĆ

Magdalena Gawin

Wszystko, co chcielibyście na wstępie wiedzieć o Kancie

Mirosław Żelazny, *Kant dla początkujących*, Toruń 2008

Po przeczytaniu książki Mirosława Żelaznego pod tytułem *Kant dla początkujących* poczułam pełne ukontentowanie. Od dawna brakuje na polskim rynku książek, które wprowadzałyby do koncepcji jednych z bardziej znaczących, aczkolwiek niezmiernie trudnych filozofów. Wykształceni w materii jednym tchem mogliby wymienić kilka nazwisk, których wyłożenie innym, mniej wykształconym lub zgoła rozpoczynającym własną przygodę filozoficzną, nastręcza dużych kłopotów. Należy bowiem zapoznać zainteresowanego z trudnym językiem danego myślicie-la przy jednoczesnym budowaniu ogólnej wizji całości tak, aby ułatwić interpretację i własne ustosunkowanie się do wykładanej koncepcji. Zadanie jest o tyle trudne, że mówimy tu o wielce abstrakcyjnych filozofiach, które należy wyłożyć w sposób zrozumiały osobom potencjalnie nie znającym podstaw dziedziny.

Mirosław Żelazny zmierzył się z filozofią Kanta i, w moim przekonaniu, wyszedł z tego wyzwania obronną ręką. Książka ma kilka istotnych zalet. Po pierwsze, nie jest li tylko krótkim esejem ogólnie wprowadzającym do filozofii transcendentalnej, ale po kolei rozważa podstawowe założenia i pojęcia autora *Krytyki Czystego Rozumu*. Dzięki czemu czytelnicy bliżej nie zainteresowani filozofią mogą spędzić przyjemnych i twórczych kilka godzin w interesującym towarzystwie, które zapewnione jest przez tą dowcipnie i z zamysłem napisaną książkę. Z kolei ci, spośród czytelników, którzy pragną bliżej zgłębić różnorodne koncepcje filozoficzne, zyskają wiedzę na temat podstawowej struktury myśli Kanta, która będzie wielce pomocna przy dalszej lekturze, czy to tekstów samego Kanta, czy innych bardziej zaawansowanych prac o filozofii tegoż myśli-

ciela. Po drugie, porządek tekstu jest klarowny i sensowny. Tekst rozpoczyna się od uwag na temat metafizyki, które wprowadzają w omawianą problematykę. Następnie omówione są ogólne i ważne do zrozumienia całości takie pojęcia, jak: estetyka, rzecz sama w sobie, logika, podział sądów oraz władza sądenia. W dalszej części przedstawiona jest kantowska teoria poznania – tj. rozum teoretyczny, a następnie część dotycząca rozumu praktycznego, a więc uwagi na temat moralności i piękna. Ostatnie rozdziały poświęcone są idei oświecenia oraz uwagom politycznym, dotyczącym idei wiecznego pokoju. Jednym słowem, wszystkie podstawowe problemy podejmowane przez Kanta zostały przez Żelaznego omówione. Po trzecie, książka napisana jest z dużym połotem – na przykład, niezapomniany i dający do myślenia jest przykład zdania syntetycznego *a priori*, który abstrakcję sprowadza do konkretnu. Przyznam, że sama gustuję w tego rodzaju stylistyce, gdyż, z jednej strony, wydatnie ułatwia ona proces zapoznawania się z daną filozofią, z drugiej zaś pomaga odnieść, skądinąd niezmiernie trudny materiał, do własnego życia i do problemów, które w otaczającej nas rzeczywistości możemy rozpoznać.

Podsumowując: polecam książkę *Kant dla początkujących!* Jest to ciekawa lektura zarówno dla dopiero zaczynających swoją drogę ku filozofii, jak i dla nauczycieli, którzy mogą zyskać wiele pomysłów na klarowne i zrozumiałe dla innych przedstawienie filozofii Kanta. Również osoby badawczo zajmujące się filozofią zapewne z przyjemnością zapoznają się z tym tekstem. Jest to zawsze intrygujące jak inny, znamienity filozof opowiada o naszym wspólnym, dobrym znajomym, ukazując to, co sam w nim intrygującego odnalazł i jak tłumaczy sobie i innym te wszystkie smakowitości, jakie Kant ma do zaoferowania.

Wspinając się na wyżyny własnego zmysłu krytycznego nie odnalazłam niczego, co mogłabym określić inaczej niż krytykanctwem. Książka stawia sobie określony cel – przedstawienie podstaw filozofii Kanta w sposób zrozumiały dla początkujących filozofów i bardzo dobrze się z tego zadania wywiązuje. W związku z tym z niecierpliwością czekam na możliwość zapoznania się z kolejną pozycją z serii *Filozofia dla początkujących*, autorstwa Mirosława Żelaznego, która traktować będzie o filozofii Hegla, tej najprostszej do wyłożenia i zrozumienia koncepcji, na której zęby sobie łamią kolejne pokolenia studentów filozofii.

O buddyzmie z perspektywy filozoficznej

Volker Zotz, *Historia Filozofii Buddyjskiej*, tłumaczenie Monika Nowakowska, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM

*Nie potrafimy więc rozumieć buddyjskich wypowiedzi
Bezpośrednio, lecz tylko poprzez ich ujęcie w znanych nam
języku i logice.*

Volker Zotz

Jednym z zagadnień, którego znajomości wymaga się od uczestników Olimpiady Filozoficznej, jest etyka buddyjska i jej filozoficzne podstawy. Jest to tematyka z jednej strony niezmiernie interesująca, ale – ze względu na swego rodzaju kulturową obcość – może stanowić wyzwanie dla osoby, która wcześniej nie miała z nią styczności. Umiejętność płynnego wypowiadania się w tym temacie wymaga bowiem nie tylko wiedzy o konkretnych założeniach systemu buddyjskiego, ale i zdolności do jednoczesnego wykazania się świadomością, że w tym kontekście użycie słów: „system i założenie” jest zdecydowanie nie na miejscu. A to oznacza rozeznanie nie tylko w samej myśli religijno-filozoficznej buddyzmu, ale i znajomość realiów społeczno-kulturowych, które za nią stoją.

Na polskim rynku wydawniczym nie ma trudności ze znalezieniem literatury dotyczącej buddyzmu. W ciągu ostatnich dwóch lat ukazało się co najmniej dziesięć pozycji dotyczących w jakimś zakresie tego tematu. Sztuką jest zaś wybranie z nich tych, które rzeczywiście „przysłużą się” w przygotowaniu do Olimpiady Filozoficznej – jeżeli to właśnie jest naszym celem – i będą stanowiły wartościowe doświadczenie czytelnicze.

Na początek na pewno warto zwrócić uwagę, że przeglądając publikacje dotyczące buddyzmu, można zauważyć dwie podstawowe tenden-

cje. Z jednej strony jest to tematyka podejmowana przez autorów, którzy wywodzą się z tej tradycji, wyrosli w niej, a ich książki to często pisane metaforycznym językiem poradniki, mające nierzadko stanowić nie tylko rzetelne omówienie danego tematu, ale i drogowskaz na drodze duchowego rozwoju człowieka. Mam tu na myśli na przykład takie tytuły, jak: *Mahamudra wielki symbol*, którego autorem jest Lama Gendyn Rinponcze czy *Wprowadzenie do buddyzmu zen* – Suzukiego Daisetz Teitaro. Z drugiej zaś strony zdecydowanie częściej jednak możemy się zetknąć z tekstami osób wychowanych w kulturze europejskiej, które poświęciły jakąś część swego życia zgłębianiu myśli buddyjskiej. Ich dzieła mają zwykle bardziej teoretyczny i historyczny charakter. Zanim zatem sięgniemy po konkretne omówienie buddyzmu, warto zastanowić się, jakiego typu informacji poszukujemy.

Książka Volkera Zotza określana: *pierwszym tak obszernym i wyczerpującym omówieniem zagadnienia buddyzmu na polskim rynku księgarskim* jest zdecydowanie publikacją drugiego typu i jej natura jest ściśle historyczno-filozoficzna. Jest to również – w moim odczuciu – publikacja naukowa, a nie popularnonaukowa – i o charakterze przeglądowym, gdyż jej autor – wybitny austriacki kulturoznawca, specjalizujący się w dziedzinie filozofii buddyjskiej – zebrał i zestawiał ze sobą wnioski zawarte w innych opracowaniach i dokonał ich systematyzacji. Już we *Wprowadzeniu do Historii Myśli Buddyjskiej* dowiadujemy się, że tym, co głównie kierowało autorem przy konstruowaniu tego (chyba to określenie nie będzie tu nadużyciem) *podręcznika*, była (1) świadomość, że współcześnie zdolność do prowadzenia satysfakcjonującego dialogu między społecznościami zakłada wzajemną konieczność znajomości kultur, z których się one wywodzą, ale także (2) potrzeba przezwyciężenia swego rodzaju ksenofobii, za którą prawdopodobnie stoi lęk przed tym, co obce i inne. Prawdopodobnie to stąd tak duża wnikliwość w opisywaniu mechanizmów społecznych i kulturowych charakterystycznych dla społeczeństw, w których rozwijał się buddyzm – by zrozumieć nie tylko samą myśl buddyjską, ale też specyfikę regionu i mentalność ludzi, na których warunki życia i potrzeby był on odpowiedzią.

Bardzo interesująco zapowiadało się poczynione we wprowadzeniu założenie autora, że w tej książce patrzy on na buddyzm z perspektywy filozoficznej, gdyż, jego zdaniem, to filozofia właśnie jest najbardziej pre-

dysponowana do przekraczania barier dzielących odmienne kultury i umożliwiająca dialog między nimi. W dalszej części książki okazuje się jednak, że jest to perspektywa raczej historyczno-filozoficzna, w której to owa historyczność jest warstwą dominującą.

Dzieło Zotza składa się z dwunastu obszernych rozdziałów, z czego pierwszych sześć poświęconych jest rozwojowi buddyzmu w Indiach (tylko trzy rozdziały dotyczą oddziaływania myśli buddyjskiej na kulturę i społeczeństwo w Tybecie, Japonii i Chinach). Autor, tłumacząc się z takiego rozłożenia punktów ciężkości w książce, stwierdza między innymi, że wszelkie wytworzone później szkoły i formy buddyzmu mają tak naprawdę wspólną podstawę, gdyż wszystkie one uznają nauczanie Gautamy Siddharthy, które stanowi motyw przewodni ich myśli. Sam Zotz postawił sobie zaś za zadanie przedstawienie czytelnikowi uwarunkowań historycznych, kulturowych i społecznych, z powodu których myśl buddyjska przybrała znaną nam współcześnie postać.

Tak silne skupienie się na wyżej wymienionych czynnikach nie musi – co należy podkreślić – stanowić zalety tej pozycji w kontekście jej przydatności dla przyszłych uczestników Olimpiady, gdyż zdecydowanie największą część pracy stanowią właśnie rozważania dotyczące historycznych korzeni różnych szkół buddyjskich i powiązanych z nimi procesów społecznych, dopiero na ich tle ukazane zostają motywy przewodnie myśli buddyjskiej, które przeplatane są z wątkami o charakterze filozoficznym. Jeżeli celem czytelnika jest zgłębienie podstaw buddyzmu, zrozumienie jego korzeni i szczegółowe prześledzenie procesu kształtowania się i ewolucji tegoż, to z pewnością doceni *Historię Myśli Buddyjskiej*. Dużo mniej usatysfakcjonowana może być osoba zainteresowana jedynie wybiórczymi i najbardziej podstawowymi zagadnieniami myśli buddyjskiej, gdyż ich wyłuskanie z tak obszernego omówienia może być dosyć czasochłonne.

Błędem byłoby jednak odgórne odrzucenie tej publikacji tylko ze względu na jej pewną nieprzystępność dla odbiorcy zaciekawionego myślą buddyjską, ale niekoniecznie rozważaniami o charakterze etnologicznym. Są bowiem w tej książce rozdziały, które mogą być szczególnie interesujące właśnie z filozoficznego punktu widzenia, a dotyczą one początków filozofii buddyzmu (rozdział I) i praktycznej filozofii buddyzmu indyjskiego (rozdział IV). Jak pisze sam autor: *człowiek staje dużo czę-*

ściej przed dylematem, co jest dobre a co złe, co wolno, a czego nie wolno niż przed pytaniem o naturę człowieka czy problemami logicznego myślenia, dlatego też etyka stoi niejako w centrum myśli buddyjskiej i wyznacza człowiekowi konkretne wymagania wobec jego życia. Wyżej wymienione rozdziały będą z pewnością wartościową lekturą, ale szczególnie godny polecenia jest fragment tekstu dotyczący motywów przewodnich myśli buddyjskiej i ich odbioru na Zachodzie (rozdział XI), gdyż w tym miejscu autor podsumowuje swoje dotychczasowe rozważania i wskazuje na te elementy, które szczególnie chętnie były przez naszą kulturę od buddyzmu zapożyczane lub które były wspólne, poprzez zestawianie pewnych elementów myśli buddyjskiej z poglądami takich filozofów, jak na przykład Schopenhauer, Hegel czy Nietzsche.

Pomimo tego, iż wypowiedziałam się wybiórczo na temat walorów poszczególnych rozdziałów książki Zotza, konieczne wydaje się być podkreślenie, że *Historia Filozofii Buddyjskiej* jest dziełem, w którym płaszczyzny: historyczna, kulturowa, społeczna i filozoficzna zostały ze sobą umiejętnie zintegrowane i dopiero wnikliwa analiza całej publikacji może zapewnić czytelnikowi zadowalający ogląd myśli buddyjskiej. Zdecydowanie przydatna może się okazać przynajmniej podstawowa znajomość buddyzmu, zanim przystąpi się do czytania tej publikacji – umożliwi to bowiem podążanie za szczegółowymi wywodami autora bez poczucia przytłoczenia obcą terminologią.

Podsumowując, *Historia Filozofii Buddyjskiej* to fascynująca, aczkolwiek też wymagająca propozycja dla miłośników tematu.

W stronę filozofii autorskiej

W stronę filozofii autorskiej. Kolokwia filozoficzne, Kraków 2009

Książka jest zbiorem tekstów wygłoszonych bądź dostarczonych przez autorów – filozofów polskich na cykl spotkań pt. „Kolokwia Filozoficzne”, które zorganizował Zakład Filozofii AJD w dniach 6-7 grudnia 2007 w Złotym Potoku koło Częstochowy. Stanowi ona prezentację pomysłów, projektów autorskich, szkiców filozofów reprezentujących różne ośrodki badawcze. Redaktorami zbioru są M. Oziębłowski, M. Woźniczka, A. Zalewski.

Aby przybliżyć Czytelnikom zawartość materiałów i zachęcić do ich przeczytania, spróbuję opisać je w największym skrócie.

Książka składa się z trzech części: część I tworzą teksty nadesłane, II – osobiste wystąpienia, III – głosy w dyskusji.

Przedmiotem refleksji K. Wieczorka jest sytuacja filozofii na tle pozostałych dziedzin życia intelektualnego, opartej na pytaniu Kantowskim „co powinienem czynić będąc filozofem”? Wieczorek pisze m.in. *To, że filozofia nie może dziś konkurować z matematyczno-empirycznym przyrodoznawstwem, jeszcze nie oznacza, że nie pozostało jej już nic do zrobienia.... Wbrew pesymistycznym prognozom, filozof może uczynić coś więcej niż podjąć niepoważną grę z tradycją czy rzeczywistością. Warta rozpatrzenia wydaje mi się propozycja uprawiania filozofii jako „szlachetnej zabawy”*. Czy możliwa bądź nie jest filozofia autorska? zapytuje M. Oziębłowski i odpowiada konkluzją: *Gdyby pominąć różnicę pomiędzy tym, co idealne i realne, odpowiedź na postawione w tytule pytanie mogłaby brzmieć: filozofia autorska nie jest możliwa i dlatego istnieje.*

W obszernym szkicu M. Woźniczka rozważa kwestię samodzielności polskiej filozofii w jej wymiarze historycznym, instytucjonalnym i aktualnym na tle kulturowym, społeczno-politycznym, edukacyjnym i naro-

dowościowym. Autor pisze, że trudno uzyskać jednoznaczny opis stanu samodzielności polskiej filozofii. Z jednej strony stawia się jej zarzut naśladownictwa, słabą motywację kulturową itp., z drugiej zaś wskazuje się na wielkie jej wartości, jak np. oryginalność dziejową, związek z przemianami narodu, istnienie szkół.

W eseju zatytułowanym *Jest w Ziemi Ulro* A. Olech snuje rozważania na temat analitycznego charakteru polskiej filozofii w XIX i XX wieku.

Pozostali autorzy pozostałych projektów to S. Buda – *Filozofowanie jako zawierzenie*, M. Tempczyk – *Monizm dynamiczny*, A. Zalewski – *Czym jest refleksografia?* J. Hartman – *Eros i Tanatos* oraz wystąpienia *Metafilozofia jako filozofioznawstwo*, a także K. M. Jaksender – *O filozofowaniu poza filozofią, czyli za co kocham Michela Foucault*.

W części III zawarto spisane z nagrań i zrekonstruowane wypowiedzi uczestników spotkań odnoszące się do różnych kwestii poruszonych w projektach. W tym miejscu nasuwa mi się spostrzeżenie natury redakcyjnej. Język publikacji wszystkich trzech części jest bardzo dobry, jasny i klarowny. Należą się tu słowa pochwały dla autorów oraz dla żmudnej i trudnej pracy redaktorów, panów: Mariusza Oziębłowskiego, Macieja Woźniczki i Andrzeja Zalewskiego.

Czekamy na materiały z II cyklu spotkań pt. „Kolokwia filozoficzne”.

Prymat filozofii nad historią filozofii

Rafael Ferber, *Podstawowe pojęcia filozoficzne*, t. 1–2, przekł. Małgorzata Frankiewicz, Leszek Kusak, Adam Węgrzecki, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM

Przygotowując się do olimpiady przedmiotowej z zakresu filozofii, uczeń liceum zmuszony jest przebrnąć przez liczne publikacje o naturze historyczno-filozoficznej. Prymat perspektywy historycznej w przyswajaniu zagadnień z zakresu filozofii niejednokrotnie owocuje jednak w pominięciu jednego bardzo istotnego ich aspektu – tego mianowicie, co powodowało, iż były one przez wielkie umysły filozoficzne w ogóle podejmowane. Dlaczego różni myśliciele na przestrzeni dziesiątek lub setek lat uznawali je za istotne i warte włożenia w ich rozwiązanie tak znaczącego wysiłku intelektualnego? Dwa tomy *Podstawowych pojęć filozoficznych* Rafaela Ferbera zdają się aspirować do rozjaśnienia tych kwestii, na które wiele podręczników do historii filozofii nie rzuca dostatecznie dużo światła.

W swej książce Ferber całkowicie odrzuca perspektywę historyczną na rzecz podejścia problemowego. Omawiając każde z jedenastu wyróżnionych przez siebie podstawowych zagadnień filozofii, również nie korzysta – z popularnej dla wielu słowników filozoficznych – metody polegającej na przedstawieniu w porządku chronologicznym, jak poszczególni myśliciele odnosili się do danego problemu. Czynnione przez niego odwołania do owoców refleksji znanych myślicieli są dość swobodne, i choć w przypadku każdego z nich autor wspomina oczywiście daty życia danego filozofa, interesuje go głównie treść jakiejś myśli, nie zaś kontekst historyczny jej powstania. Wyznawców różnych poglądów Ferber stawia na tym samym poziomie, symulując dyskusję między nimi i nigdy nie dyskredytuje któregośkolwiek z nich ze względu na rzekome niezrozumienie pewnych problemów, które zostały dostrzeżone dopiero w późniejszych dziejach filozofii. Odwołania do rozwiązań, pochodzą-

cych od uznanych myślicieli często nie są przez autora czynione zupełnie wprost, w wyniku czego ich w pełni rozumiejące odczytanie wymaga od czytelnika uprzedniej, choćby podstawowej, orientacji w historii refleksji filozoficznej Zachodu.

Największym walorem *Podstawowych pojęć filozoficznych*, nieco wbrew temu, co sam Ferber pisze w *Przedmowie* o stronienu od akademickiego żargonu, jest zaznajomienie czytelnika ze znaczeniem szeregu technicznych terminów stosowanych we współczesnych dysputach o charakterze filozoficznym. Czytelnik z książki Ferbera dowie się na przykład, czym jest superweniencja, emergencja, metaetyka, emotywizm czy idealizm transcendentalny.

Co trzeba wyraźnie podkreślić, omawiając jedenaście pojęć filozoficznych uznanych przez siebie za podstawowe, autor kładzie największy nacisk na stan dyskusji wokół danego zagadnienia, w jakim znajduje się ona współcześnie, a metodę podejmowania problemów filozoficznych, którą widocznie preferuje, można utożsamić z metodą tzw. filozofii analitycznej, stawiającej sobie za wzór podejście charakterystyczne dla nauk ścisłych i przyrodniczych. Ta cecha książki Ferbera, w zależności od preferencji czytelnika, może być uznana albo za jej walor albo też brak.

W tomie 1. autor poświęca swą uwagę zagadnieniom języka, poznania, prawdy, bytu, dobra, a także stawia najtrudniejsze pytanie, które filozofia kiedykolwiek przed sobą postawiła – pytanie o istotę samej filozofii. Odpowiedź, którą na pierwszych 13 stronach stara się naszkicować Ferber, jest chyba najsłabszą stroną jego książki. Co ciekawe, nie sposób znaleźć weń wyraźnych odwołań do nurtu, w którym pytanie to zostało potraktowane jako, jak się zdaje, największy spośród wszystkich filozoficznych problemów, a mianowicie do XX-wiecznej filozofii kontynentalnej (zwanej również nieanalityczną). Później jest już jednak tylko lepiej. Wprawdzie zagadnienie języka jest potraktowane nieco po macoszemu – usprawiedliwić autora może tu fakt, że problemy poruszane przez filozofię języka naprawdę trudno jest przedstawić początkującym adeptom filozofii w sposób zrozumiały – ale już tematyka poznania wiąże się z bardzo klarownym rozróżnieniem rozumowań dedukcyjnych i indukcyjnych oraz szerokim i szczegółowym omówieniem problemu indukcji w wersji Hume’a oraz w wersji współczesnej. Dla ucznia przygotowującego się do zmagania w trakcie Olimpiady Filozoficznej bardzo wartościowo-

wa może okazać się lektura rozdziału dotyczącego pojęcia prawdy, w którym znaleźć można opis konkurencyjnych podejść do definiowania terminu „prawdziwość” oraz nieco przybliżyć sobie, na czym polega koncepcja prawdy Alfreda Tarskiego.

Tom 2, w którym Rafael Ferber omawia klasyczne pojęcia antropologii filozoficznej – człowiek, świadomość, ciało i dusza, wolność woli, śmierć – jest bardziej wymagający wobec czytelnika, zawiera więcej specjalistycznej terminologii oraz omawia nieco bardziej zawile argumenty niż tom 1. Podejmowane przez autora zagadnienia są tutaj traktowane znacznie poważniej i rzetelnie opracowane. Jest ono na tyle solidne, że z powodzeniem stanowić może wprowadzenie do podejmowania zagadnień z zakresu analitycznej antropologii filozoficznej już na poziomie studiów wyższych.

By jednak czytelnik nie poczuł się znudzony suchym i fachowym dyskursem filozoficznym, Rafael Ferber stara się nieco ubarwić tok wykładu przeplatając odwołania do dzieł znanych myślicieli wzmiankami o charakterze literackim. Zabieg ten, w moim odczuciu nader skuteczny, może nie tylko umilić lekturę, ale też pogłębić zrozumienie poruszanych problemów oraz podnieść poziom przyswojenia przekazywanych przez autora treści.

Książka *Podstawowe pojęcia filozoficzne* Rafaela Ferbera nie jest jednak pozbawiona pewnych wad i uchybień. Po pierwsze, zastanowienie budzić może brak kategorii piękna wśród tych, które autor uznał za kluczowe dla refleksji filozoficznej i wyznaczające jej zakres. Zdaje się bowiem, że razem z pojęciami bytu, prawdy i dobra wykreśla ona granice czterech podstawowych dziedzin filozofii – ontologii, epistemologii, etyki i estetyki. Po drugie, autor wykazuje niekiedy pewną niebezpieczną tendencję do prezentowania swego stanowiska w danej sprawie w bezpośrednim sąsiedztwie rozwiązań wiodących w tradycji filozoficznej, nie sygnalizując przy tym dość wyraźnie, że dany pogląd pochodzi wprost od niego. Może to u czytelnika wzbudzić mylne przekonanie, że pewne rozwiązania podawane przez autora są powszechnie przyjętymi odpowiedziami na dany problem, bądź też są powszechnie rozważane jako takowa odpowiedź, gdy tymczasem są one jedynie poglądami autora, które szerokiej społeczności filozoficznej nie muszą być znane, a tym bardziej uznawane za ważny głos w dyskusji. Przykładem niech będzie tu termin „istnienie

semantyczne”, którym autor posługuje się wyjaśniając wiele problemów w tomie 1. *Podstawowych pojęć filozoficznych* (jest on pokrewny bardziej powszechnie używanemu pojęciu „subsystemy”). O tym, że termin ów pochodzi od niego samego, autor wspomina tylko na marginesie. Tymczasem uczestnik Olimpiady Filozoficznej, posłużony się wspomnianą kategorią w trakcie egzaminowania, może spotkać się z brakiem zrozumienia ze strony komisji. Do pewnych treści przekazywanych przez Rafaela Ferbera należy zatem podchodzić z ostrożnością.

Niemniej książkę *Podstawowe pojęcia filozoficzne* należy uznać za wartościową, szczególnie z uwagi na fakt przyznania pierwszeństwa *problemom* filozoficznym przed chronologicznym wykładem myśli poszczególnych filozofów, który w niejednym podręczniku do historii filozofii przyjmuje postać nieco bezrefleksyjną, a przynajmniej – nie skłania czytelnika do refleksji. Książka ta może okazać się lekturą szczególnie owocną dla wszystkich tych, którzy kiedyś, zamiast ograniczać się do zgłębiania rozwiązań problemów filozoficznych zaproponowanych przez znanych myślicieli, zapragną problemy owe samemu rozwiązywać.

**„Przyrodoznawstwo – Filozofia – Teologia.
Obszary i perspektywy dialogu”
(w 10. rocznicę śmierci ks. prof. Kazimierza
Kłoskowskiego)**

W dniach 13–14 października 2009 r. odbyła się w Warszawie ogólnopolska konferencja pt. „Przyrodoznawstwo – Filozofia – Teologia. Obszary i perspektywy dialogu”, zorganizowana przez Sekcję Filozofii Przyrody Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Tematem konferencji były skomplikowane relacje zachodzące między obrazem świata wyłaniającym się z rozmaitych systemów filozoficznych i teologicznych oraz danymi uzyskiwanymi na gruncie nauk przyrodniczych. Czy budowanie spójnej i całościowej wizji rzeczywistości winno zakładać ścisłą współpracę uczonych reprezentujących odrębne dziedziny poznania? Czy możliwe jest uzgodnienie ze sobą elementów pochodzących z różnych obszarów (tj. nauk przyrodniczych, filozofii, wiary religijnej), czy też stanowi to raczej nieuprawnione naruszenie metodologicznych granic, zapewniających wyżej wymienionym dziedzinom swoistą autonomię? Czy istnieją istotne ograniczenia w religijnej interpretacji teorii naukowych? Czy takie interpretacje są w ogóle potrzebne? Wydaje się, iż w obliczu dynamicznego rozwoju współczesnej nauki oraz licznych kontrowersji wynikających ze zderzenia światopoglądu naukowego i religijnego (*vide*: burzliwa dyskusja po publikacji książki Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*) pytania te nabierają szczególnego znaczenia.

Konferencję uświetniły wystąpienia kilkunastu osób reprezentujących rozmaite ośrodki naukowe w Polsce: wybitnych naukowców, filozofów, teologów. Obfitość wątków poruszonych przez prelegentów zwraca uwagę na złożoność i ważność podjętej problematyki.

W pierwszym dniu konferencji tematyka wystąpień oscylowała wokół relacji między filozofią a teologią (ks. prof. UKSW dr hab. Maciej Bała, mgr A. Kazimierczak-Kucharska, mgr Anna Szyrwińska, ks. mgr Grzegorz Malinowski, ks. mgr Mirosław Przechowski), sztuką a teologią (mgr Małgorzata Żak) oraz zagadnień związanych ze współczesną kosmologią (ks. dr Paweł Tambor). W drugim dniu interdyscyplinarnego spotkania naukowego podjęto szczegółowe rozważania nt prób budowania „teologii fizykalnej” (prof. dr hab. Piotr P. Stępień); związku nauk przyrodniczych i filozofii (ks. prof. USz dr hab. Wiesław Dyk, dr Bogdan Ogrodnik, dr Paweł Nierodka); filozofią przyrody jako pomostem między nauką a teologią (prof. UKSW dr hab. Anna Lemańska), racjonalnością przekonań religijnych (ks. dr Roman Tomanek), doktryny ozak); relacji między współczesną fizyką (prof. dr hab. Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz), medycyną (dr Jarosław Barański), astrologią (mgr Michał Zambruski), metafizyką analityczną (Adam Andrzejewski, Marta Zaręba, MISH UW) a teologią.

Zarówno poruszana problematyka, jak i data konferencji wiązały się ściśle z przypadającą w owych dniach 10. rocznicą śmierci **ks. prof. dra hab. Kazimierza Kloskowskiego**, wykładowcy Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW (dawniej ATK), pełniącego w latach 1996–1999 funkcję prorektora UKSW. W centrum zainteresowań naukowych ks. prof. K. Kloskowskiego znajdowały się zagadnienia z zakresu filozofii przyrody i biofilozofii, w szczególności zaś analiza koncepcji ewolucjonizmu i kreacjonizmu, abiogenezy oraz problematyki determinizmu biologicznego¹. Charakterystycznym rysem badań K. Kloskowskiego była chęć ukazania płaszczyzny dialogu między nauką a wiarą chrześcijańską.

¹ M. Wnuk, *Pamięci Księdza Profesora Kazimierza Kloskowskiego (1953–1999)*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. XLVIII–XLIX, zeszyt 3 (2000/2001), s. 155–157.

Sylwetkę ks. prof. K. Kloskowskiego przybliżają również następujące publikacje: *Kazimierz Kloskowski (1953–1999)* [w:] „Acta Universitatis Masuriensis”, EPISTEME, t. III, pod red. ks. J. M. Dołęgi, J. Mellera, Olecko 2000.

K. Kloskowski, *Kazimierz Kloskowski*, [w:] „Ruch Filozoficzny”, 55 (1998), nr 3, s. 501–506;

M. Lubański, *Kazimierz Kloskowski (1953–1999). Sylwetka naukowa*. [w:] „Studia Philosophiae Christianae”, 36 (2000), nr 1, s. 77–90.

Poruszając temat współpracy między reprezentantami różnych dziedzin poznania w kontekście dorobku polskich uczonych, nie sposób nie wspomnieć o postaci ks. prof. Michała Hellera, kosmologa, filozofa, teologa, laureata Nagrody Templetona (2008), przyznawanej za pokonywanie barier między nauką a religią. Za podsumowanie niech zatem posłużą nam jego słowa z przemówienia wygłoszonego 12. marca 2008 r. w Nowym Jorku z okazji wręczenia nagrody:

„Zawsze chciałem robić tylko rzeczy najważniejsze. A czy może być coś ważniejszego od nauki i religii? Nauka daje nam Wiedzę, a religia daje nam Sens. I Wiedza, i Sens są niezbędnymi warunkami godnego życia. I jest paradoksem, że obie te wartości często pozostają w konflikcie. Nierzadko spotykam się z pytaniem, jak potrafię je godzić. Gdy takie pytanie bywa zadawane przez naukowca lub filozofa, nieodmiennie dziwię się, jak wykształceni ludzie mogą nie dostrzegać, że nauka nie czyni nic innego, jak tylko eksploruje Dzieło Stworzenia”².

² M. Heller, *Rzeczy najważniejsze [Przemówienie wygłoszone 12 marca 2008 r. w Nowym Jorku z okazji przyznania Nagrody Templetona] [w:] „Tygodnik Powszechny”, nr 14 (2008).*

CI, O KTÓRYCH POWINNIŚMY PAMIĘTAĆ

Jacek Bocheński

Leszek Kołakowski (1927–2009)*

Jestem bardzo wzruszony i bardzo zaszczycony. Poprosiła mnie Tamera, wdowa po Leszku Kołakowskim, żebym przemówił w imieniu przyjaciół. Uczyniła tak prawdopodobnie z jednego, zrozumiałego powodu: należę do nielicznej już garstki ludzi najstarszych, mogących powiedzieć, że dzielili ze Zmarłym jego młodość.

Jednak przyjaciół miał i ma Leszek Kołakowski wielu. Nie ośmielę się występować w imieniu wszystkich. Ograniczę się do kategorii przyjaciół w pewnym znaczeniu, mianowicie tych, których On w jakiś specyficzny sposób do swojego życia zaprosił, zarówno starych, jak i młodych, znanych i nieznanym. Innymi słowy, mówiąc „przyjaciele”, będę miał na myśli osoby, które w różnych momentach historycznych wsłuchały się w to, co mówił, spostrzegły, jak się zachowywał, i poszły albo przynajmniej usiłowały pójść za Nim, Jego drogą, a które pewnie czują, że część ich własnego życia, ich własne decyzje i losy ułożyłyby się może inaczej, gdyby Leszka Kołakowskiego nie było.

Trudno wiedzieć, ilu jednostek to dotyczy, ale też trudno przecenić wyjątkowy wpływ tego jednego, niezwykle człowieka na wielu innych ludzi, niekiedy bardzo wybitnych, w konsekwencji zaś jego wpływ na bieg procesów historycznych drugiej połowy XX wieku w Polsce i na świecie. Niewątpliwie przyczynił się do tych procesów, niektóre wręcz zapoczątkował.

A przecież nie był żadnym autorytetem formalnym, przywódcą, prawodawcą, hierarchą jakiegoś obrządku, urzędowym potentatem, był tylko filozofem, pisarzem, obywatelem. Powiedziałbym, że skupił w sobie do-

* Fragmenty tekstu wygłoszonego na pożegnaniu Leszka Kołakowskiego i drukowanego w *Gazecie Wyborczej* 30.07.2009 (przyp. red.).

świadczenie i zrozumienie diabelstwa epoki, nie pozostawiając wątpliwości, że diabelstwo jest diabelstwem, lecz i zwracając uwagę na inne, głębsze pytanie, czy diabeł może być zbawiony.

Jeśli się nie mylę, nigdy nam wprost nie mówił, co mamy robić. Raz, podczas jakiegoś spaceru, chyba już w Oksfordzie, niebacznie Go o to, wspartego na lasce, zapytałem: „No to co mamy robić?”. Zdawał się zdziwiony i nic nie odpowiedział. Oczywiście, mieliśmy wiedzieć i decydować sami.

Dlaczego więc my, przyjaciele, w tajemniczy sposób do Jego życia zaproszeni, słuchaliśmy Leszka Kołakowskiego? Bo był mądrzejszy? Oczywiście, lecz może przede wszystkim dlatego, że był zawsze autentyczny, zawsze wiarygodny we wszelkich swoich wypowiedziach i uczynkach. Czuliśmy się tą wiarygodnością zobowiązani, zechcieliśmy w niej i my na miarę naszych sił uczestniczyć. To nas połączyło.

Gdy odszedł, jest tak, jakby z nas samych coś wyrwano. Szukamy tego czegoś jak kawałka własnego ciała. Nie znajdujemy, czujemy tylko ból. Ból wspólny z Tobą, Tamaro, i Twoją córką Agnieszką.

Władysław Stróżewski

Barbara Skarga (1919–2009)*

Barbara Skarga była, moim zdaniem, jednym z najwybitniejszych filozofów polskich, aczkolwiek zdając sobie sprawę, że na pewno by przeciw takiemu twierdzeniu protestowała. W wywiadzie-rzecz *Innego końca świata nie będzie* powiedziała: „nie uważam się za filozofa. Po prostu tylko niekiedy filozofuję. Wypełniając kwestionariusz z rubryką zawód, wpisuję »pracownik naukowy« albo »emerytowany profesor instytutu« i koniec. Nigdy nie piszę »filozof«”. (Kraków 2007, s. 296). A jednak, jeśli filozofem jest ten, kto podejmuje najbardziej podstawowe zagadnienia

* Tekst wygłoszony na pożegnaniu Barbary Skargi (*przyp. red.*).

i stara się je rozwiązać na własną odpowiedzialność, to Barbara Skarga z pewnością była filozofem. Czy najwybitniejszym? To zależy od skali, jaką się przykłada i która może podlegać dyskusji. Wedle mojej skali odpowiedź brzmi „tak”. „Na własną odpowiedzialność” nie oznacza oczywiście samotnie lub w izolacji. Przeciwnie. Prawdziwa filozofia powstawała i rozwijała się zawsze w jawnym lub ukrytym dialogu. W twórczej kontynuacji lub proteście. Prof. Skarga sięgała do różnych systemów i poglądów filozoficznych, starożytnych i nowożytnych, przede wszystkim jednak do współczesnych, w szczególności do Husserla, Heideggera i Levinasa. Inspirowała się nimi, prowadząc dialog niejednokrotnie z nimi polemizowała. W ten sposób jej filozofowanie pozostawało w nieustannym kontakcie, ale i swoistym napięciu ze współczesną filozofią europejską, sprawiając, że przez to sama integralnie do niej należała. A dzięki temu jeszcze bardziej uwyrażnia się jej pozycja w filozofii polskiej.

Barbara Skarga nie była filozofem „książkowym”. Oczywiście zdołała, mimo potwornych przeżyć, o których doskonale wiadomo, przestudować niemalą liczbę dzieł filozoficznych. Ale co najmniej w jednakowym, a może i większym stopniu, czerpała ze swych własnych, często dramatycznych doświadczeń. To z kolei wyzwalало w niej wrażliwość na potrzeby i bóle naszego czasu i pobudzało do zabierania głosu w ważnych sprawach, które ten ze sobą niesie. Powstawały znakomite eseje, drukowane najczęściej w „Tygodniku Powszechnym” i w „Gazecie Wyborczej”, na tematy tak aktualnie ważne, jak miłość, nienawiść, obywatelstwo, wolność, nadzieja, etyka i polityka – tylko częściowo zebrane w książce *Człowiek to nie jest piękne zwierzę* (Kraków 2007), zatytułowanej pewnie tak dlatego, że znalazł się w niej także głęboki „Wykład o człowieku”. A wszystkie inne zamieszczone w niej teksty są z problematyką człowieka związane.

Filozoficzne badania prof. Barbary Skargi podzielić można na dwa okresy. Pierwszy, to praca nad zagadnieniami związanymi z historią filozofii. Wiele uwagi poświęciła wówczas pozytywizmowi, zwłaszcza francuskiemu, pisząc m.in. takie rozprawy, jak *Comte, Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*, ale także polskiemu, poświęcając mu *Narodziny pozytywizmu polskiego (1831–1864)* tudzież opracowanie, wraz z Anną Hochfeldową, polskiej myśli filozoficznej w epoce pozytywizmu w dwóch tomach monumentalnego wydawnictwa *700 lat myśli polskiej*.

Do tego trzeba koniecznie dodać *Kłopoty intelektu. Między Comtem a Bergsonem* oraz rzecz zdecydowanie opuszczającą regiony pozytywności, znakomitą książkę *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*.

Ważniejsza jest jednak rzecz inna. Badania historyczno-filozoficzne doprowadziły do refleksji metateoretycznej, która znalazła swój pełny wyraz w książce *Granice historyczności* (1989). Tym samym otworzył się nowy okres, okres własnych badań filozoficznych, dotyczących najczęściej zagadnień fundamentalnych, należących przede wszystkim do metafizyki. Zanim do tego dojdzie, pojawią się jeszcze ważne odkrycia należące nie tyle do historii filozofii, ile filozofii historii. Dotyczą one pojęcia i teorii formacji intelektualnej, pojęcia i koncepcji wynalezionych i opracowanych przez Barbarę Skargę. Formacje intelektualne to swoiste struktury historyczne, względnie autonomiczne, lecz zmieniające się w czasie, podległe różnym wpływom, ale i same wpływające na bieg dziejów. W ramach formacji intelektualnej wyróżnić można cztery warstwy: problematykę, warstwę kategoriałno-pojęciową, reguły sensu oraz *episteme* (tę ostatnią, zgodnie z uwagą zawartą w jej ostatniej książce, wołałaby – słusznie! – nazwać *doxa*). Każda z tych warstw jest przez autorkę dokładnie opisana i analizowana. Ostatnia warstwa odgrywa rolę szczególną: scala elementy zawarte w pozostałych warstwach, nadaje jednolity charakter danej formacji i – co najważniejsze – jest płaszczyzną namysłu nad zagadnieniami dla danej epoki fundamentalnymi, w tym także nad problemami metafizycznymi.

W ostatnim okresie na plan pierwszy twórczego namysłu Barbary Skargi wysuwają się metafizyka i jej problemy. I znów jest to namysł fundamentalny, zaczynający się od pytania: czym jest metafizyka i metafizyczność. Chodzi przy tym szczególnie o badanie źródeł metafizyczności. Temu zagadnieniu poświęcony jest ostatni rozdział *Kwintetu metafizycznego* (Kraków 2005). *Metafizyka przez wieki była jak powietrze, oddychało się nią, tworzyło jej najrozmaitsze warianty, wzbogacało o nowe idee lub krytykowano zawzięcie. Kto jednak pytał, dlaczego w ogóle się rodzi? Niewielu.* (s. 163). W naszych czasach odważyło się na to dwóch filozofów: Martin Heidegger i – nieco marginalnie – Michel Foucault. Autorka przywiązuje szczególną wagę do propozycji Heideggera, do którego nawiązuje zresztą bodaj najczęściej, także w wielu innych kwestiach. I za Heideggerem stwierdza, że metafizyka dotyczy przede wszystkim ta-

jemnicy bycia bytu, ta zaś kryje się w byciu człowieka – *Dasein*, fundamencie i źródle metafizyczności. *Rezultat Heideggerowskich rozważań daje się zamknąć w powiązaniu trzech fenomenów właściwych ludzkiej egzystencji: źródła metafizyki tkwią w rozumieniu bycia, czasowości i projektującej wyobraźni, ale wszystkie trzy prowadzą do konieczności akceptacji skończoności ludzkiego bycia, która nie jest jakąś własnością, lecz 'nieustannym, zwykle skrytym drżeniem wszystkiego, co egzystuje'. To skończoność i lęk przed śmiercią są najgłębszą podstawą metafizyki.* (s. 178–179). Na tym jednak nie można zakończyć. Heideggerowską konkluzję trzeba wzbogacić o nowy moment egzystencjalny – nadzieję. Przypomina się idea męstwa bycia P. Tillicha, do którego autorka zresztą nie nawiązuje. Ważne są jednak słowa, które znajdujemy w ostatnim akapicie omawianego rozdziału: *Metafizyczność jest w nadzieję wpisana, bo to nadzieja daje nam moc bycia i pozwala przewyciężyć czas [...] Myślimy, tworzymy przekonani, że mamy jeszcze czas i że po nas coś zostanie, choćby to było przekonanie złudne. Ów projekt zawsze indywidualny, niepowtarzalny miewa niespodziewane załamania, traci swą pierwotną logikę i rodzi pytanie o sens. [...] Niepokój, który nas w takich momentach ogarnia, rodzi pytanie o to, czym jest ludzkie bycie. Wszelkie zaś pytanie o bycie jest ze swej natury metafizyczne. [...] Jakiż jest wniosek z tych rozważań? Chyba tylko jeden: Metafizyczność jest rdzeniem naszej egzystencji. Jeżeli udałoby się nam zniszczyć tę metafizyczną archę, która w nas tkwi, kim byśmy się stali?* (s. 195-196).

Jednym z najważniejszych problemów dotyczących człowieka jest problem jego tożsamości. Barbara Skarga podejmuje to zagadnienie na tle szerokich rozważań dotyczących tożsamości i różnicy, przede wszystkim w jednej z wcześniejszych książek, zatytułowanych wprost *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne* (Kraków 1997). Analizy tu przeprowadzone, sięgające do różnych źródeł historycznych: Damaskiosa, Leibniza, Kanta, Hegla, przede wszystkim zaś Heideggera, Levinasa, Bergsona, mają charakter wyraźnie fenomenologiczny, opierają się na źródłowym doświadczeniu Ja i jawiących się w wyniku tych właśnie analiz jego rozmaitych aspektów. Ich celem jest dotarcie do istoty, *eidosa* Ja, „mojności”, „sobości”, jednym słowem, do dynamicznej tożsamości, konstytuującej się w czasie, który nieustannie zmienia nie tylko naszą teraźniejszość, ale i przeszłość. Tę traktujemy wybiórczo, w wyniku różnych – jakby powie-

dział Ingarden – „perspektyw czasowych”, akcentując w niej jedne wydarzenia (uznane za ważne), a pomijając inne. Pojęcie różnicy, tak wnikliwie analizowane przez Heideggera, Levinasa czy Derridę, jest tu niezwykle ważne, różnic, które w nas tkwią i nas poniekąd konstytuują (ważne odwołanie do Heglowskiej, dynamicznej jedni bycia i niczego) nie można jednak absolutyzować: doświadczenie sobości, a więc tożsamości, jedności mnie samego pozostaje nieodwołalne, jako przeżycie najbardziej źródłowe mnie samego.

Niezwykle ważną rolę w doświadczeniu człowieczego bycia gra czas. Toteż nie dziw, że do tematu czasu Barbara Skarga wielokroć wraca, a w *Kwintecie metafizycznym* poświęca mu obszerny, analityczny rozdział. Pierwszym autorytetem, do którego się tu odwołuje, jest Platon, z jego słynną definicją czasu jako „ruchomym obrazem nieruchomej wieczności”, bo – jak przekonuje autorka – tylko w odniesieniu do wieczności jesteśmy w stanie zrozumieć tajemnicę czasu. Bo czyż nie do wieczności się odwołujemy, gdy mówimy, że wszystko mija, zmienia się, dobiega kresu? A więc inaczej niż właśnie sama wieczność, która trwa. Czas nie ma charakteru ani ciągłego, ani linearnego. Jest ciągiem wydarzeń, które radykalnie mogą zmieniać jego bieg. I rzeczywiście zmieniają, aż do niepojętego kresu, którego żadne dociekania nad czasem nie są nam w stanie wyjaśnić.

Nie sposób omówić wszystkich tematów, które znalazły się w najważniejszych książkach Barbary Skargi. Wspomnijmy więc tylko, że w *Kwintecie metafizycznym* znajdujemy fascynujące rozważania na temat zła, rozdział precyzujący fenomenologiczne rozumienie doświadczenia, i gruntowną analizę problematyki źródłowości. Gdy chodzi o tajemnicę zła, autorka nawiązuje m.in. do autorów chrześcijańskich, św. Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity, których problematyka zła głęboko niepokoiła, i którą w jakimś sensie rozwiązywali. Pytanie „dlaczego zło” mimo wszystko nie zostało zlikwidowane. Podejmowali je Leibniz i Kant, Levinas i Hanna Arendt. A jakie jest zdanie autorki w tej sprawie? Nie pretenduje ona do ostatecznego rozstrzygnięcia. Ale sugeruje, że skłonność do zła tkwi nie tyle w indywidualnym człowieku, ... *nie w Ja, lecz w tym „między” wiążącym Ty i Ja. [...] Nikczemności pełno jest w społecznym byciu. Tkwimy więc w rozdarciu nieuleczalnym, nie do pokonania, między utopijnymi marzeniami, pragnienia braterstwa, bliskości innych, doskonałości społecznych form, choć ta nigdy nie była nam dana, a toczącym je*

nurtem złośliwości, nienawiści, tragicznych wojen, zła. (s. 118). A tragizm tej sytuacji polega na tym, że zło nigdy ni ıci się w izolacji, lecz odbija się na całości wszechświata, który pogrąża się w chaosie i niepewności, (jw.).

Filozoficzne poglądy Barbary Skargi, dotyczące różnych problemów i publikowane w wielu książkach, składają się na spójną, logiczną całość. Całość ta należy w przeważającej mierze do metafizyki, ale metafizyki zorientowanej na istotę i sposób bycia człowieka, na sprawy, które dotyczą jego losu. Nie jest przypadkiem, że autorka niejednokrotnie wraca do słynnego trójpytania Kanta: *co mogę wiedzieć, co powinienem czynić, czego się mogę spodziewać?* (s. 175). W próbach odpowiedzi na nie widzimy myśl przewodnią całego jej filozoficznego trudu.

Prof. Barbara Skarga zapisała się złotymi głoskami nie tylko w zakresie *bios theoretikos* ale i *bios praktikos*. Prowadziła znakomite seminarium, z którego wyszło wielu doktorów filozofii. Znana jest jej rola we współtworzeniu Towarzystwa Kursów Naukowych, przekształconego następnie w Towarzystwo Krzewienia i Popierania Nauk. W latach 1981–1984 była przewodniczącą Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, gdzie miałem zaszczyt pełnić obowiązki wiceprzewodniczącego. Z jej inicjatywy został opracowany *Obraz współczesnej filozofii polskiej* przedstawiający dokonania filozofii i jej pracowników na niwie szkolnictwa wyższego, towarzystw naukowych, publikacji, czasopism filozoficznych. *Obraz* zdawał dobrze sprawę z sytuacji filozofii tamtego czasu; miały być podjęte prace nad jego kontynuacją, niestety zostały zaniechane. Inną szczęśliwie zrealizowaną inicjatywą Prof. Barbary Skargi było zorganizowanie dużej konferencji naukowej poświęconej racjonalizmowi. Była to niewątpliwie jedna z najlepszych konferencji filozoficznych, jakie odbyły się w naszym kraju. Wspomnijmy wreszcie, że Prof. Skarga przez wiele lat redagowała periodyk „Etyka”, była także pomysłodawcą i głównym wykonawcą wielotomowego wydawnictwa *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*.

Prof. Barbara Skarga nie stroniła od zabierania głosu w sprawach publicznych. Dla wielu Polaków była jednym z niewielu w naszym kraju autentycznych autorytetów moralnych. Jej przyjaźń, dla tych, których zechciała nią obdarzyć, była darem cenniejszym niż złoto i nadal takim pozostaje, chociaż już tylko dzięki naszej o Niej pamięci.

Leszek Nowak (1943–2009)

20 października 2009 roku zmarł wybitny polski filozof prof. Leszek Nowak twórca tzw. „poznańskiej szkoły metodologicznej”.

Prof. Leszek Nowak urodził się w 1943 roku w Więckowicach. Ukończył studia prawnicze na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu i filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim. Uczeń prof. Czesława Znamierowskiego, Jerzego Giedymina i Zygmunta Ziemińskiego. Był członkiem-korespondentem Polskiej Akademii Nauk.

Pracownik Zakładu Prawniczych Zastosowań Logiki UAM (1965-1970) oraz Instytutu Filozofii UAM (1970-1985). Zwolniony z pracy na UAM w 1985 z powodu publikowania w wydawnictwach podziemnych. W 1989 r. przywrócony do pracy akademickiej na poprzednim stanowisku. Wykładał m.in. na uniwersytetach w Berlinie, Canberze, Catanii i Frankfurtach.

Był założycielem i redaktorem naczelnym międzynarodowej serii książkowej *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, a także serii *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki*. Promotor kilkunastu rozpraw doktorskich.

Do najważniejszych osiągnięć prof. Nowaka należy opracowanie idealizacyjnej teorii nauki. Ta koncepcja została opracowana pod koniec lat 70-tych i stanowiła rdzeń „poznańskiej szkoły metodologicznej”. Prof. Nowak był jednym z pierwszych w skali świata, który modelowanie uznał za podstawę tworzenia teorii naukowej. Innym ważnym osiągnięciem profesora było opracowanie nie-Marksowskiego materializmu historycznego, będącego krytyką teorii społecznej Karola Marksa.

Wiera Hrabal (1914 – 2009)

28 sierpnia 2009 zmarła Wiera Hrabal, nauczyciel, wychowawca, pedagog. W latach 1988-2001, tj. od I do XIII edycji, Pani Wiera (jak ją wszyscy nazywaliśmy) pełniła funkcję Sekretarza Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Katowicach, a wcześniej zajmowała się organizacją Turnieju Filozoficznego. Jako Sekretarz dała się poznać jako osoba niezwykle sumienna i skrupulatna, dzięki której dokumentacja wcześniejszych edycji Olimpiady jest do dzisiaj wzorowo uporządkowana. Pracując z pełnym zaangażowaniem, wykraczającym poza zwykłe wykonywanie obowiązków biurowo-organizacyjnych, stała się nieznużoną propagatorką edukacji filozoficznej w polskiej szkole. Nade wszystko jednak Pani Wiera zapamiętana zostanie jako postać niezwykle ciepła, życzliwa, całym sercem zainteresowana drugą osobą. Nie tylko z dumą i miłością opowiadająca o swoich bliskich, lecz zawsze znajdująca czas na wysłuchanie innych. Jej „co u pana słyhać” zawsze było szczere i pełne otwartości na drugiego człowieka. Zachwycająca była również Jej chłonność i sprawność intelektualna, którą zachowała do ostatnich swoich dni.

A oto kilka fragmentów wspomnień ludzi, z którymi pracowała.

Elwira Barańska –Szczerba (Zastępca Dyrektora Delegatury w Gliwicach, Kuratorium Oświaty w Katowicach):

„Od pierwszego dnia mojej współpracy z Panią Wierą czułam obcowanie z pewną szczególnością, której nie doświadczałam na co dzień – to obcowanie z nauczycielem mistrzem, człowiekiem z wewnętrzną konstytucją, na które bardzo zawsze czekałam. Zawdzięczamy Jej wiele, bo zachęcała wszystkich do mądrości, spełniania się w aktywności, dawała świadectwo tego, jakim być człowiekiem. To Pani Wiera odkrywała potrzebę filozofii w edukacji młodzieży, była niestrudzoną jej propagatorką oraz wpłynęła na tożsamość wielu szkół naszego województwa, które osiągnę-

ły laur Olimpiady Filozoficznej. Wszyscy my, nauczyciele i uczniowie, którym dane były spotkania z Panią Wierą i z Panią Filozofią, jesteśmy wdzięczni za to losowi, bo zostaliśmy przez te dwie Panie ubogaceni i szczególnie „wywianowani” na dalsze życie.”

Irena Skulska (polonista w Zespole Szkół Plastycznych w Katowicach), wraz z finalistami i laureatami Olimpiady Filozoficznej:

„Żegnamy z głębokim smutkiem Panią Wierę – wspaniałą, podziwianą przez nas osobowość humanistyczną. Dziękujemy za wspieranie wiedzą, życzliwością, uśmiechem tolerancji i ofiarnym zaangażowaniem w organizowanie wielu olimpiad w naszym regionie. Pozostanie trwale w naszej wdzięcznej pamięci.”

Michał Waliński (polonista w II LO im. E. Plater w Sosnowcu):

„22 stycznia 1992 roku o godzinie 8.45 interesujący wykład na temat filozofii i jej powinności w klasie autorskiej w II LO im. Emilii Plater w Sosnowcu rozpoczął dr Andrzej Kiepas z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Późniejszemu Profesorowi towarzyszyła miła, starsza, nieco tajemnicza Pani, jak się okazało sekretarz Komitetu Wojewódzkiego (sic) Olimpiady Filozoficznej w Katowicach – Pani Wiera Hrabal. Nie umniejszając nic kompetencjom i swadzie Pana Profesora – to Pani Wiera porwała serca uczniów (i niżej podpisanego), jakże skutecznie szczerpiąc ideę najpiękniejszej z Olimpiad w ich umysłach. Piotr Szczeszek, Rafał Hyla, Aneta Sieńczak, Anna Misiak i Marzena Walczyńska w ekspresowym tempie napisali prace na wybrane tematy, jak burza przeszli eliminacje pisemne i ustne, i kwalifikując do eliminacji ogólnopolskich IV Olimpiady Filozoficznej. I tak to się zaczęło. W klasach autorskich humanistycznych tradycją stały się wykłady wielu, wielu pracowników naukowych Instytutu Filozofii UŚl. Wygłaszali je dla samej idei filozofii, nie żądając honorariów. I jeśli od tamtej pamiętnej dla mnie olimpiady aż po rok 2008 co roku moi uczniowie walczyli w centralnych eliminacjach kolejnych edycji OF, to jest w tym ogromna zasługa Pani Wiery. Jej uśmiech, życzliwość, serdeczna troska Sekretarza i Człowieka (czasem serdeczne „pogderywanie”) towarzyszyły nam przez kolejne lata. A uwielbienie dla Pani Wiery przekazywały sobie kolejne pokolenia olimpijczyków”.

Helena Eilstein (1922–2009)

15 listopada 2009 r. zmarła Helena Eilstein, filozofka, autorka prac: *Jedność materialna świata* (1961), *Jeśli się nie wierzy w Boga* (1991), *Homo sapiens i wartości* (1994), *Szkice ateistyczne* (2000) oraz *Biblia w rękę ateisty* (2006) i redaktorka pism filozoficznych.

Zajmowała się filozofią człowieka, zagadnieniami wartości i etyki, interesowała ją filozofia przyrody i nauk ścisłych. Była wyznawczynią idei materializmu, a swą postawę filozoficzną określała jako realizm naukowy.

Barbara Kalisz

Ulrich Schrade (1943–2009)

15 listopada 2009 r. zmarł tragicznie w wieku 66 lat filozof, prof.dr hab. Ulrich Schrade.

Długoletni, wyróżniający się znakomitym poziomem merytorycznym i dydaktycznym, nauczyciel akademicki Politechniki Warszawskiej, w której pełnił wiele funkcji, m.in. Kierownika Zakładu Filozofii na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych, Kierownika Podyplomowych Studiów Pedagogicznych, Senatora.

Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania były zagadnienia dotyczące filozofii współczesnej, filozofii nauki, etyki, filozofii władzy i polityki, filozofii państwa i prawa. Autor wielu cenionych publikacji książkowych, artykułów i przekładów.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, w którym pełnił przez wiele lat różne funkcje z wyboru, najpierw w Zarządzie Oddziału Warszawskiego, a następnie w Zarządzie Głównym, gdzie przez dwie kadencje pełnił funkcję skarbnika. Od wielu lat był członkiem Okręgowego Komitetu Stołecznego oraz Komitetu Głównego.

Wszyscy, którzy się z nim zetknęli, podziwiali celność Jego dowcipu, niepowtarzalne poczucie humoru, dzięki któremu potrafił rozładowywać

wiele trudnych sytuacji. Zakochany w młodzieży, poświęcał wiele czasu uczestnikom Olimpiady Filozoficznej. Zawsze chętnie brał udział w jury zawodów centralnych. Pogodny, tolerancyjny, otwarty na świat i ludzi, potrafił utrzymywać przyjazne i niewymuszone kontakty z młodzieżą, a także z przedstawicielami różnych opcji filozoficznych i ideologicznych. Nikt tak jak On nie potrafił się cieszyć z osiągnięć naszych laureatów, z ich oryginalnych wypowiedzi egzaminacyjnych, które z przyjemnością cytował.

Śmierć Profesora to wielka strata dla warszawskiego filozoficznego środowiska akademickiego, dla Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, dla Olimpiady Filozoficznej i wreszcie dla wszystkich, a jest ich wielu, Jego przyjaciół. Żegnamy Profesorze!

XXII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Opiekunowie tematów prac pisemnych etapu szkolnego XXII OF

1. Na czym polega, z punktu widzenia filozofii, wartość naturalnego nastawienia i świata życia codziennego? W 150 rocznicę urodzin E. Husserla.
Prof. dr hab. Jacek Migasiński

2. Jakie znaczenie dla rozumienia szczęścia może mieć wybór postawy wobec problemu istnienia Boga?
Ks. dr hab. Jan Krokos

3. Jak L. Wittgenstein rozumiał zadanie filozofii? Podaj przykłady zastosowania jego filozoficznej metody.
Doc. dr hab. Maciej Soin

4. Co sprawia, że przestrzeń publiczna może stać się miejscem doświadczenia estetycznego? Uzasadnij odpowiedź sięgając do znanych Ci koncepcji filozoficznych.
Prof. dr hab. Iwona Lorenc

5. Na czym polega pojęcie prawdopodobieństwa i w jaki sposób zostało wykorzystane w filozofii?
Prof. dr hab. Józef Stuchliński

6. Czy warto dzisiaj bronić polityki? Uzasadnij odpowiedź wykorzystując znane Ci koncepcje filozoficzne.
Prof. dr hab. Barbara Markiewicz

7. W jaki sposób filozofia pojmuje swoje własne początki?
Prof. dr hab. Władysław Stróżewski

8. Czym jest tolerancja i czy należy być tolerancyjnym dla nietolerancyjnych?
Prof. dr hab. Magdalena Środa

Regulamin XXII Olimpiady Filozoficznej* **zatwierdzony przez ZG PTF 2 czerwca 2009 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 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,
 - 4) kryteria kwalifikowania uczestników do zawodów kolejnych stopni,
 - 5) kryteria uzyskiwania tytułów finalisty oraz laureata Olimpiady,
 - 6) zakres uprawnień przysługujących laureatom i finalistom,
 - 7) warunki kwalifikowania finalistów i laureatów do udziału w Olimpiadzie Międzynarodowej.
3. Ilekroć w Regulaminie używa się określeń:
- 1) Komitet Główny 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, 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,

* Regulamin uległ zmianie w porównaniu z regulaminem XXI OF (*przyp. red.*).

- 4) PTF, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne,
- 5) rozporządzenie, należy przez to rozumieć 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),
- 6) uczestnik, należy przez to rozumieć uczestnika Olimpiady Filozoficznej,
- 7) Zarząd Główny PTF, należy przez to rozumieć Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

§ 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 *Olimpiada Filozoficzna* oraz na stronie internetowej 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, gimna-

zjów, zasadniczych szkół zawodowych i szkół zasadniczych, realizujący indywidualny program lub tok nauki, rekomendowani przez szkołę.

§ 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.

§ 9

W przypadku stwierdzenia niesamodzielnego rozwiązywania zadań przypisanych do zawodów poszczególnych stopni, uczeń zostaje wykluczony z dalszych zawodów, a o jego zachowaniu zostaje poinformowana dyrekcja szkoły.

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.

Do prowadzenia działalności organizacyjno-administracyjnej powołuje się Biuro Komitetu Głównego OF, w skład którego wchodzi: kierownik organizacyjny, księgowy oraz pracownik administracyjny.

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

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

4. Wraz z pracą pisemną uczestnik składa wypełniony formularz „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej”. Wzór formularza stanowi załącznik nr 1.

5. 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.

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

7. 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 przelać na jego adres. W tym wypadku wstępnej oceny dokonuje osoba wskazana przez właściwy komitet okręgowy.

§ 13

Przewodniczący komitetów okręgowych powołują recenzentów, którzy dokonują końcowej oceny nadesłanych prac w oparciu o zakres i poziom wiedzy oraz umiejętności wystarczający do uzyskania 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 kwestie są negowane 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 oddziału miejscowego PTF 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. Na eliminacje pisemne zawodów drugiego stopnia składają się dwie 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 część eliminacji pisemnych stanowi samodzielne rozwiązanie zadań testowych, przygotowanych przez Komitet Główny OF. Na rozwiązanie testu uczestnik ma 60 minut. Za tę część eliminacji uczestnik może otrzymać od 0 do 40 pkt.

4. Tematy eseju oraz test są przygotowywane przez Komitet Główny OF.

5. Obie części eliminacji pisemnych oceniane są przez recenzentów wyznaczonych przez komitety okręgowe, według kryteriów podanych przez Komitet Główny OF. Każdą pracę ocenia dwóch recenzentów.

§ 19

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

2. Na eliminacje ustne zawodów drugiego stopnia składają się dwie 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.

5. 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.

4. 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. Wyniki zawodów drugiego stopnia komitet okręgowy ogłasza na stronie internetowej komitetu okręgowego, albo w inny, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami sposób.

2. Komitet okręgowy w terminie 7 dni od dnia eliminacji ustnych przesyła do Komitetu Głównego OF pełną dokumentację dotyczącą proponowanych finalistów, zawierającą protokół (w formie papierowej oraz elektronicznej) z przeprowadzenia zawodów drugiego stopnia, według wzoru stanowiącego załącznik nr 3 oraz dokumenty określone w § 23 pkt 2.

§ 22

1. Uczestnik zawodów drugiego 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 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 oddziału miejscowego PTF podjęta w ramach postępowania odwoławczego jest ostateczna.

Rozdział V

Zawody trzeciego stopnia (centralne)

§ 23

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

2. Do zawodów trzeciego stopnia uczestnik jest kwalifikowany przez Komisję powołaną na wniosek Przewodniczącego Komitetu Głównego OF. Podstawą tej kwalifikacji jest pełna dokumentacja przesłana przez komitety okręgowe, która powinna zawierać: zgłoszenie uczestnictwa w OF, arkusz oceny pracy i protokoły z etapu szkolnego i okręgowego (egzamin ustny i pisemny) oraz prace z etapu szkolnego i okręgowego. Praca z etapu szkolnego powinna być 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, nazwiskiem i numerem PESEL uczestnika (plik w formacie rtf lub pdf, nazwę pliku stanowi nr PESEL uczestnika).

§ 24

1. Zawody trzeciego stopnia polegają na ustnej obronie pracy pisemnej z etapu szkolnego, za którą można otrzymać 40 pkt, oraz odpowiedzi na 3 pytania Komisji egzaminacyjnej (po 20 pkt).

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 otrzymują 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.

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

4. 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 na stronie internetowej.

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 podjęta w ramach postępowania odwoławczego jest ostateczna.

§ 28

Komitet Główny OF wystawia uczestnikowi zawodów trzeciego stopnia zaświadczenie o uzyskaniu odpowiedniego tytułu (finalisty lub laureata) Olimpiady Filozoficznej według wzoru stanowiącego załącznik nr 2.

Rozdział VI

Uprawnienia laureatów i finalistów

§ 29

Na podstawie Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 29 stycznia 2002 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 Prezydium Komitetu Głównego OF na podstawie pisemnego sprawozdania 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 szczególnie 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.

Program XXII Olimpiady Filozoficznej

Program XXII Olimpiady Filozoficznej nawiązuje do podstawy programowej przedmiotu szkolnego filozofii w szkołach ponadgimnazjalnych oraz edukacji filozoficznej jako ścieżki edukacyjnej zorientowanej na integrację międzyprzedmiotową. Program jest wzbogacony o zagadnienia pozwalające poszerzyć wiadomości ucznia z zakresu historii filozofii, najnowszych tendencji filozofii współczesnej oraz umiejętności analizy tekstu filozoficznego wraz z prezentacją własnego stanowiska, co oznacza, że udział ucznia w Olimpiadzie Filozoficznej pozwala mu na osiągnięcie wyższego poziomu kompetencji, od tych które wymagane są w programach szkolnych.

Kalendarz XXII Olimpiady Filozoficznej

1. Prace pisemne zawodów pierwszego stopnia należy złożyć do 30 listopada 2009 r.
2. Zawody drugiego stopnia odbędą się w dniach: 13 lutego 2010 r. (eliminacje pisemne) i 27 lutego 2010 r. (eliminacje ustne),
3. Zawody trzeciego stopnia odbędą się w dniu 10 kwietnia 2010 r.

Tematyka 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 30 zagadnień wyjściowych ujętych w trzy bloki tematyczne.

I Blok tematyczny

1. Filozofia w epoce przedsokratejskiej i wysuwane przez nią zagadnienia.
2. Etyka buddyjska i jej podstawy filozoficzne.
3. Filozofia Sokratesa i działalność sofistów.
4. Teoria idei i koncepcja państwa u Platona.
5. Filozofia pierwsza, etyka i polityka Arystotelesa.
6. Koncepcje etyczne i ich uzasadnienie w epikureizmie, stoicyzmie i sceptycyzmie.
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. Refleksja nad państwem w filozofii polskiego Odrodzenia. (A. Frycz Modrzewski, P. Skarga).

Literatura źródłowa

J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989; M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984; I. Kania Muttavali, *Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999; *Wprowadzenie do buddyzmu*, Kraków 2002; Platon, *Uczta, Obrona Sokratesa, Timajos, Państwo*, (Ks. I i VII); Arystoteles, *Metafizyka* (A, E), *Fizyka* (II), *Etyka Nikomachejska* (I), *Polityka* (I); 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), w: Św. Augustyn, *Dialogi Filozoficzne*, Kraków 2001; Św. Augustyn, *Wyznania* (11), Kraków 2007; Św. Augustyn, *Państwo Boże* (17, 19), Kęty 1998; Św. Tomasz, *O bycie i istocie*; Św. Tomasz, *Streszczenie teologii, O władzy*, w: *Dzieła wybrane*, Kęty 1999; Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962 (teksty dotyczące stosunku wiary i rozumu).

A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach:

Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu, red. J. Legowicz, Warszawa 1970; *700 – lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI w.*, red. L. Szczucki, Warszawa 1978 (teksty A. Frycza Modrzewskiego i P. Skargi).

II Blok tematyczny

11. Nowożytny racjonalizm i jego krytycy (R. Descartes, B. Spinoza, G. W. Leibniz, B. Pascal).
12. Empiryzm angielski wieku XVII i XVIII (F. Bacon, J. Locke, G. Berkeley, D. Hume).
13. Myśl francuskiego Oświecenia (Wolter, Diderot, La Mettrie, Helvetius).
14. Formy i koncepcje umowy społecznej (T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau).
15. Wizja społeczeństwa w filozofii polskiego Oświecenia (H. Kołłątaj, S. Staszic, J. Śniadecki).

16. Filozofia krytyczna i etyka I. Kanta.
17. Filozoficzne ujęcie dziejów (G. W. F. Hegel, A. Comte).
18. Główne idee polskiego mesjanizmu (J. M. Hoene-Wroński, A. Cieszkowski, A. Towiański).
19. Filozoficzne koncepcje społeczeństwa (E. Burke, K. Marks, J. S. Mill).
20. Filozofia życia i przełom antypozytywistyczny (F. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson).

Literatura źródłowa

R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii, Rozprawa o metodzie*; G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (2, IV) Kęty 2001; B. Pascal, *Mysli*; 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; F. Bacon, *Novum organum* (I), Warszawa 1955; T. Hobbes, *Lewiatan* (II), Warszawa 1954; J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (II), Warszawa 1992; J. J. Rousseau, *Umowa społeczna* (I), Kęty 2002; H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka...* (II, 3-5), Warszawa 2006; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (Wstęp), Kęty 2001; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001; G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów* (Wstęp), Warszawa 1958; A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973; K. Marks, *Przedmowa do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, w: Marks, Engels, *Dzieła*, t. XIII, Warszawa 1966; J. S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków 1995; E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1990; W. Dilthey, *O istocie filozofii* (I), Warszawa 1987; H. Bergson, *Ewolucja twórcza* (3, 4), Kraków 2004.

A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach:

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

III 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 jako filozofia i metoda (G. Gadamer, P. Ricoeur).
28. Współczesna myśl polityczna i społeczna (H. Arendt, J. Rawls, A. Giddens)
29. Filozofia nauki (K. R. Popper, T. S. Kuhn).
30. Współczesne koncepcje etyczne (M. Scheler, Ch. Tylor, R. Rorty).

Literatura źródłowa

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; 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; M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa

wa 2008; Ch. Tylor, *Etyka autentyczności*, Warszawa 2002; R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.

A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach:

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

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

Sugestie bibliograficzne

A. Podręczniki i słowniki

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, (różne wydania)
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1998
- Copleston F., *Historia filozofii* (kolejne tomy)
- Dąmbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, (różne wydania)
- Filozofia. Podstawowe pytania*, (red.) E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, Kraków 2009
- Jarra E., *Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795*, Londyn 1968
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971
- Kunzmann P., Burkard F. P., Wiedmann F., *Atlas filozofii*, Warszawa 1999
- Leksykon filozoficzny dla młodzieży*, H. Delf, J. Georg-Lauer, Ch. Hackenesch, M. Lemcke, Warszawa 1996
- Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997
- Markiewicz B., *Filozofia*, t. I-III, Warszawa 1999
- Miś A., *Główne nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 1995
- Pawlica J., *Podstawowe pojęcia etyki*, Kraków 1994
- Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1984
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I, t. II, t. III, Lublin 1996, 1999
- Sikora A., *Spotkania z filozofią*, (różne wydania)
- Słownik pojęć filozoficznych*, (red.) W. Krajewski, Warszawa 1996
- Stępień A., *Wstęp do filozofii*, (różne wydania)
- Strawson P. F., *Analityka i metafizyka. Wstęp do filozofii*, Kraków 1994
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV w.* Warszawa 1979
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, t. I, II, (różne wydania)
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I-III, (różne wydania)

Teichman J., Evans K. C., *Filozofia. Przewodnik dla początkujących*, Warszawa 1994

Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918, (red.) A. Walicki, Warszawa 1983

B. Opracowania

Anscombe G. E. M., Geach P., *Trzej filozofowie. Arystoteles, Akwinata, Frege*, Warszawa 1981

Carus P., *Nauka Buddy*, Wałbrzych 1991

Chwedeńczuk B. (red.), *Filozofia umysłu*, Warszawa 1995

Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993

Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, (różne wydania)

Fiut I. S., *Człowiek według Alberta Camusa*, Kraków 1993

Gajda J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992

Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1963

Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953

Horney K., *Nowe drogi w psychoanalizie*, Warszawa 1987

Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974

Język w świetle nauki, (red.), B. Stanosz, Warszawa 1980

Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966

Krajewski W., *Prawa nauki*, Warszawa 1998

Krauze-Błachowicz K., *Leibniz: wczesne pojęcie substancji*, Białystok 1992

Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Warszawa 1974

Krokiewicz A., *Sokrates*, Warszawa 1958

Kroński T., *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960

Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984

MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, Warszawa 1995

Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978

Morgan P. i in., *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, Warszawa 2007

Nagel E., *Co to wszystko znaczy?*, Warszawa 1993

Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w., (red.), B. Skarga, t. I–V, Warszawa 1994-1997

Quine W. V. O., *Granice wiedzy*, Warszawa 1987

Russell B., *Mój rozwój filozoficzny*, Warszawa 1971

Sikora A., *Towiański i rozterki romantyzmu*, (różne wydania)

- Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982
- Stanosz B. (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1991
- Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994
- Stróżewski W., *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992
- Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, (różne wydania)
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987
- Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, Kraków 1991
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, (różne wydania)
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996
- Wielcy filozofowie polscy*, Warszawa 1998
- Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985

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:

a) 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 pkt.

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

a) za zawartość treściowo-problemową 0-20 punktów; b) za umiejętność posługiwania się pojęciami filozoficznymi 0-10 punktów; c) za oryginalność ujęcia 0-5 punktów; d) za poprawność językową 0-5 punktów.

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

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 pkt.

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 wg 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 zaproponuje fragmenty dzieł następujących filozofów: Heraklit, Parmenides, Protagoras, Platon, Arystoteles, Epikur, Seneka, św. Augustyn, św. Tomasz, Kartezjusz, Pascal, Hobbes, Locke, Leibniz, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, Schopenhauer, Mill, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Husserl, Twardowski, Kotarbiński, Tatarkiewicz, Heidegger, Ingarden, Gadamer, Popper, Mounier, Sartre.

3. Zawody trzeciego stopnia

Zawody trzeciego stopnia polegają na obronie pracy pisemnej z zawodów pierwszego stopnia, za którą można otrzymać 40 pkt, 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.

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 XXII Olimpiady Filozoficznej (30 zagadnień), a w szczególności:

a) wiadomości:

- dotyczące kierunków filozoficznych i koncepcji wyróżnionych filozofów,
- na temat różnych dziedzin 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 XXII 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.

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. (085) 742-40-41(42,43).

prof. dr hab. Jan Dębowski (UWM) – przewodniczący

mgr Andrzej Muczyński (WOM Białystok) – wiceprzewodniczący

mgr Marianna Cylwik – sekretarz

dr Jan Łukasiuk (I LO Łomża)

mgr Tomasz Czarnecki (KO Białystok)

2. Komitet Okręgowy OF w Bielsku-Białej (powiaty: Bielsko-Biała miasto, Bielsko-Biała, Cieszyn, Żywiec, Sucha Beskidzka, Wadowice, Oświęcim, Pszczyna); 43-300 Bielsko-Biała, ul. Piastowska 44, Kuratorium Oświaty, tel. (033) 812-26-45.

dr Krzysztof Śleziński (filia UŚ Cieszyn) – przewodniczący, sekretarz

dr Marek Rembierz (filia UŚ Cieszyn) – wiceprzewodniczący

dr Piotr Leśniak (filia UŚ Cieszyn)

ks. dr Leszek Łysień (IT Bielsko-Biała)

dr Lucjan Wroński (filia 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, 85-090 Bydgoszcz, ul. Ogińskiego 1, tel. (052) 340-15-33.

dr hab. Dariusz Łukasiewicz (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, Lubliniec, Myszków); 42-200 Częstochowa, ul. Waszyngtona 4/8, Akademia im. Jana Długosza, Instytut Filozofii, Socjologii i Psychologii, p. 39, tel. (034) 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 (AJD)

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, Kwidzyń, Elbląg, Braniewo); 80-952 Gdańsk, 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
dr Zbigniew Kwapich – (AMG)
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. (095) 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: Lubin, 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. (075) 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. (032) 258-04-13.

prof. dr hab. Józef Bańka (UŚ) – przewodniczący
prof. dr hab. Czesław Głombik (UŚ) – wiceprzewodniczący

mgr Tomasz Dreinert (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, Opaków, Ostrowiec Świętokrzyski, Starachowice, Skarżysko-Kamienna, Kielce); 25-709 Kielce, ul. Świętokrzyska 21, Wydział Zarządzania i Administracji, Zakład Historii Filozofii Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego, tel. (041) 369-21-07, tel/fax 369-22-40.

prof. dr hab. Lucyna Wiśniewska-Rutkowska (AŚ) – przewodnicząca, sekretarz
dr Ireneusz Bober (AŚ)
dr Monika Kardaczyńska (AŚ)
dr Wojciech Rechlewicz (AŚ)
mgr Jan Hatys (AŚ)

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. (012) 422-49-16.

dr hab. Piotr Mróz (UJ) – przewodniczący
dr Joanna Hańderek (UJ) – sekretarz
prof. dr hab. Czesława Piecuch (AP)
dr hab. Marta Kudelska (UJ)
dr hab. Maciej Uliński (AGH)
dr Janusz Płazowski (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, Kraśnostaw, Chełm, Chełm miasto, Świdnik, Lublin); 20-031 Lublin, pl. M.C. Skłodowskiej 4, p. 124 (gmach humanistyki), Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, tel. (081) 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, Pleśzew, Ostrów Wielkopolski, Kalisz, Kalisz miasto, Kępno, Wieluń, Wieruszów, Sieradz, Poddębice, Zduńska Wola, Łask, Belchatów, Piotrków Trybunalski, Piotrków Trybunalski miasto, Opoczno, Tomaszów Mazowiecki, Pabianice, Łódź Wschód, Łódź); 90-232 Łódź, ul. J. Kopcińskiego 16/18, Katedra Filozofii UŁ, tel. (042) 635-61-47.

prof. dr hab. Justyna Kurczak (UŁ) – przewodnicząca
mgr Małgorzata Walczak (UŁ) – 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, Nidzica, Szczytno, Kętrzyn, Mrągowo, Giżycko, Pisz, Elk, Olecko, Olsztyn); 10-725 Olsztyn, ul. Obiża 2, Studium Nauk Społecznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, tel. (089) 523-33-17, 523-34-89.

prof. dr hab. Józef Dębowski (UW-M) – przewodniczący
dr Beata Zielewska-Rudnicka (UW-M) – sekretarz
dr Adam Bastek (UW-M)
dr Andrzej Kucner (UW-M)
dr Danuta Radziszewska-Szczepaniak (UW-M)
dr Marta Śliwa

14. Komitet Okręgowy OF w Opolu (powiaty: Namysłów, Kluczbork, Brzeg, Nysa, Rudnik, Krapkowice, Głupczyce, Kędzierzyn Koźle, Strzelec Opolskie, Opole); 45-061 Opole, ul. Katowicka 89, Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, Collegium Civitas, tel. (077) 452-74-90.

prof. dr hab. Tadeusz Olewicz (UO) – przewodniczący
mgr 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. (022) 657-27-59.

prof. dr hab. Marian Skrzypek (IFiS PAN) – przewodniczący
prof. dr hab. Stanisław Butryn (IFiS PAN) – wiceprzewodniczący
dr Joanna Ziólkowska – sekretarz
dr Edyta Kubikowska (IFiS PAN)
dr Paweł Łuków (UW)
dr Mikołaj Olszewski (IFiS PAN)

17. Komitet Okręgowy OF w Poznaniu (powiaty: Szamotuły, Nowy Tomiśl, Grodzisk Wielkopolski, Wolsztyn, Leszno, Leszno miasto, Rawicz, Gostyń, Kościan, Śrem, Środa Wielkopolska, Września, Słupca, Gniezno, Konin, Konin miasto, Turek, Ostrzeszów, Koło, Poznań); 60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89, Instytut Filozofii UAM, p. 212, tel. (061) 829-22-80.

dr Artur Jocz (UAM) – przewodniczący
mgr Maria Kowalczyk – sekretarz
dr Tomasz Albiński (UAM)
dr Karolina Cernn (UAM)
dr Anna Leśniewska (UAM)

dr Piotr Przybysz (UAM)
dr Sławomir Springer (UAM)

18. Komitet Okręgowy OF w Radomiu (powiaty: Białobrzegi, Kozenice, Zwoleń, Lipsko, Szydłowiec, Przysucha, Radom, Radom miasto); 26-600 Radom, ul. Żeromskiego 75, Edukacja 2001, p. 319, tel/fax (048) 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 Żytnicki (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. (017) 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, Sokółów 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. (025) 643-16-16.

prof. dr hab. Józef Jaroń (AP) – przewodniczący
dr Mariusz Ciszek (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. (046) 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: Kołobrzeg, Świdwin, Szczecinek, Białogard, Koszalin, Koszalin miasto, Sławno, Człuchów, Bytów, Lębork, Słupsk, Słupsk miasto); 76-200 Słupsk, ul. Arciszewskiego 22, Instytut Filozofii Akademii Pomorskiej, tel. (059) 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 Marek Fota (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. (091) 433-61-17, fax 434-28-26, e-mail sekretarza: kolodzinski @hot.pl; tel. kom. sekretarza 691-98-15-20

prof. dr hab. Wojciech Krysztofiak (USz) – przewodniczący
mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin) – sekretarz
dr Wacław Janikowski (USz)
dr Krzysztof Saja (USz)
dr Adriana Schetz (USz)
dr Dariusz Zienkiewicz (USz)
mgr Marek Węcław

24. Komitet Okręgowy OF w Toruniu (powiaty: Grudziądz miasto, Grudziądz, Chełmno, Wąbrzeźno, Brodnica, Rypin miasto, Golub-Dobrzyn, Rypin, Lipno, Włocławek, Włocławek miasto, Toruń, Toruń miasto); 87-100 Toruń, ul. Fosa Staromiejska 1a, Instytut Filozofii UMK, p. 111, tel. (056) 661-50-32; fax 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. Okręgowy Komitet Stołeczny OF w Warszawie (powiaty: Otwock, Piaseczno, Pruszków, Wołomin, Legionowo, Nowy Dwór Mazowiecki, Warszawa-Zachód, Warszawa); 00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, tel. (022) 657-27-59.

doc. dr hab. Józef Andrzej Stuchliński (WP TWP) – przewodniczący
mgr Jarosław Jarszak – sekretarz
prof. dr hab. Joanna Górnicka-Kalinowska (IFUW)
dr Ewa Borowska (IFUW)
dr hab. Robert Marszałek (IFUW)
dr hab. Halina Walentowicz (IFUW)
dr Renata Wieczorek (IFUW)

26. Komitet Okręgowy OF we Wrocławiu (powiaty: Góra, Wołów, Milcz, Trzebnica, Oleśnica, Środa Śląska, Świdnica, Wałbrzych, Wałbrzych miasto, Oława, Strzelin, Dzierżoniów, Ząbkowice Śląskie, Kłodzko, Wrocław); 51-149 Wrocław, ul. Koszarowa 3, Instytut Filozofii UWr, tel. (071) 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 Jaskóła (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. (068) 328-31-20.

prof. dr hab. Zbigniew Kalita - przewodniczący

dr Paweł Walczak - wiceprzewodniczący

dr Stanisław Hanuszewicz- 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 Sabina M. Bagińska – kierownik Biura OF
mgr Barbara Kalisz – redaktor OF
mgr Piotr Wojciechowski (doktorant IF UW) – sekretarz KG OF
Adam Andrzejewski (student)
mgr Tomasz Dreinert (UŚ)
prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (IFiS PAN)
mgr Magda Gawin (doktorantka IF UW)
dr Wanda Kamińska (UKSW)
mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin)
mgr Wojciech Kubiak (XXXVIII LO Warszawa)
ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański (UKSW)
dr hab. Mirosław Mylik (UKSW)
dr Łukasz Nysler (IF UW)

mgr Michał Rozynek (doktorant)
dr hab. Józef A. Stuchliński (WP TWP)
mgr Adam Szprot (UW)
dr Krzysztof Śleziński (LO Bielsko-Biała)
dr Rafał Wonicki (ISP PAN)
mgr Andrzej Ziółkowski (LO Gostynin)

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

Noty o autorach

Tomasz Dreinert – mgr, sekretarz KO OF w Katowicach

Monika Filarowska – studentka MISH UW

Magdalena Gawin – doktorantka IF UW

Paweł Kaczmarcki – uczeń kl. II, Zespół Szkół nr 5 we Wrocławiu

Barbara Kalisz – mgr, KG OF

Wanda Kamińska – dr, UKSW

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

Michał Rożynek – doktorant Uniwersytetu w Edynburgu

Władysław Stróżewski – prof.dr hab.,UJ

Eliza Tymiańska – uczennica kl. II, XIV LO im. Poloni Belgijskiej we Wrocławiu

Piotr Wojciechowski – doktorant IF UW

Monika Woźniak – uczennica kl. III, VI LO im. J.J. Śniadeckich w Bydgoszczy

Mateusz Wywiół – uczeń kl. III, I LO im. M. Kopernika w Łodzi

Marta Zaręba – studentka MISH UW

Iga Zgoła – uczennica kl. II, VIII LO im.A.Asnyka w Łodzi

Adrian Ziółkowski – student MISH UW

Fascynująca opowieść o dziejach herbaty i roli, jaką odgrywała w kulturze Chin i Japonii. Zanim stała się popularnym napojem, była lekarstwem i częścią ceremonii ofiarnych w buddyjskich klasztorach chan (zen). Wokół herbaty wykształciły się barwne i bogate w treści symboliczne rytuały, kontynuowane we współczesnej Japonii jako ceremonia herbaty.

Przez kilkanaście wieków herbata kształtowała kulturę Chin, a od XIII w. Japonii. Odegrała ogromną rolę w rozwoju wspaniałej ceramiki, określiła sens wielu pojęć estetycznych i filozoficznych, była sztuką, która w pewnym okresie stała się świecką religią. Budziła silne namiętności, kulminujące w aktach samobójstwa wybitnych mistrzów herbaty.

Autor, profesor historii sztuki ASP w Warszawie, znany z licznych publikacji, przedstawia w ponad 70 rozdziałach dzieje sztuki herbaty, sięga do najstarszych tekstów o herbacie, do poezji i malarstwa klasycznych Chin. Tekst jest ilustrowany bogato zdjęciami, rysunkami i mapkami. W aneksach czytelnik znajdzie m.in. chińskie i japońskie terminy związane z herbatą oraz synchroniczny przegląd wydarzeń w sztuce herbaty na tle kultur Dalekiego Wschodu i Zachodu. Jest to pierwsza, tak obszerna, źródłowa publikacja na ten temat w języku polskim.

Książka powinna znaleźć się w ręku każdego czytelnika zainteresowanego filozofią i kulturą Dalekiego Wschodu oraz buddyzmem chan(zen).

Obj. 416 stron, 220 ilustracji, 17,5 x 23 cm, opr., tw.
Cena dla czytelników OF z 20% rabatem 59,90 zł



Przemysław Trzeciak

**POWIEKI
BODHIARMY**

SZTUKA HERBATY
D A W N Y C H
CHIN I JAPONII

Pracownia Wydawnicza
Andrzej Zabrowarny
tel. 604-221-396
e-mail: akant@home.pl

Słowniki encyklopedyczne dla wszystkich, którzy poszukują odpowiedzi...



Dzięki nim:

- ➔ poznasz historię danej dziedziny, co pozwoli Ci szerzej spojrzeć na nurtujące problemy otaczającego świata
- ➔ przybliżysz sobie sylwetki wielkich postaci
- ➔ wyjaśnisz terminy, których znaczenia nie zawsze są szeroko dostępne w tak pełnej formie

Zamieszczone na końcu indeksy osobowy i rzeczowy lub słowniczek pojęć ułatwią Ci poruszanie się wśród informacji zebranych w książce.



WYDAWNICTWO
SZKOLNE
PWN

infolinia: 0 801 30 40 50
www.wszpwn.com.pl