



OLIMPIADA FILOZOFICZNA

NR 38

Polskie Towarzystwo Filozoficzne

Warszawa 2010

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. (22) 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

XXII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Sponsorzy XXII OF	5
Ks. Jan Krokos <i>Kontemplacja i medytacja w filozofii</i>	6
Sabina Bagińska <i>Sprawozdanie z przebiegu XXII OF</i>	11
Lista Laureatów XXII OF	14
Udział młodzieży z poszczególnych województw w XXII OF	15
Test zawodów okręgowych XXI OF	16
Test zawodów okręgowych XXII OF	19

PRACE WYRÓŻNIONE

Kacper Kowalczyk <i>Na czym polega, z punktu widzenia filozofii, wartość świata naturalnego nastawienia i świata życia codziennego?</i>	23
Łukasz Piotrowicz <i>Jakie znaczenie dla rozumienia szczęścia może mieć wybór postawy wobec problemu istnienia Boga?</i>	56
Wiktor Banaszewski <i>Czy warto dzisiaj bronić polityki?</i>	65
Natalia Wojnakowska <i>Czym jest tolerancja i czy należy być tolerancyjnym dla nietolerancyjnych?</i>	89

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Michał Rożynek <i>XVIII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (Ateny 21–23 maja 2010)</i>	114
---	-----

Magdalena Gawin <i>Kolejny sukces na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej</i>	117
Aljaž Jelenko 2. <i>Do the values that are called “human rights” have independent and universal validity, or are they historically and culturally relative human inventions?</i>	120
Kacper Kowalczyk 1. <i>“The philosopher’s treatment of a question is like the treatment of an illness” (Wittgenstein)</i>	131
Wojciech Herman <i>Nagroda im. Prof. Leszka Kołakowskiego i Biblioteka Filozoficzna w Radomiu</i>	138

XXIII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Regulamin XXIII OF	140
Program XXIII OF	152
Zgłoszenie uczestnictwa w XXIII OF	167
Opiekunowie tematów prac pisemnych etapu szkolnego XXIII OF	168
Komitety Okręgowe	169
Komitet Główny	179
Noty o autorach	180

XXII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Sponsorzy XXII Olimpiady Filozoficznej

Sponsorami XXII Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2009/2010 w etapie centralnym byli m.in.:

Fundacja Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
Instytut Filozofii UW
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
Instytut Wydawniczy Znak
Wydawnictwo Aletheia
Wydawnictwo Eneteia
Wydawnictwo Literackie
Wydawnictwo Naukowe PWN
Wydawnictwo Szkolne PWN
Wydawnictwo WAM

Wiele instytucji oraz osób prywatnych sponsorowało także etap okręgowy, byli to m.in.:

Paweł Kasprzyk ze Słupska
Władysław Markiewicz z Łęborka
Jadwiga Tołkacz z Jeleniej Góry
Bożena Wojtyra z Jeleniej Góry
Marcin Zawila z Jeleniej Góry
Krzysztof Kaliński – Burmistrz Łowicza
Waldemar Janus Dyrektor CKU w Skierniewicach
Uniwersytet Ekonomiczny w Jeleniej Górze
Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
Fundacja Humaniora z Poznania
Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza
Dziekan Instytutu Filozofii Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie
Uniwersytet Gdański

Wszystkim naszym przyjaciołom – ofiarodawcom serdecznie dziękujemy.

Kontemplacja i medytacja w filozofii*

Mądrość (SOFIA) jest właściwa bogom, jak to Pitagoras wyjaśnił Leonowi, tyranowi Fliuntu¹. Podobnie Platon w *Uczcie* bogom przypisał posiadanie mądrości, dlatego oni nie filozofują. Filozofuje człowiek, który choć mądry nie jest, wie, co to mądrość, jej pragnie, do niej dąży, bo ją miłuje, i dlatego jest godzien nosić miano filozofa – „miłośnika mądrości”². Filozof pragnie tego, co boskie, mądrości, którą arystotelesowski Bóg, Najwyższa Inteligencja, posiada myśląc samego siebie. Intelpekt bowiem, *poznając swój przedmiot, siebie samego myśli, bo myślącym staje się ujmując i rozumiejąc, dlatego tym samym jest myśl i to co myślane* – czytamy w *Metafizyce*³. W *Zachęcie do filozofii* zaś – że *filozoficzna refleksja i rozważanie* (TO FRONEIN KAI TO THEOREIN) jako właściwe funkcje duszy są tym, co najcenniejsze dla człowieka i godne wyboru⁴, służą bowiem mądrości, która jest *największym dobrem i najbardziej pożytecznym ze wszystkich rzeczy*⁵.

Przywołane tu myśli starożytnych każą zastanowić się nad kontemplacją i medytacją oraz ich funkcją w filozofii, czy lepiej – w filozofowaniu. Zdając sobie sprawę z gamy znaczeń i różnorodności kontekstów, w jakich te terminy występują, kontemplację, której łaciński źródłosłów znaczy: oglądanie, rozważanie, uważa się za odpowiednik greckiej THEORIA, wskazującej na zabarwione emocjonalnie czysto poznawcze „przyjmo-

* Wykład wygłoszony 21 maja 2010 r. na uroczystym zakończeniu XXII Olimpiady Filozoficznej.

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984³, I, 12.

² Platon, *Uczta* 204 a, tł. W. Witwicki. Por. Platon, *Fajdros* 278 d (np. wydanie *DIALOGÓW* Kęty 1999).

³ Arystoteles, *Metafizyka* 1072 B 21-23 (np. tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003).

⁴ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg 70 (np. tenże, *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001).

⁵ Tamże, frg 38.

wanie” poznawanej rzeczywistości, nie podporządkowane bezpośrednio celom praktycznym. Dla Platona była to najdoskonalsza forma wartościowego poznania, pozwalająca duszy przypomnieć sobie świat idei, oglądany przed jej wcieleniem, poznania, które w sposób pełny jest właściwe Demiurgowi. Podobnie i u Arystotelesa, ten właściwy Absolutowi sposób poznawania w ograniczonej mierze jest dostępny człowiekowi. Niemniej pozwala on mu stanąć w obliczu bytu i rozważać go, ujmując w nim to, co konieczne, ogólne i niezmiennie⁶. W kontemplowaniu (THEOREIN), tzn. w czynności oglądania naocznego, Arystoteles widział najwyższą formę poznania naukowego, którą odróżniał od posiadania wiedzy (EPISTEME) i nad nie przedkładał, bowiem – jak uzasadniał – pierwszeństwo należy się temu, kto posiadaną wiedzę dalej pogłębia, przed tym, kto jedynie zadowala się wiedzą już posiadaną⁷.

Nie drażąc dalej historii problemu, zauważyć należy, że kontemplowanie jest najbardziej podstawowym i źródłowym sposobem poznawczego odniesienia się do przedmiotu poznania, w którym to ów przedmiot jest obecny „we własnej osobie”. Polega ona na prostym, bezpośrednim poznawczym ujęciu przedmiotu, takim jakim on jest, a może lepiej: na pełnym otwarciu się na przedmiot, otwarciu nieskażonym żadnymi pozapoznawczymi oczekiwaniami. Jak matka, miłująca swe dziecko, gotowa jest zawsze przyjąć je takim, jakim ono jest i jakim się zjawi, kontemplacja zawiera w sobie ukochanie tego, co jest przedmiotem kontemplacji i jego akceptację.

Kontemplacja jakiegokolwiek przedmiotu zaczyna się od przedpredykatywnego zetknięcia się z rzeczą istniejącą, jest zareagowaniem na jej istnienie, które pobudza podmiot poznający i skłania go do zwrócenia się ku niej. Bezpośrednie, oglądowe odniesienie się do rzeczy nie ma jeszcze charakteru pojęciowego. Jest afirmacją istnienia tej rzeczy, które wyraża się w sądzie „to oto jest” i motywuje do poznawania, czym to coś jest, do tworzenia pojęć i sądów. Jako taka leży u podstaw wszelkiego poznania przedmiotowego, w tym fundującego pozostałe – poznania metafizycznego.

Z kolei filozoficzne medytacje są przede wszystkim kojarzone z *Medytacjami o pierwszej filozofii* Kartezjusza i *Medytacjami kartezjańskimi*

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1003 a 20.

⁷ Arystoteles, *Fizyka* 255 a 34, b 2 (np. tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003).

Husserla. Zrozumieć, na czym one polegają, to prześledzić tok myślowy, jaki jest obecny w tych dziełach. Kartezjusz, modyfikując tytuł swego dzieła, dał nam pierwszą wskazówkę. Tytuł pierwszego wydania z 1641 r. brzmiał bowiem: *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrator* i filozofii pierwszej przypisywał kompetencje w udowodnieniu istnienia Boga i nieśmiertelności duszy. Natomiast tytuł drugiego wydania z 1642 r. udowodnienie istnienia Boga oraz udowodnienie różnicy między duszą ludzką a ciałem uznawał za właściwe zadanie medytacji, które dotyczą filozofii pierwszej. Tytuł ten brzmiał bowiem: *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*. Niemniej oba tytuły wyraźnie wskazują, że przedmiotem Kartezjuszowych medytacji jest filozofia pierwsza – *prima philosophia*, czyli metafizyka, pojmowana po Arystotelesowsku, tzn. wiedza czy poznanie, które rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny⁸, a nie sam byt jako byt w jego trzech podstawowych kategoriach: Boga, duszy i świata. Daje temu wyraz sam Kartezjusz w liście do profesorów „Świętego Fakultetu Paryskiej Teologii”, w którym ofiaruje im swoje dzieło i prosi o krytyczne uwagi, gdy stwierdza, że problemem jego i filozofii nie jest Bóg i dusza, lecz wykazanie w sposób ścisły, że Bóg istnieje i że między umysłem a ciałem zachodzi realna różnica. Medytacje Kartezjusza są zatem badaniem racji poznawczych, a nie rzeczowych, jakie przemawiają za tymi tezami, które to racje należy doprowadzić do *tej przejrzystości*, [...] *by mogły być uważane za najściślejsze dowody*⁹.

Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* „programowo” nawiązał do dzieła Descartes’a, radykalizując jednocześnie jego postępowanie badawcze. Własne akty medytacji określił jako *quasi-kartezjańskie*¹⁰, czynione na własny rachunek. Uwidoczniło się to w odrzuceniu założeń, przyjmowanych przez Kartezjusza, takich jak uznanie geometrii za modelową postać nauki, światowy i substancjalny charakter *ego*, konieczność uprawomocnienia naszej wiedzy o świecie przez uznanie transcendentnego Boga. Sam po przeprowadzeniu radykalnej *epoche* postawił sobie zadanie wydo-

⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1003 a 20.

⁹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty 2001, s. 34.

¹⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 8.

bycia na jaw zasobów [...] własnego ego, ujętego jako podmiot wszelkiego możliwego poznania”, ze względu na każdy sens bytowy, i wyjaśnił, że wydobywanie owych zasobów nie jest niczym innym jak „systematycznym odsłanianiem samej konstytuującej intencjonalności”¹¹, która jednakże nie jest dowolna, lecz wyznaczona istotnościowymi prawami korelacji noetyczno-noematycznej, czyli – mówiąc językiem światowym – korelacji między aktami świadomości i ich przedmiotami.

Tak odsłaniania konstytucja wszelkiego sensu, dokonująca się w świadomości, pozwala ten sens usprawiedliwić, w tym usprawiedliwić wszelką naukę, zmierzającą ze swej istoty do prawdy, tzn. do pokrycia się tego, co dane (od przedmiotu), z tym, co domniemane przez ego. Aby się przekonać, czy nauka zgodnie z jej źródłowym sensem jest pracą intelektu, odsłaniającego królestwo prawdy, trzeba dokonać refleksji, tzn. zwrócenia się ku naszym aktom poznawczym. Trzeba nad nią medytować. Dlatego swoje *Medytacje kartezjańskie* Husserl kończy następująco: *Delfickie słowa gnothi seauton uzyskały nowe znaczenie. Nauka pozytywna jest nauką zatracającą się w świecie* (in Weltverlorenheit). *Trzeba najpierw stracić* (verliren) *świat poprzez dokonanie epoche, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać. Noli fora sire, mówi Augustyn, in te redi, in interiore homine habitat veritas*¹² (*Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda*).

Kontemplacja otwiera podmiot poznający na przedmiot, który należy przyjąć tak, jak on sam się podmiotowi prezentuje i w granicach, w jakich się prezentuje, miłując go takim, jakim on jest. Medytacja pozwala krytycznie przejrzeć dokonujący się w świadomości proces poznawania przedmiotu i go usprawiedliwić lub odrzucić. Kontemplacja poszerza naszą wiedzę o przedmiocie, czerpiąc ją z tego przedmiotu. Medytacja ją usprawiedliwia jako rzetelną, prawdziwą lub odrzuca jako ułudną, fałszywą.

Filozofia Kartezjusza i fenomenologia Husserla w medytacji jako namyśle nad dokonującymi się w ludzkim umyśle, w ludzkiej świadomości procesami, przede wszystkim poznawczymi, miała być remedium na dostrzegane przez nich choroby współczesnej im filozofii i nauki. Gdy

¹¹ Tamże, s. 126.

¹² Tamże, s. 236. Cytat pochodzi z dialogu Augustyna *De vera religione* 39-72; *O prawdziwej wierze*, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 788.

w geometrii – pisze Descartes – zwykło się pisać tylko to, *na co ma się niezbite dowody*, w filozofii roztrząsa się wszystko, a *wówczas nieliczni tylko poszukują prawdy, a o wiele liczniejsi są ci, którzy polują na sławę geniuszy na tej podstawie, iż nie lękają się zwalczać nawet rzeczy najlepszych*¹³. Podobnie Husserl, dostrzegając kryzys europejskiej nauki i kultury, jego przyczynę upatrywał w tym, że *[z]amiast jednolitej i żywej filozofii – jak pisał – mamy teraz rozrastającą się bez granic, na pewno literacką, ale nie mającą poważnego naukowego znaczenia, filozoficzną literaturę; zamiast poważnej polemiki sprzeciwiających się sobie wzajemnie teorii, teorii, które w sporze tym manifestują jednak swą wewnętrzną współprzynależność, swą wspólność w podstawowych przekonaniach i w niezachwianej wierze w prawdziwą filozofię, mamy pseudoreferowanie i pseudokrytykowanie, sam tylko pozór poważnego współfilozofowania, filozofowania, w którym jeden filozof komunikowałby coś drugiemu*¹⁴.

I współczesnej nam filozofii potrzeba medytacji, potrzeba jej również w naszym własnym filozofowaniu, by własnych mniemań dopóty nie uważać za prawdę, za owoc kontemplacji, czyli bezpośredniego oglądu rzeczy, lub za rezultat rzetelnego rozumowania, dopóki nie zostaną one usprawiedliwione w krytycznym namyśle nad procesem poznawczym, będących ich źródłem.

¹³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 33.

¹⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 6–7.

Sabina Bagińska

Sprawozdanie z przebiegu XXII Olimpiady Filozoficznej

Olimpiada Filozoficzna została zorganizowana w roku szkolnym 2009/2010 po raz dwudziesty drugi. Jej organizatorem było Polskie Towarzystwo Filozoficzne reprezentowane przez: prof. dr hab. Władysława Stróżewskiego – Przewodniczącego PTF; prof. dr hab. Barbarę Markiewicz – Zastępcę Przewodniczącego PTF; dr hab. Wojciecha Hermana – Sekretarza Naukowego PTF oraz prof. Józefa Stuchlińskiego – Skarbnika PTF.

Zawody I stopnia – szkolne XXII Olimpiady Filozoficznej przeprowadzono w terminie do 30 listopada 2009 r.

W etapie szkolnym wzięło udział 797 uczestników reprezentujących głównie licea ogólnokształcące zarówno publiczne, jak i społeczne, a także zespoły szkół zawodowych, technika oraz gimnazja. Regulamin zawodów szkolnych oraz tematy prac pisemnych etapu szkolnego wraz z obowiązującą lekturą został przekazany za pośrednictwem Komitetów Okręgowych OF do szkół średnich na terenie całej Polski.

W etapie szkolnym XXII OF zaangażowało się ponad 200 nauczycieli i opiekunów. Współpracowało z nimi 27 Komitetów Okręgowych, które tradycyjnie już podejmowały wysiłki, by jak najlepiej przygotować uczniów do rywalizacji w zawodach, poprzez różne formy: konferencje, prelekcje, konsultacje. Na Komitetach Okręgowych spoczywał obowiązek kolportażu Biuletynu *Olimpiada Filozoficzna*, ulotek z tematami prac szkolnych oraz informacji do kuratoriów i szkół.

Na stronie internetowej **www.ptfilozofia.pl** zamieszczono wszelkie informacje dotyczące Olimpiady Filozoficznej.

W etapie szkolnym XXII Olimpiady Filozoficznej Komitet Główny OF zaproponował opracowanie w formie pisemnej jednego spośród 8 następujących tematów:

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

2. Jakie znaczenie dla rozumienia szczęścia może mieć wybór postawy wobec problemu istnienia Boga? *Opiekun tematu: ks. dr hab. Jan Krokos*

3. Jak L. Wittgenstein rozumiał zadanie filozofii? Podaj przykłady zastosowania jego filozoficznej metody. *Opiekun tematu: 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. *Opiekun tematu: prof. dr hab. Iwona Lorenc*

5. Na czym polega pojęcie prawdopodobieństwa i w jaki sposób zostało wykorzystane w filozofii? *Opiekun tematu: prof. dr hab. Józef Stuchliński*

6. Czy warto dzisiaj bronić polityki? Uzasadnij odpowiedź wykorzystując znane Ci koncepcje filozoficzne. *Opiekun tematu: prof. dr hab. Barbara Markiewicz*

7. W jaki sposób filozofia pojmuje swoje własne początki? *Opiekun tematu: prof. dr hab. Władysław Stróżewski*

8. Czym jest tolerancja i czy należy być tolerancyjnym dla nietolerancyjnych? *Opiekun tematu: prof. dr hab. Magdalena Środa*

Każda praca pisemna na poziomie zawodów szkolnych była oceniana przez dwóch recenzentów. Zawodnik mógł otrzymać od 0 do 30 pkt; uczniowie, których prace zostały ocenione minimum na 25 pkt, zostali zakwalifikowani do zawodów II stopnia.

Do etapu okręgowego zakwalifikowało się 591 uczniów. Zawody II stopnia odbywały się w dniach: 3 lutego 2010 roku- eliminacje pisemne, 27 lutego 2010 roku - eliminacje ustne.

Eliminacje II stopnia obejmowały część pisemną i ustną. Egzamin pisemny składał się z dwóch części. Część pierwsza polegała na napisaniu samodzielnego eseju na wybrany przez ucznia jeden z trzech tematów, zaproponowanych przez KGOF; część druga dotyczyła rozwiązania zadań testowych, przygotowanych przez KG OF.

Egzamin ustny polegał na odpowiedzi uczniów na 2 pytania z wylosowanego zestawu pytań oraz na interpretacji fragmentu tekstu filozoficznego (por. regulamin).

W zawodach III stopnia – centralnych uczestniczyło 96 uczniów. Zawody centralne odbyły się w Warszawie 10 kwietnia 2010 roku. Przeprowadzane zostały w formie egzaminu ustnego, który obejmował obronę pracy z etapu szkolnego oraz odpowiedzi na 3 pytania zadane przez Komisję Egzaminacyjną.

Egzamin ustny został przeprowadzony w dziewięciu komisjach, którym przewodniczyli: prof. dr hab. Barbara Markiewicz, prof. dr hab. Józef A. Stuchliński, prof. dr hab. Maciej Soin, ks. prof. dr hab. Jan Krokos, ks. dr hab. Paweł Mazanka, prof. dr hab. Magdalena Środa, prof. dr hab. Jacek Migasiński, prof. dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz i dr Piotr Schollenberg.

Laureaci i finaliści

32 osoby uzyskały tytuł laureata. Zdobyły one od 81 do 100 pkt, w przedziale 100 pkt. (Listę laureatów publikujemy na str 14 niniejszego numeru).

64 osób uzyskało tytuł finalisty, zdobywając od 16 do 80 pkt.

Uroczyste zakończenie XXII edycji Olimpiady Filozoficznej odbyło się 21 maja 2010 roku, w sali im. Brudzińskiego na Uniwersytecie Warszawskim.

Odczyt na temat *Kontemplacja i medytacja w filozofii* wygłosił prof. dr hab. Jan Krokos. W uroczystym zakończeniu uczestniczyli laureaci, ich opiekunowie – nauczyciele, przedstawiciele Komitetu Głównego, przedstawiciele Polskiego Radia – Redakcji Naukowej p. Dorota Truszczak i p. Joanna Drecka-Blietek oraz sponsorzy. Nagrodzonym olimpijczykom towarzyszyli rodzice i nauczyciele.

Sprawozdanie z przebiegu XXII edycji OF przedstawiła mgr Sabina Bagińska – kierownik biura OF.

Prof. dr hab. Barbara Markiewicz złożyła serdeczne podziękowania wszystkim sponsorom – fundatorom nagród. Następnie wręczyła pamiątkowe dyplomy i nagrody książkowe wyróżnionym osobom. Laureaci pierwszych trzech miejsc otrzymali nagrody pieniężne.

Lista Laureatów XXII OF

Imię i nazwisko	Miejsce	Nauczyciel- opiekun laureata
Kacper Kowalczyk	I	mgr Zbigniew Wieczorek
Olga Lenczewska	II	mgr Jerzy Wojcieszak
Karol Szczerbiński	II	mgr Ewa Gałek
Natalia Wojnakowska	III	mgr Renata Skorczyńska
Piotr Drygas	III	mgr Filip Taterka
Jan Rosa	III	mgr Monika Żiółkowska
Konrad Rudnicki	IV	mgr Iwona Tworek
Mikołaj Stelmach	IV	mgr Jacek Bajer
Karol Zdybel	IV	mgr Ewa Noworzyn-Pilch
Magda Próchniak	V	dr Mirosław Tryczyk
Wiktor Banaszewski	VI	ks. Tadeusz Drozdowicz
Mikołaj Firlej	VI	dr Krzysztof Śleziński
Aneta Gawełek	VI	mgr Dorota Tobiasz
Michał Leszczyński	VI	mgr Waclaw Front
Dawid Rogacz	VII	mgr Barbara Szymańska
Magda Kaźmierczak	VIII	mgr Sebastian Matuszewski
Izabela Paszko	VIII	mgr Jacek Bajer
Jędrzej Maliński	IX	mgr Filip Taterka
Łukasz Piotrowicz	IX	ks. mgr Bartosz Leszkiewicz
Agnieszka Kazimierska	X	mgr Małgorzata Pyrtko
Aleksandra Marszałek	X	mgr Andrzej Sarnicki
Eliza Tymiańska	X	dr Mirosław Tryczyk
Karolina Olejniczak	XI	mgr Wojciech Świdorski
Marta Jacak	XII	mgr Katarzyna Szalkowska
Agnieszka Korowaj	XII	mgr Paweł Kołodziński
Agnieszka Pietruczuk	XII	mgr Wojciech Gierczak
Bartosz Pietrzak	XII	mgr Dorota Dobiecka-Stańska
Kamil Radomski	XII	mgr Piotr Drogowski
Artur Tanona	XII	mgr Agnieszka Felka
Jakub Domoradzki	XIII	
Artur Lewandowski	XIII	mgr Mariusz Kaniewski
Patryk Mitzig	XIII	mgr Maria Mazurkiewicz

Udział młodzieży z poszczególnych województw w XXII OF

Lp	Województwo	Liczba uczestników eliminacji			Liczba	
		I stopień	II stopień	III stopień	finalistów	laureatów
1	Dolnośląskie	58	49	6	2	4
2	Kujawsko-pomorskie	54	32	6	3	3
3	Lubelskie	24	24	4	4	0
4	Lubuskie	31	23	2	1	1
5	Łódzkie	43	37	7	4	3
6	Małopolskie	33	26	5	4	1
7	Mazowieckie	131	85	14	10	4
8	Opolskie	18	18	3	3	0
9	Podkarpackie	44	36	5	3	2
10	Podlaskie	25	23	5	5	0
11	Pomorskie	64	36	6	6	0
12	Śląskie	148	103	18	10	8
13	Świętokrzyskie	21	21	2	2	0
14	Warmińsko-mazurskie	20	15	1	1	0
15	Wielkopolskie	40	33	5	3	2
16	Zachodniopomorskie	40	33	7	3	4
	Razem	797	591	96	64	32

Test zawodów 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

1. A) Zaznacz zdanie prawdziwe

1 pkt

Eleaci twierdzili, że:

- a) Achilles nigdy nie dogoni żółwia
- b) Żółw jest szybszy od Achillesea
- c) Żółw przegoni Achillesea
- 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 zamierzenia 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 utylitaryzmu, a w jaki przedstawiciel etyki cnót?

- a) Argumenty utylitarysty **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) rzecz 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 rozciągła, troska, stany rzeczy, chytryść rozumu, iluminacja, substancja

10. Podaj krótką definicję następujących pojęć: **6 pkt**
deontologia
nominalizm
patrystyka

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

- a) Montesquieu dzielił władzę na ustawodawczą oraz wykonawczą; wewnętrzną 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

Test zawodów okręgowych XXII OF

Tematy esejów

1) „Racjonalizm nie jest (...) tezą, ale podstawą. Racjonalizm jest sposobem odslaniania umysłu na możliwy pluralizm, na możliwą relatywność wszystkich wartości, jest tolerancją dla wielości rzeczywistości”. Wykorzystując swoją wiedzę filozoficzną skomentuj to twierdzenie L. Kołakowskiego.

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

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

Test

1. Zapoznaj się z przytoczoną niżej definicją i odpowiedz na pytania. „Człowiek jest to zwierzę polityczne (zoon politikon)”

- a) Jak się nazywa ten rodzaj definicji? **1 pkt**
- b) Kto jest twórcą tej definicji? **1 pkt**
- b) Jakie elementy są konieczne, aby powstała tego rodzaju definicja? **2 pkt**

2. Zaznacz, który z nazwanych niżej dowodów na istnienie Boga nie pochodzi od świętego Tomasza? **1 pkt**

- a) z ruchu;
- b) z przyczyny sprawczej;
- c) ze stopnia doskonałości;
- d) ze stopnia istnienia

3. Przeczytaj poniższy fragment *Uzasadnienia metafizyki moralności* I. Kanta i odpowiedz na pytania.

Pojęcie wolności jest kluczem do wyjaśnienia autonomii woli. Wola jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a wolność byłaby tą własnością przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych, skłaniających ją przyczyn, tak jak przyrodzona konieczność jest tą właściwością przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych,

że do działania skłania je wpływ obcych przyczyn [...] Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli polegającą na działaniu według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła niepodlegającym, lecz raczej musi być przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłaby niepodobieństwem.

- a) Jak Kant charakteryzuje wolną wolę? **3 pkt**
- b) Jakiego rodzaju prawom, według Kanta, podlega wolna wola i jaką mają one formę? **3 pkt**
- c) Podaj formułę któregoś z tych praw. **3 pkt**
- d) Który z filozofów nawiązujących do Kanta, uczynił z woli zasadę ontologiczną? **1 pkt**

4. Przyporządkuj odpowiednim nurtom etyki normatywnej podane niżej pojęcia.

- | | |
|------------------|--------------------------|
| 1. deontologia | A. szczęście |
| 2. eudajmonizm | B. doskonałość osobista |
| 3. perfekcjonizm | C. globalny bilans dobra |
| 4. utilitaryzm | D. spełnianie obowiązku |

Odp: 1., 2., 3., 4. **4 x 0,5 pkt**

5. Rozróżnienie na *episteme* i *doxa* dotyczy? Zaznacz właściwą odpowiedź.

- a) działania;
- b) poznania;
- c) wnioskowania;
- d) bytu

6. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Bergsona.

- a) Żadna kategoria naszego myślenia nie stosuje się do **1 pkt**
- b) Do wnętrza życia możemy przeniknąć tylko za pomocą **1 pkt**

7. Wskaż autorów poniższych cytatów, wybierając nazwiska z podanych niżej.

K. Popper, E. Mounier, T. Kotarbiński, św. Augustyn, F. Nietzsche, J.-P. Sartre, R. Ingarden, A. Camus, H.-G. Gadamer, K. Ajdukiewicz

a) „Wszystko więc, co istnieje jest dobre. A owo zło, którego pochodzenie chciałem odkryć, nie jest substancją [czymś samo przez się istniejącym].” **1 pkt**

b) „Samo życie uważam za instynkt wzrostu, trwania, gromadzenia energii, mocy: gdzie nie ma woli mocy, jest upadek.” **1 pkt**

c) „Irracjonalność, ludzka nostalgia i absurd, który z ich spotkania się rodzi, oto trzy osoby dramatu; jego rozwiązanie musi mieścić w sobie całą logikę, do jakiej zdolna jest egzystencja.” **1 pkt**

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.” **1 pkt**

8. Uzupełnij poniższą niepełną informację. **5 pkt**

Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), znany filozof polski, akceptował podstawowe założenia filozoficzne
Twierdził więc, że cała rzeczywistość składa się jedynie z ciał, tj. przedmiotów fizycznych, istniejących niezależnie od, obdarzonego wolą i świadomością, ale będącego także przedmiotem fizycznym. W ten pozytywistyczny sposób poznajemy jedynie takie przedmioty, natomiast wszystkie inne, pojęcia ogólne czy tzw. przedmioty ogólne, ich cechy, relacje między nimi, itp. są bytami i istnieją jedynie na poziomie naszego języka. Stanowisko Kotarbińskiego, które on sam określił jako, można najkrócej ująć tak oto: wszelkie przedmioty są, nie wyłączając przedmiotów doznających.

9. Czym jest *czyn* w rozumieniu A. Cieszkowskiego? Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

- a) substancjalną syntezą bytu i myśli;
- b) antytezą myśli;

- c) negacją bytu
- d) reifikacją woli

10. Które z podanych niżej pojęć charakteryzuje postawę sceptyka?

- a) anomalia;
- b) afazja;
- c) aporia;
- d) apercepcja

1 pkt

11. Zredaguj treść następujących haseł do encyklopedii filozoficznej:

- a) idee u Platona
- b) epikureizm
- c) William James

3 pkt

3 pkt

3 pkt

Koniec testu.

Kacper Kowalczyk

Na czym polega, z punktu widzenia filozofii, wartość świata naturalnego nastawienia i świata życia codziennego?

*Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy
może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności,
na który ów przedmiot pozwala*
Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Ks. I., 1094b

Wstęp

Filozofia jest sztuką widzenia. Helmuth Plessner pisze: (...) *szuka spojrze-
nia z dystansu stanowi niezbędne założenie wszelkiego prawdziwego
rozumienia. (...) Do zawodu humanisty należy umiejętność spojrzenia
na świat innymi oczyma, nie tylko na obcy świat, lecz również na wła-
sne środowisko, na własny kraj, tradycję i jej wybitnych przedstawicieli*¹.
Niemiecki antropolog upatruje początku rozumienia w doświadczeniu *par
excellence*, to znaczy w bólu: *Ból jest okiem ducha*². Nic nie zmusza nas,
abyśmy przyznali rację Plessnerowi w jego rozważaniach o prawdziwym
źródle humanistyki. Uczyńmy jednak tematem naszych wstępnych uwag
ów tajemniczy związek pomiędzy refleksyjnym a nierefleksyjnym, pomię-
dzy światłem a ciemnością, spójrzmy na samo widzenie, które zapośredni-
cza te antynomie w fundamentalnej dwuznaczności.

¹ H. Plessner, *Spojrzenie innymi oczyma*, [w:] Z. Krasnodębski, Klaus Nellen (red.), *Świat
przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa 1993, s. 223, 225.

² Tamże.

Według Plessnera, humanistyka wyłania się wskutek zerwania ciągłości swojskiego świata przez niecodziennność, co więcej, rodzi się jako wysiłek przezwycięzania tego wyobcowania, jako projekt przywrócenia codzienności bogatszej o rozumienie. Trudno dlatego odmówić trafności słowom Maurice'a Merleau-Ponty'ego: *Filozofia nie jest wiedzą, czuwa natomiast, abyśmy nie zapomnieli źródła wszelkiej wiedzy*³. Francuski filozof szkicuje swoistą wizję filozofii, która nie jest nauką pozytywną, ani humanistyką *sensu stricto*, ani dziedziną wiedzy w sensie *science*. Jest właśnie sztuką widzenia. Powiada on, że każdy, kto usiłuje zrozumieć świat ludzkich spraw, zawsze już filozofuje. Filozofia jest zatem skrywającym się i ukrywanym jądrem wszelkiej sensotwórczej działalności człowieka, splecionym nieuchronnie z wszelką aktywnością naszej egzystencji. *Prawdziwa filozofia polega na tym, by na nowo nauczyć się widzieć świat, i w tym sensie opowiedziana historia może nadawać światu znaczenie w sposób tak samo głęboki jak traktat filozoficzny*⁴. Filozofia zatem to powrót do źródeł, do pierwotnej obecności sensu, to odkrywanie tego, co przed-obiektywne, z czego dopiero wyłania się podmiot i przedmiot; to ciągle ponawiany ruch widzenia w prawdzie.

Jest to zadanie filozofii w ujęciu tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej, my zaś możemy dodać: i chyba każdej naprawdę radykalnej(to jest świadomej sobie od początku) filozofii. Dobitnie wyraził to Heidegger, mówiąc o *prześwicie*⁵, czyli miejscu, w którym dzieje się całe nasze rozumienie. Jego metaforyczne ujęcie problemu jawienia się rzeczy implikuje konieczność wglądu w fenomen i jego zrozumienie, które z istoty jest nieskończonym zadaniem. Jest to także program Husserlowskiej fenomenologii, która miała być drogą z powrotem do rzeczy samych, sama będąc nie tylko ukazywaniem rzeczy, lecz *wydarzaniem się bycia*, jak to ujął Emmanuel Levinas⁶. Sama fenomenologia znajduje się w tym prześwicie, który ją czyni możliwą. Przejść do rzeczy samych, znaczy porzucić teoretyczne spekulacje i wrócić do sposobu myślenia pierwszych filozofów, dla któ-

³ M. Merleau-Ponty, *Filozof i socjologia*, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, Warszawa 1989, s. 147.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001, s. 18.

⁵ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, [w:] M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 202-223.

⁶ E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, Warszawa 2008, s. 122.

rych decydującym argumentem było doświadczenie: „spójrz! przekonaj się sam, jak się rzeczy mają!”⁷. *Husserl zdaje się mówić: nie przywiązujcie zbyt wielkiej wagi do słów, do argumentów, do poglądów – zaufajcie temu, co widzicie, co jest wam dane, na tym przecież opierają się ostatecznie wszystkie argumenty, o ile są coś warte*⁷. „Zejście” z wyżyn spekulacji do świata rzeczy okazało się bardziej radykalne niż sam jego inicjator przypuszczał, bardziej ożywcze i brzemiennie w konsekwencje niż przyznawali to jemu współcześni. Plessner wspomina: *fenomenologia oznaczała od początku powrót do ,naturalnego pojęcia świata’, jego rehabilitację. Rzucone przez Husserla hasło ,do rzeczy’ – dość wszelkich teorii, działało na ówczesne młode pokolenie tak samo, jak wezwanie do malarstwa plenerowego na malarzy akademickich połowy XIX wieku. Było ono metodycznie opracowaną rehabilitacją naiwnego, przednaukowego spojrzenia na świat uwzględniającą zarówno życie potoczne, jak i nauki pozytywne*⁸. Husserl we wczesnym etapie swojej drogi filozoficznej tkwił jeszcze w pozytywizmie⁹, choć konsekwentnie rozwijana myśl powrotu do rzeczy miała go doprowadzić (wydaje się, że w sposób niezamierzony) do zakwestionowania ideału filozofii jako nauki ścisłej, do odrzucenia resztek dawnego stylu myślenia i przewartościowania podstawowych tematów filozofii. Okaże się, że podróż w kierunku rzeczy jest wyprawą w jedną stronę, bez możliwości powrotu do pozaświatowego spojrzenia, które uczyniło sobie ze świata naturalnego przedmiot wiedzy. *W fenomenologii ,powrót do rzeczy’ jest stałą odmową odrywania się od nich. Nie tylko ,zu den Sachen selbst’, lecz także ,nie von den Sachen weg*¹⁰. Dodajmy: jest to niemożność oderwania się od rzeczy znacznie bardziej fundamentalna, niż to przyznaje Levinas w swej wyraźnie egzystencjalistycznej interpretacji filozofii twórcy fenomenologii.

Ten właśnie odcinek myśli Husserla, moment załamania się projektu transcendentnego, oraz same pojęcia (dość rozmyte) świata naturalnego

⁷ K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 27.

⁸ H. Plessner, *Husserl w Getyndze*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 1. Cyt. za: Z. Krasnodębski, *Wstęp* [w:] *Fenomenologia...*, dz. cyt.

⁹ Por. w tym duchu interpretację filozofii Ingardena, jako zespolenie przeciwstawnych tradycji, które autorka określa mianem neoidealizmu i szeroko pojętego pozytywizmu, w: D. Ulicka, *Ingardenowska filozofia literatury*, Warszawa 1992.

¹⁰ E. Levinas, *Odkrywając...*, dz. cyt., s. 96.

nastawienia, świata życia codziennego i inne, od nich pochodne, chciałbym uczynić tematem (czy raczej nicią przewodnią) niniejszego eseju. W części pierwszej zrekonstruuje i rozważy tok argumentacji prowadzącej do transcendentального idealizmu w księdze pierwszej *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserla. W części drugiej dokonam problematyzacji pojęcia świata życia codziennego (w najszerszym możliwym, także nie-Husserlowskim sensie). Przekonamy się, co wyłoni się w miejscu transcendentальной refleksji z konfrontacji różnych doktryn, stanowisk, poglądów i opisów.

Część I. Do transcendentальной podmiotowości i z powrotem

1.

Husserlowski postulat *powrotu do rzeczy samych* był przez niego konsekwentnie rozwijany i doprowadził do nowego sformułowania pytania o obiektywność poznania, najpełniej wyrażonego w *Ideach*. Często wskazuje się na dwa oblicza, a w konsekwencji na dwa kierunki interpretacji filozofii Husserla. Autor wstępu do polskiego wydania *Medytacji kartezjańskich* pisze:

Z jednej strony, jest to związane z tradycją nowożytną i kartezjańskim poszukiwaniem absolutnej, niepowątpiewalnej wiedzy – przyjęcie świadomości czy też „subiektywności transcendentальной” jako sfery nie wymagającego już krytyki i uprawomocnienia absolutnego poznania, pełnej oczywistości, określane niekiedy przez komentatorów Husserla jako motyw dogmatyczny; z drugiej zaś postulat krytycznej analizy wszelkiego doświadczenia, jego stopniowego rozjaśniania i korygowania oraz relatywizacji każdej oczywistości (dostarczanej przez wszelką naoczność) wobec wszelkich innych takich oczywistości¹¹.

Fenomenologia Husserlowska była zatem zarówno wskrzeszeniem kartezjanizmu, jak i czynnikiem, który od wewnątrz rozrywa ramy pojęciowe filozofii Kartezjusza. Dwojaki kierunek rozwoju umożliwiło pojęcie doświad-

¹¹ A. Póltawski, *Słowo wstępne*, [w:] Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. XVIII.

czenia, a ściślej rzecz biorąc, ujęcie sensu, intencjonalności i oczywistości. Upraszczając, Husserl ujmował sens jako wypełnienie pewnej nakierowanej na rzecz intencji. Fenomenologia ma być analizą właśnie tego zjawiska: odnośnienia się świadomości do rzeczy, czyli „cudu intencjonalności”¹². *Doświadczenie nie jest prostą rejestracją faktów. Sens jest nieodłączną cechą samego doświadczenia: jest wpisana w doświadczenie intencją, a więc charakterystyką każdego doświadczenia jako takiego – nie zewnętrznym, dodanym określeniem*¹³. W przeciwieństwie do Kartezjusza Husserl (przynajmniej, w początkowym okresie) odkrytej, absolutnej oczywistości poznania immanentnego w nastawieniu fenomenologicznym nie poddaje „regionalizacji”, to znaczy: nie utożsamia odkrytej pewności z jakimś oddzielnym, zamkniętym w sobie bytem, z którego trzeba by wyprowadzać powiązania (za pomocą Boga) zapewniające obiektywność wiedzy i światu. Przeciwnie, odrzuca poglądy o zewnętrzności „wrażenia” oczywistości, które, według niego, implikują jakąś formę psychologizmu¹⁴. Dla Husserla oczywistość jest czymś immanentnym dziedzinie przedmiotowej, do której przynależy przedmiot jawiący się badającej świadomości. Niejasności przedmiotu, który ukazuje się w nastawieniu fenomenologicznym, nie są przypadkowe, lecz należą do właściwości tej rzeczy, która się ukazuje. Podobnie: absolutna i adekwatna (jasna) oczywistość nie jest czymś zewnętrznym, lecz tkwi w samej tej ukazującej się fenomenologii rzeczy. W konsekwencji fenomenolog może badać wszystkie przedmioty; ich niejasności, jasności, puste prezentacje, wypełnienia, emocje towarzyszące ich pojawianiu się, tajemniczość i migotliwość może i musi brać dokładnie tak, jak się przejawiają, czyli wziąć je same jako takie¹⁵. Husserlowskie postawienie problemu obiektywności wiedzy różni się w inny jeszcze sposób od kartezjanizmu: jest to różnica, która wychodzi na jaw we wstępnych partiach *Medytacji*: fenomenolog bada rzecz nie jako „to-oto-tu”, ale jako sens jawiący się możliwej świadomości tej rzeczy; co więcej, jako sens jawiący się tak a nie inaczej i to w sposób konieczny, to znaczy jako przedmiot badania

¹² Por. par. 87 *Idei*, w którym Husserl wspomina o możliwości zbadania dowodu „z intencjonalności” na istnienie Boga.

¹³ K. Michalski, *Logika...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁴ Por. krytyka empirystycznych ujęć świadomości w II. tomie *Badania logicznych* i w rozdziale II. części I. *Idei I*.

¹⁵ Por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1990.

fenomenologicznej nauki eidetycznej¹⁶. Tak to opisuje Michalski: (...) *postulat ,redukcji do immanencji' nie jest wezwaniem do ograniczenia się do wiedzy o tym, co bez wątpliwości dane – bo ,czegoś' takiego nie ma. Redukcja nie jest ograniczeniem poznania do tego, a nie innego przedmiotu – i z drugiej strony nie udostępnia żadnego konkretnego bytu, żadnej ,rzeczy'*¹⁷. Husserlowskie sformułowanie problemu obiektywności wiedzy prowadzi do rozsadzenia kartezjańskich ram pojęciowych takich, jak „świadomość”, „oczywistość”, które tracą swoje pierwotne znaczenie¹⁸. Już w punkcie kluczowym dla fenomenologii, w pojęciu doświadczenia, a co za tym idzie, także w pojęciu opisu, zawierają się impulsy obce kartezjanizmowi i potencjalnie wywrotowe czy „subwersywne”, by użyć modnego określenia¹⁹.

Na te wymiary fenomenologii zwracają uwagę komentatorzy tak różni, jak Levinas²⁰, Ludwik Landgrebe²¹, Martin Jay²². Ostatni z wymienionych autorów próbuje bronić spuścizny fenomenologów przed krytyką „pokolenia post-fenomenologicznego” (Derrida, Deleuze, Foucault), pokazując ukryte i wyparte związki, jakie łączą te dwie formacje intelektualne. Wskazuje szansę na wyrwanie się z objęć kartezjanizmu, jaka kryje się w pojęciu doświadczenia u Husserla i Heideggera (których myśl bierze jako wyrazisty przykład tego, co wśród fenomenologów było bardziej rozpowszechnione). Jay pisze np.: *Doświadczenie nieuchronnie zawiera*

¹⁶ Por. szczególnie *Medytacja pierwsza*.

¹⁷ K. Michalski, *Logika...*, dz. cyt., s. 74.

¹⁸ Tamże, s. 74-75.

¹⁹ Por. np. Judith Butler, *Uwikłani w pleć*, Warszawa 2008, ale też słynny wykład Lacana o subwersji podmiotu.

²⁰ Por. Levinas, *Odkrywając...*, gdzie mówi się o m.in. o fenomenologii Husserla jako „paradoksalnym idealizmie bez rozumu”, „ruinie przedstawienia”, wyznacza się Husserlowi przełomową rolę w przewyciężaniu filozofii Tego Samego itp.

²¹ Landgrebe tak pisał o Kryzysie Husserla: *Można śmiało powiedzieć, że praca ta jest końcem metafizyki w tym sensie, iż jakiegokolwiek dalsze posuwanie się tropem pojęć i ścieżkami myśli, z których metafizyka stara się wyprowadzić najdalej idące konsekwencje, przestaje być po tej pracy możliwe (...) dopóki nie odkryjemy wszystkiego, co się tu dokonało, konieczna okazuje się długa i wyczerpująca walka o interpretację i ciągle rozważania*. Cyt. za: Z. Krasnodębski, *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, dz. cyt., s. 192-193.

²² Por. M. Jay, *The Lifeworld and Lived Experience*, [w:] Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (ed.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Malden-Oxford-Carlton 2006.

w sobie spotkanie z innością, która nie może być zredukowana do jedynie emanacji konstytuującego podmiotu²³. Doświadczenie, szczególnie jako Heideggerowska *Ereignis*, otwiera na Inność, nie dając się zredukować do Tego Samego. Wydaje się, że to właśnie – apoteoza różnicy – łączy, bardzo odmiennych skądinąd, myślicieli z szeroko pojętego poststrukturalizmu we Francji²⁴, i niekiedy wbrew deklaracjom, stanowi także w jakiś sposób więź z Husserlem i fenomenologią.

Zerwanie z kartezjanizmem widoczne jest w kilku zagadnieniach, stanowiących „pęknięcie”²⁵ w fenomenologicznym dyskursie: w języku, ciele i czasie²⁶. Aby jednak szczegółowo zbadać te zagadnienia, musimy najpierw zobaczyć, jak Husserl odrzucił „wywrotowy” potencjał opisu fenomenologicznego i dotarł do czystej, transcendentalnej subiektywności, która jest bardziej obiektywna niż wszelka obiektywność.

Redukcja transcendentalna, do której prowadzą nas *Idee*, nie jest przecież czymś naturalnym, zrozumiałym samo przez się, wręcz przeciwnie, sama domaga się uzasadnienia i objaśnienia. Opisując bowiem świat codzienny taki, jakim jawi się mnie jako naiwnemu człowiekowi, nie spodziewam się nawet odnaleźć innej, prawdziwszej postaci świata, którą wyzwoić mogę zagłębiając się w sobie²⁷. *Co więcej, w życiu codziennym nie da się znaleźć motywów do opisu świata właśnie ,fenomenologicznie’*²⁸.

²³ Tamże, s. 99.

²⁴ Por. prezentację filozofii różnicy we Francji w: Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej* (1933-1978), Warszawa 1996. Wydaje mi się, że zbyt surowo traktuje tam filozofię Merleau-Ponty’ego (jedyną szerzej przedstawioną odmianę fenomenologii) i nie dość uwydatnia jej znaczenie dla filozofii Derridy, Deleuze’a i Foucaulta (często jako negatywny punkt odniesienia) na rzecz podkreślenia nieprzydatności myśli autora *Wątpienia Cezanne’a* w ówczesnej sytuacji polityczno-społecznej Francji i francuskiej inteligencji. Ciekawie przedstawiają się związki fenomenologii (w wielu jej postaciach) z ideą *modernitas*, por. np. prace Waldenfelsa, Krasnodębskiego, Baamana (ten ostatni wspomina o tym w pracy: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995).

²⁵ Tu i gdzie indziej pojęcie „pęknięcia” (rupture) wzięte jest oczywiście ze znanego wykładu Derridy pt. *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*.

²⁶ Por. cytowaną książkę Michalskiego, której struktura zasadza się na takim właśnie ukazywaniu „pęknięć” w trakcie rekonstruowania myśli Husserla, napięć, których rozwiązania autor zdaje się upatrywać w hermeneutyce Gadamera.

²⁷ Por. znamienne zakończenie *Medytacji kartezjańskich*.

²⁸ K. Michalski, *Logika...*, dz. cyt., s. 76.

Aby uchwycić właściwy sens świata, muszę przekroczyć „bramy fenomenologii”. Dokonanie fenomenologicznej *epoche* jest jedynie (i aż) doprowadzeniem do końca, do ostatecznych konsekwencji refleksji dokonywanej przez autonomiczny filozofujący podmiot.

Pojęcie ‚redukcji’ służy tu do precyzacji wprowadzonego wcześniej pojęcia refleksji; dopiero po przeprowadzeniu redukcji refleksja jest ‚czysta’, to znaczy: jest rzeczywiście sobą – dopiero wówczas bowiem wyrwani jesteśmy rzeczywiście z życia codziennego, uwolnieni od wiążących nas na co dzień przesądów, które stawiając rzeczy w pragmatyczny kontekst, utrudniają ich zobaczenie takimi, jakimi się jawią²⁹.

Redukcja transcendentálna jest realizacją wolności podmiotu³⁰. Jest oderwaniem się od świata codziennego, nie po to jednak, by go zdyskredytować, jak to uczynił Kartezjusz, lecz aby ukazać go nam jako sens. Tutaj właśnie odkrywamy sedno Husserlowskiego przekształcenia kartezjańskiego zapytywania o obiektywność wiedzy: nie pytamy o prawomocność tego czy innego zdania, ale o kryteria prawomocności wiedzy w ogóle, o warunki ukazywania się nam przedmiotu w ogóle, słowem: ujawnia się tu w pełni transcendentálny charakter przedsięwzięcia Husserla. Przypomnijmy, pojęcie „transcendentálny” pochodzi od Kanta: *Transcendentálnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, lecz naszym sposobem poznawania tych przedmiotów, o ile ten sposób ma być a priori możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentálną*³¹.

Przeglądu tych zagadnień dokonuje Richard Cobb-Stevens, który uwzględnia w szczególny sposób modyfikacje wprowadzone przez Husserla do metody transcendentálnej. *Termin ‚filozofia transcendentálna’ obejmuje szeroką gamę stanowisk filozoficznych, które czerpią swą inspirację – chociaż nie bezpośrednio – z Kantowskiej decyzji poszukiwania fundamentów racjonalności w apriorycznych strukturach podmiotu do-*

²⁹ Tamże, s. 66.

³⁰ Najwcześniejsze teksty Levinasa o Husserlu z cytowanego zbioru są bardzo wyrazistym przykładem etyczno-egzystencjalistycznej interpretacji tego kroku.

³¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986, B 25.

świadczającego³². Zarówno Kant, jak i Husserl uważają, że nie można ani zredukować dyskursu transcendentálnego do empirycznego i *vice versa*, ani połączyć ich w ramach jakiegoś szerszego dyskursu. Co ich różni? Kant łączy rozróżnienie transcendentálny-empiryczny z rozróżnieniem no-umenalny-fenomenalny, pozwala mu to na ukonstytuowanie pojęcia czystego interesu, które jako pojęcie graniczne w refleksji, rozwiązuje antynomię ludzkiej autonomii i uwarunkowania³³. Husserl zaś pozwala temu, co empiryczne, „wedrzyć” się w sferę transcendentálną, choć i dla niego ego empiryczne jest pojęciem granicznym. Zmiana stosunku do „empirycznego” wynika ze zmian w samej metodzie, a mianowicie z dwóch ważnych powodów: poszerzenia zakresu badania o aprioryczne warunki wszelkiego sensu (nie tylko prawd o świecie empirycznym) oraz z ujęcia struktur subiektywności jako danych naocznie, co prowadziło z kolei do zastąpienia transcendentálnej dedukcji w duchu Kanta metodą refleksji transcendentálnej³⁴. Jak widać, redukcja transcendentálna wiąże się z radykalną zmianą orientacji filozofującego podmiotu w świecie. Jak pisze sam Husserl:

Faktycznie tym, co tak niezwykle trudną rzeczą czyni przyswojenie sobie istoty fenomenologii, zrozumienie szczególnego sensu jej problematyki i jej stosunku do wszystkich innych nauk (...) jest okoliczność, że do tego wszystkiego konieczna jest pewna nowa postać nastawienia, w przeciwstawieniu do naturalnych nastawień doświadczeniowych i myślowych całkowicie zmieniona³⁵.

Jednak dokonanie radykalnej zmiany nastawienia nie może być bezzasadne. Stanisław Judycki pisze: *Wedle często spotykanych interpretacji dokonanie epoki jest zmianą nastawienia leżącą w obszarze naszej wol-*

³² R. Cobb-Stevens, *Filozofia transcendentálna a wspólnota komunikacyjna*, [w:] Z. Krasnodębski, K. Nellen, *Świat przeżywany*, dz. cyt., s. 278.

³³ Z. Krasnodębski, *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, [w:] tamże, s. 181. Dla Krasnodębskiego kluczowa jest właśnie sprzeczność pomiędzy koncepcjami rozumu praktycznego u Kanta i u Husserla, która prowadzi nas do przeformułowania samej metody transcendentálnej.

³⁴ R. Cobb-Stevens, dz. cyt., s. 283. Wpływ tej koncepcji transcendentálnej filozofii na „powrót do świata życia” rozważę później.

³⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga I, Warszawa 1967, s. 6.

ności, i ma odsłaniać świadomość transcendentálną. Jednak faktycznie (co zresztą Husserl sam częściowo wyraża) motywem przeprowadzenia epoche jest nie tylko możliwość zmiany nastawienia poznawczego, ale przede wszystkim uprzednio przeprowadzona analiza spostrzegania³⁶. Czytamy wszak w *Ideach*:

(...) my [w przeciwieństwie do *Standpunktsphilosophen*] rozpoczynamy od tego, co przed wszelkim stanowiskiem: od całego obszaru tego, co samo dane naocznie, i to jeszcze przed wszelkim teoretycznym myśleniem, od tego wszystkiego, co można bezpośrednio widzieć i uchwycić – właśnie, gdy się powzięty z góry sądom nie pozwala osłepić i powstrzymać się od uwzględnienia całych klas rzetelnych danych (...) prawdziwymi pozytywistami jesteśmy my³⁷.

Cały ten wywód Husserla podpira naczelne pryncypium fenomenologii, „zasada wszelkich zasad”, aby brać to, co dane jako takie³⁸. Zatem zarówno w porządku chronologicznym, jak i w porządku racji przeprowadzenie epoche, która odkrywa przed nami sferę transcendentálną, poprzedza nieuchronnie analiza tego, co się jawi, bez konstruowania „metafizycznych” budowli (oczywiście Husserl uważał dokonanie redukcji za warunek rzetelnego filozofowania; postrzegał ten element argumentacji jako niezbędný w celu opisu, nie konstrukcji). Analiza świata naturalnego nastawienia uprawnia nas, zdaniem Husserla, do dokonania redukcji transcendentálnej; w paragrafie 30. *Idei* pisze:

Nie stawiamy sobie jednak za zadanie prowadzenia dalej czystego opisu (...) Dla nas, którzy zmierzamy do bram fenomenologii, wszystko, co w tym kierunku niezbędne, zostało już dokonane; nam potrzeba [było] tylko paru całkiem ogólnych rysów charakterystycznych naturalnego nastawienia, które już wystąpiły w tych opisach z dostateczną pełnią jasności. A właśnie o tę pełnię jasności szczególnie nam chodziło³⁹.

³⁶ S. Judycki, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie...*, [w:] Barbara Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, tom 2., Warszawa 1994, s. 182.

³⁷ Husserl, *Idee*, dz. cyt., s. 70.

³⁸ Husserl przedstawia ją w par. 24. *Idei*.

³⁹ Husserl, *Idee*, dz. cyt., s. 93. Ten fragment odsyła do bardzo ważnej części *Idei* poświęconej fenomenologii oczywistości, która ugruntowuje stwierdzenie o jasności (ade-

Co zawiera ta analiza? Czy wnioski z niej wyciągnięte mogą być prawomocne?

Husserl analizuje zjawisko, które nazywa światem naturalnego nastawienia. Co to znaczy? Jest to świat, w którym „po prostu istnieją dla mnie” rzeczy cielesne, znajdujące się pod ręką (*vorhanden*). Są one stale obecne, bez względu na to, jak się do nich odnoszę. To, co aktualnie dane w świecie naturalnym jest otoczone „niejasno uświadamianym horyzontem nieokreślonej rzeczywistości”, zarówno co do porządku przestrzennego, jak i czasowego. Jestem otoczony horyzontem, który zawsze mogę zmienić na inny, mogę przenikać go „promieniem mojej uwagi”, ale cały czas pozostając w obrębie tego oto świata, który jest, mówiąc językiem Merleau-Ponty’ego i Patocki, pewnym stałym stylem mojego bycia w nim. *Przy tym ów świat nie istnieje dla mnie jedynie jako świat rzeczy, lecz z tą samą bezpośredniością jako świat wartości, świat dóbr, świat praktycznego życia*⁴⁰. Jest to świat już ukonstituowany. Wreszcie, jest to także przestrzeń intersubiektywnego porozumienia, gdzie zastają zawsze już twory kultury, dzieła nauki, koncepcje filozoficzne.

Husserl obejmuje całą złożoną problematykę świata naturalnego jedną kategorią.

„Rzeczywistość’ tę – już samo słowo to mówi – zastają jako istniejącą i przyjmują ją też, tak, jak mi się prezentuje, jako istniejącą. Żadne wątplenie ani odrzucanie danych naturalnego świata nic nie zmienia w tej generalnej tezie naturalnego nastawienia. „Ten’ świat jako rzeczywistość stale istnieje (...) to lub owo należy – by się tak wyrazić – skreślić z niego pod nazwą ‚pozór’, ‚halucynacja’ itp., z niego, który – w sensie generalnej tezy – zawsze jest istniejącym światem”⁴¹.

Widzimy, że Husserl ujmuje świadomość świata naturalnego jako świadomość tetyczną. Stwarza to dla niego samą możliwość wyłączenia tezy świata naturalnego nastawienia i przejścia do nastawienia fenomenolo-

kwatności), choć nie o zupełności opisu (co na pierwszy rzut oka mogłoby razić jawną niekonsekwencją). Por. ciekawe uwagi Kołakowskiego o specyfice „wglądu” fenomenologicznego, Kołakowski, *Husserl...*, dz. cyt. Skądinąd uwydatnienie tego aspektu odsłania tetyczny wymiar fenomenologii, który nie jest chyba taki oczywisty.

⁴⁰ Husserl, *Idee*, dz. cyt., s. 89.

⁴¹ Tamże, s. 94.

gicznego. *Crux interpretum* znajdujemy jednak w innym miejscu tekstu (choć generalny opis świata naturalnego nie pozostaje na to bez wpływu), mianowicie w paragrafie 39., już po wstępnych rozważaniach o epoche i po „odkryciu” residuum sensu w postaci świadomości immanentnego spostrzeżenia, po „ujawnieniu” zasadniczej różnicy pomiędzy spostrzeżeniem zewnętrznym a immanentnym, choć, wydaje się, że w porządku racji znajduje się przed nimi. Husserl rozważa w nim problemy stawiane z pozycji „naiwnego” człowieka: splecenia świadomości z ciałem, prymatu materialnej warstwy świata. Pyta wreszcie o to, czy byt przeżycia i byt rzeczy należą do dwóch heterogenicznych porządków. Odpowiedź brzmi:

By sobie to wyjaśnić, poszukajmy ostatecznego źródła, z jakiego czerpie swe soki generalna teza [dotycząca] świata, którą spełniam w naturalnym nastawieniu, która zatem umożliwi to, że świadomościowo zastaję naprzeciw siebie istniejący świat rzeczy, że w tym świecie sobie przypisuję pewne ciało i teraz mogę siebie samego do tego świata zaliczyć. Oczywiście tym ostatecznym źródłem jest doświadczenie zmysłowe. Ale dla naszych celów wystarczy rozważyć zmysłowe postrzeżenie (...) W naszym wypadku (...) to logiczne indywiduum [które się w nim cieleśnie [*leibhaft*] pojawia] jest rzeczą...⁴².

Już tyle powinno nam wystarczyć, aby spostrzec założenia, które czyni Husserl, a które bynajmniej nie są oczywiste. Najpierw wskazuje się na doświadczenie zmysłowe, jako owo pra-doświadczenie, a następnie redukuje je się do zmysłowego postrzeżenia rzeczy (z kontekstu możemy wnosić, że chodzi o rzecz materialną), co więcej, z postrzeżenia rzeczy wyłącza świadomość, która przychodzi jakby nie z tego świata, przypisując sobie w apercpecji ciało, które jest organem postrzeżenia. Widzimy wyraźnie, że Husserlowskie ujęcie świata naturalnego jest redukcyjne z dwóch przyczyn: pierwsza to założenie, że świadomość naiwna jest świadomością teptyczną, druga to owo redukcyjne ujęcie postrzeżenia zmysłowego, co ukaże swe, metafizyczne już, implikacje w próbie naszkicowania rozwiązania problemu relacji ciało-świadomość.

Dopiero na tej podstawie Husserl może budować (nadal w naturalnym

⁴² Husserl, *Idee*, s. 122. Takie postawienie problemu pozwala Husserlowi w dalej części tekstu utrzymać rozdzielną świadomości i rzeczy.

nastawieniu) opis i analizę działania świadomości. Analizę tę Husserl rozpoczyna od porównania świadomości do płynącego strumienia przeżyć, którego najważniejszą funkcją jest intencjonalne odnoszenie się do przedmiotów. Opisuje on tę aktywność jako ujmowanie w akty treści przeżycia. Wyłania się w tym miejscu rozwinięty w dalszych partiach *Idei* podział na nozę i noemat, który jest filarem transcendentnego idealizmu. Za pomocą tej aparatury Husserl analizuje swoistość przeżycia wewnętrznego, które jest dane w sposób absolutny, i odróżnia je od przeżycia zewnętrznego, które jawi się w nieskończonej różnorodności wglądów, które cogito ujmuje jako całość teleologiczną. Doświadczenie rzeczy transcendentnej jest zatem podatne na zmianę, a nawet „eksplozję”, gdy kolejne wyglądy przestaną rozwijać się zgodnie z (jak się później okaże) eidetycznym prawem przechodzenia jednych wyglądów w inne⁴³. Przejście do nastawienia transcendentnego przez „bramy fenomenologii”, które okazują się bramami redukcji transcendentnej, jest prostym dopełnieniem refleksji nad naturalnym nastawieniem, która mogła do tego stopnia zgłębić się w tajemnicy jaźni, że już na jej (wielce przecież niedoskonałym) poziomie orzec można, że świadomość zasadniczo *nulla 're' indiget ad existendum*.

2.

Ale przecież subiektywność transcendentna nie jest ostatecznym punktem dojścia fenomenologii Husserla. Przejście, jakie się w niej dokonało, możemy określić w ten sposób: od logiki doświadczenia do logiki historii, a wszystko to objęte jednym projektem badania narodzin sensu z nonsensu. Oznaczmy ten „ostatni” punkt rozwoju transcendentnej fenomenologii jako: *powrót do świata życia (Lebenswelt)*. Pojęcie świata życia umieszcza się, ogólnie rzecz biorąc, w czterech polach problemowych, a mianowicie w kontekście: 1. filozofii transcendentnej, 2. przekroczenia jej w kierunku socjologii (fenomenologicznej), 3. krytycznej wizji nowoczesności (jako pojęcie diagnostyczne), 4. diagnozy i krytyki racjonalności. Przypatrzmy się koncepcji świata życia.

Można wskazać na dwa „desygnaty” owego pojęcia. Światem życia w pierwszym znaczeniu jest świat naturalnego nastawienia taki, jakim opisuje go Husserl w *Ideach*. Termin *świat życia* pojawiał się u Husserla

⁴³ Por. S. Judycki, *Ideen...*, dz. cyt., s. 182-184.

sporadycznie przed 1920 r., ale dopiero w latach dwudziestych uzyskał większą doniosłość. Dotyczy to szczególnie ostatnich prac: *Formale und transzendente Logik* i *Medytacji kartezjańskich*. W podobnym znaczeniu Husserl używał wcześniej terminu *świat naturalnego nastawienia*⁴⁴. Świat życia to świat subiektywności, otaczająca kinestetyczno-cieleśny podmiot przeżywana przyroda jest wobec niego zrelatywizowana, usensowniona przez działania intersubiektywnej wspólnoty. Otacza go otoczka nieokreśloności i możliwego sensu. W *Kryzysie* silniej zaakcentowana jest historyczność świata życia. Świat ten jest residuum sensu i zapomnianą podstawą nauk⁴⁵.

Wyłania się tu drugie znaczenie świata życia jako horyzontu sensu „otaczającego” każdą rzecz wydobytą na jaw przez aktowe życie Ja⁴⁶. *Lebenswelt* jest zatem rozwinięciem problematyki transcendentalnej i, jak zobaczymy, Husserl przypisywał mu bardzo ważne miejsce w swoim filozoficznym projekcie. Cobb-Stevens sytuuje problematykę *Lebenswelt* właśnie w tym kontekście:

Poszerzenie zakresu badań [w Husserlowskim rozwinięciu metody Kanta] prowadzi do odkrycia konstytucji horyzontów, a następnie do odkrycia, że wszystkie tematyczne czynności pojawiają się w danym z góry kontekście lub świecie przeżywanym. Husserl dochodzi do wniosku, że subiektywność, której struktury wyjaśniają możliwość sensu horyzontalnego, musi być konkretnym, czasowym życiem, podlegającym wewnętrznym wpływom historii interpretacji⁴⁷.

Zwrot do *Lebenswelt* jest zatem odpowiedzią na aporie myśli Husserla. Ciekawa jest uwaga Ferdinanda Fellmanna: *Zwrot do świata przeżywanego wynika raczej z coraz bardziej palącego dla fenomenologii pytania o status poznającego podmiotu (...) Husserlowskie apriori świata przeżywanego jest odpowiedzią na ‚paradoks ludzkiej subiektywności’, która polega na tym, iż człowiek jest zarazem podmiotem dla świata i przedmio-*

⁴⁴ S. Judycki, *Die Krisis der europaischen Wissenschaften...*, [w:] B. Skarga, dz. cyt., s. 200.

⁴⁵ Por. B. Markiewicz, *Filozofia i świat życia codziennego*, Wrocław 1981, s. 33.

⁴⁶ Por. tamże, s. 37.

⁴⁷ R. Cobb-Stevens, dz. cyt., s. 283.

tem w świecie⁴⁸. Wydaje się, że powrót do świata życia był spowodowany konsekwentnym rozwojem nie tylko transcendentalnej metody⁴⁹, ale także, mówiąc językiem Husserla, wypełnieniem *telosu* samej fenomenologii. Merleau-Ponty określa to tak: *Wszedłszy w ten labirynt, podążajmy za Husserlem ku jego ostatecznym koncepcjom, w których zresztą wcześniejsze etapy myśli zostały jednocześnie zawarte i przewyżczone*⁵⁰. Rzeczywiście, program, który tak ożywczo zadziałał na współczesnych Plessnera, tutaj dopiero rozwija skrzydła, pokazuje się w pełnej krasie i nie wiadomo, w którą stronę się skieruje. Husserl próbuje stworzyć ontologię⁵¹ świata przeżywanego. U Merleau-Ponty'ego czytamy:

Sam Husserl uświadomił sobie w pełni, co oznaczał powrót do fenomenów dopiero w ostatnim okresie [swej twórczości] i zerwał milcząco z filozofią esencji [jako antytezą filozofii egzystencji]. Tym samym nie robił właściwie nic innego poza wyjaśnianiem i tematyzowaniem zabiegów analizy, którą sam od dawna stosował, jak to ukazuje pojęcie motywacji, które można u niego znaleźć już przed *Ideami*⁵².

Lebenswelt był w ruchu refleksji tylko przystankiem w drodze do jeszcze głębszej subiektywności, do transcendentalnej subiektywności⁵³. Ści-

⁴⁸ F. Fellmann, *Świat przeżywany i świat duchowy*, [w:] Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany*, dz. cyt., s. 54. Możemy być sceptyczni co do wartości powrotu do *Lebenswelt* dla filozofii transcendentalnej. Chodzi o to mianowicie, że „zwrot” ten wcale nie rozwiązał problemu „dupletu transcendentalno-empirycznego” (jak to mówi Foucault), a tym bardziej nie zespolił rozumu teoretycznego z praktycznym (czego oczekiwał Husserl, spoglądając tęsknie w stronę filozofii greckiej), przeciwnie, to posunięcie doprowadziło do nowej aporii, do konfliktu dwóch koncepcji rozumu praktycznego.

⁴⁹ Na co zwraca uwagę większość komentatorów. Por. np. S. Judycki, *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentalna*, [w:] „Principia – fenomenologii”, tom XLVII-XLVIII.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Filozof...*, dz. cyt., s. 136.

⁵¹ Czyli naukę o tym, co jest, budowaną na podstawie zasad rozumu ludzkiego. Podkreślmy tu racjonalność i systematyczność, jakie są składnikami nowożytnej idei ontologii.

⁵² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 69, przypis.

⁵³ A. Gurwitsch referuje poglądy Husserla: *Można by powiedzieć, że wraz z odkryciem świata przeżywanego dotarliśmy do przedostatniego, ale nie ostatecznego wymiaru filozoficznego – ów ostateczny wymiar stanowi świadomość ujęta w swej transcendentalnej funkcji*. A. Gurwitsch, *Problemy świata przeżywanego*, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, dz. cyt., s. 164. Zobaczymy jednak, że tego stanowiska nie da

ślej zaś rzecz ujmując, był tylko umocnieniem transcendentálnego Ego, które przecież dokonało odkrycia świata życia, a które w dalszym namyśle miało siebie przewyciężyć, ale w kierunku jeszcze głębszej subiektywności, mianowicie: transcendentálnejszej intersubiektywności. „Racja” (o ile w tak płynnej materii, jak *Lebenswelt* można się tak wyrazić) znajduje się, w moim odczuciu, po stronie m.in. Patocki, który pisze: *Jeśli subiektywność to właśnie świat naturalny, to jest rzeczą nie tylko zbędną, ale nawet niemożliwą znalezienie dla niej jakiejś innej nieskończonej podstawy, ponieważ nieskończoność jest właśnie samym tym światem. Transcendentálna intersubiektywność nie jest więc niczym innym, jak marzeniem, którego fenomenologia świata naturalnego wcale nie spełnia*⁵⁴. Merleau-Ponty pisze zaś: *Jak zatem uniknąć zatarcia się granic transcendentálności i empiryczności, jeśli transcendentálność jest intersubiektywnością, skoro wraz z drugim podmiotem wszystko to, co drugi widzi, patrząc na mnie, cała moja faktyczność ponownie zostaje przywrócona lub przynajmniej uznana za niezbędny element jej określenia?*⁵⁵.

Widzimy wyraźnie załamanie się projektu transcendentálnego (przynajmniej tego w wersji Husserla), ale nie wskutek działania czynników zewnętrznych czy niekonsekwencji w myśleniu; dlatego właśnie mówić możemy o przewyciężeniu filozofii transcendentálnej przez siebie samą. Ujawnia się tutaj to, o czym już wspomnieliśmy *zu den Sachen selbst* to także *nie von den Sachen weg*. Wydaje się jednak, że świat życia nie może istnieć bez refleksji transcendentálnej, gdyż sam jest jej „odkryciem”. Ponadto, gdy porzucimy transcendentálny punkt widzenia, pojawi się niebezpieczeństwo rozmycia swoistości *Lebenswelt*, gdyż filozofować będziemy o świecie życia z wewnątrz samego tego świata, będziemy wydani na zmienność wiedzy empirycznej, pokusy naturalizacji znaczenia czy, najogólniej mówiąc, podatni będziemy na różnego rodzaju przesady. Jak wyglądać będzie świat życia bez podpierającego go transcendentalizmu? Czy

się utrzymać, po odkryciu *Lebenswelt* redukcja jest niemożliwa do przeprowadzenia. Pod koniec życia Gurwitsch i Schutz sami skłaniali się w tym właśnie kierunku.

⁵⁴ J. Patocka, *Filozofia kryzysu nauki Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata życia”*, [w:] Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany*, dz. cyt., s. 25. Podobnie wypowiada się Merleau-Ponty w wielu miejscach, por. np. cytowany wyżej szkic.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Filozof...*, dz. cyt., s. 142.

możemy uniknąć podobnych niebezpieczeństw? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy zbadać jeszcze jedną kwestię.

Świat życia był też koncepcją polemiczno-diagnostyczną. Miał być, w zamiarze Husserla, początkiem radykalnej transformacji europejskiego ducha i remedium na kryzys, jaki, jego zdaniem, dotknął Europę. Niemiecki filozof budował wizję rozwoju europejskiego ducha. Rdzeniem tych „dziejów transcendentálnych” był rozwój filozofii, który zawierał trzy główne elementy. Pierwszy to powstanie koncepcji autonomicznego, w pełni za siebie i za innych (jedno nieodłączne jest od drugiego) odpowiedzialnego filozofa, a ogólniej: badacza. Były to narodziny prawdziwie badawczego, naukowego, racjonalnego ducha. Husserl obserwuje załamanie tego ideału racjonalności, *mathesis universalis*, i wzniesienie go na wyższy jeszcze poziom najpierw u Kartezjusza, a później u Kanta. Mimo wysiłków tych wybitnych myślicieli epoki nowożytności, projekt uniwersalnej nauki chwieje się, traci grunt, własne podstawy. Wyłania się „zbląkana racjonalność”, której ucieleśnieniem jest nowożytne przyrodoznawstwo. Racjonalność nowożytna odebrała człowiekowi jego uprzywilejowane miejsce w świecie, zdyskredytowała subiektywny świat życia, który był jej jedyną podstawą, źródłem prawomocności i faktycznym początkiem wszelkiej naukowej refleksji. Trzecim elementem transformacji ducha europejskiego jest fenomenologia, która jest w największym niebezpieczeństwie wskutek odrzucenia projektu *mathesis* przez europejskie społeczeństwa, a zatem pograżenia się w irracjonalności, zbrodni i chaosie. Husserl stawia postulat: albo transcendentálna fenomenologia, która dokona powrotu do świata życia, albo barbarzyństwo. Widzimy zatem, że świat życia służył nie tylko opisowi, ale też diagnozie, krytyce i terapii. Spostrzegamy także, po raz kolejny, niedostateczność Husserlowskich analiz, zarówno świata naturalnego, jak i świata życia. Jak pisze Ernst Wolfgang Orth:

Zbyt często zapomina się jednak, że Husserlowskie pojęcie świata przeżywanego samo ukształtowało się dzięki metodom redukcjonistycznym. Pojęcie to jest przede wszystkim udoskonaloną i poprawioną wersją Husserlowskiej teorii generalnej tezy nastawienia naturalnego⁵⁶.

⁵⁶ E. W. Orth, *Nauki społeczne między metafizyką a opisem*, [w:] Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany*, dz. cyt., s. 213.

Ponadto, bazując na wynikach badań studiów kulturowych możemy wątpić w realność tak zarysowanego *Lebenswelt*: czy istnieje podobna ostoja ludzkich cnót w epoce, w której systemy gospodarki kapitalistycznej zaautonomizowały się i bez reszty wypełniły naszą codzienność? Czy nie jest to raczej jakiś rodzaj utopii?

Podkreślmy raz jeszcze, że opis świata naturalnego nastawienia i świata przeżywanego nie jest wystarczający. Należy jednak oddać sprawiedliwość Husserlowi. Zwrócenie uwagi na problem świata życia codziennego jest niewątpliwym krokiem naprzód. Jak komentuje Jay: *Pozostał jednak tylko niewielki krok do zrobienia, aby zacząć szukać historycznie i kulturowo specyficznych cech poszczególnych światów przeżywanych, które usilnie starał się zanegować Husserlowski, uparcie transcendentálny, esencjalizm*⁵⁷. Uczyńmy zatem ten krok w kierunku problematyzacji pojęcia świata życia (*Lebenswelt*).

Część II. Kłopoty z codziennością

1.

W pierwszym rzędzie powinniśmy opisać kilka rozróżnień pojęciowych. Umówmy się, że dla pojęć: świat życia, świat naturalnego nastawienia (czyli świat naturalny), świat życia codziennego, świat codzienny, codzienność, świat potoczny itp., przyjmijmy zbiorczą nazwę: świat życia codziennego. Po pierwsze, tak tłumaczy się czasami Husserlowski termin *Lebenswelt*, którym głównie się tu zajmujemy. Po drugie, niezaprzeczalnie wszystkie te idee mają związek z naszym codziennym byciem-w-świecie, z naszą aktywnością, biernością, naszymi problemami i oczywistościami, którymi się posługujemy. Po trzecie, uczyńmy to z powodów czysto pragmatycznych, a jak wiemy, *pragmata* to przedmioty, którymi można się posłużyć, narzędzia, na co dzień niezauważalne. Moglibyśmy wymyślić nazwę nie „obciążoną” filozoficznie, wydaje się jednak, że nie jest to ani potrzebne, ani pożądane, a może nawet niemożliwe i możemy posługiwać się płynnymi terminami, byleby tylko rzecz uchwycić⁵⁸.

⁵⁷ M. Jay, dz. cyt., s. 96.

⁵⁸ Por. uwagi Husserla w *Ideach*, dz. cyt., s. 232.

Na ogół czyni się rozróżnienia pomiędzy codziennością a światem życia. Świat życia miałby być uniwersalną strukturą wszystkich światów codzienności. Świat życia jest więc wynikiem zredukowania codzienności do jej typowego i niedającego się kulturowo zrelatywizować wymiaru⁵⁹. Gurwitsch wysuwa zastrzeżenia także do tego pomysłu i proponuje wyróżnić jeszcze świat postrzegany, jeszcze pierwotniejszy i bardziej uniwersalny niż *Lebenswelt* – identyczny dla wszystkich ludzi w dziewiczo czystym doznaniu zmysłowym. *W przestrzenności spostrzeganych rzeczy, w nieznającej kresu czasoprzestrzennej rozciągłości spostrzeganego świata i swoistej, dominującej w nim przyczynowości [typowej, nie zaś idealnej], wychodzi na jaw niezmienna struktura lub konstytucja spostrzeganego świata*⁶⁰. Zadaniem ontologii *Lebenswelt* (transcendentalnej estetyki) byłby zatem opis tych struktur za pomocą eidetyki i pokazanie „logosu” świata postrzeganego (logiczności w sensie typu). My, mimo wagi, jaką przyznajemy analizie percepcji⁶¹ i badaniu tego, co można by za Gurwitschem określić mianem świata postrzeganego, chcemy dokonać problematyzacji pojęcia świata życia codziennego. Dlatego, zamiast budować redukcję na redukcji, opiszmy codzienność taką, jaka się nam jawi.

Analiz świata życia codziennego dokonali trzej wybitni filozofowie: Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz i Jan Patocka. Pierwszy z nich analizował przed wszystkim percepcję. W *Fenomenologii percepcji* wysuwa postulat zbadania świata takiego, jakim go widzimy. Pragnie zanurzyć refleksję z powrotem w przedobiektywnym, zbadać „lepkość zjawisk”, ich „pozytywną nieokreśloność”. Merleau-Ponty w pewien sposób radykalizuje fenomenologię Husserla. Podejmuje jej żywotny program, aby zbadać, w jaki sposób powstaje sama obiektywność. Tym samym analizuje w twórczy sposób kategorię intencjonalności, która zapośrednicza w sobie podział podmiot-przedmiot, jest od niego pierwotniejsza. Sam przedmiot zaś jest tylko osadzaniem się już dokonanych aktów intencjonalnych. Trafnie ujął to Levinas: *Fenomenologia byłaby więc ,reaktywacją’ wszystkich tych zapomnianych horyzontów oraz horyzontu wszystkich tych ho-*

⁵⁹ Por. R. Grathoff, *Codziennność i świat przeżywany jako przedmiot fenomenologicznej teorii społecznej*, [w:] Z. Krasnodębski, *Fenomenologia...*, dz. cyt.

⁶⁰ A. Gurwitsch, *Problemy...*, dz. cyt., s. 181.

⁶¹ Którą w znakomity sposób przeprowadził Merleau-Ponty w swych pracach, szczególnie w *Fenomenologii percepcji*.

ryzontów⁶². Mówiąc językiem Merleau-Ponty'ego, byłaby powrotem do pierwotnej ekspresji, do „mowy wysławiającej”. *Pierwszym aktem filozoficznym byłby więc powrót do świata przeżywanego...*⁶³. Francuski fenomenolog czyni paradygmatycznym przypadkiem intencjonalności percepcję, która zachodzi „wobec”, „za pośrednictwem” ucieleśnionego podmiotu, sytuującego się „zawsze już” w świecie. Pole fenomenalne staje się polem transcendentalnym⁶⁴. Widzimy tu przededefiniowanie pytania transcendentalnego. Refleksja transcendentalna zostaje określona jako refleksja nad nie-refleksyjnością⁶⁵, ale, jak pisze Merleau-Ponty w innym miejscu, transcendentalne nastawienie jest osadzone w tkance naszego nierefleksyjnej egzystencji⁶⁶. Możemy teraz zrozumieć, co nazywa on poszukiwaniem człowieka transcendentalnego⁶⁷. Odkrywa ciało, percepcję, historię, język, pracę, kulturę – byty o niezwyklej gęstości, nieprzeniknione dla transcendentalnej świadomości. Rozbija samą opozycję noezy i noematu. W *Fenomenologii percepcji* stara się przezwyciężyć zarówno to, co nazywa „intelektualizmem”⁶⁸, jak i empiryzm⁶⁹. Wybiera filozofię dwuznaczności⁷⁰, daje się prowadzić „geniuszowi dwuznaczności”: ciało jest zarówno kul-

⁶² E. Levinas, *Odkrywając...*, dz. cyt., s. 154.

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 75.

⁶⁴ Tamże, s. 79. Merleau-Ponty gra znaczeniami słowa sens, które znaczy m.in. zarówno „sens”, jak i „zmysł”.

⁶⁵ Por. tamże, s. 82.

⁶⁶ Tenże, *Filozof...*, dz. cyt., s. 141. Czytamy tam: „(...) każdy fakt świadomości zawiera w sobie to, co transcendentalne”.

⁶⁷ Por. tenże, *Wyznanie wiary*, [w:] tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, Warszawa 1999.

⁶⁸ Por. np. s. 227. *Fenomenologii percepcji*, która nawiązuje polemicznie do Husserla. Czytamy dalej: *Powróćmy więc do wrażenia i przyjrzyjmy mu się z bliska, by pouczyło nas o żywym związku między tym, kto postrzega, a jego ciałem i jego światem*. Tamże, s. 228. Da się tu odczytać aluzję do analizowanego przez nas paragrafu z *Idei* Husserla.

⁶⁹ Który dziś nazwalibyśmy naturalizmem. Por. A. Pawelec, *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa*, Kraków 2005. W książce tej autor ze znanstwem rozprawia się z próbami naturalizacji znaczenia, biorąc stronę tych filozofów i językoznawców (m.in. Merleau-Ponty, Ricoeur, Gadamer), którzy argumentowali za nieredukowalnością znaczenia do procesów naturalnych. Na tym polu problemowym ciekawym tłem dla Husserlowskiej późnej filozofii jest pewien nurt filozofii umysłu zbliżony do Huberta L. Dreyfusa (krytyka AI z punktu widzenia fenomenologii i hermeneutyki) i Donalda Davidsona (mimoż anomalny).

⁷⁰ Por. nieadekwatną (moim zdaniem) krytykę o tym właśnie tytule pióra H. Lefebvre'a zamieszczoną na końcu cytowanego zbioru esejów Merleau-Ponty'ego.

turowe, jak i naturalne⁷¹, w historii wszystko jest zarówno przypadkiem, jak i koniecznością⁷², człowiek jest zarówno wolny, jak i zależny, w snach wszystko jest erotyczne, ale właśnie dlatego, że może takim nie być. Merleau-Ponty nie daje pierwszeństwa żadnemu z tych przeciwieństw. Stara się odkryć prawdziwy, wieloznaczny świat, wobec którego opozycje podmiot-przedmiot, wolność-konieczność, kultura-natura, są fikcjami filozofów; fikcjami, którym w magmie świata przeżywanego (jaki jawi się nam bez uprzedzeń) nic nie odpowiada.

Ramy Husserlowskiego świata naturalnego rozsadzają także koncepcje Schutza i Patocki. Schutz odkrywa „zawsze już” intersubiektywny” świat, w którym „zawsze już” porozumiewamy się, używając w tym celu narzędzi, znaków, rzeczy, które w *obrazowym sensie są już pod ręką*. Schutz akceptuje postulat rozumiejącej socjologii Webera: zrozumieć sens, jaki działający wiąże ze swoim działaniem. Uczeń Husserla rozwija swoją wizję świata codziennego, otoczonego różnymi sferami (czasowymi i przestrzennymi); który zawsze jest tu, wypełniony zrozumiętymi przedmiotami i znanymi ludźmi; jest to świat ludzkich spraw, zwykłej codzienności. Nadaje mu przede wszystkim charakter społeczny. Odrywa *Lebenswelt* od filozofii transcendentnej, początkowo uznając jej wyniki, później je kwestionując, lecz cały czas badając świat społeczny, a zatem coś różnego od Husserlowskiego świata naturalnego. Jednocześnie jest to świat nierefleksyjny, w którym coś dzieje się, my zaś, jako działający, nie musimy nic konstytuować, zastanawiać się nad rekurencyjnymi mechanizmami reprodukującymi naszą codzienność. Bernhard Waldenfels przeprowadza krytykę koncepcji Schutza, tak jednak, aby wydobyć prawdziwy potencjał w niej tkwiący. Czyta teksty autora *O wielości światów* zarazem „wraz z”, jak i „na przekór” niemu. Krytykuje koncepcję Schutza za (nieuświadomiony chyba) egocentryzm. *Moja antyteza głosi natomiast, że gdy wychodzi się z wzajemnego porozumienia, sens intencji od razu jest sensem wspólnym, a Ja [które w koncepcjach czerpiących z Webera było interpretatorem intencjonalnego, czysto subiektywnego sensu działania Innego] przestaje być centrum świata, dzięki równie pierwotnemu udziałowi*

⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 210.

⁷² Por. także, *Humanizm i terror*. Dostępne na stronie internetowej Studenckiego Koła Filozofii Marksistowskiej przy Uniwersytecie Warszawskim.

*Innego. Konstrukcja świata społecznego staje się policentryczna*⁷³. Podobny wydzźwięk ma uwaga Merleau-Ponty'ego, dotycząca roli filozofa (przy czym można ją odnosić do każdego człowieka): *[Filozof] powinien widzieć samego siebie uwikłanego w dialog między nimi [podmiotami porozumienia], zajmującego równą pozostałym pozycję...*⁷⁴. Widzimy zatem, że z myśli Schutza wynika odrzucenie redukcji i koncepcji pozaświatowego spojrzenia, choćby on sam próbował utrzymać przeciwne stanowisko. Zresztą, wydaje się, że jego poglądy „ewoluowały” w tym kierunku. Pisze Krasnodębski, że Schutz odrzuca redukcję. *Świat przeżywany staje się dla niego ostatecznym podłożem, z którego nie ma możliwości cofnięcia się do świadomości transcendentalnej*⁷⁵. Czytamy u Schutza:

Tradycyjna fenomenologia, Husserla nie wyłączając, jest naiwna w tym sensie, że jako główny paradygmat analizuje spostrzeżenia, nie pokazując, iż spostrzeżenie jest fenomenem z zakresu świata przeżywanego i dlatego implicite zakłada aprezentacyjne struktury, które prowadzą do konstytucji tego świata. Obawiam się, że sztuczny zabieg redukcji fenomenologicznej przesłania ten fakt. Albowiem intencjonalność jest możliwa tylko w świecie przeżywanym, dopóki nie jest on jeszcze zredukowany do fenomenu⁷⁶.

Albo jeszcze krócej i dobitniej: *Anioły nie mają świata przeżywanego*⁷⁷. Świata życia nie da się pomyśleć jako wytworu subiektywności. Przeciwnie, jest on warunkiem możliwości subiektywności, tak, jak powietrze jest warunkiem oddychania, a opór materii w postaci tarcia – chodzenia.

Jak rozumieć świat naturalny?

Otóż świat naturalny daje się całkiem naturalnie zrozumieć następująco: jest to świat, w którym powinno się móc żyć, żyć wspólnie, być w nim zaakceptowanym i przyjętym, otrzymywać od niego opiekę, która pozwala

⁷³ B. Waldenfels, *Rozumienie i porozumienie. Filozofia społeczna Alfreda Schutza*, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Sojologia...*, dz. cyt., s. 244.

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Filozof...*, dz. cyt., s. 142.

⁷⁵ Z. Krasnodębski, *Wstęp*, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁶ A. Gurwitsch, A. Schutz, *Der Briefwechsel 1939-1959*, Munchen 1985. Cyt. za.: tamże, s. 36. Zwróćmy uwagę na analogie pomiędzy naszym sposobem argumentacji wokół paragrafu 39 *Idei* a cytowanymi fragmentami Schutza i Merleau-Ponty'ego.

⁷⁷ Tamże.

przyjmować na siebie konkretne zadania obrony i walki (...) Cieleśność, wzajemność, konkretna przestrzenność obejmująca to, co swojskie i to, co obce, język – oto stałe struktury tego świata (...) Wreszcie są tu nieodzowne punkty orientacyjne, w całkiem inny sposób ważne i znaczące, punkty oparcia dla naszej fizycznej i świetlistej egzystencji, które zarazem ukazują ukrytą głębię tego, co do nas przemawia, nieba i ziemi, które (...) objawiają się na koniec jako powłoka otaczająca tajemnicę wiedzy i życia...⁷⁸.

Patocka przejmując główne zarysy opisu Husserlowskiego. Dokonuje jednak czegoś, co można nazwać „uetyczeniem świata naturalnego”⁷⁹. Świat naturalny jawi się jako świat konkretnej ludzkiej dziejowości i działalności, a zatem jako świat *praxis, pragmata*, i ludzkiej egzystencji jako *hou heneka*, czyli zawsze nakierowanego na coś (ogólnie: na świat) transcendowania siebie. *Otóż właśnie w tej metafizycznej całości, ku której transcenduje siebie cała działalność praktyczna, prawdziwie żyjemy...*⁸⁰ - to ona jest prawdziwym miejscem konkretnego życia. Husserlowski postulat *zu den Sachen selbst* nie prowadzi do wypełnienia intencji, lecz do rzeczy samej, *ku światu, który jest przede wszystkim światem dobra (i zła) i który z tej racji zasługuje na to, aby go nazwać światem konkretnej ludzkiej egzystencji*⁸¹. Fenomenologia prowadzi do etyki. Nie tylko na swoim początku (redukcja jako akt wolności), ale i na końcu swej drogi. Odsłania nam się świat dziejowości ludzkiej jako świat dobra i zła. Kluczem do zrozumienia koncepcji Patocki są dwa pojęcia: „swojski” (*domov*)⁸² oraz „objawianie”. Za pomocą pierwszego Patocka obejmuje cały wachlarz zjawisk świata naturalnego.

[Dom] jest to ta część wszechświata, która jest najbardziej po człowieczemu przeniknięta; rzeczy są tu jakby już organami naszego życia – są to

⁷⁸ J. Patocka, *Filozofia kryzysu...*, dz. cyt., s. 45.

⁷⁹ Nie jest to jeszcze tak wyraźne w jego pracy doktorskiej, jak w późniejszych esejach, zamieszczonych w polskim wyborze jego tekstów. Tenże, *Świat naturalny i fenomenologia*, Kraków 1987.

⁸⁰ J. Patocka, *Filozofia kryzysu...*, dz. cyt., s. 43.

⁸¹ Tamże.

⁸² Trudno przetłumaczyć na polski. Por. uwaga tłumacza w: Patocka, *Świat naturalny jako problem filozoficzny*, [w:] tenże, *Świat naturalny...*, dz. cyt., s. 65: *W języku polskim brak niestety słowa, które oddawałoby ten szeroki zakres pojęciowy (...), obejmujące całą gamę „swojszczyzny” – od ogniska domowego po ojczyznę.*

pragmata, z którymi zawsze mniej więcej wiemy, co począć albo przynajmniej co inni z nimi poczynają, czy że sobie z nimi jakoś poczynają, i w tej zrozumiałości są one swojskie i niezaskakujące⁸³.

Pojęcie domu obejmuje zarówno nasz stosunek do języka⁸⁴, do najbliższych rzeczy, do ludzi, do przestrzeni i czasu⁸⁵, do naszego ciała. Świat naturalny jest udomowionym światem działającej w niej egzystencji jako *hou heneka*. Pojęcie „objawiania” jest ściśle ze „swojskością” powiązane, wydaje się jednak, że sięga głębiej. Patocka określa tym mianem zadziwiający fakt wydarzania się bycia, odkrywania się przed nami świata. Jest to coś na kształt Heideggerowskiego „prześwitu” (*Lichtung*)⁸⁶. Czytamy u Patocki:

Świat ten należy do tego, co można by nazwać objawianiem, swoistym wymiarem bytu (...) Otóż bycie objawiania nie jest bytem ludzkim; czas, który ono zakłada, nie jest stworzony przez egzystencję; objawianie rozumie dobrze człowieka, potrzebuje go, ale potrzebuje też innych rzeczy, i w końcu to właśnie objawianie, bycie fenomenu, zmierza – moim zdaniem – do fenomenologii⁸⁷.

Powraca więc po raz kolejny w fenomenologii metafora Platońskiego Słońca oświetlającego byt. Bycie fenomenu nie jest samym sensem, ale umożliwia wszelki sens, jest tym nieuchwytnym „światłem”, którego obecności nie zauważamy, mimo że pozostajemy w jego kręgu, działamy w sнопie blasku, który oddala nas od cienia, a ściślej mówiąc: sprawia, że cień i jego przeciwieństwo mogą być nam dane jako takie. Powraca zatem tematyka transcendentálna, oryginalnie przetworzona przez Patockę,

⁸³ J. Patocka, Tamże, s. 66.

⁸⁴ Język jako niezauważalny (w używaniu) organ człowieka. To myśl bliska Heideggerowi, Merleau-Ponty'emu, w pewnym stopniu Ingardenowi, a współcześnie coś podobnego mówi np. Davidson.

⁸⁵ O przestrzeni por. uwagi Yi-Fu Tuana w: tenże, *Ciało, relacje międzyludzkie i wartości przestrzenne*, [w:] Andrzej Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Część I, Warszawa 2001.

⁸⁶ Por. cytowany już tekst M. Heideggera.

⁸⁷ J. Patocka, *Filozofia kryzysu...*, dz. cyt., s. 46-47.

zaczepnięta zarówno od Husserla, jak i od Heideggera⁸⁸. Czeski filozof próbuje uniknąć oskarżenia o subiektywizm, wskazując na coś głębszego. Teraz możemy zrozumieć zagadkowe stwierdzenie z rozprawy o świecie naturalnym: *Twierdzimy, że takie postępowanie metodyczne [transcendentne] jest możliwe i że wykazuje ono, iż transcendentną, tzn. ową preegzystentną subiektywnością jest świat*⁸⁹. Projekt Patocki jest na wskroś etyczny, a zarazem metafizyczny. Stanowi niezaprzeczalne pogłębienie Husserlowskiej, pobieżnej tylko, analizy fenomenu świata naturalnego, który okazuje się fenomenem *par excellence*, jak to widzieliśmy u Merleau-Ponty'ego, Schutza i Patocki, nieprzekraczalnym horyzontem ludzkiej egzystencji.

2.

Nie zapominajmy jednak o lekcji, jakiej nam udzielili trzej wielcy „mistrzowie podejrzeń”⁹⁰: Freud, Nietzsche, Marks, a także najbardziej znani ich uczniowie. Pamiętajmy, że hermeneutyka pozytywna ma jako nieodłączny swój rewers hermeneutykę podejrzeń, myśl negatywną i destruktywną, taką, która stara się dotrzeć do granic możliwego i niemożliwego. Czy wieloznaczny, migotliwy, a zarazem konkretny świat życia, do jakiego dotarliśmy wraz z Merleau-Ponty'm, Schutzem i Patocką, jest rzeczywiście tym *residuum sensu*, tą zapomnianą podstawą, ostatecznym celem wszelkiej refleksji? Czy wkroczywszy do tego dziejowego przecieź, ale jakby unieruchomionego, bezpiecznego, swojskiego świata, możemy porzucić nasze wahania, wydrwić niedawne rozterki i rozwiązać wątpliwości? Zróbmy wreszcie to, co od dawna zrobić chcemy, spełńmy to, o czym myśleliśmy, gdy ze spokojem i uwagą przyglądaliśmy się wzlotom i upadkom transcendentalizmu, śledziliśmy dyskusje filozofów oraz bieg nici, które

⁸⁸ W sposób znaczący zmodyfikował metodę transcendentną. Por. cytowany artykuł Cobb-Stevensa.

⁸⁹ J. Patocka, *Świat naturalny jako filozoficzny problem*, dz. cyt., s. 25.

⁹⁰ Nie zapominajmy też o pewnych wątpliwościach, jakie można sformułować w stosunku do tego Ricoeurowskiego odczytania Freuda. Na przykład według Pawła Dybla Ricoeur wpisuje się w historię fenomenologiczno-hermeneutycznych interpretacji Freuda: „*archeologia*” wiedeńskiego mistrza jest dla Francuza nieuchronnym dopełnieniem Hegłowskiej teleologii Ducha i w ten sposób włączona zostaje w dzieje emancypującej się świadomości. Wydaje się jednak, że Freud jest bardziej „podejrzliwy”. Por. P. Dybel, *Paula Ricoeura koncepcja symbolu a symbole patologiczne w psychoanalitycznej teorii Freuda*, [w:] tenże, *Okruchy psychoanalizy*, Kraków 2009.

z takim uporem rozsnuwali w lepłą siatkę pajęczyn – zapytajmy wreszcie: kto to mówi? Złapmy filozofa za rękę i gdy ów podniesie zdziwione oczy, powtórzmy nasze pytanie: z jakiego miejsca mówisz? Nie przejmujemy się zakłęciami: nie pytajcie mnie, kim jestem, tudzież: mam prawo nie mówić o miejscu własnego dyskursu, lub: zostawiam to przyszłości, tym, którzy uzupełnią stylistyczne braki dzieła mego życia. Zobaczmy, czy codzienność wytrzyma naszą próbę.

Czy świat życia codziennego jest domeną prawdziwości? Z prac amerykańskiego socjologa, Ervinga Goffmana, wyłania się wizja codzienności jako nieustannie odgrywanego, powtarzanego wciąż na nowo spektaklu: *Świat jest w istocie uroczystością, w której wszyscy bierzemy udział*⁹¹. W innym miejscu Goffman dodaje: *Oczywiście, nie cały świat jest sceną, lecz niełatwo rozstrzygnąć, w jakiej mierze sceną nie jest*⁹². Życie codzienne jest więc, w jego ujęciu, polem nieustannych zmaganiań pomiędzy aktorami, aktorami a publicznością; walką o to, by nadać sytuacji własną definicję i skłonić innych do jej zaakceptowania. Dzieje się to zgodnie z zasadą, że sama percepcja świata jest formą kontaktu, a zatem ograniczanie i regulowanie tego, co pokazane, jest ograniczaniem i regulowaniem kontaktów pomiędzy ludźmi. Goffman ujmuje życie społeczne jako zlepek różnorodnych interakcji, jako grę czy zabawę polegającą na stwarzaniu pozorów. Co więcej, samo „ja” aktora nie jest czymś danym, jest raczej odgrywane niż posiadane. *Badając ludzkie „ja” oddzielamy je więc od jego posiadacza, od osoby, której przynosi korzyści lub straty, ponieważ on i jego ciało stanowią na jakiś czas jedynie pretekst do zbiorowej fabrykacji wrażeń*⁹³. Nie bez powodu Goffman z upodobaniem podkreśla, że pierwotnym znaczeniem słowa persona było „maska”. Cytuje Roberta Parka: *To właśnie w tych maskach znamy się nawzajem i znamy samych siebie*⁹⁴. Podkreślmy szczególnie to drugie: poznajemy samych siebie właśnie jako gracza. Choć Goffman nie jest konsekwentny⁹⁵, to, upraszczając, możemy przyjąć, że widzi on społeczeństwo jako teren gry, jako splot dynamicznych procesów, działań, opierający się głównie na wytwarzaniu pozorów.

⁹¹ Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 1981, s. 75.

⁹² Tamże, s. 116.

⁹³ Tamże, s. 324.

⁹⁴ Tamże, s. 57.

⁹⁵ Por. tamże, s. 302, gdzie Goffman twierdzi coś o graczach pod maskami.

Pytajmy dalej. Henri Lefebvre uważał, że codzienność jest wytworem XIX. wieku. Podążając tym tropem i porzucając (na chwilę) marksistowską perspektywę Lefebvre'a, dotrzemy do myśli Michela Foucaulta, który tropił w pozornie neutralnych instytucjach i wytworach ludzkich ślady działania dubletu władza/wiedza, ogólnie rzecz mówiąc, jakiegoś dyskursu, który kształtuje, dzieli, wyklucza, umacnia, normalizuje, hierarchizuje. W *Słowach i rzeczach* krytykuje on egzystencjalizm i fenomenologię, które nieskutecznie, jego zdaniem, próbowały rozwiązać paradoks ludzkiej subiektywności. Ważniejsze jest chyba jednak podejrzenie jakiejś władzy, która narzuca nam mówienie w taki a taki sposób o codzienności. W *Nadzorować i karać* Foucault ukazuje mechanizmy panoptycznej władzy, która ujarzmia jednostki. W *Historii seksualności* (w pierwszym tomie) poznajemy mechanizmy, za pomocą których „władza nad życiem”, władza biopolityczna, ingerowała w najintymniejsze sprawy nowożytnego człowieka. W uszach dźwięczy nam zaskakujące Foucaultowskie twierdzenie: dusza jest więzieniem ciała. Czy codzienność jest residuum bezpieczeństwa? Czy nie jest raczej tak, że subtelne techniki władzy przeniknęły także tę tkankę życia, więcej jeszcze: w ogóle ją stworzyły jako obiekt naszej uwagi w celu zyskania większej władzy nad populacją, coraz liczniej zamieszkującą wielkie skupiska miejskie XIX wieku? Czy nie jest tak, że labirynt ulic, monotonia codziennych czynności, rytualne gesty są wehikułem pewnej władzy? Czy nie jest wreszcie tak, że to moje ciało, w którym Merleau-Ponty odkrył ostateczną podstawę poznania, jest samo wytworem pewnego dyskursu, że powierzchnia mojego ciała jest regulowana przez kulturowe mechanizmy określające prawo i transgresję? Uogólniając, możemy zapytać: czy istnieje coś (dawca sensu, podmiot, jakaś pierwotność, obecność) „przed prawem”?⁹⁶ Czy możemy się spodziewać takiej podstawy sensu w codzienności właśnie? Lefebvre wykorzystuje diagnozę życia codziennego w krytyce kapitalizmu. Traktuje życie codzienne w sposób

⁹⁶ Odwołuję się tu zarówno do Derridy, jak i do Foucaulta, który w *Archeologii wiedzy explicite* odrzuca podstawowy postulat fenomenologii, by oddać głos niemym jeszcze rzeczom (według znanego wyrażenia Husserla z *Medytacji*), gdyż, według niego, „coś” takiego nie istnieje. Sam dyskurs stwarza swoje własne początki. Nie możemy mówić o tym, co poza-dyskursywne, poza dyskursem. Konstruktivism kulturowy z ducha Foucaulta nie neguje oczywiście istnienia tego, co przed-dyskursywne. Por. w tym tonie uwaga Laclau i Mouffe cytowana w: Sara Mills, *Michel Foucault*, London, New York 2003, s. 56.

wybitnie nietranscendentalny, lecz jako empiryczny przejaw współczesnego porządku społecznego. Wydaje się, że w pobliżu takiego stanowiska moglibyśmy umieścić myśl Foucaulta.

Zupełnie inny obraz rysuje się w pracy Michela de Certeau pt. *Wynaleźć codzienność*. W sposób jawny podejmuje on dyskusję z Foucaultowską ideą dyskursu, odrzucając jego propozycje i krytykując je za fatalizm, nieuwzględnienie zwykłych ludzi, mówienie z pozycji homogenizującej władzy. W wywodzie de Certeau napotykamy dwa wyraziste przykłady (i dowody) na to, że codzienność ma potencjał wywrotowy, a ludzie nie są biernymi odbiorcami tego, co narzuca im dyskurs, władza/wiedza normalizująca; chodzi opis „poietyki” miasta i charakterystykę zachowań konsumenckich takich, jak *la perruque*. Przechodnie, mimo iż zamknięci w miejscu, uwięzieni pomiędzy ulicami, wyznaczonymi bez względu na ich wolę, potrafią wyzwolić przestrzeń, czyli praktykować miejsce, mogą zatrzymywać się tu i tam, czynić wszystko, co zechcą na marginesach swobody, jakie w sposób nieuchronny daje im wielkie miasto. De Certeau nazywa to taktykami, czyli sztukami działania w codzienności, w przeciwstawieniu do strategii. Te pierwsze wykorzystują czas, używają różnych „fałdów”, które powstają, gdy dyskursy się na siebie nałożą, ich logiką jest logika sposobności, ekonomia – ekonomia daru, estetyką – estetyka sztuczek, etyką – etyka oporu⁹⁷. Strategie, przeciwnie, zawłaszczają miejsce, eliminują czas, ustalają granice, narzucają wzorce produktywności i opłacalności. *La perruque* to praktyka robotników w fabrykach polegająca na bezinteresownym zużywaniu zasobów zakładu, w którym pracują, w celu zabawy, podarku, podniesienia swej rangi w oczach innych. Wykorzystuje ona elementy strategii przeciwko nim samym. Kultury popularne są zatem dla de Certeau niewyczerpanym zasobem ludzkiej kreatywności. „Wynajdywanie codzienności to tysiąc sposobów kłusowania”⁹⁸. Codzienność to zatem nie tylko narzędzie ujarzmiania, ale również materiał wybuchowy, zawsze pozostający do dyspozycji asortyment możliwych profanacji.

Życie codzienne takie, jakim je doświadczamy, wydaje się jednak odległe od bycia zbiornikiem sensowności, kreatywności i sił emancy-

⁹⁷ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Kraków 2008, s. 28.

⁹⁸ Tamże, s. XXXVI.

pacyjnych. Przeciwnie, jak zauważa Rita Felski⁹⁹, codzienność jest charakteryzowana przez ludzi epoki *modernitas* jako synonim zacofania, jej powtarzalność i zakorzenienie w tradycji przeciwstawiane jest siłom postępu, które dążą wciąż do zrealizowania projektu ładu i czystości¹⁰⁰. Felski zauważa ponadto, że codzienność jest miejscem „upłciawiania” (*gendering*)¹⁰¹. Zwraca uwagę na to, że codzienne zajęcia kojarzone są zarówno w mitach, jak i w potocznym odczuciu z kobietami, których funkcją jest reprodukcja porządków: materialnego i symbolicznego, tworzenie bazy dla zdobywczej męskiej aktywności. Konfrontując wiele teorii codzienności Felski konstatuje: *Życie codzienne rzadko bywa opisywane w sposób bezstronny*¹⁰². Dodajmy, że jest najczęściej mitem (w sensie, jaki nadał temu słowu Barthes¹⁰³).

Bardziej wysubtelnione opinie na temat naszej „krzątaczej” codzienności głosi Jolanta Brach-Czaina¹⁰⁴:

Podstawę naszego istnienia stanowi codzienność. A że fakt istnienia przeżywamy jako niezwykle ważny, więc ogarnia nas zdumienie, ilekroć uświadamiamy sobie, że upływa ono na drobiazgach. Codzienność stanowiąca tło egzystencjalne zdarzeń niezwykłych, których oczekujemy – często nadaremnie – może więc decydować o wszystkim. Ma wymiar drobny. Częstotliwość dużą. Jest niezauważalna¹⁰⁵.

Według autorki codzienność składa się z powtarzalnych, drobnych czynności, które nas całkowicie angażują. Brach-Czaina rzuca wyzwanie

⁹⁹ Rita Felski, *The Invention of Everyday Life*, „New Formations” nr 39. Dostępne na stronie Rity Felski: http://www.engl.virginia.edu/faculty/felski_rita.shtml.

¹⁰⁰ Tego typu charakterystyka *modernitas* pochodzi od Baumana. Rozwija ją w *Wieloznaczności nowoczesnej...*, *Nowoczesności i Zagładzie*, *Ponowoczesności jako źródło cierpienia* i innych.

¹⁰¹ „Upłciawianie” to określenie, którym często posługują się feministki różnego typu. Por. dość jasną charakterystykę mechanizmów upłciawiania w: Harriet Bradley, *Płeć*, Warszawa 2008.

¹⁰² R. Felski, dz. cyt., s. 16.

¹⁰³ Mit, w jego rozumieniu, to wytwór (symboliczny) pewnej grupy ludzi, którego historyczna genealogia jest zamazywana, on sam zaś uznawany za naturalny przejaw odwiecznego porządku.

¹⁰⁴ J. Brach-Czaina, *Krząctwo*, [w:] tejsze, *Szczeliny istnienia*, Kraków 2006.

¹⁰⁵ Tamże, s. 55.

codzienności, chce rozwiązać kryminalną zagadkę, odkryć źródło sprzeczności pomiędzy jej nieustępliwą realnością a natychmiastową ulotnością. Odkrywa w codzienności formę dramatu, dramatyczność, przeplatanie się „jest” z „nie ma”. Wyłania się nasz byt krzątaczy, zaangażowanych w spektaklu dnia codziennego raz po stronie istnienia, raz po stronie nicości. Krząctwo jest pewną „przeustrzenią egzystencjalną”. Każdym moim krzątaczym gestem podtrzymuję tkankę codzienności. Filozofka upatruje w tym istoty codzienności, jej „metafizyczną” ważkość. Owa metafizyczność nie przekracza jednak porządku codzienności, jest jego skrywającym się jądrem. *Krząctwo osadza codzienność w metafizycznym porządku rzeczy, w którym istnienie konfrontowane jest z nicością*¹⁰⁶. Codziennność wciąga nas i sytuuje w środku pola bitewnego, pomiędzy dwiema ścierającymi się siłami: istnieniem i nie-istnieniem. Drażąc codzienność docieramy na drugą jej stronę, nie opuszczając jej jednak. Docieramy na drugą stronę wnętrza, nie docierając do zewnątrz. *Gdy zrezygnowani przyznajemy, że nasze krząctwo jest niczym, zaczynamy rozumieć, że zawiera wszystko*¹⁰⁷.

Dotarliśmy zatem do drgającej tkanki rzeczywistości życia codziennego drogą trudną i krętą. Co zobaczyliśmy? Jak ująć tak bogate zjawisko w jeden spójny, jasny i wyczerpujący fenomenologiczny opis? Zejdźmy głębiej: czy jest to w ogóle możliwe?

Zakończenie

Powracamy zatem do pytania, które pojawiło się wówczas, gdy przyglądaliśmy się załamaniu transcendentalizmu w punkcie „powrotu do świata życia”, a mianowicie do pytania o status filozofującego podmiotu, a zatem do początku eseju, gdzie chcieliśmy rozważyć refleksyjne, nierefleksyjne i widzenie, czyli sam „prześwit”, samą możliwość filozofii.

Jest chyba tak, jak mówi de Certeau, komentując Freuda:

Istotna jest *praca* przekraczania, realizowana dzięki przenikaniu zwykłości do istniejących już naukowych obszarów. O wiele bardziej niż o ar-

¹⁰⁶ Tamże, s. 78.

¹⁰⁷ Tamże, s. 80.

bitralne nadawanie sobie przywileju wypowiedziania się w imię zwykłości (która nie daje się wypowiedzieć) albo o chęć przebywania w tym ogólnym miejscu (co byłoby fałszywą „mystyką”), albo, co gorsza, o proponowanie hagiograficznej codzienności jako budującego przykładu, chodzi o przywrócenie jej historyczności ruchu wyprowadzającego procedury analizy ku ich granicom, do punktu, w którym zostają zmienione lub też wzburzone przez ironiczną i szaloną trywialność, przemawiającą jako „Nikt” w XVI wieku i powracającą w zakończeniu wiedzy Freuda [w zakończeniu *Psychopatologii życia codziennego*]. (...) Nawet jeśli codzienność ginie w morzu odgłosów zwyczajności, rzecz nie polega na zastępowaniu jej jakimś przedstawieniem bądź zakrywaniu szyderczymi słowami, ale na ukazaniu, jak przenika ona do naszych technik – w sposób, w jaki morze powraca do dołek na plaży – i jak może przeorganizować miejsce, w którym wytwarzany jest dyskurs¹⁰⁸.

Znaczy to: nie tyle opuścić wyżyny refleksji filozoficznej i zająć się „filodoksją”, lecz dotrzeć do granic możliwego, do tej trudno uchwytnej linii, gdzie dyskurs filozofa zmienia się z jednej strony w niezrozumiałą belkot, z drugiej zaś w mowę trywialną, w mowę wysłowioną, w gadaninę, w której wyraz jest tylko wytartą monetą. Znaczy to także: radykalizować refleksję. W przypadku fenomenologii mogłaby to być „fenomenologia fenomenologii”, jaką uprawiał Merleau-Ponty, tudzież „radykalizacja fenomenologii”, jaką proponuje Waldenfels. Istotne w tych próbach jest jedno.

Zadanie refleksji radykalnej, to znaczy takiej, która pragnie zrozumieć samą siebie, polega paradoksalnie na odnalezieniu bezrefleksyjnego doświadczenia świata, by na jego gruncie ująć postawę weryfikacji i operacje refleksyjne i by ukazać refleksję jako jedną z możliwości mojego bytu (...) Refleksja zatem chwyta sama swój pełny sens tylko wtedy, gdy pamięta o bezrefleksyjnym gruncie, który z góry zakłada, z którego korzysta i który stanowi dla niej jakby źródłową przeszłość, przeszłość, która nigdy nie była obecna¹⁰⁹.

W rozważaniu wagi świata życia codziennego dla tego miejsca, z którego mówi filozof, kluczowe jest zakwestionowanie samego tego miejsca.

¹⁰⁸ M. de Certeau, *Wynaleźć...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 263-264.

Odkryte przez nas różnorakie siły codzienności porwą i nas w końcu, ironiczne zakwestionują każdą wypowiedź o sobie, każdy w ogóle dyskurs teoretyczny. Morze codzienności, jak to mówi de Certeau, powróci na swoje miejsce; więcej nawet: ostatecznie słowo uwięźnie nam w krtani, niewidoczna siła sprawi, że nie skończę mówić nawet tego, nawet słowa nie będzie mi dane wypowiedzieć. „Nikt” powróci, codzienność rozplecie na nowo swą egzystencjalną tkankę i wszelkie wyrwy, wszelkie ubytki materiału w tej żmudnie rozsnuwanej tkaninie zostaną wnet zapełnione nowymi splotami lepkich nici. Tak właśnie wygląda nasza sytuacja, gdy „powracamy do rzeczy”. Odsłania się przed nami sprzeczność dwóch rozumów: teoretycznego i praktycznego, mówiąc jaśniej: sprzeczność pomiędzy naszym usytuowaniem a możliwością przekroczenia każdej sytuacji, pomiędzy naszą zależnością od różnego rodzaju sił a niezbywalną wolnością i godnością, pomiędzy czystym poznaniem wiecznych prawd a nierefleksyjnym, brutalnie realnym i „ciemnym” życiem, z którego ono wyrasta; zatem: sprzeczna natura człowieka, tej dziwacznej mieszanki „transcendentalnego” i „empirycznego”, „ducha” i „ciała”, nie została zadowalająco wyjaśniona i nikłe są nadzieje na dokonanie tego w przyszłości. Pojawia się też nieuchronna, okazuje się, w filozofowaniu ironia¹¹⁰, której pozbyć się nie można, gdy odkrywa się tak kruche podstawy własnego myślenia i doświadcza się na sobie sił, od których jest się zależnym, choć znajdując się zawsze ponad nimi, niejako „gdzie indziej”.

Nie oznacza to jednakże rezygnacji z filozofii, podobnie, jak „odkrycie” *Lebenswelt* nie oznaczało końca filozofii, a nawet nie zakończyło dziejów filozofii transcendentalnej¹¹¹. Jest to jedynie bodziec do radykalnego zwrotu. Do wypracowania nowej formy *episteme*, takiej, która rozwiąże i zopieśredniczy w sobie sprzeczności interesu praktycznego, rozumu naukowego i rozumu filozoficznego¹¹². Filozofia rezygnuje ze swojego miejsca, wybie-

¹¹⁰ Tak, jak rozumie ją R. Rorty, czyli jako świadomość własnej przygodności. Pamiętać jednak należy, że ironia ma oprócz tego łagodnie melancholicznego, także inne oblicze: groźne i mroczne; jest wszak również niepowstrzymanym ruchem kwestionowania i burzenia. Por. teksty Paula de Mana i Friedricha Schlegla o ironii w „Literaturze na Świecie” nr 10-11/1999.

¹¹¹ Heidegger, Gadamer, Patocka i Merleau-Ponty podejmują w pewnym stopniu i zakresie dorobek filozofii transcendentalnej.

¹¹² Właśnie to stara się uczynić Waldenfels. Por. tegoż, *Pogardzana doxa*, [w:] Z. Krasnodębski, K. Nellen, *Świat przeżywany*, dz. cyt.

rając przestrzeń¹¹³, ale nie rezygnuje ze swojego bytu. Filozofować można nadal. Sama filozofia zaś musi pozostawać w łączności ze światem życia. Możemy powtórzyć za Merleau-Ponty'm:

Refleksja przestaje być przechodzeniem do innego porządku, który wchłania porządek rzeczy aktualnych, jest przede wszystkim bardziej wyostrzoną świadomością naszego w nich zakorzenienia. Przejście przez aktualność jest odtąd koniecznym warunkiem każdej wartościowej filozofii¹¹⁴.

W innym miejscu mówi on:

Zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak w odniesieniu do sytuacji historycznych funkcja filozofii polega tylko na tym, by od nowa nauczyć nas dobrze je widzieć, i prawdą jest, że urzeczywistnia się ona wtedy, gdy znosi się jako oderwania filozofia¹¹⁵.

Z punktu widzenia filozofii nie jest ważne, co będziemy robić, zadaniem filozofii jest pokazać nam możliwości. Powracamy zatem do początku, czyli do świata życia codziennego i, śladem Merleau-Ponty'ego, ustępujemy miejsca bohaterowi.

¹¹³ Jako antytezę ograniczonego i swojskiego „miejsca”. Por. wcześniejsze streszczenie idei de Certeau.

¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Filozof...*, dz. cyt., s. 140.

¹¹⁵ Tenże, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 477.

Jakie znaczenie dla rozumienia szczęścia może mieć wybór postawy wobec problemu istnienia Boga?

Trudno znaleźć człowieka, który nie pragnąłby szczęścia. Jest ono podstawowym celem i motywacją ludzkiego działania. Czy jednak na pewno szczęście posiada wspólną, jednolitą definicję, możliwą do zaakceptowania przez każdego, kto twierdzi, że go pragnie? Jakie czynniki wpływają na budowanie definicji szczęścia zarówno przez jednostki, jak i społeczności? Czy zajęcie stanowiska wobec problemu istnienia Boga ma wpływ na ten proces?

W odpowiedzi stwierdzającej, iż to szczęście jest podstawowym pragnieniem, może się ujawnić brak refleksji nad tym ważnym słowem. O ile bowiem chwalebna zdaje się być ta odpowiedź, o tyle próba jej rozwinięcia i skonkretyzowania może ujawnić płytkość rozumowania interlokutora. Zdaje się, iż szczęście okazuje się być tym samym, co zadowolenie, samorealizacja. Z punktu widzenia psychologii (uwzględniając chociażby wnioski A. Masłowa) takie postawienie sprawy jest bez zarzutu. Czy jednak zaspokojenie potrzeb materialnych, dobre zdrowie, spełnienie zawodowe czy w końcu uczucia, którymi obdarzamy i jesteśmy obdarzani przez innych ludzi, stanowią zamkniętą całość, którą bez wahania można nazwać szczęściem? Akceptując definicję szczęścia zaproponowaną przez Władysława Tatarkiewicza jako „trwałego i pełnego zadowolenia z całości życia”, może okazać się, iż jest ono niemożliwe do spełnienia, wzięwszy pod uwagę krótkotrwałość i ulotność doznań i stanów składających się na życie. Brak bowiem któregoś z elementów składających się na pełnię szczęścia burzy całą misternie tworzoną budowlę. Warto może spojrzeć dalej, na obszar przeżycia religijnego, wiążącego się z osobowym Bogiem? Niewątpliwie znajdziemy tam odpowiedź na pytanie o szczęście człowieka, wszak celem religii jest jego zapewnienie w bliższej lub dalszej perspektywie.

Myśliciele od wieków poszukują odpowiedzi na pytania o sens życia. Ich odpowiedzi często wiążą się z istnieniem lub nieistnieniem Boga, który miałby nadawać sens ludzkim wysiłkom. Jego zaś nieobecność we wszechświecie, a co za tym idzie przyjęciu narodzin i śmierci jako cezur ludzkiego bytu w jakiegokolwiek postaci, odziera życie z nadrzędnego sensu, pozostawiając je jedynie w sferze racjonalnego doświadczenia. Czy zatem wobec stwierdzenia, iż życie nie ma żadnego celu i sensu, ostości się rozumowanie, przypisujące szczęście komuś lub czemuś na Ziemi? W ostatecznym rozrachunku wszystko przecież okazuje się tylko ułudą, czasem sprawiającą przyjemność, czasem zaś ból. Idąc dalej tym tropem nasuwa się pytanie, czy wobec istnienia Istoty nadającej ludzkiej egzystencji wymiar nie tylko materialny, lecz także duchowy, który miałby górować nad tym pierwszym (aczkolwiek mu nie zaprzeczać), określanie mianem szczęścia doznań właściwych warstwie cielesnej ma prawo bytu w umyśle człowieka, który jest utwierdzony w powyższym przekonaniu?

Pomocnym w rozważaniu problemu może być odwołanie się do poglądów tych, którzy tworzyli i kształtowali myśl filozoficzną, kontynuowaną do dziś.

Wymownym przykładem jest św. Augustyn z Hippony. Jego życie, przesycane studiowaniem rozmaitych systemów filozoficznych, obcowaniem z wybitną sztuką, otoczone gronem przyjaciół, mogłoby wydawać się szczęśliwe. Dopiero jednak, gdy staje się członkiem Kościoła, w którym odnalazł żywego Boga, Augustyn mówi o szczęściu. Jednak to szczęście nie jest mu dane „tu i teraz”. Przepęlnia go jednak nadzieja szczęścia po śmierci, nadzieja przebywania z Bogiem w niebie. Bez owej nadziei życie ludzkie jest, według Augustyna, zupełnie bezwartościowe, człowiek zaś męczy się, co dobitnie wyraża słynna myśl *Stworzyłeś nas, Boże bowiem jako skierowanych ku Tobie i niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie*. Augustyn twierdzi zatem, iż jedynie wiara w Boga może zapewnić szczęście, którego jednak w pełni można zakosztować dopiero po śmierci. Życie ma stanowić widomy dowód tej wiary, bez której człowiek sam pozbawia się wiekuistego szczęścia, dodatkowo przysparzając cierpienie sobie i bliźnim w życiu doczesnym. Pewność życia wiecznego przepęlnia serce spokojem. Widzimy więc, że – według świętego Augustyna – możliwość zakosztowania szczęścia uwarunkowana jest głęboką wiarą i ufnością wobec Boga. Perspektywę chrześcijańskiego szczęścia

obrazowo przedstawia ewangeliczna scena „Kazania na górze”, zwłaszcza zawarte w niej „Osiem błogosławieństw”. W mowie tej Jezus przedstawia koncepcję idealnego życia. Wymagania stawiane słuchaczom przez Chrystusa są niezwykle wysokie. Jednak dążenie do ich wykonywania jest warunkiem osiągnięcia wiecznej szczęśliwości. Tych, którzy przestrzegają zawartych w Kazaniu norm w całości, możemy uznać za doskonałych. Możemy się domyślić, iż są oni szczęśliwi już podczas ziemskiego życia. Ci natomiast, którym zdarzają się odstępstwa od ortodoksyjnego wypełniania nakazów Mistrza z Nazaretu, dążą jednak ciągle do ich realizacji, mają szanse zakosztować szczęścia po śmierci.

Własnością mistyków jest osobiste doświadczenie Boga, które pozwala im doznać szczęścia już za życia. Pozostałym wiernym pozostaje żyć nadzieją na nagrodę wieczną za pobożne życie na ziemi. Można jednak oponować twierdząc, iż bez kategorycznej pewności co do istnienia owej wieczności i Absolutu, proponowanego przez systemy religijne, człowiek ma prawo „korzystać z życia”, które przecież ma tylko jedno, w dodatku krótkie.

W sukurs może przyjść rozważającemu to zagadnienie postawa Blaise'a Pascala, wyrażona w nazwanym jego nazwiskiem zakładzie. Twierdził on, iż wobec braku niepodważalnych dowodów na istnienie lub nieistnienie Boga, należy przyjąć, że On istnieje oraz nagradza za pobożne życie wiekuiwym szczęściem. Właśnie owo wiekuiście szczęście stało się „kartą przetargową” zakładu Pascala. Uznał on bowiem, iż warto jest poświęcić krótkie ziemskie życie (skończoność) na rzecz życia wiecznego (nieskończoność).

Choć Pascal uważa się za kontynuatora nauki świętego Augustyna, można dostrzec pewne rozbieżności w pojmowaniu niektórych problemów. Augustyn określa wiarę, jako wewnętrzną potrzebę człowieka, bez zaspokojenia której człowiek jest pełen niepokoju, ciągle szuka, nie mogąc odnaleźć swego miejsca w świecie. Pascal przedstawia zaś wiarę w kategoriach pragmatycznych. Staje się ona narzędziem, które ma zapewnić konkretne korzyści. To rozumowanie może doprowadzić wręcz do porzucenia wiary na rzecz samego obrządku, na który trawią życie wierni, by zapewnić sobie życie wieczne. Można więc zaryzykować stwierdzenie, iż wierze będącej wynikiem akceptacji zakładu Pascala bliżej do oportuniźmu, aniżeli do augustynowego mistycyzmu. Trudno też określić, czy je-

dynie zewnętrzne oznaki wiary miałyby zapewnić szczęście wieczne. Czy człowiek, który odczuwa ogromne wątpliwości dotyczące istnienia Boga i nieśmiertelności ludzkiej duszy, a jednocześnie asekuracyjnie wykonujące czynności przypisane wierzącym, ma szansę na szczęście? Żyjąc niejako w rozdwójeniu pozbawia się szansy czerpania radości z życia, będącej przynajmniej namiastką szczęścia: musi zachowywać normy wspólnoty wyznaniowej, często bez emocjonalnego zaangażowania, równocześnie nie ma także gruntownej nadziei, iż przyniesie to zamierzony skutek.

W kontekście omawianych tu zjawisk warto przypatrzeć się nurtowi znanemu w historii filozofii jako egzystencjalizm. Posiada on dwie odmiany: teistyczną oraz ateistyczną. Niezależnie jednak od postawy wobec problematyki Boga ma on cechy wspólne, takie jak stawianie jednostki w centrum zainteresowań: jednostki samookreślającej swój byt ziemski, jednostki wolnej, lecz w tej wolności bezsilnej wobec ogromu czasu, przestrzeni czy w końcu Boga. Jednostka skazana jest na nieustanną walkę, którą toczy o własną tożsamość. Walka ta staje się w końcu celem i sensem życia dla ateistycznych egzystencjalistów, dla teistów zaś drogą do zbawienia. Życie staje się zatem heroicznym aktem zmagania się jednostki z samą sobą, otoczonej przez inne jednostki, mające ten sam cel. Mimo iż cel jest wspólny, poszczególnych ludzi nic nie łączy; cele są do siebie równoległe, równocześnie są jednak w opozycji. Tworząc zbiorowość trudno zachować indywidualny charakter, a jedynie to może zapewnić pewien rodzaj uspokojenia. Gdzie w takim razie miejsce na szczęście? O ile w przypadku wierzących egzystencjalistów walka może być nagrodzona życiem wiecznym, o tyle ateści nie mają żadnej nadziei ani złudzeń, ponieważ są z góry przegrani, zwłaszcza w kategoriach subiektywnych, a takowymi kierują się egzystencjaliści. Sens życia to życie samo w sobie, nie można go jednak nawet samemu skrócić, ponieważ jest ono wszystkim, co człowiek posiada, musi zatem zachować twarz, która będzie jego marką nawet po śmierci. Pamięć żyjących jest dla ateistów jedyną formą przedłużenia egzystencji, więc za życia człowiek pracuje na jej charakter. Można powiedzieć (oczywiście nie generalizując), iż pewien rodzaj szczęścia jest egzystencjalistom dostępny. Jednak mogą go oni zaznać dopiero przed śmiercią, podsumowując życie. Jeżeli bilans drogi życiowej okaże się (w kategoriach stosowanych przez danego człowieka) dodatni, mogą mówić o satysfakcji płynącej z gwarancji pozytywnego zachowania się

w pamięci potomnych. Jest to szczęście w najwyższej dostępnej ateistycznej formie.

Ostatnia myśl wykracza poza ramy konkretnego systemu filozoficznego. Odrzucając perspektywę życia wiecznego wszystkim, co posiada człowiek, jest jego życie. Okazuje się także jego panem (nie uwzględniając oczywiście zależności wynikającej z miejsca w hierarchii społecznej), ponieważ nie istnieje jakakolwiek „wyższa instancja” będąca władną ingerować w losy jednostki. W poczynionych we wstępnej części tekstu refleksjach o kruchości składowych elementów szczęścia definiowanego jako „trwałe i pełne zadowolenie z życia”, czyli praktycznej niemożliwości jego zakosztowania, można by wysnuć wniosek, iż szczęście (a właściwie nadzieja na nie, która jednak jest dla większości źródłem radości i spokoju wewnętrznego) jest dostępne tylko ludziom wierzącym. Nie jest to jednak do końca prawda. Zostało to ukazane przy prezentacji postawy egzystencjalistów. Konwenuje to w pewien sposób z myślą filozofa nurtu właśnie egzystencjalnego, człowieka wszelako głęboko wierzącego Sorena Kierkegaarda *Życie można zrozumieć, patrząc nań tylko wstecz. Żyć jednak trzeba naprzód*. Zrozumienie jest warunkiem prawidłowej, trzeźwej oceny. Czyż pełnię szczęścia może dać coś, czego nie rozumiemy? Zdaje się, że nie. Człowiek wierzący staje wobec tajemnic wiary, których do końca nie może pojąć, ma jednak nadzieję na całkowite ich zrozumienie po śmierci. To właśnie jest przyczyną bezgranicznego szczęścia: stanąć wobec Boga, którego można pojąć takiego, jakim jest. W wizji świata bez Boga to kryterium także obowiązuje, odnosi się do całości życia i tworzących go doświadczeń. Ten tok myślenia pozwala stwierdzić, iż słowa „jestem szczęśliwy” są założenia fałszywe. Prawomocne natomiast są zwroty „byłem szczęśliwy” (jako podsumowanie dotychczasowego życia, pozbawiające go równocześnie perspektywy wiecznej szczęśliwości, z którą nic się nie może równać) lub „będę szczęśliwy” (będące owocem pewności wynikającej z wiary religijnej). Widzimy zatem, że zdanie „byłem szczęśliwy”, zakłada, iż człowiek zaznaje szczęścia, lecz w momencie jego przeżywania nie może być go pewien, a dopiero po spojrzeniu z perspektywy. Nie chodzi tu jednak o sytuację, w której codziennie człowiek mógłby stwierdzać np. „wczoraj byłem szczęśliwy/nieszczęśliwy”. Z takim myśleniem rozprawiliśmy się na początku, porządkując pojęcia: powyższe stwierdzenia dotyczą raczej zadowolenia aniżeli szczęścia; zadowolenie zaś możemy określić na bieżąco, gdyż wyraża się

ono dobrym humorem czy pozytywnym stanem emocjonalnym. Chodzi tu raczej o ocenę życia jako całości, zatem najłatwiej jest jej dokonać – nie narażając się na popełnienie zasadniczych błędów – gdy żywot ma się ku końcowi. Zdaje się, że pogląd ten nie stoi w sprzeczności z interpretacją słów św. Augustyna, dokonaną przez prof. Władysława Stróżowskiego na łamach miesięcznika „Więź”, w numerze, którego tematem przewodnim było właśnie szczęście. Profesor Stróżowski ujawnia, że najbliższą mu definicją szczęścia są słowa wyjęte z *Wyznań* św. Augustyna: *Beata vita est gaudium de veritate* (*Życie szczęśliwe to radość z prawdy*). Według Stróżewskiego można różnie interpretować te słowa, przedstawia on jednak czytelnikom interpretację odnoszącą się do wymiaru osobistego: chodzi o prawdę o nas samych. Aby nasze życie było szczęśliwe, z tej prawdy musi płynąć dla nas radość. Staramy się przeto żyć tak, by nie zawieść samych siebie. Żyć dobrze. Prawdopodobnie uzupełnienie powyższej interpretacji myślą Kierkegaarda w rozwinięciu przedstawionym wyżej nie będzie nadużyciem.

Dotychczasowe rozważania o rozumieniu szczęścia w kontekście problematyki istnienia Boga przedstawione zostały w ujęciu jednostkowym. Wspólnym elementem wyjściowym była wolność człowieka co do decyzji o wierze w Boga lub jej braku. W pierwszym akapicie tekstu pada pytanie o istnienie jednej definicji szczęścia, która byłaby możliwa do zaakceptowania przez ogół. Obserwując przykłady jednostek posiadających odmienne poglądy na sprawy zasadnicze (jak istnienie Boga), widzimy, iż definicja szczęścia może być rozbieżna, rozważając tylko jeden aspekt jego pojmowania. Choć niewątpliwie w wielu przypadkach definicje będą się na siebie nakładały, bez szkody dla żadnej ze stron mogą się one różnić, a nawet wykluczać, dopóki różnice te nie doprowadzają do sytuacji paradoksalnej: nie stają się przyczyną „nieszczęścia” wynikającego głównie z nienawiści. Czy zatem można narzucać jakiegokolwiek społeczności ogólnie obowiązującą wizję szczęścia, czy to z Bogiem, czy bez niego? Odbiera to poszczególnym członkom zbiorowości możliwość wyboru, a co za tym idzie własną, subiektywną wizję szczęścia, przez co praktycznie odbiera mu możliwość osiągnięcia go. Sytuacja w dużej mierze jest analogiczna do rozważanej przy okazji zakładu Pascala, choć tam istniał wybór. Tutaj zaś człowiek zmuszony jest do podporządkowania się i praktykowania sposobu życia (obrzędów, norm prawnych), który ma na celu zapewnić mu szczęście, a w gruncie rzeczy odbiera je.

Historia XX wieku odnotowała niestety próby uszczęśliwiania ludzi. Założenia ideologii komunistycznej miały na celu uszczęśliwienie ludzkości. Ludzkości nie zaś człowieka. Ludzkości pojętej jako dobrze uformowana masa w idealną figurę: symetryczną, wzorową, której już sam widok napawał będzie szczęściem. Niestety figura wypełniona jest wewnątrz zdeformowanymi pozostałościami różnokolorowych figurek, które, ugniecione – stworzyły kolor szary. Ważna dla naszych rozważań jest konstatacja, iż system ten zakładał wyrugowanie Boga i religii jako elementów przeszkadzających w osiągnięciu prawdziwego szczęścia. Masy odurzone „opium” religii pogrążone są w letargu i ułudzie. Zadaniem więc ideologów, a tam gdzie sytuacja tego wymagała, rewolucjonistów, miało być przebudzenie społeczeństwa, rozbudzenie materialistycznej świadomości, ukrytej pod warstwą „zabobonów”. Oczywiście, odrzucając aspekt nadprzyrodzony życia człowieka, należało się skupić tylko na tym, co przyrodzone. Praca dla dobra ogółu, dopasowanie się do wymagań i zapotrzebowania społecznego, odrzucanie osobistych dążeń i potrzeb – oto sposób na osiągnięcie szczęścia realnego, namacalnego, przede wszystkim zaś widocznego. Wysoka produkcja, praca ponad normę, wysoki standard życia i przyrost naturalny (częstokroć stymulowany odgórnym „uświadamianiem zachęcającym” – vide casus Rumunii za rządów Ceaușescu) – czyż nie tak wygląda szczęście? Doświadczenia ludzi, którym przyszło żyć w państwie totalitarnym, mówią jednak co innego. Wszystkie wytwory ludzkie (w tym także intelektualne – wynalazki, filozofia, sztuka) miały być naznaczone piętnem jedynie słusznej ideologii; opiewać ją i rozślawiać. Praktyka pokazała, iż pozbawiając ludzi wartości duchowych, nie potrafiono sobie poradzić nawet z ekonomią. Materialna sytuacja krajów komunistycznych pozbawiała obywateli złudzeń co do prawdziwości obietnic, które padały z ust piewców komunizmu. Jednakże w tych krajach nie ma miejsca na krytykę. Radość, niewyróżniająca się, rzecz jasna, to obowiązek każdego obywatela. Nadmierna radość także może być podejrzana, uznana za głupi, pusty śmiech wywołany, być może, chęcią zachwiania „normalnego” szczęścia współobywateli. Niestety próby zunifikowania wszelkich aspektów życia i ciągłego ich kontrolowania doprowadziły do wielkich tragedii. System mający zapewnić szczęście, dochodził do tego stanu poprzez eliminowanie jednostek, mogących temu szczęściu zagrozić, czyli jednostek wybitnych, nieprzeciętnie inteligentnych, które w zdrowej zbiorowości stanowią gwa-

rant pluralizmu. W rozumieniu twórców ateistycznej ideologii śmierć stanowiła absolutny koniec istnienia danej jednostki, więc stała się sposobem na usunięcie jej w pełnym wymiarze. Fizyczna eliminacja jednostek nieprzystających do obowiązujących norm stanowi rozpoznawalny element totalitaryzmów, nie tylko komunistycznego, choć akurat ten zdaje się najmocniej przemawiać do wyobraźni czytelnika w kraju naznaczonym jego piętnem.

Rozważyliśmy zatem kolejny przypadek (tym razem w kontekście zbiorowości) rozumienia pojęcia szczęścia i zależności występujących między nim a problematyką istnienia Boga. Przykład ten pokazuje, iż usunięcie, czy wręcz zakazanie wiary w Niego, przyniosło katastrofalny skutek.

Można się jednak pokusić o stwierdzenie, że również narzucanie społeczności przymusu wiary w Boga, jako gwarantującego szczęście, może przynieść skutki odwrotne od zamierzonych. Dzieje się tak na przykład w krajach muzułmańskich, z tym uściśleniem, że nie wystarczy sama wiara – musi to być wiara pod konkretną postacią. Pozostali to zasługujący na śmierć „niewierni”, tyczy się to zwłaszcza tych, którzy zmieniają wiarę. Zatem opacznie pojmowana, nawet nauka o miłości i szczęściu, może przerodzić się w niosącą zgubę.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż podstawową cechą prawdziwego szczęścia jest jego indywidualność. Ten przymiot winien również cechować postawę zajmowaną wobec problemu istnienia Boga, oraz w przypadku postawy stwierdzającej Jego istnienie, relację z Nim. Owa relacja nadaje szczęściu szczególny wymiar, którego nie można dostrzec w przypadku jej braku. Jednak nie jest to równoznaczne z nieosiągalnością szczęścia dla jednostki, która istnienie Boga odrzuca. Próby zdefiniowania szczęścia stanowiącego wartość wyższą od przypisywanej zadowoleniu czy pozytywnym (aczkroć krótkotrwałym) emocjom doprowadziły do wniosków, iż szczęście możliwe do osiągnięcia dla ateistów jest wynikiem retrospektywnego spojrzenia na własne życie zakończonego konstatacją, iż było ono (według kryteriów subiektywnych, lecz właśnie ów bilans życia winien mieć charakter subiektywny) dobre. Szczęście to może być pełne dopiero wówczas, gdy spojrzenie może pozostać już zamknięte i niezmacone przez niespodziewane czynniki, mogące zachwiać dokonaną oceną, więc może zostać osiągnięte dopiero przy końcu życia. Perspektywa zaś wiary, choć nie zapewnia szczęścia, czy nieraz nawet

owej „ateistycznej satysfakcji” z życia, daje pewność szczęścia po śmierci, szczęścia wiecznego, absolutnie nieporównywalnego do literalnej chwiloowości szczęścia ateisty. Nadzieja zaś na wieczną szczęśliwość nie może napawać smutkiem w życiu doczesnym, choć radość ta jest radością całkowicie wewnętrzną, niepowodowaną żadnymi środkami zewnętrznymi i równocześnie niemogącą być przez takowe zachwiana, co uwiadcza się zwłaszcza u ludzi, którym przychodzi oddać życie za wiarę.

Wniosek, jaki nasuwa się z powyższych rozważań, może przyjąć następujący kształt: różnica w pojmowaniu szczęścia przez pryzmat wiary lub niewiary w Boga, jest diametralna. Dotyczy ona zarówno określenia granic czasu jego występowania (w przypadku perspektywy wiary jest to jedynie granica początkowa – śmierć, podczas gdy szczęście ateisty tam właśnie się kończy, zaś zaczyna – w porównaniu do „teistycznego szczęścia” – niewiele wcześniej), jak i jakości tegoż szczęścia. Szczęście człowieka wierzącego w tym przypadku nie ma już żadnych granic (więc i ziemską nadzieja na nie jest nadzwyczaj szczęśliwa), zaś szczęście niewierzącego mieści się w granicach szeroko pojętej satysfakcji, mąconej obrazem nie do końca wykorzystanego życia, które kończy się wraz ze śmiercią.

Czy warto dzisiaj bronić polityki?

Wstęp i podstawowe założenia

Niniejsza praca stanowi próbę rozważenia kwestii: *Czy warto dzisiaj bronić polityki?* Problem ten jest współcześnie bardzo żywotny, a każda odpowiedź na postawione pytanie wskazuje jakieś stanowisko wobec fundamentalnych zagadnień, związanych nie tylko z wizją społeczeństwa, ale sięgających także do podstaw etyki. Rozważenie tematu nie jest zadaniem łatwym, ze względu na epistemologiczne problemy związane z wartościowaniem i etyką. Czy można obiektywnie stwierdzić, że coś jest dobre albo złe? Czy można mówić o obiektywnych wartościach? Pytania te są trudne, mimo to podejmiemy się analizy ważnej kwestii polityki i tego, czy warto jej bronić.

Zacniemy od ustalenia definicji polityki oraz sposobu wartościowania, którym będziemy się posługiwali. Zarówno w języku codziennym, jak i naukowym można się spotkać z wieloma definicjami polityki. Większość ze stosowanych znaczeń tego słowa związana jest z państwem i władzą; my też pójdziemy w tym kierunku. To będzie podstawą do sformułowania następującej definicji polityki: **Polityka jest to sfera życia ludzkiego związana z władzą państwową.**

Określenie to jest co prawda dość ogólne, ale zupełnie wystarczające dla naszych potrzeb. Można zauważyć, że warunkiem koniecznym i wystarczającym do oceny polityki jest dokonanie sądu dotyczącego państwa. Sądów wartościujących dokonywać zaś będziemy opierając się na następującym założeniu: **Warto bronić tylko tego, co nie implikuje niesprawiedliwości¹.**

¹ Uznajemy w myśl prakseologii, że wartościowanie związane jest z subiektywną oce-

Obrona na pewno oznacza postawę nieantagonistyczną; najbardziej odpowiednie będzie potraktowanie jej jako intelektualno-moralne poparcie, chociaż szersze rozumienie nie byłoby także błędem. Naszą uwagę poświęćmy problemom *sprawiedliwości* i *niesprawiedliwości*. Sądzimy, że najwłaściwszą koncepcją, traktującą o tych kwestiach, jest **libertariańska teoria prawa naturalnego** i nią posługiwać się będziemy przy orzekaniu o sprawiedliwości albo niesprawiedliwości omawianych zjawisk.

Libertarianizm

Słowo „libertarianizm” etymologicznie pochodzi z łacińskiego *libertas*; po raz pierwszy zostało użyte jako nazwa poglądów Avrama Noama Chomsky’ego, związanych z tzw. „wolnościowym socjalizmem” i anarchosyndykalizmem. Później zaczęto stosować to określenie do, w żaden sposób nie wywodzącego się od Chomsky’ego, radykalnie liberalnego ruchu, rozwijającego się w XX w. w Ameryce (początkowo związanego najmocniej z koncepcjami Roberta Nozicka); jeszcze później zaś jako wspólną nazwę wielu nurtów, które okazały się zbyt liberalne, by znalazło się do ich określenia inne, lepsze słowo. We wspomnianym ruchu kluczową rolę odegrał ekonomista i filozof Murray Newton Rothbard, a stworzona przez niego doktryna etyczna stanowić zaczęła rdzeń szeroko pojętego libertarianizmu; stąd też nazwa „libertarianizm” odnosić się może do konkretnej, rothbardiańskiej, doktryny etycznej – i w takim znaczeniu będziemy jej dalej używać².

na, więc zdanie wartościujące nie może być obiektywne. Można jednak zdanie wartościujące sformułować tak, aby podlegało intersubiektywnej dyskusji, opierając je na pojęciach obiektywnych, za jakie uznajemy m.in. prawdę i niesprawiedliwość.

² Do myślicy pojęciowego, związanego z libertarianizmem, przyczyniły się różnice w nomenklaturze polityczno-filozoficznej w Stanach Zjednoczonych i w Europie: w Ameryce *liberalizm* znaczy niemal dokładnie tyle, co *socjaldemokracja*, zaś ktoś, kto wg europejskich standardów mógłby zostać nazwany *liberalem* (bez przymiotników), w Stanach nazwany by został najprawdopodobniej *klasycznym liberalem*, *neoliberalem* albo właśnie *libertarianinem* (w zależności od tego, jakie konkretnie poglądy prezentuje). Oba systemy nazewnictwa od jakiegoś czasu się przeplatają. Etyka, którą nazywamy w niniejszym tekście *libertarianizmem*, bywa dla ścisłości określana jako *rothbardianizm* (od Rothbarda) albo *proportarianizm* (od koncepcji własności, o której będzie mowa) – nie ma jednak

Libertarianizm narodził się jako koncepcja stworzenia kodeksu postępowania, który byłby odpowiedni do normowania relacji między dowolnymi ludźmi, określającym prawa oraz obowiązki każdego człowieka. Miał stanowić obiektywny system prawny, wynikający z natury człowieka i świata. Zobaczmy, co na temat prawa naturalnego i natury człowieka mówi nam sam Rothbard:

Pojęcie „prawa naturalnego”, ufundowane na jeszcze większej strukturze „porządku natury”, jest kamieniem węgielnym filozofii politycznej. Teoria porządku natury opiera się na intuicji, że żyjemy w świecie, w którym mamy do czynienia z więcej niż jednym – a konkretnie z bardzo wieloma – bytami i że każdy byt ma wyraźne, odrębne właściwości, odmienną „naturę”, którą rozum ludzki może zgłębiać przy pomocy percepcji zmysłowej i władz umysłowych. Miedź ma odrębne własności i zachowuje się w określony sposób, podobnie żelazo, sól itd. Gatunek ludzki, tak jak otaczający go świat, ma również dającą się wyodrębnić naturę i może wchodzić w interakcje z innymi bytami. Mówiąc w największym skrócie, działanie każdego nieorganicznego lub organicznego bytu zdeterminowane jest przez jego własną naturę i przez naturę innych bytów, z którymi się styka. W szczególności, zachowanie roślin i przynajmniej niższych zwierząt określone jest przez ich naturę biologiczną lub przez ich „instynkty”, gdy tymczasem natura ludzka decyduje o tym, że człowiek, chcąc działać, musi sam stawiać sobie cele i dobrać metody ich osiągnięcia. Nie posiadając automatycznych instynktów, każdy musi poznać siebie i otaczający świat, świadomie wybierać wartości, zrozumieć związek między przyczyną i skutkiem; żeby utrzymać się przy życiu i rozwijać się, musi działać z nastawieniem na cel³.

Pierwsze spostrzeżenie, związane z naturą człowieka, pokazuje przyjętą przez Rothbarda arystotelesowską koncepcję epistemologiczną: ludzkie poznanie rzeczywistości i praw nią rządzących ma charakter sensualno-racjonalny. Zatem kluczem do poznania prawa naturalnego jest rozumowa analiza natury człowieka, w której, zgodnie z prakseologiczną tradycją

potrzeby stosowania tych rzadko używanych nazw, zwłaszcza, że pomimo wszystkich niejasności, zazwyczaj terminu *libertarianizm* używa się na określenie koncepcji Rothbarda oraz podobnych, zarówno w Ameryce, jak i w Europie.

³ M. N. Rothbard, *O nową wolność: Manifest libertariański*, Warszawa 2007, s. 50–51.

tw. Szkoły Austriackiej⁴, centralne miejsce zajmie *aksjomat działania*. W jednym z najważniejszych dzieł Rothbarda dotyczących prakseologii możemy przeczytać:

W badaniach nad człowiekiem pojęcie działania stanowi podstawowy i wyróżniający element. Ludzkie działanie można zdefiniować po prostu jako zachowanie celowe. Różni się ono zasadniczo od wszelkich ruchów i zachowań, które z ludzkiego punktu widzenia nie są celowe. Mogą to być ruchy materii nieożywionej lub ludzkie zachowania odruchowe [...] W przeciwieństwie do tych ostatnich, ludzkie działanie może zostać zinterpretowane przez innych ludzi, gdyż kieruje nim pewien cel, który przyświeca jego wykonawcy. Celem działania człowieka jest skutek działania. Chęć osiągnięcia skutku jest motywem podjęcia działania [...]

Wszyscy ludzie działają z racji swego istnienia oraz dlatego, że taka jest natura istot ludzkich. [...] Fakt, że z racji bycia istotami ludzkimi ludzie podejmują działania, jest niekwestionowany i niepodważalny. Przyjęcie przeciwnego założenia byłoby absurdem⁵.

Do charakterystyki człowieka zaliczyć więc trzeba fakt, że człowiek działa – dokonuje świadomego wyboru celów, do których będzie dążył oraz środków, którymi będzie się posługiwał (dokonywanie wyborów jest nierozłącznie związane z ludzką egzystencją⁶). Przy analizie podstaw ludzkiego działania uwagę zwrócić należy także na kolejne elementy opisu człowieka, którego dokonuje Rothbard:

⁴ Chodzi o Austriacką Szkołę Ekonomii (ASE) – nurt naukowy, rozpoczęty przez Carla Mengerera i Eugena von Böhm-Bawerka, a mocno rozwinięty przez Ludwiga von Misesa oraz M. Rothbarda. Teoria ASE, wbrew pozorom (być może wynikającym ze skojarzeń ze słowem „ekonomia”), nie jest związana z matematyczno-statystycznym spojrzeniem na społeczeństwo, lecz jest przede wszystkim ogólną nauką o człowieku i jego *działaniu*, a ściśle rzecz biorąc – o konsekwencjach faktu, że człowiek *działa*; tzw. *aksjomat działania* jest początkiem wszystkich ciągów dedukcyjnych, wchodzących w skład prakseologicznej teorii ASE. Uwazamy, że zdobycze tej nauki można traktować (w wielu aspektach) jako wiedzę iście *filozoficzną*. Najważniejsze dzieła współtworzące współczesną teorię ASE: L. von Mises, *Ludzkie Działanie*, Warszawa 2007, M. N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, Warszawa 2007.

⁵ M. N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, dz. cyt., I, s. 111–112.

⁶ Środki, których człowiek może używać do realizacji swoich celów, są ograniczone, człowiek nie może zrealizować wszystkich możliwych celów; musi więc dokonywać wyboru celów, a następnie wyboru konkretnych środków, których użyje do realizacji tych celów. Por. M. N. Rothbard, dz. cyt., s. 115–116.

Pierwszą prawdą, z której musimy zdać sobie sprawę w kwestii ludzkiego działania, jest stwierdzenie, że działanie może być podejmowane tylko przez pojedynczych „wykonawców”. Tylko jednostki mogą mieć cele, które chcą osiągnąć. Nie istnieje coś takiego jak cele lub działania „grup”, „kolektywów” lub „państw”, które nie miałyby formy działań pojedynczych osób. „Społeczeństwa” lub „grupy” nie istnieją niezależnie od działań ich pojedynczych członków⁷.

Wspaniałość ludzkiego gatunku polega na unikalności każdej jednostki, na fakcie, iż każda osoba, chociaż na wiele sposobów podobna do innych, posiada całkowicie zindywidualizowaną własną osobowość⁸.

Spostrzeżenia te jednym wydadzą się oczywiste, innym zaś podejrzane, nie można jednak zaprzeczyć, iż to właśnie pojedynczy człowiek jest unikalną istotą, posiadającą własne i autonomiczne: ciało, świadomość, rozum i wolę; z natury więc człowiek działa indywidualnie. A skoro człowiek działa indywidualnie, to również prawa i obowiązki dotyczyć będą wyłącznie pojedynczych ludzi; jakiegokolwiek „prawa zbiorowości” nie mogą być niczym innym, niż rozpatrywane łącznie prawa poszczególnych ludzi. Pierwsze prawo, stanowiące fundament libertariańskiej teorii sprawiedliwości, brzmi: **Każdy człowiek jest właścicielem swojego życia – siebie samego.**

Jest to tzw. „aksjomat samoposiadania”. Własność rozumiana tu jest, jako całkowite władztwo nad przedmiotem własności, mówiąc językiem prawa rzymskiego, innymi słowy zaś, jako prawo właściciela do dowolnego dysponowania tym, co jest jego własnością. Przyjęcie prawa do samoposiadania jest koniecznością, wynikającą z faktu działania człowieka. Skoro człowiek działa i chcemy mówić o jego prawach, to trzeba rozstrzygnąć, kto ma prawo do decydowania, jakie działania człowiek ma podejmować; jedynym zaś racjonalnym rozstrzygnięciem tego problemu jest uznanie, że każdy człowiek ma prawo sam decydować o własnych działaniach.

⁷ W przypisie Rothbard dodaje: *Stwierdzenie, że tylko jednostki mogą działać, nie jest zaprzeczeniem faktu, że na ich potrzeby i działania mogą mieć wpływ inne jednostki, będące członkami różnych stowarzyszeń lub grup. Nie zakładamy, wbrew oskarżeniom niektórych krytyków ekonomii, że jednostki są wyizolowanymi „atomami”*. M. N. Rothbard, dz. cyt., s. 112–113.

⁸ M. N. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt przeciw ludzkiej naturze*, Warszawa 2009, s. 312.

Afirmacja⁹ prawa do samoposiadania wydaje się racjonalna oraz intuicyjnie zgodna z ludzką naturą. Jak to ujął Rothbard:

Prawo do samoposiadania stanowi, że każdy – kobieta i mężczyzna – ma bezwarunkowe prawo do posiadania własnego ciała, wynikające z samego faktu bycia człowiekiem; oznacza ono prawo do pełnej kontroli nad swoim ciałem bez dopuszczenia przymusowej ingerencji ze strony innych osób. Ponieważ każdy człowiek musi myśleć, poznawać, oceniać i wybierać własne sposoby utrzymania się przy życiu i własne drogi rozwoju, to prawo do samoposiadania umożliwia mu działanie w tych istotnych dla życia sferach bez skrupowań i ograniczeń narzucanych przez innych¹⁰.

Zasada samoposiadania w pełni wyraża libertariańskie rozumienie wolności, rzec nawet można, że libertarianie utożsamiają wolność z samoposiadaniem, które jest fundamentalnym prawem każdego człowieka, będącym źródłem wszelkich innych praw. Prawa do samoposiadania nie można odrzucić – trzeba uznać je za obowiązujące.

Pierwszą i zarazem konieczną konsekwencją prawa do samoposiadania jest drugi libertariański aksjomat, czyli tzw. „aksjomat nieagresji”, który brzmi następująco: **Agresja jest zła**.

Agresja jest zdefiniowana jako naruszenie cudzej wolności, czyli prawa do samoposiadania. Skoro wszystkie prawa wywodzą się z prawa do samoposiadania, to za agresję należy uznać każdą niesprawiedliwość, czyli każde naruszenie cudzych praw¹¹. Aksjomat nieagresji jest ściśle związany z aksjomatem samoposiadania, skoro bowiem każdy człowiek ma pełne prawo do dowolnego dysponowania swoim życiem, to żaden inny człowiek nie posiada prawa do decydowania o jego życiu¹². Każde działanie,

⁹ Analizy konsekwencji odrzucenia prawa do samoposiadania dokonał Rothbard. Por. M. N. Rothbard, dz. cyt., s. 52–53.

¹⁰ Tamże, s. 52.

¹¹ W tym kontekście i w świetle stwierdzenia, że *agresja jest zła*, ukazuje się nam specyficzna cecha teorii libertariańskiej, która w ocenie różnych zjawisk nie wykracza poza zakres sprawiedliwości (czyli praw) i *per se* nie wyklucza się z innymi doktrynami etycznymi, wyraźnie zaznaczając jednak, że niesprawiedliwość jest *złem* i zawsze tak powinna być traktowana.

¹² Niektórzy na siłę dopatrują się tutaj sprzeczności, twierdząc, że skoro każdy ma dowolne prawo do dysponowania swoją osobą, a decyzja o zainicjowaniu agresji jest formą

które można sprowadzić do ataku przemocy na wolność innego człowieka, należy potępić. Zasada nieagresji, podobnie jak samoposiadania, jest w istocie bardzo prosta i wręcz intuicyjnie oczywista; stanowi punkt wyjścia do wszelkich negocjacji i szeroko pojętych pokojowych relacji międzyludzkich.

Rothbard wyraził niniejszą zasadę następująco: **Żaden człowiek, ani grupa ludzi, nie ma prawa do agresji skierowanej przeciwko osobie lub własności innego człowieka**¹³.

Uwagę powinno tu zwrócić sformułowanie „przeciwko osobie lub własności innego człowieka” – bowiem jedyną dotychczas wspomnianą formą własności była własność swojej osoby, czyli prawo do samoposiadania. Tymczasem według libertariańskiej koncepcji sprawiedliwości istnieją słuszne prawa własności, nie będące prawami własności swojej osoby (są one jednak pochodnymi prawa do samoposiadania). W naturze człowieka leży bowiem to, że do życia (a w dalszej perspektywie jakiegokolwiek rozwoju i szczęścia) potrzebuje różnych zasobów, czerpanych z natury. Człowiek musi pracować swoim rozumem oraz ciałem, by przekształcać elementy przyrody według własnego planu, do własnych celów – by zaspokajać swoje potrzeby. Inaczej umrze. Jednak środki, dane człowiekowi do dyspozycji, są ograniczone: jest ich za mało, by zaspokajać wszystkie, wciąż ulegające zmianom, ludzkie potrzeby. Koniecznością jest zatem jednoznaczne określenie praw ludzi do dysponowania elementami natury. Libertarianie bazują w tym względzie na koncepcji klasycznego liberalizmu, którą chyba w najdoskonalszy sposób wyraził następująco John Locke:

dysponowania swoją osobą, to człowiek ma prawo do inicjowania agresji, co jest sprzeczne z aksjomatem o nieagresji. Dlatego postulują inne formułowanie aksjomatu samoposiadania, mniej więcej takie, że *każdy człowiek ma prawo do dowolnego dysponowania swoim ciałem, o ile nie narusza analogicznych praw innych* (i ze sformułowaniami podobnymi można spotkać się niemal równie często, jak z tym, użytym przez nas wcześniej). Uważamy jednak, że nakreślony problem jest zupełnie sztuczny albo właściwie go nie ma; aksjomat samoposiadania w sformułowaniu takim, jakiego wcześniej użyliśmy, mówi, że każdy ma prawo dysponowania *swoją* osobą, agresja zaś stanowi akt realnego zadysponowania *cudzą* osobą, nie wynika więc prawo do agresji z prawa do samoposiadania (a ściśle rzecz biorąc, nie ma żadnego „prawa do agresji”) i między podanymi przez nas aksjomatami nie ma żadnej sprzeczności.

¹³ Tamże, s. 45.

Mimo że ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to jednak każdy człowiek dysponuje własnością swojej osoby. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że praca jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego. Cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą pracą i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swoją własnością. Do tego, co zostało przez niego wydobyte ze wspólnego stanu, w jakim zostało umieszczone przez naturę, jego praca dołączyła coś, co wyklucza już do tego powszechne uprawnienie innych. Praca ta jest bezsprzecznie własnością pracującego, stąd żaden człowiek, poza nim samym, nie może być uprawniony do tego, co raz już zostało przez niego zawłaszczone tam, gdzie pozostają jeszcze inne dla innych nie gorsze dobra wspólne¹⁴.

Libertarianizm bardzo wiele czerpie z klasycznego liberalizmu (o którym rzecz można, że jest jego najbliższym intelektualnym przodkiem), wprowadza jednak do lockeańskiej teorii własności pewną modyfikację, eliminując wewnętrzną sprzeczność, która zaistniała w rozumowaniu Locke'a. Locke uznaje mianowicie niezawłaszczone (dzięki) elementy natury (w tym ziemię i „niższe istoty”) za „wspólną własność wszystkich ludzi”, a jednocześnie twierdzi, że mogą one być zawłaszczane przez pojedynczych ludzi i stawać się tym samym ich wyłączną własnością. Sprzeczność polega na tym, że jeśli jakieś dobro naturalne jest wspólną własnością wielu ludzi, to każdy z nich posiada częściowe prawo do dysponowania tym dobrem, każdy więc, kto próbowałby przejąć to dobro na wyłączne posiadanie, naruszałby prawa własności do tego dobra, przynależne wszystkim pozostałym ludziom. Libertarianie rozwiązują to bardzo prosto: skoro podstawą własności zasobów jest „wymieszanie pracy” z elementami natury, to niezagospodarowana natura jest niczyja, bo z nią nikt swojej pracy nie „wymieszał”. Jednak, jak zostało powiedziane, podstawowa zasada Locke'a została przyjęta i stała się trzecim aksjomatem libertarianizmu o postaci: **Człowiek, dokonując zagospodarowania zasobu naturalnego, staje się jego wyłącznym właścicielem.**

Jest to tzw. zasada pierwotnego zawłaszczenia, będąca nie tylko aksjomatem XX-wiecznej koncepcji sprawiedliwości, ale też jednym z najstar-

¹⁴ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, księga 2, rozdz. 27.

szych spośród wszystkich istniejących praw w całej historii ludzkości, które umożliwiło powstanie cywilizacji. Przytoczmy cytat z pracy wybitnego polskiego badacza cywilizacji, Feliksa Konecznego:

We wszelkim rolnictwie, motyką czy pługiem, obowiązuje *ius primi occupantis*. Kto pierwszy ziemię uprawi, na pustyni „ożywi”, tj. zrosi, nawodni, staje się jej właścicielem dziedzicznym. Nie spotkano nigdzie wyjątku od tego prawa. [...] *Ius primi occupantis* polega na uznaniu pracy, jako tytułu własności. Kto włożył w grunt pracę swoją, niechaj spożywa w spokoju jej plony. Tego wymaga etyka, a kto wdziera się w cudze pola, jest przestępcą. Nigdzie na całym świecie nie sądzono o tym odmiennie¹⁵.

Ludwig von Mises (uznany przez wielu, w tym przez Rothbarda, za najwybitniejszego ekonomistę XX w.), napisał:

Do tej pory wszystkie cywilizacje były oparte na prywatnej własności środków produkcji. W przeszłości cywilizacja i prywatna własność były ze sobą związane. [...] Gdyby doświadczenie historyczne mogło nas czegoś nauczyć, to tego, że własność prywatna jest nierozzerwalnie związana z cywilizacją¹⁶.

Wszystko to wskazuje na zasadność przyjęcia prawa własności opartego na pierwotnym zawłaszczeniu. Ponadto z pracy jednego z współcześnie najważniejszych przedstawicieli ruchu libertariańskiego, Hansa-Hermana Hoppego, wynika, że odrzucenie tej zasady prowadziłoby do podobnych komplikacji i absurdów, jak w przypadku odrzucenia prawa do samoposiadania, w dokładnie analogiczny sposób (człowiek, aby żyć, musi korzystać z pewnych zasobów; jeśli więc komuś odmówi się prawa do korzystania z używanych przez niego, wcześniej niezagospodarowa-

¹⁵ F. Koneczny, *Zawisłość ekonomii od etyki*, Krzeszowice 2006, s. 12–13.

¹⁶ L. von Mises, *Ludzkie Działanie*, Warszawa 2007, s. 229. W kontekście podanego w cytowanym zdaniu warunku wspomnieć można, że Mises był bardzo krytyczny względem wyciągania aposteriorycznych wniosków z wydarzeń historycznych, sam wolał opierać się na prakseologiczno-ekonomicznych prawach, dedukowanych z racjonalnie niepodważalnych aksjomatów przyjmowanych *a priori* (jak np. aksjomat działania); jednak obie metody w omawianym przypadku prowadzą do tego samego wniosku, tj. do uznania prawa własności opartego na zasadzie pierwotnego zawłaszczenia.

nych zasobów, to musi to prawo mieć inny człowiek; itd. – analogicznie)¹⁷. Poza tym, tak samo jak wszystkie libertariańskie aksjomaty, to prawo wydaje się intuicyjnie naturalne i oczywiste. Na przykład; czy można odmówić człowiekowi prawa do decydowania o własnoręcznie wyrzeźbionej figurce z gliny?¹⁸ Jeśli tak – to dlaczego, na jakiej podstawie? Jeśli nie – to nie znajdzie się również uzasadnienia przy jakimkolwiek innym akcie zagospodarowania zasobu naturalnego, zwłaszcza jeśli jest on bardziej potrzebny do życia. Prawo własności, oparte na starożytnym zasadzie pierwotnego zawłaszczenia, trzeba uznać za właściwe. Libertarianie własność (nie będącą daną osobą) uznają za przedłużenie osoby właściciela, który, jak to ujął Rothbard, „odciska swoją pieczęć”¹⁹ na przedmiocie, wkładając pracę w wyrwanie go naturze. Każda próba naruszenia własności stanowi pośredni atak na osobę właściciela i jest agresją, a ta, jak powiedzieliśmy, jest zła.

Libertarianizm nie sprzeciwia się przemocy czy walce jako takiej, lecz jedynie niesprawiedliwości, czyli naruszeniu cudzej własności. Konsekwencją słusznych praw jest prawo do obrony tych praw. Jeśli człowiek A atakuje (niewinnego) B, to etyczna ocena sytuacji musi być jednoznaczna: A działa niesprawiedliwie, a B, broniąc się, powstrzymuje niesprawiedliwość A; działanie B jest więc sprawiedliwe. Libertarianizm jako całkowicie uzasadnione traktuje więc zbrojne działania, mające na celu obronę życia i własności, a także działania zmuszające agresora do zadośćuczynienia za wyrządzoną krzywdę oraz działania odwetowe, mające na celu zapobieżenie ponownemu dokonaniu agresji przez jej inicjatora.

Te trzy przedstawione podstawowe zasady libertarianizmu – prawa: samoposiadania, nieagresji i pierwotnego zawłaszczenia stanowią fundament całej libertariańskiej teorii sprawiedliwości; wszelkie inne zdania normatywne są w systemie libertariańskim dedukowane z tych założeń²⁰.

¹⁷ Por. H. Hoppe, *Demokracja – bóg który zawiódł*, Warszawa 2006, s. 269 i 270, przyp. 293.

¹⁸ Często podawany przykład, być może dzięki swojemu zabarwieniu emocjonalnemu.

¹⁹ M. N. Rothbard, *O nową wolność: Manifest libertariański*, s. 55.

²⁰ Libertarianizm pod wieloma względami zbliżony jest do tomistycznej koncepcji *lex naturalis* (m.in. poprzez taką strukturę logiczną).

Analiza państwa

Należałoby teraz sprecyzować samo pojęcie *państwa*. Warto zauważyć, iż nie utożsamiamy państwa z żadnym krajem, narodem czy społeczeństwem. Mówiąc o państwie będziemy mieli na myśli konkretny typ instytucji czy organizacji, rozpowszechniony na przestrzeni dziejów niemal na całym świecie. Można pozwolić sobie na zamiennie używanie słów „państwo” i „rząd”²¹. To zaś samo przez się już ukierunkowuje nas intuicyjnie na pierwszą sferę działalności państwa: państwo to organizacja, która rządzi, czyli sprawuje władzę. Jak stwierdziliśmy wcześniej, żadna społeczność ani organizacja nie jest niczym innym niż zbiorem konkretnych osób, wchodzących w jej skład. Zatem państwo jest to grupa osób, które rządzą. Rządzenie jest jednak czynnością, do której zaistnienia (tzn. faktycznego wykonywania) potrzebnych jest co najmniej dwóch ludzi, z których jeden jest rządzącym, drugi zaś rządzonym. Przy większej liczbie ludzi będzie to podział na dwie klasy: klasę rządzącą i klasę rządzoną; czyli gdy mamy państwo, to mamy podział ludności na grupę władców i resztę społeczeństwa, będącą w jakimś sensie ich poddanymi (wielu osobom bardziej by się spodobało słowo „obywatel”, ale nie do każdego typu państwa jest ono adekwatne). Kolejnym krokiem po dokonaniu tego spostrzeżenia powinna być analiza konkretnej realizacji owego rządzenia. Patrząc na karty historii, ale również na rzeczywistość współczesną, zauważyć można, że są bardzo różne formy: państwem bowiem nazwać można XIX-wieczne Stany Zjednoczone, XX-wieczny Związek Sowiecki i III Rzeszę, a także starożytne Cesarstwo Rzymskie, XVIII-wieczne monarchie absolutne oraz współczesne państwa demokratyczno-parlamentarne i wiele innych; wszędzie zaś władza objawia się odmiennie. Jednak można wyłonić spośród dostępnych danych pewne cechy, stale obecne we wszystkich tego typu organizacjach i, które powinny stanowić podstawę bądź całość teoretycznej definicji państwa. Przyjmiemy następującą definicję państwa:

Państwo to organizacja, która:

– działa tylko na określonym terytorium,

²¹ Nie będziemy się przy tym wdawali we współczesną nomenklaturę dotyczącą wewnętrznego podziału państwa, słowo *rząd* w naszej analizie będzie znaczyło dokładnie to, co *państwo*.

- **środki do działalności czerpie z danin odbieranych siłą mieszkańcom tego terenu,**
- **ustanawia prawo, do którego przestrzegania zobowiązuje mieszkańców tego terenu,**
- **dąży do posiadania monopolu na zapewnianie bezpieczeństwa i stosowanie przemocy**²².

Zdanie *Państwo działa tylko na określonym terytorium* – z etycznego punktu widzenia wydaje się ono neutralne, lecz można się chwilę nad nim zatrzymać. Każde państwo zajmuje określone terytorium i zazwyczaj (właściwie – zawsze albo prawie zawsze) rości sobie prawo własności względem wszystkich tych ziem, nawet jeśli są „dzikie”, przez nikogo nie zagospodarowane. Z przyjętej wcześniej koncepcji własności wynika jednak, że takie tytuły własności są bezzasadne, tak samo jak np. tytuły własności do kawałków powierzchni Księżyca, ponieważ niezagospodarowany teren jest niczyj, bo podstawą własności zasobów naturalnych jest właśnie zagospodarowanie. Niektórzy próbują ten argument odeprzeć, podkreślając, że państwowe wojska zazwyczaj bronią całej powierzchni kraju, więc w jakiś sposób wkładają swą pracę w całość kontrolowanych ziem. Jest to jednak nadużycie z kilku powodów. Po pierwsze należałoby ustalić, co konkretnie znaczy zdanie „państwo broni całego kraju”. Znaczy właściwie tyle, że gdyby inne państwo próbowało odebrać danemu część ziem, to najprawdopodobniej to prowadziłyby z nim wojnę (z użyciem wojsk, rozlokowanych w różnych miejscach kraju). Jeśli jakiś człowiek powie, że będzie walczył z każdym, kto wejdzie do jakiegoś lasu, to zasadne będzie uznanie, że jest właścicielem tego lasu? Nie. Podobnie jest z państwem. Różnica skali (polegająca na większej liczbie państwowych funkcjonariuszy i większych powierzchniach ziem, które oni kontrolują) nie wpływa na jakościową ocenę z punktu widzenia sprawiedliwości. Zatem sam fakt „sprawowania ochrony” nad niezagospodarowanym terenem nie jest podstawą do tytułu własności. Użycie analogii do pojedynczego „obroncy lasu” może początkowo sprawiać wrażenie niedorzecznego. Można próbować odmówić mu słuszności, zauważając, że państwo nie

²² Bazujemy na definicji stosowanej przez M. Rothbarda (która ma zastosowanie do wszystkich instytucji powszechnie określanych mianem *państw*). Por. M. N. Rothbard, *O nową wolność...* dz. cyt., s. 73–74.

broni wyłącznie pustej ziemi, lecz przede wszystkim jej mieszkańców. Ale jakie prawa własności może dawać fakt chronienia kogoś? Rozważmy to na hipotetycznym przykładzie: pan W (od słowa „właściciel”) wybudował własnoręcznie dom na dzikim terenie. Następnie, obawiając się o swoje bezpieczeństwo, wynajął strażnika, z którym zawarł umowę, na mocy której strażnik w zamian za wynagrodzenie pieniężne miał bronić jego domu. Jeżeli strażnik wywiązał się z umowy i ochraniał dom W, to stał się właścicielem wynagrodzenia, zawartego w umowie²³: W i strażnik dokonali wymiany dóbr. Jednak strażnik nie zyskał podstaw do żadnego innego tytułu własności; ani do osoby W, ani do domu W, ani do okolicznych ziem – bo z jakiej racji miałyby je zyskać? A jakie są różnice między państwem a owym strażnikiem? Pierwsza rzuca się w oczy różnica skali, którą można pominąć, bo jak zostało powiedziane, nie może ona wpłynąć jakościowo na ocenę etyczną. Kolejna różnica jest taka, że strażnik zawarł dobrowolną umowę z W, a państwo nie pyta o zdanie na temat swoich „usług” tych, których zadeklarowanie broni. Jeżeli jednak zmienia to sytuację – a istotnie, zmienia – to wyłącznie na niekorzyść państwa.

Kolejny element definicji państwa brzmi: *Państwo to organizacja, która środki do działalności czerpie z danin odbieranych siłą mieszkańcom danego terenu*. Wspomniane daniny na przestrzeni dziejów przybierały różne formy i nazwy (obecnie są to różnego rodzaju podatki), ale zawsze opierały się na tej samej zasadzie. Sprawowanie władzy nad terytorium (zazwyczaj dość znacznym) zawsze wiąże się z dużymi kosztami. Wydatki zaś w oczywisty sposób pociągają za sobą konieczność dochodów. W jaki sposób można pozyskiwać środki ekonomiczne, czyli zdobywać dobra, konieczne do realizacji celów? Są dwa sposoby. Pierwszy polega na produkowaniu dóbr i prowadzeniu wymiany z innymi producentami. To

²³ Rzymska zasada *pacta sunt servanda* chociaż nie historycznie, to logicznie wynika z libertariańskiej teorii własności. Każdy człowiek ma prawo do decydowania o dobrach, które są jego własnością (w tym o tym, jak dysponować swoją osobą, w co wkładać pracę), czyli może te dobra oddać komuś innemu. Wymiana, inaczej – umowa, polega na tym, że każda ze stron zobowiązuje się do przekazania jakiegoś *dobra* (czyli czegoś, co stanowi *wartość* dla drugiej osoby) drugiej stronie. W momencie zawarcia umowy następuje wymiana tytułów własności. Na przedstawionym przykładzie: po zawarciu umowy W staje się właścicielem prawa do bycia ochranianym przez strażnika (czyli praw do częściowego wykorzystania osoby strażnika), a strażnik staje się właścicielem pieniędzy, które na mocy umowy mu się należą.

jest najbardziej podstawowy, pokojowy sposób tworzenia bogactwa, wiążący się ze specjalizacją i podziałem pracy, stanowiący fundament i spoiwo każdego niejaskiniowego społeczeństwa²⁴. Drugi sposób opiera się na relacji, którą Rothbard określił mianem „hegemonicznej”²⁵ i polega na inwazyjnym odebraniu owoców pracy innej osoby. Właśnie tym sposobem państwo pozyskuje dobra. Zilustrować to można licznymi przykładami. Państwo ustanawia podatek, a każdy mieszkaniec terytorium zajmowanego przez państwo ma obowiązek ten podatek płacić. Gdyby któryś mieszkaniec tego nie uczynił, to zostałby przez przedstawicieli państwa przemocą zamknięty w więzieniu lub pozbawiony znacznej części (albo całego) majątku, lub (zwłaszcza w przeszłości) mógłby zostać ukarany śmiercią za nieposłuszeństwo. Jak libertarianin ocenia taką działalność państwa? Otóż uważa on, że odebranie komuś majątku pod groźbą użycia przemocy stanowi zamach na własność i jest agresją, jest złem, niezależnie od podmiotu dokonującego takiego aktu, zaś używając języka bardziej emocjonalnego powie, że jest to zwyczajny bandytyzm.

Państwo uznaje się za obrońcę całej ludności, zamieszkującej dany kraj. Zwolennicy państwa uważają, że tylko ono może obronić społeczeństwo przed zagrożeniami zewnętrznymi i dlatego obrona ta jest absolutnie konieczna. Jednak aby państwo mogło sprawować tę funkcję, musi dysponować środkami, których nie może pozyskać inaczej niż przez opodatkowanie ludności. Zauważmy, że w myśl tej zasady jedynym właściwym obrońcą mieszkańców kraju jest agresor, regularnie odbierający im własność pod stałą groźbą użycia przemocy. Ponieważ każda obrona jest obroną *przed czymś*, „zagrożenia zewnętrzne” to bardzo mało konkretne określenie, warto więc sprecyzować, przed czym państwo musi chronić ludność. Okazuje się, że przede wszystkim przed innymi państwami. Upraszczając, można opisać sytuację następująco: Państwo usprawiedliwia swoje rabunki wobec mieszkańców tym, że gdyby nie ono, to mieszkańcy byłiby rabowani przez kogoś innego. Jedyną możliwością nadania jakiegokolwiek sensu takiemu argumentowi jest założenie, że zbrodnie dokonywane przez inne państwa byłyby bardziej dotkliwe dla mieszkań-

²⁴ O specjalizacji i podziale pracy, nie tylko ze *stricte* ekonomicznego punktu widzenia: Zob. M. N. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt*, dz. cyt., s. 312–382.

²⁵ Pojęcie „relacji hegemonicznej” wprowadza Rothbard na potrzeby teorii ekonomicznej: Por. M. N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, dz. cyt., t. I, s. 112–113.

ców niż rabunki dokonywane przez aktualne państwo (i dlatego aktualne państwo powinno zostać zaakceptowane). Należy jednak zauważyć, że po pierwsze – założenie to nie jest uniwersalne, bowiem to, czy jest prawdziwe, czy nie, zależy od konkretnej sytuacji, konkretnej czasoprzestrzeni, konkretnych państw. Po drugie – wybór aktualnego państwa (przy przyjęciu tego założenia) byłby wyłącznie wyborem mniejszego zła, a mniejsze zło wciąż stanowi zło; nie można przyznać racji złodziejowi, który twierdzi, że nie czyni zła, bo np. „inny ukradłby więcej” albo „inny by jeszcze pobił albo zabił”. Po trzecie zaś – całe to rozumowanie opiera się na następnym założeniu, że wyłącznie państwo jest w stanie obronić kraj przed najazdem innych państw. Rozważenie tego ostatniego problemu wykracza już poza ramy etyki – wymaga analizy pod kątem technicznym: ekonomicznym, militarnym etc. Z pewnością zasadność tego założenia zależy również od konkretnych warunków, odnoszących się do konkretnej czasoprzestrzeni. W każdym razie większość libertarian uważa uogólnienie tego założenia za fałszywe. Wracając jednak do istoty argumentu o państwowej obronie, zacytujemy XIX-wiecznego amerykańskiego anarchistę Lysandera Spoonera:

To prawda, że nasza konstytucja stanowi teoretycznie, iż podatki płacone są dobrowolnie, a państwo jest rodzajem towarzystwa ubezpieczeń wzajemnych, w którym ludzie uczestniczą z własnej woli. Jednak teoria, zgodnie z którą działa nasz rząd, różni się zasadniczo od praktyki, bowiem w rzeczywistości stawia on ludziom żądanie: „Pieniądze albo życie”. Większość podatków, jeśli nie wszystkie, ściągana jest pod taką groźbą.

Rząd nie napada oczywiście ludzi w ustronnym miejscu, nie wyskakuje z przydrożnego rowu i nie przystępuje do plądrowania im kieszeni, po przystawieniu pistoletu do głowy. Niemniej jednak rabunek nie przestaje być z tego powodu rabunkiem i jest jeszcze bardziej nikczemny i karygodny.

Złoczyńca bierze na siebie odpowiedzialność, ryzyko i konsekwencje swojego czynu. Nie udaje, że ma jakiegokolwiek prawne roszczenia do twoich pieniędzy albo że zamierza ich użyć dla twojego dobra. Nie wmawia nikomu, że jest kimś innym niż złodziejem. Nie jest aż tak bezczelny, żeby oznajmić iż jest tylko „obrońcą”, ściągającym opłaty od ludzi wbrew ich woli, tylko po to by móc im zapewnić ochronę [...] Rabuś ma za dużo przyzwoitości, żeby coś takiego wygłaszać. Ponadto, zabrawszy pieniądze, zostawia cię w spokoju. Nie upiera się przy śledzeniu cię na drodze, wbrew

twojej woli, utrzymując, iż jest twoim „suwerennym” zwierzchnikiem, udzielającym ci „ochrony”. [...] nie nazywa [cię] buntownikiem, zdrajcą i wrogiem własnego narodu, nie rozstrzeliwuje cię bez litości, jeśli próbujesz zakwestionować jego autorytet albo odmawiasz mu posłuszeństwa²⁶.

Spooner bardzo celnie oddał libertariańską krytykę działalności państwa. Użyte przez niego wyrażenie (z pozoru hiperboliczne) „Pieniądze albo życie” zwraca uwagę na jeszcze jeden problem, a mianowicie każdą groźbę użycia przemocy, ze strony państwa można sprowadzić do groźby śmierci. Państwo nakazuje zazwyczaj posłuszeństwo (np. w dziedzinie płacenia podatków) pod groźbą odebrania (części albo całego) majątku lub wtrącenia do więzienia. Nikt nie ma jednak prawa uwięzić człowieka, który nie dopuścił się agresji, ani naruszyć jego własności. Zatem każdy, kto nie dopuścił się agresji, ma prawo bronić swojej osoby i własności, rząd jednak nie uznaje jego prawa do obrony i państwowi funkcjonariusze nie zawahają się zabić „w obronie własnej” każdego, kto postawiłby im zbrojny opór. Można powiedzieć, że rząd stawia każdemu z mieszkańców kontrolowanego kraju następujące warunki: „Jeżeli będziesz posłuszny i będziesz nam regularnie oddawał swoje dobra, to nic ci nie zrobimy. Jeżeli zaś nie będziesz posłuszny, to przyjdziemy po ciebie i jeśli nie będziesz się bronił, to spotka cię tylko więzienie, ale jeśli będziesz się bronił, to cię zabijemy.” W podobnym do Spoonera duchu wyrażał się o państwie Rothbard:

Libertarianina można poznać po tym, że z żelazną konsekwencją i bezkompromisowo będzie stosował powszechne prawo moralne do osób pracujących w aparacie państwa. Libertarianie nie znają tu wyjątków. Państwo (a ściślej mówiąc, „członkowie rządu”) przez całe wieki ubierało swoją przestępczą działalność w piękne słowa. Od wieków inicjowało masowe mordy, nazywało je „wojną” i nobilitowało w ten sposób wzajemne wyrznanie się tysięcy ludzi. Od wieków brało ludzi w niewolę, wcielając ich do sił zbrojnych i nazywając ten proceder „poborem” do zaszczytnej „służby dla kraju”. Od wieków dokonywało rabunku pod groźbą użycia broni, nazywając to „ściągnięciem podatków”. Jeśli chcielibyście wiedzieć, jak wygląda państwo i jego postęпки w oczach libertarianina, wystarczy, że

²⁶ M. N. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt*, dz. cyt., s. 266–267.

wyobrazicie sobie państwo jako bandę kryminalistów. Cała libertariańska argumentacja staje się wtedy oczywista²⁷.

Oczywiście działalność rządu wykracza poza zbieranie danin. Zastanówmy się nad trzecim zdaniem, zawartym w definicji państwa: *Państwo to organizacja, ustanawiająca prawo, do którego przestrzegania zobowiązuje mieszkańców kontrolowanego przez siebie terenu*. Podstawowe pytanie, z zagadnieniem tym związane, brzmi: Jak należy traktować prawo stanowione przez państwo? Przypatrzmy się, co to znaczy, że „państwo stanowi prawo”. „Państwo” to nic innego jak grupa ludzi, działająca na określonym terytorium i stosująca przemoc do odbierania dóbr mieszkańcom tego terytorium. Gdy owa grupa ludzi (w praktyce jej przedstawiciele lub zwierzchnicy) ogłosi publicznie jakiś zbiór reguł oraz oznajmi, że każdy, kto się im nie podporządkuje, zostanie przez nich przemocą ukarany, to w tej sytuacji mówi się, że zostało ustanowione prawo. Jaką *moc* ma takie prawo? Można nieco sarkastycznie odpowiedzieć, że ma taką moc, jaką dysponują państwowi funkcjonariusze odpowiedzialni za jego egzekwowanie, i żadnej innej. Chodzi oczywiście o to, że nikt nie ma *moralnego obowiązku* przestrzegania takiego prawa, a działalność państwa w tym zakresie można sprowadzić do zmuszania (pod groźbą przemocy) innych ludzi do działania wedle własnego zamysłu, a jest to „czysta” agresja. Należy jednak koniecznie podkreślić przy tym, że to, iż jakaś kategoria czynów jest zabroniona albo nakazana przez państwo, nie mówi nic o tym, czy takie działania same w sobie są sprawiedliwe czy też nie, ponieważ właściwe prawo, orzekające o sprawiedliwości i niesprawiedliwości, wywodzi się z natury – jest prawem naturalnym. Jeśli państwo ustanowi zakaz, wynikający z prawa naturalnego, jak na przykład zakaz kradzieży, to oczywiście kradzież pozostanie zła, jednak wyłącznie dlatego, że wynika to z natury człowieka i otaczającej go rzeczywistości, a nie dlatego, że tak zdecydował rząd. Dla libertarianina jest jasne, że zarówno „państwo”, jak i „mieszkańcy kraju” albo „obywatele” nie są jakimiś idealnymi bytami, ale zbiorami konkretnych ludzi, mających swoje indywidualne prawa – samoposiadania i własności oraz obowiązki, powstrzymywania się od agresji.

²⁷ M. N. Rothbard, *O nową wolność*, s. 72–73. W kontekście tego cytatu należy zauważyć, że libertarianie nie są *per se* przeciwnikami *patriotyzmu*, rozumianego jako miłość do ojczyzny, lecz wyłącznie agresji.

Zwolennicy rządu twierdzą, że istnienie prawa stanowionego przez państwo jest konieczne do tego, by społeczeństwo mogło prawidłowo funkcjonować. Jeżeli przyjąć, że „prawidłowe funkcjonowanie” społeczeństwa polega na tym, że jest ono podzielone na dwie klasy, z których jedna agresywnie pasożytuje na drugiej i wydaje jej rozkazy, a druga musi się podporządkować, by ustrzec się przed przemocą – to istotnie, do takiego funkcjonowania społeczeństwa państwo jest, właściwie z definicji, niezbędne (libertarianie oczywiście odrzucają taki model). Znacznie poważniejszy i zarazem bardziej konkretny argument strony państwowej mówi, że do realnego funkcjonowania prawa naturalnego konieczne jest państwo, które jest w stanie wyegzekwować przestrzeganie go. Zastanówmy się nad tym. Po pierwsze; co znaczy „realne funkcjonowanie” prawa naturalnego, będącego zbiorem zasad etycznych? Jeśli wyrażenie to ma mieć jakikolwiek sens, to taki, że prawo naturalne „realnie funkcjonuje” na jakimś obszarze, gdy przestrzegają go wszyscy ludzie na tym obszarze przebywający, albo – w wersji łagodniejszej – że jest powszechnie przestrzegane na danym terenie. Jeśli jednak w organizacji społeczeństwa występuje pełna dominacja grupy rządzącej, której władza opiera się na fundamentalnej niesprawiedliwości, czyli oczywistym łamaniu prawa naturalnego, to czyż można powiedzieć, że prawo naturalne jest tam powszechnie przestrzegane? W istocie – nie można.

Niezależnie od tego, państwo przykładą dużą wagę do sprawowania ochrony nad ludnością, zamieszkującą kontrolowany przez nie kraj, przy czym zawsze dąży do stanu, w którym to właśnie ono jest jedynym, używając słów Spoonera, *suwerennym obrońcą*. Zostało to już powiedziane w ostatnim elemencie przyjętej przez nas definicji państwa: *Państwo to organizacja, która dąży do posiadania monopolu²⁸ na zapewnianie bezpieczeństwa i stosowania przemocy*. Zachowanie takie jest zrozumiałe; skoro rząd rości sobie prawo do kontrolowania życia swoich poddanych (poprzez stanowione przez siebie przepisy) i używania przemocy do ściągania od nich danin, to nie może sobie pozwolić na tolerowanie innych organizacji, które chciałyby podejmować się takich czynności, gdyż stanowiłyby zagrożenie dla jego pozycji. Zacytujmy Rothbarda:

²⁸ *Monopol* oznacza tutaj wyłączność w posiadaniu możliwości wykonywania jakichś działań.

(...) należy zauważyć, że nie istnieje możliwość kontrolowania złodziejskich praktyk państwa. Możemy bronić się przed mafią, możemy odwołać się do państwa i jego policji, gdy potrzebna nam jest ochrona przed indywidualnymi przestępami. Ale kto nas obroni przed samym państwem? Nikt. Kolejną bowiem cechą odróżniającą państwo od innych instytucji jest jego monopol na dostarczanie usług z zakresu ochrony. Państwo rości sobie wyłączność do prawa używania przemocy i podejmowania ostatecznych decyzji. Jeśli, na przykład, nie podoba nam się wyrok państwowego sądu, to nie możemy się odwołać od jego decyzji do żadnej innej instytucji²⁹.

Państwo, aby utrzymać swoją pozycję, nie może poprzestać na kontrolowaniu terenu za pomocą przemocy – gdyby bowiem ludność była zdecydowanie przeciwna rządowi, to mogłoby dochodzić do różnego rodzaju aktów realnego sprzeciwu wobec państwa; wtedy egzekwowanie stanowionych zasad i ściąganie podatków prawdopodobnie wiązałyby się z bardzo dużymi kosztami, do których należałoby zaliczyć ryzyko, że władza poniesie duże straty lub przegra walkę i zostanie obalona. Dlatego wszystkie znane nam państwa posługują się różnymi ideologiami, mającymi legitymizować ich działalność, by mieszkańcy kontrolowanych przez nie ziem nie byli przeciwni konkretnym władcom oraz, co ważniejsze, *władzy państwowej* jako takiej.

Na przestrzeni dziejów powstało bardzo wiele różnych doktryn usprawiedliwiających rolę państwa³⁰. Przyjrzymy się jednej z nich, dominującej współcześnie w kręgu cywilizacji zachodniej – chodzi o ideologię demokratyczną. Według założeń demokracji³¹ państwo nie jest wrogiem społeczeństwa, ani nawet jedną z wielu instytucji społeczeństwu przydatnych. Jest *przedłużeniem społeczeństwa*, składającym się z jego dobrowolnie wybranych przedstawicieli, albo wręcz *samym społeczeństwem*, zaś słowo „demokracja” znaczy tyle samo albo niemal tyle samo co „wolność”. Słowo „demokracja” znaczy jednak po grecku „władza ludu”, ażeby można było mówić o władzy, nie wystarczy sam *władzący* – po-

²⁹ M. N. Rothbard, *O nową wolność*, dz. cyt., s. 74.

³⁰ Omówienie innych przyczyn powszechnej akceptacji państwa (których jest wiele) oraz różnych tego typu ideologii wykracza poza ramy niniejszej analizy. Zagadnienie zostało poruszone przez Rothbarda, m.in.: Zob. M. N. Rothbard, *O nową wolność*, dz. cyt., s. 82–100 (rozdz. „Państwo i intelektualisci”).

³¹ *Demokrację* rozumiemy jako ideologię, a nie jako ustrój.

trzebny jest jeszcze przedmiot władzy, czyli osoby lub rzeczy, będące w czymś *władaniu*.

Według wielu orędowników demokracji państwo, którego członkowie są wybierani w drodze tzw. wolnych wyborów, stanowi właściwie formę *samostanowienia* albo *samorządu*. Używanie zatem w kontekście państwa o charakterze demokratycznym takich sformułowań, jak *agresja*, *przemoc*, *przymus* czy *ograniczenie wolności* jest nieadekwatne, bo nie można przecież mówić o przymusie czy agresji, czynionych przez społeczeństwo samemu sobie. Taki sposób myślenia szczególnie sprzyja identyfikacji ludności z państwem i dlatego należałoby pokazać zawarte w nim błędy. Po pierwsze społeczeństwo nie jest osobą, lecz zbiorem osób, nie ma zatem własnej świadomości, własnej woli ani własnych praw, a nawet samo nie działa („działania” społeczeństwa to najwyżej suma działań osób w jego skład wchodzących), wskutek czego w odniesieniu do państwa demokratycznego nieadekwatne są takie pojęcia, jak *samostanowienie*, *samorządzenie* czy *samoposiadanie*. Nie można też powiedzieć, że „społeczeństwo samo się opodatkowało” albo że „samo ustanowiło prawo”.

Po drugie każde państwo wiąże się z władzą jednych ludzi nad innymi i nie da się od tego uciec. Rząd demokratyczny (w ustroju demokracji przedstawicielskiej) w rzeczywistości przybiera formę oligarchii, czyli „rządów nielicznych”. Obrona demokracji może stać w tym momencie na dwóch stanowiskach: pierwszym – przyznającym, że istotnie władzę sprawuje tylko wybrana grupa ludzi, ale reprezentująca interesy większości społeczeństwa; albo drugim – że sprowadzić do oligarchii można tylko demokrację przedstawicielską, nie tyczy się to demokracji bezpośredniej, w której większość *obywateli* ma władzę, czyli moc decyzyjną. Obie propozycje uznają zasadę, że większość obywateli, gdy wyrazi jednakową wolę, ma prawo podejmować decyzje, dotyczące całego społeczeństwa, czyli narzucić swoją wolę pozostałej mniejszości. Nie da się jednak tego pogodzić z wolnością jednostek, w skład tej mniejszości wchodzących. Gdy większość ludzi, zamieszkujących jakiś obszar, postanowi zabić, zniewolić albo okraść mniejszą część ludności, to ich działanie będzie złe; liczba osób dokonujących agresji nie może zmienić faktu, że naruszone zostają czyjeś prawa. Jak to jasno sformułował Rothbard: *Zbrodnia jest zbrodnią, agresja jest agresją, bez względu na to, jak wielu obywateli godzi*

się na takie praktyki. W pojęciu większości nie ma nic świętego³². Wniosek nasuwa się sam: demokracja nie stanowi dla państwa żadnego usprawiedliwienia³³.

Anarchia

Dotychczas jasno wykazaliśmy, że w świetle libertariańskiej koncepcji sprawiedliwości państwo jest instytucją *par excellence* złą. Jego źródłem utrzymania jest permanentny rabunek, praktycznie wszelka jego działalność wiąże się z agresją, wszystkie zaś ideologie, którymi się posługuje, są przede wszystkim próbami zamaskowania tych faktów. Libertarianizm wyklucza jakąkolwiek próbę usprawiedliwienia państwa; nie ma możliwości pogodzenia usankcjonowania władzy państwowej z aksjomatami samoposiadania, nieagresji i własności prywatnej. Jedyną logicznie możliwą konsekwencją libertarianizmu jest więc anarchizm. Słowo „anarchia” z greckiego znaczy „bez władzy” lub „bez władcy”, dobrze więc nadaje się do opis stanu pożądanego przez libertarian, pod warunkiem, że sprecyzujemy, jaką „władzę” mamy na myśli. Libertarianie sprzeciwiają się władzy jednych ludzi nad innymi, rozumianej jako łamanie ich praw, czyli naruszanie ich wolności. Natomiast fundamentalna jest dla nich władza każdego człowieka nad samym sobą oraz elementami natury (czyli własność), a także *per se* niesprzeciwianie się „władzy” religii, tradycji czy szeroko pojętych autorytetów, ani nawet różnym formom *hierarchii* społecznej³⁴. Libertariański anarchizm, nazywany anarchokapitalizmem, bardzo wyraźnie kontrastuje z wcześniejszymi doktrynami anarchistycznymi, takimi jak klasyczny anarchizm

³² M. N. Rothbard, *O nową wolność*, dz. cyt., s. 76.

³³ Szerszą krytykę państw demokratycznych zawiera książka: H. Hoppe, *Demokracja – bóg który zawiódł*, dz. cyt.

³⁴ Libertarianizm nie sprzeciwia się różnym formom hierarchii, o ile nie jest tworzona ani utrzymywana za pomocą agresji. Rothbard mocno podkreślał swój antyegalitaryzm, zauważając, że zróżnicowanie ludzi pod różnymi względami jest całkowicie naturalne, a uznanie go za zło byłoby „buntem przeciw ludzkiej naturze”. Por. M. N. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt*, dz. cyt., s. 29–54, 312–382.

Pierre'a Josepha Proudhona³⁵, anarchokolektywizm Michała Bakunina, anarchokomunizm Piotra Kropotkina czy anarchosyndykalizm Georges'a Sorela, które bardzo mocno akcentowały swój egalitaryzm i sprzeciw wobec kapitalizmu (jako systemu opartego na własności prywatnej). Spośród wielu różnych nurtów anarchizmu największy udział w kształtowaniu libertarianizmu ma anarchoindywidualizm, który może zostać zaliczony do grona jego intelektualnych przodków. System poglądów Lysandera Spoonera (wcześniej cytowanego) i Benjamina Tuckera jest bliski myśli libertariańskiej (jednakże przez pewne istotne różnice nie może zostać uznany za tożsamy nurt)³⁶.

Anarchokapitałiści, z Rothbardem na czele, odrzucając ideę państwa nie dążą do „destrukcji społeczeństwa” ani „chaosu i bezprawia”. Skoro prawo naturalne, wyprowadzone z ludzkiej natury i właściwe dla ludzkiego życia, w logiczny sposób wiedzie do postulatu zastąpienia państwa społeczeństwem bezpieczeństwa, to społeczeństwo bezpieczeństwa jest również naturalne i właściwe dla ludzkiego życia. W gruncie rzeczy libertarianie anarchiści nie pragną wdrażania żadnych nowych, nieznanych, sposobów organizacji, lecz opierają się na bardzo dobrze poznanych i w różnych dziedzinach sprawnie już działających mechanizmach wolnego rynku. Libertarianie, bazując na koncepcjach Austriackiej Szkoły Ekonomii, wykazują, że w warunkach wolnego rynku – system oparty na fundamencie własności i dobrowolnie zawieranych umowach między wolnymi ludźmi – jest nie tylko bardziej etyczny, ale również bardziej efektywny od biurokratycznego zarządzania dobrami. W systemie tym możliwe i wskazane jest ponadto funkcjonowanie prawa, sądownictwa i bezpieczeństwa (ochrony), ogólnie rzecz biorąc wszystkich dóbr, waż-

³⁵ Poglądy Proudhona bywają nazywane *anarchoindywidualizmem*, jednak przeznaczyliśmy to słowo na określenie innej (w pewnej mierze od Proudhona się wywodzącej) myśli, która również jest tak nazywana.

³⁶ Rothbard ubolewał nad błędami Spoonera i Tuckera, wynikającymi z przyjęcia w ekonomii fałszywej koncepcji tzw. „fanatyzmu pieniądza” (związanej z laborystyczną teorią wartości), natomiast bardzo pozytywnie odnosił się do ich myśli w dziedzinie filozofii politycznej: *Przed wszystkim muszę zacząć od wyznania, że Lysander Spooner i Benjamin R. Tucker byli niezrównani jako filozofowie polityki, a w obecnych czasach istnieje silna potrzeba wskrzeszenia zapomnianego już w znacznej mierze spadku, jaki pozostawili po sobie w tej dziedzinie – jest to początek rozdziału pt. Doktryna Spoonera i Tuckera w oczach ekonomisty. Zob. M. N. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt*, dz. cyt., s. 265–281.*

nych dla uczestników rynku³⁷, czyli dla członków społeczeństwa. Objawia się tu związek postulatów etycznych z użytecznymi postulatami ekonomicznymi, który jest całkowicie zrozumiały, ponieważ jedno i drugie zostały wywiedzione z racjonalnej analizy natury człowieka i jego działania. Libertarianie nie twierdzą przy tym, że w anarchii nie wystąpi agresja ani niesprawiedliwość, te bowiem prawdopodobnie zawsze będą w jakimś stopniu towarzyszyły zbiorowościom ludzkim. Uważają, że taki system jest lepszy od państwowego, ponieważ z założenia nie opiera się na fundamentalnej niesprawiedliwości oraz jest w stanie skuteczniej przeciwdziałać agresji i sprzyjać ludzkiemu życiu, postępowi i dążeniom do szczęścia samodzielnie wybieranymi ścieżkami. Anarchokapitalizm jest jak najbardziej możliwy, natomiast kwestia oceny szans jego realizacji w jakimś konkretnym horyzoncie czasowym nie jest w tym miejscu istotna, ważne bowiem jest, że każdy libertarianin uznaje go za słuszny cel³⁸.

³⁷ Przedstawienie dowodów na te twierdzenia wykracza poza ramy niniejszej pracy. Opierają się m.in. na udowodnionej przez Ludwiga von Misesa prawidłowości, że kształtujący się spontanicznie na wolnym rynku system cen umożliwia racjonalną kalkulację ekonomiczną i optymalną alokację zasobów, co nie jest możliwe przy centralnym zarządzaniu zasobami, nierozzerwalnie związanym z funkcjonowaniem państwa (sam Ludwig von Mises nie był jednak anarchistą).

Niektóre z najbardziej znanych modeli, czy wizji, funkcjonowania anarchokapitalizmu (lub niektórych „sektorów” gospodarki bezpaństwowej) zostały przedstawione w następujących dziełach: H. Hoppe, *Demokracja – bóg który zawiódł*, dz. cyt.; M. N. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt*, dz. cyt.; M. N. Rothbard, *O nową wolność*, dz. cyt.; L. i M. Tannehill, *Rynek i Wolność*, Warszawa 2003.

Pierwsze dzieło, przedstawiające anarchokapitalistyczną wizję usług bezpieczeństwa, stworzył wg Rothbarda, belgijski ekonomista Gustave de Molinari. Chodzi o esej „Produkcja bezpieczeństwa”, niewydany w Polsce w formie książkowej. Można się z nim zapoznać w serwisie internetowym „Libertarianizm.pl”: http://www.libertarianizm.pl/wolnosc_i_czytanka:prekursorzy:produkcja_bezpieczenstwa

³⁸ W niniejszym tekście pominąłem kwestię tzw. *minarchizmu*, którego przedstawiciele nazywają siebie libertarianami, odcinając się jednak od anarchizmu. Dzielią się na dwie grupy: 1) pierwsza usprawiedliwia państwo i podatki, co jest sprzeczne z libertariańską teorią prawa i właściwsze byłoby nazwanie jej poglądów *liberalnymi*; 2) druga nie usprawiedliwia podatków ani innych form agresji, ale uważa, że powinno istnieć „państwo dobrowolne”, jednak twórcy taki zgodnie z przyjętą definicją państwa nie byłby państwem, lecz swoistą formą anarchii.

Podsumowanie

Na podstawie przedstawionej uprzednio libertariańskiej teorii sprawiedliwości wnioskujemy o postulatcie zastąpienia państwa systemem anarchokapitalistycznym, czyli organizacją społeczeństwa opartą na indywidualnej wolności ludzkiej. Nie twierdzimy przy tym, że teoria libertariańska jest idealna i nie wymaga żadnych zmian, przeciwnie, wyrażamy przekonanie, że z biegiem czasu pojawią się w niej pewne doskonalenia, na takiej zasadzie jak libertarianie udoskonalili poglądy klasycznych liberałów. Stoimy jednak na stanowisku, że dotychczas nikt nie opisał zagadnień związanych z prawem naturalnym, państwem i anarchią lepiej niż Murray Newton Rothbard i w związku z tym uznajemy jego koncepcję, czyli libertarianizm za właściwą i słuszną.

Karl Hess (znany w środowisku libertarianin) napisał we wstępie do jednego z dzieł anarchokapitalistycznych następujące zdanie: *Podstawowym zagadnieniem polityki było od zawsze to, czy polityka powinna w ogóle istnieć*³⁹. Przedstawiliśmy i uzasadniliśmy stanowisko libertariańskie, z którego na tak postawione pytanie należy odpowiedzieć przecząco. We wstępie stwierdziliśmy bowiem, że do oceny polityki konieczna i wystarczająca jest ocena państwa, a oceny państwa już dokonaliśmy i jest to ocena jednoznacznie negatywna. Wykazaliśmy, że państwo nierozzerwalnie wiąże się z niesprawiedliwością. Na wstępie przyjęliśmy założenie, że warto bronić tylko tego, co nie implikuje niesprawiedliwości. Istnienie polityki, nie tylko dzisiaj, implikuje niesprawiedliwość, więc na pytanie:

Czy warto dzisiaj bronić polityki?

- udzielamy odpowiedzi:

Nie, tak jak i nigdy.

³⁹ L. i M. Tannehill, *Rynek i Wolność*, dz. cyt., s. 5.

Natalia Wojnakowska

Czym jest tolerancja i czy należy być tolerancyjnym dla nietolerancyjnych?

**Wbrew regułom dobrej prezentacji
– usprawiedliwienie na samym początku**

Czuję się w obowiązku uprzedzić (ostrzec?), że styl mojej pracy odbiega od stylu typowej rozprawki naukowej i typowej pracy filozoficznej. Jego subiektywizm i pewna „niespójność” odzwierciedlają koncepcje i wnioski, które *explicite* wyrażam już w samej treści pracy. Jej szlak wyznacza przede wszystkim własne doświadczenie egzystencji (czyli jedyne, według egzystencjalistów, co tak naprawdę jest nam dane) oraz Spotkania rozgrywające się nie tylko w przestrzeni dzieł filozoficznych. Pozwalam sobie korzystać obficie również z prac literackich (w tym w szczególności sposób poetyckich) i literaturoznawczych, wychodząc z założenia, że wszystko, co jest umiłowaniem mądrości i – różnie pojętej, rzecz jasna – prawdy, jest w jakiś sposób filozofią, a przynajmniej może do filozoficznych ustaleń prowadzić.

W odbiorze może razić stosowany przeze mnie uporczywie splitting, ale apeluję o „tolerancyjne” podejście do tego zabiegu – stosuję go jako jedną z form postulowanego przeze mnie w tekście ustawicznego treningu wyobraźni.

* * *

Nie lubię słowa „tolerancja”. Tolerancję na czynnik może mieć materiał albo organizm. Ale nie osoba na osobę. Nie chcę być „tolerancyjna”. Wolę burzyć (a może unieważniać?) bariery wzniesione między „Ja” a „Ty” przez abstrakcyjne, zimne i bezosobowe, choć uświęcone tradycją, „My”, niż wyciągać znad nich łaskawie rękę czekając, aż roześlone

protekcjonalną wyższością Ty „uchwyci się oburącz gniewu”¹ i tę rękę odrąbie. Nie zgadzam się na narzucane mi z góry przez to samo zimne, nigdy nie pytające o zdanie „My” wartościowanie, w myśl którego w ramach „My” ważniejsze są podobieństwa niż różnice, a poza jego zaklętym, a może właśnie błędnym kołem – na odwrót. Czytam książki po angielsku, słucham żydowskiej muzyki, uczę się tańca irlandzkiego. Jako feministka, a może nawet po prostu jako kobieta, nie jestem w stanie w pełni zidentyfikować się z bogoojczyźnianą tradycją, zdominowaną przez mężczyzn, wojny i honor. Czy na pewno należę do „My”, które w tym akurat zakątku świata się okopało i przekonuje, że ono jedno patrzy na świat przez właściwe okulary? I czy w ogóle istnieje jeszcze jakieś „My”, czy są tylko „Ja”, tak samo mozaikowe jak moje, uwikłane w tożsamościową fikcję? Sytuacja bycia „pomiędzy” to jedyne, co tacy „my” mamy ze sobą wspólnego – „my” z małej litery, bo wcale nie chcemy władzy i poczucia siły, jakie daje „My”.

„Tolerancja” rozumiana technicznie lub medycznie określa, ile obcego czynnika materiał lub organizm może znieść, zanim przestanie spełniać swoje funkcje. Zanim przestanie być sobą. W świecie relacji międzyludzkich słowa „tolerancja” często używają osoby, które boją się, że jeśli będą musiały zmierzyć się z kimś/czynnikiem zbyt radykalnie różnym od nich samych, to zatracą siebie, swoją tożsamość, swoje „ja”. Skoro tak myślą, to znaczy, że według nich warunkiem koniecznym zaistnienia i pełnienia swoich funkcji przez tożsamość i osobowość jest ich stałość i możliwa niezmiennosc. Negują zasługi, jakie dla kształtowania tego, kim są, jak myślą i co wiedzą, położyły inne Osoby. Chcą widzieć siebie jako skałę, monolit. Ja widzę siebie jako mozaikę, puzzle. *Droga do mnie wiedzie poprzez innych ludzi* – mówi Gombrowicz². Chcę oddać sprawiedliwość tym, których myśli, słowa, czyny, obecność mnie ukształtowały a raczej – cały czas kształtują, mieszając się i reagując ze sobą w kotle, który według biologów mieści się na 1400 cm³ i składa się z istoty białej i szarej, oraz w nierozdzielnie z nim związanej reszcie mojego duszociąła, ważącej mniej więcej pięćdziesięciokrotność tego kotła. Ale zarazem zdaję sobie sprawę z tego,

¹ Świetne sformułowanie Zadie Smith z powieści *Białe zęby* cytuję za: I. Iwasiów, *Gender dla średnio zaawansowanych*, Warszawa 2004, s. 144.

² W. Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, Kraków – Wrocław 1986, s. 72.

że i ja – ta mozaika, która tworzy to, co odróżniam od otoczenia – mam i mogę mieć wpływ na osoby, z którymi pośrednio i bezpośrednio się stykam. I za ten wpływ muszę nieustannie brać odpowiedzialność. *Człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za uczucia, które ma dla innych, ale i za te, które w innych budzi*³. Tak więc motywacją do ciągłego pogłębiania swojej wiedzy i rozwijania wrażliwości jest lęk – mobilizujący do działania, a więc nie destruktywny – że nieświadomie doprowadzę do Twojej krzywdy. *Pozostawienie ludzi bez pożywienia – jest winą, której nie usprawiedliwia okoliczność; i nie stosuje się do niej rozróżnienie między chcianym a mimowolnym* – mówi Rabbi Yachanan⁴.

Nie lubię słowa „tolerancja”. Właściwie nie wiem, kogo miałyby ono dotyczyć. Przecież *obcość zaczyna się nie na brzegu oceanów, ale na granicy skóry*⁵. Czasem sama dla siebie jestem obca. Lewa ręka nie wie, co czyni prawa, *nie czynię tego, co chcę, ale czynię to, czego nienawidzę*⁶. Więc jak mogę oceniać Ciebie i Twoje czyny? Nie wiem, kiedy robisz coś dlatego, że chcesz, kiedy dlatego, że musisz, a kiedy dlatego, że jesteś uwikłana/uwikłany w narzuconą Ci rolę. Zresztą, te motywacje chyba nigdy nie są całkowicie rozłączne. Zbiory rozłączne istnieją tylko w klasycznej, sztucznej logice, a nasza rzeczywistość jest rzeczywistością rozmytych granic i nieostrych terminów.

Słowo „tolerancja” jest gładkie i chłodne. Takie słowa nie są w stanie powiedzieć prawdy o relacjach między Osobami. Chyba, że o takich, które są odwrócone do siebie plecami. Słowo „tolerancja” jest własnością tych, którzy i które wyznają niewzruszoność i najprawdziwszość swoich zasad. Ja nie chcę być ani własnością, ani właścicielką takiego słowa. Ani obywatelką świata, w którym trzeba się kierować „tolerancją”, wchodzącą w drogę stawianej na piedestale stałości, twardości zasad, łatwo, zbyt łatwo, stającej się twardością, a więc zimnem, a więc okrucieństwem wo-

³ Myśl kard. S. Wyszyńskiego.

⁴ Cyt. za: E. Lévinas, *Twarc i zewnętrzność*, w: *Maski*, wybór, oprac. i red. M. Janion, S. Rosiek, t. 2, Gdańsk 1986, s. 123.

⁵ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum., wstęp Z. Pucek, Kraków 2003, s. 98.

⁶ List do Rzymian 7,15, *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*, Edycja Świętego Pawła, Włochy 2005.

bec osób, którą niebezpiecznie łatwo jest wywieść od niewzbudzących takich wątpliwości „tradycji”, „pamięci”, „historii”, „braku relatywizmu moralnego”, „idealizmu”, a nawet „humanizmu”. W finale *Zbrodni i kary*, tuż przed ostatecznym zwycięstwem miłości, która – powtórzę za Kitlińskim, powtarzającym za Kristewą – *rozbija tożsamość, by rozszerzyć podmiotowość*⁷, czytamy opis majaków, które się Rodionowi Raskolnikowowi przywidziały w trakcie choroby:

Majaczyło mu się w gorączce, że cały świat ma paść ofiarą jakiejś strasznej, niesłuchanej i niewidzialnej morowej zarazy (...). Pojawiły się jakieś nowe bakcyle, mikroskopijne istoty zagnieżdżające się w ciele ludzkim. Były to duchy obdarzone wolą i rozumem. Ludzie, przez nie zarażeni, natychmiast wpadali w obłąd i szaleństwo. **Ale nigdy, przenigdy ludzie nie uważali się za tak mądrych i nieomylnych, jak ci zarażeni. Wierzyli w niewzruszoność swoich sądów, swoich wywodów naukowych, swoich zasad moralnych i wierzeń religijnych. (...) Wszyscy byli przerażeni i nie rozumieli się nawzajem, każdy myślał, że tylko on posiadał prawdę, i cierpiał, patrząc na innych** [podkr. – N.W.] (...). Nie wiadomo, kogo i jak osądzić, nie można było ustalić, co jest dobrem, a co złem. (...) Zaniebano najzwyklejsze rzemiosła, bo każdy proponował zmiany i poprawki, a nie można było osiągnąć zgody. (...) Na całym świecie ocaleć miało tylko niewielu ludzi, czystych i wybranych, przeznaczonych do poczęcia nowego rodzaju ludzkiego i nowego życia na odrodzonej ziemi, lecz nikt nigdzie nie widział tych ludzi, nikt nie słyszał ich mowy i głosu⁸.

Ta oryginalna apokalipsa pokazuje, przynajmniej w moim odbiorze-i-interpretacji, co może się stać, gdy zatracona zostanie możliwość dialogu z jego prawdotwórczą funkcją⁹. Przeraza mnie świat, który może powstać, gdy zniknie możliwość osiągania kompromisów, dyskusowania swoich wizji, przekonań, pomysłów - świat, w którym, owszem, będzie miejsce dla wielu światów, ale każdy/każda będzie żył/a w innym, przekonany/a o nieprawdziwości pozostałych, a więc pozbawiony/a niezbędnego do relacji równego statusu z otaczającymi osobami. Czuję pewną presję posiadania zasad i absolutyzowania wartości, związaną z oddziaływaniem niektórych

⁷ T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristewej*, Kraków 2001, s. 76.

⁸ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. J.P. Zajączkowski, Warszawa 1996, s. 627-628.

⁹ *Prawda rodzi się w dialogu* – to znowu Gombrowicz.

spośród wpływających na mnie źródeł (czy może raczej strumieni, strumieni świadomości), ale jednak silniejsze okazują się te kawałki „mnie”, które doradzają, by wystrzegać się zasad, a zwłaszcza tych niewzruszonych, odkąd zdałam sobie sprawę, że możliwe jest poświęcenie osoby w imię zasad. To przeraża mnie o wiele bardziej niż widmo „relatywizmu moralnego”. Często zasady – jak „tolerancja” – są chłodne, zimne i bezradne w obliczu prawdziwej, nieskończenie złożonej (jak złożony wielomian), „nieredukowalnej do pojęć” (to Lévinas) Osoby. Myślę sobie, parafrazując pewne żartobliwe powiedzenie, że „trochę człowieka i zasady się gubią”. A jeśli zasady się gubią, to powstają „kwasy” – dyskusje, dialogi, twórczy ferment.

Nie lubię słowa „tolerancja”. Stworzono je, żeby poradzić sobie z problemem, który mnie nie dotyczy. Nie czuję nienawiści do żadnej rasy ani religii, więc nie muszę podejmować wysiłku, żeby tylko je „znosić” („tolerowanie” to przecież etymologicznie właśnie „znoszenie”). Nie muszę budować siebie w opozycji do innych (Innych). Nienawidzę tylko nienawiści i negacja nienawiści to jedyna negacja, na jakiej buduję. To wcale nie paradoks.

*Kochaj grzesznika, ale czyni jego miej w nienawiści*¹⁰. Nie potrafię tak. Jeśli odrzucę działania Osoby, to co zostanie do kochania i czym będzie taka miłość? Negując Twoje poglądy, przynajmniej po części zaneguję Ciebie. Nie da się ich wyabstrahować z Twojej opowieści. Powstały w określonym kontekście i kiedy go poznam, na pewno uznam, że są sensowne. Może nawet bardziej niż moje. Za każdym spotkaniem podejmuję to ryzyko – że dam się przekonać. Jestem mozaiką, świadomie i nieświadomie wchłaniam w siebie kawałki Osób, które spotykam.

*Wysłuchaj innych, nawet tępych i nieświadomych, oni też mają swoją opowieść*¹¹. Każdy ma swoją opowieść. *Każdy jest poetą*¹². Czy można tolerować lub nie tolerować opowieści? To zaszczyt, że w ogóle mogę jej wysłuchać. Są Osoby, które tę ideę pojęły i realizują jak najbardziej nie-metaforycznie. Organizatorzy i organizatorki Żywej Biblioteki, w której

¹⁰ Myśl św. Augustyna.

¹¹ *Desiderata*.

¹² E. Stachura, *Wszystko jest poezją*, Warszawa 1984, s. 5 i jeszcze wielokrotnie.

zamiast książek „wypożycza się” Osoby¹³. Takie, które na co dzień doświadczają dyskryminacji, bo czymś się różnią. Piękny trening wrażliwości. Bo idea właściwego podchodzenia do Inności – której na razie nie nazywam, ale której na pewno nie będę nazywać „tolerancją”, bo z całego serca nie lubię tego słowa – to coś więcej niż konstrukcja myślowa, norma etyczna, mówiąca, że należy postępować tak i tak. Wiem, że stosowanie się do takiej normy byłoby niemożliwe bez ciągłego treningu wrażliwości, bez nieustannego przypominania sobie, jak i dlaczego należy podchodzić do Innych. Na początek proponuję rachunek sumienia: ile żywych książek przeczytałam/przeczytałem w tym tygodniu? Ile Innych Opowieści poznałam/poznałem? Niech one będą dla mnie furką do świata, gdzie każdy i każda jest u siebie, a zarazem jest Inna/Inny, prawdziwego „świata, w którym jest miejsce dla wielu światów”.

To rozbudzanie wrażliwości jest naprawdę niezbędne, jego konieczność wynika z pokornego uznania ograniczeń wynikających z ludzkiej natury. I z tym głęboko etycznym zadaniem lepiej niż filozofia radzi sobie (szeroko pojęta) literatura, która *literalnie* polega na oddaniu Innej/Innemu głosu. Tu tkwi różnica – filozofia próbuje mówić *o* czy nawet *w imieniu* Inności, a literatura z samej swej istoty nie ma innej możliwości niż pozwolić mówić konkretnej Osobie lub o konkretnej Osobie. Przez to Spotkanie z tekstem jest podobnym wyzwaniem i podobną szansą, co Spotkanie z żywą Osobą. Nie znaczy to oczywiście – niestety – że literatura jest całkowicie wolna od procesu kolonizacji Inności, przycinania jej do rozmiarów i kształtów, w jakich mieści się w obowiązującym dyskursie i go nie podważa. Może się okazać, że to, co odczytujemy jako głos Innej/Innego, jest tak naprawdę projekcją naszych własnych wyobrażeń lub wyobrażeń naszej kultury na temat kultury jej nieznannej, albo że w naszym języku i tak nie da się oddać sprawiedliwości autentycznym treściom wypowiedianym przez Innych¹⁴.

¹³ Czerpię informacje z: <http://www.zywabiblioteka.pl/>

¹⁴ *Nierozwiązanym problemem teorii postkolonialnych jest to, do jakiego stopnia udaje się «nie kolonizować» kategoriami dyskursu większościowego dyskursów mniejszości, których uwikłania i marginalizację traktuje się jako fakt aprioryczny? Czy udaje się «oddać» głos, «usłyszeć» opowieść etniczną, jeśli pasmo transmisji zostało wyprodukowane przez narracje zachodnie? (...) Czy zdołamy usłyszeć coś innego, nieopartego na fundamentach naszych mitów zbiorowych, naszej nauki? – pyta (retorycznie?) Inga Iwasiów. I mówi dalej*

Każdy jest poetą – mówi Edward Stachura. I dalej: Michel Deguy powiedział: Poeta to ten, który chce pokazać ogrodnikowi, że być ogrodnikiem to być poetą (...) teraz musi paść (jak trup) pytanie: czy poeta to też ten, który chce pokazać mordercy, że być mordercą to być poetą. (...) odpowiadam, że poeta to ten (to ja), który chce pokazać mordercy, że być mordercą to być mordercą poety, to być poetą-mordercą poety, to być bratobójcą; że być mordercą to być poetą piszącym nie własną, lecz cudzą krwią¹⁵. No właśnie. Można – czy wręcz należy – nienawidzić nienawiści. Ona nie opowiada opowieści – ona opowiada zniszczenie Czyjejś opowieści.

Nie lubię słowa „tolerancja”. Ono zakłada patrzeć z wysoka¹⁶. A ja nie mam prawa patrzeć na nikogo z wysoka. I nie chcę. Z takiej perspektywy nie mogłabym patrzeć Osobom w oczy. Świat widziany z wysoka jest zbyt poukładany. Taki widok jest niebezpieczny, bo nieprawdziwy. Kiedy widzi się kogoś jako małą, jednokolorową figurkę, niebezpiecznie łatwo jest ją/go podeptać.

Cały czas piszę w pierwszej osobie. Nie dlatego, że zapadłam na megalomanię czy (chorobliwy) egoizm. Wręcz przeciwnie. To wyraz (wyrazy, całe morze wyrazów...) pokory. Piszę: „ja”, bo nie czuję się upoważniona do pisania: „my”, a tym bardziej „się” czy „wszyscy”. Nie mam prawa narzucać komukolwiek mojego dyskursu, udawać, że to, w jaki sposób myślę i wyrażam myśli, musi być najlepsze, najprawdziwsze, uniwersalne. Uniwersalistyczny, wszechwiedzący dyskurs strony biernej („jest oczywiste”) i bezosobowej strony zwrotnej („rozumie się samo przez się”) ma przerażającą moc zabić to, co najcenniejsze – odmienność i wrażliwość¹⁷.

tak: *postkolonializm może być uspokajającym terminem, za którym stoi potrzeba nowej starej ekspansji. Ale bez tych wszystkich metodologii, za którymi stoi nieufność, nie byłoby po co pielęgnować humanistyki. Uczmy się dialogu z innym, za którego nie mówi ktoś inny, któremu nie podpowiadamy kwestii...* (I. Iwasiów, dz.cyt., s. 166-167).

¹⁵ E. Stachura, dz.cyt., s. 38.

¹⁶ Oddaję znów głos Indze Iwasiów: *Trzeba wykonać krok od teorii do etyki; od spekulacji do świadomości. Od deklaracji pluralizmu, społeczeństwa otwartego – do jego praktykowania. Co wymaga także rezygnacji ze słowa «tolerancja», zawierającego w sobie przeświadczenie o naszej wyższości. Tolerujemy psa sąsiada i czarnoskóre dziecko sąsiada, odmawiając obojgu (a właściwie czworogu) prawa wyboru, czy mają ochotę na naszą pełną wyższości akceptację* (I. Iwasiów, dz.cyt., s. 18, podkr. – N.W.).

¹⁷ Tu przypomina mi się obserwacja-i-interpretacja Heideggera, który twierdził, że po-

A zabić, jak mówi Lévinas¹⁸, *to nie znaczy opanować, lecz unicestwić, rzucić absolutną odmowę rozumienia*. Za ślepy, bezrozumny, bezsensowny zabójstwem Inności i wrażliwości na Inność nie stoi żaden konkretny podmiot, który mógłby zostać pociągnięty do odpowiedzialności. Ciężko postawić język przed sądem albo wyrwać mu język. Wszyscy mieszkamy w języku. Ale to mieszkanie jest nie dość, że ciężko wywalczone, to jeszcze często zupełnie nieprzystające do potrzeb i pragnień, w dodatku współzamieszkane przez użytkowników i użytkowniczki, którzy i które czują się w nim pewniej i przez to ograniczają nam dostęp do różnych pomieszczeń albo malują ściany na nieodpowiadający nam kolor. (Tak, wiem, znowu napisałam „my”. Pozwalam sobie na ten cudowny i niebezpieczny zaimek ze względu na solidarność z tymi, które i którzy mnie nieufności wobec języka nauczyły i nauczyli, tymi, które i którzy uczyły i uczyli się jej równoległe ze mną i tymi, które i którzy się jej dopiero uczą). To nie jest letnia willa za miastem. *Język jest polem walki*¹⁹. Jeśli moją odpowiedzialnością, moim obowiązkiem, moim marzeniem, jest nie przeszkadzać, umożliwić, pomóc Ci istnieć w sposób możliwie nieskrępowany, wolny od bezsensownego bólu i nienawiści, to muszę nie przeszkadzać, umożliwić, pomóc Ci istnieć w ten sposób również (najpierw? zwłaszcza? przede wszystkim?) w języku. To, co boleśnie dotyczy i dotyka Ciebie, boleśnie dotyka również mnie; nie mam przecież żadnej zasługi w tym, że nie znalazłam się na Twoim miejscu, że zostałam rzucona w istnienie akurat *tu i taka*. *Jest istotna różnica między tym, czego dany język «nie uniemożliwia», a tym, co dany język podsuwa, ułatwia i sugeruje*²⁰. Dlaczego mój język utrudnia mi mówienie z szacunkiem o „Cyganach” albo „gejach”? Dlaczego w niektórych sytuacjach odmawia mi jako kobiecie komfortu funkcjonowania w rodzaju gramatycznym zgodnym z własną płcią? Dlaczego „mój” język szanuje tożsamość historyczną „mojego” narodu, a nie zadbał o to, by sprostować niezgodne z prawdą lub krzywdzące sposoby, w jakie określa

przez dyktat „się” – musimy wykonywać różne czynności tak, jak „się” je wykonuje – społeczeństwo odbiera jednostce naturalność i prawdziwość jej istnienia.

¹⁸ E. Lévinas, dz.cyt., s. 120.

¹⁹ bell hooks, *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, przeł. E. Domańska, „Literatura na świecie” nr 1-2, 2008, s. 109 i jeszcze wielokrotnie.

²⁰ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, wstęp A. Wierzbicka, Warszawa 1978, s. 22.

inne narody – Włochów i Niemców? Dlaczego język i niektórzy jego użytkownicy i użytkowniczki próbują zabierać głos w imieniu tych, które i którzy ich do tego nie upoważnili, próbują *zabierać im* głos? Chcę usłyszeć Twój głos w Twoim języku, nieskażonym moimi wobec niego oczekiwaniami ani dążeniem do komfortu. Trudniej napisać i wymówić „Veit Stoß” niż „Wit Stwosz”, ale jeżeli on właśnie tak o sobie myślał, to i ja nauczę się w ten sposób o nim myśleć, pisać i mówić. Nauczę się Ciebie takiego/takiej, jakim/jaką Ty siebie widzisz. Oczywiście to nie takie proste, czasem to, jak siebie określasz, odzwierciedla nie tylko Twoje zakorzenienie, fakt przyjscia na świat w jakiejś wspólnocie, ale i Twój świadomy wybór, modelowanie swojego „ja”. Joseph Conrad, który, jak sam mówił, „gdyby nie pisał po angielsku, nie pisałby wcale”, był nim niewątpliwie bardziej niż Konradem Korzeniowskim, choć właśnie pod takim mianem się urodził. bell hooks, która w akcie przeciw-dominacji zapisuje swoje imię i nazwisko z małej litery, ma święte prawo do tego, bym i ja pisała o niej właśnie w ten sposób.

Zastanawiam się, dlaczego czasem jest niewygodna, „uwiera” rozmowa z Osobami, które do swoich poglądów, upodobań – potocznie mówiąc – nie mają dystansu? Chyba dlatego, że pojawia się strach, że z taką Osobą porozumienie będzie niemożliwe bez przejścia jej systemu wartości i spojrzenia na przedmiot rozmowy. Owszem, pisałam wcześniej, że w rozmowach, w Spotkaniach (każde spotkanie jest w gruncie rzeczy rozmową, jeśli za rozmowę uznamy wymianę komunikatów; brak komunikatu też jest komunikatem, może nawet najbardziej dramatycznym ze wszystkich) bardzo potrzebne, może nawet konieczne, jest podjęcie próby – znów mówiąc potocznie, muszę szukać oparcia w języku tam, gdzie najlepiej oddaje on to, co chcę przekazać – spojrzenia na świat oczami rozmówczyni/rozmówcy, a możliwe i wcale nie niepożądane – przejście jakiejś części tego spojrzenia na stałe. Jednak istotę sprawy diametralnie zmienia to, co leży u podstawy takiej postawy – poczucie przymusu czy własna wola, niejako samonarzucenie na siebie obowiązku, uznanie niezbędności i zbawiennego wpływu. Skłaniam się ku przekonaniu, że przymus uniemożliwia postawę, przynajmniej autentyczną, zbawiennego a ryzykownego otwarcia się. I w tym punkcie w jakiś sposób spotykam się z Plutarchem, piszącym – w toku pochwały Gajusza Mariusza, który wybrał, jego zdaniem, trud-

niejszy a bardziej efektywny niż „hojne rozdawanie stopni wojskowych i pieniędzy” sposób na pozyskanie zaufania podkomendnych – że *każdemu wydaje się ulgą w jego trudzie, gdy widzi, jak ktoś drugi ochoczo taki sam trud znosi. Ustępuje wtenczas u człowieka poczucie przymusu*²¹. Przymus kojarzy mi się z zasadami, z systemami. Dlaczego tyle systemów religijnych czy religijno-etycznych, moralnych i tak dalej opiera się właśnie na przymusie, na „twardych” zasadach?²² System, w którym ja się odnajdę, musi być w gruncie rzeczy anty-systemem. Nie może mnie zmuszać do działań przeciw Osobom w imię systemu ani wymuszać, by działania dla Osób były działaniami przeciwko systemowi. Cały czas szukam, poznaję, nie mam w sobie dość arogancji, by uznać, że osiągnęłam ostateczne stadium rozwoju, ale na razie najbardziej zachwycającą propozycją była Etyka Bez Autorytetów, której motywację i istotę tak objaśnia Stanisław Barańczak:

bodaj każdy z funkcjonujących dziś (...) w potocznej świadomości systemów etycznych opiera się w gruncie rzeczy na zasadzie autorytetu. I to nie takiego autorytetu, który akceptujemy, bo jego słuszność mogliśmy stwierdzić empirycznie: przeciwnie, chodzi tu z reguły o autorytet irracjonalny i niewytłumaczony. (...)

Etyka autorytarna jest zawsze etyką łatwą. Łatwo jest poddać się potężniejszemu od nas autorytetowi, który zwalnia nas od odpowiedzialności, od obowiązku samodzielnego myślenia, od konieczności indywidualnego wyboru. Ale jest też etyką zgubną: wydaje jednostkę na pastwę ciemnych sił, które mogą ją popchnąć ku przepaści, poza granice człowieczeństwa. (...)

[Należy] stworzyć nowy dekalog. Taki, za którym nie stałby jakikolwiek irracjonalny autorytet i który sam w sobie również nie byłby źródłem autorytarnego sposobu myślenia, żadnym uniwersalnym przepisem, żadną odgórną, dogmatyczną normą. (...)

²¹ Plutarch *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, cyt. za: J. M. Roberts, *Ilustrowana historia świata*, przeł. M. Stopa, Warszawa 1999, s. 31.

²² W moim niepokoju, połączonym z przecuciem, że zasady wcale nie są, a nawet nie powinny być istotą etyki, nie jestem sama. Ba, jestem w znakomitym towarzystwie. „Falszywe jest upatrywanie w normatywności istotnego charakteru etyczności. Tymczasem sama normatywność nie ma w sobie nic etycznego. Normatywne jest tak samo «nie zabijaj», jak i «zabijaj» czy «nie oddychaj»” – pisze Jacek Filek (J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 12).

Co jest, co może być fundamentem takiej etyki? Jedyną wartość ludzkiego świata, jaka opiera się nie na zasadzie nadrzędnego autorytetu, lecz równorzędnej identyfikacji: drugi człowiek. Nie Człowiek z dużej litery, którego abstrakcyjnym imieniem chętnie szafował powieściowy Settembrini [Barańczak kanwą swojego eseju czyni spór bohaterów *Czarodziejskiej góry* Tomasa Manna – N.W.], ale człowiek konkretny, ten, który właśnie w tej chwili umiera w okopie, osuwa się pod ścianą straceń, chowa w dłoniach spoliczkowaną twarz, płacze w poczuciu poniżenia i opuszczenia. Tylko rozważenie stosunku „ja” do „nie-ja”, do kogoś, kto nie jest mną, lecz jest tak samo jak ja człowiekiem, może mi pomóc w jedynie pewny sposób oddzielić dobro od zła. Zło będę wtedy dostrzegał w każdej sytuacji, która polega na naruszeniu czyjejs wolności, na zburzeniu czyjejs jednostkowej autonomii, na wkroczeniu przemocą w sferę cudzego „ja”. I zła takiego nie usprawiedliwią żadne dogmaty, tak chętnie szermujące hasłem „cel uświęca środki”. (...)

Etyka Bez Autorytetów, w której jedyną miarą wartości jest ów „drugi człowiek”, rozumie miłość bliźniego jako równouprawnienie: prawdziwie szanować drugiego człowieka mogę tylko wtedy, gdy wartością bezsporną jest dla mnie moje własne człowieczeństwo, gdy nie pozwalam go stłamsić i zniszczyć. I, odwracając problem: prawdziwie bronić prawa jednostki do wolności i autonomii mogę tylko wtedy, gdy rozumiem, że jakiegokolwiek naruszenie tego prawa, choćby dotyczyło bezpośrednio kogo innego, godzi i we mnie – i to nie tylko z racji emocjonalnego współzycia, ale po prostu dlatego, że to, co spotyka innego, ale podobnego do mnie i żyjącego w tej samej rzeczywistości człowieka, może któregoś dnia równie dobrze spotkać i mnie²³.

„Tolerancja” to za mało. „Tolerancja”, nawet jeśli nie patrzy z wysoka, jak w obserwacji-i-interpretacji Ingi Iwasiów²⁴, to stoi z boku. Może być właściwie kompletną obojętnością na to, co Inni i Inne robią, myślą i czują, dopóki nie wejdą mi w drogę. Z charakterystyczną pewnością siebie – a pewność siebie i samozadowolenie są bardzo, bardzo niebezpieczne,

²³ S. Barańczak, *Zmieniony głos Settembriniego*, w: tenże, *Etyka i poetyka*, Kraków 2009, s.33-36. Cytuję tak obszerny fragment, ponieważ na gruncie własnych przemyśleń i poglądów bardzo ściśle spotykam się z Barańczakiem, a on osiągnął „szczęście wyrazu” w większym stopniu niż ja. Z jego koncepcją koresponduje też zwięzła myśl Gombrowicza: *Ostateczną instancją dla człowieka jest człowiek, nie zaś żadna wartość absolutna.*

²⁴ Zob. przypis 16.

bo tak łatwo je oprzeć na cudzej krzywdzie albo na jej niezauważeniu²⁵ – zakłada – a raczej po prostu odczuwa, czy jeszcze właściwiej: cierpi na brak pewnych odczuć – że to, co *dotyczy* Innych, mnie (czyli nie-Innej/nie-Innego) nie *dotyczy*. Że może mnie nie *dotykać*. Bo od *dotyczenia* do *dotykania* droga niedaleka, to są jakby dwie strony tej samej monety albo dwa człony tej samej implikacji. To, co w skali makro jest problemem społecznym, *dotyczącym* jakiejś wyłonionej w śmiesznie prosty sposób grupy, w skali mikro jest bardzo konkretnym problemem *dotykającym* konkretnej osoby. Nie *dotyczy* mnie eksterminacja Żydów podczas II wojny światowej, ale kiedy czytam o tragicznych historiach Osób, które wtedy cierpiały i zginęły, to jak najbardziej mnie to *dotyka*. Współcześnie mówi się trochę o odzyskiwaniu ciała dla literatury, o czytaniu ciałem, i o pisaniu ciałem. Może lży kapiące na książkę, o których tak nieprofesjonalnie jest mówić, w jakiś sposób uprawomocniają, uprawdziwiają moje *obcowanie* z tamtymi osobami? Tak naprawdę płaczę nie tylko nad tymi „jednostkowymi”, osobistymi tekstami. Nad „suchymi” zestawieniami, mówiącymi o śmierci czy prześladowaniach dziesiątek, setek, tysięcy Osób też. „Śmierć jednostki to tragedia, śmierć milionów to statystyka” – to straszne, że te słowa Stalina cały czas w jakiś sposób się mieszczą w istniejącej mentalności. Nawet osoby, które nie podzielają sposobu, w jaki Stalin wykorzystał swoje „spostrzeżenie” w praktyce, zgadzają się z samym „spostrzeżeniem”. Ja się nie zgadzam. Tragedia nie podlega stopniowaniu. Śmierć milionów to nie statystyka, śmierć milionów to miliony tragedii. Tak więc – skoro *dotyka* mnie to, co na pozór mnie nie *dotyczy*, to śmieszna w swojej małości jest sugestia, że mogłabym tylko „tolerować”. Musiałabym w tym celu pozbyć się jakiejś części tego duszociała, którym w tym momencie jestem – może gruczołów łzowych, a może empatii?

Obcość zaczyna się nie na brzegu oceanów, ale na granicy skóry. Czy trzeba było dopiero tej fundamentalnej, kryjącej niesłychany ładunek pięk-

²⁵ Por. pozytywną, więc wartą odnotowania alternatywę – wizję domu, którą Joasia, bohaterka *Ludzi bezdomnych* Stefana Żeromskiego, rozacza przed Tomaszem Judymem: *Ani się obejrzyysz, kiedy nasze mieszkanie pełne będzie sprzętów prostych jak u najuboższych ludzi, ale za to pięknych jak u nikogo. (...) Wszystko to pokochamy, bo będzie nasze, w krwawym trudzie zdobyte, bez krzywdy niczyjej* (S. Żeromski, *Ludzie bezdomni*, Warszawa 1971, s. 429–430, podkr. – N.W.).

na i możliwości, obserwacji, żeby możliwe stało się zrozumienie, że każdy/każda z nas jest Inny/Inna? I czy trzeba było zrozumienia, że każda/każdy z nas jest Inna/Inny, by móc uświadomić sobie, że Inność wcale nie musi być piętnem, lecz może być genialną możliwością? A może ktoś niezależnie od tej filozofii zdecydował/a się bądź to nie porzucać swojego wyobcowania, bądź to dobrowolnie umiejscowić się poza głównym nurtem, żeby tam widzieć więcej i żyć prawdziwiej? Może z mądrości. A może z gniewu...

Spotkanie z Jackiem Kaczmarskim i jego średniowiecznym bohaterem-kaleką z piosenki *Ja*²⁶. Z racji swojego fizycznego upośledzenia został wyrzucony poza nawias i pole widzenia społeczności. A jednak „pcha się” do „centrum”, ostentacyjnie wystawia się na widok, sieje niepokój. Wypowiada genialne diagnozy stanu (i konsekwencji stanu) zbyt łatwo zadowolonej z siebie zbiorowości:

wpełzam w dostojne zgromadzenia,
gdzie racją bytu jest bezkarne – my;
zdołałem trochę nastrój zepsuć
tym, co tak godnie mówią, myśląc – my!;
patrzą na mnie,
choć kapłan grzmi,
żeśmy jedynie niepoprawnym stadem,
bom namacalnym przecież jest przykładem,
że jest nieprawdą ich chóralne – my!

Natomiast o swojej sytuacji mówi tak:

A ja na złość im – nie należę.
I tak beze mnie – o mnie – gra.
Jednego nikt mi nie odbierze:
Ja jestem ja, ja, ja! (...)
Nie, nie chcę wpływać i należeć!

To słowa, które, dobrze zrozumiane, mogłyby rozsadzić całą zbiorowość z jej samoświadomością. Oto ktoś j e s t, choć n i e n a l e ż y. Nie

²⁶ J. Kaczmarski, *Ja*, „Wojna postu z karnawalem”, Pomaton Emi 1993. Cyt. za: http://www.kaczmarski.art.pl/tworczosc/wiersze_alfabetycznie/kaczmarskiego/j/ja.php

pozwała zawłaszczyć praw do siebie żadnemu „My”. Tożsamościowa pułapka mówi: żeby być, musisz należeć. Nie możesz po prostu być, musisz być Polakiem, kobietą, zielonoświątkowcem. Bohater-podmiot „Ja” wyslizguje się z tej pułapki.

Ale to nie takie proste, za wcześnie na odtrąbienie zwycięstwa. Ostentacyjne bycie na marginesie może, za cenę wielkich trudów, doprowadzić do całkowitej wolności, ale może i do czegoś innego. O tym też mówi bohater Kaczmarskiego:

Nie jestem sam. Odmiennych nas jest w bród! (...)
Bóg dał z kalectwem pokusę nam – i głód,
By się związać w pokręconych sekte. (...)
Ach, cóż za ulga – unormalnić skazy!
Nakaz szacunku, a nie gest odrazy,
Wystarczy – ja! ja! ja! – zmienić w my!!

Zamiast uporczywego, mozolnego rozbijania istniejących struktur z ich naznaczoną wartościowaniem opozycyjnością – zamiana ról. Spirala nienawiści. Społeczność wykluczająca różniących się potencjalnie wbija sobie nóż w plecy, produkując grupę – tym większą, im większa represyjność systemu – pałającą do niej nienawiścią i gotową tę nienawiść zamienić w czyn. Odpowiada też za powstanie tej nienawiści (*człowiek jest odpowiedzialny za uczucia, które w innych budzi!*) – podczas gdy energia osób różniących się mogła np. znaleźć ujście w twórczym wykorzystaniu różnicy, służącym obu grupom – i jest to odpowiedzialność straszliwa.

Dobrowolnie wychodzić poza centrum, tam, gdzie wszystko jest możliwe, na obszary zupełnie innego piękna. Wychodząc poza tradycyjne wartościowanie, uznawać każdą różnicę (ale znów: z wyjątkiem tej, która zawiera w sobie cudzą krzywdę) nie za dobrą czy złą, ale za kryjącą w sobie olbrzymi i nieprzewidywalny twórczy potencjał. Kogo spotykam, myśląc w ten sposób? Najpierw szalonego Wieniedikta Jerofiejewa, szamoczącego się w straszliwym systemie, nierzadko na granicy fizycznego bytowania (*pozostawienie ludzi bez pożywienia jest winą, której nie usprawiedliwia okoliczność!*) osiągnącego niesamowite granice piękna i istnienia, z jego krzykiem: „witam z entuzjazmem każde odchylenie od tego, co ludzkość

uważa za normę!”²⁷. A potem absolutnie oryginalny system (poniekąd) etyczny bohatera powieści *Shantaram*:

Wszechświat ma swoją naturę, coś w rodzaju natury ludzkiej (...), i w jego naturze leży łączenie i budowanie, i zyskiwanie na złożoności. (...) wszechświat, który znamy, zaczął się niemal absolutną prostotą i stawał się coraz bardziej skomplikowany przez blisko piętnaście miliardów lat. Za kolejny miliard lat będzie jeszcze bardziej złożony niż teraz. (...) Zmierza ku jakiemuś rodzajowi najwyższej złożoności. (...) wszyscy ku niej zmierzamy – wszystko we wszechświecie ku temu zmierza. I tę ostateczną złożoność, tę rzecz, do której wszyscy zmierzamy, postanowiłem nazywać Bogiem. Jeśli to słowo – Bóg – ci się nie podoba, nazwij go Najwyższą Złożonością. (...) Wszystko, co wspiera, promuje lub przyspiesza ten ruch ku Najwyższej Złożoności, jest dobrem. Wszystko, co utrudnia, zakłóca lub hamuje ruch ku Najwyższej Złożoności, jest złem²⁸.

Ten system jest monumentalny i metafizyczny. Gdy odrzec go z metafizyki i przetransponować do skali mikro, mógłby stać się następującą zasadą czy może lepiej zależnością: im większa będzie we mnie istniała złożoność dzięki jak najbardziej otwarcie przeżywanym Spotkaniom, tym większa szansa na to, że rozwinię się we mnie dobroć i mądrość, a więc, że Spotkania ze mną nie wyrządzą nikomu krzywdy.

Być na marginesie. Dlaczego? Bo margines jest, jak w genialnej formule bell hooks, *miejszem radykalnego otwarcia*²⁹. Dobrowolnie sytuować się na marginesie. Nie usuwać się na margines, ale właśnie sytuować. Nie wypierać się, nie wymazywać, nie marginalizować tego, co we mnie samej Inne, Obce, dziwne. Uczynić z tego moją siłę, treść i formę mojego głosu, narzędzie walki o ten pożądany „świat, w którym będzie miejsce dla wielu światów”. Uznanie Inności, Obcości, dziwności we mnie jest drogą rozumienia Twojej Inności, Obcości i dziwności. Monolitowi z mozaiką ciężko się dogadać. Każde z punktu widzenia swoich założeń może uważać drugie za uboższe czy nawet za fałszywe.

²⁷ W. Jerofiejew, *Zapiski psychopaty*, Kraków 2002, s. 67.

²⁸ G.D. Roberts, *Shantaram*, Warszawa 2008, s. 354-356.

²⁹ bell hooks, dz.cyt.

Sytuować się na marginesie. Za wszelką cenę uniknąć przejścia perspektywy kolonizujących i dominujących³⁰. Usytuować się tam, skąd widać i jedną, i drugą stronę, skąd można dostrzec i zanalizować działanie mechanizmów wykluczania i zaproponować drogę porozumienia. Być wygnanym stąd i przybyszem tu, więcej widzieć, więcej wiedzieć, istnieć intensywniej, choć nierzadko (zawsze?) boleśniej.

Obcość zaczyna się nie na brzegu oceanów, ale na granicy skóry. Tożsamościowa fikcja bycia równoważnego należeniu, która według mnie jest fikcją upolitycznioną, ale nieświadomą własnych celów, mówi, że My – to My, że świat można o-swoić i podzielić na białe i czarne, używa zaimków dzierżawczych – m ó j mąż, m o j e dziecko, m ó j kraj, m ó j język. Przypomina mi się myśl Exupéry'ego z *Małego Księcia*, że *stajesz się odpowiedzialny za to, co oswoiłeś*, ale zastanawiam się, czy w ogóle jest możliwe coś takiego jak oswojenie, czy nie jest to kolejna proponowana nam fikcja? „Oswojenie” kryje w sobie niebezpieczeństwo zawłaszczenia Osoby, utknięcia w statycznej koncepcji osobowości, zatracenia cudowności obcowania z tym, co Inne i Nieznane. Jeśli mówię na przykład, że „moja przyjaciółka jest osobą odpowiedzialną i optymistycznie podchodzącą do życia”, to co się stanie, jeśli skutek jakichś zdarzeń i Spotkań zatraci te cechy? Czy relacja wraz z zaimkiem dzierżawczym zostanie zatracona, unieważniona jako powstała między „innymi osobami” czy też starczy mi odwagi, by od nowa Spotkać się z tą, którą nazywam przyjaciółką? Czego by nie mówić, piękna i wymagająca prawda jest taka, że osoby tworzą między sobą relacje. I te relacje implikują pewną odpowiedzialność – odpowiadam za to, co zrobisz pod wpływem, jaki na Ciebie wywieram. A skoro istnieje odpowiedzialność w relacji, która powstała za zgodą obu stron – „stajesz się odpowiedzialny za to, co oswoiłeś” – to jak wielka jest odpowiedzialność w przypadku „oswojenia” niechcianego, narzuconego, jak odpowiedzialny/a jesteś za to, co złapałeś/złapałaś w pułapkę?

Obcość zaczyna się nie na brzegu oceanów, ale na granicy skóry. Nawiązanie relacji, relacji miłości, jest największym i najpiękniejszym

³⁰ Ważna dygresja w języku poezji: „Czytając dzieje Miasta ulegali złudzeniu/że są Rzymianami lub potomkami Rzymian/ci synowie podbitych sami ujarzmieni/(...)zbyt ła-two dali się prowadzić/przez szańce zdań ubocznych/(...)do bitwy/o nie swoją sprawę” (Z. Herbert, *Przemiany Liwiusza*, cyt. za: Z. Herbert *Poezje. Gedichte*, przekład i postowie K. Dedecius, wybór T. Kunz, Kraków 2000, s. 148, 150).

ryzykiem. Decydując się na miłość do Ciebie, decyduję się w gruncie rzeczy na cały świat – nigdy nie wiem, które kawałki Ciebie-mozaiki przetrwają, a jakie jeszcze wchłoniesz. Decydując się na miłość, podejmuję zobowiązanie, by nigdy Cię do końca nie o-swoić, ale za każdym razem na nowo Spotykać, odkrywać i zachwycać się. Miłość jest – może być – zasadą unieważniającą wszystkie inne zasady, co może być źródłem wstydu (jeśli jest się zaplątanym/ą w imperatyw posiadania stałej tożsamości i stałych, nadrzędnych zasad) lub największą lekcją Spotkania z Innością. Ponadto „w akcie miłosnym jednoczy się to, co duchowe z tym, co cielesne”³¹, a przeżycie własnej duszocielności umożliwia Spotkanie z niezadką skomplikowaną duszocielnością Innej/Innego.

Miłość jest ryzykiem i paradoksem. *Rozbija tożsamość, by rozszerzyć podmiotowość* – celnie, a zwięźle formułuje Kitliński za Kristevą³². Rozszerzam po swojemu: jeśli po to, by poznać, zrozumieć, zbliżyć się do Ciebie, będę musiała zrezygnować z części siebie, może z części swojego dobrego samo-poczucia – zgadzam się na to. Utrata i tak będzie tylko pozorna. Pozwoli na nowo stworzyć moje „ja”, jego kolejną bogatszą wersję, jak w sformułowaniu Paula Ricoeura, również dotyczącym Spotkania, ale Spotkania z tekstem:

Nie polega to [interpretacja tekstu – N.W.] na tym by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym, aby **się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego** [podkr. – N.W.], jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata³³.

A już najjaśniej – wręcz olśniewająco – ujmuje sprawę językiem poezji Marcin Świetlicki: *Ty zaprzyj jaźni się ze mną*³⁴.

³¹ J. Brach-Czaina, *Stachura – możliwość innej postaci istnienia*, „Twórczość” nr 5, 1982.

³² Zob. przypis 7.

³³ Cyt. za: P. Pietrzak, *Etyczne/estetyczne – literatura, teoria, tolerancja*, w: G. Gazda, I. Hübner, J. Płuciennik (red.), *Literatura. Kultura. Tolerancja*, Kraków 2008, s. 66.

³⁴ M. Świetlicki, *Pierwszy dzień wieczności*, cyt. za: http://www.poema.art.pl/site/itm_54692_marcin_swietlicki_pierwszy_dzien_wiecznosci.html

Przede wszystkim być, a nie należeć. Więzy, zakorzenie nie mogą być piękne albo straszne, ale trzeba doświadczyć fundamentalnej samotności, żeby się *wiązać*, ale nie dać się *związać*. Żeby móc patrzeć w oczy. M o i m i (nie „naszymi”!) oczami w T w o j e (nie „wasze”!) oczy. Edward Stachura pisze wprost i bez kompromisów (nie używam sformułowania „bez kompromisów” wartościująco, bo, jak się rzekło, kwestionuję prymat zasad nad Osobami), utożsamiając samotność z prawdą egzystencji:

Samotność najpierw jest prawością, potem jest oczywistością. (...) Jest stanięciem oko w oko z czarną dziurą. Jest przerażeniem i wyzwoleniem od przerażenia. (...)

Tylko to, co samotne, może prawdziwie istnieć, egzystować, być [podkr. – N.W.]. Tylko to, co samotne, może być i być zarazem niesamotne. Tylko to, co absolutnie niesieroce, może być i być zarazem niesieroce, bo jest otwarte na wszystko (...) To dom bez ścian, same okna, i wszystkie otwarte na oścież.

Tylko to, co samotne, a więc prawdziwe, a więc samowystarczalne, a więc nic dla siebie nie potrzebujące jest bezinteresowne, a więc promieniujące miłością, a więc prawdziwie społeczne. (...) Człowiek samotny jest drzewem. Drzewo jest samotne i dlatego jest, i jest społeczne, gdziekolwiek jest: czy to w miejskim parku, czy to w wiejskim lesie, czy w otwartym polu, czy na brzegu rzeki, czy na skraju drogi, czy na szczytach górskich: wszędzie. Także oczywiście splecione korzeniami i gałęziami z drugim samotnym drzewem³⁵.

We fragmencie jego dzieła i w moich myślach słowa mocują się ze sobą i ze swoimi potocznymi znaczeniami. Jak inaczej, trafniej, prawdziwiej, czyli *bliżej* (*prawda to „bycie przy”*³⁶) znaczenia, wyjętych z tej „samotność”, o którą nam (mam nadzieję, że dobrze rozumiem, że o tę samą) chodzi? Odczucie swojej jednostkowości? Odczucie człowieczego istnienia jako jednostkowego, a tożsamości (jakkolwiek ją pojmujemy) i odpowiedzialności jako indywidualnej?

³⁵ E. Stachura, *Fabula rasa*, w: tenże, *Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*, Warszawa 1984, s. 11-12.

³⁶ Trudna do przełożenia myśl Arystotelesa wyłożona w *Metafizyce* – zob. J. Filek, dz.cyt., s. 45.

Chcę poznać prawdę. Ale nie prawdę „obiektywną”, która tak często jest jedynie retorycznym bełkotem³⁷ i próbą usprawiedliwienia własnego uprzywilejowanego statusu. Chcę poznać Twoją prawdę. Nie ufam tym, którzy będą mówić w Twoim imieniu³⁸. Oni nie mogą mi niczego wyjaśnić, lecz tylko przyczynić się do pogłębienia ciemności nie-porozumienia i nie-zrozumienia między nami. Tylko Ty możesz mi siebie wyJAśnić. Prawdą jest podejmowanie wyborów w zgodzie z samą/samym sobą³⁹. Nie można być lepiej lub gorzej zgodną/zgodnym ze sobą. Nie jestem w posiadaniu „prawdziwszej” prawdy niż Ty. Przyznanie tego wymaga pewnej pokory, zdjęcia siebie z piedestału – moje racje są dokładnie tak samo partykularne, jak każdej innej Osoby. Znowu pozorna utrata. Rezygnując z „obiektywnej”, „odkrywalnej” prawdy zyskuję coś, co w moim pojęciu jest cenniejsze – możliwość autentycznego dialogu z Tobą. Skoro nie stawiam siebie wyżej, nie pretenduję do wypowiadania uniwersalnych racji w imieniu Człowieka, to jesteśmy idealnie na równi, dokładnie naprzeciwko siebie. Jestem otwarta na wszystko, co może się w naszym Spotkaniu wydarzyć.

Nie mówić w nieswoim imieniu i nie mówić w imieniu Człowieka. Buntuję się i boję się konsekwencji, zawsze zabójczych dla Inności i dla jednostki, gdy ktoś swoją partykularną wizję – świata widzianego „z pewnego kąta”, „przez pewne okulary”, przez pryzmat swoich uwikłań – wy-

³⁷ Co świetnie obnażył Stanisław Barańczak w wierszu *Określona epoka: Żyjemy w określonej epoce, taka/jest prawda, nieprawda,/i innej prawdy nie ma* (S. Barańczak, *Określona epoka*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Kraków 2007, s. 178).

³⁸ *Obawiamy się tych, którzy nie mówią do nas i z nami, ale o nas* – pisze bell hooks (dz.cyt., s. 116), a Lila Abu-Lughod, analizując, jak muzułmańskie kobiety widziane są oczami Zachodu i co Zachód próbował i próbuje w ich imieniu i w ich sprawie mówić, pokazuje, że chęć pomocy, współczucie dla kogoś bez dogłębnej znajomości jego – w tym przypadku jej – sytuacji przynosi więcej szkody niż pożytku, bo oddala od prawdy i, co gorsza, może legitymizować najbardziej zbrodnicze działania (L. Abu-Lughod, *Muzułmanka. Siła obrazu i groźba litości*, przeł. K. Bielińska, http://www.feminoteka.pl/readarticle.php?article_id=724).

³⁹ *Mój sposób bycia nabywał kwalifikacji «prawdziwy» bądź «nieprawdziwy» nie wskutek uadekwatniania się do z góry zadanej mi treści jako treści mi właśnie przeznaczonej i przeto dla mnie miarodajnej, lecz wskutek autentycznego, z pełną świadomością oraz z właściwą powagą powziętego wyboru, wyboru siebie. (...) Mówiąc w pewnym uproszczeniu, miarą prawdy będzie «mojość» wyboru* – objaśnia J. Filek Kierkegaarda (J. Filek, dz.cyt., s. 60-61).

powiada jako wizję uniwersalną. Nie mam nic przeciwko temu, że mężczyzna wypowiada się z perspektywy mężczyzny, Żydówka z perspektywy Żydówki, anarchista z perspektywy anarchisty. Przeciwnie, bardzo chętnie dowiem się, jakie są podobieństwa i różnice między naszymi perspektywami. Ale niech zrezygnują z pewności, że ktoś, kto nie jest mężczyzną, Żydówką, anarchistą będzie myśleć w ten sam sposób. Niech mówią „ja”, a nie „się”. Niech to, co wynika z partykularnych uwikłań, przynależy do literatury, która właśnie na nich buduje swoją siłę oddziaływania, a nie do dyskursu „oficjalnego” – naukowego, filozoficznego czy politycznego.

Autentyczne Spotkanie z prawdą równoważną (równo-wartą) mojej wymaga pokory. Odwagi. Ryzyka. Często rezygnacji z dobrego samopoczucia we własnej skórze, bo rewizja negatywnych stereotypów i uprzedzeń na temat Innej/Innego uświadamia mnie, że nie mam wcale powodów, by być w lepszej sytuacji niż on/ona. Możliwe też, że pod wpływem Spotkania odkryję Inny, „dziwny” sposób myślenia lub przeżywania siebie i wskutek tego sama stracę swój uprzywilejowany status.

Wyzbyć się uprzedzeń, zaufania do stereotypów, przesądów. Czyli przed-sądów. Jakby samo słowo „sąd” nie było wystarczająco straszne ze swoim posmakiem arbitralnej władzy Osoby nad drugą Osobą, prawdy jednej Osoby nad prawdą drugiej Osoby, prze(d)sąd wydaje wyrok, jeszcze zanim w ogóle pozna podsadną/podsądne. *Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni*⁴⁰ – prosta biblijna prawda przypomina o równym statusie wszystkich Osób, a w mojej, już wykraczającej poza Biblię, interpretacji, również o równym statusie wszystkich prawd. We współczesnych demokracjach ugruntowało się, wprowadzone prawem w życie, przekonanie, że najlepszym, najsprawiedliwszym sądem jest ten dokonany „bezstronnie” i „obiektywnie”, czyli przez osoby zinstytucjonalizowane, nieznające osób uwikłanych w sprawę. Gdzie tu prawda jako arystotelesowskie „bycie przy”? Literatura, choć z małą siłą oddziaływania i jeszcze mniejszą wolą zrewolucjonizowania stosunków prawno-społecznych, mówi nam jednak coś odwrotnego – w największym stopniu prawdę o czynie znają osoby stojące najbliżej. Stąd wniosek: nie sądz, chyba, że kogoś, kogo naprawdę dobrze znasz. A jeszcze lepiej – tylko siebie. I czy naprawdę uważasz, że proste wartościowanie w skali binarnej mówi prawdę o rzeczywistości

⁴⁰ Ewangelia wg św. Mateusza 7,1, *Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1983.

rozmytych granic, nieostrych terminów i „wielokrotnie złożonych” osób? Czy naprawdę uważasz, że to w czymś pomaga?

Koncepcja prawdy, która może być „dana”, „objawiona”, „odkryta” i koncepcja autorytetu w etykach autorytarnych, mają pewien wspólny mianownik – zwalniają z ciężaru indywidualnego t w o r z e n i a prawdy (*prawda rodzi się w dialogu*), tworzenia sposobu życia i myślenia, który będzie ze mną samą zgodny. Zwalniają z konieczności Spotkania z Inną/Innym. Nie chcę, nie mogę przyjąć systemu, który zwalnia mnie z odpowiedzialności, i zarazem odbiera wielką szansę, jaką jest Spotkanie i dialog (czy – jak podpowiada Kristeva – polilog, skoro żaden i żadna z nas nie jest jednorodny/a).

Być czujną wobec wszelkich zasad i systemów, wątpić w „niewątpliwie” wartości. Zadawać naiwne pytania. „Trzeba zachować pamięć i tożsamość”. Dlaczego, po co? „Bo inaczej zatracimy się w relatywizmie”. A co jest złego w relatywizmie? „Wprowadza chaos, bo każdy robi, co chce, brakuje jednej koncepcji dobra”. A skąd pewność, że każda/każdy z nas z osobna nosi w sobie gorszą koncepcję dobra niż taka, która obowiązuje zbiorowość? (Czy to ma znaczyć, że o wartości danej koncepcji decyduje ilość jej wyznawców/Osób jej podlegających?) Że każdy/każda, kto „robi, co chce”, pragnie zła i chaosu? A co z *daimonionem* albo *sumieniem* starożytnych filozofów? *Etyka powstała w określonym kontekście filozoficznym – pisze Jacek Filek⁴¹. – Idzie mi o charakteryzujące pierwszych filozofów przekonanie, iż człowiek z istoty dąży do dobra. Może się mylić co do tego, co jest dobrem, ale jeżeli w ogóle do czegokolwiek dąży, to tylko dlatego, że motywuje go jakieś dobro czy wyobrażenie dobra.*

Wyzbyc się strachu przed „chaosem” różnorodności. Przestać się bać utraty gruntu pod nogami. Otworzyć się na dialogiczność prawdy. *Prawda to bycie przy*. Nie ma prawdy bez Spotkania. Inność otwiera nas na nieskończoność, mówi Lévinas.

Zadawać naiwne pytania – również sobie samej, ryzykując odpowiedź polifoniczną, bo przecież moje „wnętrze” („zewnętrze” zresztą też) jest mozaikowe, wielowarstwowe, niekoherentne. Pytam: dlaczego chcę poznać Innego/Inną, dlaczego chcę poznać Ciebie? Nie po to, żeby nad Tobą

⁴¹ J. Filek, dz.cyt., s. 14.

zapanować⁴². Owszem, wiedza daje mnóstwo możliwości, ale spośród nich odrzucam możliwość władzy. A jeśli zapanuję nad Tobą nieświadomie? Skoro poznanie daje wiedzę o tym, jak panować, to daje też wiedzę o tym, jak nie panować. Chcę, żeby Spotkanie z Tobą nauczyło mnie też wrażliwości i delikatności wobec Ciebie. Wiedza to potencjalna władza, ale też potencjalna pomoc.

Zarazem, oczywiście, robię to też dla siebie. Spotkanie *rozwija* mnie, choć nierzadko jest to rozwój bolesny i trudny. Poszerza przestrzeń mojej prawdy. A prawda boli.

„Poznasz prawdę, a ona cię uwolni”. To najpotworniejsze i najmocniejsze powiedzenie na świecie... Wszyscy boimy się prawdy i wolności... Dlatego zamordowaliśmy Jezusa⁴³.

Prawda boli, ale docieranie do niej jest moim obowiązkiem, moją odpowiedzialnością, moim pragnieniem. Jeśli odrzucę Cię dlatego, że kiedyś nie wysłuchałam prawdy, która mogła mi coś z Ciebie wyjaśnić, przygotować mnie na Spotkanie – nie, nie chcę takiej odpowiedzialności, nie chcę Twojego cierpienia i mojej straty.

Pojawia się czasem wobec „tolerancji”, „poprawności politycznej”, ogółem – propozycji uwzględniających odpowiedzialne podejście do Inności, zarzut braku poczucia humoru. Błahy zarzut? Bynajmniej, biorąc pod uwagę to, jak dużą rolę w ludzkim życiu odgrywa śmiech, humor i rozrywka, oraz fakt, że dowcipy też przekazują jakąś wizję świata, muszą się opierać na jednym, wspólnym osobie opowiadającej i słuchającej paradygmacie, żeby spełniały swoją funkcję. A jaka jest funkcja dowcipu? No, wiadomo, rozśmieszyć. Ale szukajmy dalej, w badaniach⁴⁴ i obserwacjach. Humor integruje, pomaga w budowaniu tożsamości, bo kreuje wspólnotę śmiejących się. Mniej groźną wtedy, gdy jej spoiwem jest wiedza, pewna kompetencja (śmiejemy się z dowcipu o tym, jak Newton podczas zabawy w chowanego staje na kwadracie o wymiarach metr na

⁴² W poznaniu zawsze zmierza się do władzy nad ludźmi lub rzeczami – twierdzi Lévinas, a Foucault z wiedzy-władzy czyni jeden z głównych motywów swojej filozofii.

⁴³ L. M. Montgomery, *Janka z Latarniowego Wzgórza*, Warszawa 1991, s. 99.

⁴⁴ Pomogły i zainspirowały mnie następujące teksty: Ch. Russell, *Osama Bin Laden wchodzi do baru... i inne dowcipy na erę niepokoju. Refleksje o poczuciu humoru i kwestii tolerancji*, w: *Literatura. Kultura. Tolerancja*, wyd.cyt. oraz A. Graff, *Świat bez kobiet*, Warszawa 2001, s. 264-276.

metr, i mówi, że jest Newtonem na m², czyli Pascalem). Owszem, taka wspólnota narzuca podział na rozumiejących i nierozumiejących jej poczucie humoru, ale jedynym warunkiem przejścia z drugiej do pierwszej grupy jest nabycie wiedzy. Dużo groźniejszy jest śmiech opierający się na wykluczeniu: śmiejemy się z kogoś, kto ma inną płęć, narodowość, religię. „Śmiech integruje”. W porządku. Ale ja nie chcę się integrować ani budować tożsamości kosztem czyjejś krzywdy, czyjegoś wykluczenia. Wolę mieć tożsamość niespójną lub w ogóle jej nie mieć niż zostać obciążoną takim brzemieniem. Lepiej zostać wykluczoną „na własną prośbę”, niż uczestniczyć w wykluczaniu. Nie ryzykować, że ulegnę pokusie zadowolenia się wyniesioną z dowcipów wiedzą na temat jakiejś grupy. Do tego, by śmiać się z przedstawicieli/przedstawicielek zbiorowości, prawo daje mi dopiero wiedza, a właściwie – dopiero przynależność. Z całą jasnością uświadomił mi to przykład kabaretu Barbie Girls⁴⁵ - lesbijek śmiejących się tylko i wyłącznie z lesbijek, bo – jak same mówią – światów innych grup społecznych nie znają wystarczająco dobrze. Wypowiadają ważne słowa: „Śmiech oczyszcza i leczy ze środowiskowej martyrologii. Wysmiewając, oswajamy traumę”. Bardzo inspirujące i pouczające Spotkanie. A więc to nieprawda, że świadomość odpowiedzialności wyklucza poczucie humoru. Bo poza śmiechem raniącym, krzywdzącym, wykluczającym, istnieje olbrzymia, jasna przestrzeń śmiechu mądrego, oczyszczającego, katarskiego. A nawet pozytywnie wywrotowego. W mojej koncepcji etycznej jest niemal tak samo ważny jak wyobraźnia, choć podobnie trudno jest ująć go w ramy jakiejś zasady czy dyrektywy.

Jak więc chcę do Ciebie podejść? Bez uprzedzeń, ale ze świadomością tego, ile mogłaś/mogłeś przez uprzedzenia wycierpieć i wyrozumiałością wobec zmian, które na skutek tego cierpienia mogły się w Tobie dokonać. Wyzbywszy się skrupulatnie jakiegokolwiek wartościowania tego, co w wyniku urodzenia lub dalszych kolei życia stało się Twoim udziałem. Z nadzieją, ale nie zniewalającą, która wymaga od Ciebie bycia kimś wielkim/wielką, tylko chcącą jedynie tego, byś dopuścił/a mnie do prawdy o sobie, a wtedy jestem pewna, że nasze Spotkanie będzie wartościowe.

⁴⁵ Piszę o nich na podstawie artykułu M. Goll, *Wrota dla Heni*, „Wysokie obcasy” nr 42, 2009.

Patrząc Ci w oczy, ani z góry, ani z dołu. To najlepsza pozycja do wymiany prawd. Z otwartością na to, co możesz mi zaoferować, wyzbywając się strachu, że wskutek tego zatracę swoją prawdę, ale i z czujnością, by nie przejąć czegoś, co jest wymierzone przeciwko jakiegokolwiek istocie. Ze wszystkich sił starając się mówić do Ciebie w języku, który „ani Cię nie zniewoli, ani nie ograniczy, ani nie powstrzyma”⁴⁶. To trudne jak diabli – trudne jak wszyscy święci – i może brzmi naiwnie. Ale w sukurs mojej naiwności przychodzi kolejne krzepiące Spotkanie, z Ingą Iwasiów, która mówi, że *tylko świadomie naiwna próba warta jest podjęcia, tylko taka zmienia świat*⁴⁷. A więc podchodzę do Ciebie – naiwna, ostrożna i zafascynowana. To, co najważniejsze, rozegra się między nami.

Moje sposoby patrzenia na świat, myślenia, mówienia i pisania o nim zostały ukształtowane poprzez Spotkania z wieloma osobami i ich tekstami. Wymienienie ich wszystkich urosłoby do rozmiarów kolejnej pracy. Dlatego w tym miejscu oddaję sprawiedliwość tym, których wkład w moją pracę był najbardziej oczywisty – tym, które i którzy nauczyły i nauczyli mnie filozoficznego myślenia i formułowania myśli i tym, które i którzy w sposób inspirujący wypowiedziały i wypowiedzieli się na podjęty przeze mnie temat. Stąd nie pojawiają się tu wszystkie teksty, które były obecne w przypisach, a mogą pojawić się takie, które ze względu na brak wpływów namacalnych w przypisach nie zostały przywołane.

S. Barańczak, *Zmieniony głos Settembriniego*, w: tenże, *Etyka i poetyka*, Kraków 2009.

J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001.

bell hooks, *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, przeł. E. Domańska, „Literatura na świecie” nr 1-2, 2008.

I. Iwasiów, *Gender dla średnio zaawansowanych*, Warszawa 2004.

Inny i Obcy w kulturze cz. 1: Widziane, czytane, oglądane – oblicza Obcego pod red. P. Cieliczki i P. Kucińskiego, Warszawa 2008.

T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Kraków 2001.

⁴⁶ bell hooks, dz.cyt., s. 110.

⁴⁷ I. Iwasiów, dz.cyt., s. 184.

E. Lévinas, *Twarz i zewnętrzność*, w: *Maski*, wybór, oprac. i red. M. Janion, S. Rosiek, t. 2, Gdańsk 1986.

M. P. Markowski, *Spór o rzeczywistość*, „Tygodnik Powszechny” nr 31, 2008.

Literatura. Kultura. Tolerancja pod red. G. Gazdy, I. Hübner, J. Płuciennika, Kraków 2008.

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Michał Rożynek

XVIII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (Ateny 21–23 maja 2010)

Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna odbyła się w Atenach w dniach 21.05.10 -23.05.10. Wzięło w niej udział prawie 50 uczniów z 21 państw: Argentyny, Austrii, Bułgarii, Chorwacji, Estonii, Finlandii, Grecji, Holandii, Indii, Izraela, Japonii, Korei Południowej, Litwy, Niemiec, Norwegii, Polski, Rumunii, Słowenii, Turcji, Węgier i Włoch. Zgodnie z zasadami MOF, każdy z krajów ma prawo wysłać maksymalnie 2 uczniów - poza krajem organizującym zawody, który może zgłosić aż 10 uczestników (Grecja z tego przywileju nie skorzystała). Polskę reprezentowało dwóch laureatów Olimpiady Filozoficznej: Kacper Kowalczyk (zdobywca I miejsca w olimpiadzie krajowej) oraz Piotr Drygas (III miejsce w olimpiadzie krajowej). Przewodniczącym delegacji był mgr Michał Rożynek, a drugim opiekunem mgr Magdalena Gawin.

Tegoroczna edycja Olimpiady odbywała się pod hasłem *Philosophy and its history* i taki właśnie był zakres tematyczny dyskusji panelowej dla nauczycieli, która odbyła się w sobotę rano. Program kulturalny tegorocznej Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej był ograniczony ze względu na niezwykle trudną sytuację finansów publicznych w Grecji. Najważniejszym jego elementem była sobotnia wycieczka uczniów do muzeum przy Akropolu. Kluczowym elementem olimpiady były jednak przede wszystkim zawody oraz prace międzynarodowego Jury. Zawody polegały na napisaniu w ciągu 4 godzin eseju w języku angielskim, francuskim lub niemieckim na jeden z zaproponowanych przez Jury tematów. W celu zapewnienia równych szans, regulamin zabrania pisanie w języku ojczystym. W zawodach uczestniczyli liceali-

ści, którzy przeszli przez procedury kwalifikacyjne w swoich państwach. Wszyscy uczniowie z reguły piszą swój esej na komputerze.

Zdecydowana większość osób wybrała język angielski. W języku niemieckim pisała tylko jedna osoba. Zawody odbywały się w salach komputerowych centrum konferencyjnego. Wszystkie prace były kodowane i aż do zakończenia prac Jury pozostawały całkowicie anonimowe. Procedura sprawdzania nakazuje, aby w pracach Jury uczestniczyła jedna osoba, której zadaniem jest wydawanie esejów jurorom oraz kontrola, żeby nikt z jurorów nie otrzymał pracy reprezentanta swojego kraju.

Tematy esejów zostały skonstruowane w taki sposób, aby pozostawić dużą swobodę twórczą uczestnikom. Jury oceniało pracę przez pryzmat tego, czy uczestnik zinterpretował temat w sposób spójny, potrafił podać przekonujące argumenty na rzecz własnego stanowiska i odwoływał się przy tym do koncepcji filozoficznych.

Olimpiada została zorganizowana przy współpracy z Harvard University Centre for Hellenic Studies oraz Uniwersytetem w Atenach. Zawody odbyły się w Centrum Konferencyjnym położonym w północnej części Aten. Wszyscy uczestnicy olimpiady zostali zakwaterowani w hotelu, w pokojach dwuosobowych o wysokim standardzie. Organizatorzy zapewnili transport, wyżywienie i zakwaterowanie dla członków delegacji oraz interesujący program kulturalno-edukacyjny.

Oficjalne rozpoczęcie Olimpiady i powitanie gości odbyło się 21 maja o godzinie 19:30 w sali konferencyjnej hotelu, jednak niektóre delegacje przyjechały do Aten już 20 maja. Możliwość wcześniejszego przyjazdu była szczególnie ważna dla uczestników spoza Europy. Wszyscy uczestnicy otrzymali specjalny pakiet powitalny, który zawierał materiały promocyjne Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej: torbę, notes, koszulkę, a także anglojęzyczną mapę i przewodnik po Atenach, oraz identyfikator na smyczy z logo Olimpiady.

Uroczyste zakończenie oraz ogłoszenie wyników olimpiady odbyło się w sali konferencyjnej hotelu. Swoją obecnością zaszczyciło olimpiadę wielu znakomitych gości, m.in. przedstawicielka UNESCO, rektor Uniwersytetu w Atenach, przedstawiciele władz lokalnych oraz Ministerstwa ds. Turystyki - głównego sponsora tegorocznej edycji olimpiady. Członkowie wszystkich delegacji otrzymali certyfikaty uczestnictwa w Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej. Następnie odczytani zostali zwycięz-

cy. Podobnie jak w poprzednich latach zespół polski odniósł duży sukces: Kacper Kowalczyk otrzymał srebrny medal, a Piotr Drygas uzyskał wysoką punktację, choć nie został laureatem.

Należy podkreślić, że tegoroczna edycja Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej odbywała się w wyjątkowo trudnych okolicznościach związanych ze światowym kryzysem finansowym. Mimo to Grekom udało się perfekcyjnie zorganizować zawody aż dla 21 krajów. Ranga i zakres MOF zwiększa się z każdym rokiem. Od 2004 r. Olimpiada jest wpisana do tzw. „Strategii dla filozofii” UNESCO. MOF funkcjonuje pod patronatem Międzynarodowego Stowarzyszenia Towarzystw Filozoficznych (FISP). Sekretarz FISP, prof. William McBride, aktywnie włącza się w działalność Olimpiady.

Kolejne edycje olimpiady odbędą się w Austrii (2011), Izraelu (2012) i Litwie (2013). Na wniosek szefa Polskiej delegacji Michała Rożynka hiszpański został dodany do języków oficjalnych olimpiady między innymi po to, aby ułatwić uczestnictwo uczniom amerykańskim.

Michał Rożynek został także wybrany na nowego członka *Steering Board* – ciała, które między innymi decyduje o miejscach medalowych i zatwierdza wyniki olimpiady.

W tym roku poziom Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej był bardzo wysoki, co podkreślali też członkowie *Steering Board*. Tym bardziej cieszy wysokie, drugie miejsce polskiego uczestnika.

Magdalena Gawin

Kolejny sukces na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej

Jak co roku Polska wysłała na Międzynarodową Olimpiadę Filozoficzną (MOF) swoich przedstawicieli. Jednemu z nich – Kacprowi Kowalczykowi – udało się osiągnąć spory sukces w postaci srebrnego medalu. Złoto przypadło Aljaż Jelenko, który przyjechał ze Słowenii. Poziom był bardzo wysoki, o czym można się przekonać czytając prace zwycięzców. Przejdźmy jednak do szczegółów.

W tym roku MOF odbyła się w kolebce filozofii – Atenach. Rzecz szczególna, że poza świadomością miejsca, w którym się znaleźliśmy, nic nam nie przypominało, że przed wiekami w pobliżu Sokrates, Platon i inni tworzyli podstawy tego, co dziś nazywamy filozofią. Było to spowodowane czynnikami mało filozoficznymi, bardziej prozaicznymi. Grecja przeżywa kryzys ekonomiczny. Moment, na który Olimpiada była zaplanowana, to jest koniec maja, wiązał się z niedawnym ogłoszeniem fatalnego stanu finansów Grecji i szeregiem strajków generalnych, które przeszły przez kraj. Nic z tego nas bezpośrednio w trakcie pobytu nie dotknęło. Nie byliśmy świadkami rozruchów. Żadne dramaty nie rozgrywały się przed naszymi oczami. Wszelako efektem kryzysu było znaczne okrojenie funduszy na organizację MOF. W istocie organizatorzy dokonali nie lada wysiłku i wykazali się dużą determinacją, aby pomimo dysponowania zaledwie minimalnymi środkami, Olimpiadę w ogóle przeprowadzić. Byliśmy ulokowani w bardzo przyjemnym hotelu. Jedzenie było dobre. Cała część konkursowa odbyła się bez większych problemów, o czym za chwilę. Jednakże nie udało się już zorganizować zwiedzania Aten, czy jakiejś formy kontaktu z kulturą grecką i ateńską tak dawną, jak i dzisiejszą. Pewien niedosyt więc pozostaje.

Ekipa z Polski liczyła cztery osoby. Dwóch uczestników konkursu – Piotr Drygas i Kacper Kowalczyk – obaj laureaci Olimpiady Filozoficznej

w Polsce, mieli nadzieję na ciekawe przeżycia i podtrzymanie już niemalże tradycji dobrych występów Polaków na tych imprezach. Poza tym członkami polskiej ekipy był: Michał Rożynek – laureat Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej sprzed lat, doktorant na uniwersytecie w Edynburgu, który był szefem naszej grupy, oraz autorka niniejszego tekstu – Magdalena Gawin, doktorantka w Instytucie Filozofii na UW. Oboje pełniliśmy przy tym rolę jurorów w konkursie.

Do Aten przybyliśmy w piątkowe popołudnie 21 maja b.r. Tego dnia, wieczorem, miało miejsce uroczyste rozpoczęcie konkursu. Mieliśmy wówczas możliwość osobistego poznania organizatorów, jak również przywitania się z ekipami z innych krajów, którzy niejednokrotnie jeżdżąc na MOF, tworzą już pewnego rodzaju środowisko.

Następnego dnia z rana uczestnicy przystąpili do konkursu. Ich zadanie polegało na napisaniu eseju filozoficznego na jeden z podanych tematów. Tematy w tym roku były następujące¹:

1. „The philosopher’s treatment of a question is like the treatment of an illness.” – L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, par. 255.

2. Do the values that are called „human rights” have independent and universal validity, or are they historically culturally relative human inventions?

3. „Every philosophy is by nature committed. But it has as its task to choose one ethos rather than another, not one party rather than another.” – Giulio Preti *Praxis et empirisme* (1936).

4. „For man, when perfected, is the best of animals; but, when separated from law and justice, he is the worst of all.” – Arystoteles, *Polityka* I, 1253a31.

W czasie, kiedy uczniowie pisali prace, członkowie delegacji z poszczególnych krajów uczestniczyli w dyskusji na temat: *Philosophy and its history*. Prelegenci – uznani naukowcy z Grecji – zaprezentowali niezwykle ciekawy wachlarz możliwości podejścia do postawionego problemu. Między innymi padła teza o nieistnieniu, w ścisłym sensie tego słowa, historii filozofii. Poza tym rozważaliśmy, czy należy uczyć filozofii używając klucza historycznego, czy też problemowego.

¹ Tematy były podane w trzech językach konkursowych: po angielsku, francusku i niemiecku. W niniejszym tekście podaję tylko wersję angielską.

Również podczas tego spotkania podjęto dwie ważne decyzje. Po pierwsze, język hiszpański zostanie w przyszłym roku dopuszczony jako kolejny język, obok angielskiego, niemieckiego i francuskiego, który może być używany w konkursie przez uczestników MOF. Póki co decyzja obejmuje tylko rok przyszły, który ma być swoistym testem sprawdzającym, tak możliwości techniczne przeprowadzenia takiego konkursu, jak i sensowność takiego posunięcia. Rzecz w tym, że Międzynarodowa Olimpiada nie opiera się na teście, który można sprawdzić w miarę bezstronnie, niezależnie od używanego języka. Zawody te bowiem opierają się na konkursie jednego eseju. Oznacza to, że każda praca czytana jest po wielokroć przez różnych jurorów, którzy ostatecznie decydują, w trójstopniowym schemacie eliminacji prac, który tekst jest najlepszy. Kluczem jest oczywiście fakt wielokrotnego czytania esejów przez wielu jurorów. Stąd wprowadzenie kolejnego języka może niezwykle utrudnić możliwość porównywania jednych esejów z innymi. Po drugie, szef naszej delegacji – Michał Rożynek – został członkiem *Steering Board*. Grupa ta podejmuje decyzje na trzecim etapie konkursu. Efektem drugiego etapu jest stworzenie listy kilku najlepszych esejów, spośród których *Steering Board* wybiera zwycięzców, decyduje o ich kolejności oraz daje wyróżnienia.

Po spotkaniu jury przystąpiło do sprawdzania esejów. Cała procedura ciągnęła się do późnych godzin nocnych. Ostatecznie zwyciężył, wspomniany już wcześniej, Słoweniec Aljaž Jelenko, który napisał rewelacyjny esej na temat uniwersalności praw człowieka (temat 2). Dwie osoby zdobyły srebrny medal: Kacper Kowalczyk i Jae Hyun Yoo, który przyleciał z Korei. Brąz uzyskała trójka uczestników: Valeriu Alexandru Cuc (Rumunia), Josef Piras (Włochy) i Tibor Backhausz (Węgry).

MOF ostatecznie zakończyła się w niedzielę przed południem, po uroczystym ogłoszeniu wyników i rozdaniu medali. Ostatnie godziny w Grecji, po dużym wysiłku związanym z uczestnictwem w konkursie, spędziliśmy na zwiedzaniu najważniejszego – Akropolu i Agory. Przechadzaliśmy się również po Stoy, którą niegdyś przechadzali się między innymi stoicy. Mieliśmy bardzo mało czasu, ale wrażenia, jak sądzę, pozostaną na długo.

W tym roku poziom na Olimpiadzie był bardzo wysoki. Robi wrażenie to, jak ci młodzi ludzie potrafią pisać o filozofii, powoli również, próbując filozofię uprawiać. Pozostaje mieć nadzieję, że w następnych latach poziom zostanie utrzymany, również przez uczestników z Polski.

2. Do the values that are called “human rights” have independent and universal validity, or are they historically and culturally relative human inventions?

General introduction

Especially today, in the epoch and age of globalization, when in our everyday life we are directly confronted with the Other, with so many divergences, people from different ethnic groups, various societies and from divergent cultural and historical backgrounds, the fact of universality, previously taken for granted, is questioned, doubted. It seems as if Marx in 19th century was right, when he suggested that universal human rights, especially the right to private property, are just a product of bourgeoisie, a new middle class that had just taken power in its hands. By the middle of the 20th century, when the greatest anthropologists and ethnologists had already accomplished most of important explorations, it seemed as if there is no solution to any kind of universal morality and ethics, as if there is no universal ground, foundation on which values and norms most sacred before, for instance the right to be treated like a person with its own dignity,

¹ Aljaž Jelenko sięgnął po temat trudny, choć z pewnością bardzo ciekawy, w takim ujęciu, w jakim go zaprezentował. Twierdzi on, że wszelkie próby usystematyzowania praw człowieka, nadania im jakiejś formy językowej, która miałaby mieć wymiar uniwersalny, są z góry skazane na porażkę. Porażka ta z kolei oznacza, że uniwersalne prawa człowieka w istocie będą formą hegemonii. Jego konkluzja jest paradoksalna, bowiem respektuje on ogólne cele czy założenia, które stoją u podstaw praw człowieka. Stąd, aby te cele osiągnąć, twierdzi autor, należy zrezygnować z uniwersalnej teorii. Tezę tę uzasadnia, odwołując się w sposób mądry i przemyślany do wielu kluczowych dla filozofii postaci, wykazując przy tym dużą wiedzę i zrozumienie problemu.

combined with the right to freedom and the rejection of any kind of enslavement, the inviolability of human life (the right to live, the prohibition of murder, the right to choose your own life, etcetera).

Nevertheless, philosophy almost always stood as an opposition to such approaches: it suffices to think of the greatest and most renowned projects of its history. Firstly, there is Plato with his allegory of the cave, which is followed by Kant and his answer to the problem of enlightenment, and last but not least, in 20th century Foucault tried to provide a solution to the same question, although in different and tough era of postmodernism, when it seemed that everybody renounced and denounced any kind of “universal” idea, the latter being dismissed as a meaningless or even superfluous “Great Narrative” – the time of which, as indicated by Lyotard, should have passed. On the one hand, the backgrounds and theories of the three philosophers mentioned are of course quite distinct and unlike, but on the other hand, there is a common denominator: the tenacious emphasizing of the idea of freedom, either in the form of liberation from the material world, full of appearances and different ideological manipulations (Plato), from authorities and different “dispositives of power” (Foucault), or just the liberation (especially Kant, but also Plato), followed by a courageous use of reason.

However, there is still a certain tension between the two approaches mentioned above: scientific (anthropology, ethnology) and philosophical. Is there any hope for them to reconcile? Does the diversity of different tribes and civilizations, followed by the quite distinct practices, customs and values, really mean a kind of a final surrender of the ethical project of enlightenment, based on reason? And if not, what are the consequences of the “enlightenment approach”, based on reason? Is the project of above mentioned philosophers reasonable and well argued? My suggestion, further explored and supported in this essay, is that we cannot “redeem” the standard ethical projects, that there is no such thing as universal value, objectively defined ground and foundation. Nevertheless, there is an important twist to be emphasized here: this “ethical melancholy” does not imply any kind of a return to a state before the introduction of law, before the “social contract”, the state of *homo homini lupus*, and so forth. Quite the opposite: the only way of acknowledging the actual “otherness of the Other”, of accepting him as a fundamentally different, non-symbolizable

kernel of the neighbor, lies exactly in the abandonment of any form of ethical conviction, “Ten Commandments” option, etcetera. The true and sincere respect of/for the other is really grounded not in the usual recognition of common norms and convictions, but in the confession of the radical – ontological, not only epistemological – impossibility of such project.

The case of the anthropological equation “normality = ethics”:
philosophy on the duck?

Firstly, let me quickly examine the standard “anthropological” argument, provided by Ruth Benedict and many others. They argue that there does not exist any ground, any foundation of morality, and that this fact accounts for the impossibility of any kind of “useless” philosophizing about Meaning, Cause, End, etcetera, in the field of ethics. Let us take for example the fashionable presentation of some Polynesian tribes, where it is customable to murder a relative or any member of the society if she or he reaches the age of sixty. This means that there are not any people above this age. At first glance, it inevitably seems that this is the proof for moral relativism we were searching for. They murder other members of the society and that is why their tribe should be considered as an exception to the “universal rights” proposal. Their moral values seem to exclude any convergences with, for example, our Christian civilization, hence the refutation of moral universalism is easily supported. However, we should bear in mind the falsity of such argument. Why? It is because they *do* respect the other, they *do* respect the universal rights, it is just due to their *conviction*, their perception of reality that they commit murder. They actually want to help the other people, namely, they believe that you continue the existence in afterlife in a state in which you left the life on the Earth. So: if you are old, the possibility of troubles with health is much bigger, you also become senile, etcetera, and thus it is more convenient to be killed before the “emergency” age of sixty. That is not the only fashionable case. Every single situation in which it first seems as if the historical and cultural relativity arguments prevail, in the end turns out to be a winner for the “human rights” supporters. Let us examine the case of leaving, escaping the primal, nuclear cell (in our culture called “family”), and a consequent achievement

of the condition of freedom, of the state of being capable to choose on your own, to make your own decisions. This is usually called – especially in psychoanalysis and ethnology – the resolution of Oedipal complex: there is a Mother, combined with the child longing for the state of unity with his primal object, and the Father, the one who prohibits such case. Malinowski tried to show how in certain Trobriand tribes this is not the case: there is no father, there is only mother with a child and his uncle, who from time to time gets involved in relationship, teaches the child about the values, customs, religious practices, etcetera. Due to this situation, Malinowski tried to show how Freud and Levi-Strauss were simply wrong, when they tried to argue that the case of “exchanging your primal cell for a personal freedom” is universal: in the example of Trobriand tribe, there is no father and apparently there is no resolution of the Oedipal complex as well. However, this is not the proof for the moral relativism: father is not a “personage of bones and flesh”, just the opposite, he is the symbolic function: the function of the father could be taken by “the fountain, the ghost, or a certain token,” as Lacan had aptly put it. This implies that the child who is subjected to his uncle instead to the biological father leaves his primal soil on which he was raised as well: so the idea of moral relativism is simply false, there are certain universal human rights, for instance the right of the freedom of the child (usually denoted as simply “the prohibition of the incest”), and so forth. Hence, anthropologists are simply mistaken here: they do not take their job seriously enough to come to the right conclusions. “Ontological constellation” of the human being is thus proved to be universal, there are certain values and ethical rules (injunctions) that simply have to be followed, no matter what the historical and the cultural backgrounds are.

Universal and objective human rights, or just the randomly,
aleatorily selected contingent universal truths and ethical positions,
which are condemned to be “mere everyday habits”?

Still we have to discern and point out what the consequences of such ontology are. What exactly are the conclusions to be drawn from it? To put it more succinctly and exactly: if there is an universal human nature, universal norms, which can be observed in every single civilization, tribe, or

simply a social formation, what is the basis and foundation (explanation) for such an occurrence? Is it just random, is its existence just “apropos of nothing”, or can it be explained by some other means? Let us start from where it all began: Greece and its philosophers. Aristotle distinguished between three general and fundamental forms of life. First, there is a totally vegetative form, cognizable in living beings such as trees and vegetables, for which it is normal to proliferate and reproduce. However, this form does not have the access to the more sophisticated way of living, represented by “aesthetic” living beings, such as animals. They are kind of an upgrade of the previous entities: they proliferate as well, but they also have the access to reality, although it is a bit truncated – as Heidegger had put it, they are more of a “*In-der-Welt-sein*” than plants, but less involved in the world than human beings. Hence, we are the third form: the entity which can reason, because it also has great tools at its disposal – one of the most useful is of course language, the point which was also emphasized by Aristotle. We have the language, we have the reason, and thus we are rational beings, *animal rationale*. So we have just arrived to the explanation which suffices for the rationalization and support of the above mentioned universal character of human rights: it is because of the intellect that human beings have the access to such a great realm, the realm of ethical universalities. As Plato would have it, we are the only living creature who has the privilege of cognizing and getting knowledge of the field of universal Forms (or Ideas). Ontology is thus from the very beginning of philosophy combined with ethics: the one who succeeded in getting out of the cave, and hence has the access to essences of every single thing, let it be an “abstract idea” or a “material thing”, has also succeeded in realizing his or her ethical potential. For Plato and Aristotle, the field of ethics is an objective reality, consisting of universal truths and beings, the very essences, “Ones”, supported by the great Cause of the *epekeina tes ousias*, pure being, “embodied” “is”.

This great tradition was also supported and furthered by Immanuel Kant, German Idealist, who pleaded exactly for the approach of his Ancient predecessors. For him, there are two modes of existence, which both correspond to the idea previously elaborated in his work *Critique of Pure Reason*. He argues that the human existence is divided into a pathological self, submitted to hypothetical imperative which only follows some kind of

a personal interest, intrinsic happiness and satisfaction. Opposed to it, there is an *a priori* categorical imperative which follows only the imperative of Reason. The main one – throughout his work Kant listed many of them, approximately twenty – can be summarized in the following maxime: “Act so that every law you follow could be changed into the universal law”. Law has to be universalizable, it should not imply any of the contradictions. For example, if we wanted to lie or steal in a certain situation, this should not be allowed, for the act of lying and stealing is not universalizable, is not without contradictions. These are so called “negative actions”: if you performed them, they would lose their meaning, because they are based on their opposition. So lying can solely exist in the opposition to truth, and the same is with stealing, which – in its universalized character – is senseless, would lose its potential, because it is based on the notion of the private property. Following these arguments, we could say that all of human rights are submitted to universal law, if not to the first version, they are consistent with the second one, which is of course only slightly altered version of the first: “Treat a person always as an end in itself, not as the object of some other intentions, goals or aims”. So the freedom, for instance, included in the universal rights, is of course consistent with this imperative.

Kant – teleologist or still deontologist? Let’s ask Hume and why is the Lacanian ethics ultimate proof of its own impossibility

The question to be explored is now of course the one of teleology. Why do these philosophers mention and base their research and the whole project of Reason? Why, for instance, is for Kant Reason the ultimate ground of the ethical judgments? For knowledge is “justified belief” (Plato), so we have to explore this topic quite carefully, because if it turns out that there is no justification for the morality, the whole project collapses. There are two possible approaches of interpretation of Kantian project. The first focuses on the inherent teleology and consequentialism of Kant. The representative of such approach is for example Barbara Herman. She argues, among other things, that Kant secretly presupposes some end and justification of moral imperative, which means that it is not solely the law “for and in itself”, that we should not act only according to it, but solely because of it. She

suggests that Kant secretly, implicitly presupposes several other ends and the aims of following a moral injunction: these are “humanity” or “human dignity”, “autonomy”, and the most prominent one, reason itself as a kind of a *telos*. If she is right, and if Kant is just Aristotle in another suit, then we unfortunately have to put him under so-called Hume-s guillotine. The famous Scottish philosopher argued that no “ought” can follow from a mere “is”. We cannot support the ethics with the field of ontology, both exclude each other. Philosophers often tried to argue in the following way: “If man has an intellect, and he is the only being that can reason, then he should do it without any hesitation”. This kind of arguing is simply a mistake, for there is no rightly and adequately justified premise which could account for such conclusion.

However, there is also another interpretation of Kant, found in the seminar of French psychoanalyst Jacques Lacan, namely *Ethics of psychoanalysis*. He suggests that we should read Kant strictly as a deontologist. His symbolic law, argues Lacan, overlaps with the Real: this is for him the realm of non-symbolizable object, object which has no form, which actually does not exist in the traditional sense of being a “substance”. It is pure formlessness, no-thing. So, the point goes, the moral Law should be acknowledged as such only in case if there is no ground, no reason, no purpose. Quite the opposite: in case for the subject to be recognized as moral and ethical, his behavior should be caused by a pure absence of the cause. The only Cause worthy of its name is the Absent Cause, the lack, gap, breach at the place of traditional Good, Happiness (Aristotle), Enjoyment (Bentham, Mill), Reason (Kant), Selfishness (Rand), etcetera. Hence, for Lacan, the moral Law basically overlaps with desire in its pure state, desire, which is actually a desire for and of nothing: it is a pure drive, senseless circulation, and its only *raison d’etre*, so to speak, is its very continuation and duration: the object as nothing and nothing as the object, it is desire for the “desire itself”, a kind of a vicious circle, reminding us of the proverbial baron Munchhausen, who wanted to jump out of the swamp by his own means, pulling himself out by his own hands. However, Lacan’s argumentation is nevertheless fueled by a certain “heteronomous” assumption, namely that only this kind of a moral Law, which is a desire in its pure state, suffices and meets the criteria of autonomous subject. And is not the supposition of “nothing as a cause” also a certain kind of relying on the

same hypothetical ends and aims as previous philosophers? So that is why he should not be only refuted but beheaded in the same way as Kant and Aristotle, with the persecutor being of course famous Hume.

Arriving at the conclusion: “What one cannot speak about, one must pass over in silence”

The general contra-argument to the apologists of universal human rights and objective reality, based on a certain feature or a trait of human nature (Reason, Emotions, etcetera), could be easily summarized by using the Wittgenstein’s doctrine. However, before that, we should make some premises and establish certain facts. The most important one is that any form of ethics, morality, and so forth, is in its very essence of the judgmental nature. We pass over our evaluations and criticizing, all the ethical judgments, in *statements*. This means that we should not look for a kind of an objective guarantee, but quite the opposite, we should examine the status of language as such. And Wittgenstein did it, although he arrived at quite terrible conclusions. His main point is that the language and its rules are essentially *arbitrary*, there is no ground, no foundation which could be ascribed to them. Let us list the arguments/premises and the conclusion:

1) If we want to speak about the nature of ethics (and of language, as it is its essential part), its ground and foundation (which is also the foundation of the rules of language) – to paraphrase: about the “logic of language and ethics” – we should do it with statements, which are by definition “descriptions” of reality.

2) Any description of reality must be capable of truth and falsehood.

3) The statement about the nature (and ground, justification) of ethics and language cannot be false. If it were, it would have to be spoken and enunciated in some other language with different rules and grammar. However, no such meta-language exists (for the sake of time and space, I shall not go into the matter of the Russell’s objection), and thus the statement about the origin and consistency, if it were false, could be only a nonsense: for to fail to conform to the rules of language, it means to fail to speak anything at all, because only by the means of rules we can establish if something “makes sense or not”.

Thus the *conclusion*: there is not such statement which could express the foundation of ethics and the language itself. Language is arbitrary and words can mean anything we want (or the rules want them to mean). Hence the whole idea of accomplishing the task of exploring some eternal and objective reality, Forms, universal human rights, and so forth, is doomed to fail – because such entities do not exist at all!

This conclusion thus expresses not the epistemological incapacity of the subject (we cannot discover the pure ethical truths, because we are limited with our space and time, with the categories of understanding – synthetic *a priori* judgments - and all these “impossible *Ding-an-Sich*” stuff”), but the ontological lack as such, the breach, gap, and a rupture in the middle of reality: the absent cause, the fact that there is no such thing as Plato’s “essence of all essences”, no such space as *epekeina tes ousias*. The impossibility of attaining an everlasting definition of morality, of ethics, and the impossibility of discerning and differentiating different forms of behavior or acting as either false, right one, etcetera, is thus ontologically prohibited. This could be demonstrated also by the famous Godel’s theorem which states that that consistent theory cannot be complete, and that there is no proof for the “consistency of the consistency of the system itself”, or with the modern structuralist linguistics, which states that because of the differential nature of the sign, there is no such thing called Fundament, or the Prime Mover, but that the system is running precisely due to the internal inconsistency, due to the lack at the place of guarantee (meta-language), Origin and the Cause. As Lacan said: *There is cause only in something that doesn’t work*, the cause can be only called *cause beance*, nothingness as a form of foundation.

Conclusion

However, as I have also already pointed out in the introduction, there is no need for the melancholy, despair, or other existentialist feelings such as forlornness, and so forth. The great idea of Enlightenment *can* be saved: human beings can act in a free, autonomous *and* ethical way, but only on one condition – that they have abandoned any kind of ethical idea, any kind of “independent and universal validity” of the ethical standards and

statements, on condition that they have faced the lack and the abyss of nothingness, the pure *angoisse* as their own identity and the identity of the world as such. This means that we should come to terms not only with the arbitrariness of the existing elements (notions such as “ethically valid”, etcetera), but with our own identity as a *pour-soi*, nothingness, which is the only universal thing on the world: only nihilism, to put it provocatively, leads to equality.

Experiences prove again and again that only those who acknowledged the lack in their own functioning, the fact that there is no ethical standards which could reconcile us with our fellows and other members of society, which could help us to narcissistically confirm ourselves, can lead to a peaceful and calm society, where people are respected, as Kant would have it, not as means but as ends in themselves. This was, for instance, empirically proved by the Flemish psychoanalytical group. They examined quite some social workers, people who are considered as quite charitable, who like to help to others, who somehow devote the whole life to the Great Ethical Idea, etcetera. This people were of course considered as the altruistic topic of the society. However, they also often suffered from “burnout syndrome”, combined with aggression related to others and also to themselves (in form of self-mutilation, self-criticism, and so forth). Paul Verhaeghe and other members thus showed that these people practically *weren't* altruistic at all: all they were trying to do is to help the others in order to gain recognition, in order to be loved, accepted – in one word, in order to affirm their own narcissistical superiority. Altruism is thus in most cases just the disguised form of egoism. These people were not actually caring for the Other: they cared for themselves. At the moment they did not receive the confirmation expected, they resigned, and also, above all, physically attacked the people whom they took care of.

The conclusion to be drawn from these facts is thus the following. The only way to save the realm of ethical – I mean in *practice* – to establish a peaceful society, where it is not only the difference that is respected, but also – and especially! – real Otherness – meaning the standard Goffman’s definition of “real difference” as a “unexpected and non-desirable, repulsive” difference – is to suspend, to undermine the notion of the ethical, and to pay attention to its arbitrary character. Only those people, who are actually acquainted with and have the experience of Kundera’s *unbearable*

lightness of being, can act as real citizens of the world, acknowledging not only the equality, but also otherness as such. Only these people can actually live freely, without any guarantee and external authority which would have to decide instead of them, and also devote themselves to others without expecting anything in exchange. Hence the paradoxical conclusion: there is not such thing as universal human rights, it is true that every ethical statement is contingent and arbitrary, however, on the other hand, only with acknowledging these facts we can actually come to the *existence worthy of man's dignity*, the aim of all ethical projects. Quite contradictory, only the suspension of ethics can lead us to all the goals, projected and expected by great philosophers, such as happiness, internal *ataraxia*, ethical life, and Kant's idea of the eternal peace. Perhaps this is where Sartre stood on his highest intellectual stand-point: freedom, meaning absence of any Go(o)d, is itself the solution to the problem, which reminds us of Kazantzakis and his concluding paragraph from *Report to Greco*: the only solution to the human race is the solution of the solution from the very idea of solution itself; a statement, which can be perfectly and/or especially applied to the field of Ethics.

*Kacper Kowalczyk*¹

1. “Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit” (Wittgenstein)

“The philosopher’s treatment of a question is like the treatment of an illness”

Introduction

In my essay I would ponder a few questions pertaining to the problems that arise when we try to investigate the Wittgensteinian phrase quoted above more closely. My work should be regarded as a mere preliminary draft of topics that were further advanced by some philosophers, such as Rorty, Derrida or Heidegger. I am aware that I am not able to comprehend all complex, yet important and vital matters that have recently become the object of interest of, to speak generally, postmodern philosophers. To put it bluntly, my concern is going to focus on the sentence taken from Wittgenstein’s . Wittgenstein says clearly that he considers philosophy not as a body of doctrine, but as a kind of an elucidatory activity, the art of clarifying notions used in our ordinary as well as scientific language. He compares the vocation of a philosopher to that of a doctor. He ascribes the rise of philosophical problems and philosophical issues to a slip of the tongue of a group of wise men (and women also) that thought that they grasped reality, but, in fact, their eyes were catching mere “forms”, they were seeing

¹ Kacper Kowalczyk napisał świetny esej na temat cytatu, który został zaczerpnięty z pracy Wittgensteina *Dociekania Filozoficzne*. Uwagi autora cytatu traktuje on jako pretekst do bardziej ogólnych rozważań nad tym, czym jest filozofia czy filozofowanie. Swobodnie posługując się wiedzą szczególnie z zakresu filozofii współczesnej, argumentuje, że filozofia, rozumiana jako umiłowanie mądrości, powinna wciąż krytycznie przemyślać samą siebie – swoje własne założenia. Stąd tacy myśliciele, jak Wittgenstein, Derrida, czy Rorty jak najbardziej wpisują się w szerszej rozumianą filozofię, nawet boleśnie ją krytykując.

the mere surface of things (as would Nietzsche say). Wittgenstein entirely transforms our conception of a “philosophical problem”. Philosophical problems are not perennial tasks posited by fleshless and shut-off universal mind (that is, of course, easily accessible to philosophers); on the contrary, they are of a disease hidden in the innermost parts of human beings. *The disease of philosophy* stems from language mistakes, misunderstanding other people and misinterpreting the world we live in. A philosopher, as Wittgenstein claims, should not solve philosophical problems, but replace them, put them in a proper context and understand them as symptoms of a latent illness. As a result of this philosophical movement almost nothing remains from the traditional view of what philosophical problems are. Wittgenstein expresses it distinctly: philosopher is to *treat* problems or to *manage, cope* with them, just as you manage to repair your hammer, do your job well or have good relationships with someone else. As we come closer and closer to revealing and deepening the sense of Wittgenstein’s phrase, three questions arise. Firstly, on what account may we say that philosophizing resembles the process of curing an illness, namely the illness of philosophy itself? Then, what do we exactly mean by abandoning philosophical problems (or even the notion of a specific philosophical issue in general) or by re-shaping philosophy in a new way, that is, changing it so that it would not be a knowledge and theory-building any longer, but rather, using a Freudian phrase, a *talking cure*, or, according to Wittgenstein, a *treatment*? Finally, how re-thinking the very essence of philosophy may influence our further lives? Would they be the same? How could we describe the task of thinking in a post-philosophical age (are these names proper, or are they misnomers)?

Philosophy as a *talking cure*

What do we say when we claim that philosophy has to be regarded as an illness? I would strongly argue that re-articulating the task of philosophizing in our epoch does not necessarily mean the abandonment of philosophy or even its destruction. It is vital to emphasize the distinction between *destruction* and *deconstruction* or, as I would like to call it, *replacement*. Destruction means devastation, abandonment and going away in search of

something else. Replacement, on the contrary, is not precisely abandonment, but rather a re-articulation. It designates not devastation, but a move towards something different. It also implies that something is replaced by something better, although not destroyed; by contrast, it could now be fully understood. Philosophy is, therefore, not a mistake, but, using the Kantian terminology, a “transcendental illusion”. Mind has an inevitable tendency to posit some questions that it is not able to answer. Then it creates new beings (that exist only mentally) and claims that they are true. People think that they do comprehend external reality, but, in fact, they are deeply immersed in illusions and dream images. Philosophy, according to Wittgenstein is not a mistake (in an ordinary sense of this word), but rather a phenomenon that is essentially ascribed to the restless human nature. It has its own place in the drama of human life, but its present situation is simply false. Human intellect deludes itself. The task of a philosopher, as Wittgenstein claims, is to show the right place for the claims of philosophers to attain the absolute knowledge or, to speak more cruelly, philosophers have to show that they are not doing what they wanted to do. It could be voiced more easily (I presume) in a Freudian vein. Wittgenstein project reveals some close affinities with (specifically understood) Freudian psychoanalysis; there is a kind of a latent (unconscious, one may say) bond between those two thinkers. As it is widely known, Freud claimed that symptoms of neurotic patients, day- and night dreams, spelling mistakes, sexual activities are to be perceived as full of sense. Merleau-Ponty in *Phenomenology of perception* states it clearly: Freud widened the sphere of sense, pointed at the fact that human life is full of sense. Thus scientific methods do not give full justice to the very nature of human beings. They should be closely connected with methods of understanding, *interpretation*. Philosophy (as a symptom) is not condemned to fall in oblivion in a few decades. The task of “philosophers” is to give a new sense to those activities, just as psychoanalyst cures his patients by leading them to discover the latent sense of their hardships. From this point of view, we can consider postmodern attempts to re-articulate the project of philosophy as a kind of *talking cure* that is building new stories about philosophy, its aims and its place in the human world.

Beyond metaphysics

In the XXth century's thought we could find a lot of attempts to redefine the task of thinking. I would argue that a real self-reliant thinker simply could not use language which he (or she) was born into. Thus, in my opinion, philosophy has a structure of revolution or, as would Harold Bloom say, a shape of *agon* between *strong* thinkers. However, there is something specific in contemporary attempts to revive or abandon philosophical tradition. Philosophers (not all, of course) ceased to believe in the power of philosophy and started to doubt the sense of philosophizing and the place of philosophy. Despite this fact, they do not leave the field of philosophy itself. They are still philosophers (in a wide sense of this notion), that is, they are still the lovers of wisdom, although words like "lover" and "wisdom" should not be understood traditionally. It is said that Heidegger dropped traditional philosophical controversies and began to think differently or, more concisely, more widely, more deeply and further. Even though he himself claimed *the end of philosophy* as well as *the end of humanism*, he did not abandon philosophy for something else. As every revolutionary thinker he was deeply convinced (at least before his "turn") that he revealed the underlying premises of Western philosophy and he was not a traditional philosopher, but a philosopher in a deeper sense; he was *more* philosopher than all his predecessors. He did not leave the field of philosophy. Philosophy is, according to Dewey, the criticism of criticisms; I think it would apply to Heidegger's early works. His criticism embraced not only philosophical problems, but also the way of posing questions and the notion of philosophy itself. Referring to his attempts to overcome metaphysics, we are able to perceive properly the works of such philosophers as Derrida, Wittgenstein or Rorty. Re-articulating the notion of philosophy does not imply the abandonment of philosophy in general. Philosophy necessitates being incessantly questioned by subsequent generations of philosophers. It is already assumed when we talk about philosophy not so much as a critical but as a *radical* thought. According to etymology, "radical" means reaching to the roots of things, going deeper and going further in the light shed by the main affect of philosophizing that makes all its "problems" possible, namely the love of wisdom.

Philosophy and the life-world

If philosophy were a truly radical activity, some would raise claims that there is something that is not considered by philosophy. Moreover, it could not be perceived properly because it enables the whole project of philosophy. Again, as Derrida would express it, the condition of possibility of something is the cause of the impossibility of the same thing. Philosophy aims at clarifying everything outside its borders, but is intrinsically and inevitably unable to cope with its problematic status. To express it in a Hegelian vein, philosophy is to be *systematic* (for Hegel it meant rational), but it is not able to explain this relentless demand. In general, philosophy aims at attaining Truth (by this we assume that the desired Truth will be Absolute, the Only One, Universal etc.), but one no-philosopher may ask, using a philosophical language of Plato, why philosophers are trying to establish a connection between the sublunary world of change and happenstance and *hyperuranium topos*, that is, the celestial sphere of immutable ideas. In other words: why the truth at all? According to Nietzsche, we should put the will to truth in question, but, as he claims, only *versuchsweise*; we are *only* making an attempt to re-evaluate the basis of philosophy. It is implied by what I mentioned in the previous paragraph: philosophy itself necessitates its *replacement*, that is, forceful and ruthless criticism.

All themes considered in the paragraphs above are neatly put together and somehow summed up in the philosophical papers of an American neo-pragmatist, Richard Rorty. In his famous *Philosophy and the Mirror of Nature* he refers to Heidegger and Derrida as well as to Dewey, Wittgenstein and contemporary analytic philosophy. He perceives Western philosophical tradition as a specific cultural activity, the aim of which was to adjudicate any disputes amid other cultural discourses. Philosophers, according to Rorty, regarded themselves as impartial judges that had to hold control over the manifold of human activities. This ideal was embodied in the philosophy of Immanuel Kant. The thinker from Königsberg described his philosophical enterprise as a court trial with universal Reason as a main judge, advocate, defence counsel and defendant. Critical philosophy was aimed at establishing transcendental conditions of knowing the objects of all possible experience. “Transcendental” means there: universally and apriori determining the variety of human cognition. Transcendental condi-

tions do not refer to particular objects or experiences, but to the world in general. Transcendental philosophy was divided into several disciplines in search of apriori conditions in such spheres of human cognition as scientific reasoning, ethics or aesthetic experience. Rorty calls this type of philosophy the *foundational* discourse. In his view, philosophy (from Plato to Heidegger) was at pains to attain absolute knowledge. Moreover, Cartesian quest for certainty (characteristic of modernity) created a new paradigm of articulating the task of philosophizing, that is, this task was to judge everything else, adjudicate claims to knowledge made by other cultural activities (such as ethics, aesthetics, politics), establish borders between those and give them proper names and proper values. Rorty rejects this vision of philosophy and in his multifarious papers he attempts to give a new image of philosophy, which would not be a body of a doctrine or the absolute knowledge, but an activity; a creative cultural activity, engaged in the realm of everyday life, creating new vocabularies for our self-descriptions and trying to make our lives better in liberal democracies (although not by pointing at the loftiest strivings of men and describing future utopias, but through leaving some space for a slow development; using the title of one of the Rorty's papers: not movements, but campaigns). Rorty emphasizes the contingency of our beings and shows the role of irony in our public lives. If we call the philosophy of Descartes, we should name Rorty's discourse.

How can re-thinking the very essence of philosophy may affect our lives? Would it be important at all? How to lessen the danger of being entangled in problems and traditions we have apparently detached from? Is not our attempt to re-evaluate philosophy another great illusion? I would argue that re-thinking the place of philosophy is essential in our times. Theodor W. Adorno said that the truth of psychoanalysis lies in its *excess*, in its *exaggeration*. Why are there philosophers in *the hollow age* (to paraphrase Holderlin)? Philosophy is something more than is normally needed. So why should we, saying metaphorically, suppress our philosophical appetites rather than indulge them through creating brave, all-embracing systems, new interpretations and breath-taking visions? Does the philosophical thought have to abandon its attempts to reach the Absolute? I am convinced that philosophy needs a *treatment*, not necessarily that offered by the great doctor of human souls, Wittgenstein, but perhaps that of re-

thinking the history of Being (Heidegger), or that of putting everything in the context of *experience* (James), or maybe that of analyzing disciplinary regimes (Foucault) or metaphysical discourses (Derrida). Especially when we look at the previous century, the age of catastrophes, we are more likely to agree with those thinkers who offer us a more reasonable, moderate way of philosophizing. I am convinced that all those senseless but somewhat necessary illnesses that affected humanity in the previous century are deeply rooted in the ground on which our culture (that is, European, but for me, the legacy of Europe is the universal one) was built; and philosophy, although it is not the only one to be blamed, is not entirely innocent. I think that *the will to truth*, Cartesian quest for certainty, and finally, technology that stems from the project of philosophy (see Heidegger's papers on technology) are not out of suspicion, they have to be all re-thought and somehow *cured*. Thus I would side with Wittgenstein, Rorty and Heidegger (to mention only a few). The task of thinking (as Heidegger calls it) is not something that could be *objectively* solved just as *philosophical problems* are usually solved. Philosophy should be cured, not as a mistake of the human race, but as a cultural activity that may cause effects that were not properly considered or planned. I named it, therefore, *the replacement or a talking cure*. I think this interpretation of Wittgenstein's phrase is justified, or even more, it is necessary if we want to continue the vivid tradition of philosophy, if we want to address Adorno's question: is the philosophy possible after Auschwitz? And, perhaps more important, *which* philosophy is possible? Would it be a result of overcoming or repairing previous mistakes or something completely different? I think that predictions pertaining to the questions about the very essence of philosophy are self-fulfilling, so it would be futile to refer to some universal criteria that will be accepted by all of us. Nevertheless, I hope that re-thinking the task of philosophy is the requirement of our times. And it is still the task ahead of us.

Nagroda im. Prof. Leszka Kołakowskiego i Biblioteka Filozoficzna w Radomiu

Władze Radomia, rodzinnego miasta Leszka Kołakowskiego, wraz z córką Profesora, Panią Agnieszką Kołakowską, wystąpiły z inicjatywą ufundowania corocznej Nagrody im. Prof. Leszka Kołakowskiego dla zwycięzcy Olimpiady Filozoficznej i dodatkowej nagrody dla pochodzącego z Radomia laureata tej Olimpiady. Zwycięzca otrzyma pięć tysięcy złotych, a laureat z Radomia trzy tysiące złotych.

Inicjatywę ustanowienia Nagrody przedstawił Prezydent Miasta Radomia, Andrzej Kosztowniak, na konferencji prasowej 18 czerwca 2010 roku. Nazwiska zdobywców Nagrody będą ogłaszane podczas podawania wyników Olimpiady Filozoficznej, natomiast sama Nagroda będzie wręczana podczas Festiwalu Filozofii im. Prof. Leszka Kołakowskiego „Okna”. Festiwal odbywa się od dwóch lat w Radomiu w drugiej połowie marca i jest organizowany przez Ośrodek Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” w Radomiu. Dyrektor „Resursy Obywatelskiej” Renata Metzger planuje przyszłoroczny Festiwal w dniach od 21 do 27 marca.

W czasie przyszłorocznego Festiwalu obie nagrody otrzyma tegoroczny zwycięzca Olimpiady Filozoficznej – Kacper Kowalczyk, uczeń VII LO im. Jana Kochanowskiego w Radomiu. Opiekunem laureata jest mgr Zbigniew Wieczorek. W czasie wspomnianej konferencji Kacper Kowalczyk opowiedział o swoim udziale w tegorocznej XVIII Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej w Atenach w dniach od 21 do 23 maja bieżącego roku, w której zdobył srebrny medal.

O wzroście zainteresowania filozofią w szkołach radomskich i o korzeniach sukcesu Kacpra Kowalczyka mówiła Przewodnicząca Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Radomiu dr Barbara Muszyńska (Politechnika Radomska im. Kazimierza Pułaskiego, Katedra Filozofii i Socjologii na Wydziale Ekonomicznym).

W konferencji uczestniczyła także delegacja Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, która wcześniej odbyła rozmowy z Prezydentem Andrzejem Kosztowniakiem i z innymi przedstawicielami władz Radomia. Członek Zarządu Głównego PTF prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki) zapoznał uczestników konferencji z krótką historią Towarzystwa, a następnie przedstawił główne kierunki jego bieżącej działalności.

Przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej i Wiceprzewodnicząca ZG PTF prof. dr hab. Barbara Markiewicz zaproponowała, by Władze Miasta Radomia podjęły się sponsorowania jednego tematu pracy pisemnej Olimpiady na etapie szkolnym. Temat ten byłby poświęcony filozofii Leszka Kołakowskiego. Propozycja została przyjęta z zadowoleniem. Prof. Markiewicz zaoferowała także pomoc w utworzeniu w Radomiu Biblioteki Filozoficznej w oparciu o zbiory połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF. Po powrocie do Warszawy prof. Markiewicz odbyła rozmowę w tej sprawie z Dyrektorem Biblioteki WFiS UW, Aleksandrą Łabuńską.

Mamy nadzieję, że pobyt delegacji PTF w Radomiu zaowocuje nawiązaniem trwałej współpracy, której rezultatem będzie regularny udział przedstawicieli Towarzystwa w radomskim Festiwalu Filozofii im. Prof. Leszka Kołakowskiego, począwszy od przyszłego roku. Liczymy również na udział Przewodniczącego Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Toruniu, prof. dr hab. Mirosława Żelaznego (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika), który, podobnie jak Leszek Kołakowski, pochodzi z Radomia.

XXIII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Regulamin XXIII Olimpiady Filozoficznej zatwierdzony przez ZG PTF 21 maja 2010 r.

Rozdział I Postanowienia ogólne

§1

1. Podstawą prawną Regulaminu Olimpiady Filozoficznej jest Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 29 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz. U. z 2002 r., nr 13, poz. 125).

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

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

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

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

4) kryteria kwalifikowania uczestników do zawodów kolejnych stopni,

5) kryteria uzyskiwania tytułów laureata lub finalisty Olimpiady,

6) zakres uprawnień przysługujących laureatom i finalistom,

7) warunki kwalifikowania laureatów do udziału w Olimpiadzie Międzynarodowej.

3. Ilekroć w Regulaminie używa się określeń:

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

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

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

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

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

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

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

§ 2

1. Olimpiada Filozoficzna jest organizowana w oparciu o Rozporządzenie.

2. Organizatorem Olimpiady Filozoficznej jest PTF.

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

4. Aktualne adresy komitetów okręgowych publikowane są w bieżącym biuletynie 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 uzu-

pełniających 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, gimnazjów, 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. (Załącznik nr 1)

§ 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. KG OF wybiera ze swego grona Przewodniczącego, 2-3 wiceprzewodniczących i sekretarza naukowego.

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

§ 11

1. Członków komitetów okręgowych powołuje i odwołuje przewodniczący Komitetu Głównego OF, na wniosek Zarządu Oddziału PTF, dyrektora (kierownika) Zakładu Filozofii miejscowej uczelni, kuratora właściwego dla danego okręgu lub 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 2.

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 przesłać na jego adres.

§ 13

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

§ 14

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

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

§ 15

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

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

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

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

Rozdział IV

Zawody drugiego stopnia (okręgowe)

§ 16

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

§ 17

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

§ 18

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

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

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

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

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

§ 19

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

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

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

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

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. Listę osób rekomendowanych do udziału w zawodach centralnych Komitet Okręgowy ogłasza na swojej stronie internetowej, albo w inny, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami, sposób.

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

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

§ 22

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

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

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

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

Rozdział V

Zawody trzeciego stopnia (centralne)

§ 23

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

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

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

- zgłoszenie uczestnictwa w OF (Załącznik nr 2).
- pracę z etapu szkolnego wraz z arkuszem oceny pracy (każda praca powinna być oceniona przez dwóch recenzentów na oficjalnym druku

przesłanym przez Komitet Główny OF - Załącznik nr 3). Praca z etapu szkolnego powinna być nadesłana w formie znormalizowanego wydruku komputerowego (papier A4, marginesy 2,5 cm, czcionka Times New Roman 12 pkt, interlinia 1,5 wiersza) oraz w formie elektronicznej na płycie CD podpisanej imieniem i nazwiskiem uczestnika.

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

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

§ 24

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

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

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

§ 25

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

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

§ 26

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

2. Tytuł laureata Olimpiady Filozoficznej uzyskują ci uczestnicy, którzy w wyniku końcowego egzaminu uzyskali minimum 85 pkt. Ranking lau-

reatów, 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.

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

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

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

§ 28

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

Rozdział VI

Uprawnienia laureatów i finalistów

§ 29

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

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

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

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

Rozdział VII

Konkursy specjalne, Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

§ 30

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

§ 31

1. Kandydatów do zawodów Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej wskazuje, na podstawie oceny pisemnego sprawdzianu językowego, Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF.
2. Do sprawdzianu przystąpić mogą krajowi laureaci i finaliści Olimpiady Filozoficznej, władający biegle jednym z języków obowiązujących w Olimpiadzie Międzynarodowej (angielskim, niemieckim, francuskim).

Rozdział VIII

Nagrody dla nauczycieli, opiekunów oraz członków komitetów

§ 32

1. Komitet Główny OF przyznaje nagrody, w miarę posiadanych środków, nauczycielom, opiekunom oraz członkom komitetów.
2. Komitet Główny OF może przyznać nagrody nauczycielom za doprowadzenie do zawodów trzeciego stopnia przynajmniej jednego uczestnika lub za co najmniej trzykrotne przygotowanie do zawodów drugiego stopnia dwóch lub więcej uczestników.

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

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

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

Załączniki

Nr 1 – Program XXIII Olimpiady Filozoficznej

Nr 2 – Zgłoszenie uczestnictwa w XXIII Olimpiadzie Filozoficznej

Nr 3 – Arkusz oceny pracy etapu szkolnego XXIII OF

Nr 4 – Protokół egzaminu pisemnego eliminacji II stopnia XXIII OF

Nr 5 – Protokół egzaminu ustnego eliminacji II stopnia XXIII OF

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

Nr 7 – Protokół egzaminu eliminacji III stopnia XXIII OF

Nr 8 – Zaświadczenie o uzyskaniu tytułu finalisty lub laureata

Program XXIII Olimpiady Filozoficznej*

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

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

Kalendarz XXIII Olimpiady Filozoficznej

Prace pisemne zawodów pierwszego stopnia należy złożyć do 30 listopada 2010 r.

Zawody drugiego stopnia odbędą się w dniach: 12 lutego 2011 r. (eliminacje pisemne) i 26 lutego 2011 r. (eliminacje ustne),

Zawody trzeciego stopnia odbędą się w dniu 16 kwietnia 2011 r.

I. Tematyka prac pisemnych etapu szkolnego

1. Jak, Twoim zdaniem, Arthur Schopenhauer odpowiedziałby na pytanie: na czym polega mądrość, jaką daje filozofia? (W 150. rocznicę śmierci Schopenhauera).

* Program XXIII Olimpiady Filozoficznej został lekko zmieniony w niektórych punktach, dodano natomiast blok czwarty z logiki.

2. Czy i w jaki sposób współczesne nauki przyrodnicze opisują świat? Uzasadnij swoją odpowiedź odwołując się do koncepcji z zakresu filozofii nauki.

3. „Całe prawdziwe życie jest spotkaniem”. Jak rozumiesz tę myśl Martina Bubera? Uzasadnij odpowiedź korzystając ze znanych Ci koncepcji filozofii dialogu.

4. Jakie elementy stoickiego podejścia do życia mogą być dzisiaj aktualne, a jakie są nam obce lub trudne do przyjęcia? Opracuj temat odwołując się do stoickiej wizji świata.

5. Co wnosi tomizm do rozwiązania współczesnych problemów filozoficznych? Przedstaw to zagadnienie na wybranych przykładach z określonej dziedziny filozofii, np.: metafizyki, filozofii Boga, antropologii, etyki.

6. Czy współczesne doświadczenie estetyczne podlega ocenom etycznym?

7. Na czym, Twoim zdaniem, powinny polegać prawa zwierząt i jakie są ich moralne podstawy?

8. Czym jest i czy potrzebna jest nam dzisiaj ideologia? Uzasadnij swoją odpowiedź odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych.

Sugestie bibliograficzne

Ad. 1. A. Schopenhauer *Aforyzmy o mądrości życia* Warszawa 1997; A. Schopenhauer *W poszukiwaniu mądrości życia: Parerga i paralipomena* Warszawa 2002; J. Garewicz *Schopenhauer* różne wyd.; L. Miodoński *Wprowadzenie do filozofii Artura Schopenhauera* Wrocław 1997; A. Bobko *Kant i Schopenhauer: między racjonalnością a nicością* Rzeszów 1996.

Ad. 2. J. Hospers *Wprowadzenie do analizy filozoficznej* (rozd. 4) Warszawa 2001; A. Grobler *Kto wierzy w prąd elektryczny?* w *Pomysły na temat prawdy* Kraków 2001; A. Grobler *Metodologia nauk* Kraków 2006; A. Chalmers *Czym jest to, co zwiemy nauką?*; J. Losee *Wprowadzenie do filozofii nauki* (rozd. 18) Warszawa 2001; C. G. Hempel *Filozofia nauk przyrodniczych* Warszawa 2000; R. Carnap *Wprowadzenie do filozofii nauki* (cz. V) Warszawa 2000.

Ad. 3. M. Buber *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych* Warszawa 1992; E. Levinas *Inaczej niż być lub ponad istotą* Warszawa 2000; J. Tischner *O człowieku. Wybór pism filozoficznych* Wrocław 2003; B. Skarga *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne* Kraków 1997; M. Jantos *Filozofia dialogu: Źródła, zasady, adaptacje* Kraków 1997.

Ad. 4. Epiktet *Diatryby. Encheiridion* Warszawa 1961; Marek Aureliusz *Rozmyślenia* różne wyd.; Seneka *Dialogi* różne wyd.; K. Łapiński *Wizerunek mędrca w starszej szkole stoickiej* Nowa Wieś 2008; P. Hadot *Czym jest filozofia starożytna?* Warszawa 2000; P. Hadot *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* Warszawa 1992; B. Duszyńska *Zasady somatologii stoickiej* Warszawa 2002.

Ad. 5. Dzieła Tomasza z Akwinu, m.in. *Suma teologiczna* patrz: <http://www.katedra.uksw.edu.pl/ramka.htm> tam też bogata bibliografia; E.Gilson *Wprowadzenie do filozofii Tomasza z Akwinu* Warszawa 1960, 2003; M.Gogacz patrz: <http://www.katedra.uksw.edu.pl/ramka.htm>; M.Krapiec na: <http://www.ptta.pl/>; J.Sochoń *Przygodność i tajemnica. W kregu filozofii klasycznej* Warszawa 2003; J. Sochoń *Bóg i język* Warszawa 2000; S. Swieżawski *Święty Tomasz na nowo odczytany* Poznań 2002; T. Ślipko *Godziwa obrona sekretu* Kraków 2009.

Ad. 6. W. Tatarkiewicz *Dzieje sześciu pojęć* różne wyd.; R. Bubner *Doświadczenie estetyczne* Warszawa 2005; N. Carrol *Sztuka a krytyka etyczna „Teksty drugie”* 1/2 2006; I. Kowalczyk *Ciało i władza* Warszawa 2002; B. Frydrczak *Estetyki oporu* Zielona Góra 1995; S. Morawski (red.) *Zmierzch estetyki- rzekomy, czy autentyczny?* Warszawa 1987; S.Morawski *Na zakręcie od sztuki do po-sztuki* Kraków 1985.

Ad. 7. P. Singer *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie „Etyka”* 18/1980; St.Clark *Prawa zwierząt „Etyka”* 18/1980; Luc Ferry *Nowy ład ekologiczny* Warszawa 1995; M. Heller *Filozofia świata* Kraków 1992; A.Delorme (red.) *Ekologia i społeczeństwo: polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych* Wrocław 2001; J. Sochoń *Bioetyka. Najważniejsze problemy* Kraków 2008.

Ad. 8. R. Aron *Koniec wieku ideologii* Paryż 1956; P. Śpiewak *Ideologie i obywatele* Warszawa 1991; W. Kymlicka *Współczesna filozofia polityczna* Kraków 1998; K.Manheim *Ideologia i utopia* Warszawa 2008; L. Althusser *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa (wskazówki dla poszukiwań)* Warszawa 1983; S. Žižek *Wzniosły obiekt ideologii* Wrocław 2003; R. Frei (red.) *Ścieżki filozofii krytycznej* Wrocław 2008.

II. 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 zagadnień wyjściowych ujętych w cztery bloki tematyczne.

Pierwszy blok tematyczny

1. Filozofia w epoce przedsokratejskiej i wysuwane przez nią zagadnienia.
2. Konfucjanizm oraz etyka buddyjska i ich podstawy filozoficzne.
3. Filozofia Sokratesa i działalność sofistów.
4. Teoria idei, koncepcja państwa i piękna u Platona.
5. Filozofia pierwsza i filozofia praktyczna (etyka, polityka, estetyka) u Arystotelesa.
6. Koncepcje etyczne i ich uzasadnienie w epikureizmie, stoicyzmie 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. Nowożytna koncepcja nauki i państwa (F. Bacon, N. Machiavelli)

Literatura źródłowa

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

A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach:

J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970; W. Tatarkiewicz, *Historia Estetyki*, tom I, Warszawa 2009; I. P. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997; Ph. Bohner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962 (teksty dotyczące stosunku wiary i rozumu)

Drugi blok tematyczny

11. Nowożytny racjonalizm i jego krytycy (R. Descartes, B. Spinoza, G. W. Leibniz, B. Pascal).
12. Empiryzm angielski (J. Locke, G. Berkley, 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. Filozofia krytyczna i etyka I. Kanta.
16. Filozoficzne ujęcie dziejów (G. W. F. Hegel, A. Comte).
17. Główne idee polskiego mesjanizmu (J.M. Hoene-Wroński, A. Cieszkowski, A. Towiański).
18. Filozoficzne koncepcje społeczeństwa (E. Burke, K. Marks, J.S. Mill).
19. Filozofia życia i przełom antypozytywistyczny (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson).
20. Pragmatyzm jako metoda i kryterium prawdy (Ch. S. Peirce, W. James, R. Rorty).

Literatura źródłowa

R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii, Rozprawa o metodzie*; G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (2, IV) Kęty 2001; B. Pascal, *Myśli*; B. Spinoza, *Etyka* (I), Kraków 2006; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (I), Warszawa 1955; G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania* (I), Kraków 2005; D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej* (I, 1, 3), Warszawa 2005; T. Hobbes, *Lewiatan* (II), Warszawa 1954; J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (II), Warszawa 1992; J. J. Rousseau, *Umowa społeczna* (I), Kęty 2002; 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 Przyczyńku do krytyki ekonomii politycznej*, w: Marks, En-

gels, *Dzieła*, t. XIII, Warszawa 1966; J. S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków 1995; E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994; A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1994 (I, ks. 1, 2); F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1990; W. Dilthey, *O istocie filozofii* (I), Warszawa 1987; H. Bergson, *Ewolucja twórcza* (3, 4), Kraków 2004; Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997; W. James, *Pragmatyzm*, Warszawa 1998; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach:

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.

Trzeci blok tematyczny

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

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

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

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

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

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

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

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

29. Filozofia nauki (K. R. Popper, T. S. Kuhn, B. Russell).

30. Współczesne koncepcje etyczne (M. Scheler, Ch. Tylor, E. Levinas).

Literatura źródłowa

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

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”.

Czwarty blok tematyczny

1. Rodzaje definicji i rodzaje błędów w definiowaniu.

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

Literatura

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

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)
- Dąbmska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, (różne wydania)
- Filozofia. Podstawowe pytania*, (red.) E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995
- 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
- Carnap R., *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969
- Carus P., *Nauka Buddy*, Wałbrzych 1991
- Chwedeńczuk B. (red.), *Filozofia umysłu*, Warszawa 1995
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973

- Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfic i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (różne wydania)
- 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., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974
- Język w świetle nauki*, (red.), B. Stanosz, Warszawa 1980
- Kołąkowski L., *Bergson*, Warszawa 1998
- Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu*, (różne wydania)
- 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
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, Kraków 2005
- 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)
- 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., *Markszm 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

ginalność 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 proponuje 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 XXIII Olimpiady Filozoficznej (40 zagadnień), a w szczególności:

a) wiadomości:

– dotyczące kierunków filozoficznych i koncepcji wyróżnionych filozofów,

– na temat różnych działów filozofii i występujących między nimi współzależności,

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

b) umiejętności:

– dotyczące podstawowych zasad interpretacji tekstu filozoficznego,

– rozpoznania specyfiki poszczególnych dziedzin filozofii, w zakresie ich problematyki, języka i sposobów argumentacji,

– powiązania poszczególnych filozoficznych koncepcji lub ich fragmentów z odpowiednimi dziedzinami filozofii,

– odróżniania poglądu filozoficznego (tekst źródłowy) od jego interpretacji,

– analizy tekstu filozoficznego z uwzględnieniem analizy jego kluczowych pojęć,

– powiązania fragmentu tekstu z całością dzieła danego filozofa lub wskazanie na jego wyjątkowość.

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

a) wiadomości

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

b) umiejętności:

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

Zgłoszenie uczestnictwa w XXIII Olimpiadzie Filozoficznej

Imię i nazwisko _____

Imię ojca _____

Data i miejsce urodzenia _____

Adres zamieszkania (dokładny adres) _____

Kod pocztowy _____ miejscowość _____

telefon, e-mail _____

Dane szkoły i opiekuna

Pełna nazwa szkoły _____ Klasa _____

Adres szkoły (dokładny) _____

Kod pocztowy _____ miejscowość _____

pieczętka szkoły

Imię i nazwisko nauczyciela (tytuł naukowy)* _____

Imię i nazwisko opiekuna (tytuł naukowy)* _____

Oświadczenie uczestnika

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

Miejscowość _____ data _____ czytelny podpis _____

Oświadczenie uczestnika

Oświadczam, że zgłoszoną na Olimpiadę Filozoficzną pracę na temat: _____

napisałem w całości samodzielnie

Miejscowość _____ data _____ czytelny podpis _____

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

UWAGA! Zgłoszenie należy wypełniać WYRAŹNIE, LITERAMI DRUKOWANYMI

Opiekunowie tematów prac pisemnych etapu szkolnego XXIII OF

1. Jak, Twoim zdaniem, Arthur Schopenhauer odpowiedziałby na pytanie: na czym polega mądrość, jaką daje filozofia? (W 150. rocznicę śmierci Schopenhauera).

Opiekun: dr hab. M. Poręba

2. Czy i w jaki sposób współczesne nauki przyrodnicze opisują świat? Uzasadnij swoją odpowiedź odwołując się do koncepcji z zakresu filozofii nauki.

Opiekun: prof. K. Wójtowicz

3. „Całe prawdziwe życie jest spotkaniem”. Jak rozumiesz tę myśl Martina Bubera? Uzasadnij odpowiedź korzystając ze znanych Ci koncepcji filozofii dialogu.

Opiekun: prof. J. Migasiński

4. Jakie elementy stoickiego podejścia do życia mogą być dzisiaj aktualne, a jakie są nam obce lub trudne do przyjęcia? Opracuj temat odwołując się do stoickiej wizji świata.

Opiekun: dr hab. K. Krauze-Błachowicz

5. Co wnosi tomizm do rozwiązania współczesnych problemów filozoficznych? Przedstaw to zagadnienie na wybranych przykładach z określonej dziedziny filozofii, np.: metafizyki, filozofii Boga, antropologii, etyki.

Opiekun: ks. prof. J. Krokos

6. Czy współczesne doświadczenie estetyczne podlega ocenom etycznym?

Opiekun: prof. I. Lorenc

7. Na czym, Twoim zdaniem, powinny polegać prawa zwierząt i jakie są ich moralne podstawy?

Opiekun: prof. M. Środa

8. Czym jest i czy potrzebna jest nam dzisiaj ideologia? Uzasadnij swoją odpowiedź odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych.

Opiekun: prof. B. Markiewicz

KOMITETY OKRĘGOWE

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

prof. dr hab. Jan Dębowski (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. (33) 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, 05–092 Bydgoszcz, ul. Ogińskiego 16, tel. (52) 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, Radosko, Częstochowa miasto, Częstochowa, Kłobuck, Olesno, Lubli-

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

dr Adam Olech (AJD) – przewodniczący

dr Henryk Popowski (AJD) – sekretarz

dr Ryszard Miszczyński (AJD)

dr Grażyna Muskała (VII LO)

dr Mariusz Oziębłowski (AJD)

dr Andrzej Tarnopolski (AJD)

dr Maciej Woźniczka (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, Kwidzyna, 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

mgr Roman Bielak (CEN Gdańsk, EUH–E)

mgr Ryszard Bożek (I LO Elbląg)

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

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

dr Grażyna Sopalak (filia AWF) – sekretarz

mgr Zbigniew Syska (IV LO)

mgr Halina Uchto (WOM)

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

dr Jadwiga Tołkacz (KK) – przewodnicząca
mgr Iwona Węgrzyn–Rudowska (UE) – sekretarz
prof. dr hab. Jan Kurowicki (UE)
dr Adam Płachciak (UE)
mgr Józef Grzybowski (KK Legnica)
mgr Ewa Kiraga–Wójcik (KK)

8. Komitet Okręgowy OF w Katowicach (powiaty: Zawiercie, Tarnowskie Góry, Będzin, Jastrzębie Zdrój, Racibórz, Katowice); 40–007 Katowice, ul. Bankowa 11, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, tel. (32) 258–04–13.

prof. dr hab. Józef Bańka (UŚ) – przewodniczący
prof. dr hab. Czesław Głombik (UŚ) – wiceprzewodniczący
mgr Tomasz 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, Opatów, Ostrowiec Świętokrzyski, Starachowice, Skarżysko–Kamienna, Kielce); 25–709 Kielce, ul. Świętokrzyska 21B, Zakład Historii Filozofii Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego, tel. (41) 369–21–07, tel/fax 369–22–40.

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

10. Komitet Okręgowy OF w Krakowie (powiaty: Miechów, Olkusz, Chrzanów, Myślenice, Nowy Targ, Zakopane, Nowy Sącz, Nowy Sącz miasto, Gorlice, Limanowa, Tarnów, Tarnów miasto, Brzesko, Bochnia, Wieliczka, Dąbrowa Tarnowska, Proszowice, Kraków); 31–044 Kraków, ul. Grodzka 52, Instytut Filozofii UJ, tel. (12) 422–49–16.

dr hab. 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, Krasnystaw, Chełm, Chełm miasto, Świdnik, Lublin); 20–031 Lublin, pl. M.C. Skłodowskiej 4, p. 124 (gmach humanistyki), Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, tel. (81) 537–51–93.

dr hab. Andrzej Łukasik (UMCS) – przewodniczący

dr Halina Rarot (UMCS) – sekretarz

prof. dr hab. Jadwiga Mizińska (UMCS)

dr Andrzej Kapusta (UMCS)

dr Andrzej Kubić (UMCS)

dr Mariola Kuszyk–Bytniewska (UMCS)

mgr Marcin Trybulec (UMCS)

12. Komitet Okręgowy OF w Łodzi (powiaty: Jarocin, Krotoszyn, Pleszew, Ostrów Wielkopolski, Kalisz, Kalisz miasto, Kępno, Wieluń, Wieruszów, Sieradz, Poddębice, Zduńska Wola, Łask, Bełchatów, Piotrków Trybunalski, Piotrków Trybunalski miasto, Opoczno, Tomaszów Mazowiecki, Pabianice, Łódź Wschód, Łódź); 90–232 Łódź, ul. J. Kopcińskiego 16/18, Katedra Filozofii UŁ, tel. (42) 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, Lidz-bark Warmiński, Ostróda, Iława, Nowe Miasto Lubawskie, Działdowo, Nidzica, Szczytno, Kętrzyn, Mrągowo, Giżycko, Pisz, Elk, Olecko, Olsztyn); 10–725 Olsztyn, ul.Obitza 1, Centrum Humanistyczne, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, e-mail: jblahut@op.pl.

prof. dr hab. Józef Dębowski (UW–M) – przewodniczący

dr Jadwiga Błahut-Prusik (UW-M) – sekretarz

dr Andrzej Kucner(UW–M)

dr Danuta Radziszewska–Szczepaniak (UW–M)

dr Beata Zielewska-Rudnicka (UW-M)

14. Komitet Okręgowy OF w Opolu (powiaty: Namysłów, Kluczbork, Brzeg, Nysa, Rudnik, Krapkowice, Głupczyce, Kędzierzyn Koźle, Strzelce Opolskie, Opole); 45–061 Opole, ul. Katowicka 89, Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, Collegium Civitas, tel. (77) 452–74–90.

prof. dr hab. Tadeusz Olewicz (UO) – przewodniczący

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. Podstoleczny Komitet Okręgowy OF z siedzibą w Warszawie (powiaty: Ostrołęka, Ostrołęka miasto, Ostrów Mazowiecka, Przasnysz, Maków Mazowiecki, Wyszów, Mława, Ciechanów, Pułtusk, Żuromin, Płońsk, Gostynin, Sierpc, Płock, Płock miasto); 00–330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160 (ZG PTF), tel. (22) 657–27–59.

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

17. Komitet Okręgowy OF w Poznaniu (powiaty: Szamotuły, Nowy Tomyśl, Grodzisk Wielkopolski, Wolsztyn, Leszno, Leszno miasto, Rawicz, Gostyń, Kościan, Śrem, Środa Wielkopolska, Września, Słupca, Gniezno, Konin, Konin miasto, Turek, Ostrzeszów, Koło, Poznań); 60–569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89, Instytut Filozofii UAM, p. 212, tel. (61) 829–22–80.

dr 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)
mgr Juliusz Iwanicki (doktorant IFUAM)

18. Komitet Okręgowy OF w Radomiu (powiaty: Białobrzegi, Koźnice, Zwoleń, Lipsko, Szydłowiec, Przysucha, Radom, Radom miasto); 26–600 Radom, ul. Żeromskiego 75, Edukacja 2001, p. 319, tel/fax (48) 366–09–51.

dr Barbara Muszyńska (PR Radom) – przewodnicząca
prof. dr hab. Krzysztof Kosior (UMCS) – wiceprzewodniczący
mgr Magdalena Szokalska (ODUS Radom) – sekretarz
dr Adam Duszyk (VI LO Radom)

mgr Monika Kamińska (V LO Radom)
mgr Zbigniew Wieczorek (VI LO Radom)
mgr Dariusz 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. (17) 872–10–10.

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

20. Komitet Okręgowy OF w Siedlcach (powiaty: Węgrów, 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. (25) 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. (46) 833–20–03.

dr Mirosław Mylik (UKW) – przewodniczący
mgr Anna Janus (CKU Skierniewice) – sekretarz
ks. dr Paweł Mazanka (UKW)
mgr Krzysztof J. Kaliński (I LO Łowicz)

mgr Anna Majda-Baranowska (Izba Historii Skierniewic)
mgr Genowefa Śledź (LO Mszczonów)

22. Komitet Okręgowy OF w Słupsku (powiaty: 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. (59) 842–74-06; e-mail: kf@pap.edu.pl

dr Paweł Kasprzyk (AP) – przewodniczący
dr Ryszard Zagłoba (AP) – wiceprzewodniczący
dr Ryszard Sitek (AP) – sekretarz
dr 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. (91) 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 Waław Janikowski (USz)
dr Krzysztof Saja (USz)
dr Adriana Schetz (USz)
dr Dariusz Zienkiewicz (USz)
mgr Marek Więclaw

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. (56) 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. (22) 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. (71) 326–10–01, w. 48–71 lub 601–57–03–40; fax 326–10–09.

dr hab. Marek Łagosz (UWr) – przewodniczący
dr Artur Pacewicz (UWr) – sekretarz
dr Alina Jagiełłowicz (UWr)
dr Janusz 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. (68) 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 Magdalena Gawin – (doktorantka IF UW) – sekretarz KG OF

Adam Andrzejewski (student)

mgr Tomasz Dreinert (UŚ)

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (IFiS PAN)

mgr Piotr Wojciechowski (doktorant IF UW)

mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin)

mgr Marcin Szymański (II LO Opole)

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 Rożynek (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. (22) 826–52–31, w. 759; (22) 657 27 59

www.ptfilozofia.pl

e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl

NOTY O AUTORACH

Sabina Bagińska – mgr, kierownik Biura KG OF

Wiktor Banaszewski - uczeń kl. III, LO im. B. Chrobrego w Piotrkowie
Trybunalskim

Magdalena Gawin – doktorantka IF UW

Wojciech Herman – dr hab. Politechnika Warszawska

Kacper Kowalczyk – uczeń kl. II, VI LO im. J. Kochanowskiego w Rado-
miu

Jan Krokos – prof. dr hab. UKSW

Łukasz Piotrowicz – uczeń kl. II, I LO im. T. Kościuszki w Gostyninie

Michał Rożynek – doktorant Uniwersytetu w Edynburgu

Natalia Wojnakowska – uczennica kl. III,V LO im.A. Witkowskiego w
Krakowie