

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 49

W numerze m. in.

- Barbara A. Markiewicz *Niepodległość niejedno ma imię*
- Lista laureatów i finalistów XXX OF
- Tematy esejów i testy Zawodów Okręgowych XXX OF
- Prace wyróżnione: *Tomasz Detlaf, Weronika Pazdan, Maria Tomaszewska, Filip Barański, Adam Deryło*
- Recenzje książek: Charles Montgomery, *Miasto szczęśliwe*;
Mark Lilla, *Koniec liberalizmu, jaki znamy*
- Lektury polecane przez laureatów Olimpiady:
Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*;
Michał Krzykawski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*
- XXVI Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna
- Tematy prac pisemnych etapu szkolnego XXXI OF
- Kalendarium XXXI OF



Polskie
Towarzystwo
Filozoficzne

ISSN 1509-7439

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 49

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2018

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
tel. 22 657–27–59
e-mail: Olimpiad@ifispan.waw.pl

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Wydanie finansowane z dotacji przyznanej przez

MINISTERSTWO
EDUKACJI
NARODOWEJ
—  —

Spis treści

Podziękowania dla sponsorów	5
Barbara A. Markiewicz <i>Niepodległość niejedno ma imię</i>	6
Jan Molina <i>Wokół XXX Olimpiady Filozoficznej</i>	16
Elżbieta Górecka <i>Uroczystości w Radomiu</i>	19
Lista laureatów XXX Olimpiady Filozoficznej 2017/2018	25
Lista finalistów XXX Olimpiady Filozoficznej 2017/2018	27
Zawody okręgowe XXX Olimpiady Filozoficznej	31

PRACE WYRÓŻNIONE

Tomasz Detlaf <i>Czy potrzebna nam jest dzisiaj filozofia dziejów?</i>	37
Weronika Pazdan <i>Czy filozofia jest na sprzedaż? Rozważ problem w kontekście zachodzącego procesu powszechnej komercjalizacji</i>	62
Maria Tomaszewska <i>Jaką rolę w kształtowaniu obrazu świata odgrywają dzisiaj nauka, filozofia i religia (teologia)?</i>	83
Filip Barański <i>Dlaczego warto dzisiaj czytać klasyków filozofii starożytnej i średniowiecznej?</i>	103
Adam Deryło <i>Czy żyją dzisiaj wielcy filozofowie? Odpowiedz na to pytanie, odwołując się do twórczości Leszka Kołakowskiego</i>	119

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin <i>Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna w 2018 roku</i>	133
Paulina Kaczyńska <i>A work of art takes place...</i>	136

CO WARTO CZYTAĆ

Magdalena Gawin <i>Miasto jako przestrzeń troski o życie szczęśliwe</i>	141
Jan Molina <i>Tożsamość liberalizmu i polityka tożsamości</i>	144

<i>Lektury polecane przez laureatów Olimpiady</i>	155
Jan Frąckowiak <i>Erich Fromm wciąż na czasie</i>	155
Jan Pakieła <i>Wspólbyć to być różnie</i>	160
Tematy prac pisemnych etapu szkolnego XXXI OF.....	163
Noty o autorach.....	168
Kalendarz XXXI Olimpiady Filozoficznej	169

Podziękowania dla sponsorów

Polskie Towarzystwo Filozoficzne – organizator Olimpiady – oraz Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej serdecznie dziękują wszystkim tym osobom oraz instytucjom, a przede wszystkim naszym Przyjaciołom Wydawcom, którzy przyczynili się do realizacji XXX jubileuszowej Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2017-2018, upamiętniającej 100. rocznicę odzyskania niepodległości Polski.

Głównymi sponsorami Olimpiady, oprócz Ministerstwa Edukacji Narodowej, byli wydawcy z różnych miejsc Polski, którzy ofiarowali zwycięskiej młodzieży – 33 laureatom oraz ich nauczycielom opiekunom cenne publikacje książkowe.

Serdeczne podziękowania należą się takim wydawnictwom, jak:

Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK

Wydawnictwo Aletheia

Wydawnictwo Czarne

Wydawnictwo Literackie

Wydawnictwo IfiS PAN

Wydawnictwo Naukowe PWN

Wydawnictwo Naukowe Scholar

Wydawnictwo PAX

Wydawnictwo Słowo/ Obraz/ Terytoria

Wydawnictwo Universitas

Wydawnictwo IF UW

Czasopismo „Filozofuj”!

Dziękujemy również wszystkim ofiarodawcom zaangażowanym w etapy szkolne i okręgowe w różnych miejscach kraju oraz dyrekcjom szkół, instytutów i innych instytucji, które udostępniały sale na przeprowadzenie zawodów. Na etapie egzaminu centralnego wielkie dzięki należy się Dyrekcjom Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Instytutu Filozofii UW.

Zapraszamy do dalszej współpracy w realizacji XXXI edycji Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2018/2019!

Niepodległość niejedno ma imię*

„Ja nauczyciel filozofii, uczczenie święta narodowego chcę oznaczyć trybem mnie najprzyzwoitszym, współrodakom najużyteczniejszym; to jest zatrzymaniem bacności naszej nad spostrzeżeniami: czym u nas dawniej była filozofia, i jak jest teraz, jaka być powinna i być może, jaką drogą do niej dochodzić należy?”

Feliks Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*

Przypomniałam te słowa zapomnianego dzisiaj filozofa, jakim jest Feliks Jaroński, bo zarówno ich przesłanie, jak i okoliczności ich powstania wydają się dzisiaj nadzwyczaj aktualne. Zostały bowiem wygłoszone w analogicznej do dzisiejszej sytuacji, czyli związanej z obchodami święta niepodległości, chociaż dotyczyły innego historycznego zdarzenia.

– Przypomnę zatem:

Chodziło o pierwszą rocznicę traktatu, zawartego w Wiedniu w 1809 r., w wyniku którego po wojnie austriacko-francuskiej powiększone m.in. zostało Księstwo Warszawskie o obszar zajęty w III rozbiórce Polski¹. To właśnie z tej okazji na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej profesor filozofii na Uniwersytecie Krakowskim Feliks Jaroński przedstawił rozprawę pt.: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?” I chociaż kolejny raz, wyrażona przez niego w tym tekście radość i nadzieja na odzyskanie

* Wykład wygłoszony 1 czerwca br. z okazji uroczystego zakończenia XXX OF, które odbyło się na Uniwersytecie Warszawskim w sali im. J. Brudzińskiego (przyp. red.).

¹ Jak pisał Jaroński: „Dzień poświęcony obchodowi pamiątki traktatu w Wiedniu, roku przeszłego zawartego, który zrobił z nas tym, czym jesteśmy, jako jest uroczystością całego przezeń odrodzonego kraju, tak powinien być uświetniony od każdego stanu i od każdego z współrodaków, w sposób, jaki najwidoczniej oznacza te radosne uczucia, którymi został przyjęty. Tego to dobrego traktatu jest skutkiem, że w tej starożytnej narodu naszego nauk mistrzyni ja ojczystą mową moim współziomkom wykładam filozofię... Niechaj współbracia moi upamiętniają takie uroczystości narodowe wykazywaniem dobrodziejstw działających w tych przedmiotach, których utrzymywanie, doskonalenie i wyjaśnianie im polecono”.

własnej państwowości wraz z intelektualną suwerennością, okazała się przedwczesna, to przecież postawione przez niego pytanie inspirowało i aktywizowało środowiska filozoficzne przy okazji ważnych dla Polaków wydarzeń i powiązanych z nimi dat. To pytanie było także ważne po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. i inspirowało aktywnych wówczas filozofów, m.in. członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, które powstało we Lwowie w 1904 r. za sprawą Kazimierza Twardowskiego. I jak Państwo wiedzą, powróciliśmy do niego w ostatniej edycji OF z okazji 100. rocznicy tego wydarzenia, przy okazji chcąc uczcić także XXX edycję Olimpiady Filozoficznej.

Z szacunku do tej tradycji, czując wobec niej intelektualne zobowiązanie, bo jak pisała H. Arendt, tradycja „to nic wiodąca w przeszłość”, łańcuch spajający kolejne pokolenia, Ja, jako nauczyciel filozofii, chciałabym podjąć wyrażaną w cytacie refleksję, zastanawiając się nad tym, jak pisał Jaroński:

„czym u nas dawniej była filozofia, i jak jest teraz, jaka być powinna i być może, jaką drogą do niej dochodzić należy?”

Tak więc będę kolejno odpowiadała na te pytania, oczywiście w bardzo dużym skrócie.

1. Czym dawniej była polska filozofia?

Trudno tutaj przedstawić wykład na temat historii polskiej filozofii, chociaż ciągle brakuje mi popularnego podręcznika z tej dziedziny, który w sposób atrakcyjny pokazałby różnorodność i naprawdę interesujące aspekty polskiej filozofii. Tutaj może tylko krótko o jej także niedocenianej roli jako ważnego, jeśli nie najważniejszego, czynnika w kształtowaniu abstrakcyjnego poziomu polskiego języka i myślenia. Poprzez wysiłek, jaki wiąże się z próbą tworzenia polskiej terminologii filozoficznej, Polacy uczyli się, czym jest byt, w tym także byt polityczny i świadomość obywatelska (St. Staszic, H. Kołłątaj), pozyskiwali doświadczenie własnej tożsamości narodowej (M. Mochnacki) i ćwiczyli się, choć niechętnie, w bolesnej niekiedy sztuce krytycznego myślenia (St. Brzozowski). Zyskiwana dzięki filozofii intelektualna niepodległość, pozwalała włączyć się w wy-

silek poznania i doświadczenia świata oraz pojęciowego wyrażenia tego poznania (filozofia analityczna, logika, fenomenologia, filozofia przyrody) w wymiarze europejskim i światowym.

2. Jak jest teraz?

Oczywiście pojawia się po pierwsze problem, jak rozumieć samo teraz. To problem modo, czyli modernizmu, a więc także postmodernizmu. I znowu problem niekończących się dyskusji, w którym punkcie czasowym się znajdujemy: post, post post, czy może jakie proto. Historyczne zawirowania sprawiły, że współczesna/nowoczesna polska filozofia musiała najpierw poradzić sobie z ideologicznym garbem marksizmu, który jednak dzięki takim filozofom, jak L. Kołakowski, Z. Bauman, B. Baczek, A. Pomian i inni został przetrawiony, przekształcony i włączony w światowe dziedzictwo filozoficzne. Z terażniejszością jest zawsze kłopot, który wynika z braku dystansu, trudno nam ocenić, co z tego, co dzisiaj powstaje, zachowa swoją wartość. Niewątpliwie naszym niezaprzeczalnym osiągnięciem jest udział tak wielu młodych ludzi w OF, ich zainteresowanie filozofią nawet jeśli nie wyrastają z nich zawodowi filozofowie – to gwarancja owej intelektualnej niepodległości, o której pisałam na początku.

3. I w końcu ostatnia kwestia postawiona przez Jarońskiego, czyli „jaka być powinna i być może, jaką drogą do niej dochodzić należy?”

Oczywiście zaprezentuję tutaj państwu własne oczekiwania wobec filozofii, które staram się realizować oraz te możliwości (sposoby) jej uprawiania, jakimi sama dysponuję, czyli własny warsztat badawczy. Znów, ujmując to w dużym uproszczeniu, to filozofia, której podstawą jest źródłowe doświadczenie, rozumiane tak, jak ujmuje to fenomenologia w wersji jej hermeneutycznej odmiany najbliższej koncepcjom H.-G. Gadamera i P. Ricoeura.

Spróbuję to skonkretyzować poddając filozoficznej obróbce, już na własny rachunek, właśnie pojęcie niepodległości, wracając do tytułu tego wystąpienia i próbując się z niego także wytłumaczyć.

Wypada zatem wytłumaczyć się przede wszystkim z odwołania w tytule wykładu do książki Pierre'a La Mure'a „Miłość niejedno ma imię”. Autor poświęcił ją biografii Felixa Mendelssohna Bartholdy'ego (1809–1847). W narracyjnej formie przedstawiał on różne wzory miłości w kontekście życia tego genialnego romantycznego muzyka i kompozytora – był to geniusz o absolutnej pamięci – dyrygował bez nut – opanował pamięciowo każdą partyturę. Kiedyś zapytano go, który z utworów Haendla zna na pamięć – odpowiedział – każdą nutę. W jego życiu miłość różnicowała się poprzez przedmioty jego uczuć, stając się miłością do siostry (Fanny), ojca, i przede wszystkim muzyki, ale także do różnych krajobrazów, które stawały się jego muzyczną inspiracją – przekładał je na język muzyki. Miłość – pewnie jest tak również w przypadku każdego z nas – to uczucie, które nabiera formy – imienia – poprzez przedmiot, do którego jest kierowana, który ją wzbudza.

Czy w ten sam sposób można zatem także traktować niepodległość?

Od dłuższego już czasu ze wszystkich stron atakuje nas słowo niepodległość. Sięgają po niego spece od reklamy, pojawia się na stadionach sportowych, ale także na przystankach autobusowych i płotach. Kontekst, w jakim to słowo się pojawia i towarzyszące mu symbole, głównie biało-czerwone, dowodzi, iż chodzi przede wszystkim o niepodległość w sensie politycznej suwerenności, świętowanej w związku z odzyskaniem przez Polskę niepodległości w 1918 r. W ten sposób w potocznej świadomości utrwala się przekonanie, że ma ona tylko jedno imię, że istnieje tylko jeden polityczny wzór tego pojęcia. Spróbujmy się nad tym zastanowić.

Jeśli sięgniemy do pierwotnego znaczenia słowa „niepodległość”, od razu wiadomo, że chodzi w nim o zanegowanie, zaprzeczenie podległości, uległości, panowania. Być niepodległym, to nie być od kogoś, czegoś zależnym. Trzeba zatem rozważyć, kto i od czego staje się tak bardzo zależny, iż kiedy ową zależność sobie uświadomi, traktuje ją jako zniewolenie i decyduje się, aby podjąć walkę o zniesienie, zlikwidowanie tej zależności, czyli na walkę o wyzwolenie. To właśnie w tym procesie uświadomienia sobie zniewolenia i sprzeciwu wobec niego kształtować się będą, jak sądzę, różne imiona/wzory niepodległości.

Jeśli chodzi o kwestię „kto”, czyli podmiotową stronę niepodległości, to wzory te różnicować się będą w zależności od tego, kto dąży do wyzwolenia. Może być to oczywiście naród, ale także klasa, warstwa społeczna

(jak w przypadku niewolników), czy grupa (emancypacja kobiet, mniejszości seksualne), w końcu dotyczyć to może również poszczególnych jednostek. Zastanawiam się także, czy w warunkach globalizacji nie pojawi się również kwestia niepodległości ludzkości w wymiarze biologicznym – w takiej formie, o której piszą np. przedstawiciele posthumanizmu.

Na ten podział nakładać się będzie kolejny, wyznaczony celem owej walki o wyzwolenie, czyli pytaniem „od czego” owe podmioty chcą się wyzwolić. Można tutaj wskazać, jak sędzę (oczywiście znowu w skrócie i z dużym uproszczeniem), cztery podstawowe formy takich dążeń:

– **Po pierwsze**, jest to dążenie do wyzwolenia od obcej władzy politycznej, czyli niepodległość polityczna. W Polsce ze względów historycznych przysłania ona wszystkie inne formy niepodległości. Jej ostatecznym celem jest własna państwowość z przynależną do niej ikonografią i symboliką itp.

– **Po drugie**, celem może być niepodległość w sferze materialnej, czyli walka o niezależność ekonomiczną i powiązanego z nią zaplecza przemysłowego i technicznego. Często utożsamia się ją z niezależnością polityczną, ale, jak pokazuje historia, nie ma tutaj związku koniecznego.

– **Po trzecie**, dążenie do niepodległości koncentrować się może na wolności intelektualnej, przybierać formę Kulturkampf, która toczyła się i toczy nie tylko w Polsce. To właśnie tę walkę wygrali wielcy polscy pisarze i filozofowie. O niej pisał także Jaroński – niepodległość w obszarze własnego języka i myślenia.

– **Po czwarte**, takim celem, charakterystycznym dla drugiej połowy XX wieku (np. rewolucja seksualna), stanie się niepodległość obyczajowa. Uwolnienie się od narzuconych sztywnych społecznych ról (emancypacja kobiet), dążenie do kształtowania własnego sposobu życia.

Z tych naszkicowanych tutaj wzorów – imion niepodległości najbardziej dla nas interesujący jest oczywiście ten trzeci, czyli niepodległość intelektualna, kształtująca się w obszarze pojęciowego myślenia. I tutaj chciałabym wrócić raz jeszcze do tych zadań, które przed filozofią postawił Jaroński, czyli zastanowić się, jaka dzisiaj powinna być niepodległa filozofia, jakimi sposobami do tej niepodległości dążyć.

Jest to pytanie ważne i istotne, ponieważ przeżywamy obecnie rewolucję technologiczną, która pociąga za sobą radykalne zmiany podobne do tych, jakie wywołało niegdyś pojawienie się i rozpowszechnienie

w starożytności pisma, a następnie w nowożytności druku. To oczywiście rewolucja związana z techniką komputerową i jej efektami, czyli cyberprzestrzenią. Dzięki nim powstała już dzisiaj także nowa forma kultury, czyli cyberkultura. Przy czym, jak twierdzi np. Pierre Lévy², nie można, jak to się na ogół czyni, utożsamiać cyberkultury wyłącznie z internetem, ponieważ stanowi on jedynie techniczny warunek powstania cyberprzestrzeni (sieci), umożliwiającej dopiero pojawienie się cyberkultury. Zgodnie z jego ujęciem cyberkultura stanowi zestaw wielu technologii (materiałnych i intelektualnych), składają się na nią również praktyki, postawy, sposoby myślenia oraz wartości rozwijane w cyberprzestrzeni.

Jak twierdzi Piotr Zawojcki, polski znawca i popularyzator cyberkultury, wśród badaczy i równocześnie twórców cyberkultury panuje przekonanie, iż oznacza ona formowanie się nowego paradygmatu kultury, opartego na dynamice rozwoju nowych mediów, w tym przede wszystkim internetu i w swej podstawowej strukturze stanowi jego odzwierciedlenie. Jest ona bardzo różnorodna, nie ma stałego czy zhierarchizowanego systemu norm i wartości, ani określonych granic i przede wszystkim jest wyrazem indywidualności jej twórców.

Jej twórcy i uczestnicy domagają się wolnego dostępu zarówno do wytworów kultury tradycyjnej, jak i tworzonej na użytek nowych technologii, czyli oprogramowania. Według Zawojckiego: „cyberkultura chce być właśnie kulturą wolną, samosterującym się organizmem współtworzonym przez świadomych użytkowników nowych technologii; świadomych także niebezpieczeństw, jakie związane są z ich użyciem, ale konsekwentnie traktujących je jako środek do tworzenia nowej kulturowej mutacji, jaką jest cyberkultura”³.

Wraz z samookreśleniem się cyberkultury, którą zasadnie można uznać za samowiedzę rewolucji cybernetycznej, trzeba wskazać przede wszyst-

² Por. P. Lévy, *Cyberculture*. Minneapolis – London 2001. Obszerne fragmenty tej pracy zostały opublikowane w: P. Lévy, *Drugi potop*, tłum. J. Budzyk, „Magazyn Sztuki” 1997, nr 1–2, s. 44–64.

³ Por. P. Zawojcki, *Cyberkultura jako nowy paradygmat kultury medialnej. Rozważania teoretyczne*, <http://www.zawojcki.com/2018/02/04cyberkultura-jako-nowy-paradygmat-kultury-medialnej-rozważania-teoretyczne>. Ta praca P. Zawojckiego, która stanowi główny punkt odniesienia w moich rozważaniach na temat cyberkultury, ukazała się również w książce *Nowa audiowizualność – nowy paradygmat kultury*, Kraków 2008.

kim na ideę powszechnej partycypacji, która przybiera formę obecności *on line*, czyli równoczesności. Wyłaniająca się poprzez tę nową formę rewolucji nowa kultura zdaje się zaburzać nie tylko dotychczasowe schematy kulturowe – m.in. elitarność, normatywność, estetyczny charakter – ale także polityczne – m.in. zasadę obywatelstwa, terytorialności i porządek instytucjonalny.

Charakterystyczny jest także słownik, poprzez który opisuje się cyberkulturę. Ponieważ podejmowana w tym obszarze działalność jest zapośredniczona przez nowoczesną technologię, wytwory tej kultury określa się, jak czyni to np. D. Silver, jako produkty, sam zaś proces twórczy ma głównie charakter komunikacji⁴.

Najbardziej istotną cechą cyberkultury, z punktu widzenia prowadzonych tutaj rozważań, wydaje się być przede wszystkim jej globalny i zarazem lokalny charakter (glokalizacja) oraz charakterystyczna dla niej bezpośrednia i szybka forma komunikacji. Tradycyjne kultury odwoływały się do wartości tworzonych oraz utrwalanych przez pokolenia i przekazywanych w długim procesie edukacji. Uczestnicy, a zarazem twórcy cyberkultury, na upowszechnienie swoich produktów kulturowych potrzebują tylko paru dni, a nawet paru godzin, zyskując wpływ na wiele milionów ludzi. Jest to wpływ bardzo szczególny, ponieważ mimo swego masowego charakteru – kierowany może być do milionów użytkowników internetu – jest równocześnie kontaktem jednostkowym. Dochodzi na indywidualny adres każdego z nich. Jeśli nawet kontakt ten jest ulotny (chwilowy) i niezbyt trwały, to dzięki owej nieznannej dotychczas, podwójnej charakterystyce „tłum/jednostka” posiada dużą siłę mobilizującą.

Jest to przede wszystkim, jak określił ją Derreck de Kerckhove, siła „otwartej inteligencji”, która, jego zdaniem, jest możliwa dzięki sieci i jej nieskończonej zdolności do łączenia wszystkiego ze wszystkim. Tego rodzaju inteligencja ma zdolność inicjowania działań społecznych i politycznych. Według niego: „Jest to forum, w którym dochodzi do interaktywnych kontaktów w czasie rzeczywistym setek tysięcy ludzi, którzy czegoś poszukują. Presja ludzkich umysłów skupionych na tych samych sprawach

⁴ Por. D. Silver, *Looking Backward. Looking Forward. Cyberculture Studies 1990–2000*. W: D. Gauntlett (ed.), *Web Studies: Rewing Media Studies for the Digital Age*, Oxford 2000. Cytat za P. Zawojki. dz. cyt.

oraz zdolność sieci do samoorganizacji tworzą wielki potencjał, który może być wykorzystany przy osiągnięciu wspólnego celu”⁵.

Jak zatem w tych warunkach bronić niepodległości własnej kultury? W swojej charakterystyce cyberkultury P. Lévy zwraca szczególną uwagę na znaczenie, jakie odgrywają w niej elementy dawnych kultur, w których zakorzenieni są jej uczestnicy, a także podkreśla jej partycypacyjny charakter. Filozofia zderzyć się zatem musi nie tylko z nową formą niepodległości myślenia, ale także nowym podmiotem, który o nią walczy. Z rewolucji technologicznej (komputerowej) wyłania się bowiem nie tylko nowa forma kultury, ale przede wszystkim nowe społeczeństwo, społeczeństwo informacyjne. Dopiero takie społeczeństwo będzie mogło, jak sądzi np. Lévy, w pełni zrealizować hasła wysunięte przez rewolucję francuską z 1789 r., czyli hasła wolności, równości i braterstwa. W nowych warunkach historycznych, a przede wszystkim przy nowych technologiach, hasła te nabierają nowego wymiaru i stają się możliwe do zrealizowania dzięki powszechnej i osobistej łączności (*interconnectivity*) oraz idei wirtualnej wspólnoty (*virtual community*).

To nowe społeczeństwo w coraz większym stopniu realizuje się w wymiarze globalnym. Na podstawie obszernej literatury poświęconej różnym procesom, głównie zresztą ekonomicznym, które traktuje się jako przejawy globalizacji, daje się zauważyć, iż najczęściej wyrażanym w niej przekonaniem jest uznanie globalizacji za nowy sposób rozumienia przez ludzi rzeczywistości i własnego w niej usytuowania. Wyraża się to jako uwzględnienie przez nich świata jako całości i to w wymiarze planetarnym. Ważnymi czynnikami, które wspomagają taki sposób rozumienia rzeczywistości, są doświadczane przez ludzi procesy intensyfikacji, przyspieszenia i wzrastającego wpływu wzajemnych powiązań w skali światowej, traktowane również jako ściśnięcia świata (*compression*). Zdaniem Malcolma Watersa, doświadczenie takie przybiera formę poczucia osłabienia dotychczasowych ograniczeń geograficznych (przestrzennych), wyznaczanych przez różne formy organizacji politycznej, społecznej i kulturowej oraz głównie przez wzrost świadomości erozji tych ograniczeń⁶.

⁵ Cytat za: M. Czekaj, *Homo internetus, czyli jak sieć pochłonęła człowieka*, „Polityka”, nr 37 (2521) 17.09.2005.

⁶ Por. M. Walters, *Globalization*, London – New York, 1995; T. L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001.

To właśnie poczucie osłabienia dystansu przestrzennego najbardziej zbliża globalizację i działania w cyberprzestrzeni, pozwalając obydwu te zjawiska ujmować poprzez metaforę sieci.

Przedstawiona tutaj, chociaż w bardzo skrótovej formie, charakterystyka zmian dokonujących się pod wpływem nowych technologii w obszarze kultury i polityki, pozwala, jak sądzę, zauważyć, iż dają one podstawę do rewizji także dotychczasowych wzorów niepodległości. W dzisiejszym zglobalizowanym świecie, przede wszystkim w obszarze cyberprzestrzeni, mamy do czynienia, jak się wydaje, z procesem odwrotnym od tego, który stanowił mechanizm dotychczasowej walki o niepodległość. W dotychczasowym rozumieniu niepodległości wolność, wyzwolenie stanowiło przyszły cel podejmowanych działań, przez podmioty, dla których te działania były także sposobem na samookreślenie, wyznaczenie różnic (politycznych, ekonomicznych, kulturowych, obyczajowych). Powstanie cyberkultury, jako obszaru ujawniania się i mediatyzacji już istniejących różnic, generuje potrzebę nowej uzgodnionej z nią rzeczywistości, czyli porządku demokratycznego i powiązanej z nimi zasady partycypacji, rozumianej znaczenie szerzej niż dotychczas.

Właśnie w ten sposób widziałabym zadanie, stojące obecnie przed filozofią, czyli jako pracę nad zrozumieniem, określeniem i pojęciowym ujęciem tych nowych procesów. Oczywiście pojawia się kwestia, w jakim języku obecna filozofia musi tego dokonać. Chciałabym przypomnieć, iż dla Jarońskiego wyrazem niepodległości intelektualnej powiązanej z niepodległością polityczną była możliwość wykładania filozofii w języku polskim. Oczywiście nadal sobie to cenię, chociaż już nie dla wszystkich jest to wartością i wyrazem niepodległości. W każdym razie niezależnie, które z przedstawionych imion niepodległości jest dla nas istotne, pamiętać trzeba, że żadna niepodległość nie jest nam dana, lecz zawsze jedynie zadana. Wywalczona raz wymaga stałej troski i czujności, potrzebnych do jej utrzymania, co wiąże się także, o czym zwykle się zapomina, z koniecznością jej ciągłej redefinicji, nowego określenia stosownie do zaistniałych okoliczności.

I to, jak mi się wydaje, jest najważniejsze w tym kontekście *zadanie* i *sposób działania obecnej filozofii* i takiej filozofii także Polacy dzisiaj potrzebują. Sami filozofowie, niezależnie od czasu i okoliczności, w których przyszło im działać, powinni, jak sądzę, mieć przede wszystkim na uwa-

dzie jeszcze jedno wskazanie Jarońskiego, zgodnie z którym każdy, także najmłodszy filozof: „Prawdę, a prawdę czystą ... kochać powinien, prawdę ma wykazywać tyle, ile użyteczność wymaga. Żądać od nauczyciela filozofii, aby odstąpił prawdy i użyteczności dla trafienia w cudze gusta i dogadzania pewnemu widzenia sposobowi – byłoby to niesprawiedliwie żądać od niego rzeczy niegodziwej”.

Wokół XXX Olimpiady Filozoficznej

W roku szkolnym 2017/2018 odbyła się jubileuszowa, XXX edycja Olimpiady Filozoficznej. W związku ze zbliżającą się 100. rocznicą odzyskania przez Polskę niepodległości, a także nawiązując do wkładu, jaki w budowanie niepodległego państwa włożyli członkowie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, XXX Olimpiada miała charakter edycji specjalnej, której przebieg i tematyka nawiązywały do pytania postawionego w 1810 roku przez Feliksa Jarońskiego, profesora Akademii Krakowskiej – „Jakiej filozofii Polacy dzisiaj potrzebują?”. Pytanie to zostało powtórzone przez Przewodniczącą KGOF, p. prof. Barbarę Markiewicz w łączącym refleksję historyczną ze współczesnymi wyzwaniem tekście programowym edycji specjalnej, który stanowił wprowadzenie do inspirowanych pytań Jarońskiego tematów prac etapu szkolnego jubileuszowej edycji Olimpiady.

Zawody XXX Olimpiady spotkały się z dużym zainteresowaniem młodych pasjonatów filozofii. Do etapu szkolnego przystąpiło 605 uczniów i uczennic państwowych, społecznych i prywatnych liceów, techników oraz starszych klas gimnazjów. Do zawodów okręgowych (drugiego stopnia) zakwalifikowały się 544 osoby, a do centralnych (trzeciego stopnia) dostało się 130 najlepszych uczestników konkursu. Zawody etapu centralnego, finał Olimpiady, zakończyły się wyłonieniem 33 laureatów i 97 finalistów Olimpiady. Laureatką pierwszego miejsca została p. Olga Żyminkowska, uczennica LO św. Marii Magdaleny w Poznaniu. (Listę nazwisk laureatów i ich opiekunów publikujemy na str. 25–26, listę finalistów – na str. 27–30).

Okazję do uhonorowania laureatów oraz podsumowania jubileuszowej edycji Olimpiady stanowiło uroczyste zakończenie XXX OF, które odbyło się 1 czerwca br. w reprezentacyjnej sali im. J. Brudzińskiego w historycznym gmachu Pałacu Kazimierzowskim mieszczącym obecnie siedzibę Rektoratu Uniwersytetu Warszawskiego. Mimo rekordowych upałów, które tego dnia nawiedziły Warszawę, uroczystość zgromadziła liczne grono sympatyków i uczestników OF: laureatów, ich opiekunów, rodziców,

przedstawicielei KGOF, sponsorów, a także nauczycieli i filozofów zaangażowanych w pracę na rzecz Olimpiady.

Spotkanie rozpoczęło się od powitania gości przez Przewodniczącą KGOF, p. prof. Barbarę Markiewicz, która podziękowała gościom za przybycie i pogratulowała laureatom. Po uroczystym otwarciu, zgodnie z planem uroczystości, p. prof. Markiewicz wygłosiła wykład pod tytułem „Niepodległość niejedno ma imię”, który w przystępnej formie podejmował ważne i aktualne problemy filozoficzne, prezentując pogłębione rozważania daleko wykraczające poza wąsko rozumianą propedeutykę filozofii. O zainteresowaniu, jakie wzbudził wykład, najlepiej świadczą pytania kierowane bezpośrednio po wystąpieniu do członków KGOF z prośbą o publikację tekstu wykładu, co niniejszym czynimy (tekst wykładu publikujemy na str. 6).

Następnie dr Magdalena Gawin, sekretarz KGOF przedstawiła krótkie sprawozdanie z przebiegu XXX Olimpiady Filozoficznej, a mgr Andrzej Ziółkowski opowiedział o zakończonej edycji Konkursu Filozoficznego dla gimnazjalistów z Mazowsza „W drodze ku mądrości”, po czym głos zabrał dyrektor Instytutu Filozofii UW, dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz, który pogratulował zarówno finalistom, laureatom, jak i wszystkim uczestnikom Olimpiady, a także podziękował organizatorom za wkład w popularyzację filozofii. Dyrektor IF zaprosił uczestników Olimpiady do kontynuowania studiów filozoficznych w kierowanym przez siebie Instytucie, wskazując na zajęcie przez IF UW pierwszego miejsca w skali całego kraju w tegorocznym rankingu miesięcznika „Perspektywy” w kategorii „Kierunek Studiów: Filozofia”. Ostatnim mówcą, który wystąpił bezpośrednio przed ceremonią wręczenia dyplomów, był mgr Przemysław Staroń, reprezentujący redakcję czasopisma „Filozofuj!” fundującą dodatkową nagrodę w formie prenumeraty tegoż pisma dla laureatów pierwszych miejsc. Przemysław Staroń w krótkim, lecz jak zawsze inspirującym przemówieniu pogratulował zwycięzcom i zachęcał wszystkich Olimpijczyków, niezależnie od zdobytych wyróżnień, do kontynuowania filozoficznych poszukiwań.

Kolejną część uroczystości stanowiło uroczyste uhonorowanie laureatów: wręczenie dyplomów i nagród książkowych laureatom Olimpiady oraz dyplomów nauczycielom i opiekunom naukowym. Nagrody wręczali: p. prof. Barbara Markiewicz, ks. prof. Jan Krokos oraz dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz. Na uwagę i uznanie zasługuje krótkie wystąpienie laureatki

III miejsca, Weroniki Pazdan, która odbierając nagrodę skorzystała z okazji, aby zabrać głos i zdecydowanie zaprotestować przeciwko aktywności agitacyjnej ugrupowań skrajnie prawicowych w przestrzeni publicznej, w tym w bezpośrednim otoczeniu Uniwersytetu, a następnie wezwała społeczność i władze UW do aktywnego przeciwstawienia się ideologiom opartym na dyskryminacji i odwołującym się do przemocy.

Nagrody, które otrzymali zwycięzcy, zostały ufundowane przez przychylne Olimpiadzie wydawnictwa z Warszawy, Gdańska i Krakowa, które zgodziły się przekazać cenne publikacje dla zwycięzców tegorocznych zawodów. Listę ofiarodawców publikujemy na stronie 5.

Dyplomami i nagrodami książkowymi, wręczanymi przez p. prof. Barbarę Markiewicz, p. st. wizytator Agnieszkę Żak-Hut oraz p. mgr Andrzeja Ziółkowskiego, zostali uhonorowani także zwycięzcy Konkursu Filozoficznego dla gimnazjalistów.

Na zakończenie uroczystości Przewodnicząca KGOF, p. prof. Markiewicz jeszcze raz pogratulowała laureatom, podziękowała nauczycielom oraz wszystkim zaangażowanym w pracę na rzecz Olimpiady zarówno w KGOF, jak i w Komitetach Okręgowych, po czym zaprosiła młodych pasjonatów filozofii do udziału w kolejnej, już XXXI Olimpiadzie Filozoficznej, która odbędzie się w roku szkolnym 2018/2019 (tematy prac etapu szkolnego XXXI Olimpiady Filozoficznej publikujemy na stronie 163 niniejszego Biuletynu, w Informatorze OF oraz na stronie internetowej **www.ptfilozofia.pl**).

Uroczystości w Radomiu

4 czerwca 2018 roku odbyło się w Radomiu oficjalne zakończenie **XXX Olimpiady Filozoficznej**, którego głównym punktem było wręczenie **Nagrody im. Leszka Kołakowskiego** dla laureatów Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej. Pieniężne nagrody dla zdobywcy I miejsca Olimpiady Filozoficznej oraz dla laureata z Radomia funduje rodzina zmarłego prof. Leszka Kołakowskiego i Gmina Miasta Radomia. Uroczystość, po raz ósmy, odbyła się w Radomiu w ramach **X Radomskiego Festiwalu Filozofii „Okna” im. prof. Leszka Kołakowskiego**.

Organizatorem festiwalu – imprezy propagującej filozofię jako dyscyplinę nauki i wiedzy oraz stylu życia – jest Ośrodek Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” w Radomiu. Tematem przewodnim tegorocznej edycji była problematyka wierności w sztuce, literaturze, historii i oczywiście filozofii.

Wśród zaproszonych na uroczystość wręczenia Nagrody im. Leszka Kołakowskiego i Gminy Miasta Radomia gości znaleźli się m.in.: prof. dr hab. Barbara Markiewicz – przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej i wiceprzewodnicząca Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz mgr Andrzej Feliks Ziółkowski. Ponadto galę wręczenia Nagrody im. Leszka Kołakowskiego dla laureatów Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej zaszczycili: Sebastian Równy – dyrektor Wydziału Kultury UM w Radomiu, pracownicy Ośrodka Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” z dyr. Renatą Metzger, dr Wiesław Chudoba – przewodniczący Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu, znawca myśli filozoficznej Leszka Kołakowskiego, mgr Elżbieta Górecka - sekretarz Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu, nauczycielka języka polskiego, filozofii i wiedzy o kulturze w VI Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, grupa młodzieży VI LO im. Jana Kochanowskiego w Radomiu i dyrektor tejże szkoły – mgr inż. Romuald Lis, a ponadto mgr Dariusz Żytnicki – dyr. II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu, uczniowie tegoż liceum oraz inni miłośnicy filozofii, nauczyciele i mło-



dzień radomskich szkół. Niestety na jubileuszową edycję „Okien” nie mogła do Radomia przybyć Agnieszka Kołakowska – córka prof. Leszka Kołakowskiego.

Wręczenie Nagrody im. Leszka Kołakowskiego i Gminy Miasta Radomia laureatom XXX Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej odbyło się, podobnie jak przed rokiem, w amfiteatrze przy pasażu im. Leszka Kołakowskiego, nieopodal II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej – szkoły, do której przed laty uczęszczał prof. Leszek Kołakowski.

Spotkanie rozpoczęło się od powitania zebranych przez Marcina Kępe, kierownika Działu Dziedzictwa Kulturowego w „Resursie Obywatelskiej” i odczytania listu skierowanego przez Agnieszkę Kołakowską do uczestników X Festiwalu Filozofii „Okna”.

Następnie Nagrody im. Leszka Kołakowskiego z rąk Sebastiana Równego w imieniu prezydenta Miasta Radomia odebrali zwycięzcy XXX Olimpiady Filozoficznej.

Nagrodę im. Leszka Kołakowskiego za rok 2018 i czek w wysokości 5 tysięcy złotych otrzymała uczennica klasy trzeciej Liceum Ogólnokształcącego św. Marii Magdaleny w Poznaniu – Olga Żyminkowska - laureat-



ka pierwszego miejsca XXX OF. Nagrodę i czek w wysokości 3 tysięcy złotych odebrał również laureat 8. miejsca, Filip Barański – uczeń trzeciej klasy Publicznego Gimnazjum nr 23 w Zespole Szkół Ogólnokształcących nr 6 im. Jana Kochanowskiego w Radomiu. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że Filip jako gimnazjalista odniósł tak duży sukces w olimpiadzie przeznaczanej przede wszystkim dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Radomianin, którego opiekunem merytorycznym jest Elżbieta Górecka, został również wyróżniony za esej filozoficzny. Nagrody rzeczowe za esej filozoficzny inspirowany twórczością Leszka Kołakowskiego odebrał licealista z Warszawy – Adam Deryło.

Zwycięzcy XXX Olimpiady Filozoficznej i laureaci Nagrody im. Leszka Kołakowskiego serdecznie podziękowali za wyróżnienie i docenienie ich pracy w dziedzinie filozofii. Po tej części uroczystości rozpoczęła się otwarta debata filozoficzna nt. „Moralność i cnota wierności” z udziałem prof. Barbary Markiewicz, mgr. Andrzeja Feliksa Ziółkowskiego oraz Olgi Żyminkowskiej, Filipa Barańskiego i Adama Deryło, a także uczniów z radomskich liceów m.in. Alicji Olczykowskiej z VI LO im. Jana Kochanowskiego, finalistki XXX Olimpiady Filozoficznej.



Jako pierwsza za-
brała głos prof. Mar-
kiewicz, proponując
wspólną próbę zdefi-
niowania pojęć: „mo-
ralności”, „wierności”.
Czym jest wierność
i na czym ona polega?
Czy wierność jest cno-
tą? A jeśli tak, to czy
jest cnotą najważniej-
szą? Wspólnie stwier-
dzono, że moralność
to zespół wartości,
ideałów, które czło-
wiek sobie wyznacza,
którym jest wierny.
A z kolei wierność to
pierwsza z cnot, która
jest podstawą hierar-
chii wartości. Przywo-
łano w tym miejscu
myśl Leszka Kołakow-

skiego, który twierdził, że „wierność jest cnotą sprzeczną wewnątrznie, bo uprawiana dla niej samej, często każe się godzić na zło, a więc również cnotą być przestaje”. W trakcie dyskusji padło stwierdzenie, że wierność jest podstawą każdej cnoty, gdyż cnota wymaga trwania przy niej bez względu na różne czynniki. Zakres zagadnień związanych z tematem był bardzo szeroki. Uczestnicy debaty rozważali wierność w kontekście wierności partnerowi, drugiej osobie, samemu sobie, ideałom, celom, Bogu, religii, ideologii. Uznano, że wierność m.in. Bogu czy ludziom opiera się na rzetelnym przestrzeganiu pewnego credo. A wierna służba komuś lub czemuś zawsze oparta jest na naszej intencji i wynikających z niej działań. Tu zdania uczestników dyskusji były podzielone. Dyskutanci zastanawiali się również nad tym, czy cnota wierności może być niebezpieczna, czy zawsze niesie ona dobro. Podkreślono, że najważniejsza wydaje się być

wierność sobie samemu i własnym, często jednak zmieniającym się na przestrzeni czasu, przekonaniom. Zaznaczono także, iż wierność religijna równa się wierności wybranej ideologii, światopoglądowi. Przy tego rodzaju wierności pojawia się niebezpieczeństwo popadnięcia w fanatyzm, który cechuje się silną nietolerancją dla odmiennych poglądów. Drugą skrajnością jest nihilizm egzystencjalny lub moralny, wedle którego życiu brak celu, sensu, znaczenia i wartości. Stwierdzono, że pojęcie wierności jest szerokie, nieostre i rozważania o nim otwierają drzwi do wielu interesujących i złożonych zagadnień. Zastanawiano się również, czy wierność stanowi jakąś formę zobowiązania, a jeśli tak, to wobec kogo lub czego. Dyskutanci skupili się również na powiązaniu pojęcia wierności z prawdą i wiarą. Podkreślono, iż wierność opiera się na wyborze i wolności – do prawdziwej wierności nie da się nikogo zmusić. Jeden z dyskutantów przywołał myśl Ericha Fromma, który uważał, że człowiek musi być czemuś wierny. Odniesiono się również do poglądu ks. Józefa Tischnera, według którego wierność w miłości do drugiego człowieka definiuje nasze człowieczeństwo. Człowiek, zdaniem Tischnera, nie powinien być tylko dla siebie, nawet jeśli taka postawa zwalnia nas z pewnych trosk i cierpienia. Wiernie służąc drugiemu człowiekowi, staje się on dla nas darem, a odpowiedzialność za drugą osobę definiuje naszą wartość. Rozmówcy podjęli także temat zdrady, próbując odpowiedzieć na pytanie, czy zdrada może być wybaczalna. Zdrada zadaje ból temu, kto drugą osobę traktuje jako własność, jako podmiot, którym można rozporządzać. Uczestnicy dyskusji uznali, że gdy jesteśmy komuś wierni, to boimy się odrzucenia z ich strony. Wysznuło wniosek, że wierność nie polega na narzucaniu komuś swojego stylu bycia, a raczej na pielęgnowaniu czasu spędzonego razem. W kontekście zagadnienia wierności i zdrady przywołano postać Judasza, któremu zdrada została wybaczona, ale nie został on zbawiony. Dyskusja na temat moralności i cnoty wierności często pozostawiała wiele pytań bez odpowiedzi.

Na zakończenie spotkania wszyscy mogli obejrzeć spektakl „Hiob, czyli Antynomie cnoty”, w wykonaniu młodzieży z Koła Teatralnego z II LO im. Marii Konopnickiej.



Lista laureatów XXX Olimpiady Filozoficznej 2017/2018

Imię i nazwisko	Miejsce	Klasa	Nazwa szkoły	Opiekun naukowy
Olga Żyminkowska	I	III	LO im. Św. Marii Magdaleny w Poznaniu	mgr Hanna Dylewicz
Aleksandra Bujalska	II	III	I LO im. S. Dubois w Koszalinie	mgr Iwona Tworek
Weronika Pazdan	III	I	V LO im. J. Jasińskiego we Wrocławiu	dr Anna Wojczyńska
Kacper Łepecki	III	III	ZS Nr 1 im. KEN w Szczecinku	mgr Jakub Aniotowski
Aleksandra Furmanek	IV	II	XIII LO w Szczecinie	mgr Jerzy Wojcieszak
Kacper Jabłonka	V	III	II LO im. K. I. Gałczyńskiego z Oddziałami Dwujęzycznymi w Olsztynie	mgr Urszula Szafranek
Maria Tomaszewska	VI	II	XIII LO w Szczecinie	mgr Jerzy Wojcieszak
Filip Bienkowski	VII	III	XXXIII LO im. M. Kopernika w Warszawie	mgr Krystian Pokwiczal
Kacper Poradzisz	VIII	II	I LO im. J. Kasprowicza w Świdnicy	dr Robert Kasków
Mieszko Lisiecki	VIII	III	III LO im. Bohaterów Westerplatte w Gdańsku	mgr Przemysław Staroń
Adam Deryto	VIII	I	II Społ. LO im. P. Jasienicy STO w Warszawie	mgr Artur Rodziejewicz
Paulina Kaczyńska	VIII	III	XIV LO im. S. Staszica w Warszawie	mgr Agnieszka Świtalska
Julia Kinaszewska	VIII	III	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie	dr Anna Szklarska
Filip Barański	VIII	III kl gimnazjum	ZSO nr 6 im. J. Kochanowskiego w Radomiu	mgr Elżbieta Górecka

Juliusz Hański	VIII	III	XX LO im. Z. Herberta w Gdańsku	mgr Jarosław Chabaj
Marek Uszyński	VIII	II	XXXIII LO im. M. Kopernika w Warszawie	mgr Krystian Pokwiczat
Tomasz Detlaf	IX	III	VI LO im. W. Sierpińskiego w Gdyni	mgr Maria Łojek-Kurzętowska
Oliwia Majchrowska	IX	I	I LO im. S. Żeromskiego w Jeleniej Górze	mgr Katarzyna Dobrzańska
Mikołaj Frycz	X	II	II LO im. K. I. Gałczyńskiego z Oddziałami Dwujęzycznymi w Olsztynie	mgr Urszula Szafranek
Nicole Krupa	X	III	VI LO im. J. J. Śniadeckich w Bydgoszczy	mgr Grzegorz Śliwiński
Anna Tomczyk	X	III	II Spot. LO im. P. Jasienicy STO w Warszawie	mgr Marcin Krupowicz
Joanna Zalewska	X	II	II Spot. LO im. P. Jasienicy STO w Warszawie	mgr Marcin Krupowicz
Jan Pakieła	XI	III	IX LO im. K. Hoffmanowej w Warszawie	mgr Jan Molina
Wiktor Mikosza	XI	II	II Spot. LO im. P. Jasienicy STO w Warszawie	mgr Marcin Krupowicz
Martyna Mazur	XI	II	XIII LO w Szczecinie	mgr Jerzy Wojcieszak
Adam Kasiński	XI	III	LO im. Św. Jadwigi Królowej w Kielcach	mgr Magdalena Ziarko
Jan Wodziński	XII	III	ZS nr 14 LO XIV we Wrocławiu	mgr Aleksandra Horowska
Zofia Krajewska	XII	II	XXVII LO im. T. Czackiego w Warszawie	Radostaw Jurczak
Dorota Banaś	XII	III	I LO im. W. Orkana w Limanowej	mgr Anna Trojanowska
Lena Bogdańska	XII	II	LXIV LO im. S.I. Witkiewicza w Warszawie	mgr Maciej Kraszewski
Eryk Moenert	XII	II	XX LO im. Z. Herberta w Gdańsku	mgr Przemysław Staroń
Stanisław Gut	XII	I	I LO im. A. Mickiewicza w Olsztynie	brak opiekuna
Piotr Litwin	XII	III	II LO im. J. Śniadeckiego w Kielcach	mgr Krzysztof Kwiecień

Lista finalistów XXX Olimpiady Filozoficznej 2017/2018

(lista w porządku alfabetycznym)

Lp.	Imię i nazwisko	Okręg
1	Dominika Bartosik	Poznań
2	Jan Bąk	Warszawa
3	Dominik Białecki	Radom
4	Przemysław Bieniek	Lublin
5	Martyna Burdach	Siedlce
6	Sonia Burdyna	Warszawa
7	Maria Czarnecka	Warszawa
8	Agata Czech	Gdańsk
9	Grzegorz Czech	Dolnośląski
10	Przemysław Czerewatyj-Wyszecki	Gdańsk
11	Anna Czerwińska	Bielsko-Biała
12	Aleksandra Dagil	Warszawa
13	Michał Dereszkiwicz	Gdańsk
14	Antonia Franaszek-Traczewska	Kraków
15	Agata Froń	Rzeszów
16	Olgierd Fudali	Warszawa
17	Katarzyna Gajos	Szczecin
18	Aneta Garlikowska	Kujawsko-Pomorski
19	Anna Grąbczewska	Katowice
20	Urszula Grębowska	Białystok
21	Alicja Grzyb	Warszawa
22	Karolina Guz	Gdańsk

23	Martyna Hajduk	Gdańsk
24	Aleksandra Hamny	Warszawa
25	Zuzanna Izydorek	Szczecin
26	Paweł Jakubek	Gdańsk
27	Jan Jamrozik	Bielsko-Biała
28	Antoni Janowski	Warszawa
29	Maja Jaryczewska	Gdańsk
30	Maria Kamińska	Kraków
31	Maria Kamińska	Gdańsk
32	Jan Kiljański	Warszawa
33	Paweł Klefas	Warszawa
34	Rafał Kłosek	Katowice
35	Maciej Kokosza	Warszawa
36	Oskar Kosenda	Skierniewice
37	Łukasz Kremky	Warszawa
38	Laura Kubacz	Warszawa
39	Krzysztof Lasota	Radom
40	Alicja Leśniewska	Zielona Góra, Gorzów Wlkp.
41	Zofia Lewandowska	Gdańsk
42	Adrianna Lipień	Skierniewice
43	Miriam Lipniacka	Warszawa
44	Natalia Lot	Skierniewice
45	Zofia Łakomy	Łódź
46	Maciej Łukasik	Warszawa
47	Daniel Machnik	Szczecin
48	Jan Markiewicz	Kraków
49	Ewa Matczuk	Gdańsk

50	Łukasz Matelski	Kujawsko-Pomorski
51	Natalia Mazurkiewicz	Skierniewice
52	Norbert Michalski	Skierniewice
53	Nina Michnik	Warszawa
54	Kalina Mioduszewska	Zielona Góra, Gorzów Wlkp.
55	Karol Mocek	Bielsko-Biała
56	Agata Nawacka	Warszawa
57	Bartłomiej Nowak	Częstochowa
58	Benedykt O'Connor	Warszawa
59	Franciszek Ogidel	Warszawa
60	Alicja Olczykowska	Radom
61	Maja Olszewska	Opole
62	Zofia Ortowska	Warszawa
63	Alina Osińska	Warszawa
64	Filip Oszczyk	Zielona Góra, Gorzów Wlkp.
65	Michał Owczarek	Zielona Góra, Gorzów Wlkp.
66	Wiktoria Pierzak	Katowice
67	Natalia Pietrzak	Zielona Góra, Gorzów Wlkp.
68	Mikołaj Piwowarski	Warszawa
69	Michał Poniński	Warszawa
70	Tadeusz Price	Warszawa
71	Michał Rejmer	Radom
72	Paulina Robotycka	Gdańsk
73	Natalia Roleder	Białystok
74	Maksymilian Sapkowski	Gdańsk
75	Jakub Schuwald	Katowice
76	Maciej Skrzek	Szczecin

77	Kacper Stodki	Skierniewice
78	Julia Smogorzewska	Warszawa
79	Olga Stolarczyk	Gdańsk
80	Antoni Subocz	Warszawa
81	Piotr Sygowski	Warszawa
82	Łukasz Szczęsny	Kraków
83	Kamil Szczurek	Kraków
84	Patryk Śmiarowski	Białystok
85	Mikołaj Świerczyk	Poznań
86	Miłosz Taranowicz	Skierniewice
87	Urszula Tomczuk	Warszawa
88	Julia Tworogowska	Kielce
89	Martyna Wach	Olsztyn
90	Dominika Waligórska	Dolnośląski
91	Jędrzej Wasiński	Warszawa
92	Mikołaj Wesołowski	Kujawsko-Pomorski
93	Paweł Wilczkowiak	Dolnośląski
94	Filip Wilczyński	Zielona Góra, Gorzów Wlkp.
95	Lena Wojciechowicz	Warszawa
96	Bartłomiej Wyszyński	Lublin
97	Milena Żydek	Lublin

Zawody okręgowe XXX Olimpiady Filozoficznej

Część I – Esej

Tematy eseju

„Ale choć nie istnieją racjonalne, naukowe podstawy etyki, istnieją etyczne podstawy nauki i racjonalizmu. Idea bezstronności prowadzi do idei odpowiedzialności; musimy nie tylko uważnie słuchać argumentów, ale mamy obowiązek odpowiadać za nasze czyny, gdy dotyczą innych. W ten sposób racjonalizm jest nierozzerwalnie związany z uznaniem konieczności istnienia instytucji społecznych, powołanych do obrony wolności krytyki, wolności myśli, wolności człowieka”. (Karl Popper, *Spółczesność otwarte*)

„Stało się też dla mnie jasne, iż rzeczy, które ulegają zepsuciu, są dobre. .. Zepsucie jest szkodą; a przecież nie byłoby szkodą, gdyby nie polegało na zmniejszeniu dobra. Albo więc zepsucie nie wyrządza żadnej szkody (co oczywiście jest stwierdzeniem niedorzecznym), albo (co jest oczywistą prawdą) wszelkie rzeczy, które ulegają zepsuciu, są pozbawione tylko jakiegoś dobra. Jeśli zaś zostaną pozbawione wszelkiego dobra w ogóle, przestaną istnieć”. (św. Augustyn, *Wyznania*)

„Przekonanie, że maszyny nie mogą nas zaskakiwać („dokonać czegoś naprawdę nowego”), jest, jak mi się wydaje, następstwem pewnego błędu, o który szczególnie łatwo u matematyka, czy filozofa. Jest to przeświadczenie, że umysł uświadamiając sobie dany fakt chwytą jednocześnie wszystkie jego konsekwencje. Założenie takie bywa często bardzo użyteczne, ale zbyt łatwo zapominamy, że jest fałszywe”. (Alan Turing, *Maszyna licząca a inteligencja*)

Część II – Test

Zadanie 1

8 pkt

Przeczytaj zamieszczony poniżej fragment *Metafizyki* Arystotelesa i odpowiedz na pytania.

„Nie wywodzą się też rzeczy z idei w żaden sposób, tak jak się rozumie bycie z czegoś. Jeżeli zaś mówi się, że idee są wzorami i że te rzeczy w nich uczestniczą, to jest już puste gadanie i poetycka przenośnia. Cóż bowiem się sprawia, mając za wzór idee? A zresztą może być lub powstać coś podobne do czegoś innego, a nie będące dlań wzorem. [...] Będzie też wiele wzorów tej samej rzeczy, a więc i wiele idei. I na przykład, dla człowieka to będą: zwierzę, dwunożne i sam człowiek jako taki. A ponadto będą nie tylko idee-wzory rzeczy podpadających pod zmysły, ale i samych idei, na przykład sam rodzaj będzie wzorem przynależnych doń gatunków. Tak że to samo będzie i wzorem, i odwzorowaniem. Nadto wydaje się niemożliwe, żeby istota była oddzielona od tego, czego jest istotą; jakże więc idee, skoro są istotami tych rzeczy, mogłyby istnieć poza nimi?”

a) Jak nazywa się teorię ontologiczną, którą w przytoczonym fragmencie krytykuje Arystoteles? **(1 pkt)**

.....

b) Jak nazywał się twórca teorii krytykowanej przez Arystotelesa? **(1 pkt)**

.....

c) Zrekonstruuj dwa wybrane zarzuty, które wysuwa Arystoteles przeciw teorii krytykowanej w przytoczonym fragmencie teorii.

(4 pkt)

Zarzut 1.

.....

Zarzut 2.

.....

d) Zwięźle scharakteryzuj teorię ontologiczną, którą rozwinął Arystoteles w odpowiedzi na koncepcję krytykowaną przez niego w przytoczonym fragmencie. (2 pkt)

Zadanie 2

1 pkt

Zasada „homo mensura” to pogląd, zgodnie z którym:

- a) człowiek potrafi zmierzyć świat
- b) człowiek jest miarą wszystkich rzeczy
- c) człowiek poznaje świat poprzez matematykę
- d) człowiek jest stworzeniem racjonalnym

Zadanie 3

6 pkt

Wyjaśnij, na czym polegają trzy wymienione niżej postawy przyjmowane przez filozofów chrześcijańskich wobec zagadnienia relacji wiary i wiedzy rozumowej.

a) Postawa przypisywana Tertulianowi (*credo quia absurdum*):

b) Postawa Anzelma z Canterbury (*credo ut intelligam*):

c) Postawa proponowana przez św. Tomasza z Akwinu:

Zadanie 4

7 pkt

Uzupełnij poniższe zdania tak, by stanowiły notatkę o filozofii Kanta:

Inspiracją dla dokonania tak zwanego „przewrotu (a).....” w filozofii, była dla Kanta lektura pism angielskiego filozofa (b)....., który poddał krytyce pojęcie związku (c)..... dowodząc, że wyraża ono tylko nasze subiektywne przyzwyczajenie do następstwa określonych faktów, a nie coś istniejącego realnie. Kant zgodził się z tym spostrzeżeniem, ale wyprowadził z niego inny wniosek. Uznał mianowicie, że kwestionowane pojęcie jest jedną z (d)..... . Dzięki tym kategoriom oraz dwóm formom naoczności, którymi są (e)..... i (f), intelekt wiąże różne subiektywne postrzeżenia w przedmioty dostępne dla naszego umysłu i dające się obiektywnie poznawać. Filozofię zajmującą się badaniem takich warunków możliwości nazywa się za Kantem filozofią (g)..... .

Zadanie 5

4 pkt

Arystoteles twierdził, że „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”. Rozważ, czy z tą tezą mogliby się zgodzić Thomas Hobbes i Jean-Jacques Rousseau. Swoje odpowiedzi uzasadnij.

a) Hobbes:

.....

b) Rousseau:

.....

Zadanie 6

1 pkt

Zdaniem cyników jedynym dobrem jest:

- a) przyjemność
- b) wiedza
- c) cnota
- d) epoché

Zadanie 7

4 pkt

Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska spośród podanych poniżej.

J.P. Sartre, M. Schlick, G. Berkeley, T. Kotarbiński, B. Pascal, E. Fromm, L. Wittgenstein, A. Camus.

a) „Człowiek jest tylko trzcina najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą”. Autor:

b) „Ich (rzeczy niemyślących) *esse to percipi* – i nie jest możliwe, aby miały jakiegokolwiek istnienie poza umysłami, czyli rzeczami myślącymi, które je postrzegają”. Autor:

c) „Anonimowy autorytet działa skuteczniej niż autorytet jawny, ponieważ nikt nie podejrzewa, że ukrywa się za nim nakaz i oczekiwanie posłuszeństwa”. Autor:

d) „Człowiek jest przede wszystkim *projektem* przeżywanym subiektywnie, miał być pianą, pleśnią czy kalafiolem”. Autor:

Zadanie 8**1 pkt**

Którego z wymienionych niżej filozofów uważa się za prekursora „egzystencjalizmu”, choć nie posługiwał się on tym terminem?

- a) Martin Heidegger
- b) John Locke
- c) Albert Camus
- d) Søren Kierkegaard

Zadanie 9**6 pkt**

Sformułuj krótką definicję następujących pojęć:

- Ataraksja -
- Konceptualizm -
- Zasłona niewiedzy -

Zadanie 10**1 pkt**

Która z wymienionych niżej koncepcji, związanych z filozofią Leibniza, głosi, że dla każdego stanu rzeczy albo prawdziwego zdania zawsze istnieje przyczyna wyjaśniająca, dlaczego jest właśnie tak, a nie inaczej?

- a) zasada racji dostatecznej
- b) teodycea
- c) determinizm
- d) optymizm

Zadanie 11**3 pkt**

W „Państwie” Platon przedstawił odpowiedniość pomiędzy podziałem duszy i klasami w polis; wpisz w poniższą tabelę elementy tych podziałów.

Części duszy	Części polis
1.	1.
2.	2.
3.	3.

Zadanie 12**3 pkt**

Dla podanych niżej zdań, oceń wartość logiczną zdań zapisanych w tabelce, wpisując w odpowiednie pola słowa *prawda* lub *falsz*.

Dane są zdania:

$p: 2 + 2 = 5$

q : liczba 25 dzieli się przez 5

$p \vee \sim p$	
$p \rightarrow q$	
$p \vee q$	

Zadanie 13**5 pkt**

Dokończ poniższe zdania, dotyczące koncepcji prawdy.

- a) Wedle definicji klasycznej prawda to zgodność myśli i
- b) Jednym z głównych przedstawicieli ewidencyjnej (z oczywistości) teorii prawdy był
- c) Podstawą koherencyjnej teorii prawdy jest
- d) Pragmatyzm stanowi, iż prawda wynika
- e) Autorem semantycznej teorii prawdy jest

KONIEC TESTU

PRACE WYRÓŻNIONE

Tomasz Detlaf

Czy potrzebna nam jest dzisiaj filozofia dziejów?

Historia to lustro, w którym się przeglądamy, szukając siebie samych. W przeszłości szukamy odpowiedzi na fundamentalne pytania: Kim jestem? Skąd się tutaj wziąłem? Dlaczego moje otoczenie jest takie, a nie inne? To w niej odnajdujemy swoją tożsamość, to dzięki niej możemy określić samych siebie. Teraźniejszość jest naszym obecnym bytem, przyszłość zaś obiektem naszych marzeń i pragnień, który sami aktywnie tworzymy. Jest więc jak najbardziej naturalne, że historia, rozumiana zarówno szczegółowo, jak i w najogólniejszym sensie, stała się przedmiotem filozoficznej refleksji.

Stawiając pytanie, czy potrzebna nam jest dzisiaj filozofia dziejów, musimy najpierw ustalić, czym ona jest i jakie może mieć dla nas znaczenie. Najłatwiej to zrozumieć sięgając do przeszłości.

I. Skąd się bierze filozofia dziejów?

Powyższe rozważania powinniśmy rozpocząć od odpowiednio sformułowanej definicji. Proponuję więc, aby za Karlem Löwithem przytoczyć definicję filozofii dziejów w jej klasycznym rozumieniu i, mając ją na uwadze, podjąć próbę rekonstrukcji historii tych dziejów. Löwith na potrzebę swoich badań definiuje historiozofię jako *systematyczne wyjaśnianie historii powszechnej w świetle zasady, dzięki której historyczne zdarzenia i następstwa są ze sobą powiązane i odniesione do jakiegoś historycznego sensu*¹.

¹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Kęty 2002, s. 5.

1. Analiza historyczna

Emil Angehrn w swoim podręczniku *Filozofia dziejów* przedstawia w zarysie dzieje procesu, który doprowadził do powstania klasycznej filozofii dziejów. Zasadniczymi momentami tego procesu są dwie, jak to nazwał Angehrn, *rewaloryzacje*².

Narodziny historyczności. Najpierw jednak musiała powstać sama historyczność, co symbolicznie stało się wraz z narodzinami historiografii – spisaniem *Dziejów* przez Herodota. Było to wyrazem złożonych przemian greckiej kultury w V w. p.n.e. – przejścia *od mitu do logosu*. Wskutek sekularyzacji obszarem zainteresowania stała się już nie mitologia, lecz świecka historia³. Powstał czas historyczny, w którym osadzona jest zarówno teraźniejszość, jak i opisywana przez historiografię przeszłość. Spotykają się one na wspólnej płaszczyźnie, czego nie było w przypadku mitów osadzonych w niejako beczasowej sferze⁴.

Rewaloryzacja historii. Grecy wyobrażali sobie czas jako cykliczny, a do zainteresowania historią skłaniały ich głównie praktyczne pobudki (i potrzeba pamięci, o której później). Cyceron powiedział: *historia vitae magistra est*, ale tylko dlatego, że pożyteczne jest z niej czerpać (co może mieć związek z cyklicznym pojmowaniem czasu – to, co działo się wcześniej będzie się powtarzać, więc opłaca się to znać). Dlatego właśnie zarówno u Platona, jak i u Arystotelesa nie znajdziemy systematycznej refleksji nad dziejami⁵. Dopiero tradycja judeochrześcijańska nadała historii zasadnicze znaczenie, sakralizując ją. Historia powszechna stała się tym samym, co dzieje zbawienia. Eschatologiczna perspektywa do czasu wprowadza jego początek – stworzenie świata, nadaje mu charakter liniowy⁶ i dzieli go konkretnymi wydarzeniami (takimi, jak grzech pierworodny, przyjście mesjasza, sąd ostateczny) na okresy. Późniejsza historiozofia będzie korzystać z tych innowacji, dzieje będą rozumiane jako realizacja jakiegoś celu, pełniącego rolę świeckiego surogatu zbawienia⁷. Filozofowie

² E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, Kęty 2007, s. 8.

³ Tamże, s. 12.

⁴ Tamże, s. 20.

⁵ Tamże, s. 29.

⁶ Tamże, s. 39–40.

⁷ Można to spostrzec patrząc na rozwój filozoficznego myślenia o historii od biblijnych egegez do kryzysu filozofii dziejów po okresie jej świetności w XIX wieku. Taką wła-

zaczną zauważać w nich następujące po sobie okresy i szukać rządzących nimi zasad. Połączenie tradycji greckiej i judeochrześcijańskiej w kwestii rozumienia historii znalazło najpełniejszy wyraz w *Państwie Bożym* Augustyna, stanowiąc wykład jeszcze nie filozofii, ale już teologii dziejów.

Rewaloryzacja podmiotu. Zwrot ku podmiotowi wyrażał się w pojmowaniu ludzi jako aktywnych twórców historii (na ile samodzielnie o tym stanowiących, a na ile podległych koniecznym prawom, to już inna kwestia). Skutkiem tego musiało być odrzucenie idei Opatrzności, która wyjaśniała sens biegu dziejów. Nie można było jednak odrzucić niesionych przez nią treści w całości, więc Opatrzność została zastąpiona przez postęp. Ludzie nie realizowali już boskiego planu, lecz zamysł natury. Wydarzenia z historii zbawienia i wyznaczone przez nie okresy zostały zastąpione przez wielkie wydarzenia historyczne i dzieje państw. Kant wprost odwoływał się do Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako przykładu zdolności ludzkości do stanowienia o sobie. Hegel, aby pokazać postęp wolności, porównywał cywilizacje Wschodu, Grecji i Rzymu oraz chrześcijańsko-germańską. Związane z nowożytnym zwrotem ku podmiotowi podniesienie roli epistemologii postawiło filozofii dziejów pytanie o jej uzasadnienie. Odpowiedzią na nie było przekonanie o rozumności historii, dzięki której można ją poznać (rozum nie mógłby poznać historii, gdyby nie była ona rozumna). Hegel dał najpełniejszy wyraz zarówno pojmowaniu historii jako postępu (*Dzieje powszechne to postęp w uświadomieniu wolności, postęp, który mamy poznać w jego konieczności*⁸), jak i rozumności dziejów (*Jedyną myślą, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny*⁹).

Kryzys filozofii dziejów. *Jej długą historię powstawania zamyka krótki okres rozkwitu, który wkrótce przynosi kryzys i rozkład, przechodzący z kolei w nie dającą się do dzisiaj w swym dążeniu jednolicie ustalić post-historię*¹⁰. Marks dokonał gruntownej rewizji myśli Hegla i przetworzył jego historiozofię na odpowiadającą perspektywie materialistycznej. Jed-

śnie próbę historycznego wykazania pochodzenia filozofii dziejów od historyczno-zbawczej eschatologii podejmuje K. Löwith w książce *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, s. 198.

⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 29.

⁹ Tamże, s. 14.

¹⁰ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 115.

nak jego prognozy nie znalazły potwierdzenia w historii. Postępowy duch dziedzictwa francuskiej rewolucji upadł wraz z restauracją monarchii. Postęp techniczny zaczął przynosić problemy społeczne i ekonomiczne i wcale nie szedł w parze z rozwojem moralności¹¹. Później będzie można powiedzieć, że nastroje w życiu intelektualnym już nie opisywały *belle époque*, ale *fin de siècle*. Kryzys wiary w postęp i rozumność najpełniejszy wyraz znalazł w myśli Nietzschego, który nie tylko sprzeciwił się całej współczesnej sobie kulturze opartej na rozumności, ale reanimował starogrecki czas cykliczny, wprowadzając koncepcję *wiecznego powrotu*. Według niego dziejowy postęp nie miał już sensu. Nie miały też racji bytu niesione przez historiozofię obietnice zbawienia (choć zsekularyzowanego), co nie dziwi, gdy przypomnimy sobie o antychrześcijańskiej postawie Nietzschego.

Klasyczna filozofia dziejów narodziła się w konkretnym momencie i w konkretnym momencie umarła, pozostawiając jednak po sobie liczne idee. Czy jest w nich coś wartościowego, aktualnego? Zanim to sprawdzimy, proponuję ponownie spojrzeć na genezę filozofii dziejów, tym razem już nie historycznie, ale problemowo, i zobaczyć, które zagadnienia się zdezaktualizowały, a które nadal mogą pobudzać do filozoficznej refleksji.

2. Analiza problemowa

Potrzeba życia. Jednym z najważniejszych tekstów w dziejach europejskiej kultury jest pieśń Horacego, rozpoczynająca się od słów *Exegi monumentum aere perennius*. Poeta opowiada we wspomnianym utworze, jak przezwycięzył śmierć. Śmierć – to, co każdego czeka, to, o czym zgodnie ze średniowiecznym napomnieniem mamy cały czas pamiętać, to, czego się boimy. Sytuacje, w których doświadczamy śmierci innych, i te, w których uświadamiamy sobie nieuchronność naszego przemijania, są źródłem najgłębszych przeżyć (zaliczających się do tego, co Jaspers nazywa sytuacjami granicznymi i traktuje jako jedno ze źródeł filozofii). Lęk przed śmiercią rządzi człowiekiem od zarania dziejów i jest czynnikiem kształtującym narodziny oraz rozwój cywilizacji. By uniknąć śmierci, ludzie są w stanie zrobić wiele, nawet łamiąc swoje dotychczasowe zasady. Śmierć jest nieunikniona i immanentnie wpisana w naszą egzystencję. Ale

¹¹ E. Angehm, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 118–119.

tylko śmierć fizyczna. *Non omnis moriar* – pisze Horacy – *nie wszystek umrę*. Dzięki uzyskanej sławie, poeta będzie nadal żył – żył w pamięci innych. W ten sposób częściowo uwalnia się on od lęku przed śmiercią. Jak sam pisze – nie umrze w pełni, wiele z niego *zostanie poza grobem*. Gdy nie można uniknąć śmierci fizycznej, trzeba zadbać o to, by *żyć* w inny sposób. Śmierć jako przeżycie graniczne przyczynia się do powstania historii, która pozwala ludziom żyć na jej kartach.

Jasno widać, że już starożytni przywiązywali wielką wagę do pamięci. Nie bez powodu jedną z najstraszniejszych kar było *damnatio memoriae* – procedura polegająca na usunięciu wszystkich zapisów i śladów świadczących o skazanym. Fizycznie umrą wszyscy, ale ta kara zabiera nawet życie w dokumentach, które dla potomnych byłyby jedynym świadectwem istnienia danej osoby. Słowem – odbiera wszystko. Kara ta jednak nie skończyła się pięć wieków po Chrystusie wraz z upadkiem Rzymu, lecz była używana w tak nieodległej, gdy porównujemy się ze starożytnymi, przeszłości. Wymazywanie z historii postaci, które popadły w niełaskę władzy, znane jest bardzo dobrze XX wiekowi (przytoczony choćby słynny przykład usunięcia Nikołaja Jeżowa ze zdjęcia, przedstawiającego jak ze Stalinem wizytowali kanał im. Moskwy). Z kolei w *Roku 1984* Orwella (możemy zastanawiać się, na ile było to inspirowane stosowanym w okresie stalinizmu procederem) najgorszą karą była tzw. ewaporacja, polegająca na (poza wyrokiem śmierci) usunięciu wszelkich śladów istnienia skazanej osoby. Zwykła, jak wydawać, by się mogło, biologiczna potrzeba przeżycia powołuje do istnienia historię, gdyż pamięć staje się nową formą życia. Dlatego właśnie, chcąc zniszczyć człowieka w pełni nie tylko zabija się go fizycznie, ale i niszczy się pamięć o nim – wtedy pozbawia się go obu form życia. Fakt, że kara ta funkcjonowała w starożytności, przetrwała do XX wieku i znalazła się nawet w literackich wizjach, wyraźnie pokazuje, że tak rozumiana potrzeba życia nie przestała istnieć i jest immanentnie wpisana w ludzką egzystencję.

Potrzeba pewności. Człowiek w życiu pragnie pewności i spokoju. Szuka stałej pracy, buduje dom, w którym chce mieszkać do końca życia, ubezpiecza się, aby być pewnym, że gdy nadejdzie niespodziewany, nieszczęśliwy wypadek, jego byt ocaleje. Gdy mowa o wymiarze sprawiedliwości, nieraz zaznacza się, że ma on sens tylko wtedy, gdy wyegzekwowanie sprawiedliwości (wymierzenie kary) jest nieuchronne, pewne. Jedną

z głównych motywacji do aktywności religijnej jest oferowana pewność zbawienia. Członkowie różnych wyznań i sekt posuwali się często do najdziwniejszych czynów, aby tę pewność zyskać. Potrzeba pewności rządzi nie tylko organizacją ludzkiego życia, ale i zaznacza się w działalności intelektualnej. Nauka, od kiedy tylko istnieje, dąży do pewności. Badacze chcą zdobywać wiedzę pewną i właśnie w tym celu doskonalą swoje metody. Filozofowie też od zawsze szukali pewności. Dla Platona tylko *episteme* było właściwą wiedzą – pewną, konieczną, opartą na rozumie. Wszystko inne było według niego tylko domysłem. U Arystotelesa *episteme* jest to wiedza ogólna zawarta w pojęciach. Na jej podstawie tworzyć można naukę teoretyczną, posługując się niezawodnymi sylogizmami. Wielcy nowożytni racjoniści, tworząc swoje systemy, inspirowali się matematyką, jedyną im znaną dziedziną nauki dającą pewne wnioski.

Historia często nie była traktowana jako dziedzina nauki dająca pewną wiedzę. Dlaczego? Odpowiedź znajdujemy już u Stagiryty, dla którego *mądrość jest wiedzą o zasadach* – to one stanowią przedmiot właściwego zainteresowania nauki. Historia, jako opisująca jednostkowe wydarzenia, nie spełnia arystotelejskiego kryterium naukowości, gdyż nauka *zajmuje się tym, co jest zawsze, albo w większości przypadków, a przypadłość nie jest ani tak, ani tak*¹².

Pewność wiąże się z niezmiennością i ogólnością. Historiozof czyni, teoretyzuje to, co nieteoretyczne, stara się zaspokoić ludzką potrzebę pewności, tworząc z przygodnej w swej istocie historii coś ogólnego i niezmiennego, szuka zasad rządzących historią. Posługując się arystotelejską terminologią można powiedzieć, że filozof dziejów stara się stworzyć naukę o historii. Nauka ta za swój przedmiot ma historię, więc to, co wypracowali historiografowie, jest tylko materią dla historiozofa, który szuka w niej jakichś stałych praw, pozwalających opisać całość dziejów. Podobnie jak w naukach przyrodniczych, historyk jest badaczem, który przeprowadza eksperymenty, zbiera okazy do badań. Historiozof, korzystając z prac rzeszy takich badaczy, tworzy teorię wyjaśniającą całość zaobserwowanych zjawisk. Czy potrzeba ta jest nadal aktualna? Pewność nadal jest czymś pożądanym, ale czy można ją zdobyć?

¹² Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2004, s. XI, 1.

II. Weryfikacja klasycznej filozofii dziejów

W historii o pewności nie może być mowy. Wydarzenia historyczne są nam znane tylko pośrednio dzięki relacjom, dokumentom. Tzw. *prawda historyczna* jest celem, którego nigdy się nie osiągnie. Tymczasem historiozofowie dążą do zdobycia wiedzy koniecznej i pewnej o przebiegu dziejów. Tym samym bardziej niż filozofami stają się teologami, a nawet prorokami prawd, które zdobyli¹³. Niepewność, niepełność, poszukiwanie prawdy rozumiane jako proces, który nigdy się nie skończy – to wszystko jest wpisane w filozofię. Już w platońskiej *Uczcie* czytamy, że miłość do czegoś jest pragnieniem tego, a jeśli czegoś pragniemy, znaczy to, że tego nie mamy. Skoro filozofia jest umiłowaniem mądrości, to nie może być jej posiadaniem. Jest za to nieustannym podejmowaniem trudu, przybliżaniem się do ideału, który nie jest osiągalny. Działalność taka wymaga świadomości własnych ograniczeń. Skłania przez to do ostrożności, szczególnie przed wydawaniem absolutnych sądów.

Filozofowie dziejów tworzą ciekawe interpretacje historii, nadają im jednak rangę rzetelnych opisów rzeczywistości, którymi one nie są.

Historycyzm myli te interpretacje z teoriami. Jest to jeden z jego kardynalnych błędów. Można na przykład interpretować „historię” jako dzieło walk klasowych, jako walki ras o panowanie nad światem, jako zmagania między społeczeństwem „otwartym” i „zamkniętym”, jako historię wierzeń religijnych albo jako dzieje postępu naukowego i technicznego. Wszystko są to bardziej lub mniej interesujące punkty widzenia i *jako takim* nie można im nic zarzucić. Historycyści jednak ujmują je inaczej. Nie dostrzegają, że nieuchronna jest wielość interpretacji zarazem sugestywnych i arbitralnych (nawet jeśli niektóre wyróżniają się *plodnością*, co ma pewne znaczenie). Przedstawiają je natomiast jako doktryny lub teorie i twierdzą na przykład, że „cała historia jest historią walk klasowych” itd. Kiedy zaś taka perspektywa okaże się rzeczywiście płodna i wiele faktów da się w jej świetle uporządkować i zinterpretować, wówczas wydaje im

¹³ Interesującą analizę filozofa, który ze względu na stosunek do prawdy zasługuje raczej na miano teologa, można znaleźć w rozważaniach o twórczości Waltera Benjamina zawartych we *Wprowadzeniu do anty-filozofii* Borisa Groysa, Warszawa 2012, s. 94–106.

się, że jest to równoznaczne z potwierdzeniem lub zgoła z dowodem prawdziwości ich doktryny¹⁴.

Kierkegaard podobną myśl ujął w zgrabniejszy sposób stwierdzając, że *gdyby Hegel pisał na końcu swoich książek, że „to był tylko eksperyment myślowy”, byłby największym z myślicieli, jacy kiedykolwiek żyli, a tak był po prostu bufonem*¹⁵. Hegłowska analiza dziejów jako postępu wolności oparta na spostrzeżeniu, że dla ludów Wschodu tylko jedna jednostka była wolna, dla Greków i Rzymian część jednostek, zaś w chrześcijańskiej cywilizacji wszyscy ludzie są z natury wolni¹⁶, świadczy o wyjątkowym *zmyśle historycznym* jej autora. Hegel, twórca pożytecznych metafor, takich jak *chytrość rozumu* i pomocnych w rozumieniu historii interpretacji jak powyższa analiza, jest myślicielem jak najbardziej wartym czytania i refleksji. Natomiast Hegel, jako filozof twierdzący, że dzieje faktycznie są *postępem w uświadomieniu wolności, rozum panuje nad światem* ze względu na tę, jak się okazało, nieuzasadnioną absolutność bijącą z jego tez, pozostaje tylko ciekawym epizodem w historii intelektualnej Zachodu.

Interpretowanie historii, opisywane przez Poppera, jest ucziwą i właściwą metodą dla filozofii dziejów, jeśli pozostaje świadomą swych ograniczeń interpretacją. Arystoteles wskazywał natomiast, że poezja ma większą wartość filozoficzną niż historiografia:

Różnią się oni [historyk i poeta] natomiast tym, że jeden mówi o wydarzeniach, które miały miejsce w rzeczywistości, a drugi o takich, które mogą się wydarzyć. Dlatego też poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wytwarza przecież to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe¹⁷.

Tak więc w opozycji do opisanej wcześniej wizji filozofii dziejów jako nauki o historii, proponuję pójście śladem tym razem nie *Metafizyki*, lecz *Poetyki*, i rozumienie filozofii dziejów jako interpretacji historii. Tak, jak interpretuje się tekst literacki, wyciągając z niego, jak chciał Arystoteles,

¹⁴ K.R. Popper, *Nędzia historycyzmu*, Warszawa 199, s. 148–49.

¹⁵ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009, s. 155.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 28–29.

¹⁷ Arystoteles, *Poetyka*, Warszawa 2004, s. 330.

to, co ogólne i co stanowi o tym, że poezja jest *filozoficzna i poważna*, tak należy zabrać się za interpretowanie księgi historii, aby wydobyć z niej tak samo ogólne, filozoficzne i poważne wnioski.

Zadanie to jednak wymaga od nas zmiany definicji filozofii dziejów. Wróćmy więc do podanej przez Löwitha definicji i spójrzmy, jak wyjaśnia on zawarte w niej pojęcia:

Nie jest chyba przypadkiem, że nasz sposób mówienia traktuje zamienne słowa *sens* i *cel*, jak też *sens* i *ostateczny kres*; to zwykle cel określa znaczenie słowa *sens*. [...] Także zdarzenia historyczne są sensowne tylko wtedy, gdy odsyłają do jakiegoś celu poza wydarzeniami faktycznymi, a ponieważ historia jest ruchem czasowym, cel ten musi być celem przyszłym. [...] Teza, że historia ma ostateczny sens antycypuje więc cel końcowy jako ostateczny kres wykraczający poza fakty historyczne. [...] Czasowym wymiarem jakiegoś ostatecznego celu jest zatem eschatologiczna przyszłość, ta zaś istnieje dla nas tylko w oczekiwaniu i nadziei¹⁸.

Popper pisze: *Jeżeli zachodzi coś takiego jak rozwój wiedzy ludzkiej, to nie możemy dziś antycypować tego, co wiadome będzie dopiero jutro*¹⁹. Widzimy więc, że filozofia dziejów próbowała odpowiedzieć na problemy eschatologiczne, ale nie miała do tego metodologicznych podstaw.

Potrzeba pewności, jako niemożliwa do zrealizowania, upada. Pozostaje jednak potrzeba życia, która nadal motywuje do refleksji. Teraz jednak refleksja musi być metodologicznie dojrzała. Okazuje się, że samo poszukiwanie sensu pociąga za sobą nadużycia. Jedyne więc, co możemy powiedzieć o filozofii dziejów w nowym rozumieniu, chcąc, aby była ona uczciwa – to to, że jest to filozoficzna refleksja nad dziejami oparta na ich interpretacji.

Teologiczne wizje biegu historii zostały przez samą historię negatywnie zweryfikowane. Tak jak w XIX wieku nadzieje kreślone przez klasyczną filozofię dziejów przyniosły rozczarowanie, tak w XX wieku sytuacja zmieniła się tylko o tyle, że jeśli ktoś dalej wierzył w teleologię, to rozczarował się jeszcze bardziej, gdyż na kartach historii pojawiło się jeszcze więcej kontrprzykładów dla takiego myślenia.

¹⁸ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 9.

¹⁹ K.R. Popper, *Nędra historycyzmu*, dz. cyt., s. 11.

Nie ma potrzeby martwić się, jak polemizować z ludźmi, którzy wierzą w powyższe tezy, ponieważ takich nie ma, chyba że ukryli się w jakichś jaskiniach i zbyt się wstydzą, by z nich wyjść. Ludzie tacy zniknęli z powierzchni ziemi dawno temu. Zauważyli, iż dwudzieste stulecie było stuleciem wojny, głodu i obozów śmierci, że żaden z wielkich utopijnych czy oświeceniowych ideałów nie wydaje się być bliższy realizacji i, przegnębieni postanowili się wynieść²⁰.

Oparta na interpretacji koncepcja filozofii dziejów wydaje się być wyjątkowo trafna, szczególnie w kontekście zmian w filozofii po zwrocie lingwistycznym. Wittgensteinowskie *meaning is use* można tutaj bezpośrednio zaadaptować – to, jakie jest dla nas znaczenie historii zależy od tego, jak ją używamy. Inaczej: historia jest dla nas tym, jak ją interpretujemy. Nie ma historii samej w sobie, zbioru obiektywnych *prawd historycznych*. Są tylko rozmaite, lepiej lub gorzej uargumentowane, interpretacje wydarzeń i procesów. Filozofia dziejów buduje zaś na ich podstawie możliwie najogólniejsze wnioski. Zwrot lingwistyczny odcisnął piętno nie tylko na filozofii, ale i na samej historiografii, czego szczególnie wyraz znajdujemy w tym, co Hayden White nazywa *metahistorią*. Historyk ten, w tekście o znamienym tytule *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*, pisze:

W moim przekonaniu, historia jako dyscyplina wiedzy jest dziś w złej kondycji, ponieważ zatraciła świadomość swojego zakorzenienia w wyobraźni literackiej. W pogoni za pozorem naukowości i obiektywności wyparła ona i zanegowała wobec samej siebie swoje największe źródło siły i odnowy. Przywracając na powrót bliski związek między historiografią a jej podstawami literackimi będziemy mogli [...] mieć się na baczności przed jej typowymi ideologicznymi wypaczeniami²¹.

Dokładnie w tę samą drogę ruszyła historiozofia i, jak się okazało, potrzebuje ona takiego samego jak historiografia remedium na jej *wypaczające* skutki.

Wiemy już, że inspirowana interpretacją literacką filozofia dziejów jest uczciwsza, nie pociąga za sobą ryzyka formułowania niebezpiecz-

²⁰ T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, Warszawa 1998, s. 67.

²¹ H. White, *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*, w: *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 108.

nych społecznie teorii. Wiara w historiozofie, które posługują się rzekomo koniecznymi prawami, może być ogromną motywacją do bezwzględnego przebudowywania społeczeństwa. Trudno przecież polemizować z argumentem, że podejmowane w zgodzie z taką historiozofią działania są *dziejowo konieczne*. Można starać się zbić nim w zasadzie każdą krytykę, może on nawet okazać się niefalsyfikowany w świetle koncepcji, na gruncie której został sformułowany. Właśnie dlatego tym bardziej należy unikać takich koncepcji i dbać o rzetelną oraz ostrożną metodologię filozofii dziejów. Ta, oparta na pluralizmie interpretacji, nie daje nam pewnej wiedzy, tak samo jak każda inna, ale przynajmniej nie oszukuje, że to robi. Chroni przed skutkami, które doprowadziły Poppera do zadedykowania swojej *Nędzy historycyzmu* ofiarom wiary w *Niezlomne Prawa Przeznaczenia Historycznego*.

Wspomniałem już o tym, że metafory i opisy kreślone przez Hegla przy odpowiednich zastrzeżeniach natury metodologicznej mogą być bardzo pożyteczne. Tak więc, nie całe dziedzictwo klasycznej filozofii dziejów jest spisane na straty. A czy w metodologii tej filozofii dziejów jest coś aktualnie wartościowego? Czy można znaleźć w niej ślady uczciwego, rzetelnego i świadomego swoich słabości interpretowania dziejów?

III. Spojrzenie na kantowską filozofię dziejów

Odpowiedź na to pytanie znajdujemy u Immanuela Kanta, którego historiozofia wyróżnia się wśród pozostałych, gdyż jest ona wyjątkowym połączeniem spekulacji na dziejowym materiale i świadomości metodologicznej. Kant formułuje odważne tezy, starając się znaleźć w dziejach realizację rozumnego planu. Jednocześnie zachowuje charakterystyczny dla filozofa krytyczny stosunek do możliwości poznawczych i wyników swoich badań. Wskutek tego Kant nie tworzy wielkich spekulacji, ani nie popada w sceptycyzm. Stara się ostrożnie i świadomie tworzyć propozycję wizji dziejów, która wcale nie jest konieczna.

Badanie historiozofii Kanta zaczynajmy od zaznajomienia się z poniższym cytatem, w którym zawarte są zasadnicze motywy przedmiotu tych rozważań. Są to dwa aspekty, które pomogą nam usystematyzować wywód i będą stanowić stałe punkty odniesienia.

Ponieważ ludzie w swych dążeniach nie postępują tylko zgodnie z instynktem jak zwierzęta, choć również nie do końca jak rozumni obywatele świata, działający według umówionego planu, to nie wydaje się możliwa jakaś ich zgodna z planem historia²².

Po pierwsze, ciekawe jest rozróżnienie ludzi od *rozumnych obywateli świata*. Wprowadzając je Kant pokazuje, że jest świadomy licznych przywar ludzkiej natury, a więc jego filozofia dziejów krytycznie ocenia ludzkie możliwości. Po drugie, widać jasno, że dla Kanta historia jest poznawalna o tyle, o ile jest realizacją jakiegoś ogólnego planu.

Ludzka ułomność

Analizując rozróżnienie ludzi od *rozumnych obywateli świata* łatwo dostrzegamy, że ma ono uwypuklić ludzką słabość. Zabieg ten pokazuje, że to, do czego każdy aspiruje (a przynajmniej wydaje się, że każdy powinien), nie jest właściwe ludziom, nie jest *ludzkie z natury*. Dlaczego Kant wprowadził taką dystynkcję? Wystarczy spojrzeć na konotacje, jakie niosą ze sobą rozróżnione pojęcia: człowieczeństwo to kategoria antropologiczna, niedookreślona, wyrażająca specyfikę ludzkiej egzystencji. Obywatelstwo to jasno zdefiniowana kategoria prawna – definicje obywatelstwa obecne są w ustawach. Każde państwo jasno określa, jakie warunki należy spełnić, aby posiadać obywatelstwo danego kraju. Człowiek jest obywatelem, ale to tylko jeden z aspektów jego człowieczeństwa.

Ludziom można coś nakazać, ale nie wiadomo czy dostosują się do norm. Mówić o *rozumnych obywatelach* jest łatwiej, ponieważ kierują się w swoim działaniu prawem i rozsądkiem. Mając dobrze spisane prawo i znając zasady rządzące ludzkim rozumem, możemy skutecznie budować idealny ustrój i przewidywać, jak obywatele będą się w nim zachowywać. Jest tylko jeden problem – ludzie tak się nie zachowują, ich działania często wydają się nie tylko przeczyć rozumowi, ale i wprost łamią ustanowione i dobrze znane prawa. Ludzie kierują się osobistymi sympatiami, przyzwyczajeniami, emocjami, uwzględniają doczesne korzyści zamiast patrzeć perspektywicznie i jak pokazują dzieje, już nieraz zblądzili. *Przy*

²² I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w: *Dziela zebrane*, Toruń 2012, s. 32.

*tu i ówdzie objawiającej się u jednostek mądrości całość ostatecznie wydaje się utkana z głupoty, dziecinnej próżności, a często też z dziecięcej złośliwości i żądzy zniszczenia*²³. Jak więc możliwa jest budowa jakiegoś systemu społecznego i analiza historii, skoro nie ma w niej rozumu, który można by odkryć, lecz są tylko pojedyncze, wolne, ludzkie decyzje?

Gdy jest bardzo źle, ludziom zdarza się poprawiać swoje działania. Jednak czy to wystarczy, aby ludzkość zmierzała ku lepszemu? Bynajmniej. Wymaga to stałego postępu w dążeniu do celu. Kant podaje nam cel, do którego powinniśmy dążyć, aby zrealizować zamysł natury, spełniać własne predyspozycje i zarazem przyczyniać się do wiecznego pokoju. Celem tym jest *zbudowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem*²⁴, o którym Kant pisze następująco:

zadanie to jest najtrudniejsze ze wszystkich. Jego doskonale rozwiązanie jest niemożliwe: z drewna tak krzywego jak to, z którego jest zrobiony człowiek, nie można wystrugać nic prostego. Dlatego przyroda kazała nam tylko zbliżać się do tej idei. [...] jeśli się to kiedykolwiek stanie, to bardzo późno, po wielu daremnych próbach²⁵.

Krytyczne spojrzenie na ludzkie możliwości pozwala nam jedynie na dążenie do utopijnego celu. Nie wiemy, czy to się uda, a jeśli już, to w konsekwencji niezmiernie długiego procesu. Ludzie ze swej natury nie są zdolni do realizacji rozumnego planu, może ewolucyjne zmiany pozwolą kiedyś polepszyć tę sytuację. Niezależnie od tego, czy się to kiedyś uda, czy nie, musimy odnaleźć się w otaczającej nas rzeczywistości, w której ludzie są pełni ułomności i nie zachowują się jak *rozumni obywatele świata*. Musimy się w niej odnaleźć, aby móc tworzyć nieco lepszą przyszłość, niekoniecznie idealną.

1. (Nie)poznawalność historii

W *Krytyce czystego rozumu* Kant pisze, że rozum powinien stawiać przyrodzie pytania i zmuszać ją do udzielenia odpowiedzi. Przypadkowe bowiem obserwacje, nie prowadzone wedle uporządkowanego planu,

²³ Tamże, s. 31.

²⁴ Tamże, s. 35.

²⁵ Tamże, s. 37.

same nie połączą się w konieczne prawo, którego ten rozum przecież poszukuje. Podobnie jest z historią. Nie tylko galilejska *księga przyrody*, ale i *księga dziejów* same w sobie nie dają nam wiele. Suma pojedynczych faktów historycznych nie jest jeszcze historią, *idealna kronika* niewiele nam mogłaby dać. Jak już zauważyliśmy na początku rozważań nad historiozofią Kanta podczas analizy pierwszego cytatu, według filozofa historia może być poznawana o tyle, o ile jest realizacją jakiegoś rozumnego planu. W tym miejscu warto dokładniej zbadać, co kryje się za tą frazą. Dla Kanta same fakty nas niczego nie uczą, zaś dokonujący się w dziejach postęp w realizacji jakiegoś planu, jest już czymś, co można poznać. Tego właśnie filozof poszukiwał i te poszukiwania opisał w swojej historiozofii.

W *Sporze fakultetów* Kant stawia sobie *Wznowione pytanie: Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?* tytułując tak jeden z rozdziałów wspomnianego dzieła. Już sam tekst jednego z punktów wspomnianego rozdziału mówi o niepoznawalność historii: *Nie da się rozwiązać zadania postępu bezpośrednio z pomocą doświadczenia*²⁶. Przewidywanie przyszłości nie jest możliwe. Choć pierwsza z inspirowanych nauką zmian w filozofii, które Kant wprowadził w pierwszej z *Krytyk*, skłoniła nas do poszukiwania rozumnego zamysłu wskazując kierunek badań, to pełen *wzrost kopernikański* – zmiana perspektywy nie jest jednak możliwa:

Tak się jednak nieszczęśliwie składa, że nie możemy znaleźć się w punkcie widzenia, z którego byłoby możliwe przewidywanie przyszłych uczynków. To byłby bowiem punkt widzenia opatrności, niedostępny dla ludzkiej mądrości, która dotyczy wprawdzie dziejących się z jej inspiracji wolnych uczynków ludzi, uczynki te nie mogą być jednak przewidywane (również gdy chodzi o boskie spojrzenie nie ma tu różnicy), bo do tego celu potrzeba związku praw natury, gdy zaś idzie o przyszłe wolne uczynki należy obejść się bez tego rodzaju przewodnictwa czy też wskazówek²⁷.

Wskazaną tu przyczyną problemu jest wolność ludzkich uczynków. Jest to element ludzki, czynnik wyłamujący się z planu. Ułomni ludzie obdarzeni wolną wolą nie przyczyniają się do realizacji rozumnego zamysłu, lecz działają wedle swojego upodobania. Historia jawi się w tym frag-

²⁶ I. Kant, *Spór fakultetów*, w: *Dzieła zebrane*, Toruń 2012, s. 258.

²⁷ Tamże, s. 258–259.

mencie jako suma wolnych ludzkich decyzji, czyli coś o czym nie można w sposób ścisły orzekać.

Nasuwają się w tym miejscu pytania – skoro nie możemy przewidzieć przyszłości, to czy jesteśmy w stanie orzec coś o przeszłości? Szukając odpowiedzi zajrzyjmy do późniejszego tekstu Kanta – *Ideji powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*. Jeśli nie istnieje ludzki, rozumny zamysł, to może istnieje jakiś inny?

Nie można oprzeć się pewnemu uczuciu niechęci, gdy ogląda się ich czyny i postępy na wielkiej scenie świata: przy tu i ówdzie objawiającej się u jednostek mądrości całość ostatecznie wydaje się utkana z głupoty, dziecinnej próżności, a często też z dziecięcej złośliwości i żądy zniszczenia. W końcu nie wiadomo już, jakie należałoby mieć pojęcie o naszym gatunku, tak zarozumiałym z powodu swej wyższości. Dlatego dla filozofa niemogącego w ogólnej perspektywie założyć u ludzi i w ich wielkich grach żadnego własnego rozumnego zamiaru, nie pozostaje nic innego aniżeli spróbować, czy nie można byłoby w pełnym sprzeczności biegu ludzkich rzeczy odkryć jakiegoś zamiaru przyrody²⁸.

Ludzka słabość jest bezpośrednią przyczyną niepoznawalności historii. Nawet jeśli zdarzają się śladowe ilości sporadycznej mądrości jednostek, to całość człowieczej historii jest przytłaczająca. W dziejach ludzkości nie da się znaleźć całościowego rozumnego działania. Nie da się go znaleźć, bo... po prostu go nie ma. Wydawać się może, że odpowiedź na oba postawione pytania jest negatywna. Nawet w przeszłości nie ma śladów rozumnego działania. Kant próbuje zatem znaleźć ślady rozumności nie w ludziach, ale w naturze. Stwierdza, że ludzie w sposób nieuświadomiony realizują jednak jakiś plan przyrody. Poza tym, *gdyby bowiem go znali, i tak niewiele by im na nim zależało*²⁹.

Skoro istnieje *jakiś zamiar przyrody*, to istnieje także jakaś historia, którą możemy poznać. Poprzez szukanie tego zamiaru, danych przez naturę reguł i wyprowadzaniu z nich wniosków, Kant tworzy swoją filozofię dziejów. Formułując takie pojęcia, jak słynna *towarzyska nietowarzyskość* i inne liczne spostrzeżenia pokazał w *Ideji...*, jak plan przyrody realizuje

²⁸ I. Kant, *Ideja powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, dz. cyt., s. 31–32.

²⁹ Tamże, s. 31.

się i będzie realizował się w dziejach ludzkości. Później stwierdził nawet do czego realizacja tego planu doprowadzi, a mianowicie do powstania kosmopolitycznego społeczeństwa obywatelskiego rządzącego się prawem. Zauważmy, że rysuje się nam na razie wizja historiozofii, w której historia jest poznawalna. Co prawda nie jest to historia świadomie tworzona przez ludzi, lecz przez przyrodę, która działa w taki sposób, aby ludzie ostatecznie realizowali przygotowany przez nią plan.

W *Idei...*, zauważa, że ludzie nieświadomie przyczyniają się do realizacji zamysłu natury. Są przez nią wykorzystywani dla własnego dobra. W *Sporze fakultetów*, w wolnej woli znajduje źródło przygodności niemożliwiającej uprawianie filozofii dziejów. Co więc Kant miał na myśli pisząc oba dzieła? Czyżby zmienił zdanie dotyczące ludzkiej wolności? Jest to możliwe, ale zarysowany powyżej problem jednoczesnej poznawalności i niepoznawalności historii był pozorny i został tu przeze mnie poruszony celowo, aby uwydatnić inny istotny wątek. Zauważmy, że starając się orzec coś o historii i zarazem pozostać rzetelnymi, musimy zachować ostrożność. Wnioski te staną się jasne, gdy zbadamy, jaki status Kant przypisywał stawianym przez siebie tezom historiozoficznym. Badania te rozpoczną od powrotu do rozważanych powyżej tekstów.

2. Ostrożność metodologiczna

Zacznijmy od tekstu chronologicznie wcześniejszego – *Sporu fakultetów*. Następnym po przytoczonym punkcie odpowiedzi na *Wznowione pytanie* nosi szczególną nazwę: *Ale przewidywanie historii ludzkiego rodzaju musi się wiązać z jakimś doświadczeniem*. Kant formułuje tam koncepcję *znaku dziejowego*. Jest to jakieś wydarzenie, które wskaże na tkwiącą w rodzaju ludzkim przyczynę postępu, dzięki któremu będzie można uznać, że w minionej historii zawsze panował postęp. Filozof stwierdza w tym tekście możliwość poznania historii, skąd w takim razie zarysowany wyżej spór? We wcześniej cytowanym fragmencie *Sporu fakultetów* Kant pisze o poznaniu historii stawiając człowiekowi poważne wymagania, którym nie jest on w stanie sprostać:

Jeśli można byłoby obdarzyć człowieka wrodzoną i niezmiennie dobrą, choć ograniczoną wolą, to byłby on w stanie przewidzieć z całkowitą pewnością postęp swojego gatunku ku temu co lepsze: bo dotyczyłoby to

zdarzeń, które sam mógłby tworzyć. Jednakże przy przemieszaniu predyspozycji do zła i do dobra, którego miary nikt nie zna, nie wie on sam jakich skutków może oczekiwać³⁰.

Owa niemożność jest przyczyną pesymistycznej oceny szans na poznanie. Jednak wraz z koncepcją *znaku dziejowego* pojawia się zmiana nastawienia. W tym momencie praktyczne cele stają się ważniejsze i aby zachować wiarę w postęp, Kant poszukuje zdarzenia, które *mogłoby być uznane nawet nie za jej [dotychczasowej historii] przyczynę, lecz tylko za wskazówkę, znak dziejowy, tendencję ludzkiego rodzaju w całości*³¹. Szuka tylko śladu, który pozwala mieć nadzieję i znajduje go w Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nie pozostaje wobec niej bezkrytyczny, pisząc, że *może jej towarzyszyć taki ogrom nędzy i potwornych zbrodni, że zdrowo myślący człowiek, chociażby nawet miał nadzieję, iż następnym razem uda się ją przeprowadzić szczęśliwie, nigdy za cenę tak wysokich kosztów nie odważy się na ten eksperyment*³². Ale towarzyszący jej entuzjazm (który dla Kanta z konieczności musi dotyczyć czegoś idealnego) i fakt, że naród wyraża w niej swoją wolę do samodzielnego stanowienia o sobie dla swojego dobra i walczy o nią, były dla filozofa wystarczającymi czynnikami, aby stwierdzić, że jednak jest w rodzaju ludzkim coś, co wskazuje na dokonujący się³³ postęp. Nie twierdzi jednak, że jest to jakikolwiek dowód, lecz jedynie wskazówka dla filozoficznych rozważań.

W rozważaniach Kanta następuje w tym miejscu zwrot podkreślający świadomość możliwej *słabości* własnych tez, wyrażający się w tym, co nazywam *ostrożnością metodologiczną*, która chociaż jest charakterystyczna dla całej jego filozofii, to w filozofii dziejów jest szczególnie wyrażona. Możemy ją zauważyć nawet w samej warstwie językowej prac czytając już pierwsze zdania *Idei powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*:

³⁰ I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 259.

³¹ Tamże, s. 259.

³² Tamże, s. 260.

³³ Choć powoli i niezauważalnie, też często z licznymi przystankami i zboczeniami z trasy, które, jak Kant pokazuje w innych pismach, są potrzebne jako konieczne punkty na naturalnej, ewolucyjnej drodze do pokoju.

Jakiego by się nie miało wyrobionego pojęcia wolności woli w aspekcie metafizycznym, to z pewnością jej przejawy, jakimi są ludzkie uczynki, tak samo jak wszystkie wydarzenia w przyrodzie, są określone przez powszechne prawa przyrody. Przyczyny owych przejawów mogą być ukryte bardzo głęboko, ale historia, która zajmuje się ich opisywaniem, pozwala żywić nadzieję, że o ile grę wolności woli będziemy ujmować w niej całościowo, to być może dostrzeżemy w jej przebiegu pewną prawidłowość. W ten sposób to, co odnośnie do poszczególnych jednostek rzuca się w oczy jako poplątane i pozbawione prawidłowości, w stosunku do całego gatunku może zostać uznane za nieustanny, choć powolny rozwój jego źródłowych predyspozycji³⁴.

Spójrzmy na asekuracyjne określenia, których używa Kant: *pozwała żywić nadzieję, być może, pewną, może zostać uznane*. Zdziwiająca jest ostrożność, z jaką filozof formułuje sądy. Zwraca także uwagę na inne istotne elementy swojej historiozofii. Po pierwsze, dziedzina ta jest niezależna od metafizyki, jako mniej pewna i nastawiona praktycznie, zyskuje pewną autonomię względem tego, co jest filozofią *właściwą, pierwszą*, dążącą do ustalenia tego, co pewne, konieczne, niezmienne i wieczne. Po drugie, Kant ma świadomość trudnej materii badań. Przedmiot dociekań historiozofii może być bardzo ukryty, tym bardziej, że człowiek jednocześnie jest przez niego kształtowany, jak i sam go kształtuje. Po trzecie, filozof wskazuje na to, że to, co uda się ustalić, jest powolnym procesem. Stwierdzenie to trzeba mieć na uwadze, aby nie wyrażać pochopnych tez.

Im dalej podążamy za Kantem w rozważaniach zapisanych na kartach *Idei...*, tym więcej pojawia się odważnych tez, aż do wizji kosmopolitycznego społeczeństwa. Tym więcej jest także ostrożnych wyrażań, odpowiedzialności za słowo i podkreślania przygodności tego, co jest głoszone przez filozofa.

Chodzi tu tylko o to, czy doświadczenie pozwala nam choć trochę odkryć taki bieg natury. Powiadam: choć trochę, bo krąg dziejów wydaje się wymagać tyle czasu, zanim się zamknie, że z tej małej części, jaką przy realizacji owego zamiaru ludzkość już przeżyła, formę biegu rzeczy i stosunek części do całości określić można tylko w przybliżeniu, tak jak na

³⁴ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, dz. cyt., s. 31.

podstawie dotychczasowych obserwacji nieba tylko w przybliżeniu można określić bieg Słońca i całego zastępu jego satelitów w całym systemie gwiazd stałych. Aczkolwiek, przyjmując za powszechną podstawę systematyczną organizację wszechświata oraz opierając się na tych niewielu [faktach], które zaobserwowaliśmy jako pewne, możemy wnosić o rzeczywistości takiego biegu świata³⁵.

Filozofia dziejów jawi się tutaj jako zaledwie próba określenia pewnych przybliżonych prawidłowości, nie stanowi ona koniecznej teorii wyjaśniającej bieg dziejów, lecz jedynie pomocny głos w dyskusji. Teza o *rzeczywistości takiego biegu świata* ma dla Kanta wartość nie tyle teoretyczną, ile praktyczną, podobnie jak całość historiozofii. Historia jest poznawalna, ale tylko w pewnym stopniu. Zarówno teza mówiąca o tym, że ze względu na ludzką wolność nie możemy poznać historii, jak i teza mówiąca, że dzięki temu, że istnieje jakiś zamysł przyrody, to przez niego możemy ją poznać, są przesadzone.

Na końcu tekstu pojawia się deklaracja Kanta, który nie dość, że nie rości sobie prawa do naukowości, to jeszcze podkreśla wartość rozwoju niezależnej od ustaleń filozofii dziejów, historiografii i daje swoim rozważaniom status zaledwie próby filozoficznej spekulacji.

Przypuszczenie, że wprowadzając taką ideę wszechświatowej historii, zawierającą w jakiejś mierze nic przewodnią a priori, chciałbym wyprzeć, rozpracowanie historii właściwej, ujmowanej czysto empirycznie, byłoby niezrozumieniem moich intencji. Wysuwam tylko myśl o tym, czego filozoficzny umysł (który oprócz tego musiałby posiadać bardzo dobrą znajomość historii) mógłby jeszcze próbować w innym punkcie³⁶.

Stanowisko to może dziwić – w jakim celu zatem Kant zajmował się opisywaną tematyką? Filozof znany z przeprowadzania systematycznej krytyki i ustalania tego, co pewne, konieczne, powszechne i niezmienne, teraz zadowala się spekulacjami? Ostrożność skłania Kanta do uznania swojej historiozofii za posiadającej jedynie wartość praktyczną. Niemniej jednak wartość ta ma dla niego bardzo duże znaczenie i, jak postaram się

³⁵ Tamże, s. 41.

³⁶ Tamże, s. 44.

pokazać, takie podejście jest jak najbardziej spójne z jego wcześniejszą twórczością jako kontynuacja i rozwój najważniejszych idei, przynajmniej w aspekcie metodologicznym, którym tutaj się zajmuję.

3. Wymiar praktyczny

Wspomniana wyżej teza, że dzięki zamysłowi natury możliwe jest poznanie historii, nie ma pewnego uzasadnienia i bliżej jej do spekulacji niż naukowego badania historii. Jednakże Kant zdecydował się ją przyjąć.

Jeśli jednak wolno przyjąć, że przyroda nawet w grze ludzkiej wolności nie postępuje bez planu i ostatecznego zamiaru, to idea taka mogłaby wyglądać bardzo użytecznie, nawet jeśli dziś jesteśmy zbyt krótkowzroczni, by przejrzeć ukryty mechanizm jej urządzeń. Taka idea mogłaby być dla nas nicią przewodnią, która przynajmniej w całościowym aspekcie pozwałaby nam przedstawić jako pewien system to, co inaczej byłoby bezplanowym skupiskiem ludzkich działań³⁷.

Okazuje się, że dla Kanta najważniejsza staje się niesiona przez filozofię dziejów, praktyczna korzyść. Uzyskanie wizji historii jako *systemu* jest warte przyjęcia nie w pełni zbadanych i nie posiadających koniecznej pewności założeń, gdyż może przynieść ogromne korzyści w praktyce. Jedną z nich jest uzyskanie sprawiedliwego, kosmopolitycznego społeczeństwa. Kant nie unika nawet argumentacji z dziedziny, którą dzisiaj byśmy nazwali marketingiem politycznym i pokazuje, że *kolejną małą pobudką dla próby stworzenia takiej filozofii historii* byłoby skierowanie *żądnych sławy zwierzchników państw na jedyny środek mogący im aż po najdalsze czasy zapewnić chwalebą pamięć*, czyli przyczynianie się do realizacji rządów kosmopolitycznych³⁸. Łatwo więc zauważyć, że w pewien sposób przedkłada on polityczne działania prowadzące do dobra ludzkości nad niezawodność swojej filozofii. Nie jest to jednak radykalne zerwanie z jego wcześniejszymi ideałami, lecz zmiana podejścia wynikająca z uświadomienia sobie ludzkiej ułomności, przez którą ludzka historia nie jest poznawalna i która zmusza nas do nieustannej ostrożności w formułowaniu sądów.

³⁷ Tamże, s. 42–43.

³⁸ Tamże, s. 44.

Mimo opinii o słabości ludzi i wynikających z tego faktu trudności, Kant nie rezygnuje z poszukiwań. Jest przecież filozofem krytycznym, który przygotowuje pole dla rzetelnej nauki i praktycznej działalności ludzkiej, a nie sceptykiem zadowolonym ze zniszczenia wszelkich fundamentów. Wyraz tej konstruktywnej postawy trafnie opisuje pewne piękne zdanie zawarte w *Prolegomenach*. Zaraz po przedstawieniu stanu rozterki rozumu z samym sobą, wynikającego z uświadomienia sobie wystąpienia antynomii czystego rozumu, Kant napisał: *Taki stan rzeczy sceptyka doprowadza do okrzyków radości, krytycznego zaś filozofa skłania do rozmyślań i niepokoju*³⁹. Postawa ta jest obecna nie tylko w jego filozofii krytycznej jako etap budowy następujący po etapie oczyszczenia, ale także w jego filozofii dziejów, którą tu rozważamy.

Kant już w *Krytyce praktycznego rozumu* budował system praktycznie użyteczny i, co pokazuję w tej pracy, taki sam charakter ma jego filozofia dziejów. Zauważyć można jednak, że o ile pierwszy system jest pewny, a jego zasady obowiązują wszystkie istoty rozumne bez wyjątku, o tyle filozofia dziejów nie jest już spójnym systemem, lecz zbiorem zawartych w kilku tekstach rozważań, które nie pretendują do obiektywnej pewności. W skrócie – zarówno nauka *Krytyki* jak i późniejsza filozofia dziejów są motywowane celami praktycznymi, ale pierwsza rości sobie prawa do pewności i obiektywności, druga zaś już nie. Skąd ta zmiana? W znalezieniu odpowiedzi na to pytanie pomoże nam zbadanie tego, co kryje się za wspomnianą już konstatacją, iż ludzie postępują *nie do końca jak rozumni obywatele świata*.

Etyka Kanta wyrażona w *Krytyce rozumu praktycznego* zakłada, że ludzie są rozumni i z tego rozumu korzystają, czyli, wracając do rozważanego już cytatu, zachowują się jak *rozumni obywatele świata*. Etyka ta była postulowanym projektem, który można przyjąć bądź odrzucić, na mocy rozumowej decyzji. Był to zamknięty system formalny, który jest spójny i uporządkowany, ale zadziała wtedy i tylko wtedy, gdy ludzie będą zachowywać się rozumnie. Wiemy dobrze, że, niestety, nie zawsze tak jest. W okresie pokrytycznym można zauważyć w pismach Kanta już inne, uwzględniające tę, daną przez rzeczywistość, negatywną weryfika-

³⁹ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, w: *Dziela zebrane*, Toruń 2012, s. 94 (IV 340).

cję projektu, podejście do tematu. Wiedząc, że ludzie nie są w stanie tego systemu realizować, filozof uznał ich słabość i zamiast szukać w dziejach zamysłu ludzkiego, poszukał zamysłu natury i starał się odnaleźć rządzące nim prawa. Nie są one jednak podstawą tych rozważań, które skupiają się na metodologii. Natomiast w znacznej części, metodologiczne podejście Kanta do postulowanych tez pozostaje to samo. Dla podkreślenia istoty zagadnienia i uwydatnienia tego, co pozostało takie samo oraz tego, co się zmieniło, pozwolę sobie tutaj na nieco paradoksalne nazwanie pierwszej z opisywanych wyżej części twórczości Kanta, określając ją jako *teoretycznie praktyczną*. Druga część – kantowska historiozofia tymczasem jest *praktycznie praktyczna*. Obie są *praktyczne*, gdyż zawarte w nich tezy mają motywację tylko praktyczną, nie są konieczne z perspektywy teoretycznej, czysto rozumowej, ale z perspektywy życia człowieka w społeczeństwie. W obu przypadkach są one wartościowe tylko o tyle, o ile mają praktyczną wartość. Tylko teraz mają mieć praktyczną wartość dla ludzi z wszystkimi ich wadami, dlatego mogą ją mieć jedynie z pewnym prawdopodobieństwem. Za to w okresie krytycznym ich praktyczna wartość była konieczna i dostępna tylko dla hipotetycznych istot rozumnych, które w późniejszych rozważaniach znaleźliśmy pod etykietą *rozumnych obywateli świata*.

Odwołując się raz jeszcze do krytycznego etapu filozofii Kanta, proponuję spojrzenie na jego historiozofię nie jako na odrzucenie, ale jako metodologiczną rewizję dzieła zaczętego w *Krytyce praktycznego rozumu*. Zawarł tam opis, który na potrzeby rozważania analogii między postulatami praktycznego rozumu a tezami historiozofii można potraktować jako definicję tych pierwszych:

Te postulaty nie są teoretycznymi dogmatami, lecz koniecznymi założeniami poczynionymi ze względów praktycznych, a więc nie rozszerzają wprawdzie spekulatywnego poznania, dają jednak na ogół (dzięki swemu związkowi z dziedziną praktyczną) obiektywną realność ideom spekulatywnego rozumu i upoważniają go do pojęć, odnośnie do których w przeciwnym razie nie mógłby się nawet odważyć utrzymać, że są one możliwe⁴⁰.

Kant przedstawia tutaj następujący mechanizm: względy praktyczne powodują, że konieczne jest uznanie jakiejś idei jako regulatywnej

⁴⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, w: *Dzieła zebrane*, Toruń 2012, s. 455 (V 132).

(w *Krytyce* były one potrzebne jako podstawa etyki i porządku społecznego), dzięki czemu po jej uznaniu możemy operować nią, jak obiektywnie istniejącą kategorią, której czysto teoretycznie nie moglibyśmy uznać. Ten sam mechanizm jest stosowany przez niego później, gdy w swojej historiozofii wprowadza idee właśnie z takiej praktycznej motywacji i od razu podkreśla uczciwie, jakie jest ich umocowanie i jaką moc mają otrzymać:

Wyobrażenie zgodności [Opatrzności] z celem (moralnym) przypisywanym nam bezpośrednio przez rozum i jej do niego stosunku, to idea, przesadna wprawdzie w odniesieniu teoretycznym, ale w odniesieniu praktycznym (na przykład przy rozpatrywaniu wynikającego z obowiązku pojęcia wiecznego pokoju i wykorzystania w tym celu mechanizmu natury) stanowi ona dogmat i jej realność jest w pełni uzasadniona.

Filozof posuwa się tutaj aż do nazwania *dogmatem* koncepcji, o której sam ledwo co napisał, że teoretycznie jest *przesadna*. Pomaga to nam uzmysłwić sobie, jak ważne dla Kanta było umocowanie jego historiozofii w praktyce. Aby nie „odleciała” w sferę hipotetycznych rozważań, lecz żeby służyła ludziom na tyle, na ile tylko jest w stanie, nawet kosztem utraty uzasadnienia w *odniesieniu teoretycznym*.

Badając filozofię dziejów Kanta można zadać pytanie: co myślał o utopiach? Z jednej strony przewidywał powstanie kosmopolitycznego społeczeństwa i pisał traktaty mające przyczynić się do wiecznego pokoju. Z drugiej zaś starał się zachować daleko idącą ostrożność i kładł nacisk na praktykę. Po raz kolejny pokazał jednak, że sprawa nie jest tak prosta, jak się wydaje, i oba skrajne stanowiska należy odrzucić, tak jak uczynił to w kwestii poznawalności historii. Ślady podobnego myślenia widać też w jego stosunku do Wielkiej Rewolucji Francuskiej – uważa ją za *znak dziejowy* wyrażający ludzką tendencję do postępu, ale i potencjalne zagrożenie. Według Kanta utopia jest potrzebna, mimo że nieosiągalna. Podkreśla jednak, że potrzebny jest jakiś cel, do którego można, a nawet trzeba dążyć:

Każda nadzieja na urzeczywistnienie po czasie jakiegoś państwa⁴¹ jest, jak sądzę, czystą mrzonką. Ale to, by się do niej ustawicznie przybliżać,

⁴¹ Tj. realizację utopii.

nie tylko jest do pomyślenia, lecz, jeśli pozostaje w zgodzie z prawem moralnym, stanowi obowiązek i to nie obywateli państwa, lecz jego głowy⁴².

Podobnie jak przy zagadnieniu pełnego rozwoju ludzkich predyspozycji możemy *tylko zbliżyć się do tej idei*. Jest to mimo wszystko wyjątkowo ważne i niezmiernie trudne zadanie. Możliwe jednak są konkretne działania, które nas do niego przybliżają. Aby były one dobrze zaplanowane, konieczne jest wprowadzenie czysto praktycznie uzasadnionych tez.

Kant nie sprowadza roli filozofów do tworzenia dzieł, lecz pokazuje spoczywającą na nich odpowiedzialność za państwo:

Wykształcenie narodu jest publicznym nauczaniem ludu o jego obowiązkach i prawach względem państwa, do którego należą. Ponieważ dotyczy to tylko praw naturalnych oraz wynikających z powszechnego ludzkiego rozsądku, to naturalni głosiciele i wykładowcy owego prawa wśród ludu nie nadają się na ustanowionych przez państwo urzędników, lecz pozostają wolnymi nauczycielami prawa, tj. filozofami, których właśnie z powodu owej wolności, na jaką sobie pozwalają, pragnące zawsze panować państwo uważa za niebezpiecznych dla siebie gorszycieli, określanych mianem oświeceniowców. Oni jednakże kierują swój głos nie poufale do narodu (który na nich, jak też na ich pisma zważa niewiele, a nawet wcale), ale usłużnie do państwa, błagając je by wzięło pod uwagę potrzebę prawa w narodzie; to zaś może się dokonać tylko publicznie, gdy cały naród będzie mógł wyrażać swe skargi. Zatem zakaz jawności hamuje postęp narodu ku lepszemu, nawet odnośnie tego, co się tyczy najmniejszego z jego żądań, a mianowicie tylko jego prawa naturalnego⁴³.

Zadaniem filozofa jest poszukiwanie istniejących w dziejach ludzkości, naturze oraz ludzkim rozsądku praw i działanie na rzecz realizacji tych zasad przez władzę. Filozof nie pozostaje poza systemem, nie jest urzędnikiem, lecz wolnym nauczycielem, gdyż tylko w atmosferze takiej wolności i pełnej jawności może skutecznie realizować swoje zadania.

Praktyczna orientacja Kantowskiej filozofii dziejów jest konsekwencją jego ostrożnego podejścia metodologicznego i przekonania o tym, co można by nazwać odpowiedzialnością filozofów za społeczeństwo. To bardzo

⁴² I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 266.

⁴³ Tamże, s. 264.

dojrzałe podejście niewątpliwie może stanowić źródło inspiracji dla nas, żyjących współcześnie.

IV. Nauka na przyszłość

Okazało się, że w klasycznej filozofii dziejów można znaleźć te auto-krytyczne cechy, których potrzebę pokazałem we wcześniejszej części pracy. Kant stworzył rzetelną filozofię dziejów, która nie jest dogmatyczna ani nie popada w sceptycyzm, pozostając krytyczną stara się przedstawić jakąś spójną wizję. Sam filozof porównał swoją historiozofię do *podróży, którą przedsięwziął na skrzydłach wyobraźni, choć nie bez wspartej na doświadczeniu przewodniej nici rozumu*⁴⁴. Jest to tylko próba zrozumienia dziejów, próba ostrożna i odpowiedzialna. Wcześniejsze rozważania doprowadziły nas do wizji filozofii dziejów opartej na samoświadomej i krytycznej interpretacji materiału historycznego. Kant pokazał, że można robić to rzetelnie. Jego filozofię dziejów uznaję za dobry przykład tego, jak realizować wspomniane zadania bez literackiej lekkomyślności, oparte na rzetelnej metodzie. Historiozofia nie ustali jakiegoś absolutnego celu dziejów, jak niegdyś zamierzała, ale filozoficzna refleksja nad dziejami jest konieczna. Jest konieczna, aby rozumieć przeszłość, żyć w teraźniejszości i tworzyć przyszłość, gdyż jak pisał Jaspers:

Możemy wprawdzie zadawać źródłowe pytania, ale nigdy nie znajdujemy się u początku. Sposób pytania i odpowiadania współokreślany jest przez dziejową tradycję, w której stajemy się sobą. Czerpiemy prawdę z własnego źródła zawsze tylko w naszej niepowtarzalnej, dziejowej sytuacji. Warunkiem tego, by prawda nasza zawierała jakąś treść, jest przyswojenie naszego dziejowego podłoża⁴⁵.

⁴⁴ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, w: *Dziela zebrane*, Toruń 2012, s. 119.

⁴⁵ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990, s. 48.

Czy filozofia jest na sprzedaż? Rozważ problem w kontekście zachodzącego procesu powszechnej komercjalizacji

Wstęp

Zawarty w temacie problem powszechnej komercjalizacji obejmuje swoim zakresem właściwie wszystkie dyskusje związane z widocznym podporządkowywaniem jakichkolwiek elementów przestrzeni publicznej/ społecznej regułom gry rynkowej. Ponieważ staje się coraz klarowniej widoczny, dyskusje na jego temat zaczynają przypominać ciąg historycznych obaw o trywializację dowolnych dziedzin życia społecznego połączonych z nadziejami na powrót niedookreślonej „bezinteresowności”. Definicji komercjalizacji jest kilka; różnią się od siebie precyzją i sposobem rozłożenia uwagi na poszczególne elementy. Ogólnie komercjalizacja polega na „nadaniu czemuś charakteru komercyjnego” czy „oparciu działalności na regułach rynkowych/komercyjnych”, czyli innymi słowy – przekształceniu dobra i procesu twórczego w ramach koncentracji na pojęciach gospodarczych. W przypadku analizy procesów zachodzących w tworze, który określam jako „filozofia rynkowa”, będę posługiwała się definicją odnoszącą się do komercjalizacji sztuki, która jest na tyle uniwersalna, że możliwe jest zastosowanie jej również w stosunku do filozofii. Przemawiają za tym nie tylko walory analityczne tej definicji (jako że określa ona dokładnie warunki tworzenia dzieła skomercjalizowanego i rysuje konsekwencje opisywanego zjawiska), ale też fakt, że filozofia i sztuka są ze sobą powiązane, gdyż zarówno filozofia jest nazywana „sztuką myślenia”, jak i dzieła artystyczne reprezentują konkretne koncepcje filozoficzne¹. Głosi ona, że

¹ Te wzajemne inspiracje są zresztą wspominane i doceniane przez artystów, przykładem może być fragment wiersza Czesława Miłosza *Zakłęcie*, w którym pisał on „Piękna i bardzo młoda jest Filo-Sofija/ I sprzymierzona z nią poezja w służbie Dobrego”.

„komercjalizacja sztuki następuje, gdy jej dzieła stają się głównie przedmiotem handlu, a sam proces twórczy podporządkowany jest osiągnięciu zysku, co wymaga dostosowania się do potrzeb odbiorcy (który staje się klientem). Odbywa się to często kosztem artystycznej niezależności i jakości (...)”². Sam proces maksymalizacji zysku jest natomiast inherentny dla rynku kapitalistycznego i jednocześnie jest warunkowany przez fakt istnienia kapitału. Wykazanie istnienia relacji między filozofią a kapitałem będzie więc równoznaczne z pokazaniem komercjalizacji filozofii.

Współczesna filozofia jest przede wszystkim elementem dzisiejszej humanistyki akademickiej. Nie znaczy to bynajmniej, że filozofowie niezależni od dominującej ideologii i porządku rzeczywistości przestali istnieć – odebrano im tylko znaczenie. System kapitalistyczny uwydatnia to, co może kontrolować, a kontrolę nad procesem twórczym może uzyskać właśnie osadzając go w konkretnej instytucji, w której możliwe jest zmierzenie go i przekształcenie w wartość. Tak więc, siłą rzeczy, filozofia głównego nurtu będzie podlegała podobnym procesom co uniwersytety w ogóle i rozważając komercjalizację należy traktować ją jako przykład, symptom komercjalizacji nauki jako całości – omówione w tej pracy procesy w przybliżeniu odnoszą się więc do ogółu handlu wiedzą. Celem tej pracy jest wykazanie obserwowalnej komercjalizacji filozofii jako procesu naturalnego dla gospodarki wolnorynkowej, będącego jej nieodłącznym następstwem. Proponowaną odpowiedzią na pytanie o komercjalizację filozofii jest więc uznanie prób debaty nad ewentualnością komercjalizacji za jałowe, ze względu na fakt, że kapitalizm już dokonał widocznej ingerencji w naukę i zbrała się z uniwersytetem (będącym głównym miejscem uprawiania filozofii) w identyczny sposób, w jaki dotyka każdej innej dziedziny ludzkiego życia. Niniejsza praca obejmuje następujące części:

1. Opis przemian kapitalizmu od drugiej połowy XX wieku do dnia dzisiejszego ze skupieniem na definicjach finansjeryzacji, neoliberalizmu, globalizacji i gospodarki opartej na wiedzy.

2. Przedstawienie filozofii jako pracy niematerialnej funkcjonującej w obrębie dzisiejszego kapitalizmu kognitywnego.

3. Koncepcję i rolę uniwersytetu.

² *Komercjalizacja*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Komercjalizacja> (dostęp: 23.11.2017).

4. Charakterystykę warunków socjoekonomicznych panujących na dzisiejszych uniwersytetach.
5. Wpływ warunków socjoekonomicznych na dzisiejsze realia studiowania filozofii.
6. Zmiany w figurze współczesnego filozofa.
7. Wpływ wszystkich zmian zachodzących w dzisiejszym kapitalizmie na realia uprawiania filozofii.

1. Zmiany w kapitalizmie

Finansjeryzacja

Ze względu na coraz bardziej widoczną ingerencję kapitału w dawniej „niezainfekowane” elementy rzeczywistości, rozważania i obawy przed komercjalizacją i jej efektami (często zresztą różnie charakteryzowanymi, zależnie od politycznych preferencji opisującego) przenoszą się stopniowo do głównego pola dyskusji filozoficznej i wydają się interesujące zarówno dla filozofów konserwatywnych, jak i liberalów czy wreszcie marksistów. W perspektywie historycznej pewnym przełomem w debacie okazały się początki lat 80. XX wieku, które przyniosły ostateczny kryzys powojennego kapitalizmu w formie państwa opiekuńczego, co doprowadziło do przekształcenia gospodarki w neoliberalizm. Aby trafnie zrozumieć korzenie problemu komercyjnej filozofii, należy sięgnąć do podwalin determinujących jego istnienie – do podstaw współczesnej ekonomii. Rosnąca monopolizacja i spadek mocy konsumenckiej większości społeczeństwa przy rosnącej nadwyżce siły roboczej urealniły widmo kryzysu. Lekarstwem miały być zmiany w kluczowym sektorze gospodarczym, a więc finansjeryzacja³.

Realną konsekwencją tego zjawiska było jednak wprowadzenie gospodarki w bieg od jednej bańki do drugiej, czyli od kryzysu do kryzysu, ponieważ wzrost został uzależniony od sztucznie nadmuchiwanego, nie-

³ Rozumiana jako wzrost znaczenia sektora finansowego i późniejsze „zastąpienie” nim sektora produkcyjnego celem zażegnania widma stagnacji i dostarczenia bodźca do rozwoju przedsiębiorstwom prywatnym. Zob. J. B. Foster, *Kryzys a finansjeryzacja kapitału*, przeł. G. Konat, <http://monde-diplomatique.pl/LMD29/index.php?id=3> (dostęp: 23.11.2017).

stabilnego rynku kredytów. Spowodowało to wzrost znaczenia kapitału finansowego przede wszystkim ze względu na jego potencjał inwestycyjny.

Neoliberalizm

Początki tych zmian zbiegają się z umownym (nie jest możliwe wyznaczenie dokładnego terminu, gdyż opisywane zmiany były wprowadzane progresywnie) nastaniem epoki neoliberalizmu, a jako że w tej pracy skoncentruję się na strukturalnym powiązaniu neoliberalizmu z komercjalizacją filozofii, sprecyzuję teraz charakterystyczne elementy ekonomii neoliberalnej, celem dokładnego opisu gruntu, na którym owa komercjalizacja ma szansę wyrosnąć. Z definicji neoliberalizm jest kontynuacją starej szkoły liberalizmu gospodarczego. Opiera się na dwóch mitach⁴: (1) twierdzi, że wolność gospodarcza jednostki jest warunkiem jej wolności politycznej i tym samym kładzie nacisk na silne, niezbywalne prawo własności, będące priorytetem wobec innych praw; dlatego właśnie ważnym elementem neoliberalizmu jest reforma tego, co publiczne, w taki sposób, by było jak najmocniej przychylnie temu, co prywatne; (2) ze względu na wiarę w słuszność i racjonalność mechanizmów rynkowych twierdzi, że praca jest sprzedawana za swoją wartość, próbując tym samym uciąć dyskusje na temat nowej, osadzonej w neoliberalnych realiach walki klas. Redukuje rolę państwa jedynie do instytucji, której zadaniem jest tworzyć korzystne warunki dla przedsiębiorstw, gdyż to mechanizm rynkowy ma być tym najefektywniejszym, jeśli chodzi o organizację rzeczywistości społecznej i ekonomicznej. Jest to jednak redukcja jedynie pozorna, gdyż w praktyce zauważalne są dwa postępujące procesy. Pierwszy z nich polega na uczynieniu z państwa „aparatu ideologicznego”⁵, co oznacza, że procesy polityczne w państwie zostają podporządkowane interesom globalnej klasy kapitalistów i dzięki odpowiednim manipulacjom, na przykład w ramach wewnątrzpaństwowych polityk ekonomicznych czy systemów edukacji, służą do podtrzymywania i afirmacji ideologii neoliberalnej. Drugi zaś to powiązanie państw w ponadnarodowe unie czy systemy i dzięki temu modelowanie ich w taki sposób, by zapraszać zagraniczny kapitał obietnicą

⁴ *Neoliberalizm*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/neoliberalizm;3946634.html> (dostęp: 25.11.2017).

⁵ Tamże.

zysku, a przetrwałe prywatyzację instytucje publiczne czynić przestrzenią dla rynku w ogóle.

Już w tym punkcie wyraźnie widać, w jaki sposób neoliberalizm wpływa na filozofię. Z powodów politycznych będzie wytyczał jej ścieżki pod swoim ideologicznym kątem. Podniesione jest więc znaczenie wszystkich absurdalnych publikacji opisujących teorie pokroju filozofii biznesu czy filozofii bycia dobrym pracownikiem, podczas gdy autonomiczna, niezgodna ze współcześnie dominującą ideologią filozofia, jako że pozostaje „nierentowna”, ulega zepchnięciu na dalszy plan. Z drugiej strony owymi instytucjami publicznymi cierpiącymi z powodu neoliberalnych zmian są uniwersytety, a w nich – wydziały filozofii. Ich urynkowanie bezpośrednio wpływa na codzienne realia pracownicze, czyli na realia bycia współczesnym filozofem, który pragnie być jakkolwiek zauważony.

Globalizacja

Narodziny neoliberalizmu są połączone ze wzrostem znaczenia innego procesu – globalizacji, która dotyka zarówno strefy politycznej, jak i ekonomicznej, i sprzymierzona z neoliberalizmem pozwala budować hegemonię w obu swoich dziedzinach. Ta pierwsza, a więc globalizacja polityczna, polega na wytyczaniu uniwersalnych wzorców metod zarządzania instytucjami publicznymi w taki sposób, by łatwiej wpuścić do nich rynek i ułatwić jego lokalizację, a więc aby wspomniane wcześniej zaproszenie dla zagranicznego kapitału mogło zostać zrealizowane. Druga, gospodarcza, wiąże się z powstaniem globalnej klasy kapitalistów, której interesy strukturyzują gospodarki na mniejszych płaszczyznach i która jest głównym beneficjentem zachodzących zmian. Wszystkie te zmiany, nawet gdy pozornie zachodzą na szczeblu krajowym lub regionalnym, są dyktowane przez procesy o większym zasięgu – procesy globalne.

Jednymi z tych instytucji publicznych sprzymierzonymi z rynkiem stają się właśnie uniwersytety, ofiary zarówno ekonomii liberalnej, jak i procesu globalizacji. W dalszej części tej pracy nie tylko uszczegóławiam powiązanie między szkolnictwem wyższym a kapitałem i rynkiem, ale też ukazuję istnienie takiej relacji jako niezbędnej z punktu widzenia dzisiejszego kapitalizmu.

Gospodarka oparta na wiedzy

Skutkiem wspomnianych przemian społecznych i ekonomicznych jest między innymi wzrost znaczenia wiedzy jako czynnika produkcji w nowoczesnych gospodarkach rynkowych i zauważalne przemiany systemów gospodarczych, których nowym zadaniem staje się ułatwienie akumulacji wartości wytwarzanej przez tę wiedzę czy udogodnienie kapitałowi inwestycji i lokowania się w sferze pracy kognitywnej. Najpopularniejszą perspektywą przy ocenie i charakteryzacji takiego zjawiska jest liberalna koncepcja „gospodarki opartej na wiedzy” (GOW). Według niej nowe technologie oraz globalizacja skutkują zauważalną reorientacją gospodarki (z „przemysłowej” na „naukowioną”), która nawiązuje coraz silniejszą relację z wiedzą, odchodząc tym samym od swojego poprzedniego, materiałochłonnego i usystematyzowanego charakteru mechanicznej produkcji fabrycznej. Ta nowa relacja jest głównym elementem takiej gospodarki, opiera się ona bowiem właśnie na tej współzależności między „postępem” i nauką oraz nowoczesną technologią. Owa wiedza pełni w niej dwie podstawowe role: (1) bazy podlegającej i generującej procesy rynkowe; (2) przewagi konkurencyjnej. GOW rozwija się w obecności: (1) kapitału ludzkiego w postaci wykwalifikowanego personelu o wyższym wykształceniu i szerokich kwalifikacjach; (2) powiązanych z przedsiębiorstwami prywatnymi uczelni wyższych i ośrodków badawczych, które w ten sposób decydują się „sprzyjać postępowi” poprzez masowe dostarczanie wiedzy; (3) postępującej finansjeryzacji gospodarki, stanowiącej źródło kapitału finansowego, motywatora inwestycji w GOW; (4) najnowocześniejszej infrastruktury teleinformatycznej z naciskiem na powszechny dostęp do Internetu⁶. Towarzyszącym temu warunkiem zaistnienia gospodarki opartej na wiedzy jest zdolność szybkiej adaptacji tych nowych wymogów, w taki sposób, by „utrzymać konkurencyjność”. Głównymi konsekwencjami rozwoju takiego modelu gospodarczego są więc: masowa produkcja utowarowionej wiedzy oraz wzrost znaczenia kapitału niematerialnego.

⁶ Gospodarka oparta na wiedzy, <http://europejskiportal.eu/gospodarka-oparta-na-wiedzy/> (dostęp: 25.11.2017).

2. Teoria pracy niematerialnej

Przy próbie spojrzenia na filozofię jako na przedmiot procesu produkcji pojawia się pozorna obiekcja związana z zawężonym postrzeganiem samego procesu produkcji jako nieodłącznie związanego z towarem materialnym. Jest to zresztą wątpliwość uniwersalna, dotyczy bowiem komodyfikacji każdej z nauk i wiedzy ogólnie. Obalenie jej jest jednak kluczowe dla podważenia i krytyki liberalnych koncepcji gospodarki opartej na wiedzy celem wypracowania spójnej oceny współczesnego kapitalizmu i jego relacji z filozofią. Szeroko zakrojone próby uwspółcześnienia marksistowskich teorii poprzez dostosowanie ich do aktualnych relacji między kapitałem a pracą, form własności czy stosunku płac doprowadziły do zarysowania i rozwoju teorii pracy niematerialnej. Punktem wyjściowym było przekształcenie definicji pracy na „wytwarzanie wartości dodatkowej dla kapitalisty”⁷, co pozwoliło na rozszerzenie tego terminu i objęcie nim również trudniejszych do zmierzenia produktów niematerialnych. Początkowo określenie „praca niematerialna” funkcjonowało jako termin na „pracę na myśli”, dopiero Negri i Hardt⁸ swoim współudziałem w dyskusjach na ten temat doprowadzili do rozszerzenia pojęcia pracy niematerialnej na sektor afektywny (praca z uczuciami) oraz biopolityczny (praca związana z „produkcją” nowej siły roboczej, czyli przede wszystkim praca reprodukcyjna i wychowawcza). Całość pracy niematerialnej w społeczeństwie jest przez tych teoretyków określana mianem „intelektu powszechnego”. Co ważne, ów termin w swoim pierwotnym, marksistowskim znaczeniu oznaczał również ogół wiedzy/pracy umysłowej, ucieleśniony jednak pod postacią maszyn. Współcześnie natomiast ucieleśnia się on w pracowniku, którego narzędzia pracy (pod postacią właśnie wiedzy i kwalifikacji) stanowią jego własność, ponieważ są zawarte w nim samym⁹. Stąd więc teza, jakoby przejście środków produkcji miało już częściowo nastąpić. Praca niemate-

⁷ J. Kay, *Keep on Smiling – Questions on Immaterial Labour*, <http://libcom.org/library/aufheben/aufheben-14-2006/keep-on-smiling-questions-on-immaterial-labour> (dostęp: 25.11.2017).

⁸ Zob. A. Negri, M. Hardt, *Imperium*, Warszawa 2005, oraz A. Negri, M. Hardt, *Rzeczpospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, Kraków 2012.

⁹ H. Cleaver, *Polityczne czytanie Kapitału*, Poznań 2011.

rialna jest też tym samym niejako autonomiczna, ponieważ to pracownik posiada kontrolę nad narzędziami własnej pracy.

Przy analizie relacji rynek-filozofia-filozof skupię się jednak właśnie na pracy niematerialnej jako pracy z myślą, której produktami są wiedza czy informacja. Tym, co należy wyraźnie zaznaczyć, jest fakt, iż termin „niematerialna” w żadnym stopniu nie ujmuje opisywanej pracy, ponieważ odnosi się nie do procesu produkcji (który pozostaje jak najbardziej materialny), ale do jej produktu. Praca filozofa jest więc pracą pełnoprawną i pełnowymiarową. Jej produktem, przynajmniej w wersji nieokrojonej, jest myśl. Następnie, owa myśl ulega zmaterializowaniu na przykład w postaci pracy naukowej, eseju czy książki. Efektem pracy akademickiej będzie najczęściej praca naukowa/badawcza publikowana w czasopiśmie naukowym i opatrzona kategorią „filozoficznej”. Filozof może być nauczycielem zarówno na etapie kształcenia podstawowego (w ramach na przykład lekcji etyki czy logiki), jak i na poziomie akademickim (tutaj jako wykładowca). Inną, kontrowersyjną (z powodu rosnących zarzutów o trywialność i nie-naukowość) formą realizowania takiej pracy jest szeroko pojęty coaching i poradnictwo filozoficzne, będące przykładem wykorzystania teorii filozoficznych w sposób maksymalnie praktyczny, a więc celem wyjaśnienia podstawowych kwestii egzystencjalnych i sformułowania spójnej indywidualnej filozofii życia¹⁰. Coaching jest natomiast niedookreślonym terminem oznaczającym współpracę z klientem poprzez uczenie go korzystania z własnych talentów oraz z podstawowych zdolności, które pozwolą zwalczyć jego codzienne problemy. W ramach sesji coachingowej rozwijane są więc mocne strony klienta celem przekroczenia ograniczeń, jakie stawia mu jego własna osoba¹¹. Co jest jednak wyjątkowo ciekawe w przypadku coachingu, to to, jak wyraźnie stał się on metodą afirmacji panującego systemu. Pierwotna idea polegająca na współpracy dwóch podmiotów (trenera i trenowanego) w sposób zindywidualizowany i skutkujący realnymi korzyściami dla trenowanego w postaci usystematyzowania własnego światopoglądu czy możliwości pracy nad własnym charakterem została odrzucona celem stworzenia systemu edukacyjnego, którego produktem będzie

¹⁰ *Philosophical counseling as pseudoscience?* <https://platofootnote.wordpress.com/2017/03/27/philosophical-counseling-as-pseudoscience> (dostęp: 25.11.2017).

¹¹ *Coaching jako instytucja*, <http://nf.pl/manager/coaching-jako-instytucja,,,14335,155> (dostęp: 25.11.2017).

pracownik idealny. Stąd bierze się, moim zdaniem, współczesna forma coachingu. Właśnie ze względu na ową kreację „dostosowywania programu do każdego” możliwa jest cała narracja o ogólnodostępnym sukcesie (i to rozumianym wprost jako sukces ekonomiczny) oraz o determinantach tego sukcesu, które najczęściej polegają na wyrażeniu zgody na prekarne warunki zatrudnienia (w imię zasady, że „nic samo do ciebie nie przyjdzie”¹²) oraz na nauce posłuszeństwa względem pracodawcy (poprzez na przykład promocję rygorystycznej punktualności w miejscu pracy¹³).

Kapitalizm kognitywny

Teoria gospodarki opartej na wiedzy jest jednak krytykowana głównie ze względu na swoją niepełność – redukuje ona wagę zachodzących transformacji, przedstawiając je po prostu jako zmiany elementu wielkiej ekonomii, przez co przede wszystkim pomija poważniejsze, długoterminowe przekształcenia zachodzące w społeczeństwie i rodzące się nowe antagonizmy. Krytyczną odpowiedzią na taką metodę analizy stała się perspektywa kapitalizmu kognitywnego, który bada relację gospodarki i wiedzy, traktując jej obecną postać jako strukturalne przekształcenie całości kapitalizmu otwierające jego kolejną, nową epokę. Jednym z głównych założeń kapitalizmu kognitywnego jest określenie kapitału finansowego jako punktu wyjściowego dla całej tej przemiany. W związku z tym nowoczesny kapitalizm, oparty na inwestycjach kapitału finansowego, będzie niestabilny. Dodatkowo będzie wymagał, aby koszty wynikające z płac były mniejsze od zysków z inwestycji. Stąd wszystkie zabiegi związane z niestandardowymi formami zatrudnienia poprzez na przykład „uelastycznianie”, czyli w praktyce – prekaryzację¹⁴.

Naiwne byłoby więc twierdzenie, że kapitalizm skoncentrowany na masowej produkcji wiedzy będzie jednocześnie filantropijnie dążył do wy-

¹² Zasady sukcesu wg *Jak osiągnąć sukces?*, <https://blizejsukcesu.pl/artykuly/rozwoj-osobisty-osiaganie-celow/jak-osiagnac-sukces/> (dostęp: 25.11.2017).

¹³ Zasady sukcesu wg *Jak osiągnąć sukces w karierze?*, <https://businessinsider.com.pl/rozwoj-osobisty/kariera/jak-osiagnac-sukces-w-karierze-8-prostych-nawykow/zjnpt0b> (dostęp: 25.11.2017).

¹⁴ M. Ratajczak, *Wprowadzenie do teorii kapitalizmu kognitywnego: kapitalizm kognitywny jako reżim akumulacji*, „Praktyka Teoretyczna”, numer (1)15/2015 <http://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/viewFile/4678/4785> (dostęp: 20.11.2017).

kształcenia całości społeczeństwa i dokona tym samym swojej przysługi, podwyższając powszechny poziom wykształcenia. Owa klasa kreatywna, która zyskuje pełną swobodę i elastyczność wykonywania swojej pracy, stanowi niewielki procent wszystkich potencjalnych akademików – reszta pozostanie albo zatrudniona poza uczelnianym sektorem pracy, albo bezrobotna. Kapitałiści dążą dodatkowo do zmniejszenia siły publicznego szkolnictwa przez wzmoczoną prywatyzację i zmniejszanie oferowanych na nie nakładów, zjawisko to jest widoczne w samych założeniach GOW – nie zależy jej bowiem na poprawie bytu ogółu, lecz jedynie na zapewnieniu sobie niezbędnej, małej liczby najlepszych „pracowników doskonałych”. Tam, gdzie rezygnacja z publicznego szkolnictwa okazuje się niemożliwa bądź niezupełnie możliwa, kapitalizm wypracował inne metody czerpania zysku. Należy do nich przede wszystkim stworzenie relacji, w której organy publiczne ponoszą koszty „przygotowania” pracownika, organy prywatne zaś czerpią korzyści z efektu jego późniejszej pracy. To zadaniem uniwersytetu publicznego pozostaje między innymi finansowanie badań naukowych czy zapewnienie dostępu do kadry i materiałów naukowych, publikacja wyników wymaga jednak nawiązania relacji z prywatnym czasopismem naukowym, które dzięki szeregowi procesów¹⁵ i starannemu rozplanowaniu pracy i wydatków osiąga gigantyczne zyski.

Samo zapotrzebowanie na wykwalifikowanych pracowników jest więc zdecydowanie rozdmuchane – w praktyce pracownicy naukowcy staną przed wyraźnym widmem bezrobocia¹⁶, a jeśli uda im się znaleźć w kręgu elit, ich umiejętności zostaną zredukowane do „opłacalnych” elementów

¹⁵ Zob. K. Szadkowski, *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*, Warszawa 2015.

¹⁶ „W Stanach Zjednoczonych w sektorze zaawansowanych technologii jest około 7 milionów miejsc pracy, podczas gdy mury wszystkich uczelni w tym kraju opuszcza co-rocennie 2.3 miliona absolwentów ze stopniem zawodowym, licencjackim, magisterskim, doktorskim. Oznacza to, że w systemie amerykańskiego szkolnictwa wyższego siłą roboczą sektora zaawansowanych technologii można odtworzyć w ciągu trzech lat (w ciągu dwóch, jeśli doliczymy posiadaczy associate degrees). Jeśli założymy, że zwykle kariera zawodowa tych pracowników trwa około 30 lat, to możemy w dużym przybliżeniu ocenić, że amerykański system szkolnictwa wyższego produkuje około 10 razy więcej absolwentów niż wynosi zapotrzebowanie gospodarki na techniczną siłą roboczą”. Ch. Newfield, *Struktura i milczenie kognitariatu*, <http://www.ha.art.pl/prezcntacje/39-edufactory/1971-christopher-newfield-struktura-i-milczenie-kognitariatu.html> (dostęp: 26.11.2017).

i przekształcone w wartość. Powstaje więc wyraźna nierówność, cała bowiem rzesza bezrobotnych intelektualistów przeciwstawiona jest wąskiej naukowej awangardzie, w którą ze względu na wyraźną nadwyżkę liczebną nigdy nie będzie mogła się wpisać. Filozoficzna praca twórcza nie jest, z punktu widzenia kapitału, opłacalna¹⁷, nie będzie generowała więc wielu miejsc pracy. Dylemat, przed którym stanie dzisiejszy filozof-pracownik, będzie zdecydowanie uwłaczający. Z jednej strony czai się widmo bezrobocia, z drugiej zaś perspektywa dostosowywania produktów swojej pracy do brutalnych wymogów neoliberalnego handlu wiedzą.

3. Uniwersytety

Tak jak już wcześniej wspomniałam, filozofię traktuję jako proces produkcji zamknięty i odbywający się w ramach instytucji naukowej, akademickiej. Sam proces filozofowania może być (i zdecydowanie jest) uprawiany nie tylko w formie pracy, ale także jako element codzienności w postaci dokonywania aktów myślenia krytycznego czy indywidualnych prób analizy otaczającego jednostkę świata¹⁸. Przy przyjęciu takiego założenia filozofia będzie podlegać podobnym procesom, co szkolnictwo wyższe w ogóle, które jako kluczowy element nowoczesnych gospodarek, ulega wielu przekształceniom. Zmiany punktu koncentracji gospodarki, doprowadzając do relokacji ośrodków systemów wytwórczych, dały podstawy koncepcji uniwersytetu jako fabryki skupiającej „skondensowany prekariat”¹⁹. Podstawy takiego spojrzenia sformułowali studenci w trakcie masowych strajków w roku 1968, opisując uniwersytet jako „fabrykę dyplomów i zunifikowanych, podatnych na kształtowanie przez miejsca pracy, studentów”²⁰. Wykształcili oni również typowe dla „klasycznych”

¹⁷ Lub przynajmniej nie w swojej „czystej formie”, lecz jedynie w ramach swoich przekształceń, to jest jako podstawa do zdolności „krytycznego myślenia”, które, wedle obietnic deklarujących istnienie opłacalnych posad dla humanistów, są podstawą dzisiejszych biznesów.

¹⁸ Takie działania stanowią element „filozofii” wg definicji Encyklopedii PWN, *Filozofia* <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/filozofia;3900997.html>.

¹⁹ K. Szadkowski, *Uniwersytet jako dobro wspólne*, dz.cyt.

²⁰ Tamże.

fabryk metody oporu – strajki czy okupacje. Również kolektyw EduFactory²¹ diagnozuje uniwersytet jako „fabrykę doby kapitalizmu kognitywnego”²². Szkolnictwo podlega wielu metodom organizacji: z jednej strony jest ofiarą globalnych procesów, z drugiej zaś – wewnętrznych reform na szczeblu krajowym. Współcześnie jednak są one zbieżne w jednym punkcie – postulowanej potrzebie połączenia sektora prywatnego i publicznego na wyraźną korzyść tego drugiego. Z punktu widzenia polityki neoliberalnej rola uniwersytetu jest potrójna:

1. Ekonomiczna – uniwersytet służy jako miejsce zarówno masowej produkcji i cyrkulacji wiedzy oraz jako nowa przestrzeń inwestycyjna dla kolejnych rynków.

2. Wychowawcza – za pomocą rozciąganej hegemonii²³ możliwe jest wytyczanie wiodących idei filozoficznych i kształcenie społeczeństwa w ramach neoliberalnej praktyki. Uniwersytet przekazuje określoną przez potrzeby kapitału wiedzę i tworzy sprecyzowaną na konkretne, pożądane przez kapitał aspekty.

3. Polityczna – tak rozumiany uniwersytet (jako „kondensacja prekariuszy”²⁴) posiada gigantyczny wymiar polityczny, zarówno jako „skupisko żywej wiedzy”²⁵, jak i instytucji mających potężny potencjał, jeśli chodzi o opór względem coraz silniejszej ingerencji rynków.

Co najważniejsze, wszystkie te procesy wpływają i kształtują akademicką rzeczywistość, obalając tym samym mit o „wiedzy dla wiedzy”, niemotywowanej zyskiem, i ostro ucinają wszystkie dyskusje o uniwersytecie rozumianym jako niezależna przestrzeń wymiany dowolnych myśli. Przede wszystkim relacja kapitał-uniwersytet spowodowała wyraźne wykształcenie się naukowej hegemonii, czyli przewagi jednych uniwersyte-

²¹ Kolektyw EduFactory zajmuje się prowadzeniem badań na temat kapitalizmu kognitywnego i próbami odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące relacji między wiedzą/ edukacją a kapitałem.

²² K. Szadkowski, J. Sowa, *Fabryka wiedzy*, <http://www.ha.art.pl/prezentacje/39-edu-factory/1635-krystian-szadkowski-i-jan-sowa-fabryka-wiedzy.html> (dostęp: 23.11.2017).

²³ Ta hegemonia objawia się ustalaniem globalnych trendów w szkolnictwie wyższym poprzez wprowadzenie wiodącego języka (angielski) czy konkretnych prestiżowych czasopism naukowych.

²⁴ K. Szadkowski, *Uniwersytet jako dobro wspólne*, dz. cyt.

²⁵ Tamże.

tów (amerykańskich i brytyjskich) nad resztą²⁶. Posiadają one docenioną i maksymalnie wykwalifikowaną kadrę naukową, wyznaczają standardy dotyczące oficjalnego języka naukowego i regularnie zajmują najwyższe miejsca w dokonywanych i publikowanych rokrocznie rankingach uniwersytetów. Ów prestiż jest na tyle wysoko pożądanym przez uniwersytety, że stale rywalizują one ze sobą o współpracę z czasopismami naukowymi czy też o pozycję w rankingach. Przymusowo nawiązywana współpraca między globalnymi, prestiżowymi uczelniami a tymi mniejszymi, „peryferyjnymi”, jest jednak wyraźnie nieuczciwa i wykazuje typową dla całości kapitalizmu cechę: nierówną dystrybucję dóbr, czyli w tym przypadku – wiedzy i technologii²⁷.

Głównym wymogiem stawianym przed przemysłem naukowym jest oczywiście generowanie jak największego zysku. Z tego też powodu następuje „hybrydyzacja publiczno-prywatna”²⁸, objawiająca się: manipulowaniem dostępem do wiedzy (a więc na przykład silną prywatyzacją e-learningu, próbami czerpania korzyści nawet z wolnych źródeł wiedzy i ogólnie absurdalnym rozciąganiem prawa własności na „prawo własności intelektualnej”, mającym na celu utrudnienie dostępu do wiedzy, której zdobycie jest niezbędne, jako że staje się ona podstawową pracy) i rosnącą prekaryzacją pracy w sektorze akademickim, ponieważ ten nie podlega żadnym określonym regulacjom.

4. Realia studiowania filozofii

W jaki sposób jednak te przekształcenia kształtują spojrzenie na filozofię? Przede wszystkim wymagają od osób chcących podjąć się oceny stanu współczesnej filozofii osadzenia rozważań w kontekście jak najbardziej rzeczywistym i uzależnienia jej od obserwowanych realiów politycznych i ekonomicznych – pominięcie ich zresztą skutkowałoby niepełną i błędną analizą. W uznaniu uniwersytetu za fabrykę, a wyprodukowanej w nim

²⁶ Taka hegemonia nie bierze się jednak z niczego – jest bezpośrednim skutkiem sprawowanej przez państwa dominacji politycznej i ekonomicznej.

²⁷ K. Szadkowski, *Uniwersytet jako dobro wspólne*, dz. cyt.

²⁸ Tamże.

filozofii za towar, leży pewna przewrotność. Rezygnacja z wizji niezależnego uniwersytetu jako ośrodka bezinteresownej filozofii wydaje się być pewną trywializacją, poprzez zrównanie czegoś wyższego i duchowego (filozofii) z czymś niskim, przyziemnym (rynkem). Fakt bycia Filozofem również ulega zmianie. Nie jest to już duchowe powołanie (może ono być jedynie przyczyną podjęcia działań związanych z pracą filozoficzną, a nie bezinteresowną formą ich realizowania), lecz zwyczajnie sposób sprzedawania swojej pracy na globalnych rynkach akademickich. Cały ten proces jest przykładem destrukcyjnych tendencji kapitalizmu, dążącego do wnikięcia we wszystkie sfery życia społecznego i podporządkowania ich swoim regułom, a więc rywalizacji (i to nie rywalizacji, którą ewentualnie można byłoby uznać za wartościową – o wyższe kompetencje naukowe, lecz o wyższy „prestż” naukowy i o możliwość bycia uznanym za lepszego pracownika) i walce o zysk. Tak więc współczesną filozofię należy postrzegać jako kolejną dziedzinę nauki, którą kapitalizm „zainfekował” i wyprał z wszelkiego mistycyzmu, a przemysłowienia czy wiedzę uznaje za wartościowe (poprzez na przykład dofinansowania czy w ogóle wpuszczanie w „główny nurt”) tylko wówczas, gdy generują wartość dodaną. Zburzona została więc nieco marzycielska wizja filozofii bezużytecznej (w znaczeniu istniejącej jedynie dla siebie) i niezależnej. Możliwości jej powrotu należy szukać w niekapitalistycznym porządkowaniu rzeczywistości.

5. Co to znaczy być filozofem?

Należy również bliżej przyjrzeć się współczesnemu filozofowi²⁹, przemianowanemu na reprezentanta nowopowstałej klasy kreatywnej i przede wszystkim na pracownika najemnego po prostu. Również wokół takiego spojrzenia narosło dużo mitów, szczególnie pod wpływem charakteryzowanej wcześniej teorii dokonanego przejścia środków produkcji przez pracowników kognitariatu. Obiecywana jest im niezależność i elastyczność

²⁹ Słowa „filozof” używam dla oznaczenia człowieka fachowo zajmującego się filozofią. Owa fachowość istnieje, moim zdaniem, wtedy, gdy prace naukowe autorstwa danej osoby są przez czasopisma naukowe klasyfikowane jako „filozoficzne”.

oraz „możliwość łączenia pracy z pasją”, czyli spełnienie marzeń filozofa o czystej, autonomicznej pracy z myślą, bez uwikłania w brutalne reguły rynkowe. Jest to jednak spojrzenie niemające pokrycia w rzeczywistości, chyba że w odniesieniu jedynie do wąskich naukowych elit. Warunki pracy przeciętnego filozofa są zdecydowanie niezachęcające. Brak konkretnych regulacji w sferze pracy akademickiej powoduje, że względu na wizję łatwiejszego zysku, postępującą prekaryzację pracy³⁰. Dodatkowo fakt, iż taka praca jest trudniej mierzalna (a więc też trudniejsza do waloryzacji), skutkuje opisanym wcześniej rozmyciem granicy między pracą a czasem wolnym. Nie działa to jednak na korzyść jednostki, lecz kapitału, zyskującego nowe narzędzia do maksymalizacji zysku z pracy nowego typu, określonej wcześniej jako praca niematerialna. Bycie filozofem w oderwaniu od zawitych korzeni tworzonych przez ingerencję kapitalizmu w naukę i twórczość filozoficzną jest niemożliwe, właśnie ze względu na szerokość wpływu tej nowej relacji. Osoba decydująca się na wykonywanie zawodu filozofa zostaje poddana wpływowi krzywdzących relacji rynkowych, skutecznie temperujących jej indywidualny zapał naukowy aż do momentu, w którym ten idealnie wpisze się w dominującą ideologię globalnego kapitalizmu.

Należałoby zastanowić się, kto i dlaczego decyduje się studiować filozofię. Na rynku pracy istnieje raczej pozorna niż rzeczywista obietnica godnej posady dla humanistki-filozofki. W jej treści zawiera się pozytywna ocena typowych dla archetypu Filozofa³¹ zdolności, takich jak krytyczne myślenie, zdolność adaptacji do różnych warunków i pracy z tekstem. Są to jednak pojęcia absolutnie abstrakcyjne, szczególnie wobec tak przedstawionego systemu i szkolnictwa, i rynku pracy. Obietnica „zapotrzebowania na filozofów” jest więc brutalnie weryfikowana przez rzeczywistość, w której osoby po studiach filozoficznych nierzadko wykonują pracę ab-

³⁰ Ta maksymalizacja jest osiągnięta na przykład poprzez możliwość łatwiejszego manipulowania warunkami zatrudnienia oraz rezygnację z zabezpieczeń socjalnych dla pracownika.

³¹ Ów archetyp zawiera się – moim zdaniem – w większości definicji filozofii (<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/filozofia;3900997.html>). Będzie to osoba spełniająca podane w niej warunki, a więc patrząca na świat krytycznie, dążąca do wiedzy i prawdy w sposób bezinteresowny, niemotywowany konkretną potrzebą zysku materialnego, raczej w ramach poszukiwania dla poszukiwania.

surdalną, daleką od tej wymarzonej z myślą, jak na przykład praca w agencji reklamowej czy organizacja wydarzeń kulturalnych³². Bycie studentem filozofii jest więc atrakcyjne tylko w teorii i w obietnicach portalów biznesowych, realnie natomiast wiąże się z koniecznością podejmowania pracy nierzadko degradującej na prekarnych warunkach³³. Wyróżnieni, którym uda się wejść w szeregi wykwalifikowanych pracowników akademickich, zostaną natomiast wrzuceni w wir walki o prestiż czy uprzedmiotowieni w pojęciu rotacyjnej „kadry naukowej”. Jest to jednak dość wąska grupa studentów-idealistów, którzy, zazwyczaj nie znając realiów rynku pracy, decydują się, prawdopodobnie w zgodzie ze swoim marzycielskim wyobrażeniem bezinteresownego filozofa, związać swoje życie z filozofowaniem w jego (ich zdaniem) najczystszej formie, czyli właśnie na wydziale filozofii. Nie wszyscy jednak studenci filozofii są realnymi pasjonatami tej nauki. Ze względu na niskie progi punktowe przy rekrutacji na wydziały filozofii³⁴ jest to atrakcyjny kierunek dla studentów-oportunistów, którym takie studia obiecują zarówno brak nadmiernego wysiłku przy zdobywaniu licencjatu, jak i doraźne wygody studenckiego życia w postaci legitymacji. Jest to jednak grupa, z punktu widzenia tej pracy, mało znacząca. Marzenie filozofa-idealisty o niezależnej pracy z myślą zostaje bardzo szybko pogrzebane po konfrontacji z rzeczywistością. Po pierwsze, będzie on funkcjonował w sektorze pracy prekamej, czyli straci część zabezpieczeń i przywilejów wynikających ze stałej umowy o pracę. Na warunki jego pracy będą również wpływać wszystkie procesy opisane przy okazji charakterystyki sytuacji panującej na dzisiejszych uniwersytetach. Priorytetem nie będzie więc wartość merytoryczna czy intelektualna jego pracy, lecz wartość wymienna, którą przybierze. Dodatkowo, tak jak każdy przedstawiciel kognitywnego sektora pracy, filozof stanie się ofiarą niemożności

³² Są to jedne z zalecanych absolwentom wydziału filozofii zawodów według *Filozof na rynku pracy*, <http://gazetapraca.pl/gazetapraca/1,74896,2973441.html?as=2> (dostęp: 27.11.2017).

³³ Przykładem takiej pracy jest właśnie praca akademicka na niższych szczeblach, czy też współpraca z czasopismami i wydawnictwami naukowymi.

³⁴ Jeśli chodzi o wydział filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, to na jedno miejsce przypadło w roku akademickim 2016/17 2,95 chętnych. Dla porównania, na wydziale psychologii liczba ta wyniosła 11,78. http://rekrutacja.uw.edu.pl/files/pdf/Liczba_kandydatow_miejsce_2016-2017.pdf.

dokładnego oddzielenia tego, co stanowi pracę dla kapitału, od tego, co jest metodą samokształcenia czy po prostu formą spędzenia czasu wolnego. Aby dobrze wykonywać swoją pracę, filozof musi bowiem zdobywać pewien kapitał intelektualny właśnie w postaci przyswajanej wiedzy. Ów zdobywany kapitał stanowi jego narzędzie pracy. Trudno jest więc dokładnie zmierzyć czas pracy i czas poza pracą. Beneficjentem tych utrudnień będzie jednak kapitał, nie zaś filozof. Problemy z waloryzacją pracy niematerialnej, pracy filozofa, zostaną ochrzczone mianem „elastyczności” i wykorzystane w taki sposób, by maksymalizować zysk pracodawcy. Sam dostęp do wiedzy (niezbędnej do wykonywania pracy filozofa) również jest przez kapitał utrudniany w taki sposób, by mógł on wyciągnąć z tych ograniczeń jak największe korzyści. Stąd więc coraz szerszy obszar objęty „prawem własności intelektualnej” i stąd wszystkie zawołowane koszty korzystania z wiedzy, która przetrwała prywatyzację³⁵. Stąd więc wniosek, że dawne kategorie filozofa, jako niezależnego i bezinteresownego myśliciela, są obecnie nieaktualne. Dzisiejszy filozof jest przede wszystkim ofiarą niekorzystnych warunków pracy charakterystycznych dla neoliberalizmu.

6. Jak kapitalizm zmienił filozofię?

Konieczność przyjęcia takiej perspektywy staje się również wyraźnie widoczna przy próbie analiz liberalnych publikacji próbujących resuscytować wiedzę nieustannie poddawaną kryterium rynkowej użyteczności. Jak zostało wspomniane już wcześniej, obawy związane z komercjalizacją są przedmiotem zainteresowania również nie-marksistów. Odrzucając jednak powiązanie systemu kapitalistycznego z owym „kryzysem” oraz fakt istnienia systemu alternatywnego wobec niego, trudno o merytoryczną analizę zjawiska komercjalizacji humanistyki, w tym filozofii. Przykładem takiej niepełnej analizy jest książka Marthy Nussbaum pod tytułem

³⁵ Przykładem takiej wiedzy może być czasopismo naukowe „Nature Communications”, które przekształcając się w otwarcie dostępne, wprowadziło obowiązkowe opłaty za „obróbkę” nowo publikowanego artykułu. K. Szadkowski, *Uniwersytet jako dobro wspólne*, dz. cyt.

*Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów?*³⁶. Autorka szuka przyczyn upadku humanistyki i zdegradowania jej do roli bezużytecznej rozrywki w dominacji systemu kapitalistycznego i jego powszechnym dążeniem do maksymalizacji zysku. Słuszne jest też spostrzeżenie, że filozofia z perspektywy tego „nieświadomego” kapitalizmu jest nauką bezużyteczną i niepraktyczną, jako że filozofa trudniej wychować na „poprawnego” pracownika, właśnie ze względu na to, że jego edukacja opiera się (lub przynajmniej powinna się opierać) na nauce myślenia krytycznego oraz zdolności i chęci do merytorycznej oceny zachodzących dookoła niego zjawisk. Zdecydowanie należy również podkreślać konieczność stworzenia nauki, której celem nie będzie produkcja pracownika doskonałego, lecz po prostu nauka. Ale równie zdecydowanie należy też postulować, że takie rozwiązanie jest niemożliwe, dopóki nie nastąpi odejście od kapitalizmu³⁷.

Błędne jest dokonane przez autorkę założenie, że może zaistnieć jakikolwiek „świadomy” kapitalizm i realnie troszczyć się o podmioty występujące w społeczeństwie, kształcąc je w ten sposób, by rozwijały „demokratyczne ideały”. Przy ocenie procesu komercjalizacji nie powinno pozostawać się w neoliberalnych ramach, gdyż to właśnie one wytyczają jej przebieg i determinują jej wystąpienie. Twierdzenie, że w odpowiednich warunkach, bezinteresowna nauka i wiedza mają szansę koegzystować z drapieżnym, globalnym kapitalizmem, może być jedynie naiwną demagogią. W dzisiejszym kapitalizmie wiedza jest towarem, cyrkulującą wartością, produkowaną dla zysku w postfordystycznych fabrykach – uniwersytetach³⁸.

Wpływ wszystkich opisanych wyżej procesów na dzisiejsze realia uprawiania filozofii jest więcej niż oczywisty, zarówno dla filozofa jako producenta, jak i dla filozofii jako produktu. Współczesne prace filozoficzne będą najprawdopodobniej strofowane przez dominującą ideologię i temperowane w taki sposób, by spełniły jej wymagania. Istnieje realna obawa o merytoryczność i wartość takich dzieł, jako że narzucanie ideologicznego autorytetu wiąże się z ograniczeniem podstawowego elementu

³⁶ M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów?* Warszawa 2016.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

myślenia filozoficznego – jego krytyczności. Ten widoczny związek filozofii z gospodarką przybiera współcześnie wyjątkowo absurdalne postaci. Dość obrazowym przykładem jest dział „Nauka i biznes” w księgarńi Chodnik Literacki, w której reklamowym „patronem” owego działu został Franz Kafka (ze względu na swoją karierę urzędnika w Pradze)³⁹. Taki zabieg nie tylko świadczy o elementarnej nieznajomości twórczości i poglądów Franza Kafki, ale stanowi też doskonały przykład zaprzęgnięcia intelektualistów w służbę ekonomii neoliberalnej. We wcześniejszej części pracy zarysowałam również problem coachingu, który właśnie ze względu na swoją opisaną tam, ściśle określoną narrację, jest uważany za trywializację filozofii i pseudonaukę. Jakkolwiek jednak można doszukiwać się plusów w samym fakcie upowszechniania i promocji filozofii jako czegoś, co nie jest jedynie elementem życia akademickiego, ale również aplikuje się do codzienności, zdecydowanie należy stwierdzić, że forma obrana przez dzisiejszych coachów jest w tym wymiarze co najmniej nieskuteczna. Kreowana w ramach tych porad figura efektywnego człowieka sukcesu jest osiągalna jedynie dla wąskiej części społeczeństwa. Dla pozostałej będzie natomiast sposobem nieustannego rugowania i budowania poczucia niedorastania do ideału według coachingu. Ciekawy jest również problem utraty pierwotnego znaczenia terminu „filozofia” na rzecz stworzenia z niego wytrychu do opisu metod biznesowych jakiejś marki bądź firmy⁴⁰. Szczególnym zjawiskiem jest jednak typowa dla nowoczesnych korporacji „filozofia pracy”, a więc wprowadzanie nowych pojęć pozwalających na manipulację pracownikiem. Przykładem takich działań jest koncentracja na sektorze afektywnym firmy, a więc wymagania odnośnie do kontaktów towarzyskich wewnątrz firmy oraz nacisk na motywację, innowacyjność, zaangażowanie i kreatywność konkretnego pracownika. Takie zabiegi stanowią zarówno formę maskowania wyzysku pracy niematerialnej, jak i właśnie kolejną metodę osłabiania granicy między pracą i czasem wolnym⁴¹. Tak pesymistyczna diagnoza nie znaczy jednak bynajmniej, że

³⁹ <https://chodnikliteracki.pl/kategoria/nauka-i-biznes/21> (dostęp: 27.11.2017).

⁴⁰ Obecnie większość liczących się na rynku marek posiada na swoich stronach osobną zakładkę dotyczącą właśnie filozofii firmy. Przykładami z najróżniejszych branży mogą być: Asus, Deichmann, Metrona czy Ursapharm.

⁴¹ M. Janik, *Kapitał wychodzi z fabryki*, <http://krytykapolityczna.pl/gospodarka/kapital-wychodzi-z-fabryki/> (dostęp: 23.11.2017).

w dzisiejszych warunkach nie powstają wartościowe prace filozoficzne. To, co się zmieniło, to realia tworzenia takich prac, przy czym sama możliwość tworzenia dobrej filozofii nie usprawiedliwia ich degeneracji.

Zakończenie

Przyjęcie krytycznej perspektywy kapitalizmu kognitywnego wyraźnie burzy liberalne mrzonki o ewentualności komercjalizacji, której należy się obawiać, a która jednak wciąż pozostaje na swój sposób procesem niezbędnym czy nieuchronnym. Komercjalizacja jest faktem, a to, nad czym należy pracować, to ewentualnie jej forma. Odpowiadając więc na pytanie zawarte w temacie, należałoby stwierdzić: tak, filozofia jest „na sprzedaż”, będąc elementem rzeczywistości neoliberalnej, musiała zostać „sprzedana”. Idąc za tą diagnozą, należy uznać, iż obszary powstawania rynkowej filozofii, uniwersytety, możemy przedstawiać jako nowe fabryki; procesy myślowe czy twórcze – jako produkcję; zaś filozofów czy myślicieli – jako pracowników najemnych. Dodatkowo obecny stan rzeczy jest już zapisany w systemie kapitalistycznym dążącym do maksymalnej kontroli nad jednostką i czynnościami przez nią wykonywanymi – zacierając tym samym granicę między pracą dla kapitału a pracą dla samego siebie, samokształceniem czy rozwijaniem swoich zainteresowań. Aktualnie wciąż pozostaje jednak fundamentalne pytanie: Co dalej? Czy filozofia niekomercyjna może zaistnieć? Jeśli tak, to na jakich warunkach? Aktualnie alternatywę dla skrzywionej przez kapitalizm niby-filozofii widzę we wszystkich autonomicznych przestrzeniach edukacyjnych⁴². Jest to jednak opcja o bardzo małej skali, skazana zresztą prędzej czy później na nieistnienie ze względu na oczywisty brak finansowania. Wszelkie próby przechwycenia chociaż części wiedzy z rąk kapitału są próbami wartościowymi i wręcz niezbędnymi. To, że rynek wydziera nam filozofię w swojej pierwotnej i warto-

⁴² Przykładem takiej niekomercyjnej instytucji jest Autonomiczna Przestrzeń Edukacyjna rozwijana przez kolektyw ADA, do której postulatów należy właśnie między innymi realne upowszechnianie edukacji, a więc uczynienie jej dostępną dla każdego oraz odcięcie procesu zdobywania wiedzy od dyskursu narzucanego przez neoliberalizm. Strona internetowa kolektywu: https://www.facebook.com/ape.edu/?hc_ref=ARRPM42Stx5C2bYIgx6V_9_0TubvwTfOYCFz_8gmZ5N11YvNJ4eqFqrs3z32ZvtEA (dostęp: 29.11.2017).

ściowej postaci z rąk, nie znaczy bynajmniej, że powinniśmy mu ją oddać – powinniśmy raczej ją zawłaszczać i stawiać w opozycji do tego, co ją degraduje. Rola filozofii jest w dzisiejszym świecie, co najmniej równie kluczowa, co kiedyś, mierzy się po prostu z nowym wpływem neoliberalizmu. Tradycje filozoficzne, mimo niesprzyjających warunków, powinny więc być kultywowane, a sama filozofia (nawet uznana za strywalizowaną i zdegradowaną) nie może zniknąć z przestrzeni publicznej. Jej dzisiejszym zadaniem jest pełna autodiagnoza i poszukiwanie lekarstwa na scharakteryzowane w niej wady. Współcześni filozofowie powinni dostrzec i krytykować występujące trudności wykonywania zawodu i próbować szukać takiego systemu, który je zlikwiduje. Stąd więc wniosek, że pytanie o niekomercyjną wiedzę musi być pytaniem o niekomercyjną rzeczywistość w ogóle, a poszukiwania alternatywy dla strywalizowanej przez rynek filozofii muszą odbywać się na równi z poszukiwaniami alternatywy dla kapitalizmu w ogóle.

Jaką rolę w kształtowaniu obrazu świata odgrywają dzisiaj nauka, filozofia i religia (teologia)?

Te moje uniwersytety!
Nad filozofią i nad prawem,
Nad medycyną i, niestety!
Nad teologią w pocie krwawym
Ileż to ja się naślęczałem,
Nieszczęsny głupiec! z zyskiem jakże małym!

J.W. Goethe, *Faust*

Wśród przeżyć człowieka, najbardziej podstawowym i pierwotnym jest tzw. doświadczenie przygodności bytowej opierające się na odczuwaniu przez podmiot własnej niewystarczalności w aspekcie egzystencjalnym. Wiąże się ono z ogromną potrzebą przekroczenia tej bariery i odnalezienia czegoś, co dzięki swojej stałości nadałoby sensu niepewnemu ludzkiemu istnieniu. To pragnienie wypływa z charakteru bytu człowieka, który wyrwa się w dwóch przeciwnych kierunkach ze względu na swoją duchowość dokonującą się w cielesności. Ludzie są istotami jednocześnie zanurzonymi w świecie natury, jak i z niej wyobcowanymi. Każdy z nas to *byt-granica*, który nieustannie balansuje między tym, co ograniczone przez materię i tym, co nie ograniczone dzięki powiązaniu z duchem. Człowiek w swojej dwoistości jest równocześnie w świecie zakorzeniony i odrębny. Skłania go to do zadawania pytań o istotę bytu, a w szczególności o sens jego własnego istnienia¹.

Specyficzną cechą ludzkiego bytu jest poszukiwanie i dążenie do sensu życia poruszającego jednostki do odpowiednich działań. Natura ludzka, zagubiona w świecie ze względu na swoją nietypową budowę, potrzebu-

¹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 162–165.

je czynnika, który upewni ją o jej znaczeniu i celowości. Stąd bierze się wpisana w nią potrzeba nadania swojej egzystencji sensu. Jest to *akt wiary i nadziei* istot ludzkich w życie, który rozpoznajemy, próbując odpowiedzieć na pytanie, w jakim celu istniejemy i do czego powinniśmy dążyć naszym postępowaniem tak, aby przynieść dobro sobie i światu. Człowiek pragnie życia z sensem, gdyż nie wystarcza mu sam fakt, że znajduje się w takiej, a nie innej przestrzeni. Potrzebuje nie tylko sensu własnego życia, ale także Wszechświata jako rzeczywistości, w której został umiejscowiony. Wszystko to razem stanowi niezbędne minimum egzystencji na miarę człowieka².

Aby móc prowadzić rozważania na temat tego, jaką rolę w kształtowaniu obrazu świata odgrywają współcześnie nauka, filozofia i religia, musimy ustalić zarys tego, czym jest światopogląd. Pojmujemy go jako zespół pewnych przekonań określających stosunek podmiotu do świata oraz opisany wcześniej sens życia motywujący jego działania³. U podstaw kreowania przez każdego człowieka własnego zdania na temat świata leżą wymienione wcześniej aspekty jego natury, które zmuszają go do nieustannego zadawania pytań dotyczących swojego losu. Niemożliwa jest odpowiedź na nie bez odwołania się do kontekstu, którym staje się wobec ludzkości otaczające ją środowisko. Ponadto znaczący wpływ na podejmowanie prób zrozumienia struktury Wszechświata ma potrzeba poznania prawdy, którą od zawsze noszą w sobie ludzie, traktując ją jak lampę rozświetlającą ich egzystencjalne zagubienie⁴.

W swojej pracy chcielibyśmy, prowadząc rozważania dotyczące zagadnienia kształtowania współczesnego obrazu świata, omówić z osobna każdy z wymienionych w temacie obszarów, tj. filozofię, naukę oraz religię (teologię), przywołując niezbędne przykłady oraz poruszając wybrane najważniejsze wątki na podstawie lektur przedmiotowych. Następnie przejdziemy do zestawienia wszystkich wymienionych oraz przedstawienia występującej między nimi relacji prowadzącej do zwieńczenia naszej pracy zawierającego wnioski z przeprowadzonego toku myślowego.

² S. Gład SJ, *Sens życia a religia. Wymiary filozoficzno-psychologiczne*, Poznań 2006, s. 92–102.

³ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 34–35.

⁴ J. Tischner, *Wędrowki w krainę filozofów*, Kraków 2008, s. 13–15.

Obszarem, od którego rozpoczniemy przyglądanie się poszczególnym czynnikom wpływającym na kreację światopoglądu, jest religia. Aby rozpocząć analizę jej wpływu na kształtowanie obrazu świata, należałoby podjąć się próby zdefiniowania tego zagadnienia. Jednak już w tym momencie pojawiają się trudności wynikające z tego, iż pożądana przez nas definicja stanowi jeden z największych problemów wiedzy o religii czasów współczesnych. Trudności te wynikają m.in. z różnorodności istniejących obecnie i w przeszłości religii, z których nie jest łatwo wydobyć elementy charakterystyczne dla wszystkich z nich, charakteru doświadczeń religijnych rozgrywających się przede wszystkim we wnętrzu doznającego, niedostępności dla bezpośredniego poznania przedmiotu religijnego oraz powiązania tej sfery z innymi dziedzinami naszego życia, które tworzą z niej złożone zjawisko kulturowe⁵. Na potrzeby tej pracy religię postrzegać będziemy według jednego z opisów Z. Zdybickiej, czyli z perspektywy relacji między człowiekiem a przedmiotem religijnym rozumianym w różnorodny sposób. Przez osoby wierzące przedmiot ten traktowany jest osobowo. To *Ktoś* z kim człowiek może nawiązać dialog. Istotną rolę odgrywa tu fakt, że w ten sposób uwidocznia się on również w wyznaniach, które nie uznają Transcendensu w takich kategoriach. Relacja religijna polega więc na dialogu między osobą a osobą⁶.

Religia opiera się na wierze charakteryzującej się odniesieniem do nadnaturalnego przedmiotu. Wola przy akceptacji prawdy niezbędna do aktu wiary jest w szczególnie sposób uwznioślona za pomocą Bożej łaski. *Wierząc Bogu człowiek opiera się na prawdomówności Bożej i równocześnie poddaje się autorytetowi Bożego słowa*⁷. Do czynników kształtujących nie tylko religię, ale i wynikający z niej światopogląd, zaliczamy m.in. objawienie i doświadczenie religijne⁸.

Wyznawanie określonej religii prowadzi do postrzegania świata nie tylko w sferze materialnej, ale także duchowej, co więcej rozszerza również spojrzenie na życie, wprowadzając kwestię losu człowieka po śmierci czy też przed narodzinami. Odpowiada ono na intuicyjne poczucie transcendentności, które zawiera się w istocie każdego człowieka i które wywo-

⁵ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 69–71.

⁶ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 300–301.

⁷ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 27.

⁸ Tamże, s. 26–27.

luje potrzebę zaspokojenia jego pytań i wątpliwości z tego zakresu. Tym samym niezbędne jest wypełnienie pustki, która pojawia się w utworzonym przez każdą jednostkę spojrzeniu na świat i wytłumaczenie zasad działania tych sfer, które nie są namacalne i empirycznie sprawdzalne. Te puste przestrzenie wypełnia objawienie leżące u podstaw prawdopodobnie wszystkich religii na świecie. Jest ono określonym faktem, który *może być i jest przedmiotem namysłu przednaukowego lub pozanaukowego oraz namysłu właściwego naukom religiologicznym*⁹. Stanowi swego rodzaju źródło i wykładnię wiary.

Objawienie odgrywa istotną rolę w kształtowaniu światopoglądu ze względu na jego ostateczne racje poznawcze, których powinniśmy szukać w ramach analizy ludzkiego poznania. Człowiek wierzący w Absolut musi dążyć do jego odsłonięcia, będącego ostatecznym celem objawienia, ponieważ owo odkrycie jest warunkiem poznania władającego Wszechświatem i celowości jego działań oraz zamysłów wobec istot ludzkich i przestrzeni, w której się znajdują. Następstwem owego poznania stawać się ma prowadzący do ideału określony styl życia ludzi, który w ostatecznym rozrachunku ma uzyskać nagrodę w postaci zbawienia lub wybawienia¹⁰.

Na szczególny charakter objawienia wskazuje fakt, że ze względu na swoje ukazywanie Boga i niczego poza nim możemy je pojmować jako *samoobjawienie*. To samoudzielenie się Absolutu jest ze swej natury paradoksalne, ponieważ dokonuje jednocześnie odkrycia i zakrycia. Stwórca objawia się poprzez zakrycie i ukrywa się przez objawianie się¹¹. Akt objawiania się jest łącznikiem i miejscem skonfrontowania się filozofii z teologią¹².

To, w jaki sposób religia pojmuje objawienie, ma swoje źródło głęboko w naturze ludzkiego poznania, oczekującej od przedmiotu, który odkrywa, odsłonięcia swojego sensu przed odkrywającym. Poznanie staje się tu aktem, w którym udział bierze zarówno aktywny intencjonalnie otwierający

⁹ J. Krokos, *Objawienie*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, pod red. J. Hołówka i in., Warszawa 2016, s. 479.

¹⁰ Tamże, s. 490–491.

¹¹ V. Possenti, *Filozofia i wiara*, Kraków 2004, s. 94.

¹² Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio o relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, s. 117–118.

się podmiot, jak i aktywność przedmiotu w samym fakcie jego istnienia. Zatem jeśli przyjmiemy istnienie Absolutu, to jego poznanie uwarunkowane jest pochodzącym od niego objawieniem. Jak powszechnie przyjmujemy, za życia człowiekowi bezpośrednio poznanie Boga nie jest dane, dlatego potrzebuje on, aby Stwórca sam mu się objawił¹³.

Warto nadmienić, że Absolut, który utożsamiamy z Bogiem lub bogami, może być bytem nieosobowym albo osobowym. To rozróżnienie zaś implikuje dwa rodzaje objawienia: naturalne (jedyne możliwe bytu nieosobowego) i nadprzyrodzone (powiązane z wolnym czynem Absolutu). Pierwsze z nich jest samoujawnieniem się bytu absolutnego człowiekowi poprzez świat możliwy do naturalnego poznania. Drugie zaś determinuje ujęcie Stwórcy w ramach transcendentalności, jako bytu rozumnego i wolnego¹⁴. Ten byt może również ujawniać się za pomocą środowiska naturalnego, które jako dzieło Absolutu staje się świadectwem Jego obecności.

Absolut jest przedmiotem objawienia, którego celem jest dojście wszystkich członków danej wspólnoty religijnej do wyznaczonych przez dane wyznanie celów¹⁵. Z podobnych powodów równie istotne i znaczące z perspektywy naszej pracy jest zagadnienie doświadczeń religijnych. Część z nich wskazuje bowiem na istnienie wymiaru świata, który jest niedostępny empirycznemu sprawdzeniu i charakteryzuje się transcendencją. Dają one nadzieję na swego rodzaju wyzwolenie lub zbawienie, które w znaczący sposób wpływa na postępowanie człowieka kreującego swoje życie w myśl osiągnięcia tych celów. Zgłębianie tego tematu nieodłącznie implikuje pytanie: czy możemy tym doświadczeniom przypisać charakter poznawczy. Jest to przedmiot intensywnego sporu między różnymi stanowiskami¹⁶. W dalszym toku naszych rozważań nie będziemy jednak podejmować próby udzielenia odpowiedzi w tej kwestii, lecz przybliżymy jedynie te cechy, które mają wpływ na kreację światopoglądu. Same doświadczenia religijne są bowiem kolejną z form kształtowania obrazu świata przez religię.

¹³ J. Krokos, *Objawienie*, dz. cyt., s. 491–495.

¹⁴ Tamże, s. 495–497.

¹⁵ Tamże, s. 497–500.

¹⁶ P. Gutowski, M. Iwanicki, *Doświadczenie religijne*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, pod red. J. Hołówka i in., Warszawa 2016, s. 503–504.

Doświadczenia religijne będziemy w tej pracy pojmować jako *dowolne doświadczenia występujące w kontekście religijnym*¹⁷, takie jak np. wizje i mistyczne doświadczenia. Są one swego rodzaju procesem dążącym do bezpośredniego uzyskania przez podmiot informacji o religijnej rzeczywistości, którego nie można porównać z żadnym innym przeżyciem, ponieważ opiera się na szczególnego rodzaju więzi podmiotu z *Sacrum*¹⁸. Można dokonywać różnych ich rozróżnień opartych na odmiennych podstawach takich, jak zakres doświadczeń, sposób rozumienia przedmiotu i charakteru relacji podmiotu do przedmiotu. Nie będziemy się w nie wgłębiać, lecz zaznaczymy tylko, że sytuują się one w perspektywach momentami nawet skrajnie różnych. Doświadczenie takowe może być zarówno oparte na biernej koncentracji podmiotu na napotkanej treści, jak i aktywnym dialogu z bóstwem. Warto nadmienić, że spotykane są doświadczenia antyreligijne, które kierują jednostkę w stronę odrzucenia tego, co przynosi religia w wyniku np. doświadczenia ogromnego zła¹⁹.

Doświadczenie mistyczne jest szczególną formą przeżycia religijnego, traktowaną najczęściej jako najgłębsza z nich. Jest ona dosyć kontrowersyjna ze względu na swoją częściową niewyraźność, ale w bardzo ciekawy sposób ukazuje kolejną z możliwości poznania świata. Spotykamy się z podziałem mistyki na 3 rodzaje, choć nie można o nim powiedzieć, że jednoznacznie wymienia wszystkie z możliwych. Są to: mistyka przyrody (objawiająca się poprzez odbieranie świata w zupełnie nowy sposób, np. jako zbiegającego się ze świadomością podmiotu), mistyka pustej jaźni (oderwana od bodźców emocjonalnych i empirycznych) oraz mistyka Boga (w której zachodzi proces zjednoczenia umysłu podmiotu z Bogiem). Wiedza nabywana przez mistyków może być (gdyż trudno nam ją jasno zakwalifikować) szczególnego rodzaju wiedzą doświadczeniową, która jest możliwa do uzyskania wyłącznie przez znalezienie się w takiej samej sytuacji. Jest to szczególnie interesująca forma kreowania światopoglądu przez podmiot, ponieważ jest dla niego bardzo mocnym przeżyciem, które zmienia wybudowane wcześniej schematy postrzegania rzeczywistości²⁰. Nierzadko osoby przeżywające doświadczenie mistyczne określają je

¹⁷ Tamże, s. 505.

¹⁸ S. Gład, *Sens życia a religia*, dz. cyt., s. 123–124.

¹⁹ P. Gutowski, M. Iwanicki, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt., s. 505–506.

²⁰ Tamże, s. 506–510.

mianem powtórnych narodzin, które uświadomiły im istnienie duchowego wymiaru życia²¹. Nie możemy jednak zaprzeczyć, że interpretacja i artykulacja danego doświadczenia zależy od uwarunkowań kulturowych osoby doznającej, które choć nie warunkują w całości postrzegania tego zagadnienia, mają na niego istotny wpływ²². Można nawet wysnuć myśl, że kreując pogląd na świat na podstawie przeżywanego doświadczenia w pewien sposób reformujemy go, korzystając z bazy wcześniejszej percepcji.

Doświadczenie religijne ze względu na swą niewyraźność i poznawczy charakter, a także inne elementy swojej budowy, budzi wiele wątpliwości i kontrowersji, tworząc różne stanowiska dotyczące tego tematu. Współcześnie najgorętsza dyskusja toczy się nie tyle wokół możliwości jego występowania, ile zagadnienia racjonalności przekonań teistycznych opartych na tej formie. Jest to dyskusja bardzo rozbudowana, ale w chwili obecnej nie uzasadniająca właściwości żadnej ze stron. Po stronie przeciwników założeń teistów leży znalezienie niezbitego dowodu na nieracjonalność doświadczenia religijnego. W odpowiedzi na podejmowane próby otrzymują oni defensywne argumenty, które choć nie wyczerpują tematu, nie pozwalają jednak na negację racjonalnej wartości doświadczenia. Pewne zarzuty ze strony odmawiających doświadczeniom religijnym racjonalności powinny bowiem skłonić jej zwolenników do wnikliwej refleksji np. nad przyczynami różnic między tymi przeżyciami w różnych religiach, a także nad faktem, że nie są one doświadczane przez wszystkich ludzi. Kwestia rozstrzygnięcia tego sporu pozostaje jednak ciągle otwarta²³.

Wokół doświadczenia religijnego koncentrują się dwa różne stanowiska. Jedno z nich zakłada, że jest to nie posiadający wartości rezultat działań sił naturalnych, które można wytłumaczyć, posługując się procesami psychofizjologicznymi. Drugie zaś przedstawia je jako najwspanialszą jakość życia, w której jest możliwy udział człowieka²⁴. Nie można zaprzeczyć, że przeżycia religijne determinują przekształcenie postawy osoby ich doświadczającej, sprawiając, że zmienia ona swój stosunek względem samej siebie, innych oraz przedmiotu religijnego, tj. *Sacrum*, bez względu

²¹ D. O'Leary, M. Beauregard, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, Kraków 2011, s. 299–300.

²² P. Gutowski, M. Iwanicki, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt., s. 506–510.

²³ Tamże, s. 524–536.

²⁴ S. Głaz, *Sens życia a religia*, dz. cyt., s. 123.

na to z czego pochodzi ten stan²⁵. Żadne z wymienionych założeń w perspektywie światopoglądowej nie ma aż tak wielkiego znaczenia jak sam efekt, który zostaje przez owe doświadczenie wywołany. Ma ono nie tylko możliwość wpływania na ludzki obraz świata bez względu na swoje źródło, ale ponadto nawet samo zapatrywanie się na nie w pewien sposób wpływa na to, jak widzimy schemat działania otaczającej nas rzeczywistości.

Omówiliśmy kwestie objawienia i doświadczenia religijnego, leżące u podstaw funkcjonowania religii. Tak jak już wspominaliśmy, uzasadniają one i tłumaczą sfery transcendentne w życiu ludzkim, a także są podstawami nietypowego rodzaju poznania, które w głównej mierze opiera się na woli danego przyjętego Absolutu. Jednak nie są to elementy, które w całości wyczerpują zagadnienie kreowania światopoglądu przez tę sferę ludzkiego życia. W ramach naszej pracy niemożliwe byłoby rozważenie tego tematu z każdej możliwej perspektywy, lecz chcielibyśmy krótko omówić dwa ważne aspekty, a mianowicie filozofię religii oraz teologię.

Filozofia religii jest rozumowym wyjaśnieniem faktu religii, które zajmuje się stosunkami między człowiekiem a Bogiem, oraz powiązanymi z nimi koniecznymi ontycznymi strukturami. Dotyczy prawd z zakresu relacji religijnej i podstaw, na których się ona opiera. Nie odwołuje się do wiary i objawienia w swojej analizie, a samą religię obejmuje ogólnie, odnosząc się do sfery osobowej natury i istnienia ludzkiego. Odbiegając od wiary, skupia się na religii z perspektywy rozumowej²⁶.

Teologia to wiedza zaangażowana, która ze względu na swoją specyfikę wchodzi w sfery niedostępne dla omawianej wyżej formy, zajmując się asercją treści wiary²⁷. Zainteresowanie owej nauki obejmuje jej tajemnice (poznawane za pomocą objawienia i afirmowane poprzez akt wiary)²⁸. Teologia ma być *rozumnym i uporządkowanym poznaniem spraw boskich i ludzkich wewnątrz specyficznego przyzwolenia człowieka wierzącego*²⁹. Jednak, co najważniejsze z perspektywy naszych rozważań, podejmuje ona kwestie światopoglądowe za pomocą analizowania takich tematów,

²⁵ Tamże, s. 146.

²⁶ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 154.

²⁷ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 26.

²⁸ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 154.

²⁹ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 28.

jak stosunek człowieka do Absolutu i świata, natura Boga i natura ludzka czy też istnienie Boga. Wspiera proces kształtowania przez człowieka zdania na temat obrazu życia, analizując jego sposób myślenia w tych kwestiach i nie tylko³⁰.

Religia nie powinna być pojęciem, które łączymy tylko ze skojarzeniami wyznaniowymi. Jest to sposób ludzkiej egzystencji, która uczestniczy w istnieniu transcendentnej rzeczywistości. Przekraczając świat natury i zajmując się perspektywami człowieka jako świadomego bytu, religia usensownia życie ludzi, nadając mu również charakteru transcendentnego umożliwiającego wyjątkowy rodzaj relacji z szeroko pojętym Absolutem. Jest to fakt ontyczny, psychiczny i społeczno-kulturowy³¹. Warunkuje ona także pewne zachowania osób wierzących, determinując ich styl życia. Ma więc bardzo namacalne skutki zarówno dla jednostek, jak i dla społeczeństwa. Wydaje się, że w chwili obecnej, gdy kładziemy tak wielki nacisk na wiedzę naukową, jej znaczenie nie odgrywa już takiej roli. Jednak w ostatnich latach możemy spotkać się z pewnym powrotem do założeń religijnych, które mogą przepowiadać odnowienie wartości tej strefy życia.

Następny obszar, który omówimy, jest bardzo często przeciwstawiany poprzedniemu, a w czasach współczesnych szczególnie zaznacza się występujące między nimi różnice, co nie jest postawą właściwą. Dlaczego? Do tej kwestii wrócimy w zakończeniu.

*Nauka jest szczególnie potężną formą przetwarzania informacji, która opiera się na języku*³². Na poznanie, które z niej pochodzi, wpływa wbrew pozorom nie tylko rzeczywistość, lecz właśnie ów język, będący strukturą, poprzez którą opisujemy badane zjawiska³³. Budują ją idee naukowców, które jeszcze nie zostały odrzucone jako fałszywe poprzez poddanie ich empirycznym doświadczeniom i surowej krytyce naukowej, a za którymi przemawiają dowody oparte oraz potwierdzone przez przeprowadzone po

³⁰ Tamże, s. 158.

³¹ Tamże, s. 379–381.

³² S. Lloyd, *Jak dużą inteligencję ma Wszechświat?* w: *Nauka a kreacjonizm. O naukowych uproszczeniach teorii inteligentnego projektu*, pod red. J. Brockman, Warszawa 2007, s. 210.

³³ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 127.

wielokrotnie eksperymenty i wnikliwe obserwacje³⁴. Jest ona zawsze zorganizowaną działalnością człowieka, której celem jest uzyskanie informacji o całej rzeczywistości lub jakimś jej fragmencie. W pierwszym aspekcie możemy przyporządkować ją do klasycznie ujętego sensu filozofii, w drugim zaś objawia się w postaci nauk szczegółowych³⁵. Wiadomości, które czerpiemy z wcześniej wymienionych form potwierdzenia, tworzą całą naszą wiedzę naukową, nieustannie przekształcającą się i dostosowującą do nowych warunków oraz odkryć. Ludzie nieustannie kreują nowe pomysły, które poddają licznym próbom realnego świata, aby dociec czy są one właściwe i czy mogą wejść do naukowego kanonu. Mieszczą się one w nim dopóty, dopóki ktoś udowodni ich niewłaściwość, wypierając je często za pomocą nowych twierdzeń, za którymi przemawiają mocniejsze dowody i odbicie w rzeczywistości. Teorie, które uznajemy za właściwe, dynamicznie się zmieniają. Niewątpliwie wielu z nich, na których opieramy dziś swoją wiedzę, zostanie w przyszłości udowodniona fałszywość³⁶. Wśród zadań nauki jest przewidywanie i panowanie nad zjawiskami, a także tworzenie wyjaśnień tłumaczących ich działania³⁷.

Większość ludzi ma poczucie, że nauka jest trwała i jedynie wzbogaca się bez redukcji swoich elementów. W dużej części wpływają na to teorie, które poprzez swoje mocne zakorzenienie (na ten moment) w naszej kulturze, wydają się nam niezaprzeczalnie słuszne. Co jednak w przypadku, gdy uświadomimy sobie tę swoistą „nietrwałość” nauki? Można byłoby zwątpić w jej sens, a nawet odrzucić tę formę kreowania obrazu świata, lecz przyniosłoby to ludzkości więcej strat niż pożytku. Tak, jak przed chwilą wspominaliśmy, nauka wpływa na nasz światopogląd, co więcej jeszcze nigdy w historii ludzkości nie wpływała na niego tak mocno jak w czasach obecnych. Jest jedną z dróg, którą podążamy, próbując zrozumieć sens i schemat Wszechświata. Daje nam ponadto wrażenie namacalnej pewności swoich twierdzeń poprzez ich empiryczną sprawdzalność, dzięki której czujemy się pewniejsi w otaczającej nas rzeczywistości; staje się ona dla nas mniej obca, bo opisana.

³⁴ Tamże, s. 210–211.

³⁵ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 381.

³⁶ S. Lloyd, *Jak dużą inteligencję ma Wszechświat?* dz. cyt., s. 210–211.

³⁷ A. Grobler, *Realizm*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, pod red. J. Hołówka i in., Warszawa 2016, s. 360.

Zanim przejdziemy do opisu przemian, jakie dokonały się w nauce, tworząc podstawy jej współczesnej budowy, omówimy dwa nurty szczególnie dla niej ważne. Są to realizm i instrumentalizm. U podstaw realizmu naukowego leżą założenia, o których wspominaliśmy wcześniej. Nauka w swoim idealnym stadium końcowym ma budować zdania zawierające w sobie czystą prawdę o otaczającym nas świecie. Wszystkie utworzone do tej pory teorie, którym już wykazano fałszywość lub jeszcze się tego dokona, są tylko w przybliżeniu prawdziwe, lecz wartościowe ze względu na swój status cząstkowych osiągnięć w drodze do wymierzonego celu. Każdy z przedmiotów nauki dopóki nie zostanie wykazane coś przeciwnego, powinniśmy uznawać za rzeczywisty. Za jeden z ważniejszych argumentów przemawiających za realizmem przyjmujemy *no-miracle argument*, tj. argument z niewiary w cuda. Brzmi on: *Gdyby zdania nauki nie byłyby choć w przybliżeniu prawdziwe, sukces nauki zakrawałby na cud*³⁸.

Instrumentalizm jest kierunkiem, który nie zgadza się z realistyczną afirmacją nauki i jest przeciwstawiany realizmowi. Opiera się na założeniu, że ludzka działalność i wiedza stanowią narzędzia, których celem jest służenie człowiekowi do opanowywania środowiska i dostosowywania go do jego potrzeb. Według niego nauka również jest sprowadzona do roli instrumentalnej, zamiast debatować nad relacją między teorią a światem, powinna dostarczać teorii służących za narzędzia projektowania działań człowieka. Według kryteriów instrumentalizmu dana teoria jest prawdziwa, jeśli funkcjonuje w taki sposób, jaki uważamy za odpowiedni, a w dodatku możemy z tego czerpać korzyści. Istnieje również druga koncepcja tego kierunku, określona tą nazwą przez Karla Poppera, a polegająca na podchodzeniu do bytów wnoszonych przez teorie naukowe jako do bytów nierzeczywistych, będących jedynie narzędziami obliczeniowymi³⁹.

Ze względu na niezgodność realizmu z antyrealizmem (do którego zaliczamy instrumentalizm) jest oczywiste, że ten drugi nurt przywołuje kontrargumenty przeciwko założeniom pierwszego. Antyrealizm odmawia

³⁸ A. Grobler, *Realizm*, dz. cyt., s. 360.

³⁹ W. Sady, *Instrumentalizm*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, pod red. J. Hołówka i in., Warszawa 2016, s. 376–381.

naucze uznania jej za wiedzę. Przywołuje kilka zarzutów, które nazywamy kolejno argumentami: semantycznym, empirystycznym, pragmatycznym, historycznym i socjologicznym. Omówimy je krótko w celu ukazania pełnego obrazu sposobów postrzegania nauki i jej możliwości. Pierwszy z nich opiera się na niejasności pojęcia prawdy, a także problemach, jakie sprawia fakt, iż nie znamy wyglądu prawdy ostatecznej, do której ma dojść nauka. Skoro zaś nie wiemy, jak ona wygląda, orzekanie o przybliżeniu się do niej za pomocą kolejnych teorii naukowych wydaje się absurdalne. Co więcej, trudno określić zdania naukowe jako prawdziwe, skoro w celach badawczych naukowcy dokonują fałszywych założeń idealizacyjnych. Drugi argument bazuje na empirystycznych założeniach, które mimo iż uzasadniają realizm w odniesieniu do rzeczy, na których można namacalnie dokonać obserwacji, przeczą jego właściwości wobec przedmiotów nieobserwowalnych, empirycznie równorzędnych wobec tych pochodzących z innych teorii. Ponadto analiza podziału przedmiotów na obserwowalne i teoretyczne wskazuje, iż sam ten podział jest właściwie uteoretyzowany. Argument pragmatyczny zarzuca, że orzekanie o danych teoriach, iż są właściwe ze względu na najlepsze wyjaśnianie danego zjawiska, jest nieuzasadnione, gdyż sam proces tłumaczenia jako „produkt uboczny” nauki nie jest w stanie nic wnieść do wartości poznawczych założeń naukowych. Argument historyczny jest z nim powiązany, ponieważ wskazuje na osiągnięte dawniej sukcesy przez obecnie odrzucone teorie, które, choć wyjaśniały w danym momencie najlepiej, ostatecznie okazały się fałszywe. Argument socjologiczny, ostatni z wymienionych, wynika z myśli konstruktywizmu społecznego, mówiąc, że nauka opiera się na stosowaniu reguł wspólnotowo ustalonego paradygmatu do rozwiązywania kolejnych zagadnień. Wraz ze wzrostem liczby problemów, które pozostają nierozwiązane, następuje załamanie się owego paradygmatu i tworzenie nowego. Uczeni nie tyle odkrywają strukturę świata, ile kreują ją według wspólnych ustaleń. Jednak mimo wielu ciekawych i rozwijających przesłanek, które przedstawiane są w opozycjach wobec realizmu, one także zawierają nieścisłości i nie są w stanie zanegować racji przeciwnika. Obecnie żadne ze stanowisk, ani realizm, ani antyrealizm, nie zdołało w całości wykluczyć swojego konkurenta⁴⁰.

⁴⁰ A. Grobler, *Realizm*, dz. cyt., s. 361–373.

W XIX wieku dokonał się przewrót w pojmowaniu nauki, którego efekty ukształtowały jej współczesny wygląd, a w związku z tym również i sposób, w jaki obecnie kreuje ona obraz świata. Rewolucja ta była dziełem A. Comte'a, który nakreślił tej dziedzinie nowe perspektywy poznawcze i ukształtował dla niej nową koncepcję. Z kręgu zainteresowań nauki wyparto doszukiwanie się przyczyn, nakazując jej w pewien sposób poświęcenie uwagi stałym związkom między faktami, tj. prawom⁴¹. Od tej pory przejawia się ona w postaci *techne* – świadomym ingerowaniem ludzkości w świat, a nie jako *theoria*, którą jest pozyskiwanie prawdy i kontemplacja nad nią⁴². Wyznaczono nową perspektywę poznawczą oraz kierunek myślenia i działania ludzi, wyraźnie przejawiającą się w naszej dzisiejszej percepcji⁴³.

Nauka dzisiejszych czasów ma kilka szczególnych cech, do których zaliczają się głęboko w niej zakorzenione: technizacja, specjalizacja, matematyzacja i formalizacja. Jest ukierunkowana w stronę uporządkowanego poznania, opierającego się na wyraźnym ukazaniu podmiotu poznania, zaprezentowaniu punktu widzenia i celu z perspektywy tego, dlaczego chcemy daną rzecz poznać oraz stosowaniu odpowiednich metod, pozwalających na pozyskanie rzetelnych informacji oraz ich uzasadnieniu (przez doświadczenie lub teorie i hipotezy). Zatem rozwój kultury, który ma budować nauka, wymaga wykluczenia filozofii i religii, a skoncentrowania się na naukowym poznaniu i postępie. Ponadto nauka *staje się jedynym wartościowym sposobem ludzkiego poznania*⁴⁴. Poglądy Comte'a dotyczyły także nadania nauce potrzeb osiągnięcia możliwie jak najwyższego stopnia jedności, który połączy całe poznanie. Ona sama staje się jedynym uznanym poznaniem, dążąc do ukształtowania całościowego obrazu człowieka i świata. W tym miejscu warto zatem przypomnieć temat naszej pracy, który właśnie tego zagadnienia dotyczy. Możemy dostrzec, że nauka nie tylko odgrywa ogromną rolę w kształtowaniu światopoglądu, ale także rości sobie prawa do tego, by czynić to na wyłączność. W obecnym świecie traktuje się ją jako swego rodzaju absolut, najwyżżej postawione po-

⁴¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III. *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2014, s. 21–26.

⁴² Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 385.

⁴³ Tamże, s. 378.

⁴⁴ Tamże, s. 386.

tężne i wszechmocne dobro, w które niezachwianie powinniśmy wierzyć. Spowodowało to ogromny zasób zaufania ludzi współczesnych do nauki. Nie jest to jednak niewzruszona koncepcja, gdyż coraz częściej zaczynają się pojawiać głosy krytyki zarzucające jej dogmatyzm, mający swoje podłoże w całkowitym odrzuceniu metafizyki⁴⁵.

Nauka czasów współczesnych jest poznaniem nacechowanym na wyżej wymienioną *technę* jako przemianę świata przyrody i społeczności. Zakłada ona, iż istnieć może tylko to, co sama potrafi poznać. Charakteryzuje się: totalitaryzmem, monizmem epistemologicznym, progresizmem, pragmatyzmem oraz kolektywizmem. Co więcej, głosi i otacza wciąż mit wolności i wyzwolenia oraz ducha tego, co nowe i rewolucyjne. Nasze stulecie zawiera w sobie tendencje do koncentracji na kryteriach praktycznej skuteczności, odsuwając na bok kategorię prawdy⁴⁶. Pragmatyzm w różnych formach spowodował ukształtowanie technicystycznego i praksytycznego ukierunkowania nauki. Praktyka wzrosła do rangi nowego czynnika rozwoju i oceny poznania naukowego⁴⁷. Współczesność jest zafascynowana wielkimi czynami, takimi jak: opanowywanie świata, przemienianie sytuacji społeczno-ekonomicznej i czynienie naszych warunków życia coraz bardziej doskonałymi. Technika, która przejęła w tym momencie pewną hegemonię nad nauką, dąży nie tylko do ingerencji w naturę, ale również interesuje się tzw. technikami ludzkimi, np. psychologicznymi. W dodatku skupia się na narzędziach, zataczając pewne koło, w którym jest nie tylko efektem naukowych badań, ale służy także do ich przeprowadzania wzmacniając ludzkie zdolności. Grozi to uprzedmiotowieniem także człowieka, który bierze udział w procesie odkrywania. Nauka ukierunkowuje nas na zamykanie świata w matematyczno-fizycznych schematach, a samego człowieka próbuje umieścić w ramach istnienia o samowystarczalnym charakterze. *Naukowy model organizacji społecznej to model przemysłowy, w którym życie polega na produkowaniu i konsumowaniu*⁴⁸. Ludzkość rości sobie w ten sposób prawa do władzy nad światem, sytuując się na samym szczycie hierarchii środowiska naturalnego. Odkrycia doko-

⁴⁵ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 381–388.

⁴⁶ Tamże, s. 388–389.

⁴⁷ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., 125.

⁴⁸ Tamże, s. 389.

nane przez człowieka i jego wybitne osiągnięcia są przyczyną technicznej rewolucji i przebudowania nauk przyrodniczych⁴⁹.

W świetle wyżej wymienionych faktów oczywiste zdaje się stwierdzenie, iż wpływ nauki na kreowanie światopoglądu ludzi współczesnych nie tylko jest ogromny, ale i niezaprzeczalny. Uzyskała ona pewną hegemonię w tym zakresie, a przynajmniej na poziomie świadomych działań ludzkości, która swoje potrzeby odnalezienia życiowego sensu próbuje zaspokoić, wybierając właśnie tę ścieżkę. Mając tak silną pozycję wpływa ona zarówno na religię, jak i filozofię. Pierwszą z nich odsuwa na margines, uznając ją w wielu przypadkach za swoją konkurencję (błąd tego założenia omówimy później) i powodując kryzys religijny czasów nowoczesnych. Drugą zaś przyporządkowuje swoim standardom, czyniąc z niej wykładnię własnych teorii (co także rozwinie w następnych częściach naszej pracy). Jednak ta dominacja traci na swojej jednoznaczności w miarę nasilających się głosów wytykających jej wady, a także wraz z przyzwyczajaniem się ludzi do naukowych osiągnięć i rosnącym poczuciem braku, które wywołuje usunięcie z zakresu zainteresowania człowieka metafizyki. Tendencje te nie są jeszcze wystarczająco ukształtowane, lecz w przyszłości prawdopodobnie będą miały ogromne znaczenie. W tej chwili jednak ani głosy krytyki ze strony chociażby filozofów, ani intuicyjne poczucie wykreślenia z życia ludzkiego czegoś bardzo istotnego, nie jest w stanie powstrzymać zachłystnięcia się ludzkości naukowymi korzyściami. Oszałamiająca skuteczność nauki i praktycznych sposobów jej wykorzystania sprawia, że wydawanie ogromnych sum na badania i nowe odkrycia na razie nie maleje, a zachwyty nad procesem ułatwiania ludzkiego życia trwa nadal⁵⁰.

Ostatnim obszarem, do którego nawiążemy przed podsumowaniem wszystkich zgromadzonych wniosków, jest filozofia. Nie bez powodu przywołujemy ją pod koniec tej pracy. Ma to swoje źródło w wyjątkowym charakterze tej dziedziny, który sprawia, że wchodzi ona w mocną relację z wcześniej wymienionymi: religią i nauką. W sposób niezwykle odpowiedni oddaje jej charakter odniesienie w encyklice *Fides et ratio*. Została tam ona ukazana jako *uprzywilejowane miejsce wsłuchiwanie się w pro-*

⁴⁹ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 288–289.

⁵⁰ W. Sady, *Instrumentalizm*, dz. cyt., s. 376.

*blemy człowieka i współczesności*⁵¹. Wskazuje na to fakt przywiązywania przez nią wielkiej wagi do zagadnienia prawdy i sensu odgrywających ogromną rolę w zakresie pytań stawianych przez ludzkość. Filozofia jest wyróżniającą się drogą prowadzącą ludzi do doskonalszego dochodzenia do prawdy, które czyni ich życie z każdym krokiem na tej ścieżce coraz bardziej ludzkim. Nie tylko stawia pytanie o sens życia, ale także poszukuje na nie odpowiedzi, co czyni ją jednym z *najwznioślejszych zadań ludzkości*⁵². Jest to pierwsza postać racjonalnego poznania, która pojawiła się na świecie jako wiedza-mądrość tłumacząca całą otaczającą człowieka rzeczywistość za pomocą wskazania odpowiednich przyczyn⁵³.

Cechą charakterystyczną każdego narodu jest posiadanie pierwotnej mądrości, która dojrzewając, może wyrażać się za pomocą ściśle filozoficznych form. Ten czynnik sprawia, że sama filozofia wywarła ogromny wpływ na wszystkie kultury czy to Zachodu, czy Wschodu, kształtując ich podstawy. Jest ona ich nieodłącznym elementem, który swoje początki ma już w czasach, gdy człowiek dopiero rozpoczął zadawać sobie pytania o strukturę świata, który go otacza. Choć analizując przebieg historii, spotykamy się z ogromnym pokładem filozoficznych nurtów, nietrudno zauważyć, że istnieje pewien rodzaj *duchowego dziedzictwa ludzkości*, na który składają się trwale obecne prawdy filozoficzne takie, jak np. podstawowe zasady moralne niezmiennie na przestrzeni wieków i niepoddające się próbom zmienienia ich wagi⁵⁴.

Celem wiedzy filozoficznej jest udzielenie odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania, które mają wpływ na całokształt jego aktywności psychicznej. Działa ona w tym celu w połączeniu z tzw. mądrością oraz naukowym i zdroworozsądkowym poznaniem. Filozofia w pewnym sensie stanowi usystematyzowaną postać mądrości, która jest najwyższą wiedzą, aczkolwiek w świetle dzisiejszych poglądów trudno je utożsamiać w sposób całkowity⁵⁵. Niewątpliwie można natomiast określić ją mianem wspólnego dla wszystkich kultur pola do dialogu, które kształtują kwestie trapiące człowieka niezależnie od czasów, w jakich się urodził oraz

⁵¹ V. Possenti, *Filozofia i wiara*, dz. cyt., s. 11.

⁵² Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio...*, dz. cyt., s. 5–6.

⁵³ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 382–383.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio...*, dz. cyt., s. 6–7.

⁵⁵ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 23–26.

miejsca geograficznego, ze względu na ich szczególną wagę wynikającą z poruszenia zagadnień egzystencjalnych⁵⁶.

W świetle wyżej wymienionych cech filozofii trudno byłoby zaprzeczyć, że odgrywała ona od zawsze znaczącą rolę w kształtowaniu obrazu świata. Jaki jest jej stan jednak w czasach współczesnych? Zdecydowanie do zasług o dużym znaczeniu można tu zaliczyć podjęcie tematu człowieka i skupieniu na nim swojej uwagi. Lecz i w tym przypadku, jak i w każdym innym, skrajność prowadzi do zaburzenia równowagi. Przywiązywanie dużej wagi do poznania ludzkiego odwróciło zainteresowanie nowoczesnej filozofii od bytu, który pierwotnie stanowił przedmiot jej badań. Utknęła ona w sieci sceptycyzmu i kładąc nacisk na ograniczenia zdolności człowieka do dochodzenia do prawdy, zatraciła umiejętność wykorzystywania tej cechy ludzkości. Obserwując powszechnie głoszone obecnie poglądy, dostrzegamy skłonność do wystawiania wszystkich opinii w pozycji równości, co prowadzi do podważenia wcześniej wymienionych wartości prawd uznawanych za pewne. Efektem tego procesu jest utracenie przez człowieka zaufania do własnych zdolności poznawczych i samej filozofii, która w czasach współczesnych, zdaje się, nie potrafi znaleźć odpowiedzi na pytania o sens życia⁵⁷.

Spotykamy się w naszym stuleciu z przedstawianiem swego rodzaju śmierci filozofii, której majątek ma przejąć paradoksalnie jeden z jej „oprawców”, a mianowicie nauki ścisłe. Pogrzebanie tej dziedziny sprzężonej z mądrością w kolejnych wiekach miałyby zaowocować podążaniem bez celu spowodowanym pozbawieniem jej przedmiotu swych działań. Takie stwierdzenie wydaje się zbyt radykalne, lecz w świetle obecnego podporządkowania filozofii i zamknięcia jej w ramach refleksji nad zdobyczami wiedzy naukowej ten stan, nawet jeśli nie jeszcze obecny, wydaje się prawdopodobny w przyszłości. Konsekwencje takiej sytuacji byłyby katastrofalne, ponieważ usunięcie w cień tak ważnego elementu kulturotwórczego uniemożliwiłoby człowiekowi odnalezienie w życiu jakiegokolwiek rodzaju sensu. Ze sprzeciwu wobec takich tendencji wyłania się wezwanie filozofii do odpowiedzialności, płynące z wymienianej papie-

⁵⁶ V. Possenti, *Filozofia i wiara*, dz. cyt., s. 12.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, dz. cyt., s. 9–11.

skiej encykliki, mające polegać na odnowieniu jej pierwotnych źródeł⁵⁸. Filozofia powinna wrócić do korzeni, aby na nowo podjąć swoje zadanie, jakim jest kształtowanie ludzkiej myśli i kultury oraz wzywianie do podążania za prawdą⁵⁹.

Przyjrzelśmy się trzem potęgom, które nie tylko kształtują obraz świata ludzi czasów współczesnych, ale które wpłynęły także w różnorodny sposób na postaci przewijające się przez poprzednie epoki w historii.

Zwracając uwagę na powiązania między religią a filozofią, błędem byłoby nie nawiązać do postulowanych wniosków na temat sposobu, w jaki te dwie dziedziny powinny ze sobą działać. Z tego też powodu nawiążemy zarówno do kwestii stanu zastanego, jak i oczekiwanego. Oba te obszary zostały w pewnym sensie zepchnięte na margines zainteresowań współczesnych, a także drastycznie i nienaturalnie rozdzielone. Filozofia w znacznej mierze podporządkowała się nauce, religia zaś została odrzucona razem z wartościami metafizycznymi. Ich przeznaczeniem jest jednak życie w zgodzie i współpracy, wzajemne uzupełnianie się na drodze głoszenia prawdy o transcendentalnej sferze życia człowieka. *Filozofia i wiara powinny być dwiema przyjaciółkami, z pewnością różnymi (...) żywiącymi jednak wzajemny szacunek i uznanie*⁶⁰. Wiara potrzebuje oparcia w rozumie, rozumowi zaś nie może być odbierane wsparcie ze strony prawdy objawionej, która jest drogowskazem na jego ścieżkach⁶¹.

Niezwykle ważny jest także aspekt relacji religia – nauka. Czasy współczesne przyniosły nam nie tylko przeciwstawienie tych dwóch sfer, ale także wybudowanie między nimi pewnego rodzaju wrogości i odrzucenia siebie nawzajem. Racji naukowej zarzuca się sprzeciw wobec fundamentalnych treści, jakie zawiera Objawienie. Religii odmawia się racjonalności i zarzuca nieistnienie Absolutu ze względu na brak jasnych empirycznych dowodów. Taki stan rzeczy jest oparty na błędnych mniemaniach i niewłaściwym spojrzeniu na oba te obszary. Nie są one wobec siebie sprzeczne, lecz stanowią zupełnie odrębne dziedziny ludzkiego życia o różnym charakterze, pochodzeniu i celach. Ze względu na róż-

⁵⁸ V. Possenti, *Filozofia i wiara*, dz. cyt., s. 12–17.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁰ Tamże, s. 13.

⁶¹ Tamże, s. 74–75.

ny przedmiot zainteresowań nie można ich określić mianem konkurencyjnych wobec siebie. Zarówno jedna, jak i druga dziedzina odnosi się do zagadnienia Wszechświata i jego funkcjonowania, lecz z odmiennych perspektyw i w celu zrealizowania odmiennych zadań. Sama religia wraz z rozwojem nauki powinna zmieniać postrzeganie prawd dotyczących budowy świata, ponieważ nie należą one do jej istoty. Obie te sfery nie tylko sobie nie przeczą, ale mogą również uzupełniać się i wspierać się wzajemnie w rozwoju⁶².

Naukowo został potwierdzony fakt, że Wszechświat, w którym teraz żyjemy i w stosunku do którego przyjmujemy rolę badającego obserwatora, jest jedynym możliwym wariantem swojego wyglądu umożliwiającym istnienie istot takich jak my. Zjawisko to jest trochę przytłaczające, lecz przede wszystkim fascynujące, ponieważ jeszcze bardziej umacnia w nas potrzebę odkrycia odpowiedzi na pytanie, dlaczego jesteśmy tacy, jacy jesteśmy, a nasz świat wygląda dokładnie w ten, a nie inny sposób⁶³.

Otoczająca nas rzeczywistość nieustannie nas fascynuje, skłania do badań i zadawania pytań na temat jej struktury. Zgromadzone odpowiedzi służą nam nie tylko w celu wybudowania obrazu świata, który nas otacza, ale także pomagają w zdefiniowaniu samych siebie i odnalezieniu odpowiedniego dla nas sposobu na odkrycie sensu życia. Nasze światopoglądy rzadko mają swoje źródło w samodzielnym procesie gromadzenia wiedzy. Bardzo często przyjmujemy je razem z bogactwem kulturowym środowiska, w którym się wychowujemy⁶⁴. Wymaga to mimo wszystko naszej akceptacji, która dokonuje się po wnikliwej analizie przedstawianych poglądów i skutkuje przyjęciem tylko tych, które odpowiadają naszym zapatrywaniom. Najwięcej pewnej bazy poznawczej dają omówione w tej pracy filozofia, religia w powiązaniu z teologią oraz nauka. Odgrywają one ogromną rolę w kształtowaniu obrazu świata w oczach współczesnych, choć proporcje między nimi zachowane są personalnie dobierane przez wyrabiających sobie zdanie o świecie. Rewolucja naukowo-techniczna sprawiła, że na pierwszy plan wysuwa się znaczenie twierdzeń naukowych, lecz nawet tam, gdzie pozostałe dwie dziedziny zostały odsunięte (naszym

⁶² Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 378–385.

⁶³ M. Iłowiecki, *Gen Boga. 53 podróże umysłu*, Kraków 2012, s. 79–86.

⁶⁴ S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, dz. cyt., s. 30–31.

zdaniem tylko chwilowo) w cień, mają one wpływ na percepcję człowieka chociażby za pomocą dziedzictwa kulturowego, które ma w nich swoje korzenie. Wszystkie te trzy dziedziny nie powinny ze sobą rywalizować o odgrywanie najważniejszej roli, lecz uzupełniać się, pomagając w ten sposób stworzyć, rozbudowany na wszystkich płaszczyznach, harmonijny obraz świata.

Dlaczego warto dzisiaj czytać klasyków filozofii starożytnej i średniowiecznej?

1. *Dziwny jest ten świat...*

(rys charakteryzujący człowieka i świat współczesny)

Nie da się ukryć, że w wielu mediach poruszany jest temat kryzysu. Kryzys systemu wartości, moralności to określenia, jakie padają ze wszystkich stron debaty publicznej w Polsce, jak i na świecie. Coraz bardziej rozpowszechnia się przeświadczenie, że zbliżamy się już do kresu ludzkości. Ekolodzy nakłaniają do zahamowania dynamicznego rozwoju cywilizacji – po to jedynie, aby umożliwić kilku kolejnym pokoleniom dalsze życie na Ziemi¹. Socjologowie alarmują o galopującej makdonaldyzacji i jej przykrych konsekwencjach. Dziennikarze i publicyści z zaniepokojeniem piszą o wzrastającym znaczeniu populizmu i regresie zachodnich – można było przypuszczać, dojrzałych – demokracji².

Wraz z Jesienią Narodów – demokratyzacją państw Europy Wschodniej i Środkowo-Wschodniej – pojawiły się nadzieje na nowy, niemal całkiem wolny od konfliktów świat. Koniec zimnej wojny i dwubiegunowego ładu międzynarodowego przyczyniły się do przełomu i zwycięstwa demokracji liberalnej. Najbardziej znanym odzwierciedleniem nastrojów, jakie towarzyszyły tym wydarzeniom, jest esej Francisca Fukuyamy zatytułowany *Koniec historii i ostatni człowiek* z 1992 roku. Autor stwierdził, że spory między różnymi systemami politycznymi dobiegły już końca³.

¹ *Ziemia jest przeludniona*, „Rzeczpospolita”, 29 sierpnia 2017, <http://www.rp.pl/Ekologia/308299912-Ziemia-jest-przeludniona.html> (dostęp: 30 października 2017).

² *Populizm rozlewa się po Europie i wpływa na polityków głównego nurtu*, „Wyborcza.pl”, 17 marca 2017, <http://wyborcza.pl/7,75968,21512245,populizm-rozlewa-sie-po-europie-i-wplywa-na-politykow-glownego.html> (dostęp: 30 października 2017).

³ F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, Warszawa 2009.

Choć objawy zaniepokojenia biegiem wydarzeń na świecie były obecne w każdej epoce, nasuwają się argumenty, z powodu których należy stwierdzić, że XX i XXI stulecie wyróżniają się na tle pozostałych okresów historycznych. Zdaje się, że bardzo trafnym potwierdzeniem tej tezy jest wprowadzenie nowego systemu prowadzenia działań zbrojnych – wojny totalnej. II Wojna Światowa jest wyjątkowo przerażającym odzwierciedleniem zanikania w społeczeństwie namiastek humanitaryzmu i poszanowania podstawowych praw człowieka. To właśnie w XX wieku do władzy doszli populisci, później przywódcy państw totalitarnych. Co więcej – okazało się, że demokracja – ustroj prawie idealny – zawiodła. Z wykorzystaniem sprawnej inżynierii społecznej przeciwnikom dotychczasowego systemu prawnego, politycznego, jak również aksjologicznego udało się z łatwością przejąć władzę. To pokazuje również, że w minionym stuleciu wiele – zdawać by się mogło – perfekcyjnie dopracowanych koncepcji po prostu przestało działać i przekształciło się w swe zwyrodniałe formy.

Jednak czy kryzys i upadek wartości to synonimy? Czy jest nadzieja na odwrót zaistniałego stanu rzeczy? Wiele wskazuje na to, że obecnie znajdujemy się jedynie w krytycznym punkcie w dziejach. Naomi Klein w artykule cenionego czasopisma brytyjskiego „The Guardian” podkreśla, że postępująca dewaluacja norm moralnych może zmienić swój bieg – zawrócić. Jest duża szansa, że dojdzie do renesansu wartości⁴.

Polski historyk literatury, Julian Krzyżanowski sformułował niegdyś słynną zależność przedstawiającą przemienność epok literackich – zwaną dziś sinusoidą Krzyżanowskiego. Mimo iż odnosi się do literaturoznawstwa, tak samo można ją odnieść do nauk społecznych, takich, jak np. socjologia. Być może teraz właśnie znajdujemy się w krytycznym punkcie tej sinusoidy, ale jednocześnie próbujemy wznieść się wyżej?

Erich Fromm w swoim słynnym esej *Mieć czy być* szczegółowo opisuje, czego dotyczą problemy moralne współczesnych społeczeństw. Wyróżnia dwie zasadnicze orientacje społeczne ludzi: bycia i posiadania⁵.

⁴ *A new shock doctrine: in a world of crisis, morality can still win*, „The Guardian”, 28 września 2017, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/sep/28/labour-shock-doctrine-moral-strategy-naomi-klein> (dostęp: 30 października 2017).

⁵ E. Fromm, *Mieć czy być*, Warszawa 1999.

Zauważa, że „mieć” to na pozór normalna funkcja naszego życia – aby żyć, musimy posiadać rzeczy. Często bywa nawet tak, że stan posiadania jest samą esencją bycia – jeśli nie ma się nic, jest się niczym. Mimo to wielcy mistrzowie życia – pisze Fromm – dostrzegają różnice między tymi orientacjami. Budda powiada, że aby osiągnąć najwyższy stopień życia ludzkiego, musimy przestać łaknąć majątku. Jezus zaś naucza, że „kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci życie z mojego powodu, zachowa je” (Łk 9:24-25).

Goethe – jeden z najbardziej znanych bojowników przeciwko mechanizacji i deunifikacji człowieka – często wyrażał akces do bycia, przeciwstawiając je posiadaniu. Faust jest przykładem dramatycznego konfliktu między byciem i posiadaniem (drugą postawę reprezentuje Mefistofeles). Cytowany poniżej wiersz zdaje się wyrażać jakość bycia⁶:

„Własność
Wiem, nic tu do mnie nie należy
Nic oprócz myśli, co z wiecierzy
Ducha swobodnie się wyzwalają
Nic oprócz chwili, z której błogi
Los pośród ziemskiej mojej drogi
Szczodrze korzystać mi pozwala”

Fromm podkreśla również, że orientacja posiadania cechuje przede wszystkim społeczeństwa przemysłowe Zachodu, w których dążenie do władzy, sławy i pieniędzy wyznacza dominujące wartości życia. Człowiek Pierwszego Świata nie potrafi zrozumieć ducha społeczeństwa niezorientowanego na własność i chciwość.

Wyższość *mieć* nad *być* można dostrzec nawet w języku, jakim od kilku stuleci posługują się Europejczycy. Wyraża się ona wzrostem częstotliwości stosowania rzeczowników i jednoczesnym spadkiem używalności czasowników. Rzeczowniki są właściwymi określeniami dla rzeczy. Możemy powiedzieć, że mamy np. książkę, komputer, samochód, stół itd. Odpowiednim oznaczeniem procesu z kolei jest czasownik – np. jestem, pragnę, kocham, nienawidzę itp. Coraz częściej jednak aktywność wyrażana jest z wykorzystaniem pojęć dotyczących posiadania, tj. czasownik zastępuje się rzeczownikiem – np. mam samochód, mam książkę itd.

⁶ J. W. Goethe, *Poezje*, t. 1, Wrocław 1960.

Autor *Rewizji psychoanalizy* określa współczesnego człowieka *Homo consumens*, konsumuje on wszystko – zarówno rzeczy materialne, jak np. samochody, ubrania i wiele innych oraz duchowe: telewizja, sztuka, książki. Konsumpcja charakteryzuje się powierzchownością, banalnością, bezosobowością i pasywnością. Podobnie określa ją Daniel Quinn – konsumpcja to po prostu jeden ze sposobów na zapomnienie o pustce i nudzie życia codziennego. Nie jest to problemem – wręcz przeciwnie – niepokojąca jest jednak skala zjawiska⁷.

Maria Ossowska definiuje wyżej wspomniany sposób postępowania człowieka jako hedonizm. Hedonista to – według socjolog – człowiek, który szuka doraźnych przyjemności myśląc przede wszystkim o sobie, praktycznie nie licząc się z innymi ludźmi. Co więcej jego przyjemności zaliczają się do tych, które ludzie ciesząc się autorytetem moralnym cenią niezbyt wysoko⁸.

Dynamiczny rozwój cywilizacji Pierwszego Świata przyczynił się do poprawy jakości życia wielu ludzi, ale nie spowodował zaniku rozwarstwienia społecznego – wręcz przeciwnie podziały między poszczególnymi grupami społecznymi stały się jeszcze bardziej widoczne. Według najnowszego raportu Oxfam International biedniejsza połowa ludzkości ma tyle samo pieniędzy, co ośmiu najbogatszych ludzi świata⁹.

Spółczesność coraz bardziej polaryzuje się nie tylko pod względem ekonomicznym, ale także kulturowym. Duży wpływ na losy współczesnego świata zdobyły zorganizowane struktury o charakterze przestępczym i terrorystycznym. Do głosu doszli przedstawiciele wielu fundamentalistycznych ruchów religijnych. Takie działania prowadzą do konfliktów na tle etnicznym czy religijnym. Ponadto coraz częściej dochodzi do konfrontacji zwolenników skrajnych nurtów politycznych z przedstawicielami liberalnej kultury Zachodu.

Tę tendencję opisał Samuel Huntington w książce zatytułowanej *Zderzenie cywilizacji*. Politolog dowiódł, że wraz z zakończeniem zimnej

⁷ E. Fromm, *Rewizja psychoanalizy*, Warszawa–Wrocław 1990.

⁸ M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 1949.

⁹ *Rich man, poor man: A closer look at Oxfam's inequality figures*, „CBC”, 16 stycznia 2017, <http://www.cbc.ca/news/business/oxfam-inequity-statistics-1.3937943>, (dostęp: 17 listopada 2017).

wojny, kiedy to przyczyną konfliktów były spory ideologiczne, na piedestał powrócą spory o podłożu etnicznym i kulturowym. Autor alarmował również o systematycznym spadku wpływów Cywilizacji Zachodu i jednocześnie zwrócił uwagę, że konieczne jest połączenie dwóch ogniw tej cywilizacji: Europy i Stanów Zjednoczonych¹⁰.

Można zatem zauważyć, że rozwój cywilizacji niesie za sobą wiele negatywnych skutków, które często odbijają się na kondycji moralnej (duchowej) dzisiejszego społeczeństwa. Wspomniane wyżej przykłady problemów, z jakimi musi zmierzyć się człowiek XXI wieku, potwierdzają też o konieczności szukania innej drogi, w ramach której można będzie pogodzić galopujący postęp cywilizacyjny z rozwojem naszej duchowości. Okazuje się bowiem, że na wiele sposobów możemy rozwijać swój intelekt, znaleźć chwilę wytchnienia w tak szybko zmieniającym się otoczeniu. Aby jednak ją poznać, musimy cofnąć się parę wieków wcześniej.

2. *Na ratunek współczesnemu człowiekowi...*

(o korzyściach płynących z filozofii starożytności i średniowiecza)

Francuski filozof, Georges Friedmann w swojej książce *Moc i mądrość* pisał, że każdego dnia powinniśmy znaleźć czas na ćwiczenie duchowe – integralną część filozofii. Ćwiczenie duchowe to czynność, która pozwoli nam na wyzbycie się własnych namiętności, swej próżności, chęci bycia w centrum uwagi. Określił je jako możliwość wzniesienia się na wyżyny własnego intelektu.

O tak rozumianej filozofii wiele możemy dowiedzieć się od myślicieli rzymskich i hellenistycznych. Na przykład stoicy twierdzili wprost, że filozofia jest ćwiczeniem. Z ich perspektywy filozofia nie sprowadza się do nauczania wyidealizowanych teorii ani tym bardziej na egzegezie tekstów – to nic innego jak sztuka życia, konkretne postawy, określony styl życia¹¹.

Dla większości starożytnych szkół filozoficznych podstawową przyczyną cierpienia, nieświadomości człowieka są namiętności: niejasne

¹⁰ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2007.

¹¹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.

pragnienia, wyolbrzymione obawy. Filozofia w tym przypadku pomaga w leczeniu namiętności. Taka terapia jest potrzebna współczesnemu człowiekowi dążącemu do posiadania coraz większej ilości dóbr, bycia wyżej w hierarchii społecznej, o czym pisałem na początku pracy.

Według stoików wszelkie ludzkie niepowodzenia biorą się stąd, że ludzie dążą do zyskania dóbr, których w żaden sposób nie mogą osiągnąć albo uniknąć zła po prostu nieuniknionego. Celem filozofii jest zatem takie wychowanie człowieka, aby pragnął tego tylko, co jest w jego zasięgu, a także unikał jedynie tego, co może go ominąć. Dobro, które można osiągnąć zawsze, jak również zło, którego zawsze można uniknąć, składają się na moralność człowieka, ponieważ ma na nie wpływ. Reszta zaś jest podyktowana losem i należy zaakceptować to jako stan naturalny. Przyjęcie takiego założenia to początek przejścia od „ludzkiego” widzenia rzeczywistości do perspektywy naturalnej (pozbawionej namiętności). Jest to trudne i wymaga odpowiednich ćwiczeń duchowych.

Filon z Aleksandrii wymienił dwie listy ćwiczeń duchowych, które obejmują: słuchanie, lekturę, uwagę, poszukiwanie, badanie pogłębione, panowanie nad sobą, obojętność na rzeczy obojętne, medytację, leczenie namiętności i wspomnienia tego, co dobre. Możemy zatem wyodrębnić kilka najważniejszych ćwiczeń, jakie stosowali stoicy.

Uwaga jest dla stoików zasadniczą postawą duchową. To ciągła czujność ducha, stale rozbudowana świadomość i napięcie ducha. Dzięki tej czujności rozdzielamy to, co od nas zależy oraz to, na co nie mamy wpływu. Można tę czujność określić także jako skupienie na chwili obecnej. Uwalnia ona od nas namiętności wywołanej przez przeszłość bądź przyszłość, które od nas nie zależą. Co więcej – otwiera przed naszą świadomością możliwość przemiany w tzw. świadomość kosmiczną, wzmacniając w nas wrażliwość na nieskończoną wartość każdego momentu¹².

Z kolei ćwiczenie medytacji pozwala być gotowym na chwilę nieoczekiwaną, czasem nawet dramatyczną. W ten sposób możemy wyobrazić sobie z góry trudności życia takie jak: bieda, cierpienie lub śmierć i spojrzeć im w twarz oraz uświadomić sobie, że nie są złem, ponieważ nie zależą od nas. Medytacje pomogą nam w odpowiedniej chwili zaakceptować te wydarzenia, które są biegiem natury. Rano sporządzimy plan działania na

¹² P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt.

cały dzień – cele, które chcemy osiągnąć, zasady, jakie będą nas inspirować, z kolei wieczorem rozliczymy siebie z tych postanowień – uświadomimy sobie popełnione błędy czy osiągnięte sukcesy. Co więcej, ćwiczenie medytacji dąży do zapanowania nad mową wewnętrzną, uczynienia jej spójną poprzez dialog z samym sobą.

Ćwiczenie medytacji, jak również utrwalania pamięci muszą być dodatkowo wspierane słuchaniem, poszukiwaniem i pogłębionym badaniem. Znacznie ułatwimy sobie zadanie czytając sentencje poetów czy filozofów bądź apoftegmaty. Ale lektura może być też interpretacją dzieł czysto filozoficznych, dzieł redagowanych przez mistrzów określonej szkoły; da się ją uprawiać wprost, ale również poprzez nauczanie filozofii przez profesora.

Równie istotnym elementem samodoskonalenia duchowego są ćwiczenia praktyczne, skierowane na wytwarzanie nawyków. Jedne dotyczą myśli, mowy wewnętrznej, jak wcześniej wspomniana obojętność na sprawy od nas niezależne, a inne skierowane są na konkretne zachowania: panowanie nad sobą, zachowanie spokoju lub należyte spełnianie obowiązków życia społecznego.

Stoik zatem rozumie filozofię jako „ćwiczenie się w życiu”, tj. prowadzenie życia coraz bardziej świadomego, swobodnego. Życie świadome daje szansę na przekraczanie granic jednostkowości, dzięki czemu możemy uznać się za część kosmosu ożywioną przez rozum.

Epikureizm, często uważany za filozofię przyjemności, poświęca równie wiele uwagi określonym praktykom zwanym ćwiczeniem duchowym. Epikur – podobnie jak stoicy – filozofię postrzega jako terapię. Twierdzi bowiem, że „jedynym naszym zajęciem powinno być uzdrowienie”. Jednakże w tym przypadku uzdrowienie ma sprowadzać się do przeprowadzenia duszy od trosk życia do zwykłej radości istnienia. Ludzie są nieszczęśliwi, ponieważ boją się tego, co nie powinno budzić obaw oraz pragną tego, co niekoniecznie jest potrzebne do szczęścia – w wyniku tego zapominają o najważniejszym – o przyjemności istnienia

Epikur wyróżnił cztery zasadnicze obawy człowieka: przed cierpieniem, przed bogami, przed śmiercią oraz niemożnością osiągnięcia szczęścia. W związku z tym wyszedł z ponadczasowym rozwiązaniem „poczwórnego lekarstwa”. Zdaniem filozofa tych czterech cierpień nietrudno się wyzbyc. Zauważył, że radość jest łatwa do zdobycia, jeśli tylko żyje-

my rozumnie. Cierpienie z kolei, które wskazał jako jedyne zło, jest do zniesienia, ponieważ gdy jest silne, to nie jest długotrwałe, jeśli zaś jest długotrwałe, to na pewno nie silne. Bogowie – według Epikura nie ingerują w sprawy ludzkie, więc strach przed nimi jest nieuzasadniony. Co do śmierci – poczynił obserwację, że gdy następuje śmierć, tracimy świadomość – nie ma zatem mowy o cierpieniu lub jakimkolwiek bólu¹³.

Ten pozornie prosty podział zdaje się stanowić antidotum na wszelkie obawy, z jakimi człowiek zmagają się od tysięcy lat. Mimo iż teorię „poczwórnego lekarstwa” sformułowano ponad dwa tysiące lat temu, żaden z opisanych przez Epikura lęków nie „zdezaktualizował się”. Co więcej, wszystkie bolączki współczesnych społeczeństw można sprowadzić do wspomnianych czterech obaw.

Innym ważnym elementem filozofii epikurejskiej jest kontemplacja świata fizycznego i wyobrażenie nieskończoności. Powodują one całkowitą zmianę sposobu widzenia rzeczy (wówczas zamknięty wszechświat poszerza się w nieskończoność) oraz, co ważne niepowtarzalną przyjemność duchową.

Epikur – w przeciwieństwie do stoików – akcentował potrzebę ćwiczenia naszej duszy w odprężeniu. Nie powinniśmy – w myśl jego teorii – z góry wyobrażać sobie zła, ale choć przez chwilę o nim zapomnieć, odebrać się od rzeczy przykrych i zatrzymać wzrok na przyjemnościach. Należy przywrócić pamięć o przyjemnościach przeszłych, ale także cieszyć się z teraźniejszych. Zalecaną przez Epikura postawę cechowała głęboka wdzięczność dla natury i życia, które – jeśli tylko będziemy umieli z nich korzystać – przyniosą nam nieskończoną radość.

Człowiekowi XXI wieku potrzeba nie tylko uspokojenia i wyciszenia się, ale również codziennego dostrzegania piękna natury i otaczającego go świata. Kolejną deficytową obecnie wartością jest prawda. „Cena” prawdy jest bardzo wysoka od zarania dziejów, ale teraz jej notowania wciąż rosną, gdyż staje się coraz mniej dostępna. Wystarczy włączyć telewizor, kupić gazetę lub zajrzeć do Internetu, aby zrozumieć, czym są *fake news*¹⁴. Żyjemy w społeczeństwie informacyjnym – takim, w którym wiadomości

¹³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988.

¹⁴ Zjawisko *fake news* dotyczy masowego rozpowszechniania niepotwierdzonych, a często nawet wprost fałszywych informacji w mediach społecznościowych, Internecie, a nawet w mediach tradycyjnych.

przekazywane są przez ułamki sekund. Może właśnie dlatego mamy problem ze sprawnym odbiorem bodźców, jakie do nas docierają.

Okazuje się, że również o prawdzie bardzo wiele możemy dowiedzieć się z dorobku filozoficznego świata starożytnego. Filozofowie tego okresu zdążyli skonstruować kilka koncepcji prawdy, dzięki czemu nasze poszukiwania będą o wiele łatwiejsze. Jednakże, aby przywrócić zagubione dobro, jakim jest prawda – musimy znów powrócić do czasów przed Chrystusem.

Gdybyśmy zajrzeli do dowolnego podręcznika do filozofii starożytnej, bez wątpienia pojęcie „prawdy” znaleźlibyśmy zaznaczone pogrubionym tekstem przy sylwetce Arystotelesa. On bowiem skonstruował funkcjonującą do dziś tzw. klasyczną koncepcję prawdy. Ale – wbrew temu – nasze filozoficzne poszukiwania zaczniemy od Sokratesa. W czasach, w których trudno nam dotrzeć do prawdy w najmniejszym stopniu pewnej, pytanie o konkretną definicję prawdy zdaje się być zbyt abstrakcyjne. Problem jest o wiele głębszy i poważniejszy.

To właśnie Sokrates rozpoznał wspomniane wcześniej ćwiczenia duchowe. Pokazał, jak wielką rolę w naszym życiu odgrywa dialog oraz jak łatwo możemy znaleźć to, czego teraz uporczywie szukamy – czyli prawdę. Wyróżnił dwie zasadnicze metody jej zdobywania: majeutyczną i elenktyczną.

Pierwsza z nich, zwana również pozytywną, sprowadza się do wydobycia od rozmówcy prawdy w taki sposób, aby zdawało mu się, że to on sam ją znalazł. Druga, elenktyczna (negatywna) polega na takim prowadzeniu rozmowy, aby uwypuklić sprzeczności w toku myślenia interlokutora oraz w efekcie także dotrzeć do prawdy.

W dialogu „sokratycznym” rozmówca Sokratesa niczego się nie uczył, ale jednocześnie Sokrates nie rościł sobie pretensji do nauczania czegośkolwiek. Każdemu, kto chciał go słuchać, powtarzał, że jedyne, co wie, to, że nic nie wie. Filozof zadawał takie pytania, aby skłonić rozmówcę do myślenia, aby jedynie zaczął zwracać na pewne rzeczy uwagę, ale także, aby dbał o siebie samego. Sokrates zachęcał do badania swej świadomości, do zatoszczenia się o potrzeby wewnętrzne.

Powszechnym problemem w dzisiejszych społeczeństwach jest brak umiejętności prowadzenia dialogu. Bardzo często jest tak, że narzucamy swoje racje drugiej osobie. Ponadto żyjemy w przekonaniu, że wszystko wiemy, a co za tym idzie – próbujemy podporządkować sobie resztę. So-

krates mówił, że jest dokładnie odwrotnie. My wiemy jedynie, że nic nie wiemy. Nie powinniśmy nikogo zarzucać swoimi „mądrościami”, a jedynie skłonić do refleksji – do samodzielnego poznania prawdy.

Sokratejskie stwierdzenie „wiem, że nic nie wiem” okazało się rewolucyjne. Sokrates odciął się od wiedzy i spekulacji filozofów przyrody, zerwał z tradycyjną kulturą, doprowadził do otwarcia się na nową postać wiedzy, którą sam nazwał „ludzka mądrością”. Przyznał zdecydowanie, że nie zamierza podejmować się zadań przewyższających możliwości i zdolności ludzkie, skoncentrowanych na poznaniu tajemnych praw kosmosu, ale zaniebujących człowieka. Właśnie w ten sposób, mówił Sokrates, badając rzeczy poza sobą, można łatwo zapomnieć o człowieku.

Sokrates zdecydowanie odrzucał zarozumiałe przekonanie o posiadaniu wiedzy niemal nieograniczonej. Gorgiasz na przykład twierdził z pewnością siebie, że jest w stanie odpowiedzieć na każde pytanie i nikt nie jest w stanie postawić go przed pytaniami nowymi. Protagoras z kolei upierał się, iż może sprawić, że każdy, kto z nim przebywa, będzie stawał się z każdym dniem coraz lepszy. Hippiaszowi również nie można odmówić buty – uważał, że wszystko wie i wszystko potrafi zrobić. Sokrates mówił o swojej niewiedzy w stosunku do tradycyjnie uznawanej mądrości m.in. polityków i poetów, taką wiedzę odrzucał i uznawał ją za pozbawioną podstaw, opartą jedynie na powierzchownym potraktowaniu problemu¹⁵.

Zdaje się zatem, że wyżej wspomniane „wiem, że nic nie wiem” Sokratesa, jak również jego ostrożne formułowanie sądów, powinny być dla nas wzorem, jeśli chodzi o stosunek do posiadanej wiedzy. Bardzo często jest bowiem tak, że próbujemy podejmować się zadań, o których z góry wiadomo, że przekraczają możliwości poznawcze człowieka. Ponadto bardzo przywiązujemy się do przyjętych mądrości, do ustalonej tradycji. Od Sokratesa możemy przejąć również podejście krytyczne wobec poglądów innych, ale przede wszystkim do swoich przekonań.

Nie bez powodu współcześni badacze filozofii starożytnej tyle uwagi poświęcają „rewolucji moralnej”, jakiej dokonał Sokrates. To właśnie on wykazał, jak fundamentalne znaczenie w systemie filozoficznym powinien zająć podmiot poznający. Jako pierwszy podjął się rozwinięcia działu filozofii zwanego dziś etyką. Być może również w tym aspekcie dorobek filo-

¹⁵ G. Reale, *Mysł starożytna*, Lublin 2012.

zoficzny Sokratesa okaże się cudownym lekarstwem na wcześniej wspomniane współczesne problemy moralne.

Sokrates twierdził, że sofisci nie potrafili wskazać, jaka jest prawdziwa natura człowieka, co za tym idzie – nie wiedzieli, co jest prawdziwym i ostatecznym celem – *areté* (cnotą) człowieka. Filozof zrozumiał, że to dusza wyróżnia człowieka spośród innych rzeczy, dlatego potrafił określić, czym jest *areté* – *może nią być jedynie to, co pozwala duszy być dobrą, a więc taką, jaką z natury być powinna*. Stąd uprawianie cnoty będzie wiązało się z czynieniem duszy najlepszą, z pełnym urzeczywistnieniem duchowego *ja*, a przez to osiągnięciem szczęścia.

Cnoty te można sformułować w trzech głównych tezach. Po pierwsze – twierdził Sokrates – cnota jest dobrem bezwzględny. Jeszcze sofisci głosili relatywizm moralny – uważali, że cnota jest czymś innym dla mężczyzny, innym dla kobiety, nie jest tym samym dla młodzieńca i dojrzałego mędrca. Czyż relatywizacja pojęć etycznych nie jest naszym globalnym problemem?

Po drugie – cnota wiąże się z pożytkiem i szczęściem. Uważał, że to nie dobro – jak twierdzili sofisci – jest zależne od pożytku, ale przeciwnie – pożytek jest bezpośrednią konsekwencją dobra. Podobnie rozumiał związek dobra ze szczęściem. Według Sokratesa szczęśliwy jest ten, kto posiada największe dobra, a największym dobrem jest właśnie cnota. Warto zwrócić uwagę, że często określenia „dobry” używamy w odniesieniu do rzeczy, które są dla nas po prostu użyteczne bądź sprawiają przyjemność, a nie mają żadnego związku z moralnością, np. dobre wino, dobry serial, dobry samochód itd.

Ponadto Sokrates stwierdził, że cnota jest wiedzą. Wszelkie zło pochodzi z niewiedzy, więc nikt nie czyni zła z nieświadomości. Co więcej – wiedza jest wystarczającym warunkiem cnoty. Stanowisko to nazywane intelektualizmem etycznym – stało się jednym z głównych elementów sokratejskiej myśli filozoficznej. W literaturze przedmiotu można spotkać się z falą krytyki wobec tej postawy. Jednocześnie jednak pojawia się przypuszczenie, że zło może dziś wynikać właśnie z braku umiejętności rozróżniania wartości moralnych (czyli *de facto* niewiedzy), a także wspomnianego wcześniej relatywizmu.

Nie ma wątpliwości co do tego, że poglądy Sokratesa są ponadczasowe, a co więcej znajdują odzwierciedlenie we wszystkich sferach naszego

życia. Można nawet stwierdzić, że rzetelne zapoznanie się z dorobkiem filozoficznym Sokratesa byłoby krokiem milowym w moralnej terapii nowoczesnego społeczeństwa. Choć ten znamienity myśliciel sam nie pozostawił po sobie niczego na piśmie, o jego myśli filozoficznej możemy dowiedzieć się dokładnie m.in. z dialogów Platona lub opisów Ksenofonta.

Sprawom etycznym bardzo wiele uwagi poświęcił również uczeń Sokratesa – Platon. Można śmiało powiedzieć, że był kontynuatorem myśli swojego nauczyciela. Przejęty intelektualizmem etycznym pierwotnie sprowadzał cnotę do wiedzy. Później jednak zrozumiał, że cnota zależy nie tylko od rozumu. Wyróżnił zatem trzy cnoty właściwe każdej części duszy: mądrość jako cnotę części rozumnej, męstwo – impulsywnej, a panowanie nad sobą – pożądlivej. Poza tym jako ostatnią (ale niezbędną) cnotę wymieniał sprawiedliwość. W ten sposób powstała ponadczasowa teoria czterech cnót. Jej ponadczasowość przejawia się w tym, że każdą z czterech cnót możemy powiązać z odpowiednią sferą naszej psychiki. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że Platon udzielił nam gotowej odpowiedzi, jak powinniśmy radzić sobie z problemami duszy.

Świetnym lekarstwem na wszechobecny materializm, przywiązanie do tego, co doczesne, zdaje się być platońska teoria idei. Filozof, jak byt, tak i dobro rozdzielał na dwa światy: idealny i realny. Wartość dóbr realnych przy idealnych zdawała mu się znikoma. Czy w ogóle można nazwać je dobrami? Swego czasu Platon łączył swój idealizm z ascetyzmem orfikim, głosząc zupełne wyrzeczenie się dóbr materialnych; ideałem był dlań filozof wyższy ponad to, co realne, który żyje obok nich, lecz ich nie spostrzega. Jego teoria składała się z trzech zasadniczych tez¹⁶:

- 1) dobra stanowią hierarchię;
- 2) szczyt hierarchii tworzą dobra idealne (np. idea dobra), nie zaś dobra realne;
- 3) pomimo tego dobra realne są początkiem i nieuniknionym etapem w drodze do moralnego szczytu.

Współcześnie mówi się o tzw. miłości platonicznej – jako najszlachetniejszej (ale jednocześnie rzadko spotykanej) formie miłości. Platon pojmował ją jako właściwe dążenie duszy do osiągnięcia i wiecznego posiadania dobra. Pierwszym przedmiotem tak rozumianej miłości są dobra

¹⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 99.

realne, jak np. piękne ciało. Dopiero z czasem rodzi się świadomość, że piękno dusz jest o wiele ważniejsze od piękna ciał – wówczas przedmiotem miłości stają się piękne myśli i czyny, czyli piękno duchowe. Jeszcze później przychodzi zrozumienie, że piękno tak wielu przedmiotów wynika z jakiejś wspólnej cechy, wytwarza się wtedy miłość nie do jednostkowej rzeczy, lecz do wszystkich przedmiotów. Ten, kto stopniowo udoskonala się w rzeczach miłości, ujrzy wreszcie piękno wieczne, będące piękne zawsze i dla każdego – ideę piękną. „Poprzez cele realne, względne, skończone, doczesne można osiągnąć cele idealne, bezwzględne i wieczne: to sens platońskiej teorii miłości”¹⁷ – tak podsumował tę koncepcję Władysław Tatarkiewicz.

Arystoteles z kolei twierdził, że cnota jest tyle, ile czynności właściwych człowiekowi, gdyż każda czynność ma swoją cnotę. Na przykład, kiedy człowiek jest opanowany przez lęk, cnotą wtedy jest męstwo, a gdy ma do czynienia ze światem zewnętrznym – wówczas cnotą jest hojność. Męstwo jest stanem pośrednim między tchórzostwem a zuchwalstwem, z kolei hojność to środek między rozrzutnością. Taka koncepcja określana jest jako tzw. zasada złotego środka (łac. *aurea mediocritas*). W świecie wielkich skrajności i różnic na wielu płaszczyznach taka koncepcja zdecydowanie by się sprawdziła.

Jedną z poważnych bolączek wielu dzisiejszych państw jest niestabilny system ustrojowy. Nierzadko dochodzi do sytuacji, w których prawa demokracji są nadużywane i źle wykorzystywane. Okazuje się, że i w tym przypadku możemy odwołać się do systemu filozoficznego Stagiryty. Arystoteles ponad dwa tysiące lat temu wyróżnił trzy właściwe ustroje: monarchię, arystokrację i politeję oraz ich zwyrodniałe formy, tj. tyranie, oligarchię i demokrację. I taki podział zachował się do dziś. *De facto* żaden myśliciel późniejszych epok nie odkrył zupełnie nowego systemu politycznego. Świadczy to o wielkiej wartości arystotelesowskiej teorii polityki. Kiedy dochodzi do niestabilnych sytuacji, do zawirowań w obszarze państwa, warto oddać się lekturze *Etyki nikomachejskiej*.

Poza wcześniej wspomnianymi myślicielami, równie duża uniwersalność cechuje dwóch głównych przedstawicieli filozofii średniowiecznej: św. Augustyna z Hippony oraz św. Tomasza z Akwinu. Okazuje się, że

¹⁷ Tamże.

nawet filozofie teocentryczne zawierają szereg uniwersalnych wartości, jakimi mogą kierować się całe społeczeństwa – niezależnie od wyznania, sytuacji, statusu społecznego itd.

Na pytanie o związek duszy z ciałem zdołał udzielić odpowiedzi również św. Augustyn. Pisał, że dusza jest substancją samoistną; nie stanowi własności ciała, ani rodzaju ciała. Posiada jedynie trzy funkcje: myśl, wolę i pamięć. Wbrew koncepcji starożytnych nie ma funkcji biologicznych. Dusza jest nie tylko różna od ciała, jest czymś doskonalszym – to jednak nie było niczym nowym po koncepcjach Greków. Nowe było uzasadnienie – dusza jest doskonalsza, gdyż bliższa Boga. Mimo iż ciało jest zniszczalne, dusza zawsze pozostanie niezniszczalna i nieśmiertelna, bo poznając prawdy wieczne ma swój udział w wieczności. Taki dualizm może być dla nas dziś zupełnie niezrozumiały. Współcześnie również rozróżnia się ciało i duszę, z tą jednak różnicą, że wskazuje się na wyższość ciała.

Duszę – twierdził Augustyn – znamy o wiele lepiej niż ciało – wiedza o duszy jest pewna, lecz o ciele niepewna. Ponadto – i to była nowa koncepcja – to dusza, a nie ciało poznaje Boga, którego – według filozofa – nie można było poznać żadnym cielesnym zmysłem. Augustyn mówił nawet, że ciało jest przeszkodą w poznaniu, gdyż powoduje trudność widzenia wewnętrznego i prowadzi do konieczności oderwania się od życia cielesnego, aby zagłębić się w swoją duszę i znaleźć zawarte w niej prawdy. Należy zatem dbać o duszę, nie o ciało. Rozkosz zmysłowa zasługuje na potępienie, gdyż jedynie wzbudza pragnienie dóbr cielesnych i skłania do wywyższania ich ponad dobra duchowe¹⁸.

Moim zdaniem poglądy antropologiczne św. Augustyna są z perspektywy dzisiejszych czasów najbardziej uniwersalne. To tylko mały fragment jego systemu filozoficznego, ale z całą pewnością, warto się z nim zapoznać – jego przekaz trafi zarówno do chrześcijan, jak i tych którzy nie utożsamiają się z tą religią.

Aby zrozumieć naukę, która znamy dzisiaj, warto prześledzić, jak w średniowieczu rozwijały się największe ośrodki uniwersyteckie. To właśnie w XIII wieku doszło do rozwoju pracy naukowej i uniwersyteckiej, a także opanowania jej przez potężne zakony, przede wszystkim franciszkanów i dominikanów. Zakon dominikanów (kaznodziejski) utworzony

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 166.

w 1216 roku, osiadł w Paryżu w 1217 roku. W 1229 roku pierwszą katedrę teologii uzyskali dominikanie, niebawem kolejną przyznano franciszkanom. Pierwszym profesorem dominikanów został Ronald z Kremony, a franciszkańskim – Aleksander z Hales. Wielcy uczeni, jakich wydały te zakony – jak m.in. Albert Wielki, Tomasz z Akwinu oraz Aleksander i Bonawentura – pociągnęli całe zgromadzenia do pracy naukowej. Roger Bacon napisał w 1271 roku, że niemal wszystko, czego dokonano w teologii i filozofii w XIII wieku, było dziełem zakonników.

Zdaje się, że spośród wymienionych naukowców najbardziej w historii filozofii i teologii średniowiecznej zapisał się Tomasz z Akwinu. I zawdzięczał to przełomowi, do jakiego się przyczynił, godząc teologię z filozofią. Dziedzina wiedzy w jego przekonaniu była rozległa – rozum poznaje nie tylko rzeczy materialne, ale również Boga, Jego istnienie, działania, własności itd. Są jednak takie prawdy, których nie jesteśmy w stanie pojąć rozumem, jak Trójca Święta, Wcielenie lub grzech pierworodny. Są to prawdy, które możemy poznać tylko za sprawą objawienia. To stanowcze rozgraniczenie, jak na ówczesne czasy, było czymś zupełnie nowym. Św. Tomasz z Akwinu dodał jednak, że nawet prawdy, które przekraczają rozum, nie sprzeciwiają się umysłowi. Nie może być sprzeczności – utrzymywał Tomasz – między objawieniem a rozumem; podwójnej prawdy o tej samej rzeczy – jednej objawionej, a drugiej wprowadzonej przez rozum.

Taka koncepcja jest świetnym instrumentem do rozwiązywania odwiecznego sporu między wiarą a nauką. Nawet w XXI wieku bardzo często doktrynę Kościoła uważa się za przeciwstawienie współczesnej nauce. Być może właśnie poglądy św. Tomasza posłużą jako wzór rozwiązywania takich problemów?

Podsumowując – mnóstwo dzieł filozofii starożytnej i średniowiecznej do dziś przeżyło działanie czasu. Okazuje się, że pisma starożytnej triady: Sokratesa, Platona i Arystotelesa, jak również innych myślicieli i szkół filozoficznych są wciąż aktualne. Mimo ogromnych zmian społecznych, dynamicznego rozwoju cywilizacji, współczesne spory i konflikty możemy rozwiązywać opierając się na doświadczeniach myślicieli sprzed setek lat.

Ponadto, lektura takich dzieł pokazuje, że problemy, z jakimi zmagamy się dziś, jako współczesne społeczeństwo, tak naprawdę nie są niczym

nowym i myśl filozoficzna tamtego okresu stanowi ogromną szansę na ich przewyciężenie. Mimo iż obecna sytuacja polityczna i społeczna zdaje się być kryzysowa, rodzi się myśl, że to tylko trudny etap przejściowy.

Sokrates mówił, jak ważna jest cnota. Platon podkreślił wartość idei i skonfrontował je z rzeczami realnymi. Od Arystotelesa możemy przejąć chociażby wiedzę o polityce i ustrojach państwowych. Z kolei stoicy pokazali, jak łatwo można choć na chwilę porzucić świat materialny i zająć się *kontemplacją tego, co najpiękniejsze*. Jak widać – od każdego z tych myślicieli możemy się wiele nauczyć.

Dzieła klasyków filozofii starożytnej i średniowiecznej z jednej strony są niezwykle ponadczasowe, z drugiej zaś pokazują, jak wyglądało życie w minionych epokach oraz z jakimi problemami zmagali się ówczesne społeczeństwa.

Czy żyją dzisiaj wielcy filozofowie? Odpowiedz na to pytanie, odwołując się do twórczości Leszka Kołakowskiego

„Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania”.

L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*

Wstęp

Filozoficzna wielkość była kwestią poruszaną już w czasach Arystotelesa, gdy on sam stanął przed wyborem, poglądy których kolegów ma opisać w swoich książkach. Musiał zatem wyróżnić tych ważniejszych, spośród tych mniej ważnych, tych wielkich spośród przeciętnych. Dziś przed tym problemem staje każdy autor książki o historii filozofii bądź po prostu o wielkich filozofach. W pierwszym przypadku nie trzeba się zbytnio trudzić nad tym, kto jest warty opisanie w kolejnej książce historycznej. Istnieje po prostu pewien kanon. Jednakże w drugim przypadku wybór jest znacznie trudniejszy, co pokazują książki Leszka Kołakowskiego – przede wszystkim seria *O co nas pytają wielcy filozofowie*.

Dzieje się tak, ponieważ mimo tego iż istnieją pewni filozofowie niezaprzeczalnie wielcy, to jest ich niewielu, a ponadto nie tylko ich można nazwać wielkimi. Nawet jednak w przypadku tych bezdyskusyjnie wielkich, warto uzasadnić, czemu to akurat oni są wielcy. Kołakowski odpowiadając na to pytanie, zauważa: „co do tego, kogo za wielkiego filozofa poczytywać należy, nie ma pewnie zgody pełnej tych, co się tymi sprawami interesują, ale jest zgoda w znacznej części”. Później natomiast wyjaśnia: „Trzymam się więc własnego wyboru i nie mam siły, by z każdym

się spierać, co powie «nie ten jest wielki, ale inny»¹. Pomimo tego, iż zastrzega sobie prawo do subiektywnej opinii, to wybiera filozofów raczej niekontrowersyjnych według ogólnego uznania. Widać, że Kołakowski ma kryterium wyboru: aktualność i ważność myśli. To kryterium ma duży wpływ zarówno na formę, jak i na sens książki, lub też odwrotnie – to zamysł książki wpłynął na wybór kryterium. Logiczne wydawałoby się, że najaktualniejsi są najpóźniej żyjący filozofowie, ci, którzy mieli styczność z problematyką współczesnego świata. U Kołakowskiego jednak, co mocno zastanawiające, tak nie jest. Wręcz prowokuje to do zadania pytania, czy rzeczywiście wciąż żyją wielcy filozofowie?

1. Jaka jest współczesna filozofia?

Aktualny stan filozofii jest niejednoznaczny, przez co wciąż jest tematem wielu często kontrowersyjnych debat. Niecałą dekadę temu, co dla filozofii jest niebywale krótkim okresem, wielu filozofów miało wątpliwości nawet co do tego, czym jest w ogóle filozofia. Nawiązuję tutaj oczywiście do groteskowej debaty na temat, czy Jacques Derrida może zostać honorowym profesorem filozofii na Uniwersytecie Cambridge², skoro jest bardziej literatem niż filozofem w klasycznym rozumieniu tego słowa. Obrazuje to poniekąd, jak bardzo filozofia jest dyscypliną zapatrzoną w siebie i swoją przeszłość. Wybitny matematyk, fizyk oraz filozof Alfred North Whitehead powiedział kiedyś, iż „cała filozofia europejska to są przypisy do Platona”³. Trudno się z takim stwierdzeniem nie zgodzić, mimo że z pozoru wydaje się ono kuriozalne. Może rzeczywiście jest ono generalizujące, lecz daje także do zrozumienia, jak wielkim filozofem był Platon oraz jak bardzo współczesna filozofia jest historią idei. Na przykład, jest to prawie niemożliwe, by znaleźć współczesnego filozofa, który by nie potrafił wyłożyć większości idei Platona przejrzyściej, niż to zrobił sam Platon, uwzględniając przy tym różne wartości bądź słowa krytyki dodane do tej

¹ L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008, s. 6.

² <http://digressionsimpressions.typepad.com/digressionsimpressions/2016/03/the-letter-against-derridas-honorary-degree.html> oraz audycje radia, (dostęp: 26.11.2017).

³ A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 2010.

filozofii na przestrzeni wieków. Wciąż chętniej czytamy Platona niżeli jakiegось hipotetycznego, modernistycznego bądź postmodernistycznego komentatora. Dzieje się tak, ponieważ to Platon pierwszy wymyślił i rozpropagował swoją wizję rzeczywistości. Dlatego też jest tak trudno wymyślić nowe pytanie, czy nową problematykę, która by się w żaden sposób nie odwoływała do najwybitniejszego ucznia Sokratesa.

Filozofia w początku XXI wieku znacząco się zmieniła w porównaniu do filozofii klasycznej. Ewoluowała ona z pragnienia bycia absolutną w stronę relatywizmu i pluralizmu. Z jednej strony rozkwita w swojej odnowionej części, tj. epistemologii lub filozofii języka. Z drugiej zaś stare jądro filozofii, czyli ontologia i metafizyka są aktualnie w zastoju, poważnie naruszone przez modernizm i postmodernizm, oraz przez przyjęcie paradygmatu pluralizmu. Już żadna nowa teoria metafizyczna nie będzie postrzegana tak, jak kiedyś. Gdyby dzisiaj Hegel stworzył swoje dzieła, to zostałyby one uznane za ciekawą narrację i interesującą literaturę, ale nic więcej. Dziś żadna teoria filozoficzna nie pretenduje do tego, aby być tą ostateczną – co więcej, żadna teoria naukowa nie może być ze swej definicji niepodważalna⁴.

Obecny stan filozofii można zobrazować prostą metaforą. Współczesna filozofia jest niczym puszcza, którą wykarczowano i wypalono w środku, tak, że zostało wszystko, co leży poza sercem owej metaforycznej puszczy. Jednakże, jako że nikt nie postanowił zagospodarować owego wykarczowanego centrum, lasy z obrzeży ponownie zaczęły na swój sposób zasiedlać zwolnione miejsce. Podobnie jak w tej metaforze filozofia rzeczywistości przeszła pewną transformację. Zrezygnowała z monologu na rzecz dialogu z odbiorcą – odwołuje się do jego intuicji i wyobraźni. Racjonalne podejście do świata, będące istotą europejskiej kultury filozoficznej, zostało w dużej mierze zastąpione różnymi przejawami irracjonalizmu i intuicjonizmu. W trudnych, pozornie nierozstrzygalnych kwestiach, coraz częściej przywołuje się wezwania sceptycyzmu, agnostycyzmu i relatywizmu. Z drugiej strony dynamicznie rozwijające się nauki przyrodnicze przenikają tajemnice wszechświata. Wiedza o świecie, człowieku i ludzkim mózgu uległa znacznemu pogłębieniu, co wymiennie wpływa na zmiany w dziedzinie samej filozofii – aktualnie bazuje ona na różnych

⁴K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 2002.

eksperymentalnych naukach w stopniu dotychczas nieznanym. W przeciwieństwie do poprzednich epok współczesna filozofia nie narzuca jednego słusznego punktu widzenia, daje możliwość wyboru spośród kilku opcji. Ma ona ponadto wciąż wielkie obszary do zagospodarowania. Jest jej wśród nas coraz więcej. Kiedyś filozofowanie było zajęciem elit. Dziś każdy z nas w swoim życiu społecznym i politycznym musi być po trosze postmodernistycznym filozofem.

Od czasu do czasu słyszymy o śmierci filozofii, przy czym filozofia umiera już nie po raz pierwszy. Już Hume wieszczyl jej rychły koniec w obliczu niemożności zdobycia jakiegokolwiek pewnej wiedzy. Mimo wszystko coś jest na rzeczy, musimy sobie zdać sprawę, że od ponad dwóch i pół tysiąca lat filozofia nie odpowiedziała w pełni zadowalająco na choćby jedno postawione przez siebie pytanie. Warto się zastanowić, czy pytania, którymi zajmuje się filozofia, można nazywać pytaniami, jeżeli z ich natury jak i empirycznego doświadczenia wynika, iż ostateczna odpowiedź na nie jest drugorzędna. Tak zwany agonalny stan filozofii wydaje się już być jej naturalnym, docelowym stadium. Świetnie to ujął sam Kołakowski:

Od stu z górą lat znaczna część akademickiej filozofii poświęca się wykazywaniu niemożliwości albo beżużyteczności filozofii, albo jednego i drugiego. Filozofia wykazuje w ten sposób, że w istocie obumarła. Dowodził tego Hume.

Także, na zupełnie innych podstawach, Hegel. Czynili to zwolennicy sejentyzmu, pozytywizmu, pragmatyzmu, historyzmu, także niektórzy z mistyków, teologów i egzystencjalistów. Mnogość różnych ścieżek filozoficznych zbiega się w jednym punkcie – antyfilozofii. To pożegnanie filozofii nie ma końca, jak «pa, pa» w znanej sekwencji filmu z Flipem i Flapem⁵.

Konstatacja Kołakowskiego nie musi jednak brzmieć tak pesymistycznie. Filozofowie, i zarazem profesorowie Uniwersytetu Stanforda: John Perry, Ken Taylor, Brian Leiter, Jenann Ismael i Martha Nussbaum wskazali na dziesięć najważniejszych problemów filozoficznych XXI wieku. W stworzonym przez nich indeksie znalazły się następujące zagadnienia: globalna sprawiedliwość, człowiek a środowisko, określenie ludzkiej osobowości, modele zbiorowego podejmowania decyzji, intelektualna wła-

⁵L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Kraków 2012, s. 12.

ność, wiarygodność informacji, eksplozja informacji naukowej a wolność osobista, problem ciała a umysłu, poszukiwanie nowej społecznej identyfikacji, poszukiwanie wspólnych wartości i wspólnej wrażliwości⁶. Są to kwestie, na które wielcy filozofowie przeszłości nie znaleźli dobrej odpowiedzi, dlatego też wiele jeszcze do zrobienia mają kolejni wielcy filozofowie. W dużej mierze właśnie od tego, w jaki sposób współcześni filozofowie odpowiedzą bądź już zdołali odpowiedzieć na te pytania, zależy czy przejdą do historii jako wielcy.

Z wszystkich wymienionych powyżej zagadnień trzy wydają mi się najbardziej kluczowe. Pierwszą z nich jest kwestia globalnej sprawiedliwości. Jak powiada Sokrates w Platońskim *Państwie*: „Sprawiedliwość to oddawanie każdemu tego, co mu się winno”, i jest ona „dzielnością duszy”⁷. Współcześnie filozoficzna debata o istocie sprawiedliwości została na nowo zainicjowana przez Johna Rawlsa (1921–2002), który w 1971 roku w osławionym dziele *Teoria sprawiedliwości* wyszedł z założenia, że istotą sprawiedliwości jest pewna forma równości, tzn. że potencjalnie każdy posiada autentycznie równe możliwości. Teoria Rawlsa nawiązywała do tradycji umowy społecznej, czyli w jawny sposób korespondowała z myślą Hobbesa, Locke’a, Rousseau i Kanta. Nowatorstwem jej jednak była zupełnie nowa wizja stanu wyjściowego, ukrytego tutaj za „zasłoną niewiedzy”, czyli brakiem świadomości naszego potencjalnego stanu majątkowego, zdolności, inteligencji, miejsca w społeczeństwie, płci, wieku i innych okoliczności dających preferencje na starcie.

Teoria Rawlsa była krytykowana za naiwność i brak praktycznego zastosowania przez wielu współczesnych filozofów, przede wszystkim przez Geralda Cohena, Roberta Nozicka, Roberta Paula Wolffa. Również Martha Nussbaum zarzuca tej koncepcji, że nie jest ona w stanie odpowiedzieć na pytania związane z coraz większym wzrostem nierówności na świecie oraz pogłębianiem się przepaści między bogatymi i biednymi⁸. Dlatego też kwestia globalnej sprawiedliwości nie została bynajmniej zamknięta. W świecie, w którym przepaść między najbogatszymi a biednymi nieusta-

⁶ <https://neouto.wordpress.com/2010/01/21/top-ten-philosophical-issues-of-the-21st-century/> (dostęp: 26.11.2017).

⁷ Platon, *Państwo*, Warszawa 2007.

⁸ http://www miesiecznik.znak.com.pl/6302007anna-glabglobalna-sprawiedliwosc/#_ftn3, (dostęp: 10.10.2017).

nie się pogłębia, rozwiązanie tego wyzwania, przynajmniej teoretycznie, jest jak najbardziej potrzebne. Na początku bieżącego roku podczas konferencji w Davos, agencja Oxfam ogłosiła, że 85 najbogatszych osób na świecie dysponuje majątkiem równym temu, który posiada połowa ludzkiej populacji⁹.

Drugą najistotniejszą, z wymienionych przez profesorów Uniwersytetu Stanforda kwestią, są, moim zdaniem, relacje pomiędzy człowiekiem a środowiskiem. Filozofia środowiska to dzisiaj odrębny nurt badań, koncentrujący się na zagadnieniach środowiska zarówno przyrodniczego, jak i społecznego. Ekofilozofia powstała na granicy antropologii, etyki i epistemologii. Pierwsze dyskusje społeczne dotyczące etyki środowiskowej zainicjowane zostały publikacją Aldo Leopolda w 1949 roku. Jego główny postulat brzmiał: „dobrem jest to, co prowadzi do integralności, stabilności i piękności społeczności bioetycznej, a złem jest to, co nie prowadzi”¹⁰.

Główne obszary zainteresowań nowopowstającego nurtu zogniskowały się wokół takich zagadnień, jak: odejście od antropocentryzmu (Richard Rotley), zdefiniowanie miejsca człowieka w przyrodzie (Lynn White), zdefiniowanie statusu moralnego w stosunku do zwierząt i natury (Peter Singer). W mojej opinii, jest to ważny dział filozofii, gdyż boryka się z realnymi problemami współczesności. Dobrym przykładem jest sposób wydobywania ropy naftowej w Kanadzie, który odbywa się nadzwyczajnie wysokim kosztem środowiska naturalnego i lokalnej populacji. Czy w zamian za bogactwo mamy prawo wyrządzać innym ludziom i środowisku tak wielką szkodę?¹¹

Ostatnim z zapowiedzianych trzech, w moim mniemaniu, najważniejszych problemów współczesnej filozofii jest to, co to znaczy być istotą ludzką. Podmiotowość człowieka jest jednym z głównych tematów prac wielu filozofów. Termin człowiek może występować co najmniej w dwóch znaczeniach – opisowym i aksjologicznym.

W znaczeniu deskryptywnym nazwa «człowiek» służy do wyznaczenia kręgu istot wchodzących w skład gatunku *homo sapiens*, w znaczeniu war-

⁹ <https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2017-01-16/just-8-men-own-same-wealth-half-world>, (dostęp: 26.11.2017).

¹⁰ A. Leopold, *The Sand County Almanac*, Oxford 1949.

¹¹ Zob.: https://philosophynow.org/issues/88/Three_Challenges_For_Environmental_Philosophy, (dostęp: 26.11.2017).

tościującym natomiast, do zaakceptowania pewnych charakterystycznych wartości, które wiążemy z przynależnością do społeczności ludzkiej. Tym samym termin człowiek przenosi nas na dwie, w dużej mierze niezależne od siebie płaszczyzny – płaszczyznę faktów i płaszczyznę sądów. Znamienne jest, że na obu tych płaszczyznach nie ma zgody co do posługiwania się wspomnianym terminem¹².

Niezależnie od odmiennych poglądów na podmiotowość, kategorię „człowieka” rozumie się w filozofii poprzez jego odrębność, integralność, zdolność do samodzielnego kierowania swoim zachowaniem, zdolność do świadomości swego „ja”. Cały ten aspekt filozofii staje się coraz ważniejszy. Można wyróżnić dwa główne czynniki, które generują problematykę. Pierwszym jest postęp naukowy w dziedzinie nauk biologicznych. Biotechnologia domaga się od nas pogłębionego namysłu moralnego i filozoficznego nad potencjalnymi skutkami intensywnie rozwijających się nauk biologicznych, w tym genetyki. Za sprawą André Hellegersa, Jürgena Habermasa, Roberta McCormicka bioetyka stała się bardzo istotną dyscypliną filozoficzną. Drugim czynnikiem jest natomiast rozwój informatyki w kierunku sztucznej inteligencji, który stawia od nowa pytania, gdzie zaczyna się człowieczeństwo i co jest jego kwintesencją. Podobne pytania filozofia próbowała rozwiązać jeszcze za czasów Alana Turinga, jednak wyzwania związane z tym zagadnieniem ciągle nabierają na sile. Stawia nas to w ostateczności przed takimi pytaniami, jak: gdzie zaczyna się świadomość i czego jest ona skutkiem oraz co tworzy nasze człowieczeństwo? Problematykę tę poruszają dzisiaj myśliciele tak wybitni, jak chociażby Daniel Dennett, Andy Clark czy John Searle.

2. Siedem i pół kryteriów

Aby ocenić, czy ktoś w perspektywie badań dzisiejszej filozofii jest w istocie wielki, warto wiedzieć oprócz tego, jak dzisiejsza filozofia wygląda, także to, czym jest wielkość, oraz jakie są jej kryteria. Oczywiście

¹² O. Nawrot, *Status prawny nienarodzonego*, [w:] „Forum akademickie”, nr 7–8, 2006, <http://forumakad.pl/archiwum/2006/07-08/64-status-prawny-nienarodzonego.html>, (dostęp: 26.11.2017).

mając na uwadze to, że tak długo, jak ktoś nie zostanie uznany za wielkiego przez licznych komentatorów, tak długo wielkim nie będzie.

Jakie jest właściwe kryterium wielkości oraz czym jest wielkość? Z pewnością nie są to pytania, bez których filozofia nie mogłaby się obyć. Wielkość jest jednym z tych pojęć, które są na tyle abstrakcyjne, że ich pojemność znaczeniowa często utrudnia dyskusje. Jednakże na potrzeby tej pracy przyjmę tylko jedną definicję wielkości. Jest to cecha umysłu, charakteru bądź też właściwość dorobku, wynosząca kogoś znacząco ponad przeciętny poziom. W powyższą definicję wpisuje się idealnie m.in. Arystoteles. Jednak jest to dosyć wąska definicja, dlatego też poniżej postaram się ją nieco rozwinąć.

Pytania

Wielkość można definiować na wiele sposobów. Jednak gdy mówimy o wielkim filozofie, mamy na myśli raczej kogoś, kto ma bądź miał wielki wpływ na filozofię, bądź po prostu na jej łamach jest nadzwyczajnie popularny i ważny. Tę filozoficzną wielkość można zdobyć na wiele sposobów, dlatego też wielkość ma wiele kryteriów. Pierwszym z nich jest bycie pionierem, czyli tworzenie nowych problematyk i stawianie ważnych konstruktywnych pytań. Dzięki takim twórcom filozofia idzie na przód, rozwija się. Ich niebagatelny wkład w filozofię czyni ich wielkimi. W to kryterium niewątpliwie wpisuje się Platon. W tej konkurencji jest on prawdziwym hegemonem. Mało kto pierwszy poruszył tyle istotnych zagadnień filozoficznych. Świadczy o tym choćby już wcześniej przytoczony cytat Whiteheada. Jednak to kryterium również ma swoje wady – mianowicie współczesna filozofia nie jest bynajmniej w okresie niepohamowanego rozkwitu, zapoczątkowanie nowej dziedziny badań jest znacznie trudniejsze niż w czasach starożytnych. Pomimo to Leszek Kołakowski wielkich filozofów wybiera według pytań, które nam zadają. Pytań, które bynajmniej nie uzyskały ostatecznej odpowiedzi.

Odpowiedzi

Filozofia od zawsze polegała na próbie odpowiedzenia na ważne i trudne pytania. Dlatego też ci, którzy świetnie obalali odpowiedzi innych i zastępowali je swoimi, o wiele lepszymi, zostawali w oczach innych wielkimi. Zostawali wielkimi, jeżeli ich odpowiedzi były błyskotliwe lub też rozwie-

wały jakieś kwestie w sposób ostateczny. Dlatego też raczej nie nazwiemy filozofów Koła Wiedeńskiego wielkimi filozofami, może raczej logikami, ponieważ nigdy nie sformułowali odpowiedzi, która by satysfakcjonowała wszystkich komentatorów. Ale z tego samego powodu Karla Raimonda Poppera uznamy za wielkiego filozofa, ponieważ rozwiązał pewne kwestie dobitniej i gruntowniej niż ktokolwiek inny. Aby zostać wielkim, nie trzeba przecież udzielać odpowiedzi idealnych, wystarczy odpowiadać lepiej niż inni. Wszakże, jak mamy oceniać odpowiedzi w dobie paradygmatu pluralizmu. Jeżeli jakaś odpowiedź nie jest ostateczna, to nieważne jak by była błyskotliwa, wciąż mieć musi pewne słabości.

Wpływ

Z pewnością nie posiadający wpływu filozofowie nie mogą być wielcy. Dlatego też niewątpliwie ważnym kryterium wielkości filozoficznej jest wpływowość. Przez wpływowość można rozumieć wiele rzeczy, lecz nikt nie zaprzeczy, że człowiek gdy zdolny jest zmieniać albo poważnie wpływać na rzeczywistość go otaczającą, będzie u szczytu skali wpływowości. Oczywiście wpływowość nie jest ostatecznym, rozstrzygającym kryterium, lecz jest tylko jedną z cech wspólnych wszystkim wielkim filozofom. Zdarzają się przecież przypadki, w których to filozofowie są bardzo wpływowi, ale na miano bycia wielkimi bynajmniej nie zasługują. Dostyc kontrowersyjnym przykładem może być Karol Marks. Swój rozgłos zyskał nie tylko dzięki swoim pracom, ale także dzięki ideologii, która pod jego hasłami dokonała nieodwracalnych zmian w świecie. W tej perspektywie wpływowość filozofa nie jest tylko jego sprawą. Przecież gdyby nie Lenin, myśl Marksa nie zdobyłaby aż tak wielkiego politycznego oddźwięku. Myśliciele władają swoim stylem, kontrolują jakość swoich rozumowań, kreślą autorskie wizje, ale nigdy nie mogą mieć pewności co do licznych czynników zewnętrznych, decydujących często o ich wpływie na świat.

Koherencja

Bez wątpienia wielcy filozofowie tworzą i zmieniają filozofię. Można powiedzieć, że są częścią jej wielowiekowej narracji. A im większy wkład w nią wniosą, tym trudniej ich pominąć mówiąc o filozofii. Niewątpliwie trudno sobie wyobrazić rozwój myśli europejskiej bez przełomowych dzieł Kartezjusza czy Nietzschego. Opowiadając, czy też ucząc historii fi-

lozofii, musimy przeprowadzić selekcję, o kim powiemy, a o kim już nie. Często wtedy właśnie używamy nieświadomie tego kryterium. Trudno jest przecież przedstawić filozofię Kanta bez uprzedniego omówienia Hume'a, czy też w ogóle mówić o filozofii europejskiej nie odnosząc się ani trochę do Platona. Można tych wielkich filozofów porównać do ogniw łańcucha – gdy jedno z nich się usunie, każde kolejne traci sens, ponieważ odwołuje się do czegoś utraconego, nieobecnego, niepoznanego.

Pragmatyzm, czyli co oni nam dają?

Co nam po filozofach, którzy zajmują się sprawami zupełnie nas nie dotyczącymi. O ile większym filozofem byłby ktoś, kto by odpowiedział definitywnie na pytanie, jak zostać szczęśliwym. Po co nam ktoś, kto wie, czym jest sprawiedliwość, skoro ta wiedza nie przybliży nas ani trochę ku sprawiedliwości. Nie bez powodu Stefan Żeromski mówił: „Nie wszyscy możemy być filozofami, bo któż by świnie pasał?”¹³ Pragmatyczne podejście do samej problematyki filozoficznej w dużej mierze jest związane z aktualnością jej odpowiedzi czy też pytań. Dzisiaj na przykład prawie nikogo nie interesuje scholastyczna teologia, ponieważ mało kto jej potrzebuje. W czasach, gdy było na nią zapotrzebowanie, czyli w średniowieczu, była jedną z najprężniej rozwijających się dziedzin filozofii. Odpowiadała na pytania, które były niezmiernie ważne dla ludzi tamtych czasów, a jej abstrakcyjny styl był w pełni akceptowany przez duchowieństwo. Niewykluczone jest, że rację miał Jan Paweł II, stwierdzając: „Człowiek jest wielki nie przez to, co ma, nie przez to, kim jest, lecz przez to, czym dzieli się z innymi”¹⁴.

Aby móc dzielić się czymś z innymi, trzeba mieć coś atrakcyjnego bądź potrzebnego do zaferowania. Z tego powodu trudno mi jest wyobrazić sobie wielkiego filozofa nie będącego aktualnym. Z pewnością Arystoteles nie byłby dzisiaj tak popularny, gdyby nie poruszył problemów wciąż aktualnych, takich jak chociażby etyka złotego środka lub podstawy zasad naukowego myślenia. Lecz i to kryterium jest niedoskonałe z pewnego punktu widzenia. Jak bowiem mamy oceniać, czy problematyka jakiegoś

¹³ S. Żeromski, *Szyfowe prace*, Warszawa 2017.

¹⁴ Przemówienie Jana Pawła II do mieszkańców Tondo, dzielnicy slumsów w Manili, 18 lutego 1981.

filozofa nie zdezaktualizuje się za jakiś czas, albowiem była tylko chwilową modą. Ocena pożytku koncepcji danego myśliciela nabiera obiektywności dopiero po pewnym czasie. O wiele łatwiej jest ocenić, czy ktoś ma dużą szansę, by swą myśl zdezaktualizować po dwustu latach niż zaledwie po trzydziestu. Jeżeli ktoś przez dwa wieki bądź nawet przez 2500 lat jest wciąż aktualny, to jest dużo większe prawdopodobieństwo, iż jego myśl nie jest tylko ulotną modą.

Kunszt, popularność, rozgłos

Trudno jest mówić o nieznanym filozofie, iż jest wielki. Trudno też mówić, że jakiś filozof jest wielki, jeżeli nie można go z nikim porównać. Aby być wielkim, trzeba najpierw być przynajmniej wybitnym, a wybić trzeba się ponad coś. Dlatego można znaleźć wielkich filozofów na skalę światową, jak i na skalę lokalną. Ci światowi giganci muszą dotykać problematyki bardziej uniwersalnej oraz publikować w językach międzynarodowych. Natomiast tych lokalnych trudno nazwać wielkimi. Mogą oni dostarczać genialnych odpowiedzi na problemy dotyczące specyficznych regionów, lecz jest niemożliwe, by porównać ich ze światowymi gigantami – obie grupy działają w różnych skalach.

Nowoczesna metodyka

W dzisiejszych czasach istnieją przeróżne metody oceniania dorobku akademickiego. Powstały one w odpowiedzi na zapotrzebowanie na w miarę obiektywne przydzielanie stypendiów i awansów akademickich. Stosuje się do tego różne narzędzia, takie jak liczba cytowań jakiegoś filozofa mierzona przez takie serwisy jak: SEMrush.com, AHREFS.com czy Influence Networks. Jednak nawet takie wskaźniki nie są w pełni miarodajne. Obrazuje to pewna anegdota. W wykresie „cytowalności” żyjących amerykańskich filozofów akademickich, jeden z nich znacząco się wybijał ponad innych. Po zapoznaniu się z dorobkiem tego filozofa, nie można było stwierdzić, dlaczego akurat on, a nie ktoś inny jest tak popularny. Odpowiedź odkryto dopiero po sprawdzeniu, kto i jakie wypowiedzi owego filozofa cytuje. Okazało się, iż filozof ten zamieszany był w aferę obyczajową, a większość cytowań pochodziła z tabloidów żywiących się sensacjami.

Oczywiście istnieją bardziej wiarygodne sposoby oceniania wielkości bądź też po prostu dorobku akademickiego. Jednym z tych sposobów jest metoda rozprawy sądowej przedstawiona przez Andrzeja Ziabickiego na konferencji NATO w 1998. Polega ona na połączeniu metod jakościowych, czyli recenzji ekspertów, z metodami ilościowymi, takimi jak cytowalność i liczba wykładów. Kieruje się ona pięcioma zasadami, a swoją procedurą nawiązuje do procesów sądowych. Owe zasady to:

- Uwzględnienie całego materiału istotnego dla oceny (wskaźniki ilościowe, recenzje opisowe – opinie ekspertów itp.). Pomijanie jakichkolwiek informacji wymaga uzasadnienia.
- Bezwzględna zasada rozłączności ról uczestników procesu oceniania: oceniającego(cych), recenzentów, ocenianego, a także wykluczenie konfliktu interesów.
- Pełna odpowiedzialność (zespołu) oceniającego. Oceniający odpowiadają za wybór recenzentów, krytyczną ocenę recenzji i wskaźników ilościowych, a wreszcie ostateczną ocenę.
- Możliwość odwołania się ocenianego od oceny.
- Bezpośredni kontakt i dyskusja oceniającego z recenzentami, jeśli to możliwe, również z udziałem ocenianego¹⁵.

Podobne systemy oceniania były używane przez takie instytucje, jak departament energii USA (DOE) przy ocenie nowych metod syntezy jądrowej. Jednakże te metody zwyczajnie polegają na kilku kryteriach minimalizujących subiektywność werdyktu, ale istotnie nie eliminują wszystkich możliwie stronniczych komponentów oceny. Pomimo tego mogą być tymczasowym rozwiązaniem problemu. Zresztą warto w ogóle się zastanowić nad tym, czy byśmy robili tak szeroko zakrojone badania, tylko po to by następnie zostać skrytykowanym za subiektywność?

Résumé

Jak widać, nie istnieje jedno ostateczne kryterium wielkości. Każde z nich ma swoje wady i zalety, lecz raczej trudno je stosować do filozo-

¹⁵ http://www.bg.us.edu.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=279, (dostęp: 12.11.2017).

fów żyjących. Samo pojęcie wielkości jest na tyle abstrakcyjne, że niekiedy trudno według niego obiektywnie kogoś ocenić. Wciąż można się pokusić o ocenę wielkości filozofów, jednak trzeba mieć świadomość, jak bardzo dużą rolę odgrywają w nich nasze subiektywne, często irracjonalne odczucia. Zawsze będzie towarzyszyła im pewna doza subiektywizmu, ponieważ mając dane ilościowe, można je różnie interpretować. Na przykład, który filozof ma większy dorobek intelektualny, ten który wydał 2 publikacje i wygłosił 8 wykładów czy też ten, który wygłosił 5 wykładów i opublikował tyleż samo tekstów.

Czy może ktoś być wielkim, nie będąc przez nikogo tak nazwanym. Moim zdaniem ich wielkość tkwi w mitach o nich, wyobrazeniach, memach, czy jakkolwiek to nazwiemy. Dobitnie obrazuje to przykład Napoleona. Z jednej strony dla wielu Napoleon Bonaparte był wielkim człowiekiem i bohaterem. Z drugiej zaś był także dla wielu uosobieniem tyranii. Niezależnie od tego, kim był, nie oceniamy właśnie tego, lecz nasze wyobrażenia o nim. Oczywiście widać to wyraźniej oceniając z perspektywy czasu. Wyzbywamy się z czasem pewnego kontekstu historycznego, dzięki czemu stajemy się bardziej obiektywni. Podobnie jak w fizyce kwantowej – im lepiej znamy położenie, tym gorzej znamy prędkość ciała, i na odwrót.

Termin „wielkość” jest bardzo względny, ponieważ nie istnieje bez podmiotu uznającego wielkość. Nawet gdyby istniał, to nie miałby dla nas znaczenia. Dlatego też wielkość filozoficzna zależy od punktu, układu odniesienia. Podobna sytuacja zachodzi w fizyce. Patrząc z pewnego punktu widzenia, niektóre ciała spoczywają, lecz gdy przybieramy inną perspektywę, nabierają one prędkości. Owa względność dotyczy także pojęcia wielkości filozoficznej. Niektórzy są wielcy tylko dla niektórych. Wielu uznaje Sokratesa za niepodważalnie wielkiego filozofa, natomiast dla Fryderyka Nietzschego był on zaledwie ślepcem, który wskazywał złą drogę.

Wciąż jeszcze można wyróżnić pewne kryteria wspólne wszystkim wielkim filozofom. Najważniejszym z nich, w opinii Kołakowskiego, ale także mojej, jest aktualność pytań stawianych przez filozofów. Ale nawet w przypadku tego kryterium trzeba się uprzednio pokusić o jakieś arbitralne zdefiniowanie aktualności.

Konkludując, pytanie, postawione w temacie niniejszej pracy, ma charakter retoryczny, ponieważ nie da się dokonać parametryzacji dokonań

filozofa, a tym bardziej komercjalizacji jego prac. Filozofia kojarzy się z różnorodnością wykluczających się stanowisk, nierozstrzygalnymi sporami, a niekiedy nawet z bezużytecznym pustostwem, ale nie z obiektywną oceną dorobku. Więc czy pytanie pozostaje bez odpowiedzi? Niekoniecznie – istnieje bowiem możliwość poprzedzenia jej zwrotem „wielki dla mnie”. Wtedy unikamy pułapki poszukiwania czegoś obiektywnego w epicentrum subiektywności. Który zatem z żyjących dzisiaj filozofów jest według mnie wielki? Myślę, że jest to Slavoj Žižek oraz Jürgen Habermas, a z polskich filozofów wybrałbym Michała Hellera oraz Hannę Buczyńską-Garewicz. Oczywiście, mając na uwadze myślicieli żyjących, ponieważ z pewnością wymieniałbym także takich filozofów, jak Zygmunt Bauman czy Leszek Kołakowski, którzy wydatnie kształtowali mój filozoficzny rozwój i moje intelektualne poszukiwania.

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin

Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna w 2018 roku

Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna odbyła się w dniach 23–27 maja br. w pięknej, turystycznej czarnogórskiej miejscowości Bar, położonej nad Adriatykiem. Hotel, w którym zostaliśmy zakwaterowani, znajduje się w malowniczej zatoczce tuż przy plaży.

W tym roku w MOF wzięło udział pięćdziesiąt delegacji z różnych krajów. Każda delegacja składała się z maksymalnie dwóch uczniów oraz maksymalnie dwóch nauczycieli, którzy pełnią funkcję jurorów. Trzeba przyznać, że konkurs nie został w tym roku dobrze i profesjonalnie przygotowany przez organizatorów. Przeciwnie, odbył się w niełatwych warunkach czarnogórskiego liceum. Niemniej, między innymi dzięki pomocy zagranicznych delegacji, udało się przeprowadzić i sprawdzić prace w sposób nie budzący wątpliwości ze względu na bezstronność oceny.

Uczniowie mieli do wyboru następujące tematy eseju:

1. *Images belong to the rational soul in the manner of perceptions, and whenever it affirms or denies that something is good or bad, it pursues or avoids. Consequently, the soul never thinks without an image.* Aristotle, *De Anima* [III, 7, 431a 14–17], Translated with an Introduction and Commentary by Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016, p. 63.

2. *No man is devoid of a heart sensitive to the sufferings to the others. Such a sensitive heart was possessed by Former Kings and this manifested itself in compassionate government. With such sensitive heart behind compassionate government, it was as easy to rule the Empire as rolling it on your palm.* Mencius [2a: 6], A Bilingual Revised edition, Translated by D. C. Lau. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003, p. 73.

3. *Because a (narrower or wider) universal community widely prevails among the Earth's peoples, a transgression of rights in one place in the world is felt everywhere [...].*, Immanuel Kant, *To Perpetual Peace. A Philosophical Sketch* [AK VIII, 360], Translated, with Introduction, by Ted Humphrey. Indianapolis, IN: Hackett, 2003 [1795], p. 18.

4. *A work of art takes place in and as a performance in which listeners or observers abstract the artwork out of the context of the empirical or real world to render it purely aesthetic, an abstractive and active deed that requires them to achieve a state of self- or world-forgetfulness as they enter into the new world of the work of art.* Lydia Goehr, *The Curse and Promise of the Absolutely Musical: Tristan und Isolde and Don Giovanni*, in: Lydia Goehr and Daniel Herwitz (eds), *The Don Giovanni Moment: Essays on the Legacy of an Opera*, New York, NY: Columbia University Press, 2006, p. 149.

Wyniki konkursu są następujące. Polska delegacja zdobyła dzięki Paulinie Kaczyńskiej wyróżnienie. Stanowiło ono jedno z siedemnastu wyróżnień. Przyznano łącznie jedenaście medali, trzy złote, trzy srebrne i pięć brązowych. Medale złote zdobyli: Radka Pallová (Czechy), Amanda Häkkinen (Finlandia), Michal Karlubik (Słowacja). Medale srebrne otrzymali: Yastika Guru (Indie), Freja Værnskjold Dzougov (Dania), Alvaro Lopes (Portugalia). Medale brązowe zdobyli: Martina Fridl (Słowenia), Yoshiyuki ISHIKAWA (Japonia), Sagnik Anupam (Indie), Mihail Larkov (Rosja), Daantje de Leur (Holandia).

W trakcie trwania MOF powołano także komitet organizacyjny na przyszłoroczną MOF, która odbędzie się we Włoszech (Rzym). Kolejnym miastem, które planuje zorganizować MOF 2020, jest Lizbona. Powołano komitet ds. etyki, którego zostałam członkiem wraz z Josephem Murphym z USA. Naszym zadaniem jest rozstrzygnięcie sporów etycznych oraz opracowanie kodeksu etycznego obowiązującego w trakcie kolejnych MOF.

Ogólny wniosek dotyczący udziału w MOF w tym i poprzednich latach jest taki, że mamy świetnie przygotowanych młodych ludzi, którzy poprzez udział w Olimpiadzie Filozoficznej w kraju nabywają szerokie kompetencje filozoficzne. Jednak, aby zwiększyć prawdopodobieństwo zdobycia przez polskich uczestników medali na MOF, powinniśmy, podobnie jak inne komitety i delegacje, organizować szkolenia sprofilowane pod kątem udziału w tym konkursie. W przyszłym roku ze względu na

miejsce olimpiady, Rzym, powinniśmy pokryć koszty takiego szkolenia/ obozu w ramach środków przeznaczonych na organizację wyjazdu polskiej delegacji. Da nam to także możliwość sprawdzenia tej metody pracy oraz pozwoli na oszacowanie kosztów, które ewentualnie będziemy chcieli włączyć do stałych kosztów organizacji wyjazdu na MOF.

Paulina Kaczyńska

Topic: A work of art takes place in and as a performance in which listeners or observers abstract the artwork out of the context of the empirical or real world to render it purely aesthetic, an abstractive and active deed that requires them to achieve a state of self- or world-forgetfulness as they enter into the new world of the work of art.

Lydia Goehr, *The Curse and Promise of the Absolutely Musical: Tristan und Isolde and Don Giovanni*, in: Lydia Goehr and Daniel Herwitz (eds), *The Don Giovanni Moment: Essays on the Legacy of an Opera*.

New York, NY: Columbia University Press, 2006, p. 149.

A work of art takes place in and as a performance in which listeners or observers abstract the artwork from the real world to render it purely aesthetic, an abstractive and active deed that requires them to achieve a state of self- or world-forgetfulness, as they enter into the new world of the work of art.

Lydia Goehr, *The Curse and Promise of the Absolutely Musical: Tristan and Isolde and Don Giovanni*.

People gather in the sunny rows of amphitheater. They already feel the atmosphere of celebration – pulled out from the dullness of their usual lives, they found themselves in the middle of the merry crowd and then on the stone seats of the theater. They know what to expect; even before it was expressed by philosophers, normal people had been subconsciously anticipating abandonment of their existence, the loss of ego. The farmer or craftsman by becoming only the spectator of kings, queens and heroes walking around the scene can forget about his usual, tedious existence and then he can return to it with new energy. This feeling was a great part of catharsis and remained one of arts constituting features for the most of the time that since passed.

More than two thousands years later Lydia Goehr brings up the topic of “self- or world-forgetfulness” the work of art evokes in the spectators. Work of art is abstracted from the context, in which it exists, by a viewer or listener. Experiencing on the plain of aesthetics gives the spectators a chance to leave their world for a few moments.

Art had been seen in this way for thousands of years. However, the attitude to this state of affairs change in the last two centuries and Goehr expresses quite out of date view on this matter. This opinion has greatly changed in the 19th and 20th century. People started to think if abstraction of real world is really one of the constituting features of art and – if it is – should it remain this way.

Is it really the abstraction? – Contextualisation of the being

The ancient farmer left the amphitheater with the new energy for sowing, ploughing or gathering the crops. From his phenomenological perspective, effect was positive. Not only positive – astonishing and striking more than anything he ever experienced. He could maybe not become somebody else, but he gained the chance to hang on his existence like the coat on the coat stand during the warm weather.

From the perspective of writers and patrons sometimes it was not the only goal. No matter how abstracted does the subject feel, he still exists in his body and society. Therefore the influence that art has on him can have real consequences in physical world.

Context of the body

The subject is not the pure intelligence experiencing the spectacle. Merleau-Ponty pointed out, that phenomenological inquiry always takes place in the frame of physical body. Even if the subject is not aware of it, it can not go beyond the boundaries established by physicality.

Functioning in the abstract plane of aesthetics is possible as long your body allows it. You may think you are a pure intellect, soul or whatsoever as long as your throat or liver does not hurt. Since we are forced to experience the world from this perspective, our physical body is in the decisive sense triumphing over the abstract plane.

This context of physicality exists not only in pessimistic throat sore sense. It functions also as a conscious perspective of experiencing the art work. While watching for example a sculpture, position from which you observe it may affect what you see. In order to fully interact with the artwork you need to send through your synapses to the legs a signal to move and then see a different image from the other side of the sculpture.

Context of the society

Never is the work of art deprived of its origins. It was created by a man raised by certain people, exposed to external factors and probably having opinions on matters concerning him. It had to be expressed in certain form, which was picked up from the repertoire of such forms already occurring in society or created on their basis. Proverb says *nihil novi* – There is nothing new. Everything is rearrangement of already existing elements. Even if it adds something to them, it has to be possible to be received by the spectator and therefore, it has to exist in at least partly on the common plain of the creator and spectator.

Not only subconscious prejudices and common code influence the social sphere of the art work. Often the artist creates with the intention to pass some ideas. They may be political manifesto, social critique, but also they can be just the reproduction of existing in the morality or aesthetic archetypes. Shakespeare, while writing “King Lear”, did not only aimed at the feeling of forgetfulness experienced by spectators, but he also wanted to portrait how the good daughter should treat her old father and how parent should not depend on the superficial behavior of their children. “King Lear” makes us think about our relations in the family and so affects our everyday live. Leaving the main characters of the play, it also creates our future receive of the comedian and of the madman. No matter if the author had an intention to shape our worldview, he does so by contributing to the culture in which we exist.

Moreover, aesthetic sense impacts our morality. Wittgenstein, focusing in his later works on the importance of context, pointed out how “aesthetic words” such as “nice” or “ugly” gain their sense in the mind of the user. Parents, teachers etc. point out to the little child things they consider worth appreciating or condemning in the moral sense and say “it was nice of her” or “ugly dog!”. Aesthetics and ethics are mixed not only in the term of “axiology”, but they also blend in the practical use. Not only in the abstraction from the reality does the aesthetic plain exist. It affects our everyday live and moral choices.

Context of a place

Would we experience the ballet in the same way on the sunny and crowded street, as we experience in the dark audience of a theater? It took a long time to admit, that the place in which work of art is presented may have no less

influence than the work of art. Marcel Duchamp by placing “The fountain” in the gallery gave it the status of art of which the urinal would be deprived without this action. The feeling of abstraction from reality often does not depend on the work of art, but on the atmosphere and mood.

The appreciation of art does not happen on the abstract plane, it only creates a fragile illusion of that. This illusion not only discourages to interact with the work of art in the plane of physicality and limits the boundary of experiencing. It also does real harm to the society. Its members remain unconscious of some of their motives created by exposure to the archetypes and models during the spectacle or reading a book. Thus, they cannot correctly realize, what forces drive them nor what are their real aims. Moreover, it places the aesthetic pleasure above real engagement and promotes the passiveness. Guy Debord portrayed the modern capitalistic society as a “Society of a spectacle”. The culture of being a spectator has spread from the theaters and music halls to our everyday life: politics, relations with other people, attitude towards the problems we face. Lack of engagement impacts negatively especially the democratic society.

Modern and postmodern art – Does it strike to communicate on the abstract plane?

In the middle of 19th century masterpieces of realism hanged in the galleries, giving the visitors a chance to sink in astonishment and forget about their usual problems. The passiveness of the bourgeois society encouraged artists to inquire into the boundaries of art and its purposes. After upcoming transformations question so easily answered by Aristotle (What constitutes the art?) became too complicated to receive one official answer. During this transformation catharsis, the clearance of the existence, ceased to be one of arts constituting features. For example shock causes the spectator to separate him - or herself from the factor that caused that feeling. Hence, it makes it hard for the spectator to be dominated by the art and makes him unwilling to lose the consciousness of being separate from the artwork. Quest of inquiring into the boundaries of art placed the pleasantness and catharsis on the further position and artwork no longer has to interact with us on the abstract aesthetic plane. It may not seek to be aesthetic at all or it can be experienced in the material, physical plane with full consciousness of our bodies and surroundings. Finally, it can make the

spectator the active element of the work, giving him or her the possibility to decide how it will look like in the end.

How artwork should function in the modern society?

Finally, it is the question one might ask, if he or she is concerned about the practical aspect. It is the part of the art of which most of artist and some critiques remain contemptuous. Nevertheless, further development of art and its influence on our everyday lives shouldn't be left in the hands of randomness and unconscious mechanisms. We do not have to shape it, but awareness about its impacts can help us act more reasonably and therefore with better outcome.

Freud in "Civilization and its discontents" described art as a "palliative measure" for the reality, something that helps us carry on in the usual life for the price of not facing it directly. He even listed it along with the intoxication. He preferred facing reality directly, without any illusions, which could make this process easier. Even though it is a strong thesis, we might consider not emphasizing the "palliative", abstractive aspect of art, as Goehr does it.

Summing up, we should ask ourselves the question, whether we chose to treat the art like a beautiful vase standing on the shelf or will we take the vase from its privileged place and start using it as a device it partly is. The beauty of the vase will not cease to amaze us if it carries water inside. The only thing which we lose, when we use it in practical way, is the illusion of loss of our existence. Art can talk about real problems and propagate models of behavior without hiding behind the aspect of aesthetic abstraction from the everyday.

Do we, as conscious beings, have the right to resign from our consciousness and become blind at the world's problems? While the inequalities increase, environment is getting worse and wars are still going on around the world can we resign from using the art as a way to improve the society? I dare to oppose. Moreover shouldn't we cease to give the higher status to the work of art in the gallery than to the poster or street art? First one gives us the illusion of abstraction and isolates us from society and life, while the second tries to appeal to us and engage us in the world's development. Engagement, even if less pleasant in psychological aspects, should not be considered as inferior to the abstraction from the reality.

CO WARTO CZYTAĆ

Magdalena Gawin

Miasto jako przestrzeń troski o życie szczęśliwe

Charles Montgomery, *Miasto szczęśliwe*, przeł. Tomasz Tesznar, Wydawnictwo Wysoki Zamek, Kraków 2015.

Charles Montgomery w swojej pracy opublikowanej w 2013 roku (w Polsce książka została wydana w 2015 r.) pt. *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie zmieniając nasze miasta* podjął problem wpływu przestrzeni miejskiej na jakość życia jego mieszkańców. Zapewne nie jest niczym odkrywczym stwierdzenie, że miejsca, w których przebywamy, wpływają na nasz nastrój, mogą mieć wpływ na sposób, w jaki nawiązujemy interakcje z innymi ludźmi, a także do pewnego stopnia mogą określać tryb naszego życia. Niemniej jest wartą uwagi obserwacja, że miasto jest przedmiotem rozmaitych zmian i przekształceń, które na trwale określają ramy funkcjonowania jego mieszkańców i tym samym wpływają na możliwość osiągnięcia zadowalającego poziomu jakości życia. Montgomery zarazem nie tyle podąża za tą myślą, ile raczej wyprowadza ją jako wniosek z badań i obserwacji miast, głównie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej oraz niektórych miast Ameryki Południowej.

Stany Zjednoczone dostarczają przykładu negatywnego w postaci tzw. miast rozproszonych. Jest to ten typ miast, który występuje i wciąż rozprzecznia się na całym świecie, także w Europie. Opiera się on na idei, zgodnie z którą przedmieścia powinny być przestrzenią mieszkalną, podczas gdy miasto powinno być przestrzenią pracy i rozmaitych usług. Rytm życia mieszkańców, jaki z tego typu miasta wyłania się, oparty jest na podróży z przedmieść do miasta, do pracy, a następnie z pracy do domu lub ewentualnie na zakupy, których dokonać można w odpowiednio wyposażonych centrach handlowych. Zgodnie z ideałem miasta rozproszone-

go, określonym już na początku XX wieku przez Dana Barletta w pracy *The Better City*, życie na przedmieściach ma ten walor, że związane jest z możliwością posiadania własnego domu z ogrodem, z dala od zgiełku i zanieczyszczeń miasta. Dzięki rozwojowi przemysłu motoryzacyjnego oraz budowy odpowiedniej infrastruktury w postaci sieci dróg i autostrad, ideał ten mógł zostać wprowadzony w życie. Nastąpiło to na szerszą skalę w USA w drugiej połowie XX wieku. Ostatnie dekady XX wieku i wiek XXI przyniósł rozpowszechnienie się tego schematu w skali ogólnoswiatowej.

Za sukcesem tego typu rozwiązania urbanizacyjnego stoi jednak nie tylko pewien działający na wyobraźnię ideał oraz rozwój technologiczny. Pomysł ten bowiem przede wszystkim wydatnie przyczynił się do rozwoju gospodarczego. Zyskiwały firmy budowlane odpowiedzialne za budowę domów i infrastruktury, producenci samochodów, przedstawiciele przemysłu petrochemicznego i finansowego, odpowiedzialnego za udzielanie kredytów.

W związku z powyższym wydawało się, że miasta rozproszone oznaczają syntezę oczekiwań mieszkańców co do warunków życia (duża przestrzeń mieszkalna i kontakt z przyrodą) oraz interesów ekonomicznych. Przekonanie to, jak pokazuje Montgomery, okazało się jednak iluzoryczne. Przede wszystkim miasta rozproszone padły ofiarą własnego sukcesu. Ich rozrost oznacza stałe zwiększanie się dystansu pomiędzy domem a pracą oraz liczby osób podróżujących. To z kolei wprost przekłada się na liczbę samochodów na drogach i... korki. W praktyce wielu mieszkańców nie ma czasu na korzystanie z udogodnień związanych z życiem w domu z ogrodem, ponieważ po odjęciu czasu pracy, podróży do pracy i z powrotem, pozostaje jedynie czas na sen. Dla mieszkańców przedmieść oznacza to frustrację, podobnie jak codzienne dojazdy związane ze stanem w korkach. Jeżeli dodać do tego stały niepokój o spłatę kredytu, obraz jakości życia nie wydaje się zbyt zachęcający.

Miasta rozproszone ponadto nie spełniają wielu potrzeb społecznych, ponieważ ich mieszkańcom brakuje czasu na dbanie o więzi rodzinne i rozwijanie, podtrzymywanie więzi przyjacielskich. Mało tego w wielu amerykańskich miastach tego rodzaju brakuje jakichkolwiek przestrzeni wspólnych, nawet w postaci chodników, wchłoniętych przez drogi, parków czy innych miejsc spotkań. Rytm życia sprawia, że większość ludzi

nie ma czasu na dodatkowe aktywności, więc też nie ma sensu tworzyć miejsc ich praktykowania.

Argumenty ekonomiczne również można osłabić, ponieważ ogólne koszty budowy i utrzymania rozbudowanych przedmieść są bardzo wysokie. Należy dodać do tego koszty dla środowiska przyrodniczego. Dodatkowym zagrożeniem tego typu urbanizacji jest zagrożenie dla gospodarki jako takiej. Jednym z powodów kryzysu światowego w 2008 roku był kryzys, który dotknął sektor finansowy, związany z udzielaniem kredytów hipotecznych. W pewnym momencie ludzie masowo przestali spłacać kredyty i to doprowadziło do załamania się części systemu finansowego. Uważa się, że przyczyną tej sytuacji była zbyt duża niefrasobliwość w przyznawaniu kredytów hipotecznych, jednak masowy problem ich spłacania, który zbiegł się w określonym momencie, związany był ze wzrostem cen ropy naftowej w 2007 roku. Im ktoś mniej zamożny, tym dalej na przedmieściach mieszka i tym większe ponosi koszty benzyny, więc wzrost cen ropy, w połączeniu z brakiem alternatywnego źródła transportu, mógł doprowadzić do bankructwa większość przedstawicieli niższych klas średnich.

W książce *Miasto szczęśliwe* autor dokonuje nie tylko krytyki miast rozproszonych, ale rysuje także wizję miast spełniających w większym stopniu potrzeby osobiste i społeczne mieszkańców, w warunkach które nie muszą być tak ryzykowne ekonomicznie i środowiskowo, zarazem nie negując zastanego systemu gospodarczego. Inspirację odnajduje między innymi w kolumbijskiej Bogocie, ale także w pracach takich innowatorów w zakresie architektury, jak Jan Gehl. W pracy *Miasto dla ludzi* Gehl kreśli takie rozwiązania architektoniczne, dzięki którym można w blokach miejskich zapewnić ludziom zarówno odpowiednie warunki życia, połączone z gwarancją prywatności oraz możliwością wchodzenia w interakcje społeczne.

Książka Montgomery'ego napisana jest przystępnym językiem, który jednak nie upraszcza zanedo opisywanego problemu. Zawiera przy tym mnóstwo ciekawych informacji, sugestii bibliograficznych i inspiracji do przemyśleń. Czyta się ją z przyjemnością, zostając zarazem z przemyśleniami dotyczącymi przestrzeni miejskiej, która nas otacza, oraz proponowanych wizji polityki miejskiej.

Tożsamość liberalizmu i polityka tożsamości

Mark Lilla, *Koniec liberalizmu, jaki znamy. Requiem dla polityki tożsamości*, przeł. Łukasz Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2018, s. 170.

I

W znakomitej serii Biblioteki Kultury Liberalnej ukazała się w tym roku jedna z ostatnio najgłośniejszych, a równocześnie najbardziej kontrowersyjnych i najsilniej dyskutowanych prac filozoficznych, czy też – ostrożniej rzecz ujmując – prac napisanych przez filozofa. Esej Marka Lilli *Koniec liberalizmu, jaki znamy*¹, bo oczywiście to o nim tu mowa, trafił do amerykańskich księgarń niespełna rok przed polskim wydaniem, a podstawę dla niego stanowił zdecydowanie krótszy artykuł, który Lilla opublikował w 2016 roku na łamach New York Timesa². Jeszcze przed ukazaniem się pełnej, książkowej wersji, tekst Lilli sprowokował całą serię komentarzy, od gniewnych polemik po pełne uznania dla intelektualnej odwagi autora pochwały

Najkrócej rzecz ujmując, esej Lilli stanowi próbę krytycznej diagnozy współczesnej sytuacji społeczno-politycznej Ameryki, a także wskazania tych filozoficznych idei, które wpłynęły na jej taki, a nie inny kształt. Lillę w szczególności interesuje polityczna słabość „liberalizmu”, przy czym używa on tego terminu w popularnym za oceanem, znaczeniu politycznym. W odróżnieniu z jednej strony od klasycznego liberalizmu filozoficznego, którego źródła sięgają myśli Johna Locke’a i J.S. Milla, z drugiej zaś od ekonomicznego neoliberalizmu uczniów Frederika Hayeka, „liberalizm” w znaczeniu, w jakim używa go Lilla, odnosi się do przeciwnej konser-

¹ Oryginalny tytuł eseju to *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*.

² Artykuł ukazał się pod tytułem *The End of Identity Liberalism*, co wydaje się, wyjaśniać decyzje tłumacza odnośnie do przekładu tytułu recenzowanej książki.

watyzmowi postawy politycznej i ideowej, stanowiącej uzasadnienie dla szeroko rozumianej koncepcji państwa opiekuńczego oraz inicjowanych przez rząd centralny programów politycznych nastawionych na społeczną inkluzję. Zwycięstwo Donalda Trumpa w wyborach prezydenckich w 2016 roku stanowi oczywisty kontekst, a nawet inspirację, dla rozważań Lilli, czego zresztą sam autor nie ukrywa, ale – uspokójmy czytelników podejrzewających amerykańskiego filozofia o uprawianie bieżącej publicystyki – Lilla traktuje wynik wyborów jedynie jako przejaw dłuższego i głębszego procesu społecznego, i to właśnie temu procesowi oraz stojącym za nim ideom filozoficznym poświęca analityczną uwagę.

II

Autor *Końca liberalizmu...* nie jest w naszym kraju postacią anonimową. Znany jest polskim czytelnikom głównie z dwóch książek przetłumaczonych na język polski oraz z licznych artykułów drukowanych w prasie specjalistycznej, a nawet w popularnych magazynach opiniotwórczych. Warto przypomnieć, że jest on nie tylko filozofem, historykiem idei i profesorem Uniwersytetu Columbia, ale także – a może przede wszystkim – intelektualistą od lat zabierającym głos w ważnych debatach publicznych. Polski czytelnik dotychczas mógł jednak odnieść mylne wrażenie, iż Lilla jest badaczem tyleż błyskotliwym, co operującym uproszczonymi interpretacjami i skłonny do formułowania pochopnych ocen, spotęgowane tym, że pierwsza wydana w naszym kraju głośna praca Lilli, *Lekkomyślny umysł*, stanowiła *de facto* kompilację fragmentów recenzji autora. Szczerze mówiąc, nie można z czystym sumieniem stwierdzić, że publicystyka amerykańskiego filozofa wolna jest całkowicie od tego typu zabiegów, ale równocześnie redukcja jego działalności pisarskiej jedynie do wymiaru publicystycznego i polemicznego, byłoby nie tylko niesprawiedliwe, ale także utrudniałoby właściwą interpretację tez formułowanych przez tego autora, tym bardziej że w omawianej pracy pojawiają się one na – zdecydowanie przecież swobodniejszych – prawach eseju.

Obszar akademickich badań Lilli jest szeroki. Obejmuje historię nowoczesnego podmiotu, myśl wczesnych reakcjonistów, kwestię obecności religii w przestrzeni publicznej, a także problematykę politycznego zaangażowania

żowania intelektualistów. W kontekście omawianej książki najistotniejsze wydaje się jednak wskazanie na dorobek naukowy autora jako długoletniego redaktora wielotomowej serii poświęconej najnowszej francuskiej filozofii, która ukazywała się nakładem prestiżowego wydawnictwa Uniwersytetu Princeton. Trudno o lepszą rekomendację dla przyszłego krytyka wpływu filozofii różnicy. W konsekwencji nawet jeśli czytelnik może odnieść wrażenie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, iż niektóre krytyczne sądy formowane przez Lillę – szczególnie te adresowane do apologetów szeroko pojętej „french theory” – są być może zbyt pochopne, to warto równocześnie pamiętać, że są to mimo wszystko tezy akademickiego specjalisty, a nie luźne uwagi złośliwego dyletanta.

III

Mark Lilla źródła wspomnianego wcześniej kryzysu polityki liberalnej upatruje, obok ambiwalentnej roli istotnych przemian społecznych, w negatywnym wpływie specyficznej formy politycznego, czy też – jak twierdzi autor – „pseudopolitycznego” zaangażowania uprawianego pod szyldem „polityki (lub liberalizmu) tożsamości”. Paradoksalnie wspomniana „polityka tożsamości” stanowi owoc amerykańskiej recepcji szeroko pojętej „filozofii różnicy”. Chodzi tu o postawę, która – w bardzo dużym uproszczeniu – absolutyzuje indywidualną tożsamość i konstytuującą ją różnicę, a z podejrzliwością i pobłażliwym dystansem podchodzi do klasycznie liberalnych i ważnych dla demokratycznych społeczeństw instytucji. Należą do nich: liberalna wspólnota obywatelska, neutralna przestrzeń publiczna, bezstronność określonych organów władzy, czy wreszcie idea obywatelskich obowiązków i obywatelskiej identyfikacji.

Liberalizm tożsamości, jak przestrzega Lilla, nie jest i nie może być odpowiedzią na coraz wyraźniejsze zagrożenie dla liberalnych instytucji ze strony rosnącego w siłę prawicowego populizmu, ponieważ w równym stopniu, choć oczywiście wychodząc z nieco innych założeń, stanowi on antywspólnotową i hiperindywidualistyczną formację ideową. W przyplątym retorycznej pasji i nie bez cienia złośliwej ironii Lilla posuwa się nawet do stwierdzenia, że niezależnie od intencji czołowych przedstawicieli tego nurtu, polityka tożsamości jest w istocie – być może nieco subtelniejszym

od pierwowzoru, ale w praktyce nie tak znowu od niego różnym – „reaganizmem dla lewaków” (s. 118).

Diagnoza Lilli nie jest oparta jedynie na analizie bieżących wydarzeń politycznych. Przyczyn obecnego stanu rzeczy szuka on w szerszym procesie społecznym, który stara się opisać za pomocą wprowadzonego przez siebie pojęcia politycznego obrządku. Oznaczać ma on połączenie doktryny politycznej z pewną wizją przyszłości, które mimo że opierają się na mniej lub bardziej precyzyjnie określonym zespole zasad i przemawiających na ich rzecz argumentów, zostały ugruntowane przede wszystkim siłą uczuć, emocji i wrażeń obywateli, odnajdujących się, najprościej mówiąc, w prezentowanej im politycznej wizji. Innymi słowy, chodzi tu o najszerzej rozumiany polityczno-społeczny paradygmat wyznaczający model politycznego zaangażowania.

Analiza dwudziestowiecznej historii politycznej Stanów Zjednoczonych prowadzi Lillę do wyróżnienia dwóch obrządków politycznych: roosveltowskiego, opartego m.in. na solidaryzmie i liberalizmie obywatelskim, oraz reaganowskiego, bliskiego libertariańskim ideom R. Nozicka. Rewersem tego drugiego ma być właśnie „liberalizm tożsamości”. Koncentracja na odrębnej tożsamości różni tę formę aktywności politycznej od *modus operandi* wcześniejszych, postępowych ruchów społecznych, w tym paradygmatycznego ruchu na rzecz praw obywatelskich, odwołujących się przede wszystkim do zasady podwójnej identyfikacji, pozwalającej, przy zachowaniu własnej tożsamości, także na wspólnotową identyfikację obywatelską. Tym samym używany przez nie język legitymizował progresywne i emancypacyjne postulaty przez odwołanie do wspólnotowych wartości obywatelskich, w tym m.in. zasady powszechnej i równej partycypacji. Nie przedstawiał ich w pierwszym rządzie jako walki o tożsamościowe, a więc – niezależnie od tego jak bardzo uzasadnione – w praktyce z konieczności partykularne roszczenia.

IV

Koniec liberalizm... składa się z czterech rozdziałów, z których pierwszy pełni rolę wprowadzenia, a trzy kolejne stanowią właściwą treść dzieła. Wszystkie rozdziały zostały opatrzone zwięzłymi tytułami, których układ

dobrze oddaje strukturę dzieła i sugestywnie wskazuje główne punkty rozumowania Lilli. Są to kolejno: „Abdykacja”, „Antypolityka”, „Pseudopolityka” i wreszcie: „Polityka”. „Abdykacja” poświęcona została diagnozie aktualnej sytuacji społeczno-politycznej, w tym kryzysowi liberalnej polityki oraz nakreśleniu motywacji towarzyszącej autorowi w pracy nad esejem. „Antypolityka” to krótki wykład historii społecznej i historii idei kształtujących życie polityczne amerykańskiego społeczeństwa w drugiej połowie dwudziestego wieku oraz na początku lat dwutysięcznych, pisany z intencją podkreślenia tych procesów, które przyczyniły się do narodzin fenomenu hiperindywidualizmu. „Pseudopolityka” traktuje, w sposób niezwykle krytyczny, o specyfice „polityki tożsamości”. Natomiast ostatni rozdział, „Polityka”, zawiera wytyczne, których zastosowanie wydaje się autorowi warunkiem koniecznym do odrodzenia inspirującej siły myśli liberalnej.

Nie ulega wątpliwości, że największy ciężar gatunkowy posiadają dwa środkowe rozdziały, „Antypolityka” i „Pseudopolityka”, przy czym są to też zdecydowanie najciekawsze fragmenty polecanego dzieła. Ten pierwszy zainteresuje przede wszystkim czytelników, którym bliska jest historia idei i historia społeczna, natomiast drugi zainspirować może zwłaszcza filozofów, nawet jeśli sprowokuje liczne głosy krytyczne. Równocześnie należy lojalnie uprzedzić czytelników, że ostatni fragment eseju, ten poświęcony prezentacji pozytywnej propozycji autora, choć zawiera pewne oryginalne spostrzeżenia i ciekawe idee, to – zwłaszcza w porównaniu z brawurowym stylem wcześniejszych rozdziałów książki – pozostawia wyraźne wrażenie niedosytu, a nawet rozczarowania. Prowokuje do formułowania krytycznych wątpliwości także tych czytelników, którzy podczas lektury wcześniejszych partii książki z sympatią towarzyszyli narracji prowadzonej przez Lillę. Trudno jednak czynić z tego powodu wyraźny zarzut autorowi, gdyż – co tu dużo ukrywać – podobne rozłożenie akcentów jest raczej regułą, a nie wyjątkiem, w tego typu analizach. Gdyby pozytywny program Lilli był równie mocny, jak przeprowadzona przez niego krytyczna analiza, to można przypuszczać, że struktura i plan książki wyglądałyby zupełnie inaczej.

Druga uwaga, którą należy poczynić, dotyczy podkreślenia eseistycznego charakteru omawianego dzieła, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Książeczka nie jest gruba, dobrze napisana i co ważne – doskonale prze-

tłumaczona przez Łukasza Pawłowskiego. Czyta się ją szybko, mimo że tekst jest niezwykle, jak na tego typu esej, gęsty, a niemal każda strona prowokuje do dalszych refleksji. Równocześnie, co należy wyraźnie podkreślić, książka prezentuje sugestywną syntezę, inspirujący punkt widzenia, ale nie jest to dzieło akademickie dostarczające czytelnikowi skrupulatnej, szczegółowej analizy fundamentalnych aspektów omawianego procesu. Błędem byłoby jednak lekceważenie jej z powodu nieakademickiej formy. Ten charakterystyczny sposób pisania – operujący zwięzłą syntezą i starający się uchwycić istotę procesu społecznego niejako „na gorąco” – jest przecież, obok sążnistych, drobiazgowych opracowań akademickich, pełnoprawną i posiadającą bogatą tradycję formą uprawniania refleksji filozoficznej. W tym w szczególności filozofii społecznej, jeżeli tylko ma ona ambicje do bycia aktorem, a nie jedynie widzem społeczno-politycznego procesu.

Co prawda w eseju Lilli brak licznych odniesień do odpowiednio bogatej bibliografii i rozwiniętego, naukowego aparatu badawczego, ale równocześnie pojawiające się w książeczce cytaty i odniesienia do dokumentów, nawet jeśli niezbyt liczne, wydają się wyjątkowo celnie dobrane. Zresztą – jak wynika z zamieszczonych na końcu eseju podziękowań – poszukiwanie informacji i cytatów na potrzeby dzieła jest przynajmniej częściowo zasługą Antonii Blue-Hitchens, czyli córki nieodżałowanego Christophera Hitchensa. Ta współpraca wydaje się nieprzypadkowa i stanowić może dodatkowy trop wskazujący z jaką wrażliwością polityczną mamy do czynienia w przypadku omawianego dzieła.

V

Nie jest zadaniem recenzji rekonstruowanie szczegółowego toku rozumowania Lilli – zainteresowani czytelnicy znajdą je na kartach polecanej książki – warto jednak przytoczyć kilka obserwacji autora, które mogą dać pewien przedsmak jego perspektywy badawczej.

Amerykański filozof – idąc tropem bardzo ogólnej inspiracji Marksowskiej – wskazuje na fundamentalny związek między zmianą dominujących idei politycznych, a przeobrażeniami warunków społecznych, określających sposób funkcjonowania danej wspólnoty politycznej. W konsekwen-

cji główną przyczynę przejścia między opisanymi wcześniej obrządkami politycznymi – roosveltowskim i reaganowskim – upatruje w powstaniu „hiperindywidualistycznego społeczeństwa burżuazyjnego” (s. 44).

Kluczową rolę – oczywiście obok innych czynników – odegrały w tym procesie przeobrażenia społeczne przypadające na trzydzieści lat powojennego wzrostu gospodarczego powodującego znaczący wzrost poziomu życia. W przypadku społeczeństwa amerykańskiego szczególnie istotnym skutkiem tej zmiany było zwiększenie mobilności społecznej i masowa migracja znacznej części populacji zarówno z centrów dużych miast, jak i z małych prowincjonalnych osad do względnie komfortowych, ale izolowanych niczym oddzielne atomy, domów na przedmieściach, tworzących razem tak charakterystyczny dla współczesnej Ameryki, niemal identyczny na całym obszarze tego wielkiego kraju, pejzaż.

Cokolwiek ironiczny paradoks polega na tym, że rzeczywistość względnie zamożnych przedmieść, pod kontem kształtowanej struktury osobowości mieszkańców, zaczyna przypominać pewien głęboko zakorzeniony w amerykańskim imaginarium trop obdarzony silnym ładunkiem sentymentalnego przywiązania. Mowa tu oczywiście o wyobrażeniu dzielnego, zaradnego, ale niezakorzenionego w żadnej większej wspólnoty trapera, który samodzielnie przemierzając pustkowia Dzikiego Zachodu musiał nauczyć się przede wszystkim liczyć tylko na siebie i być na tyle zaradnym, żeby przetrwać bez pomocy społeczeństwa i wsparcia instytucji rządowych. Lilla zauważa, że tą okoliczność sprytnie wykorzystała polityczna retoryka reaganizmu, łącząc zaradność trapera z wymogami mobilnego rynku pracy neoliberalnej gospodarki. Przy czym – jak zauważa Lilla – w przypadku amerykańskich przedmieść mieliśmy i mamy do czynienia raczej z „pluszowym dzikim zachodem” (s. 42), w którym skromne wozy traperów zostały zastąpione przez klimatyzowane samochody kombi i SUVy, a miejsce prowadzących surowe życie pionierów zajęli względnie zamożni przedstawiciele, zazwyczaj białej – co nie jest bez znaczenia – klasy średniej. Wspólne w obu przypadkach jest jednak przekonanie o własnej samowystarczalności, apologia zaradności oraz niechęć, poparta nieufnością, w stosunku do wielkomijskiej elity i regulatywnych działań „rządu centralnego”.

Ponadto w analizie przedstawionej przez Marka Lillę wyjątkowo istotną rolę odgrywa kwestia wpływu tzw. politycznego romantyzmu. Jest to

postawa, którą łatwiej wskazać niż precyzyjnie zdefiniować. Polityczny romantyzm charakteryzuje się nie tylko określonym sposobem działania, ale przede wszystkim pewną formą emocjonalnego zaangażowania politycznego, które – jak zresztą każda forma romantyzmu – wyklucza zgodę na kompromis między pełnym intensywnych namiętności światem „ja” a rzeczywistością zewnętrzną, w tym społeczeństwem. Jest ono odbierane jako czynnik z gruntu podejrzany, czyhający na nieredukowalność doświadczeń i przeżyć „ja”. Przyjmując taką postawę – którą, jak cokolwiek złośliwie sugeruje Lilla, można nazwać bądź pełnym pasji pragnieniem autentyzmu, bądź typową dla wieku młodzieńczego niedojrzałością – romantyk ma tylko dwa wyjścia. Albo całkowicie wycofa się ze społeczeństwa do bezpiecznej przestrzeni „ja”, albo dokonać musi próby całościowej zmiany społeczeństwa według nienegocjowanego modelu opracowanego na bazie zabsolutyzowanych odczuć „ja”.

Problem polega na tym, że takie odrzucające kompromis podejście i związana z nim forma aktywności, uderza w fundamentalną nie tylko dla amerykańskiego modelu liberalnej demokracji zasadę podwójnej identyfikacji, z których pierwsza odnosi się do wspólnoty obywatelskiej, druga zaś polega na utożsamieniu z grupą mniejszościową.

Kluczowy punkt argumentacji Lilli, przedstawiony już we wspomnianym wcześniej artykule z *New York Timesa*, opiera się jednak na diagnozie erozji standardów racjonalnej debaty. Klasyczny model debaty, w którym partnerzy dyskusji przedstawiają swoje poglądy zgodnie z formułą „twierdzą A, a moje argumenty to B, C i D”, zastąpił dyskurs sprowadzających się do schematu „jestem X, więc twierdzą Y”. Przy czym oczywiście X określa tutaj tożsamość mówiącego, która daje mu uprzywilejowaną pozycję do wygłaszania określonego twierdzenia formułowanego na podstawie własnych, niedostępnych nie-X-om doświadczeń. W tym przede wszystkim doświadczenia bycia ofiarą dyskryminacji. Polemika lub jakikolwiek głos krytyczny, zwłaszcza jeżeli formułowany jest przez nie-X-a, jawi się w konsekwencji nie tylko jako nieuzasadniony, ale przede wszystkim moralnie kompromitujący. Stawia on polemistę po stronie opresyjnej większości kwestionującej prawo X-a do artykułowania własnym głosem jego lub jej doświadczeń i wynikających z nich postulatów. Ekskluzywny, symboliczny status ofiary, wsparty siłą moralnego oburzenia, stanowi rozstrzygający atut. Racjonalna debata odwołująca się do argumentów przeistacza

się w starcie tożsamości, będące *de facto* konfrontacją symbolicznej siły i rozgrywające się w kategoriach relacji władzy. Zamiast intersubiektywnych kryteriów prawdy i fałszu, kluczowa okazuje się dychotomia czystości i nieczystości, zamiast argumentów – moralne oburzenie i potępienie. W konsekwencji starcie wygrywa ten, kto zapewni powszechne uznanie własnej tożsamości jako tożsamości ofiary, gwarantującej moralną wyższość. Niezależnie od intencji – twierdzi Lilla – takie podejście praktycznie eliminuje możliwość krytycznej debaty i powoduje, że X-y w zasadzie swobodnie dyskutować mogą jedynie z innymi X-ami. Wobec nie-X-ów nie stosuje się demokratycznej perswazji, ale bezkompromisową, a w jakimś stopniu także przemocową – nawet jeśli miałyby to być jedynie przemoc symboliczna służąca postępowym celom – formułę bezdyskusyjnego żądania akceptacji określonych ocen i postulatów.

Ironiczny paradoks, na który nie bez cienia złośliwości zwraca uwagę Lilla – zresztą nie on jeden – polega na tym, że skoncentrowani na bezkompromisowej walce z dyskryminacją i ograniczeniem wolności zwolennicy liberalizmu tożsamości zaczynają zaskakująco przypominać purytańskich nauczycieli, surowych belfrów, stanowiących zmorę pokoleń starej i nowej lewicy. Jedni i drudzy – jak sugeruje autor omawianej książki – rozpatrują każdą wypowiedź z punktu widzenia kryteriów surowej ortodoksji, stawiając się w roli strażników moralnej czystości i podejrzliwie badając nawet z pozoru niewinne wypowiedzi, szukając w nich śladów nieprzyzwoitych zwrotów, choć oczywiście inaczej definiują ich nieobyčajność. Czynią tak po to tylko, aby po ujawnieniu transgresji z satysfakcją wykrzyzczyć słowa moralnego potępienia i – jak to sugestywnie określa Lilla – zdemaskowanych grzeszników „trzeptać po łapach” (s. 144).

VI

Nie da się ukryć, że nie wszystkie podnoszone przez Marka Lillę argumenty są nowe. Przeciwnie, wiele z nich odnaleźć można w dziełach klasyków myśli konserwatywnej, jak i w pracach autorów piszących z pozycji klasycznie socjalistycznych lub marksistowskich, od Allana Blooma po Richarda Sennetta. Specyfika stanowiska Lilli polega jednak na tym, że – o ile mamy wiarę deklaracjom autora – zasadniczo sympatyzuje on

z większością emancypacyjnych postulatów liberalizmu tożsamości, a jego krytyka dotyczy nie celu, lecz politycznej strategii, która – jak przekonuje – jest nie tylko nieskuteczna, ale co więcej całkowicie kontrproduktywna. Polityka przeistoczona w starcie tożsamości, w dłuższej perspektywie, naraża na niebezpieczeństwo przede wszystkim grupy słabsze, mniejszościowe, pozbawiając je – często dalekiej od doskonałości – ochrony ze strony mniej lub bardziej neutralnych instytucji obywatelskich.

O ile ogólna diagnoza sformułowana przez Lillę została przedstawiona sugestywnie, o tyle wiele szczegółowych analiz, w tym liczne dygresje, sprawiają niejednokrotnie wrażenie sądów formułowanych zbyt arbitralnie, ocen cokolwiek jednostronnych i pochopnych, a niekiedy wręcz krzywdzących. Stanowisko autora nie jest też wolne od pewnych, niekiedy nawet zabawnych, niekonsekwencji. Przykładem może być choćby ta związana z postulowaną koniecznością powstrzymywania się przez liberałów od używania wykluczającego języka w stosunku do współobywateli popierających politykę prezydenta Trumpa. Liberal powinien stosować demokratyczną perswazję opartą na próbie zrozumienia motywacji, a nie uciekać się do strategii wykluczającego moralnego potępienia. Cóż z tego, skoro sam Lilla kilkanaście stron dalej stwierdza, że z uwagi na praktykę polityczną prezydenta Trumpa, jego pełną nienawiści retorykę, liczne odwołania do teorii spiskowych, brak poszanowania dla fundamentalnych zasad amerykańskiej demokracji, słowem „oczywistą niezdolność do sprawowania wyższego urzędu”, „nic nie usprawiedliwia oddania na niego głosu”, a ponadto „głos na Trumpa nie był praktykowaniem obywatelstwa – był obywatelstwa zdradą” (s. 160–161).

Mimo zarysowanych wyżej wątpliwości nie sposób dziwić się powodzeniu, jakim cieszyło się to dziełko za Oceanem od pierwszych dni po jego publikacji. Jak się wydaje, historyczna analiza przedstawiona przez Lillę, mogłaby śmiało znaleźć się w podręczniku historii społecznej, zarówno jako opis przeobrażeń społecznych, jak i wzorcowy przykład tego, jak można i należy pisać syntetyczne opracowania, które równocześnie adekwatnie oddają istotę zagadnienia. Natomiast część eseju poświęcona krytyce polityki tożsamości, a pośrednio także politycznego wpływu filozofii różnicy – wszystko jedno czy się z nią zgadzamy, czy nie – skutecznie prowokuje do stawiania dalszych pytań, choć wiele z nich należałoby zapewne uznać za formę polemiki z tezami Lilli.

Można by między innymi zapytać autora *Końca liberalizmu...* – a jest to pytanie odnoszące się do problemu, który syntetycznie podsumowuje ambiwalencję stanowiska Lilli – jak należy właściwie rozumieć jego stosunek do buntowniczej spuścizny pokolenia lat sześćdziesiątych? Z jednej strony przedstawione ono zostało jako wzór obywatelskiej odpowiedzialności i zaangażowania, z drugiej zaś – z uwagi choćby na istotną i zasadniczo negatywną rolę politycznego romantyzmu charakteryzującego właśnie to pokolenie – jawi się ono w analizach Lilli jako współodpowiedzialne za uruchomienie procesów, które w dłuższej perspektywie prowadzić miały do powstania tak nielubianej przez niego polityki tożsamości.

Podobne pytania, jak się wydaje, można by mnożyć, ale niezależnie od wątpliwości, które za nimi stoją, książeczka Lilli jest ze wszech miar godna polecenia.

Lektury polecane przez laureatów Olimpiady

Biuletyn „Olimpiada Filozoficzna” ma ambicje nie ograniczać się jedynie do zdawania relacji z ogólnopolskiego konkursu filozoficznego dla uczniów szkół średnich. Od lat w dziale pod znamienym tytułem „Co warto czytać”, redakcja BOF oraz zaproszeni autorzy publikują recenzje wartych polecenia książek filozoficznych. Staramy się wskazywać te dzieła, które – naszym zdaniem – mogą zainteresować olimpijczyków i okazać się pomocne w pracy nauczycieli stanowiąc inspirującą i kształcącą lekturę, trafiającą zarówno w potrzeby, jak i gusta młodych pasjonatów filozofii. Doborem recenzowanych książek kieruje więc nie tylko wysoka ocena ich merytorycznego poziomu, choć to oczywiście stanowi warunek podstawowy, ale także wzgląd na preferencje czytelnicze uczniów zainteresowanych filozofią.

W tym roku redakcja BOF postanowiła pójść o krok dalej. Z pytaniem o to, jaką książkę filozoficzną – spośród ostatnio przeczytanych – uważają za szczególnie wartą polecenia, zwróciliśmy się bezpośrednio do laureatów ostatnich edycji Olimpiady. Dwie wypowiedzi zamieszczone w niniejszym Biuletynie inauguruje nowy, redagowany przez czytelników, dział który – mamy nadzieję – spotka się z zainteresowaniem i doczeka się kontynuacji w kolejnych numerach BOF.

Jan Frąckowiak

Erich Fromm wciąż na czasie

Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. Olga i Andrzej Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 2014.

Kontakt z literaturą filozoficzną w oczywisty sposób poszerza zakres możliwości naszej wyobraźni. Posługując się przykładem, jak i spekulacją jako głównym orężem, nieprzeciętni autorzy potrafią skruszyć fundamenty nieraz długo i misternie konstruowanych obwarowań naszych poglądów,

wystawiając nas na konfrontacje z obcym. Dzięki temu zyskujemy szansę na potwierdzenie naszych przekonań bądź też ich ewentualne skorygowanie, które czasami wiąże się z całkowitą reorientacją naszej tożsamości.

Pobudzające do krytycyzmu właściwości niektórych dzieł filozoficznych z całej ich mnogości każą mi wyróżnić przede wszystkim te odwołujące się do tradycji myślenia, w której uprzywilejowane miejsce zajmują Marks, Freud i Nietzsche. Jeśli spojrzeć na lektury filozoficzne, które ostatnio czytałem, były to książki bądź to napisane przez któregoś z tych trzech myślicieli, bądź to stanowiące część któregoś z licznych ech ich intelektualnych dokonań. Myślenie kategoriami freudowskimi czy nietzscheańskimi można porównać do wizyty w gabinecie osobliwości, która kończy się informacją, że właśnie mieliśmy okazję dokładniej przyjrzeć się meblom wziętym z naszego domu. Przyznam, że właśnie to wrażenie często motywuje mnie do kontaktu z literaturą otwierającą na nowe. I wydana po raz pierwszy w 1941 r. w Stanach Zjednoczonych *Ucieczka od wolności* Ericha Fromma¹ nie była wyjątkiem od reguły. Dlaczego polecam tę książkę? Dlaczego uważam ją za aktualną?

Refleksję zapisaną na kartach tego dzieła można by zrozumieć jako odpowiadającą na wymagania czasu reinterpetację klasycznych już wniosków wzmiankowanych trzech inspirujących „mistrzów podejrzeń”. Fromm korzysta z wypracowanych przez tych trzech myślicieli narzędzi intelektualnych do badania dwóch zasadniczych obszarów. Z jednej strony książka – choć wydana jeszcze przed złożeniem broni – jest swoistą intelektualną terapią, której wymagała powojenna świadomość społeczna: przepracowaniem traumy totalitaryzmu, z drugiej natomiast demontażem idyllicznej wizji demokratyczno-liberalnego społeczeństwa, ze wskazaniem na jego ukrytą neurotyczność i szerzący się konformizm. Fromm nie ogranicza się jednak do suchego opisu przykładów psycho-społecznej dewiacji, są one raczej środkiem do sformułowania wniosków o czysto normatywnym charakterze. Książka pretenduje do miana uniwersalnego drogowskazu na wyboistej drodze do rzeczywiściej dojrzałości, wolności i podmiotowości. Jednak jej aktualności dopatruję się przede wszystkim w zrównoważonej,

¹ Dzieło Fromma w przekładzie Olgi i Andrzeja Ziemińskich ukazało się po polsku już w 1970 roku i od tego czasu było wielokrotnie wznawiane. Najnowsze, pochodzące z 2014 roku wydanie obejmuje – oprócz wersji papierowej – także edycję w formie e-booka. Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2014.

holistycznej koncepcji człowieka, w której wyeksponowano rolę społecznego wpływu i wyjściowo określono istotę ludzką jako wolną i samoświadomą, choć nie pozbawioną pewnych naturalnych potrzeb.

W *Ucieczce od wolności* Fromm ukazuje różne sposoby, jakimi ludzie z właściwą neurotykom kompulsywnością próbują zasypać przepaść naturalnie wytworzoną pomiędzy nimi a światem zewnętrznym w momencie uzyskania niezależności i uświadomienia sobie swojej jednostkowości. Za ową neurotyczność objawiającą się niezdolnością do połączenia się ze światem na nowo, tym razem w pełen wolności i indywidualny sposób, autor nie obwinia samej w sobie struktury psychicznej człowieka. Winę składa na karb tych jej części (zwanym przez niego charakterem społecznym), które implementuje ludziom, w szczególnie istotnym dla rozwoju okresie wychowania, przeniknięte duchem czasów otoczenie. Innymi słowy, zgodnie z doświadczeniem historycznym i chociażby badaniami antropologicznymi, Fromm wskazuje na wyjściową elastyczność psychiki ludzkiej, a za pełniący kluczową rolę w kształtowaniu struktury potrzeb i ograniczeń psychicznych uznaje czynnik społeczny, w czym okazuje się zaskakująco nowoczesny. Z drugiej strony, miast zupełnie rezygnować z wyjaśniania ludzkiego postępowania za pomocą pewnych stale obowiązujących prawideł, tak jak czynią to chociażby poststrukturaliści, Fromm wyróżnia kilka naturalnych potrzeb ludzkich, wraz z pewnym inwariantnym ekwipażem mechanizmów psychicznych, tym samym unikając posądzenia o socjologiczny relatywizm.

Na całościowość ujęcia psychiki ludzkiej u rewizjonistów psychoanalizy (Fromma można do tej grupy z pewnością zakwalifikować) wskazuje również Michał Herer w głośnym eseju pod tytułem „Pochwała przyjaźni”². Przeciwwstawiając podejściu Fromma i innej psychoanalizy – Karen Horney „mystykę braku”, który rzekomo miałby być główną zasadą rządzącą ludzką psychiką, docenia ich przekonanie o społecznym uwarunkowaniu neurotyczności. Przykładem może być tutaj analiza aberracji miłości, jaką jest miłość posesywna.

Według Fromma i Horney, których przekonania rekapitułuje Herer, miłość posesywna pojawia się wcale nie dlatego, że odczuwamy jakąś niemalże metafizyczną z pochodzenia potrzebę kontrolowania drugiego,

² Zob. M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017, s. 50–53.

uzależniania go od siebie, tak, żeby posiadać go na wyłączność jedynie z jakiejś wszechogarniającej zachłanności. Nie. Jak wynika z tekstu Here-
ra, za przyczynę tej niezdrowej dla pozytywnych pragnień jednostki i jej
spontanizacji postawy oboje psychoanalitików uznaloby raczej neuro-
tyczny lęk wywołany dominacją modelu współzawodnictwa w relacjach
międzyludzkich doby kapitalizmu. Tego typu rywalizacja stawia bowiem
stabilność relacji pod znakiem zapytania i rodzi poczucie osamotnienia –
wyłącznie dlatego potrzebujemy czuć, że druga osoba jest „w naszych rę-
kach”. Gdyby człowiek zaznał zaspokojenia pewnych podstawowych po-
trzeb, „brak” (w tym wypadku związku z inną osobą) nie ukonstytuowałby
się jako groźna realność i można przyjąć, że świadomość byłaby od niego
wolna, tak, że nic nie stałoby na przeszkodzie do „spontanizacji afirmacji
Drugiego”.

Podobną zasadę wyłaniania się problemów psychicznych u ludzi „nor-
malnych”, nieodmiennie wskazującą na społeczną naturę człowieka, moż-
na odnaleźć w *Ucieczce od wolności* w opisie kształtowania się „mecha-
nicznego konformisty”: nowoczesnego atomu społecznego³.

Zgodnie z diagnozą myśliciela nowoczesny porządek społeczny nie jest
wcale znanym z mitologii dnia codziennego ostatecznym uobecnieniem
idei wolności w świecie. Może być pojęty, co najwyżej, jako jego mierne
preludium, ponieważ piękny obraz demokracji liberalnej szpeci ostro zary-
sowany motyw automatyzmu.

Choć osiągnęliśmy stan prawnie i obyczajowo usankcjonowanej wol-
ności negatywnej, według filozofa, autorytety wcale nie zniknęły, lecz
niepoznane wciąż wywierają nacisk, skrywając się pod płaszczykiem nor-
malności czy zdrowego rozsądku. Presja społeczna i wychowanie w duchu
relatywizmu podkopują indywidualne dążenia do prawdy, efektywnie roz-
prawiając się z wszelkimi przejawami samodzielności intelektualnej.

Niebagatelną rolę w zjawisku automatyzmu odgrywa również sytuacja
ekonomiczna. Globalny kapitalizm, w którym główną rolę odgrywają po-
nadnarodowe korporacje sprowadzające pracowników do postaci trybików
w ogromnej, niepojętej dla zwykłego człowieka maszynie, działa na czło-
wieka niezwykle deprymująco. Rodzi w nim poczucie znikomości, abso-
lutnego braku możliwości kształtowania świata. Ponurego obrazu dopełnia

³ E. Fromm, dz. cyt., s. 179–196.

samotność, mająca swe źródło we wszechobecnej konkurencyjności. Jakież jednak psychiczne konsekwencje tego dramatycznego nawarstwienia problemów społecznych?

Sprzeczność między światem prześladowającym prawdziwą indywidualność i współcześnie niezwykle silnie akcentowanym przywiązaniem do wolności w większości przypadków motywuje psychikę do reakcji obronnej. Sposobem na przynajmniej doraźne usunięcie dotkliwych skutków tej sytuacji jest znana z psychoanalizy manipulacja świadomością: mechaniczny konformista doskonale internalizuje wymagania zewnątrz, jednocześnie przydając im łątkę autonomicznej woli. Dzięki temu zabiegowi pozornie udaje mu się przywrócić więź ze światem, musi jednak zapłacić za to wygórowaną cenę, jaką jest rezygnacja z własnej podmiotowości.

Także i tym razem powinniśmy docenić zarówno głębię, jak i klarowność myśli Fromma.

Pomimo uderzającego miejscami naiwnie optymistycznego stylu, opisie wątpliwych niekiedy projektów pozytywnego realizowania się wolności ludzkiej i ogólnej skłonności autora do moralizowania *Ucieczka od wolności* jest, jak uważam, wciąż godną uwagi pozycją, którą ze względu na zawarte w niej refleksje, należy potraktować bardzo poważnie. Wolność od freudowskiej manii sprowadzania wszystkiego do erotyzmu i rozszerzenie koncepcji natury ludzkiej choćby o potrzebę samorealizacji czy poczucia bezpieczeństwa, a także zanurzenie psychiki w kontekście społecznym sprawia, że psychoanalityczna refleksja zyskuje na wiarygodności i staje się bardziej wysublimowana.

Neurotyzmy to te prostsze, ale nie zamykające problemu rozwiązania, z których często nieświadomie korzystamy, gdy nie mamy siły przebudować źle ukształtowanego charakteru lub też nie widzimy takiej potrzeby. Psychologia Fromma dopatruje się ich najważniejszego źródła w społecznie uwarunkowanym represjonowaniu, czy zwyczajnie permanentnym niezaspokajaniu naturalnych ludzkich potrzeb, bez metafizyki. Czy w świecie zaciętej walki o uznanie na portalach społecznościowych, szerzenia się internetowego narcyzmu i materialnej rywalizacji możemy odmówić Frommowi aktualności?

Wspólbyć to być różnie

Michał Krzykawski*, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, PWN, Warszawa 2017.

Książką, którą ostatnio czytałem i uważam za wartą polecenia, jest esej Michała Krzykawskiego *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, w którym autor stawia pytanie o to, w jaki sposób *french thought* może zainspirować nas do pomyślenia i podtrzymania, teraz, wspólnoty. Zestawiając i zderzając ze sobą teksty Derridy, Bataille'a, Blanchota i Nancy'ego, Michał Krzykawski szkicuje kolejne trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii (1979–2014), począwszy od miejsca, w którym swoją historię przedstawił Vincent Descombes (1933–1978). W odróżnieniu od autora *Tego samego i innego*, wyzwaniem podejmowanym przez Krzykawskiego jest, jak sam to przyznaje, *pomyślenie wspólnoty w sytuacji różnicy*, co sygnalizuje tytuł eseju: *Inne i wspólne*.

Swoje rozważania filozof rozpoczyna od strony filologicznej, gdyż wspomniany problem dotyczy przede wszystkim języka, za pomocą którego będziemy dzisiaj mówić o wspólnocie. Zasadnicza trudność, z jaką spotyka się Krzykawski, polega na tym, że trudno myśleć o wspólnocie w oderwaniu od logiki *Tego samego*, która pojmuje ją jako zbiór elementów cementujących wspólną im tożsamość wokół dyskursu regulującego więzi społeczne. Pomyśleć wspólnotę inaczej niż jako zbiór elementów takich samych, a zatem tożsamyh ze sobą, to odzyskać język, by pomyśleć ją w sytuacji różnicy. Aby taka wspólnota była projektem filozoficznym, musi sama uzasadnić się bez odniesień do hipostaz kształtujących wspólnoty wyobrażone: pamięci zbiorowej, tożsamości narodowej, narodowych mitów lub narracji¹. Zadanie filozofa polega na odnalezieniu tego, co od-

* Książka Michała Krzykawskiego była polecana przez redakcję w nr 48 Biuletynu pt. *Pojęcie wspólnoty we francuskiej myśli filozoficznej*. Obecnie oferujemy Państwu spojrzanie na ten sam temat ze strony młodego czytelnika (przyp. red.).

¹ Zob. M. Krzykawski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, Warszawa 2017, s. 27.

różnia nas od siebie, a zarazem stanowi archaiczny warunek możliwości bycia w ogóle, zatem musi być wspólne, a więc bezwzględnie przynależne wszystkim. Propozycją Michała Krzykawskiego jest postulat *powrotu do języka*, w celu *uwolnienia tego, co wspólne, od tego, co wspólnotowe*. Autor *Innego i wspólnego* mówi: *wspólnota jest zawsze tu przed nami* zapisana w naszej wspólnej mowie. W ten sposób rozumianą wspólnotę można wziąć za *starożytny palimpsest*, który należy dzisiaj odczytać, aby swój *stosunek do tego, co jest i będzie, określić za pośrednictwem czegoś prawdziwie archaicznego*.

Rozważany przez Krzykawskiego problem ze wspólnotą wydaje mi się interesujący zarówno w kontekście emancypacyjnego sensu *french theory*, jak i szerzej – jako współcześnie rozważanego zagadnienia społecznego. Wspólnotę nie tyle można, ile trzeba pomyśleć w sytuacji różnicy, szczególnie wtedy, gdy wspólnemu myśleniu nadamy lokalny charakter, dostrzegając negatywne skutki transformacji ustrojowej w postaci powracających radykalizmów i próby budowania *toż-samej* wspólnoty wokół narodowego mitu. Autor *Innego i wspólnego* zwraca również uwagę na inny problem: pomimo geopolitycznego zróżnicowania, szeroko rozumiana wspólnota europejska nie podjęła nigdy poważnej próby zredefiniowania samej siebie w kategoriach różnicy, w związku z czym *od początku swojego istnienia funkcjonowała w ciasnych ramach opartych na zasadzie tożsamości*, co być może daje o sobie znać w gwałtownym powrocie antywspólnego projektu Europy państw-narodów.

Michał Krzykawski w duchu Michela Foucault sięga do francuskiej filozofii szukając *małych skrzynek z narzędziami*, przy pomocy których będziemy mogli ustosunkować się do zasygnalizowanych problemów. Punktem wyjścia są tu pisma George'a Bataille'a, które zainspirowały powstanie filozoficznych projektów wspólnoty: zredefiniowanego *komunizmu* Jean-Luca Nancy'ego i *niewypowiedzianej wspólnoty* Maurice'a Blanchota. W szerszej perspektywie pytanie o *bycie-z* zostaje postawione w horyzoncie myśli Jacquesa Derridy, zaś piątym głównym bohaterem eseju jest nieznany w Polsce Jean-Christophe Bailly.

Wartością pracy jest aktualne i inspirujące pytanie o możliwość wspólnoty, a także nieoczywiste pole intelektualne, po którym oprowadza nas autor. *French theory* i poststrukturalizm nie bywają w Polsce kojarzone z namysłem nad wspólnotą. W tym kontekście praca Michała Krzykaw-

skiego poszerza polską recepcję filozofii francuskiej o nowy, niezwykle cenny obszar. Uczciwie przyznaję, że dla czytelnika nieobeznanego z cytowanymi pracami literacki styl Maurice'a Blanchota oraz heideggerowsko-derridiańskie dewizy stosowane przez Krzykawskiego mogą okazać się dużym wyzwaniem, co sprawia, że tekstu nie mogę zarekomendować w charakterze wprowadzenia do współczesnej filozofii francuskiej. Niemniej jednak *Inne i wspólne* to książka warta polecenia ze względu na aktualną sytuację, która powinna prowokować do poważnej dyskusji na temat wspólnego bycia.

Program XXXI Olimpiady Filozoficznej

TEMATY PRAC PISEMNYCH ETAPU SZKOLNEGO XXXI OF

1. Na czym polega polityka pamięci? Czy jest to rekonstrukcja przeszłości, jej konstrukcja czy też wizja przyszłości? Podejmij problem odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Agnieszka Nogal (IF UW)

2. Osoba: rzeczywistość, metafora czy miraż? Filozoficzne ujęcie osoby i znaczenie tej kategorii dla nauki o człowieku oraz życia społecznego

Opiekun naukowy: ks. prof. dr hab. Jan Krokos (UKSW)

3. Postrzeżenie zmysłowe w perspektywie filozofii współczesnej: odbicie rzeczywistości, rekonstrukcja, wielkie oszustwo?

Opiekun naukowy: dr Katarzyna Kuś (IF UW)

4. Czy sztuka jest demokratyczna? Rozważania o roli sztuki i estetyki w kształtowaniu się postaw politycznych

Opiekun naukowy: dr hab. Mateusz Salwa (IF UW)

5. O znaczeniu filozofii jako terapii społecznej. Szanse i zagrożenia takiego jej traktowania

Opiekun naukowy: dr hab. Tomasz Wiśniewski (IF UW)

6. Współczesne znaczenie filozofii błazna. Rozwiń temat w nawiązaniu do twórczości Leszka Kołakowskiego

Prace podejmujące to zagadnienie biorą udział w konkursie o nagrodę im Leszka Kołakowskiego. Regulamin konkursu dostępny na stronie internetowej www.ptfilozofia.pl

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Barbara Markiewicz (IF UW)

7. Czy filozofia potrzebuje logiki? Rozpatrz problem zalet i ograniczeń metod logicznych w filozofii

Opiekun naukowy: dr hab. Tomasz Puczyłowski (IF UW)

8. Etyka a pleć. Rozważ problem etycznego wymiaru płci w odniesieniu do znanych ci koncepcji filozoficznych

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Anna Malitowska (IF UAM)

9. Filozofowanie w języku polskim – wyzwanie, szansa czy przeszkoda?

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Marcin Zdrenka (IF UMK)

10. Co to znaczy poznać samego siebie? Rozwiń problem korzystając z przykładów z zakresu filozofii starożytnej i średniowiecznej

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz (IF UW)

11. Czy można być dzisiaj idealistą? Rozważ problem sporu realizm-antyrealizm w świetle wybranych koncepcji filozoficznych

Opiekun naukowy: dr hab. Sebastian Tomasz Kołodziejczyk (IF UJ)

Sugestie bibliograficzne

Ad. 1 J. Le Goff, *Historia i pamięć*, Warszawa 2007; W. Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, Poznań 1996; P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków 2006; F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, Warszawa 1994; H. Bergson, *Pamięć i życie*, Warszawa 1988; F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* [w:] *Niewczesne rozważania*, różne wydania.

Ad. 2 J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków 2008; M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974; E. Mounier, *Co to jest personalizm? Oraz wybór innych prac*, Warszawa 1960; R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001; P. Strawson, *Osoby*, [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 8, Warszawa 2001, 13-40; Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 8, Warszawa 2001, 401-420; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

Ad. 3 B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia percepcji*, Warszawa 1995 (teksty do wyboru zgodnie z zainteresowaniami uczestników); D. Dennett, *Pre-ludium: Jak możliwe są halucynacje?* [w:] tenże, *Świadomość*, Copernicus Center Press 2016; D. G. Dotov, L. Nie & de M. M. Wit, *Zrozumieć afor-*

dancje: przegląd badań nad główną tezą Jamesa J. Gibsona, *Avant* 3(2) 2012, 282–295, <http://avant.edu.pl/wp-content/uploads/DDLNMW-Zrozumiec-afordancje.pdf>; F. Dretske, *Reprezentacyjny charakter doświadczenia zmysłowego* [w:] *Naturalizowanie umysłu*, Warszawa, 19–51; S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, Warszawa 2015, 129–159; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, T1, Ks. 2, rozdz I–XII, dowolne wydanie; B. Russell, *Wiedza a rzeczywistość* [w:] tegoż, *Problemy filozofii*, Warszawa 1995, 10–19.

Ad. 4 C. Bishop, *Sztuczne piekła. Sztuka partycypacyjna i polityka wi-downi*, przeł. J. Staniszewski, Warszawa 2015; N. Bourriaud, *Estetyka relacyjna*, przeł. Ł. Białkowski, Kraków 2012; C. Levine, *Od prowokacji do demokracji, czyli o tym, dlaczego potrzebna jest nam sztuka*, przeł. A. Górny, Warszawa 2013; K. Sienkiewicz, *Zatańczą ci, co drżeli. Polska sztuka krytyczna*, Kraków 2014; K. Wodiczko, *Socjoestetyka*, Warszawa 2015; Ch. Mouffe, *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna* (<http://recyklingidei.pl/mouffe-agonistyczne-przestrzenie-publiczne-polityka-demokratyczna>); R. Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2010; D. Kuspit, *Koniec sztuki*, przeł. J. Borowski, Gdańsk 2006; A. Turowski, *Między sztuką a komuną. Teksty awangardy rosyjskiej 1910–1932*, Kraków 1998; J. Ranciere, *Dzielenie postrzegalnego*, Kraków 2007.

Ad. 5 Św. Augustyn, *Wyznania*, różne wydania; E. Fromm, *Mieć czy być?*, różne wydania; H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, różne wydania; Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, różne wydania; L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2012.

Ad. 6 L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, tom II, różne wydania; L. Kołakowski, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, [w:] *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009; L. Kołakowski, *Zawód diabła jest mi bliższy*, Wywiad [w:] *Republika Nowa* 2018; M. Polak, *Kapłan, błazen i wojownik – trzy wcielenia filozofa*, „Znak” luty 2010, nr 657; Monika Sznajderman, *Błazen. Maski i metafory*, Kraków 2014.

Ad. 7 J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987; A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne t1 Prawda*, Warszawa 1995; K. Aj-

dukiewicz, *Język i poznanie*, w szczególności: *Zmiana i sprzeczność, Logika a doświadczenie, Paradoxy starożytnych, O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych, Problemat transcendentального idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, Warszawa 2006; J. Woleński, *W stronę logiki*, w szczególności: *Racjonalizm i pewność wiedzy, Logika sceptycyzmu, Momenty bytowe i modalność, Racjonalność jako modalność, Pięć dróg Akwiny*, Kraków 1996; J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005; J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993; W. Quine, *Filozofia logiki*, Warszawa 2002.

Ad. 8 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, różne wydania; C. Gilligan, *Innym głosem*, Warszawa 2015; J. Butler, *Uwikłani w pleć*, Warszawa 2008; *Etyka* nr 45, rok 2012, w tym m.in. rozprawy: M. Środa, *Czy etyka ma pleć?*, E. Hyży, *Wybrane etyczno-polityczne propozycje współczesnego feminizmu globalnego*, O. Cielemęcka, *Od różnicy do etyki różnicy. Feministyczna filozofia Luce Irigaray*, dostęp: <http://etyka.uw.edu.pl/tag/etyka-452012/>; E. Mounier, *Dekadencja jednostki: od bohatera do mieszczanina i Dekadencja chrześcijaństwa*, [w:] T. Płużański, *Mounier*, Warszawa 1967, 172–175, 180–182.

Ad. 9 Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do ekonomiki i polityki Arystotelesowskiej, Przydatki do etyki Arystotelesowskiej*, Warszawa 1956, t. 1 i 2; B. Trentowski, *Chowanna czyli System pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Wrocław 1970; H. Struve, *Słódko o filozofii narodowej polskiej*, [w:] *Ruch Filozoficzny* 1911 (I) 1; K. Twardowski, *Jeszcze słódko o filozofii narodowej polskiej*, [w:] *Ruch Filozoficzny* 1911 (I) 6; K. Twardowski, *Granice puryzmu*, [w:] *Ruch Filozoficzny* 1913 (III) 8.

Ad. 10 Platon, *Obrona Sokratesa*, różne wydania; Platon, *Gorgiasz*, różne wydania; M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2012; Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, różne wydania; św. Augustyn, *Wyznania*, różne wydania; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, r. VII „In interiore homine”, Warszawa 2012; Bernard z Clairvaux, *O rozważaniu*, Kraków 1992.

Ad. 11 K. Ajdukiewicz (1937/2006), *Problemat transcendentального idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. I: *Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa (1960) 2006, 264–277; K. Ajdukiewicz (1953/2006), *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich po-*

glądach filozoficznych, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. II: *Wybór pism z lat 1945–1963*, Warszawa (1965) 2006, 155–191; M. Dummett (1963/1992), *Realizm*, „Principia” 6, 5–31; M. Dummett (1993/1998), *Realizm i antyrealizm*, [w:] *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, pod red. P. Gutowskiego, T. Szubki, Lublin 1998, 67–86; M. Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, Warszawa 1998; T. Szubka, *Nowy kształt sporu o realizm*, Roczniki Filozoficzne KUL, Tom XLII, Z. 1, (1994), 161–194; T. Szubka, *Płaszczyzny sporu o realizm: Kazimierz Ajdukiewicz i Michael Dummett*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, (2013) nr 4 (88); J. Woleński, *Krytyka idealizmu przez Kazimierza Ajdukiewicza*, [w:] *Sens, prawda, wartość: Filozofia języka i nauki w dziełach Kazimierza Ajdukiewicza, Witolda Doroszewskiego, Tadeusza i Janiny Kotarbińskich, Romana Suszki, Władysława Tatarkiewicza*, pod red. J. Pelca, Warszawa 2006, 149–163.

Przedstawione powyżej sugestie bibliograficzne mają charakter pomocniczych wskazań i nie stanowią katalogu źródeł, do których obowiązkowo należy odwołać się w pracy.

Zachęcamy także do własnych poszukiwań filozoficznych inspiracji!

Regulamin, Program, skład Komitetu Głównego OF oraz adresy Komitetów Okręgowych XXXI Olimpiady Filozoficznej są dostępne w Informatorze OF oraz na stronie internetowej www.ptfilozofia.pl

Noty o autorach

Filip Barański – uczeń kl. III gimnazjum, ZSO nr 6 im. J. Kochanowskiego w Radomiu

Adam Deryło – uczeń kl. I, II Społ. LO im. P. Jasienicy w Warszawie

Tomasz Detlaf – uczeń kl. III, VI LO im. W. Sierpińskiego w Gdyni

Jan Frąckowiak – uczeń kl. III, XLXVII LO im. J. Nowaka Jeziorańskiego w Warszawie

Magdalena Gawin – dr, sekretarz KG OF, IF UW

Elżbieta Górecka – mgr, nauczycielka w ZSO nr 6 im. Jana Kochanowskiego w Radomiu

Paulina Kaczyńska – uczennica kl. III, XIV LO im. S. Staszica w Warszawie

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

Jan Molina – sekretarz KG OF, doktorant IF UW

Jan Pakieła – uczeń kl. III, IX LO im. K. Hoffmanowej w Warszawie

Weronika Pazdan – uczennica kl. I, V LO im. J. Jasińskiego we Wrocławiu

Maria Tomaszewska – uczennica kl. II, XIII LO w Szczecinie

KALENDARZ XXXI OLIMPIADY FILOZOFICZNEJ

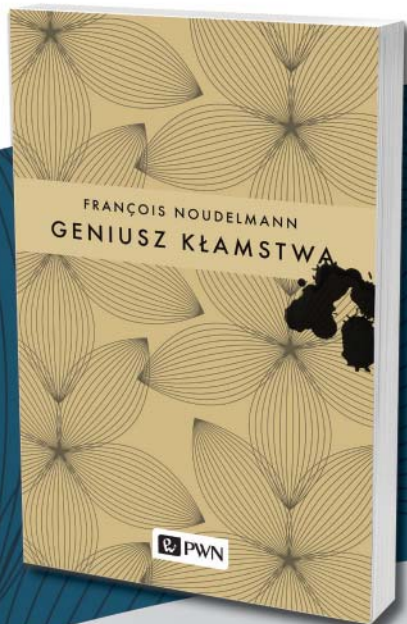
Prace pisemne zawodów pierwszego stopnia należy złożyć do
30 listopada 2018 r.

Zawody drugiego stopnia (okręgowe) odbędą się w dniu:
16 lutego 2019 r.

Zawody trzeciego stopnia (centralne) odbędą się w dniu:
13 kwietnia 2019 r.

Najlepsze od

 PWN



Kim jesteśmy,
kiedy myślimy?

Polecamy:



KSIEGARNIA.PWN.PL