

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 50

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2019

OLIMPIADA FILOZOFICZNA
wydaje Polskie Towarzystwo Filozoficzne
ISSN 1509–7439

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

Redaktorzy
Magdalena Gawin, Jan Molina

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

Barbara A. Markiewicz <i>O wymiarach mądrości</i>	5
Jan Molina <i>Wokół XXXI Olimpiady filozoficznej</i>	13
Lista laureatów XXXI Olimpiady Filozoficznej 2018/2019.....	15
Lista finalistów XXXI Olimpiady Filozoficznej 2018/2019.....	17

TEMATY ESEJÓW I TESTY ZAWODÓW OKRĘGOWYCH XXIX, XXX, XXXI OF

Zawody okręgowe XXIX Olimpiady Filozoficznej.....	20
Zawody okręgowe XXX Olimpiady Filozoficznej.....	25
Zawody okręgowe XXXI Olimpiady Filozoficznej.....	31

PRACE WYRÓŻNIONE

Nagroda w konkursie im. Leszka Kołakowskiego

Alicja Grzyb <i>Współczesne znaczenie filozofii błazna</i>	37
--	----

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin <i>Sprawozdanie z XXVII Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej w Rzymie</i>	64
XXVII International Philosophy Olympiads Rome 2019 – Topics	65
Viktor Mršić <i>Topic nr 4</i>	70
Ksenia Korotenko <i>Topic nr 1</i>	77

SEMINARIUM DYDAKTYCZNE

Konferencja „Jakiej filozofii Polacy potrzebują dzisiaj?”

Marcin Krupowicz <i>Zachęta do filozofii, czyli jak rozmawiać z uczniami, żeby chcieli wziąć udział w Olimpiadzie Filozoficznej</i>	87
---	----

Jan Pakieła <i>Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia? – Jakiej filozofii potrzebuje dzisiaj szkoła?</i>	94
Tomasz Detlaf <i>Filozofia kluczem do kultury – perspektywa dydaktyczna</i>	96

CO WARTO CZYTAĆ

Magdalena Gawin <i>Pamięć o trudnej przeszłości</i>	101
Jan Molina <i>Pośmiertna czkawka</i>	104

XXXII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Tematy prac pisemnych etapu szkolnego XXXII OF	114
Noty o autorach	120

O wymiarach mądrości

Biorąc pod uwagę okoliczności, czyli uroczyste zakończenie Olimpiady Filozoficznej i Konkursu Filozoficznego dla młodych ludzi – uczniów, powinnam chyba wytłumaczyć, dlaczego jako temat tego wykładu wybrałem takie poważne zagadnienie, jak mądrość. Wydaje mi się jednak, że właśnie młodym filozofom należy uświadomić, że mądrość będzie im towarzyszyć zawsze, kiedy zechcą zajmować się filozofią, bo zawiera się w samej jej nazwie.

Tytułowe określenie, jeśli nawet wydaje się całkiem zrozumiałe, to wykorzystane przez filozofa wymaga jednak uzasadnienia. Mądrość, w tym znaczeniu, które przechowała filozofia, czyli jako z gr. *sofia*, nie jest przecież przedmiotem fizycznym. Z kolei „wymiary” opisują przede wszystkim przedmioty, pozwalając określić ich wielkość, rozmiar, czy ilość¹. Przypomnę zatem, że zgodnie z ujęciem słownikowym wymiar to:

- dla technika poligraficzny zapis rozmiaru wielkości obiektu na rysunku technicznym,
- dla matematyka minimalna liczba współrzędnych, którymi da się opisać położenie punktu (zbioru) w przestrzeni,
- natomiast fizyk rozumie go jako miano określenia typu wielkości fizycznej.

Bez wątplenia nie można w żaden z powyższych sposobów zwymiarować mądrości. Dlatego pojęcie wymiaru wykorzystuję tutaj jako metaforę, która pozwala ująć i analizować mądrość w kategoriach doświadczenia. Mądrość bowiem musi się ujawnić i zostać przez innych poznana i uznana. Jeśli nawet można być filozofem „w ukryciu”, niejako prywatnie, to nie

¹ Pojęcie wymiaru traktowane jest jako uogólnienie naturalnej intuicji, zgodnie z którą prosta jest obiektem jedno-, płaszczyzna dwu-, a przestrzeń – trójwymiarowym. Istnieją różne definicje wymiaru, jednak szereg z nich zgadza się dla przestrzeni euklidesowych. Ponieważ przestrzeń dość dobrze opisuje świat bezpośrednio dostępny naszym zmysłom, co pozwala uznać, że żyjemy w przestrzeni trójwymiarowej. Por. Ryszard Engelking, *Teoria wymiaru*, Warszawa 1981; Roman Duda, *O pojęciu wymiaru*, Warszawa 1972.

można być mędrcem tylko dla samego siebie. I właśnie przez to ujawnianie nabiera mądrość różnych wymiarów. Nie zawsze oczywistych.

Ponieważ interesuje mnie głównie filozoficzny wymiar mądrości, czyli sposób, w jaki jest ona przez filozofię doświadczana (jakie ma dla niej znaczenie, wartość) i badana, chciałabym się tutaj skupić na dwóch kwestiach:

Czy mądrość jest poznaniem, inaczej czy jest źródłem wiedzy i jakiej wiedzy?

Czy mądrość ma charakter racjonalny?

Próbując zbliżyć się do odpowiedzi na pierwsze pytanie, przywołajmy w tym miejscu Arystotelesa. Jak twierdzi Stagiryta: „...mądrość (*sophia*) nie polega na żadnych postrzeżeniach zmysłowych; wprawdzie dzięki nim najlepiej poznajemy poszczególne fakty, ale nie dają one odpowiedzi na pytanie: dlaczego – na przykład dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że jest gorący...Mądrość, jak wszyscy przyjmują, dotyczy pierwszych przyczyn i zasad, dlatego jak powiedzieliśmy przedtem, ci którzy są z czymś tylko obeznani, uchodzą za mądrzejszych od tych, co mają tylko wrażenia zmysłowe, a umiejący coś od tych, którzy są z czymś tylko obeznani, kierujący działaniami od rękodzielnika, a nauki teoretyczne zawierają więcej mądrości niż nauki wytwórcze”². Na podstawie tego cytatu można uznać, iż dla starożytnych mądrość była poznaniem, i to poznaniem o charakterze teoretycznym. Właściwie było to poznanie w pełni zgodne ze znaczeniem słowa *theorein*, bo teorię traktowano jako wiedzę możliwą dzięki kontaktom z bogami (*theos*) czy wręcz jako wiedzę boską. Niektórzy ludzie mogli uzyskać do niej dostęp za sprawą pewnych technik, jak kapłani, np. Pytia, czy jako wybitne osobowości, jak np. Solon – co też traktowano jako boski dar. Jednak najczęściej owa boska wiedza realizowała się w formie wróżb, dotyczących przyszłości. A ponieważ były one niejasne i mało zrozumiałe, stąd najbardziej ceniona przez Greków była umiejętność nadawania teoretycznego sensu wieszczeniom, co stało się specjalnością mędrców. Dlatego także w Grecji, w okresie archaicznym, mędrcy zyskali wyjątkową pozycję i otaczał ich wręcz boski kult.

W historii przechowany został kanon „siedmiu mędrców”, spopularyzowany przez Plutarcha w jego utworze *Uczta siedmiu mędrców*. Do najpopularniejszego zestawu mędrców starożytnych, który powstał w IV

² Arystoteles, *Metafizyka* A (I), przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.

w. p.n.e. zaliczono ludzi bardzo różnych profesji i poglądów, dzisiaj już zapomnianych polityków oraz prawodawców i tylko jednego filozofa – Talesa z Miletu³. Nie powinno to dziwić, jeśli będziemy pamiętać, że wiedza, która objawiała się za sprawą mędrców wiązała się z najważniejszą, bo decydującą o przetrwaniu umiejętnością przekładania ważnych a tajemniczych i zagadkowych kwestii egzystencjalnych z porządku faktów, indywidualnego doświadczenia, na porządek ogólny, właśnie teoretyczny, w którym dopiero można było szukać na nie rozwiązania. Dla ludzi to przede wszystkim świat był w tym archaicznym czasie zagadkowy a przez to niezrozumiały i wrogi. Trudno nam dzisiaj zrozumieć jak groźny był świat dla ludzi w starożytności. Chodzi tu o ontologiczne, światowe znaczenie pojęcia tajemnicy i zagadki, rozumianych jako wdarcie się wrogich poczynań boga do sfery ludzkiej, rzucone ludziom wyzwanie, które zmuszało ich do zmierzenia się z nim, do walki o przetrwanie. Dlatego poznanie tych zagrożeń i próba rozwiązania takich zagadek wymagały wiedzy boskiej, czyli niezwyklej mądrości. Jak stwierdził Giorgio Colli, badając związek filozofii i mądrości: „...mędrcem staje się ten, kto rozświeśla ciemności, rozstrzyga zawilości, ujawnia nieznanne, uściśla niepewne”⁴. Mądrość utożsamiona została z wyjaśnianiem takich zagadek, oswojeniem świata. I to zarówno w znaczeniu świata przyrody, jak i zachowań innych ludzi, którzy także mogli okazać się zagrożeniem, wywołując, np. wojnę i powodując zniszczenie.

Przy czym istotną rolę przy wyznaczaniu rankingu mędrców odgrywała ich umiejętność przekształcenia tego rodzaju wiedzy na praktyczne wskazówki, dotyczące właściwego działania, które pozwoliłoby uniknąć ujaw-

³ Do siedmiu mędrców greckich zaliczeni zostali: Kleobulus z Lindos (Rodos), gdzie był tyranem około 600 p.n.e., znany z maksymy „Najlepszą rzeczą jest zachować umiar”; Solon z Aten (640–559 p.n.e.), był słynnym prawodawcą i reformatorem ateńskim, a także poetą lirycznym; Chilon ze Sparty, postać należąca częściowo do legendy; Bias z Priene , był wybitnym politykiem w Priene na wybrzeżu Azji Mniejszej; Pittakos z Mitylenu, wybitny przywódca polityczny (650–580 p.n.e.) tworzył prawa i reformował utrój jako „rozjemca”, był ceniony za niebywałą mądrość polityczną; Periander z Koryntu, jako tyran dbał o sukcesy zewnętrzne państwa i jego stabilność wewnętrzną i w końcu Tales z Miletu, filozof i matematyk, przepowiedział zaćmienie słońca 28 maja 585 roku. Por.: <http://pl.shvoong.com/humanities/history/1725650-siedmiu-m%C4%99drc%C3%B3w-greckich/#ixzz2MMSibbSR>. Dostęp 19.12. 20018 r.

⁴ Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991, s 25.

nionego zagrożenia. Dotyczyło to szczególnie przyszłości, której poznanie do dzisiaj pozostaje domeną głównie wróżbitów, chociaż rzadko kiedy uznawanych za mędrców. Właśnie w tym odczarowaniu i odbóstwieniu tak rozumianej mądrości szczególną rolę odegrała filozofia.

Pierwszym sposobem oswojenia świata była mitologia. Mity pozwalały porządkować świat. Poprzez te opowieści starano się wyjaśnić i zrozumieć różne zjawiska, w tym także a może przede wszystkim opracować pewne wzorce zachowań, stanowiące ludzką na nie reakcję. Dlatego współcześni psychologowie (psychoanalicy}, a także filozofowie kultury uznają, iż zostały w nich zapisane najbardziej pierwotne, a zatem także uniwersalne, nieświadome ludzkie dążenia i reakcje. Pojawienie się filozofii, a więc próba racjonalnego wyjaśnienia świata i ludzkich zachowań, nie oznaczało wcale, że świat stał się mniej zagadkowy, lecz jedynie inny sposób podejścia do samych zagadek.

W trakcie greckiego oświecenia (od ok. 500 r. p.n.e.), któremu zawdzięczamy rozwój samej filozofii, zagadki starożytnych mędrców przekształciły się w pewien rodzaj gry logicznej. Jeśli dla mędrca zagadka stanowiła wyzwanie na śmierć i życie, czego dowodzi historia Homera, to za sprawą filozofów okazuje się sformułowaniem racjonalnego niepodobieństwa, które mimo to wyraża jakiś rzeczywisty przedmiot myśli. A ponieważ, jak wiadomo z fizyki wielkości o różnych wymiarach nie można dodawać, mądrość traci z czasem swój wymiar boski, transcendentalny i zostaje sprowadzona na poziom języka i myślenia. Jak stwierdził Platon, zagadka polega na tym, że „...ten, kto to powiedział, nie myślał tak, jak te słowa brzmią”⁵. Podobnie uznał Arystoteles: „Bo istota zagadki jest taka, że mówiąc o tym, co rzeczywiście istnieje, łączy niemożliwości – jest to sprzeczność naprowadzająca na coś rzeczywistego, nie należy rozumieć słów dosłownie, lecz metaforycznie”⁶. W ten sposób zagadka zamienia się w problem w nowoczesnym tego słowa znaczeniu, a problemy stają się wyzwaniem dla inaczej już rozumianej teorii, czyli przede wszystkim nauki⁷. Ten proces odczarowania i odbóstwienia mądrości dokonuje się

⁵ Platon *Charmides* W: Platon, *Ion, Charmides, Lizys*, przeł. W. Witwicki. Wyd. Antyk Marek Drzewiecki. Kęty 2002.

⁶ Arystoteles. *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, s 24–26.

⁷ „Źródła obdarzają zagadkę nazwą *problema*, a to zarówno pierwotnie, jak i potem u tragików, oznacza przeszkodę, coś na co ma się natrafić. I rzeczywiście zagadka jest pró-

w filozofii w dość perfidny sposób, ponieważ pod hasłem jej umiłowania, czyli *filo-sofia*. Żeby to wyjaśnić, trzeba zająć się teraz drugą wspomnianą na początku kwestią, czyli zastanowić się, czy mądrość ma charakter racjonalny.

Już w starożytności filozofowie podjęli walkę z najbardziej popularną formą mądrości, czyli z wróżbiarstwem, zaliczając go do obszaru głupoty. Jak uznał Platon: „Dostatecznym dowodem na to, że dar wróżenia został przez Boga dany ludzkiej głupocie, jest to, że nikt rozumny nie osiąga zdolności wróżenia natchnionego i prawdziwego, chyba tylko we śnie, gdy jego władza rozumu jest zahamowana lub stracił ją wskutek choroby albo jakiegoś szału boskiego”⁸. Jeśli człowiek archaiczny pozostawał we władzy mitu i towarzyszącej mu mądrości, co oznaczało, że potrzebował i tworzył mity, aby z kolei podporządkować im własne życie, to filozofowie nowe pojęcie mądrości rozwiniętej do formy logosu wykorzystują, aby wyzwolić się od mitów i podważyć związaną z nimi formę mądrości. Greckie pojęcie logosu stało się zasadniczym pojęciem greckiej myśli, chociaż równocześnie było jednym z najbardziej wieloznacznych. Według Heraklita, logos to mowa pozwalająca ujawnić i poznać powszechny ład, czyli kosmos. Platon połączy *logos* z mową i prawem, a dla Arystotelesa będzie to forma wypowiedzi, sądu, czyli zdanie. Filozofowie wykorzystywali pojęcie *logosu* głównie w znaczeniu mowy, języka, aby poprzez wymianę pojęć i wprowadzenie nowego słownika coraz bardziej wypychać mądrość z obszaru racjonalności. Ostatecznie jednak mądrość w jej wymiarze teologicznym i teoretycznym nie stała się w Grecji opozycją racjonalizmu. Dokonało się to dopiero w nowożytności.

Uczestnikom Olimpiady Filozoficznej i Konkursu Filozoficznego nie trzeba z pewnością zbyt długo tłumaczyć, dlaczego mądrość w znaczeniu gr. *sofia* nie odpowiada nowożytnemu wzorcowi racjonalności. Tylko zatem gwoli przypomnienia wspomnę tutaj, że nasze rozumienie racjonalizmu zostało zaprojektowane przez René Descartes’a (1596–1650). Jego

bą, jest wyzwaniem, jakie bóg rzuca człowiekowi. Ale ten sam termin *problema* pozostaje nadal w użyciu i zajmuje centralną pozycję w języku dialektyki, i to do tego stopnia, że w *Topikach* Arystotelesa oznacza „zagadnienie przyczyniające się do prawdy i poznania”, wyznaczające sformułowanie pytania dialektycznego, które zapoczątkowuje dyskusję”. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, wyd.cyt. s.34.

⁸ Platon, *Timajos* 71e–72a, przeł. P. Siwek. Warszawa 1986.

podstawowa teza: „Myślę, więc jestem”, nadała myśleniu wymiar egzystencjalny, a nasze Ja, podmiotowość, wprowadziła w porządek fizyczny, utożsamiając go z rzeczą myślącą – *res cogitans*. Pojawił się nowy model osobowej tożsamości, którego podstawową zasadą jednostkowej identyfikacji (indywidualizacji) stało się racjonalne określenie samego siebie.

W interesujący sposób, wzbogacony bowiem o ideę racjonalnego działania (pragmatyzm) koncepcję tę rozwinął John Dewey (1859–1952) – amerykański filozof, psycholog i pedagog. Według niego człowiek to „zwierzę myślące”, cechujące się zdolnością przewidywania, rozumienia i badania. Dzięki myśleniu potrafi tworzyć znaki ostrzegawcze oraz sztuczną rzeczywistość, przeciwdziałającą niebezpieczeństwom, które grożą nam ze strony natury. Dlatego miejsce mądrości zająć może teraz myślenie. Myślenie, tak jak ujmuje je Dewey, to czynność (nie tylko cecha naturalna), która polega na wyciąganiu wniosków, popieraniu ich dowodami, pośrednim kształtowaniu mniemania⁹. Takie działania nie są zatem darem boga, to indywidualne osobnicze zdolności, które można i należy kształcić. To, co dla starożytnych mędrców stanowiło podstawą ich renowy, czyli trafne przewidywanie przyszłości przy pomocy boskich wskazówek (wieszczanie), zamienia się w proces wnioskowania, umożliwiający projektowanie przyszłości. Przy czym w nowożytnym racjonalizmie obserwacja i wnioskowanie nabierają cech naukowych: muszą być rzetelne, czyli muszą odbywać się w uregulowanych i sprecyzowanych warunkach i być powtarzalne. Miejsce mędrców i kapłanów zajmują naukowcy i akademicy.

Podobnie jak przewidywania starożytnych mędrców także nowoczesne myślenie i rozumowanie nie jest wolne od błędów. Ponieważ, jak zauważa Dewey: „rozumowanie nie wywołuje żadnych bezpośrednich i dających się ocenić następstw w zakresie bezpieczeństwa i pomyślności w życiu, to nie ma żadnego naturalnego hamulca, pozwalającego uznać za słuszne mniemań błędnych”¹⁰. Od pomyłek nie chroni nas wrodzona inteligencja ani duże doświadczenie. Dla nowożytnego racjonalizmu, przechowującego pamięć o kartezyjańskim „złośliwym demonie”, unikanie błędów w my-

⁹ John Dewey, *Jak myślimy?*, przeł. Z. Bastgenówna, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1988.

¹⁰ John Dewey, *Jak myślimy?*, wyd. cyt. s. 16.

śleniu to sprawa myślowej dyscypliny i znajomości logiki. Katalog tych błędów i ich źródeł przedstawił już Francis Bacon (1561–1626), nadając im formę idoli – wewnętrznych i zewnętrznych złudzeń zagradzających drogę postępowi wiedzy. Za Johnem Lockiem (1632–1704) warto, jak sądzę, przywołać tutaj także typowe powody mające wpływ na deformację naszego myślenie, czyli:

- 1) brak samodzielności w myśleniu, uleganie autorytetom,
- 2) uleganie namiętnościom,
- 3) jednostronność,
- 4) ograniczenia w wiedzy i doświadczeniu.

Podsumowując powyższe rozważania można uznać, iż z punktu widzenia filozofii mądrość jest specyficzną formą poznania, które nie prowadzi do gromadzenia wiedzy oraz jeśli nawet realizuje się w sposób racjonalny, to nie mieści się w obszarze racjonalności, szczególnie w jej nowożytnym znaczeniu. Tym samym natrafiamy na jeszcze jeden wymiar mądrości, który filozofia także przechowała w swojej nazwie, mieniając się miłośniczką mądrości, czyli na jej wymiar emocjonalny. Pojawia się zatem jeszcze jedno pytanie: na czym polega i jak jest możliwa miłość mądrości?

Żeby na nie odpowiedzieć, musimy raz jeszcze cofnąć się do starożytnej Grecji. Poznanie, które było udziałem mędrców, nie miało charakteru spokojnej kontemplacji, czy refleksji. Bogowie odpowiedzialni za przekazywaną poprzez mądrość wiedzę, w tym przede wszystkim Apollon, wbrew rozpowszechnionemu z czasem pogładowi nie był wcale bogiem sztuki i oświecenia, bogiem miary i harmonii, opiekunem sztuk. W demaskatorski sposób pokazuje go Nietzsche jako boga pozorów i iluzji¹¹. Jest on także okrutny, na co wskazuje już samo jego imię: „ten kto niszczy całkowicie” (Homer), ten, co dosięga z daleka, działa z daleka. Jego kult jest pochodzenia azjatyckiego i nordyckiego. A wiedza, którą przekazywał przez swoich kapłanów – kapłanki osiągnana była w trakcie misterii, poprzez ekstazę, pod wpływem narkotyków. Jak twierdzi Colli, poznanie wiedzy boskiej możliwe było tylko jako szamanizm, ekstaza. Źródłem mądrości okazuje się zatem szaleństwo – mania.

¹¹ Por. Fryderyk Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2011.

Także u Platona pojawia się pochwała szaleństwa: „mania” to poznanie prorocze, misteryjne, poetyckie i erotyczne (por. *Fajdros*), którego do dzisiaj podstawą pozostaje natchnienie.

W paradygmacie ustanowionym przez starożytną filozofię, filozofowie jawią się jako miłośnicy *logosu* (Platon), kochają prawdę (Arystoteles): ich eros kieruje się ku idei, prowadzi do zespolenia z nią, z czego rodzi się rozum i prawda. Jak pokazuje Platon w *Uczcie*, człowiek ma w sobie moc tworzenia, którą wyzwala w nas miłość do piękna. Dlatego idea piękna jako najwyższa idea staje się najbardziej pożądanym przedmiotem miłości. Platon jako jeden z pierwszych pokazał, że wiedza może być przedmiotem namiętności, a tym, co ją umożliwia, jest „poczucie piękna”. Jak trafnie zauważa Vlastos: „Platon rozumie jak doniosłą rolę w motywacji do większości z zawyłych badań mogą odgrywać: elegancja dedukcji, precyzja argumentacji: rozkosz przejmująca duszę, gdy moc uogólniania wprowadza nagle olśniewający porządek, w chaotyczny zbiór danych”¹². W ten sposób obszar myślenia nabiera wymiaru estetycznego i emocjonalnego. Przy czym, jeśli nawet estetyczne piękno twórców intelektualnych posiada, podobnie jak piękno fizyczne, silną moc urzekania, to w przeciwieństwie do przedmiotów fizycznych nie wywołuje w nas takiej mocnej potrzeby posiadania.

Wydaje się, że przede wszystkim ten właśnie estetyczny i emocjonalny wymiar mądrości, który przechowała filozofia, nadal zachowuje dla nas wartość. Historycznie zmieniały się modele mądrości: od wiedzy boskiej (starożytność), po myślenie i naukę (nowożytność), a nawet odrzucenie racjonalizmu (ponowoczesność). Jednak przyjemność a nawet namiętność w dążeniu do prawdy i precyzyjnego jej określenia, nadal pozostaje najbardziej istotną potrzebą i pragnieniem filozofów. I odkrycia w sobie tej właśnie potrzeby poprzez filozoficzne dociekania życzyć obecnym i przyszłym uczestnikom Olimpiady i Konkursu Filozoficznego.

¹² Gregory Vlastos, *Platon. Indywidualizm jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994, s.29.

Wokół XXXI Olimpiady filozoficznej

31 maja bieżącego roku w reprezentacyjnej sali im. Józefa Brudzińskiego w Pałacu Kazimierzowskim należącym do Uniwersytetu Warszawskiego odbyło się uroczyste zakończenie XXXI Olimpiady Filozoficznej, podczas którego wręczone zostały dyplomy i nagrody książkowe laureatom tegorocznej Olimpiady. Zwycięzcą tegorocznej Olimpiady został pan Dawid Góras, uczeń XXXI LO w Łodzi, którego opiekunami naukowymi byli mgr Katarzyna Zarębska i mgr Bogusław Maryniak. Pełną listę laureatów oraz finalistów drukujemy na stronie 15 biuletynu.

W uroczystości, prócz licznie zgromadzonych laureatów, opiekunów i rodziców, wzięli udział m.in. przewodnicząca Komitetu Głównego OF prof. dr hab. Barbara Markiewicz, wiceprzewodniczący KGOF ks. prof. dr hab. Jan Krokos, dyrektor Instytutu Filozofii UW dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz oraz mgr Andrzej Ziółkowski, który przedstawił sprawozdanie z przebiegu Konkursu Filozoficznego dla gimnazjalistów „W drodze ku mądrości”. Zakończenie Olimpiady uświetnił wykład prof. Barbary Markiewicz „O wymiarach mądrości”, którego tekst drukujemy na stronie 5.

Uczestnicy Olimpiady, zgodnie z przyjętą formułą, rywalizowali na trzech etapach zawodów: szkolnym, okręgowym i centralnym. W organizację Olimpiady, oprócz Komitetu Głównego OF, zaangażowanych było 21 Komitetów Okręgowych. Na szczególne uznanie zasługuje wysiłek nauczycieli przygotowujących olimpijczyków do zawodów, bez ich pracy Olimpiada nie mogłaby się odbyć.

Do etapu szkolnego tegorocznej OF przystąpiło 563 uczniów i uczennic państwowych, społecznych i prywatnych liceów, techników oraz starszych klas gimnazjów. Do zawodów II stopnia (okręgowych) zakwalifikowanych zostało 453 uczniów, którzy otrzymali minimum 20 punktów w 30 punktowej skali. Zawody II-go stopnia odbyły się we wszystkich Komitetach Okręgowych 16 lutego 2019 r., miały one charakter egzaminu pisemnego i, jak co roku, składały się z dwóch części: eseju pisanego na jeden z trzech zaproponowanych tematów oraz testu. Za każdą część zawodnicy mogli uzyskać maksymalnie po 50 pkt. Do trzeciego etapu Komitety Okręgowe

rekomendowały 224 uczniów, natomiast powołana przez Przewodniczącą KG OF Komisja Kwalifikacyjna, w skład której wchodziła zaproszeni przedstawiciele kilku okręgów, po formalnej i merytorycznej ocenie rekomendowanych prac, zakwalifikowała do finału 124 uczestników.

Zawody centralne odbyły się 13 kwietnia 2019 r., w Warszawie w Pałacu Staszica i w budynku Instytutu Filozofii UW. Zawody te miały charakter egzaminu ustnego składającego się z obrony pracy pisemnej z etapu szkolnego i z analizy krótkiego fragmentu tekstu filozoficznego. Do ich przeprowadzenia powołanych zostało 11 komisji. Tytuł laureata przyznano 33 uczniom i uczennicom, a tytuł finalisty uzyskało 91 olimpijczyków.

W dniu finału odbyły się także eliminacje do Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej. Zwycięzczyniami eliminacji zostały p. Miriam Lipniacka uczennica LO im. S. Staszica w Warszawie (opiekun naukowy: mgr Agnieszka Świtalska) oraz p. Alicja Leśniewska, uczennica I LO im. E. Dembowskiego w Zielonej Górze (opiekun naukowy: mgr Małgorzata Pyrtko). Szerzej o udziale polskiej delegacji w MOF pisze dr Magdalena Gawin na str. 64.

Podsumowując 3 ostatnie edycje Olimpiady, można stwierdzić pewne prawidłowości. Do etapu szkolnego przystępowało kolejno: XXIX OF – 588, XXX OF – 605, XXXI OF – 563 uczniów. Kwalifikację do finału w każdej z edycji uzyskał bardzo zbliżony odsetek wszystkich uczestników: XXIX OF – 22%, XXX OF – 21 %, XXXI OF – 22 % (w liczbach bezwzględnych odpowiednio: 132, 130, 123 uczestników). Proporcja kwalifikacji z etapu pierwszego do etapu drugiego utrzymuje się stale w granicach 80-90%, natomiast z roku na rok rośnie wyraźnie liczba prac rekomendowanych przez Komitety Okręgowe do zawodów centralnych i wynosiła ona kolejno 30, 35 i 40 % wszystkich uczestników Olimpiady (odpowiednio: 178, 212, 224 uczniów). Podstawowe dane liczbowe dotyczące każdej z edycji Olimpiady publikowane są w kolejnych numerach biuletynu OF.

Organizatorzy Olimpiady dziękują sponsorom nagród książkowych wręczanych laureatom OF. W tym wsparły Olimpiadę: Wydawnictwo Aletheia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Wydawnictwo IFiS PAN, Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Wydawnictwo Czarne, Instytut Wydawniczy Pax

Zapraszamy do udziału w kolejnej edycji Olimpiady. Tematy prac pisemnych etapu szkolnego XXXII Olimpiady publikujemy na str. 114.

Lista laureatów XXXI Olimpiady Filozoficznej 2018/2019

Imię i nazwisko	Miejsce	Klasa	Nazwa szkoły	Opiekun naukowy
Dawid Góras	I	III	XXXI LO w Łodzi	mgr Katarzyna Zarębska i mgr Bogusław Maryniak
Miriam Lipniacka	II	III	XIV LO im. S. Staszica w Warszawie	mgr Agnieszka Świtalska
Nadia Wierzbicka	III	III	XI LO im. M. Reja w Warszawie	mgr Anna Kietbowicz
Józef Bartosz	IV	II	V LO i. A. Witkowskiego w Krakowie	dr Anna Szklarska
Oskar Kosenda	V	III	Pijarowskie Lo im. Królowej Pokoju w Łowiczu	mgr Paweł Kolas
Karolina Tomczy- szyn	VI ex aequo	III	I LO im. E. Dembowskiego w Zielonej Górze	mgr Małgorzata Pyrtko
Mikołaj Witoński	VI ex aequo	II	VI LO im. W. Sierpińskiego w Gdyni	mgr Maria Łojek-Kurzę- towska
Paweł Dębowski	VII ex aequo	II	2 Społeczne LO im. Pawła Jasienicy w Warszawie	mgr Marcin Krupowicz
Jan Grzegorzewski	VII ex aequo	III	LO im. Św Jadwigi Królowej w Kielcach	mgr Magdalena Ziarko
Nina Kędziora	VII ex aequo	II	LO w Drohiczynie	brak
Patryk Michalski	VII ex aequo	I	XIV LO im. S. Staszica w Warszawie	mgr Agnieszka Świtalska
Alicja Nowodwor- ska	VIII	II	I LO im. B. Nowodworskiego w Krakowie	mgr Maciej Sajdei i mgr Zofia Sajdek
Bartłomiej Wyszyński	IX ex aequo	III	XXI LO w Lublinie	dr Dorota Zielińska-Dryl
Natalia Zubrzycka	IX ex aequo	II	2 Społeczne LO im. Pawła Jasienicy w Warszawie	mgr Marcin Krupowicz
Marianna Bociańska	X ex aequo	III	XXI SLO im. J. Grotowski w Warszawie	dr Artur Rodziewicz
Adam Drygas	X ex aequo	IV	Bednarska Szkoła Realna w Warszawie	mgr Filip Haka
Jakub Mazurek	X ex aequo	III	III LO im. M. Kopernika w Kaliszu	mgr Kamilla Kiermasz

Krzysztof Andrulonis	XI ex aequo	III	II LO im. Mieszka I w Szczecinie	mgr Paweł Kołodziński
Julia Nowak	XI ex aequo	III	I LO im. Ks. S. Konarskiego w Rzeszowie	mgr Michał Żarski
Mateusz Perlik	XI ex aequo	II	XIV LO im. S. Staszica w Warszawie	mgr Agnieszka Świtalska
Mikołaj Piróg	XI ex aequo	II	ZSO nr III im. M. Skłodow- skiej-Curie w Opolu	mgr Marcin Szymański
Antoni Hodakowski	XII ex aequo	II	I SLO im. Jam Saheba Digvijay Sinhji w Warszawie	mgr Andrzej Fiszer-Stoga
Krzysztof Katkowski	XII ex aequo	II	XXVII LO im. T. Czackiego w Warszawie	mgr Maja Szterner
Rafał Miklas	XII ex aequo	III	2 Społeczne LO im. Pawła Jasienicy w Warszawie	mgr Marcin Krupowicz
Maja Premćeska	XII ex aequo	II	XXVII LO im. T. Czackiego w Warszawie	mgr Maja Szterner
Tymon Frelik	XIII ex aequo	I	Prywatne LO im. I.J. Pa- derewskiego w Lublinie	dr Adam Kalbarczyk
Alicja Grzyb	XIII ex aequo	III	XXVII LO im. T. Czackiego w Warszawie	dr Jan Swianiewicz
Jakub Pawłowski	XIII ex aequo	II	XXVII LO im. T. Czackiego w Warszawie	mgr Maja Szterner
Maciej Raźniak	XIII ex aequo	III	IV LO im. H. Sienkiewicza w Częstochowie	mgr Zbigniew Miszczak
Antoni Janowski	XIV ex aequo	III	XIV LO im. S. Staszica w Warszawie	mgr Agnieszka Świtalska
Wiktoria Szymańska (Nurzyńska)	XIV ex aequo	III	I LO im. S. Staszica w Lublinie	dr Ewa Połczyńska-Chmiel- nicka
Marta Szpytko	XV ex aequo	III	LO im. Św Marii Magdaleny w Poznaniu	mgr Dariusz Pawłowski
Agata Nawacka	XV ex aequo	III	XIV LO im. S. Staszica w Warszawie	mgr Agnieszka Świtalska

Lista finalistów XXXI Olimpiady Filozoficznej 2018/2019

(lista w porządku alfabetycznym)

L.p.	Imię i nazwisko	Okręg
1	Jakub Babuška	Kraków
2	Filip Barański	Radom
3	Dominik Białecki	Radom
4	Pola Biblis	Gdańsk
5	Bartosz Biernacki	Warszawa
6	Aleksander Bloch	Warszawa
7	Katarzyna Błaszczak	Lublin
8	Julia Bobrowska	Dolnośląski
9	Filip Brawata	Opole
10	Barbara Brodowska	Warszawa
11	Bartosz Buniowski	Białystok
12	Martyna Burdach	Siedlce
13	Joanna Chabrowska	Warszawa
14	Kajetan Chlipalski	Warszawa
15	Igor Chmurski	Skierniewice
16	Adam Deryło	Warszawa
17	Maja Dykowska	Gdańsk
18	Antoni Dziwura	Warszawa
19	Aleksandra Fabrycka	Warszawa
20	Michał Frąckiewicz	Warszawa
21	Olgierd Fudali	Warszawa
22	Jan Gałek	Kraków
23	Maciej Gardzielik	Warszawa
24	Ewa Głowacka	Warszawa
25	Szymon Głowka	Bielsko-Biała
26	Jędrzej Gosiewski	Białystok
27	Kamil Gryczyński	Kraków
28	Karol Haberek	Rzeszów
29	Anna Harasimiuk	Warszawa
30	Krzysztof Jankowski	Gdańsk
31	Kamil Juśkiewicz	Opole
32	Tomasz Kalisiak	Lublin

33	Grzegorz Kallas	Gdańsk
34	Wiktoria Kąkol	Gdańsk
35	Dorota Kołodziej	Katowice
36	Karolina Kolsut	Szczecin
37	Marta Korpacz	Warszawa
38	Mateusz Kosson	Warszawa
39	Katarzyna Kowalczyk	Lublin
40	Konrad Kowalczyk	Gdańsk
41	Martyna Kozdra	Gdańsk
42	Witold Kraszewski	Warszawa
43	Nikola Krzysztofik	Dolnośląski
44	Przemysław Kubiak	Kujawsko-Pomorskie
45	Anna Kulma	Kraków
46	Aleksandra Kułak	Lublin
47	Przemysław Kwiatkowski	Kujawsko-Pomorskie
48	Alicja Leśniewska	Zielona Góra
49	Jan Łacny	Kraków
50	Aleksandra Maj	Białystok
51	Michał Matyja	Zielona Góra
52	Martyna Mazur	Szczecin
53	Aleksandra Moraś	Warszawa
54	Jadwiga Mozgol	Katowice
55	Maciej Mrozek	Gdańsk
56	Maciej Narożny	Warszawa
57	Herbert Nessel	Warszawa
58	Adrianna Nowakowska	Kujawsko-Pomorskie
59	Marta Olchowicz	Warszawa
60	Michał Olejek	Kielce
61	Piotr Oliński	Kujawsko-Pomorskie
62	Amadeusz Orchowski	Szczecin
63	Zofia Orłowska	Warszawa
64	Filip Oszczyk	Zielona Góra
65	Aniela Partyga	Warszawa
66	Julia Perendyk	Warszawa
67	Adrianna Pietruszewska	Warszawa
68	Zofia Pietrzykowska	Bielsko-Biała
69	Karolina Podowska	Kujawsko-Pomorskie
70	Amelia Pudzianowska	Radom
71	Maria Różga	Dolnośląski

72	Michał Rydzewski	Olsztyn
73	Jakub Schuwald	Katowice
74	Mateusz Siniło	Szczecin
75	Magdalena Skawina	Rzeszów
76	Patryk Skinderowicz	Dolnośląski
77	Adam Sobieszek	Warszawa
78	Michał Stankiewicz	Warszawa
79	Zuzanna Strehl	Zielona Góra
80	Antoni Subocz	Warszawa
81	Oscar Swan	Warszawa
82	Julia Szymańska	Warszawa
83	Jan Szyborski	Szczecin
84	Stanisław Świtąła	Kujawsko-Pomorskie
85	Jakub Terlikowski	Warszawa
86	Maria Tomaszewska	Szczecin
87	Barbara Węgrzyn	Kraków
88	Iga Zielińska	Gdańsk
89	Karol Zimnoch	Białystok
90	Julia Zygała	Kielce
91	Eryk Zywert	Łódź

Zawody okręgowe XXIX Olimpiady Filozoficznej

Część I – Esej

Tematy eseju

„Nie ma ludzi tak ograniczonych i tak lekkomyślnych, by nie zdawali sobie sprawy, że wynaturzenia wolności politycznej narażają spokój, własność oraz życie poszczególnych obywateli. Natomiast tylko ludzie myślący i przewidujący dostrzegają niebezpieczeństwa, jakie kryje w sobie równość, ale na ogół ich nie sygnalizują”. (Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*).

„W istocie racjonalizmu tkwi tendencja do odwodzenia umysłu od rzeczywistości ku konstruktom czysto formalnym. By temu przeciwdziałać, musi się umysł karmić, że tak powiem, „od spodu” intensywną pożywką irracjonalną”. (Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*).

„Kultura to paradoksalny towar. Podporządkowana jest do tego stopnia prawu wymiany, że sama już wymianie nie podlega; tak bez reszty srowadza się do użyteczności, że nie można jej używać. Jakoż zlewa się z reklamą”. (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*).

Część II - Test

1. Sokrates twierdził, że już od chłopięcych lat jakieś bóstwo, jakiś duch (gr. *daimónion*) czy głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy. **4 pkt**

a) Często sugeruje się, że sokratejski *daimónion* może oznaczać to, co dziś nazywa się „sumieniem”. Czy zgadzasz się z tą interpretacją? Uzasadnij odpowiedź. **(2 pkt)**

b) Zaproponuj spójną z filozofią Sokratesa interpretację faktu, że *daimonion* nie ostrzegł Sokratesa, kiedy szedł do sądu, gdzie skazany został na śmierć. **(2 pkt)**

2. Uzupełnij poniższe zdania tak, by mogły one stanowić krótką notę encyklopedyczną o fenomenologii. **6 pkt**

W XX wieku termin „fenomenologia” wiąże się ze szkołą filozoficzną założoną przez (a) Filozof ten przyjął, że swoistym znamieniem świadomości jest jej (b)..... a więc fakt, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Dzięki temu możliwe jest uchwycenie, badanie oraz opis treści danych świadomości w sposób nacoczny i bezpośredni, czyli (c) Celem stosowania tak rozumianej metody fenomenologicznej jest odkrycie podstawowych struktur doświadczenia, które stanowią (d)wszelkiej wiedzy. Z tego względu fenomenologię uważa się za jedną z odmian filozofii (e) Polskim przedstawicielem tej szkoły był (f)

3. Którzy filozofowie byli twórcami wymienionych pojęć? Dopisz ich nazwiska. **4 pkt**

1. *élan vital* –
2. *res cogitans* –
3. monada –
4. wola mocy –

4. Zaznacz, która z wymienionych niżej definicji, nie odnosi się do terminu „dialektyka” w żadnym z jego znaczeń. **1 pkt**

- a) Sztuka przekonywania odwołująca się do rozumowej argumentacji, a nie do emocji.
- b) Sprzeczność logiczna.
- c) Ogólna zasada rozwoju ducha w systemie Hegla.
- d) Według Kanta część logiki zajmująca się badaniem złudzeń rozumu ludzkiego.

5. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące filozofię polityczną Hobbesa: **2 pkt**

a) Społeczność nie jest, jak twierdził Arystoteles, stanem naturalnym, gdyż nie jest po prostu zgromadzeniem ludzi, ale związkiem opartym na

b) Jediną drogą wyjścia ze stanu przedspołecznego, który można opisać jako stan wojny wszystkich przeciw wszystkim, jest zrzeczenie się przez jednostki

6. Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska spośród podanych poniżej. **6 pkt**

E. Fromm, M. Schlick, Heraklit, T. Kotarbiński, B. Pascal, H. Marcuse, Protagoras, św. Augustyn, L. Wittgenstein, A. Camus, św. Anzelm, R. Ingarden

a) „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy – istniejących, że istnieją i nieistniejących, że nie istnieją”. Autor:

b) „Wielkość człowieka jest wielka w tym, że zna on swoją nędzę. Drzewo nie zna swojej nędzy. Nędzą tedy jest czuć swoją nędzę, ale wielkością jest wiedzieć, że się jest nędznym”. Autor:

c) „Wyroby indoktrynują, manipulują; wspierają fałszywą świadomość, która nie zauważa własnego fałszu. [...] W ten sposób wyłania się wzór *jednowymiarowej myśli i zachowania*, w którym idee, aspiracje i cele przekraczające przez swą treść oficjalne uniwersum dyskursu i działania są albo odrzucane, albo redukowane do pojęć tego uniwersum”. Autor:

d) „Jedynie jeśli uważa się człowieka, a w szczególności jego duszę i jego osobę, za realny trwający w czasie przedmiot, który ma specjalną, charakterystyczną formę, jest możliwe spełnienie postulatów odpowiedzialności”. Autor:

e) „Lecz jak Ty tworzysz? W jaki sposób uczyniłeś, Boże, niebo i ziemię? [...] Czyż wszystko nie istnieje tylko dlatego, że Ty istniejesz? Musiało to więc być tak, że Ty przemówiłeś i te rzeczy się stały. *Słowem je stworzyłeś swoim*”. Autor:

f) „Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy”. Autor:

7. Które z wymienionych niżej pojęć określa tożsamość Ja, według Hume'a? Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

a) jedność świadomości

b) wiązka wrażeń

- c) ciągłość pamięci
- d) substancjalność umysłu

8. Wyjaśnij, na czym, według W. Dilthey'a, polega metoda nauk przyrodniczych, a na czym metoda nauk humanistycznych. **4 pkt**

- a) metoda nauk przyrodniczych
- b) metoda nauk humanistycznych

9. Sformułuj krótką definicję następujących pojęć: **4 pkt**

- a) hylemorfizm
- b) teodycea

10. Przeczytaj poniższy fragment „Krytyki czystego rozumu” Kanta i odpowiedz na zamieszczone pod nim pytania. **7 pkt**

„Mówiono zawsze o istocie absolutnie koniecznej i zadawano sobie wiele trudu nie tyle dlatego, by zrozumieć, czy i w jaki sposób można rzecz tego rodzaju choćby pomyśleć, ile raczej, by udowodnić jej istnienie. [...] Jeżeli tedy biorę podmiot (Boga) wraz ze wszystkimi jego orzeczeniami (do których należy i wszechmoc) i powiadam „Bóg istnieje” lub też „istnieje jakiś Bóg”, to nie dodaję żadnego nowego orzeczenia do pojęcia Boga, lecz tylko uznaję w jego istnieniu podmiot sam w sobie ze wszystkimi jego orzeczeniami, a mianowicie przedmiot w jego stosunku do mego pojęcia [...] Sto rzeczywistych talarów nie zawiera nic więcej niż sto możliwych. [...] Lecz w stanie mego majątku jest coś więcej przy stu talarach rzeczywistych niż przy samym tylko ich pojęciu (tj. przy ich możliwości)”.

- a) Jak nazywa się dowód na istnienie Boga, który w powyższym fragmencie krytykuje Kant? **(1 pkt)**
- b) Na czym polega ten dowód? **(4 pkt)**
- c) Którzy filozofowie przyjmowali ten dowód? Wymień przynajmniej dwóch **(2 pkt)**

11. Wyjaśnij, czym różni się sceptycyzm jako filozofia życia proponowana między innymi przez Pirrona z Elidy od sceptycyzmu metodycznego uprawianego na przykład przez Kartezjusza. **4 pkt**

- a) Sceptycyzm jako filozofia życia –
- b) Sceptycyzm jako metoda –

12. Czy ze zdania „Achilles zabił Hektora” wynika logicznie zdanie...

4 pkt

- a) ...Achilles zabił Hektora, a Parys nie zabił Hektora? TAK NIE
b) ...Jeżeli Parys nie zabił Hektora, to Achilles zabił Hektora? TAK NIE
c) ...Jeżeli Achilles nie zabił Hektora, to Parys zabił Hektora? TAK NIE
d) ...Achilles zabił Hektora lub Kasjusz nie zabił Hektora? TAK NIE

Zaznacz prawidłową odpowiedź.

13. Wyjaśnij, na czym polega performatywna (sprawcza) funkcja języka.

1 pkt

14. Uzupełnij tabelę prawdziwościową dla implikacji, gdzie zdanie „jeżeli p to q” zapisujemy: $p \rightarrow q$, „0” oznacza fałsz, a „1” – prawdę. **2 pkt**

p	q	$p \rightarrow q$
0	0	1
0	1	
1	0	
1	1	1

Koniec testu.

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

Zawody okręgowe XXXI Olimpiady Filozoficznej

Część I – Esej

Tematy eseju

„Wierze, że aby rozwiązać jakikolwiek problem, który nigdy przedtem nie był rozwiązany, musicie zostawić otwarte drzwi dla nieznanego. Musicie dopuszczać możliwość, że nie macie racji. W innym przypadku, jeśli wyrobiliście sobie zdanie już wcześniej, możecie nie rozwiązać problemu”.

(Richard P. Feynman, *Sens Tego Wszystkiego*)

„Cywilizacja zachodnia zawsze sławiła bohatera, poświęcenie życia dla miasta, państwa, narodu. Rzadko zadawała pytanie, czy istniejące miasto, państwo, naród warte są takiej ofiary. Nieodmiennie utrzymywano tabu dotyczące niepodważalnego pierwszeństwa całości. Utrzymywano je i wymuszano tym brutalniej, w im większym stopniu zakładano, że całość ma się składać z wolnych jednostek”.

(Herbert Marcuse, *Eros i Cywilizacja*)

„Sztuka z pewnością nie wskazuje nam, co powinniśmy robić — stałaby się wtedy plastyczną czy werbalną podporą moralności — ale wstrząsa nami i działa oczyszczająco, byśmy byli tacy. Jakimi chcemy się stać... Piękno zarówno to naturalne, jak i pochodzące z twórczości artystycznej (a szczególnie to drugie) służy wyzwoleniu: odkrywa przed człowiekiem jak przepastna, a nawet jak straszna jest jego wolność”.

(Fernando Savater, *Proste pytania*)

Część II - Test

Zadanie 1

7 pkt

Przeczytaj uważnie fragment *Rozprawa o pojęciach ogólnych* Piotra Abelarda i odpowiedz na pytania zamieszczone pod tekstem:

„Na początku rozprawy o czystych abstrakcjach (speculationes), czyli o pojęciach ogólnych, postanowiłem dla - lepszego ich zrozumienia - odróżnić je najpierw od wszystkich innych procesów i operacji poznawczych, to znaczy od takich, które ze swej natury wydają się być do nich najbardziej zbliżone; następnie rozgraniczyć same pojęcia jedne od drugich według właściwych im różnic, oczywiście jak dalece uznałem to za konieczne dla nauki o słowach (doctrina sermonum). (...) Wrażenie i pojęcie są to w istocie dwie rzeczy różne. Wrażenie zmysłowe jest spostrzeżeniem materialnych przedmiotów i do tego celu potrzebuje materialnych narządów, czyli jest działaniem duszy, skierowanym z konieczności na rzecz materialną, reakcją na świat zewnętrzny, która dochodzi do skutku za pomocą jednego z organicznych narządów, jak na przykład oczu, uszu lub jakiejś innej części żywego organizmu. Pojęcie natomiast, jako produkt duchowego poznania, nie potrzebuje organicznych narządów ciała, to znaczy umysł nie posługuje się nimi do wytworzenia pojęcia. Nie potrzebuje także realnie istniejących przedmiotów, ponieważ umysł równie dobrze potrafi wytworzyć sobie ideę rzeczy istniejących, jak i nie istniejących”.

a) Dokończ zdanie: Scholastyczny spór dotyczący natury pojęć ogólnych, a więc tego, czy i co odpowiada im w rzeczywistości, znany jest pod nazwą „sporu o”. **(1 pkt)**

b) Jak nazywa się stanowisko, które w tym sporze zajmował Abelard i które zostało wyrażone w przytoczonym tekście? **(1 pkt)**

.....
c) Wyjaśnij, jaka jest natura pojęć ogólnych według Abelarda **(2 pkt)**:

.....
d) Wyjaśnij, czym koncepcja Abelarda różni się od stanowiska określonego mianem „umiarkowanego realizmu pojęciowego”? **(2 pkt)**

.....
.....

e) Zwolennikiem poglądu określanego mianem „umiarkowanego realizmu pojęciowego” był (*wskaz jednego filozofa*). **(1 pkt)**.

Zadanie 2

1 pkt

Arystoteles używał określenia „filozofia pierwsza” w odniesieniu do:

- a) epistemologii
- b) etyki
- c) metafizyki
- d) matematyki

Zadanie 3

6 pkt

Jaką rolę w filozofii Empedoklesa i w filozofii Platona odgrywało zagadnienie miłości.

a) Zagadnienie miłości w filozofii Empedoklesa **(3 pkt)**

.....

b) Zagadnienie miłości w filozofii Platona **(3 pkt)**

.....

Zadanie 4

4 pkt

Blaise Pascal sformułował argument na rzecz wiary w Boga znany jako „zakład Pascala”.

a) wyjaśnij, na czym polega ten argument? **(2 pkt)**

.....

b) Rozważ, czy William James zgodziłby się z rozumowaniem Pascala **(2 pkt)**

.....

Zadanie 5

1 pkt

Francis Bacon, głosząc że wiedza powinna poszerzać panowanie człowieka nad przyrodą, za szczególnie użyteczne uznał rozumowanie:

- a) metodą sylogizmów
- b) dedukcyjne
- c) entymematyczne
- d) indukcyjne

Zadanie 6**7 pkt**

Uzupełnij poniższe zdania tak, żeby stanowiły notatkę o filozofii G.W. Leibniza.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) stworzył teorię zakładającą istnienie nieprzeliczalnie wielu a) prostych. W odróżnieniu od b) Kartezjusza i c) Spinozy, stanowisko Leibniza określa się mianem (d) metafizycznego. Niepodzielne, niematerialne i nie oddziałujące na siebie e) proste, nazwane przez Leibniza (f), tworzą hierarchiczną strukturę, różniąc się stopniem doskonałości. Filozof był przekonany, że każda z tych substancji jest na swój sposób zwierciadłem wszechświata i wyraża dokładnie wszystkie inne poprzez stosunki, jakie między nią a nimi zachodzą. Dzieje się tak nie na mocy wzajemnego oddziaływanie, lecz dzięki (g) wprzód ustawionej.

Zadanie 7**1 pkt**

Kant sformułował trzy wersje imperatywu kategorycznego. Wskaż, które z poniższych zdań nie wyraża imperatywu kategorycznego Kanta.

a) „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”

b) „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”

c) „Postępuj wedle maksymy członka, który nadaje ogólne prawa dla możliwego państwa celów”

d) „Postępuj tak, aby kierować się we wszystkich sprawach mniemaniem, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi będziesz przebywać”

Zadanie 8**4 pkt**

Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska spośród podanych poniżej:

Epiktet, K. Marks, E. Husserl, J.J. Rousseau, św. Augustyn, J. Locke, D. Hume, A. Camus, R. Ingarden, A. Comte

a) „Świat, który można wytłumaczyć kiepskimi nawet racjami, jest światem bliskim. Na odwrót, w świecie pozbawionym nagle złudzeń i światła człowiek czuje się obcy. Wygnanie jest nieodwołalne, skoro braknie wspomnienia utraconej ojczyzny, albo nadziei na ziemię obiecaną. Ta niezgodność pomiędzy człowiekiem a jego życiem, pomiędzy aktorem a dekoracją, jest właśnie poczuciem absurdu”.

Autor:

b) „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem. Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie było, nie byłoby terażniejszości. Owe dwie dziedziny czasu — przeszłość i przyszłość — w jakim sposobie istnieją, skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma?”

Autor:

c) „Tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że w formie tej społeczny charakter pracy ludzi odzwierciedla się jako przedmiotowy charakter samych produktów pracy, jako społeczne wartości naturalne tych rzeczy; dlatego też społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów”.

Autor:

d) „Często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia ma na względzie interes wspólny, tamta interes prywatny i jest sumą woli poszczególnych ludzi. Odejmiemy jednak od tych woli partykularnych plusy i minusy, a pozostanie jako wynik tych różnic wola powszechna”.

Autor:

Zadanie 9

3 pkt

Wyjaśnij, na czym polega sformułowana przez Hegla koncepcja „chytrości rozumu” w dziejach:

.....

Zadanie 10**6 pkt****Sformułuj krótką definicję następujących pojęć:**

- a) intelektualizm etyczny
- b) hermeneutyka
- c) zasada użyteczności

Zadanie 11**2 pkt****Dla podanych niżej zdań wskaż, czy są one reprezentowane przez formułę zdaniową $p \wedge q$. \Rightarrow Wpisz TAK lub NIE w odpowiednią rubrykę.**

a) Adam i Katarzyna są małżeństwem.
b) Adam i Katarzyna są wegetarianami.

Zadanie 12**2 pkt****Dla podanych niżej formuł zdaniowych wskaż, czy są one logicznie równoważne formule $p \wedge q$. Wpisz TAK lub NIE w odpowiednią rubrykę.**

a) $p \vee \sim q$
b) $\sim(\sim p \Rightarrow q)$

Zadanie 13**6 pkt**

a) Wyjaśnij, na czym polega „paradoks kłamcy”.

.....

.....

b) Scharakteryzuj propozycję uniknięcia paradoksu kłamcy zaproponowaną przez Alfreda Tarskiego.

.....

.....

RAZEM: 50 pkt
KONIEC TESTU

PRACE WYRÓŻNIONE

Nagroda w konkursie im. Leszka Kołakowskiego

Alicja Grzyb

Współczesne znaczenie filozofii błazna

Błazen, komediant to postać równie niepoważna co tajemnicza i groźna. W jaki sposób opisać jego zachowanie, przewidzieć ironię z jaką odniesie się do zastanej rzeczywistości? Śmiech, jakkolwiek stale obecny w naszym życiu, nie jest zjawiskiem całkowicie zrozumiałym. Wręcz przeciwnie. O wiele bliżej mu do żywiołu, natomiast nam – wciąż daleko, aby określić jego wyraźne granice. Jest coś fascynującego w kontraście między łatwością z jaką przychodzi nam zatracanie się w komedii, a z drugiej strony pragnieniem, aby otaczającej nas rzeczywistości „dodawać” powagi, ujmować ją „na serio”.

Historia kultury przynosi nam, jak sądzę, wiele przykładów podobnych antynomii. A jednak opozycyjne przeciwstawienie sobie antagonistycznych postaw błazna oraz kapłana, ma swoje korzenie (przynajmniej w polskiej kulturze) w filozofii współczesnej. Po raz pierwszy sformułowanie to zostało użyte w eseju Leszka Kołakowskiego pt. „Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)”. W takiej też formie najtrwalej zapisało się ono w powszechnej świadomości, znajdując swój oddźwięk w późniejszych interpretacjach oraz krytyce.

Cel niniejszej pracy stanowi ponowna analiza koncepcji L. Kołakowskiego: przedstawienie stosunkowo popularnej interpretacji jego poglądów oraz krytyka zawartych w niej *de facto* ukrytych założeń – wykazanie sprzeczności, jakie pociąga za sobą ujmowanie opozycji kapłana i błazna w sposób jednostronny. Dalsza część tekstu koncentrować będzie się na przedstawieniu alternatywnego sposobu odczytywania opisanej przez filozofa opozycji. Dzięki zastosowaniu do jej analizy elementów współczesnych koncepcji filozoficznych, m. in. psychoanalizy możliwe będzie, wykazanie zawartego

w niej potencjału do interpretacji także w kontekście innych (niż poruszane w oryginalnym tekście) problemów. W tym sensie mowa będzie o współczesnych znaczeniach filozofii błazna, jak wskazuje na to tytuł pracy. **Jednym z najważniejszych wniosków, który pragnęłabym przedstawić jest interpretacja filozofii błazna jako postawy podmiotu pozwalającej na możliwie pełne zaspokojenie dwóch obecnych w jego psychice dążeń i tym samym ułatwiającej mu osiągnięcie szczęścia.**

Aby dalsza lektura pozostawała jak najbardziej spójna, konieczne jest wymienienie na wstępie przyjętych założeń oraz podanie definicji używanych dalej pojęć. Należy podkreślić także, że całość niniejszej pracy koncentruje się na analizie eseju L. Kołakowskiego jako publikacji *stricto* filozoficznej, nie odnosząc jej w żaden sposób do (skądinąd niezwykle interesującej) sytuacji politycznej, panującej w Polsce w momencie jej wydania¹.

Przywoływane nazwy koncepcji filozoficznych stanowić mają przede wszystkim tło dla analizy tekstu z innej (od oryginalnie przyjętej przez autora) perspektywy. Wymienione podobieństwa i analogie nie postulują prawdziwości wszystkich założeń porównywanych koncepcji – służyć mają przede wszystkim zwróceniu uwagi czytelnika na ich elementy wspólne.

W celu uniknięcia niejasności, a także z powodów wyjaśnionych dokładniej w dalszej części pracy, w całym tekście sformułowanie „absolut” zastąpione zostanie wyrażeniem „idea absolutu”. Pojęcia „wiera” oraz „religia”, uznane natomiast za nietożsame, używane będą wedle definicji:

- religia – zorganizowany zespół praktyk określonej grupy, funkcjonujący wedle zbioru ustalonych zasad i dogmatów,
- wiara – indywidualne podejście podmiotu wobec idei absolutu a więc afirmacja lub odrzucenie przez niego postulatów istnienia takiego bytu.

Kapłan i błazen jako opozycja

Greckie „paráphrasis”, źródłosłów współczesnej „parafrazy” oznaczał oryginalnie mówienie, opowiadanie². A tak jak każdy kolejny mówca mo-

¹ Interpretację eseju L. Kołakowskiego takim kontekście a więc jako krytyki systemu komunistycznego przedstawił m. in. Adam Zagajewski w *Obronie żarliwości* (Kraków 2002).

² Źródło: wikipedia.org/parafraza.

dyfikuje zawsze (nawet identyczną pod względem formy) opowiadaną treść, czy to modulacją głosu lub ekspresją mimiki, tak samo każda przeróbka dzieła literackiego pozostaje w pewnym sensie jego interpretacją. Najwyraźniej, widać to być może na przykładzie tekstów filozoficznych. Dobranie odpowiedniego „klucza do zrozumienia” autora, rozpoznanie używanego przez niego, unikalnego słownika pojęć – wszystko to sprawia, że całościowe, idealnie wierne przedstawienie poglądów filozofa poprzez streszczenie jego tekstów jest, jak sądzę, niemożliwe. Idea przekazywana w każdej parafrazie, naznaczona ręką autora, nie osiągnie nigdy tożsamości z myślą oryginału, dostępnej jedynie swojemu twórcy.

Powyższe wprowadzenie ma na celu postawienie nas w pewnym stosunku wobec analizowanego tekstu L. Kołakowskiego. Jaka idea przyświecała „oryginalnie” jego autorowi? Tego nie dowiemy się już nigdy – przypominam jeszcze raz, każda parafraza pozostaje w pewnym stopniu, zawsze interpretacją. Rodzi się tutaj jednak pytanie: w jaki sposób ocenić wobec tego wartość kolejnych analiz danego tekstu? Czy miarę ich „dokładności” stanowi właśnie zgodność z postulowaną (podkreślam: postulowaną) koncepcją oryginału, a może wręcz przeciwnie – uznając każde dzieło literackie, za jedną z wypowiedzi w nieskończonym dialogu ludzkiej kultury, możemy swobodnie operować jego treścią, narzucać na nią własne znaczenia, traktować jako punkt wyjścia dla dalszych rozważań?

Przewodnią ideą niniejszego tekstu pozostaje druga z możliwości. Jakkolwiek streszczenie poglądów filozofa znacząco ułatwi dalszą ich analizę (prezentowany poniżej zestaw też stanowi dokonaną przeze mnie, arbitralną, redukcję materiału źródłowego do najważniejszych składowych), kolejne paragrafy odbiegać będą częściowo od rejonów zainteresowań, nieprzypisywanych powszechnie Kołakowskiemu. Uwagi te zapisuję w celu obrony przed ewentualną krytyką dotyczącą tego rodzaju „przeinaczania” myśli autora. Co jeszcze raz podkreślam, prezentowana przez Kołakowskiego konstrukcja intelektualna nie stanowi dla mnie ostatecznego końca rozważań, ale przeciwnie – ich punkt początkowy, z którego wyprowadzić pragnę nowe wnioski.

Przejdźmy do oryginalnego tekstu filozofa. Prezentowane w nim tezy wymienić można następująco:

I) Wiele pytań dotyczących tzw. „spraw ostatecznych” obecnych w doktrynach religijnych, przeniknęło w zmienionej formie, do kultury

w tym filozofii. Stało się tak m. in. w przypadkach: teodycei³ czy eschatologii – poruszane przez nie problemy: potrzeba uzasadnienia obecności cierpienia i odkrycia ostatecznego celu historii, doczekały się swojej interpretacji świeckiej, nie odnoszącej się (przynajmniej pozornie) do aksjomatów religijnych.

II) Uniwersalność tego rodzaju rozważań stanowi dowód na obecność w ludzkiej psychice specyficznych dążeń do odkrycia transcendencji – uzasadnienia swojego życia i doświadczeń poprzez odniesienie ich do wartości wobec nich absolutnych.

III) Analogicznie, analiza kultury, skupiona na innych punktach jej rozwoju, dostarcza nam także świadectw istnienia tendencji przeciwnych, manifestujących się w negacji lub też odrzuceniu idei absolutnych.

IV) Przypisując obu dążeniom jednakową rację, należy zgodzić się na opis psychiki podmiotu z uwzględnieniem obu obecnych w nim antagonicznych tendencji, charakteryzowanych dokładniej przez Kołakowskiego jako:

- dążenie do samo-ustanowienia, autoafirmacji, odrzucenia wszelkich zewnętrznych zasad i osiągnięcia niezależnej egzystencji,
- potrzeba ukonstytuowania swojego istnienia i w bycie „silniejszym” absolutnym, a więc zatracenia w ten sposób swojej odrębności.

V) Starcie dwóch powyższych pragnień, ujęte formie dyskursu, pozostaje zasadniczą podstawą myślenia filozoficznego, czego świadectwa odnaleźć można analizując m. in. historię rozwoju myśli filozofii zachodniej. Jak ujmuje to sam autor:

konflikt między lękiem przed wyzbyciem się siebie a lękiem przed sobą może uchodzić za najogólniejszą treść myślenia filozoficznego; ściślej – historia filozofii jest potwierdzeniem, że konflikt taki istnieje faktycznie (...) ⁴

³ W swojej pracy L. Kołakowski odnosi się także do postulatu istnienia w człowieku grzechu pierworodnego – wedle jego interpretacji, zagadnienie to znajduje swoją kontynuację w rozważaniach dot. państwa idealnego, a więc problemu: czy możliwe jest stworzenie ustroju, którego wszyscy obywatele postępowaliby zgodnie z wyznaczonym zbiorem reguł i nie łamali przepisów prawa

⁴ Leszek Kołakowski *Kaplan i blazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: „Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozporoszone sprzed roku 1968”, t. II, Warszawa 1989, s. 168.

VI) Każda próba poznania transcendencji przez podmiot, pozostaje już w punkcie wyjścia, skazana na porażkę – postulowana idea absolutu zawiera zawsze w swojej definicji (nawet jeżeli nie są one jawnie przedstawiane) odwołania do elementu wiary, z założenia jest więc ona niedostępna dla bezpośredniego poznania. Jako przedmiot zainteresowania kultury, przenika nieuchronnie do sfery „sakralnej”, filozofie, które wprost lub w sposób ukryty utrzymują, że osiągnęły tego rodzaju poznanie absolutne, mają charakter teologiczny.

VII) Postulowane przez Kołakowskiego tendencje odnajdują swoją najpełniejszą realizację w dwóch antagonistycznych postawach filozoficznych, charakteryzowanych, poprzez symbolikę:

- Kapłana – oznaczającego dogmatyczny sposób myślenia, konstruowanie wizji siebie oraz świata w oparciu o ukryte bądź jawne postulaty dotyczące idei absolutu,
- Błazna – myśli krytycznej, sprzeciwiającej się zastanym aksjomatom i negującą wszelkie idee absolutu oraz reguły organizujące światopogląd podmiotu.

VIII) W końcowej części eseju filozof wartościuje obie postawy opowiadając się przy tym za figurą błazna. Postawa kapłana, przywiązanie do dogmatów i prawd absolutnych stanowi według niego drogę do zaniechania dalszej refleksji, do „bezruchu myśli” a więc wypaczenia głównej idei filozofii tzn. samodzielnych poszukiwań prawdy przez podmiot.

Filozofia jest wysiłkiem stałego kwestionowania wszystkich oczywistości, a więc stałego dezawuowania objaśnień istniejących (...) ⁵

(...) zasługą Fichtego jest prosta obserwacja, iż ruch myśli nie może odbywać się bez przeszkód które przewycięża (...) z tych samych przyczyn urojeniem jest filozofia, która byłaby czystą auto-refleksją lub realizowała się w zamkniętym świecie monady (...) ⁶

⁵ Tamże, s.169.

⁶ Tamże, s.178.

Pytania i niejasności

Przedstawiona powyżej parafraza, prezentuje, jak sądzę, jeden z najpopularniejszych sposobów odczytywania eseju Kołakowskiego – jej elementy, w mniej lub bardziej zmienionej formie odnaleźć można jako nawiązania, w wielu tekstach⁷ polskiej kultury – dotyczących problematyki nie tylko filozoficznej. Rozważania humanistyczne lub literackie, z pewnością wartościowe, z konieczności przyjmować muszą jednak wobec analizowanego przedmiotu perspektywę konieczną dla swojej dyscypliny. Właściwe wydaje się więc odwołanie w analizie tekstu do źródłowej „podstawy” rozważań autora – a więc samej filozofii.

Co ukazuje nam jednak taka perspektywa? Jak zapowiadam we wstępie, pierwszą część niniejszej pracy pragnę poświęcić krytyce przedstawionej interpretacji. Ukształtowana przez polską twórczość, prezentuje ona, jak sądzę, wizję przede wszystkim estetyczną – antagonistyczne przeciwstawienie dwóch, tak silnie nacechowanych symboli (błazna i kapłana) przemawiać musi do literackiej imaginacji. Należy jednak pamiętać, że figury te, w tekście filozoficznym pełnią przede wszystkim funkcję narzędzi – służących do przedstawienia określonych postulatów filozoficznych. Odczytywanie ich w kontekście przedstawionej wyżej, a rozpowszechnionej wykładni tekstu Kołakowskiego prowadzi, do kilku niejasności, zarzucić mu można także wyraźną sprzeczność.

Aby podkreślić niestabilność rozważanej koncepcji intelektualnej, zaczniemy od rozważania jej szczegółowych postulatów (możliwych do analizy jedynie przy założeniu akceptacji wcześniejszych tez) zmierzając stopniowo do krytyki jej podstaw filozoficznych.

Pierwszym elementem, na jaki należy zwrócić tutaj uwagę, jest wyjątkowo niejasne uzasadnienie ostatecznego „wyboru” dokonanego przez Kołakowskiego. Wartościowana przez niego negatywnie postawa kapłana przeciwstawiona zostaje w końcowej części eseju reprezentowanemu przez błazna wysiłkowi stałego dezawuowania oczywistości – realizującemu (jak należy się domyślać) właściwą istotę filozofii. Co pozwala jednak autorowi na wysunięcie tak definitywnego wniosku? Koncepcja bezruchu

⁷ Ryszard Legutko, *Podzwonne dla błazna*, Wydawnictwo Ośrodek Myśli Politycznej, Warszawa 2006.

myśli jako ostatecznego celu refleksji (kontemplacja prawdy) określona zostaje przez niego jako „urojenie”. Pogląd ten może być oczywiście argumentowany założeniem o ograniczeniach poznawczych podmiotu⁸. Mimo to postulat filozofa pozostaje wciąż niejasny. Dlaczego nieustający ruch myśli, poszukiwania celu, o którym wiadomo, że nigdy nie będzie mógł zostać odnaleziony, określone zostają jako *d o b r e*? Jeżeli uzasadnieniem ich pozytywnego wartościowania nie może pozostawać przedmiot ich rozważań, stanowiąc go muszą one same – jako proces. Kołakowski jednak nie wypowiada się na ten temat, ciąg jego wnioskowań pozostaje więc dla czytelnika niejasny.

Afirmację filozofii *blazna* za niektórymi publicystami krytykować można również w innym kontekście – bo z perspektywy społecznej. Jeżeli refleksje filozofa przełożyć bezpośrednio na grunt zachowań jednostki w państwie, można interpretować je jako uzasadnienie anarchii. Odrzucenie uznawanych powszechnie zasad, dogmatów etycznych i ontologicznych (konstituujących poprzez swoją transcendencję wartości określonych postaw moralnych), prowadzić może w efekcie do zniszczenia struktur społecznych lub też zastąpienia ich jeszcze bardziej restrykcyjnymi formami nowej ideologii. Problem ten poruszony został przez Ryszarda Legutko w eseju *Podzwonne dla blazna*⁹. W porównaniu z wcześniejszymi wątpliwościami natury filozoficznej, przemawia on, jak sądzę, nieco silniej do powszechnej świadomości. Co znamienne, do podobnych wniosków, wiele lat po opublikowaniu pierwotnego tekstu, przyznał się także sam Kołakowski, głosząc konieczność odsunięcia części aksjomatów poza rejon absolutnej krytyki¹⁰.

⁸ Chodzi tu o pogląd epistemologiczny, wedle którego transcendencja, z samej swojej istoty musi pozostawać niedostępna dla jakiegokolwiek sposobu poznania – jako że podmiot poznający i poznanie samo są elementami *t* rzeczywistości, którą transcendencja właśnie przekracza.

⁹ *Niebezpieczną pokusą heretyka jest to, iż skłonny jest on sądzić, że istnieje jakaś prawda, którą ludzkość do tej pory przeoczyła i że można ominąć cały trud, jaki dotychczas włożono w uporządkowanie ludzkiego doświadczenia. Heretyk znajduje się dużo bliżej ideologii niż ortodoks (...)*To właśnie sojusz *blazeństwa* i herezji był najczęściej przyczyną ruchów totalitarnych, podczas gdy ortodoksja dawała co najwyżej impuls politycznemu i umysłowemu autokratyzmowi (...). Ryszard Legutko, *Podzwonne dla blazna*, Warszawa 2006, s.110.

¹⁰ Zmiana poglądów Kołakowskiego, w późniejszym okresie jego twórczości pozostaje z pewnością tematem na dalszą refleksję, jej dokładna analiza wymagałaby jednak

Pewien podstawowy kanon prawd i reguł winien być raczej broniony niż atakowany.¹¹

Jakkolwiek wyjściowa koncepcja filozofa ulegała, jak zauważyliśmy, na przestrzeni czasu pewnym przemianom, nie ulega wątpliwości, że zawarty pozostawał w niej element oceny. Precyzując użyte sformułowanie – chodzi tu o zastosowany element wartościowania, Jeżeli jedna z przedstawianych postaw, pozostaje (wedle autora) l e p s z a od drugiej, czytelnik przekonany do uzasadniającej taki wybór argumentacji, powinien przyjąć sobie dany postulat, a także próbować zastosować go w działaniu. W tym momencie odkryłby on jednak pewną niejasność. Jaki charakter powinniśmy bowiem przypisywać filozofom kapłana i błazna? Czy obie postawy pozostają naprawdę możliwe do realizacji, a może, jeżeli (jak twierdzi autor) stanowią przejawy uniwersalnych i „wrodzonych” tendencji podmiotu, żaden człowiek nie może kierować się tylko jedną z nich? Przy takim założeniu wybór Kołakowskiego musiałby zostać odczytany jako drogowskaz postępowania, którego metoda (ciągła negacja) nie mogłaby zostać przez pomiot nigdy konsekwentnie stosowana¹².

Kierując się dalej drogą takiego rozumowania, od niepewności dotyczącej możliwości realizacji postulatów wysnuwanych przez Kołakowskiego, tylko krok dzieli nas od wątpliwości wobec założeń, w oparciu o które są one formułowane. Jeżeli opisywane postawy podmiotu, opozycyjne postaci kapłana i błazna stanowią mają przejawy równie antagonistycznych, wrodzonych dążeń podmiotu, koncepcja głosząca taką tezę, powinna pozostawać zdolna do uzasadnienia swojego „uniwersalnego” charakteru. Spójrzmy na dobór słów w jakich Kołakowski odnosi się do umysłowości podmiotu:

uwzględnienia nie tylko pragmatycznych argumentów mogących przemawiać za modyfikacją filozofii błazna ale także kontekstu politycznego, w jakim ukazywały się poszczególne publikacje filozofa. Z powodu ograniczeń niniejszej pracy oraz wymienionych we wstępie założeń w dalszej części tekstu koncentruję się tylko na pierwotnej wersji eseju z 1959 roku, nie poruszając tematu zmiany poglądów filozoficznych oraz politycznych samego Kołakowskiego.

¹¹ Leszek Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

¹² Za takim wyjaśnieniem przemawia także fakt, iż w całym eseju Kołakowski nie wymienia ani jednego filozofa, którego opisywałby jako jednoznacznie „błazeńskiego”.

Staraliśmy się sformułować naturę tego konfliktu jako starcia się dwóch tendencji najogólniejszych i p i e r w o t n y c h którym *filozofia usiłuje nadać charakter dyskursywny* (...) ¹³

O ile pierwszy z przymiotników („najogólniejszy”) interpretowany może być na wiele sposobów, drugie wyrażenie („pierwotny”), odciążone jest istotnym bagażem znaczeniowym. Nieuchronnie odsyła ono myśli czytelnika do abstrakcyjnej idei „natury człowieka”. Tu rodzi się natomiast kolejna wątpliwość. Jakie przesłanki upoważniają nas do przedstawiania postulowanych cech podmiotu jako jego uniwersalnych właściwości? Czy z pełną odpowiedzialnością możemy wypowiadać się na temat niehistorycznych, niezmiennych elementów umysłowości podmiotu, uzasadniając ich istnienie i własne wnioski jedynie analizą i interpretacją świadectw kultury? Wrażenie niejasności potęguje tu dodatkowo stosunek do takiej idei samego Kołakowskiego, który na dokładnie tej samej stronie głosi:

I jakimż to osobliwościami ludzkiej natury – by tego słowa s p l u g a w i o n e g o tu użyć – przypisać owe skłonności, ów tropizm nieprzeparty, który pociąga ku ostatecznościom, ową nadzieję, że objawi się nam jakaś zasada najwyższa, która cały świat nam wyjaśni i weźmie na swoje barki nasze własne istnienie, nasze zachowanie i nasze myślenie zarazem? (...)

Jak można się domyślać pozostaje on więc świadom filozoficznych konsekwencji przyjęcia tego rodzaju perspektywy, co tym wyraźniej powinno skłaniać nas do ostrożności w jej bezkrytycznej akceptacji.

Ostatni zarzut jaki chciałabym przedstawić stanowi najsilniejszy kontrargument skierowany przeciwko koncepcji Kołakowskiego. O ile w stosunku do większości omawianych wyżej fragmentów jego eseju, uzasadnione pozostało sformułowanie „niejasności” przy dokładniejszej analizie całego tekstu, okazuje się, że zawiera on w sobie wyraźną sprzeczność dotyczącą postaci tytułowego błazna. Jako symbol ma on oznaczać postawę podmiotu polegającą na negacji, a więc całkowitemu odrzuceniu wszelkich idei absolutu. „Czujny” wobec przejawów dogmatyzmu powinien zawsze unaoczniać zawartą w nich opresyjną ideę – dążenie do ograniczenia wol-

¹³ Leszek Kołakowski, *Kaplan i błazen*, (...) s.175.

ności podmiotu. Postępowanie takie nieuchronnie doprowadziłoby jednak do sprzeczności logicznej. Zasada ciągłej negacji, uznana za „regułę nadrzędną” przeistoczyłaby się w dogmat, ten sam do którego odrzucenia zamierzała początkowo zmierzać.

Podobnie jak w przypadku wcześniejszej wątpliwości, konieczna jest tutaj jednak pewna uwaga. Powyższy zarzut formułowany jest przeciwko przedstawionej już interpretacji Kołakowskiego – jej stosunkowo „popularnemu” ujęciu funkcjonującemu w kulturze. Należy zaznaczyć, że sam autor, uwzględniał powyższy zarzut w swojej argumentacji. Zagadnienie to rozwinę w dalszej części pracy, w tym miejscu należy jednak przytoczyć fragment, świadczący o jego świadomości tego zagrożenia:

Czy jakakolwiek metoda myślenia, najbardziej radykalna w zamyśle, może uniknąć owego losu i oprzeć się, w historycznych kolejach pokusie bezładu? Wszystkie przykłady historyczne zdają się w to powątpiewać i zresztą sama nadzieja sformułowania takiej metody równałaby się nadziei osiągnięcia metody ostatecznej, a więc takiej, właśnie której charakter przeczyłby jej założeniom(...) ¹⁴

Ironia błazeństwa czyli komediant jako postawa etyczna

Praktyka i teoria filozoficzna

Jak podkreślałam we wstępie, osią prowadzonych przeze mnie rozważań nie jest próba dotarcia do „oryginalnej” koncepcji Kołakowskiego

¹⁴ Jeszcze wyraźniejszy wydzźwięk ma tutaj późniejsza wypowiedź filozofa (...) *Nie trudno zauważyć, że cały nasz dotychczasowy wywód może być posądzony o uleganie tej samej pokusie monistycznego myślenia, którą poddaje krytyce: skłonności do wyczerpywania całej mnogości faktów w jednej, naczelnej zasadzie porządkującej. Jednakże nie sama czynność porządkowania jest przeciwnikiem filozofii anty-absolutystycznej(...) Przeciwnikiem filozofii anty-absolutystycznej jest tylko pewien, szczególny gatunek porządku: ten który ujął wyczerpująco całą wielość światów (...) w jednolitej kwalifikacji a więc ten, który doznał satysfakcji jaką daje dzieło ostateczne (...) Opozycja którą podkreśla tutaj Kołakowski dotyczy przede wszystkim przyjmowanej przez niego definicji filozofii (lub też, analizując słowa filozofa w ogólniejszym kontekście – całości myślenia) jako procesu, „ruchu myśli” który w swym założeniu nie musi zawierać perspektywy „zakończenia” a więc osiągnięcia prawdy ostatecznej („bezruchu myśli”).*

(przyjmując taką perspektywę niniejszy tekst musiałby przybrać formę pracy biograficznej). Z tego względu przyznałam sobie prawo do stosunkowo swobodnego poruszania się wśród omawianej przez niego problematyki. Prowadzona przez Kołakowskiego refleksja pozostaje, jak sądzę (i co nie wywoła kontrowersji), formą rozważań teoretycznych. Analiza historii kultury, rozwoju teologii czy też przemian poszczególnych koncepcji filozoficznych, wszystko to oddala myśl filozofa od indywidualnej sytuacji człowieka, od realnej perspektywy jednostki. Ostateczne opowiedzenie się przez Kołakowskiego za postacią błazna, ma tym samym charakter wyboru określonej postawy intelektualnej. Jego podstawą pozostają jednak, co postaram się udowodnić, rozważania o charakterze etycznym. Przełożenie ciężaru z perspektywy ogólnej na podejście jednostkowe a więc indywidualne odczucia i doświadczenia podmiotu, pozwoli, jak sądzę, wykazać znaczenie argumentacji Kołakowskiego w wymiarze tzw. „filozofii praktycznej”.

Perspektywa nie-historyczna

Pierwszym zabiegiem, który chciałabym wykonać, jest subtelna zamiana kontekstu, w jakim analizowane będą dalej postawy opisywane przez Kołakowskiego. „Kapłan” i „błazen” ujęci w perspektywie ogólnohistorycznej jako przejawy tendencji uniwersalnych, a więc niezmiennych elementów tzw. „natury człowieka”, to pojęcia niezwykle kłopotliwe. Ich analiza w takiej formie zmuszałaby nas do przyjęcia szeregu wcześniejszych założeń, przygotowania „podstawy teoretycznej”, na gruncie której mogłyby one funkcjonować. Aby zachować możliwie dużą swobodę rozważań, nie odrzucając przy tym postulatów poprzedniej koncepcji¹⁵, stosowne będzie tutaj potraktowanie wymienionych wcześniej terminów jako modeli teoretycznych. Ujmując je jako „narzędzia” służące do opisu analizowanych zjawisk zachodzących w ludzkiej psychice (a więc znanych nam doświadczeń podmiotu), możemy uwolnić się od przymusu dowodzenia szeregu założeń, a więc wikłania naszych rozważań w niezwykle szeroki problem dotyczący „istoty człowieka”. Wykonywana tutaj operacja

¹⁵ Chodzi tu o możliwość prowadzenia rozważań, które w swym równoległym toku mogłyby doprowadzić do identycznych wniosków tzn. udowodnić istnienie oraz niezmienną historyczną obu antagonistycznych tendencji podmiotu.

myślowa polega tym samym na „wzięciu w nawias” szerokiego znaczenia terminów: postawa kapłańska, postawa błazeńska oraz ich s t a ł e j obecności w kulturze (jak postuluje to Kołakowski), a także na sprowadzeniu obu pojęć do poziomu „konstrukcji myślowych” opisujących znaną nam w tym momencie historycznym, psychikę podmiotu.

Proponowany sposób interpretacji terminologii Kołakowskiego można porównać do podejścia stricte psychologicznego. Należy zauważyć jednak, że filozofia oraz badania poświęcone psychologii człowieka wielokrotnie łączyły się ze sobą – najlepszym przykładem może być tu koncepcja psychoanalityczna. Oczywiście perspektywa polegająca na dążeniu do opisu aktualnej psychiki podmiotu – nie uwzględniając przy tym jej niezmienności historycznej, nie należy wyłącznie do domeny psychoanalitycznej, a i wielu przedstawicieli tego kierunku wprost odrzucało jej postulaty¹⁶ Porównanie to może jednak nadać pewien kierunek naszym dalszym rozważaniom. Warto zauważyć, że niektóre sformułowania Kołakowskiego sugerują, że i on nadaje używanej przez siebie symbolice podobne ”psychologiczne” znaczenie. Spójrzmy jeszcze raz na jego wypowiedź:

(...) obserwujemy w tym sporze starcie dwóch tendencji przeciwstawnych. Z jednej strony – pragnienie wynalezienia poza sobą oparcia dla własnego istnienia(...) z drugiej strony obawa przed poczuciem nierzeczywistości własnego zachowania, obawa przed sytuacją, w której pewna siła obca tkwi w nas i jest nie tylko wykonawcą naszych zamierzeń ale i wolą, która te zamierzenia za nas podejmuje(...)¹⁷

Konflikt między dążeniem do auto-afirmacji jednostkowej a dążeniem do własnego unicestwienia, inaczej konflikt między lękiem przed wyzbyciem się siebie a lękiem przed sobą, może uchodzić za najogólniejszą treść myślenia f i l o z o f i c z n e g o (...)¹⁸

Pojawiające się na końcu cytatu sformułowanie, jest oczywiście problematyczne. Odnosi ono wypowiedź Kołakowskiego do szeroko rozumianej refleksji filozoficznej, jak wspominałam już wcześniej, literalnie rozumia-

¹⁶ Należy wspomnieć tu choćby teorie Zygmunta Freuda, skoncentrowane w późniejszym okresie jego działalności na problemie uniwersalnej opozycji instynktu życia i instynktu śmierci.

¹⁷ Leszek Kołakowski, *Kapłan i błazen (...)*, s.167.

¹⁸ Tamże, s.168.

ny tekst *Kapłana i błazna...* stanowi przede wszystkim rozważania teoretyczno – intelektualne. Przeniesienie ciężaru wypowiedzi filozofa na sytuację jednostki, nie jest jednak w tym wypadku trudne. Przypomnijmy sobie jak dużą część przedstawianej przez niego argumentacji stanowi wnikliwa interpretacja historii kultury, w tym teologii. Ta ostatnia, traktowana nawet jako oddzielny przedmiot rozważań, nie może być mimo to analizowana bez powiązania z doświadczeniami pojedynczych jednostek. Usystematyzowany zbiór aksjomatów metafizycznych i moralnych posiadać może rangę systemu religijnego jedynie wtedy, kiedy jego założenia stanowią wyraz wiary poszczególnych jego wyznawców. Nie pragnę wdawać się tutaj w szersze rozważania nad istotą i rozwojem doktryn religijnych. Istotne jest natomiast wykazanie, że skoro analizy Kołakowskiego dotyczące filozofii (wedle literalnego rozumienia tekstu) wiążą się z refleksją nad teologią, ta zaś nieodzownie wiąże się z doświadczeniami jednostek, formułowane przez filozofa wnioski mogą być zasadnie interpretowane jako charakterystyka ludzkiej psychiki. Spór „dwóch przeciwstawnych tendencji” – dążenia do ukonstytuowania własnej jednostkowości oraz jej jednoczesnego zaprzeczenia – realizowany na polu filozofii przeistoczyłby się w takim kontekście w zewnętrzny przejaw walki wymienionych dążeń w sferze wewnętrznej psychiki podmiotu.

Konflikt jednostki

Przyjmując powyższy punkt rozważań trudno nie zauważyć analogii występującej między wnioskami Kołakowskiego, a postulatami części filozofów psychoanalitycznych. Paralelizm ten daje się niezwykle wyraźnie zaobserwować w porównaniu głoszonych przez filozofa tez z koncepcją Ericha Fromma. W oczy rzuca się tutaj przede wszystkim dynamizm obu opisów. Konflikt dążenia do autoafirmacji oraz pragnienia unicestwienia własnej jednostkowości to jedno z czołowych zagadnień poruszanych przez niemieckiego filozofa. Stopniowe „wyłanianie się” ludzkiej jednostkowości na przestrzeni epok oraz towarzyszące mu przemiany społeczne, stanowiły w jego ujęciu m. in. punkt wyjścia dla krytyki współczesnej kultury i masowej świadomości. Proces ten, w interpretacji Fromma, miał oczywiście charakter historyczny – autor formułował swoje wnioski w perspektywie ogólnej, jako charakterystykę równoległych przemian zachodzących na gruncie ludzkiej psychiki oraz kultury (jego analizy doty-

czyły m. in. różnic stanowiących przepaść pomiędzy współczesnym sposobem myślenia a mentalnością średniowieczną lub starożytną). Tak samo jak w przypadku koncepcji Kołakowskiego, postulat ten ujmijmy chwilo-wo „w nawias”. Arbitralne prawo do tego zabiegu, które sobie nadaliśmy, służy uwydatnieniu podobieństw między wymienionymi koncepcjami oraz uproszczeniu ich analizy. Co uzyskujemy po takiej „redukcji”? Diagnoza sytuacji podmiotu w ujęciu obu filozofów posiada istotne elementy wspólne: źródło konfliktów i wewnętrznej dychotomii jednostki ma w nich swoje źródło w antagonizmie dwóch tendencji. Z jednej strony, dążenia do afirmacji własnej jednostkowości, pragnienia osiągnięcia autonomii jako niezależne i samodzielne „ja”. Z drugiej zaś – siły całkowicie przeciwne: dążenia do zniesienia opozycji „ja” i „nie-ja”, zatracenia swojej jednostkowości w bycie absolutnym. Konsekwencje tej walki objawiają się, według Fromma, przede wszystkim w obszarze zachowań społecznych – w krańcowych przypadkach prowadzić mogą, m. in. do patologii, np. rozwoju ustrojów autorytarnych (jako sposobu zanegowania indywidualizmu jednostek przez opresyjny aparat państwa). W ujęciu Kołakowskiego zasadniczy skutek nakreślonej opozycji przybiera, natomiast formę walki światopoglądowej – konfliktu pomiędzy poglądami afirmującymi lub też przeciwstawiającymi się idei absolutu (pojęciu dzięki któremu podmiot może zanegować swoją jednostkowość). Jakkolwiek obie koncepcje koncentrują się na odmiennej tematyce, źródłowe założenie, tkwiące u ich podstaw pozostaje zbliżone.

Perspektywa dla dalszych rozważań

Przedstawiona analogia, ułatwia z pewnością zrozumienie symboliki wykorzystywanej przez Kołakowskiego. Podobieństwa występujące między koncepcjami filozoficznymi nie stanowią jednak oczywiście wystarczającego powodu dla uznania ich za prawdziwe. Potrzebne są dalsze i silniejsze argumenty. Kołakowski i Fromm formułują je, każdy na swój sposób, analizując przemiany kultury. Rezygnując z perspektywy historycznej, a więc skupieni jedynie na opisie aktualnego, „znanego nam” fenomenu własnej psychiki, pozostajemy skazani na odwołanie się do subiektywnych doświadczeń. Kluczowe znaczenie zyskuje w tym momencie słowo „postulat”. Jeżeli w toku rozważań „wykraczamy” poza literalną interpretację oryginalnego tekstu, a więc kryterium naszej oceny nie stanowi już pierwotna myśl au-

tora, rozpoczynamy tym samym samodzielną refleksję filozoficzną. W dalszej części pracy istnienie obu nakreślonych tendencji przyjęte zostanie za prawdziwe, co umożliwi rozwinięcie kolejnych wniosków. Należy wyraźnie powiedzieć, że w ten sposób wysunięty zostaje jedynie pewien postulat, każdy czytelnik może i powinien go więc skonfrontować z własnymi doświadczeniami (uważam jednak, że introspekcja potwierdza istnienie opisywanej dychotomii). Celu niniejszej pracy nie stanowi głoszenie tez „absolutnych”. W kontekście poruszanej problematyki aspiracje takie stanowiłyby hipokryzję. Uwaga ta odnosi się także do kolejnych poruszanych dalej problemów, nie umniejsza to jednak, jak sądzę, ich konstruktywnego znaczenia – w tym wartości etycznej.

Cel etycznego postępowania

Jak nadmieniałam we wstępie intencją moich rozważań pozostaje odniesienie poglądów L. Kołakowskiego do problemów, nie poruszanych w oryginalnym tekście eseju *Kapłan i błazen...* Przedstawione w nim konstrukcje pojęciowe zastosować można, jak sądzę, także do zagadnień etycznych. Tak samo jak poprzednio wymaga to jednak odpowiednich przygotowań. Przypomnijmy elementy, które udało nam się określić do tej pory. Po pierwsze, przyjęliśmy jako postulat obecność w psychice ludzkiej antagonistycznych tendencji. Po drugie, wykazaliśmy z kolei, że do ich opisu możliwe jest zastosowanie metod podobnych do podejścia psychoanalitycznego. Formułowanie jakichkolwiek zaleceń o charakterze moralnym wymaga od nas jednak kolejnej, istotnej operacji, a mianowicie zdefiniowania przyjętego przez nas podstawowego kryterium oceny. Każdy system etyczny operuje pojęciami: dobra i zła, znaczenie obu tych terminów może być jednak wielorakie. Należy więc (przynajmniej najbardziej schematycznie) je określić.

W przypadku refleksji dotyczących w swojej istocie dylematu, jakim jest uznanie lub odrzucenie przez jednostkę wiary w transcendencję, jednoznaczne zdefiniowanie obu wymienionych pojęć w sposób „absolutny” wydaje się jednak niemożliwe. Ucieczką od tego dylematu stanowić może jednak zmiana perspektywy. Jeżeli poszukiwana przez nas najważniejsza zasada wartościowania służyć ma za podstawę regułę organizujących działania jednostki, nie musi ona rościć sobie prawa do „bycia prawdziwą” (absolutną) w sensie obiektywnych, wystarczająca będzie natomiast

jej „obecność” w sensie subiektywnym – w granicach wewnętrznej rzeczywistości podmiotu.

Jakie doświadczenie¹⁹ spełnia postawione w ten sposób warunki? Nie będzie, jak sądzę, nadużyciem, stwierdzenie iż wobec większości zjawisk (postulować można także tezę, że wobec wszystkich) p r z y j e m y z a w s z e p e w n ą p o s t a w ę. Relacja w jaką w ten sposób wchodzimy zawiera w sobie element pozytywny lub negatywny – pragnienie, zgodę, uznanie danego przedmiotu za „dobry” (dla nas) lub sprzeciw, niechęć, uznanie za „zły” (w tym czysto subiektywnym sensie). Pojęcia, których pragnę użyć do opisanego tej dychotomii, a mianowicie p r z y j e m n o ś ć i n i e p r z y j e m n o ś ć mają za sobą długą filozoficzną tradycję, ich powiązania z wieloma odmiennymi koncepcjami mogą nadawać im wobec tego wielorakie znaczenie. Konieczna jest tutaj ich ogólna definicja – w takim rozumieniu, w jakim używane mają być dalej w niniejszym tekście. Jak wykazałam wcześniej, doświadczenia, które za ich pomocą opisuję, należą do subiektywnych „odczuć” „stosunku”, jaki zachodzi w jednostce na skutek zmian „na zewnątrz”, jak i „wewnątrz” niej. Nie istotne jest w tym momencie wdawanie się w głębszą analizę tego fenomenu, poszukiwanie jego przyczyn i filozoficznego uzasadnienia. Interesującą nas teraz jego właściwością jest natomiast sama o c z y w i s t o ś ć „przyjemności” i „nieprzyjemności”, jaskrawość, z jaką przejawia się one w sferze odczuć, każdego człowieka. Ponownie, uzasadnione jest tutaj odwołanie się do doświadczeń czytelników niniejszego tekstu – jak sądzę, nie odnajdzie się wśród nich osoba, która zanegowałaby taki opis. Należy przy tym wyraźnie podkreślić, że chodzi tu o najbardziej ogólne znaczenie powyższych terminów, „przyjemność” oznaczającą więc wszystko, co w naszym wewnętrznym „dialogu” opisać możemy słowami „dobre dla mnie”.

Chociaż powyższy argument stanowi prawdopodobnie najsilniejszą rację, przemawiającą za akceptacją opisanego stanowiska, tak samo jak w przypadku wcześniejszej interpretacji poglądów Kołakowskiego, właściwe jest także wykazanie podobieństwa przedstawionej koncepcji z innymi teoriami filozoficznymi. Opis przyjemności oraz przykrości jako

¹⁹ Pojęcie „doświadczenia” oznaczać ma tutaj sferę wszystkiego co subiektywne, a więc wszystko co obecne jest „dla podmiotu”, co zasadniczo co jest przez niego „doświadczone”.

podstawowych wrażeń obecnych w subiektywnym „wewnętrznym” świecie podmiotu, należy do jednego z bardziej rozpowszechnionych postulatów teorii epistemologicznych²⁰ i etycznych: począwszy od starożytności aż po czasy współczesne, jego wariacje możemy odnaleźć, m. in w epikureizmie, oświeceniowym utylitaryzmie czy fenomenologii. Oczywiście wymienione analogie nie przemawiają jednoznacznie za „prawdziwością” powyższego postulatu – jak wykazaliśmy wcześniej – najważniejszą uzasadniającą go racją pozostają przede wszystkim subiektywne, indywidualne doświadczenia. Niemniej paralelizm ten stanowi dowód swego rodzaju historycznej „uniwersalności” takiej koncepcji.

Kaplan i błazen jako postawy etyczne

Włączając powyższy postulat do tworzonej przez nas konstrukcji, przygotowaliśmy tym samym grunt pod analizę eseju Kołakowskiego na polu zdefiniowanej w ten sposób etyki. Jeżeli za zasadę organizującą postępowanie podmiotu, a więc kryterium oceny czy dane doświadczenie jest „właściwe” czy też nie (należy dążyć do jego przedłużenia albo mu przeciwdziałać), uznać ogólnie pojmowaną przyjemność, nie ulega wątpliwości, że światopogląd jednostki – jej stosunek zarówno do świata zewnętrznego, jak i do siebie samej – podlegać może takiemu samemu wartościowaniu. Postawa podmiotu będzie o tyle optymalna, o ile prowadzić będzie do minimalizacji cierpienia lub (posługując się tutaj równoznacznym sformułowaniem) możliwej dużej ilości przyjemności²¹. Niemniej, pozostawiona w takiej formie nasza teoria równałaby się głoszeniu etyki całkowicie „subiektywistycznej”, na której gruncie nie byłoby możliwe formułowanie bardziej szczegółowych zaleceń, jako że ich ostatecznym twórcą pozostawałaby sama jednostka. Przed tego rodzaju „anarchizmem”

²⁰ Granica między epistemologią a innymi dziedzinami refleksji filozoficznej nie jest w tym kontekście jednoznaczna m. in. w przypadku koncepcji fenomenologicznych – termin ten podkreśla jednak, że chodzi tu o teorie koncentrujące się na sferze d o s w i a d c z e n i a.

²¹ Oba sformułowania: „minimalizacja cierpienia” oraz „przyjemność” wymienione są tutaj razem aby pokreślić ich równoznaczność. Celu niniejszej pracy nie stanowi szczegółowa analiza fenomenu przyjemności a tym samym m. in. odpowiedź na pytania: czy istnieje stan neutralny (bez przyjemności ani nieprzyjemności) oraz czy codzienna egzystencja człowieka naznaczona jest już w punkcie wyjścia jednym z odczuć? (np. cierpieniem).

chroni nas jednak pierwszy z przyjętych postulatów. Wyróżnienie w psychice podmiotu opisanych wcześniej dążeń, pozwala nam na formowanie zaleceń, „ogólnych”, gdyż odnoszących się do tych tendencji.

Przyjemność ze swej istoty wiązać się może jedynie z realizacją pragnienia, nie zaś z jego niezaspokojeniem. Dychotomia podmiotu, jego wewnętrzne „rozdarcie” pomiędzy antagonistycznymi siłami, stawiają nas wobec tego, pozornie, w sytuacji tragicznej. Tak jak Sofokles skazywał swoich bohaterów na porażkę stawiając ich w wobec konfliktu dwóch równoważnych nakazów moralnych, tak i my w tym przypadku znajdujemy się pozornie w położeniu bez wyjścia.

Paradoks błazna

Problem, przed którym stajemy, pozostaje w pewnej analogii z najpoważniejszym zarzutem, wysnuwanym przez nas przeciwko pierwszej interpretacji eseju Kołakowskiego. Jednoznaczne opowiedzenie się za filozofią błazna, doprowadziło nas do błędu logicznego, podobnie teraz problem, przed którym stajemy posiada znamiona „nierozwiązywalnego”. Jak podkreślałam, oryginalny tekst filozofa wskazuje mimo to na inne rozumienie tej dychotomii, wypowiedzi autora interpretować można jako świadectwa jego świadomości dla podobnego zagrożenia. Niezwykle istotny w omawianym kontekście jest następujący fragment:

Błazen jest wprawdzie tym , który obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje(...) nie mógłby tego robić gdyby sam do dobrego towarzystwa nie należał – wtedy najwyżej mógłby być gorszyścielem salonowym; błazen musi być n a z e w n ą t r z dobrego towarzystwa, oglądać je z boku aby wykryć nie-oczywistość jego oczywistości i nie-ostateczność jego ostateczności; w d o b r y m t o w a r z y s t w i e się obracać aby znać jego świętości i mieć okazję do mówienia mu impertynencji(...) ²²

Jak widzimy pozycja błazna nie jest tu określona „jednoznacznie”. Jednocześnie pozostaje on przecież „poza dobrym towarzystwem”, jak i „wewnątrz niego”. Zdefiniowanie go jako antagonisty kapłana (w przed-

²² Leszek Kołakowski, *Kapłan i błazen (...)*, s.178.

stawionej wcześniej interpretacji), jest wobec tego dużym uogólnieniem. Subtelną różnicę stanowi tu pewne podobieństwo zachodzące pomiędzy obydwojma figurami. Aby uniknąć sprzeczności logicznej polegającej na postawie absolutnej afirmacji zasady przeczącej jakiegokolwiek idei absolutu, filozofia błazna powinna zawierać w sobie „elementy dogmatyzmu”, upodobnić się do myślenia kapłańskiego – tak samo jak komediant przybierający czasami pozory dobrze wychowanego, by ostatecznie obnażyć wady takiej postawy. Tego rodzaju „maskarada” nie możliwa jest jednak na polu zdefiniowanej przez nas wcześniej opozycji – różnice pomiędzy filozofią kapłańską i błazeńską nie mogą sprowadzać się do wyrażnie określonego stosunku każdej z tych postaw wobec idei absolutu: jego afirmacji lub o d r z u c e n i a (negacji). Ich synteza możliwa jest dopiero w wyniku subtelnej zmiany postawy komedianta. Niezwykle istotna jest użyta tutaj przez Kołakowskiego symbolika. Komizm, komedia, śmiech – ich analiza, stanowić może, z pewnością, temat oddzielnych rozważań filozoficznych²³, uzasadnione wydaje się jednak stwierdzenie, że każde z wymienionych pojęć określa na swój sposób dystans jaki podmiot przyjmuje czasami wobec zastanego rzeczy. Nasz śmiech z przedmiotu nie neguje przecież jego istnienia, lecz mimo to nasze postrzeganie jego ulega zmianie. W jawiącej się nam rzeczywistości dany byt traci w ten sposób swoją „wagę”, nie jest już „na serio”. O takim rozumieniu śmiechu mówił²⁴ zresztą sam Kołakowski, m. in. w swoich *Mini wykładach o maxi sprawach*

(...) Zwierzęta pewnie nie potrzebują humoru, bo ich reakcje na niebezpieczeństwo są sterowane przez instynkt, ale ludzie wiedzą, że jest dystans między sytuacją, a ich reakcjami, i że jeśli sytuacja nie wpędza ich w całkowitą panikę, gdzie żaden namysł nie jest już możliwy osuwają niebezpieczeństwo czyniąc je śmiesznym (...)²⁵

²³ O pochodzeniu śmiechu pisali m. in. Hobbes, Schopenhauer czy Bergson – ten ostatni wiążąc to zjawisko z reakcją na kontrast jaki powstaje gdy zachowanie człowieka objawia cechy mechanizmu, który jest przeciwstawieniem celowej, ludzkiej działalności.

²⁴ Wydane w formie książki *Mini wykłady o maxi sprawach* stanowią (w większości) zapis audycji radiowych i telewizyjnych wygłaszanych przez L. Kołakowskiego.

²⁵ Leszek Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Seria druga*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Autorytet filozofa świadczy tu z pewnością za przedstawioną przez nas koncepcją, ujęcie żartu oraz komedii jako sposobów dystansowania się człowieka wobec rzeczywistości, znajduje jednak najsilniejsze uzasadnienie w codziennym doświadczeniu. Czy to w sytuacjach niezwykłych czy codziennych, komizm towarzyszy nieodmiennie prawie wszystkim aspektom naszego życia. Co pozornie może wydawać się paradoksalne, jego obecność przejawia się jednak najsilniej w sytuacjach tragicznych. Postawieni wobec niebezpieczeństwa możemy pozostać wobec niego bierni lub zacząć działać. W drugim przypadku największą barierę do pokonania stanowi jednak często nasz własny strach. Czy cokolwiek może zmniejszyć go równie łatwo jak śmiech? Niczym psychologiczny mechanizm obronny pozwala on nam na „oswajanie” wrogiej rzeczywistości. Jaskrawe przykłady stanowią tu choćby świadectwa więźniów obozów koncentracyjnych. Oczywiście nie we wszystkich, ale w zadziwiająco dużej ilości tego rodzaju publikacji, odnaleźć można podobnego rodzaju opisy – żarty z gestapo lub obozowej musztry, opowiadane nawzajem dowcipy, często dotyczące śmierci. Istotne jest jednak nie tylko to, że sytuacje takie miały miejsce (choć u współczesnych czytelników budzi to z pewnością zdziwienie), lecz także fakt, że posiadały one tak duże znaczenie dla ocalałych, skoro pomimo upływu czasu, w natłoku ginących wspomnień to właśnie one pozostawały wciąż żywe w ich pamięci. Jak pisał Stanisław Grzesiuk²⁶

(...) Gdy wracaliśmy z grania – często już po zgaszeniu świateł – zawsze idąc śpiewaliśmy w kółko jedną i tę samą melodię. Śpiewaliśmy półgłosem, na głosy, wszyscy – a grał tylko Adam na gitarze i ja na banjoli. Piosenka ta była jakby hejnałem naszej orkiestry, czy może symbolem. Słowa jej brzmiały:

Nie warto smuć się – smuć się
Gdy wolność ku nam mknie – ku nam mknie
Lecz śmiać się w cały głos
I nie narzekać na swój los

I znów, i znów od nowa to samo – aż do wejścia na blok. W tym czasie ludzie wyglądali przez okna i machali nam rękami – z uśmiechem. Na bloku

²⁶ Stanisław Grzesiuk (1918–1963) – polski pisarz i pieśniarz; w latach 1940–1945 przetrzymywany w obozach koncentracyjnych: Dachau i Mauthausen-Gusen. Swoje wspomnienia opisał w autobiograficznej trylogii *Pięć lat kacetu, Boso, ale w ostrogach, Na marginesie życia*.

znów witał nas blokowy(...) kazał on zamykać okiennice, zapalał światło i jeszcze chociaż pół godziny musieliśmy pograć. Wyciągaliśmy wtedy z łóżek dwóch Greków i kazaliśmy im śpiewać(...)²⁷

Negacja zawarta w ironii

Komizmowi należy przypisywać, jak sądzę, zasługę większą od tej należynej bezpośredniej negacji. Każdy sprzeciw wobec przedmiotu, zawiera w sobie częściowo jego afirmację – pojęcie, które negujemy, nie tylko musi być przez nas rozumiane, uwaga, którą do niego przykładamy, konstytuuje jego obecność wśród naszych myśli, w naszej „wewnętrznej rzeczywistości”. Prawda i fałsz to kategorie wymagające, zmuszające nas do traktowania rzeczywistości „na serio”. Inaczej dzieje się natomiast w przypadku żartu. Śmiech z danej rzeczy umniejsza ją w naszych oczach, przenosi do sfery profanum, gdzie nie stanowi ona tak dużej wartości. Jeżeli nie poświęcamy jej własnych myśli, nie obdarowujemy uwagą, czy nie istnieje ona dla nas *m n i e j*, niż wtedy gdy z pełną powagą głosiliśmy (wobec świata i siebie) że nie ma ona prawa istnieć?

Jest to istotny moment dla naszych rozważań. Jeżeli na powyższe pytanie udzielimy odpowiedzi twierdzącej, nasza analiza eseju Kołakowskiego ostatecznie „oddzieli się” od jego przedstawionej wcześniejszej, powszechnej i najbardziej dosłownej interpretacji. Opozycja kapłana i błazna, rozumiana jako metafora opisująca dwojaki stosunek jaki podmiot zajmować może wobec idei absolutu (akceptować ją lub odrzucać), przeniesiona zostanie na inne pole, a mianowicie, zasadnicza różnica polegać będzie w tym przypadku na *s p o s o b i e*, w jaki idea absolutu funkcjonować będzie w wewnętrznej rzeczywistości jednostki. Jeżeli zostaje ona włączona w obraz rzeczywistości w pełną „powagę”, będziemy mówić o postawie kapłańskiej. Definicja taka przynajmniej pozornie nie odbiega znacząco od proponowanego wcześniej opisu kapłana, zasadnicza różnica zachodzi tu natomiast w interpretacji błazeństwa. Żartobliwość komedianta, jego *d y s t a n s* wobec zasad, nie przejawia się bowiem w ich bezpośrednim odrzuceniu, lecz w braku „powagi” z jaką są one przez niego przyjmowane.

²⁷ Stanisław Grzesiuk, *Pięć lat kacetu*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 281 – w roku 1945 w wyniku częściowej poprawy warunków panujących w obozie S. Grzesiukowi razem z grupą współwięźniów udało się zorganizować sprawnie funkcjonujący zespół muzyczny – grający także dla niemieckich funkcjonariuszy nadzorujących obóz.

Idea absolutu ze sfery sacrum sprowadzona zostaje do świata profanum, gdzie nie jest już „świętością” i nie może stanowić ostatecznego czynnika kształtującego działania i myśli jednostki, ponieważ nie „przygniata” jej już swoją powagą. Wręcz przeciwnie, ujęta w kategoriach komizmu, istnieje wprawdzie jako element światopoglądu, ale element „mniej istotny”, którego zmiana (przyjęcie innej wizji świata i idei absolutu) jest, po pierwsze. możliwa a, po drugie, nie pociąga za sobą tak istotnych konsekwencji dla podmiotu.

Postawa liberalnej ironistki

By lepiej zobrazować przedawnioną wyżej koncepcję, użyteczne może być porównanie jej z innym, podobnym do niej stanowiskiem filozoficznym – poglądami Richarda Rorty’ego. Oczywiście błędem byłoby mówienie o tożsamości wszystkich postulatów obu teorii, niemniej łatwe do dostrzeżenia są ich pewne elementy wspólne. Termin „słownik” używany jest przez amerykańskiego filozofa na określenie zbioru twierdzeń (metafor) składających się wspólnie na określony, całościowy obraz rzeczywistości. Światopogląd jednostki, sposób, w jaki opisuje ona świat, nosi w jego koncepcji miano słownika finalnego. Podobieństwa do opisywanej przez nas postawy błazeńskiej są widoczne, najsilniej w metodzie, jaką Rorty proponuje podmiotowi stosować wobec tego zbioru przekonań, a więc postawie „liberalnej ironistki”²⁸. Jej istotę stanowi dystans jednostki wobec słowników, z którymi ma ona do czynienia (w tym, wobec własnego słownika finalnego). Przyjmowana przez nią postawa powinna przypominać kontemplację sztuki – podziw dla całokształtu dzieła, połączony z jednoczesnym *d y s t a n s e m* wobec niego. Zwróćmy uwagę, że postulat ten odnosi się zarówno do opisów świata, które jednostka dopiero poznaje, jak i do wyznawanego już przez nią zbioru przekonań. Liberalna ironia podmiotu staje się całkowita dopiero w momencie, w którym zaczyna zawierać w sobie także *a u t o r o n i ę*. Jak pisze Rorty:

(...) Dopóki uważać będziemy, że istnieje pewna relacja zwana „pasowaniem do świata” (...) która może przysługiwać bądź nie słownikom-jako-

²⁸ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.

-całościom, dopóty nie zaprzestaniemy tradycyjnych filozoficznych poszukiwań kryterium, które by nam wskazało, jakie słowniki posiadają ową pożądaną własność. Lecz jeśli kiedykolwiek zdołamy pogodzić się z tym, że rzeczywistość ma się w przeważającej mierze nijak do naszych jej opisów że ludzka jaźń powstaje w procesie użytkowania słownika, wówczas przyswoimy sobie wreszcie to co było prawdziwe w romantycznej idei, iż prawdę s t w a r z a się a nie o d k r y w a (...)²⁹

W przytoczonym fragmencie w oczy rzuca się przede wszystkim wyraźna inspiracja Rorty'ego koncepcją pragmatyzmu³⁰. Prawda definiowana jest przez niego jako cecha nadawana zbiorom przekonań (słownikom), nie zaś jako przysługująca im właściwość absolutna.

W tym miejscu poglądy amerykańskiego filozofa nie łączą się jeszcze z przedstawioną przez nas koncepcją, mimo to, przyjęta przez niego perspektywa, a więc zanegowanie istnienia jednoznacznego, „absolutnego” kryterium prawdy, doprowadzają ostatecznie do wniosków zbieżnych z naszą koncepcją. Jeżeli żadnemu zbiorowi przekonań, z samej jego istoty nie przysługuje miano „prawdziwego”, przywilej (czy też obowiązek) nadania mu takiej wartości spoczywa w całości na barkach podmiotu. **S t w a r z a n i e** prawdy polega na wyróżnieniu danej wizji świata spośród innych, a więc na „operacji”, którą jednostka dokonuje „na” własnym światopoglądzie. Już w tym punkcie widoczna jest, jak sądzę, pewna analogia między założeniami pragmatyzmu a konstruowaną przez nas koncepcją postawy błazna. W obu przypadkach rzeczywistość podmiotu (jego obraz świata) pozostaje przez niego aktywnie konstruowana, tzn. ma on (do pewnego stopnia) możliwość, aby świadomie ją przekształcać.

Jak wskazałam wcześniej, najistotniejsze dla przedstawionej interpretacji jest jednak wykazanie jej podobieństwa do dalszych wniosków Rorty'ego. Postawa „liberalnej ironistki” stanowi oczywiście wniosek wyprowadzony z innych rozważań, niż przedstawiona tutaj analiza, niemniej pozostaje do niej podobna w swojej metodzie. Jednoczesna akceptacja wielu słowników (przekonań, poglądów) przez podmiot, może być możliwa jedynie wtedy, gdy zachowa on wobec nich pewien dystans (w kon-

²⁹ Tamże, s. 168.

³⁰ R. Rorty zaliczany jest współcześnie do miana neopragmatystów, jak sam podkreślał wpływ na jego twórczość wywarły m. in. poglądy Johna Deweya.

cepcji Rorty'ego dzieje się to, na skutek zanegowania przez niego istnienia „prawdy” rozumianej wedle jej klasycznej definicji), a więc gdy przyjmie on postawę, która dla naszych celów możemy określić jako „komiczną”. Należy podkreślić, że przedstawiona analogia, nie stanowi argumentu ani teoretycznego wyjaśnienia postawy błazeńskiej (wedle proponowanej tutaj interpretacji), służyć ma ona natomiast do zobrazowania wynikającej z niej metody postępowania. Metaforyka wykorzystywana przez Rorty'ego: postulat traktowania innych wizji świata jako „dzieł sztuki”, ironia i autoironia podmiotu; to sformułowania, które w prawie identycznej formie moglibyśmy bez przeszkód zastosować do także tworzonej przez nas koncepcji.

Realizacja obu tendencji podmiotu

Powróćmy teraz do interpretacji *Kapłana i błazna...* Powyższy opis metody postępowania, porównanej do postawy „liberalnej ironii” pozostawał próbą odkrycia sensu przyświecającemu samemu Kołakowskiemu – a więc idei, którą oryginalnie próbował on zawrzeć w swojej pracy. Po dokładniejszej analizie okazuje się jednak, że pozostaje ona koherentna także z proponowaną przez nas teorią. Przypomnijmy, że w dotychczasowych rozważaniach przyjęliśmy dwa istotne postulaty. Po pierwsze, zaakceptowaliśmy istnienie w psychice jednostki tendencji dążących do afirmacji jej indywidualizmu oraz jej jednoczesnej negacji. Po drugie, jako podstawową „oczywistość” jawiącą się w rzeczywistości podmiotu uznaliśmy doświadczenia jego przyjemności oraz przykrości (w najbardziej ogólnym znaczeniu obu terminów) ustanawiając je tym samym zasadą organizującą zbiór reguł jego postępowania.

W tym momencie natrafiliśmy jednak na poważną przeszkodę: przyjęta przez nas reguła zmuszała nas do jednoczesnej realizacji, dwóch przeciwnych tendencji. Jak należy przypuszczać z podobnym problemem mierzył się także Kołakowski. Postawa „błazeńska” w przystawionej tutaj interpretacji stanowi, jak sądzę, próbę zniesienia takiej sprzeczności. Nie ulega wątpliwości, że przyjmuje ona istnienie aksjomatów (idei absolutu), realizując tym samym postawę kapłańską. Czy jednocześnie urzeczywistnia ona jednak tendencję przeciwną? Błazen należy przecież częściowo do „dobrego towarzystwa”, reprezentuje sobą cechy myślenia dogmatycznego. Włączenie w obraz rzeczywistości postulatu istnienia bytu transcen-

dentnego znosi w ten sposób częściowo autonomię jednostki. Powracając w tym miejscu do koncepcji E. Fromma możemy powiedzieć (posługując się jego terminologią), że poprzez zatracenie swojej indywidualności zyskuje ona poczucie jedności (symbiozy) i bezpieczeństwa. Jednocześnie zachodzi tu jednak druga „czynność” myślowa, nie możemy zapominać o pierwotnej naturze błazna, o jego skłonności, aby nieustannie „mówić dobremu towarzystwu impertynencje”. Dystans wobec aksjomatów, w tym wobec własnego światopoglądu, pozwala podmiotowi na zachowanie własnej jednostkowości – nie poprzez bezpośrednie przeciwstawienie jej idei transcendencji, lecz dzięki przeniesieniu na innego rodzaju pole rozważań. Należy jeszcze raz podkreślić, że ironia komedianta nie polega w swojej istocie na zanegowaniu istnienia bytu absolutnego ani na założeniu, iż jest on dla podmiotu niepoznawalny, sprowadza się ona natomiast do zmiany jego miejsca w wewnętrznej rzeczywistości jednostki, „umniejszenia” wartości, jaka zostaje mu przez nią nadana.

W ten oto sposób w filozofii błazeńskiej odkrywamy realizację także drugiej tendencji ludzkiej psychiki. Skoro natomiast za kryterium oceny działań jednostki (zasadę, którą może kierować się ona sama w odniesieniu do własnego postępowania) przyjęliśmy doświadczenie przyjemności oraz przykrości – znajdujemy się tym samym w posiadaniu postawy jak najbardziej pożądanej. Stan, do którego dążymy (przyjemność), może powstawać jedynie w skutek realizacji potrzeb, nie zaś ich niezaspokojenia³¹.

Uwagi końcowe

Przedstawiony wyżej wniosek stanowi ostateczną tezę wynikającą z prowadzonych przez nas rozważań. Opisana postawa błazeńska okazuje się metodą postępowania, którą powinna kierować się jednostka, by zmaksymalizować przyjemność wynikającą z zaspokojenia dwóch przeciwstawnych potrzeb swojej psychiki. Tym samym, jak było to zapowiadane,

³¹ Teza ta posiada najsilniejsze uzasadnienie w naszym codziennym doświadczeniu. Mimo to, można jak sądzę, wykazać, że przyjęcie postulatu przeciwnego (realizacja pragnień nie powoduje przyjemności) doprowadziłoby nas do sprzeczności. Tendencje podmiotu pozostawały bym w takim przypadku niespójne z nadrzędną zasadą jego działania – w konieczności musiałyby więc jej ulec. Ponieważ ich istotę stanowi natomiast dążeń do danego celu (co zostałyby zniesione) nie moglibyśmy de facto mówić wtedy o ich istnieniu.

dokonane zostało przeniesienie wniosków wynikających z oryginalnego tekstu L. Kołakowskiego, z pola rozważań teoretyczno-filozoficznych, na grunt etyki. Aby pokazana tu analiza pozostała kompletna, sądzę, że niezbędne jest jednak zwrócenie uwagi na dwie nieporuszone wcześniej kwestie.

I) Jak starałam się udowodnić, postawa błazeńska, przyjęta przez jednostkę, może pozwolić jej na jednoczesną realizację dwóch antagonistycznych, ale stale obecnych w niej skłonności (poprzez częściowe zniesienie ich bezpośredniej opozycji). Urzeczywistnienie tendencji dążącej do uznania istnienia transcendencji następuje tu w sposób stosunkowo prosty – poprzez włączenie w „obraz rzeczywistości” podmiotu idei absolutu. Inaczej dzieje się natomiast w przypadku afirmacji własnej jednostkowości. Jak sądzę, uzasadnione będzie określenie tego procesu mianem „twórczego”. Aspekt ten podkreślony został wcześniej w porównaniu postawy błazeńskiej z koncepcją pragmatyzmu. W obu przypadkach światopogląd jednostki (tj. uznawana przez nią wizja rzeczywistości) pozostawała przez nią samą a k t y w n i e konstruowana: 1) poprzez wybór danego przekonania a następnie nadanie mu wartości „prawdy” czy też 2) akceptację określonego twierdzenia (również dogmatu), które stawało się w ten sposób elementem rzeczywistości – z zachowaniem jednak wobec niego d y s t a n s u.

Jak widzimy istotą przedstawionej analogii jest tutaj aktywność podmiotu – jego działanie. Oczywiście nie chodzi tu o pełne utożsamienie pragmatyzmu z proponowaną przez nas teorią. Wniosek, któremu służy niniejsze porównanie, dotyczy natomiast s p o s o b u realizacji przez podmiot drugiej z jego tendencji. Autonomia własnego istnienia, niezależne „ja” nie jest tu abstrakcyjnym bytem „oddzielonym” od wszechogarniającej idei absolutu, dystansem ironii. Jego istota wyraża się w samym tym akcie. Odebranie „powagi” należnej (pozornie) aksjomatom stanowi jednocześnie afirmację indywidualności jednostki. Nie musi ona w sposób teoretyczny konstituować swojej obecności w ramach wyznawanego zbioru dogmatów. Poczucie „siebie” obecne jest w niej w każdym momencie, w którym pozostaje zdolna do autoironii.

II) Ostatnią, dodatkową uwagą, którą, jak sądzę, należy uczynić, jest podkreślenie niezwykłego wycucia L. Kołakowskiego, z jakim zastosował on w swojej pracy analizowaną symbolikę. Szczególnie wybór kome-dianta świadczy o doskonałej znajomości przez filozofa motywów obec-

nych w kulturze. W zależności od kontekstu błazen może reprezentować sobą ambiwalentne i zgoła sprzeczne znaczenia. Wedle pierwszego z nich należy utożsamiać go z pierwotnymi i niekontrolowanymi cechami człowieka. Na myśl przychodzą tu choćby postaci faunów czy satyrów związanych z kultem boga Dionizosa (warto podkreślić tu motyw „amoku” religijnego a więc całkowitego zatracenia się przez jednostkę w czci dla bóstwa). Do dzisiaj stroje współczesnych klaunów: pstrokate i wzorzyste pozostają częściowo pozostałością zwierzęcych przebrań w jakich występowano podczas tego typu świąt religijnych.

Z drugiej strony, nie należy zapominać także o innym znaczeniu błazeństwa. Komediant symbolizuje sobą w jednakowej mierze motyw „wzniośle” czy też „sakralne”. Jako stwórca absurda „żartu” stworzenia utożsamiany może być z Bogiem lub „lalkarzem” (postać bliska znaczeniowo błaznowi), który, pociągając za sznurki, kieruje ruchem ludzkich marionetek. Ślady takiej interpretacji odnajdujemy, m. in. w powtarzającym się w tekstach kultury motywie *theatrum mundi* (teatru świata) bardziej dosłownie reprezentuje go także przydomek „kuglarze Chrystusa”, jakim w średniowieczu określano zakon franciszkanów³².

Jak widać, przedawnione tu ambiwalentne konotacje postaci błazna w kulturze, pozostają zadziwiająco spójne z tendencjami opisanymi przez Kołakowskiego. Fakt ten obala, jak sądzę, ostatecznie „początkową” interpretację eseju filozofa, stawiającą komedianta w roli jednowymiarowego przeciwnika postawy kapłańskiej. Obsadzenie go w takiej roli jest, jak dowodziłam, niewskazany uproszczeniem. Symbolika błazna – zarówno jako filozoficznej metafory, czy też motywu występującego w naszej kulturze pozostaje wieloznaczna. Równie niepoważny, co tajemniczy komediant inspiruje do kolejnych sposobów swojej interpretacji, m. in., jak zostało to przedstawione, na gruncie etyki. **Przyjęcie postawy błazeńskiej, nacechowanej ironią i autoironią, może, jak sądzę, stanowić strategię pełnej realizacji przeciwstawnych tendencji obecnych w naszej psychice, a w konsekwencji stanowić także sposób na osiągnięcia szczęścia.**

³² Monika Sznajderman, *Błazen. Maski i metafory*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2014.

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin

Sprawozdanie z XXVII Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej w Rzymie

Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna w 2019 roku odbyła się w Rzymie w dniach 16-19 maja. Była to już dwudziesta siódma edycja tego konkursu. W olimpiadzie wzięli udział przedstawiciele aż czterdziestu ośmiu państw. Polska delegacja pojechała w następującym składzie: dr Magdalena Gawin – delegatka i juror, mgr Michał Koss – juror oraz uczestniczki konkursu – Miriam Lipniacka (XIV LO im. S. Staszica w Warszawie, opieka naukowa: mgr Agnieszka Świtalska) i Alicja Leśniewska (I LO im. E. Dembowskiego w Zielonej Górze, opieka naukowa: mgr Małgorzata Pyrtko).

Tegoroczna MOF była dobrze, profesjonalnie zorganizowana. Program obejmował, poza częścią konkursową, także warsztaty oraz zwiedzanie Rzymu. Tematem przewodnim olimpiady były zagadnienia dziedzictwa kulturowego i obywatelstwa (*Cultural Heritage and Citizenship*). W trakcie imprezy odbyły się wykłady, dyskusje i warsztaty poświęcone tym problemom (program dostępny na stronie: <http://ipo2019.sfi.it/297/programme-2019.html>).

Uczestnicy pisali eseje w piątek rano, a dwa etapy sprawdzania prac odbyły się tego samego dnia po południu. W tym roku do wyboru uczestnicy mieli cztery tematy (załączone poniżej).

Uroczyste ogłoszenie wyników odbyło się w niedzielę, 19.05 br. W tym roku nie udało się reprezentantom Polski zdobyć nagród. Zwycięzcami byli:

- złoty medal: Ksenia Korotenko (Russia), Victor Mršić (Croatia);
- srebrny medal: Bendik Hovet (Norway), Kenneth Martin (Slovakia), Manya Bansal (India), Yanying Lin (China);
- brązowy medal: Correia Amaro (Portugal), Marija Brašanak (Serbia), Mehmet Tüfek (Turkey), Noam Furman (Israel), Rei Yatsuhashi (Japan), Tomaž Žgeč (Slovenia), Tuomas Ansio (Finland).

XXVII International Philosophy Olympiads Rome 2019

TOPICS

I.

« POLOS : Toi, tu préférerais donc subir l'injustice plutôt que la commettre ?

SOCRATE : À vrai dire, je n'aimerais ni l'un ni l'autre ; mais s'il était nécessaire que je choisisse entre subir une injustice ou la commettre, je préférerais la subir. »
Platon, *Gorgias* [469 b-c]

Notes et commentaires de Jacqueline Laffitte,
traduction de Jean-Paul Laffitte.
Paris : Nathan, 2003.

“POLUS: So you'd rather want to suffer what's unjust than do it?

SOCRATES: For my part, I wouldn't want either, but if it had to be one or the other, I would choose suffering over doing what's unjust.”

Plato, *Gorgias* [469 b-c]

Plato, *Complete Works*, edited by John M. Cooper, associate editor D. S. Hutchinson.
Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

POLOS: Du also wolltest Unrecht leiden lieber als Unrecht tun?

SOKRATES: Ich wollte wohl keines von beiden; müsste ich aber eines von beiden, Unrecht tun oder Unrecht leiden, so würde ich vorziehen, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun.

Platon, *Gorgias* [469 b-c]

Platon, *Des Sokrates Apologie - Kriton - Euthydemos - Menexenos - Gorgias - Menon*.

Bearbeitet von Heinz Hofmann. Griechischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Croiset & Louis Meridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. (Griechisch und Deutsch.)
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

“POLO: Luego, tú preferirías padecer una injusticia que padecerla?”

SÓCRATES: Yo no querría ni lo uno ni lo otro; pero si fuese obligatorio padecer una injusticia o cometerla, preferiría en mucho padecerla que cometerla.”

Platón, *Gorgias* [469 b-c]

Platón, *Gorgias*. Presentación y traducción directa del griego
de Gastón Gomes Lasa.
Santiago: Editorial Andrés Bello, 1982.

II.

“He who in action sees inaction and action in inaction--- he is wise among men, he is a yogin, and he has accomplished all his work.

He whose undertakings are all free from the will of desire, whose works are burned up in the fire of wisdom--- him the wise call a man of learning.

Having abandoned attachment to the fruit of works, ever content, without any kind of dependence, he does nothing though he is ever engaged in work.”

Bhagavad-Gita [4.18-20],

in S. Radhakrishnan & Charles A. Moore, *A Sourcebook in Indian Philosophy*,
Princeton (NJ): Princeton University Press, 1957, p. 117.

„Wer Handeln im Nichthandeln sieht und Nichthandeln im Handeln, ist weise unter den Menschen; er ist ein Yogi und führt alle Handlungen aus.

Den Menschen, dessen Unternehmungen frei von Wünschen und Absichten sind und dessen Handlungen im Feuer der Erkenntnis verbrannt worden sind – ihn nennen die Wissenden einen Weisen.“

Er hat die Verhaftung an die Früchte der Handlung aufgegeben, ist stets zufrieden und von nichts abhängig und tut nichts, obwohl er tätig ist.“

Bhagavad-Gita [4.18-20],

anon. Übersetzung von vedanta-yoga.de

« Celui qui voit l'inaction dans l'action, et l'action dans l'inaction, est sage parmi les hommes. C'est un yogi, il a tout accompli.

Celui dont les actions sont désintéressées et affranchies des désirs et dont les travaux ont été consumés par le feu de la sagesse, le sage l'appelle un homme avisé. Celui qui a abandonné l'attachement aux fruits du travail, et se satisfait toujours et échappe à toute dépendance, il ne fait rien même s'il est toujours à l'œuvre. »

Bhagavad-Gita [4.18-20], traduit en français par Luca M. Scarantino.

“Aquél que ve la inacción en la acción y la acción en la inacción, es sabio entre los hombres. Es un yogi, todo lo ha realizado.

Aquél cuyas acciones son desinteresadas y libres de los deseos y cuyas obras ha devorado el fuego de la sabiduría, a él el sabio le llama hombre ilustrado.

Aquél que desecha el apego a los frutos del trabajo, siempre satisfecho, libre de toda dependencia, él no hace nada aunque constantemente actúe.”

Bhagavad-Gita [4.18-20], traducido al español por Luca M. Scarantino.

III.

„Der Maler, der einfach aus Übung und Urteil seines Auges Abbildungen macht, ist wie ein Spiegel, der alle Gegenstände, die ihm gegenüber plaziert wurden, in sich abbildet, ohne sie zu erkennen.“

Leonardo da Vinci, *Codex Atl.*

« Le peintre qui dépeint simplement par la pratique et le jugement de son œil est tel un miroir, qui imite en lui toutes les choses qui sont placées en face de lui, sans les connaître. »

Léonard de Vinci, *Codex Atl.*

“El pintor que pinta por práctica y juicio del ojo, sin razón, es como el espejo, que imita en sí todas las cosas opuestas a sí mismo, sin tener cognición de ellas.”

Leonardo da Vinci, *Codex Atl.*

“The painter who depicts merely by practice and judgment of the eye, without reason, is like a mirror, that imitates on itself all things in front of it, without knowing them.”

Leonardo da Vinci, *Codex Atl.*

IV.

“All readings are also mis-readings, re-readings, partial readings, imposed readings, and imagined readings of a text that is originally and finally never simply there. Just as the world is originally fallen apart, the text is always already enmeshed in contending practices and hopes.”

Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*.
New York (NY), Routledge, 1991, p. 123-124.

„Jede Lektüre ist auch ein eine Fehl-Interpretation, eine erneute Interpretation, eine Teil-Interpretation, eine aufgezwungene Interpretation und eine eingebilddete Interpretation eines Textes, welcher ursprünglich und endgültig niemals einfach da ist. Gerade so wie die Welt ursprünglich auseinandergefallen ist, so ist auch der Text immer schon in Praktiken und Hoffnungen verstrickt, die widersprüchliche Ansprüche an ihn stellen.“

Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*.
New York (NY), Routledge, 1991, p. 123-124, übersetzt von Gerhard Seel.

“Todas lecturas también son asimismo lecturas erróneas, relecturas, lecturas parciales, lecturas impuestas y lecturas imaginarias de un texto que no está simplemente ahí, ni en su origen ni en su finalidad. Así como el mundo se desmorona desde su origen, el texto se encuentra siempre inmerso en prácticas y esperanzas enfrentadas.”

Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*.
Prólogo a la edición española de Jorge Arditi, Fernando García Selgas y Jackie Orr.
Traducción de Manuel Talens. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995, p. 209.

« Toutes lectures sont également des mélectures, des relectures, des lectures partielles, imposées, imaginaires d'un texte qui n'est jamais simplement là, ni au commencement ni à la fin. Tout comme le monde s'effondre dès son origine, de même le texte est toujours déjà attrapé dans des pratiques et des espoirs contradictoires. »

Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*.

New York (NY), Routledge, 1991, p. 123-124, traduit en français par

Luca M. Scarantino

Topic nr 4

I. Introduction

the foundation of Western intellectual structuring is in original certainties, and ever since ancient Greek philosophizing, it was clear that original categories of meaning play a crucial role in holding that structure together. What other reason for Plato's Socrates to argue that speech, a more direct category, is far superior to merely necessary writing – or for later ancient and medieval thinkers to bother themselves so much with defining interpretation? What must have been fascinating to the modern man was that, in spite of all that effort, people still managed to derive totally opposing interpretations of same texts, and one such divergence was the cause of the schism between the Catholic and Protestant churches. So it isn't unsurprising that Protestant theologians were the first representatives of the philosophical discipline of hermeneutics, the science of textual interpretation. The thesis of Donna Haraway, however, dismisses all such effort as futile and even banal: „All readings are also mis-readings, re-readings, partial readings, imposed readings, and imagined readings of a text that is originally and finally never simply there. Just as the world is originally fallen apart, the text is always already enmeshed in contending practices and hopes”.

In this essay I plan to examine her radical and „iconoclastic” assertion. This short introductory paragraph is needed to make a few notes about the method and the structure of the examination. I plan on avoiding violently inscribing meaning on Haraway's quote and then examining contending meta-philosophical positions, because, far from being a wrong reading of the quote, it wouldn't be a meaningful reading at all – for that reason I have tried, in the introduction already, to envelop both positions as they appear in time, on the same level, as much as that is possible, and that is also the reason why I plan to accommodate the structure of the essay to the text being examined. I plan on reading the quote as an utterance on its

own, and to allow every term's meaning to appear within the quote itself. The structure can also be described using time-related terms: the first part will deal with Haraway's conditions of agree-ability, that which comes „before” the text in a way, the second part will examine the text itself in its „presence”, while the third part plays the most responsible role of working out that which comes „after” the text in question – that is, this text about the text.

II. The First Movement

In the first sentence, Haraway proposes that all readings are „mis-readings”, „re-readings”, „partial readings”, „imposed readings” and „imagined readings”. The thesis implies absoluteness, so it is worth examining each of the characterizations more closely.

1. A mis-reading is a reading which gets something wrong about the text. In order for that to happen there has to be something „right” about the text. When talking about such wrongs and rights, we are usually referring to authorial intent – so, unless we are ourselves the authors of texts, it is true that we cannot retrieve the intent of the text in its completeness – and even if we are, our subjectivity has proven itself too fragile for us to be able to count on our intentional certainty. So, this seems like a fair point.

2. Re-readings are „second readings”, and we can admit that we resort to second readings if we feel like there is something we have missed on our first encounter with the text. The assertion that all readings are re-readings seems radical, but is in fact in line with basic tenets of hermeneutics, namely the famous „hermeneutic circle” – the knowledge we derive from a text depends on what knowledge we have before reading the text, and that is ever-changing. Even if we were to read the same text twice in a row, our knowledge would be different the second time around – enriched by the knowledge we gained the first time. Thus, all acquire of knowledge is just re-reading, just how all new knowledge is just re-arrangement of existing terms in language. This, too, is a fair point.

3. In line with point (2), no reading is ever complete, in sense of knowledge acquire.

4. Also in line with hermeneutics, we approach every text limited by our knowledge, and its finitude always causes us to „prefer” something in the text – every reading is, therefore, an imposed one.

5. Finally, our wishes play a role in our reading, just like human unconscious plays a role in the game of authorial intent – every reading is, in part, what we want it to be – therefore, a uniquely „imagined” reading.

Factually, we can now agree with Haraway – but, if we do so, have we really examined the text in its agree-ability as we set out to do? The text’s agree-ability lies in more than the coherence of its (always so fragile) facts – agree-ability of a text is its eventful fact in itself. If a text is agreeable it is objectively so, in the sense of a social fact. Haraway is agreeable with because she is a published philosopher, but we need to examine why – what makes us accept her thesis? One thing is very noticeable about her quote – the aporetic quality inherent to much of linguistic expression is direct in Haraway’s thesis because of its meta-quality: it says something about text, but itself in the form of text. That is hardly the source of the text’s agree-ability, but it is what we should focus on if we wish to find out more.

As we noticed already, the capital weight of the first sentence is in the word that isn’t first without reason – „ALL”, a word which implies absoluteness in itself; uttered on its own, „all” bears a sublime aura – it is a word one wishes to say. What does „all” do within the sentence in which it is uttered? It magically liberates – going beyond the limits of language, it announces that texts are „empty”, they aren’t wore down by hardly extractable meaning. This liberation is made possible by a reader who is immersed in text – such a thesis does nothing to liberate a person who always only speaks. That is the source of Haraway’s distinctly philosophical quality. A philosopher is likely a person who dwells in text. Therefore, the liberation of text from meaning is also the philosopher’s liberation in dwelling. When one acknowledges Haraway’s thesis, all words become a smooth surface on which anything is allowed. Before anything else, the thesis’ agree-ability is in its freedom.

However, that is merely one out of four theses which make up the given text. The first sentence continues even after the „liberation”, and tells us that text is „originally and finally never really there”. This second part is crucial, as it unavoidably adds a layer of meaning to what is delivered in the beginning. The first thesis reveals merely the text’s instability – a closer

examination reveals that it is this second thesis which is truly radical, and which plays a bigger role in the formation of the image of text as a smooth surface. The second thesis assures. It covers the two critical points one will most likely worry about, the beginning and the end. Meaning has no „origin” and it is never „final”. We have done away with it almost entirely. The question we must ask ourselves is: why do we have to be assured of that? The reason is, if it was possible for a text to have an origin, and to be finalized, it would be possible for it to set itself in a comfortable point in time – it would make itself present. Presence is a concept that is truly fearful because it is eliminative. A dynamic thing has an opportunity to be again, or to turn out to have been something more. Presence is absolute in a worrying way – that which is present is only now, and then it will be no more. A text with set meaning is worrying precisely because we are sure to lose it. Again, we merely want freedom – a thing which isn’t tied to presence isn’t forced to go away.

However, the conditions of agree-ability which we have set out here need to be re-examined for two reasons. First and foremost, as philosophers, we have a duty to go deeper than such surface examination (it is only now that we will read the quote as it is). But it is obvious that category of fear is an unstable and a risky one – perhaps Haraway’s agree-ability needs to be inverted, if it is guaranteed only by such a negative category like fear of finitude?

III. The Second Movement

For a deep examination of meaning, we must presume that any and every utterance is totally independent, not only of obvious agents like interpreters and authors, but also of readers. Although we are unable to completely abandon subjectivity, we must make it as minimal as possible, because subjectivity always violates text. „Language doesn’t belong to us, we belong to language”, as Martin Heidegger formulated it in his deconstructive-hermeneutic phase of work. Therefore, let’s try to conceive of Haraway’s quote as autonomous as possible. How does it even occur, and what is its source? What is there of a „pure event” in her text?

We must return again to the key, opening word, but now we will look for something else in it. We have examined „all” to see how it affects the reader, but now we will consider how it „affects”, without an object. „All” turns Haraway’s quote into a declamatory utterance which wants to be active. An absolute term like „all” isn’t merely descriptive, it wills, and in our case it wants to envelop the texts it talks about. This envelopment isn’t necessarily violence – perhaps Haraway sees the need for her utterance to mix itself with other texts in order to archive some change which may very well be needed. But if we focus ourselves on a subtle element of her quote, we will be disappointed by the time we finish the first sentence. Haraway mentions different types of readings, but she stays at that – jumping between readings, but still hovering above the text. Moreover, Haraway keeps herself away from text. Her thesis doesn’t display envelopment, but instead a duality. In writing out her utterance without respect for the implications it has for the text itself, Haraway is alienating text from meaning. Paradoxically, she considers the instability of meaning sayable. What does this mean for our examination so far? Perhaps this duality doesn’t affect the aforementioned conditions which drive us to agree with the thesis – it still is liberating – but it is very important for concrete analysis of the utterance itself. We have mentioned that Haraway creates a smooth surface of text to work with – but she doesn’t do so by smoothing out the text, the smooth surface is created somewhere additionally, above or below the text.

When we ask ourselves about the source of her utterance, we are not asking about a factual source, such as the title of a book, or the exact time when the utterance was written down. Instead, we are asking about the *a priori* conditions in our hermeneutic approach that cause the utterance to appear as it does. What is the space we create for the image of the utterance to appear? Let us examine the second part of the first sentence: the text is „originally and finally never simply there”. The word „originally” is interesting because it appears twice, despite appearing as a negative term. The world is, also, „originally fallen apart”. Here, Haraway goes a step further than any of her previous (carefully intensifying) assertions – everything must end, so every origin implies a „falling apart”. This is, unfortunately, the point at which alienation is complete, as the idea of time is devalued completely. It’s not only that we shouldn’t set texts in a set point in time out of ethical reasons, but it is also pointless, even if we

want to, according to Haraway. The „space” in which Haraway’s thesis appears is an artificial, and a peculiarly small one, once the roughness of both text and time is removed out of skepticism. When we focus on that which remained silent in Haraway’s utterance, we find out that its silence isn’t a sacred silence, which ensures that something which shouldn’t be said remains silent, but instead a silence which hides certain deficiencies.

Therefore, there is no need to disagree with the points we agreed with in the first movement, but merely to accept the limits of Haraway’s claims which we might mistake for being descriptive in nature. The truth about meaning is that it is ungraspable, and the best we can do is try to demonstrate its ungraspability when we attempt to write about it. Haraway’s formulation reveals itself to be too mechanic. Sentences serve to hold each other together, her utterance is almost like a closed system – we can easily figure out what is being said, so it itself suffers from the presence it criticizes. It isn’t open to possibilities, and instead it is trying to tie down an idea.

IV. The Third Movement

The third movement is the post-analysis in which we touch upon what may be the most important part of the quote, and that is the fourth thesis, on the very end. „The text is always already enmeshed in contending practices and hopes”. That thesis is certainly in line with the hermeneutic principles which we have laid out in the first movement, and its importance is probably equivalent to its function. At the very end of the quote, the fourth thesis preemptively answers criticism. As such, it has potential even to disregard the entire second movement of this essay. What if the reading of the quote presented in this essay was already finished before the essay was even started, perhaps even before the quote was already seen, due to prejudice and intentions and limited knowledge? Moreover, we have more reason to trust Haraway, a published philosopher, than this arbitrary work of writing. Indeed, if all this is the case, Haraway’s point will prove to be superior to any point that could possibly be brought up in this text. We just have to forget about the warmed-over romanticism of the small and lonely space from which Haraway’s utterance is coming from, and

we will easily accept that her empty and smooth surfaces of text are better than interpretations, which may be wrong, while her position has a certain immunity towards criticism. But I will attempt to show how that view would have to misunderstand the points brought up in this essay, and how it is driven by an erroneous and undemocratic conception of philosophy.

The second movement of this text is not an attempt to criticize, negate or eliminate Haraway's position, as philosophy shouldn't be driven by the ideas of „negation” and „elimination”. If there is still any worth to be had in the label of the „philosopher”, we have to agree on the good nature of philosophizing and to even set a standard for good-natured philosophizing. Therefore, philosophy shouldn't be about competition of contending texts – the connection of text and philosophy is there precisely because of the dialogical nature of writing things down. Philosophy should instead be a dialogue. By first examining the undisputable agree-ability of Haraway's points, I attempted to make my reading of her quote not a dissection, but a „gentle shaking” which attempts to extract something more out of that which was said – to reveal something of that which the text stays silent about. It could be said that in this essay, Haraway's text is treated as a staircase which is used to reach something, but which then needs to be thrown away – we do not wish to say that our position is better by doing that, but instead we are presenting a new staircase that is also to be thrown away once the reader reaches a new level. This does put us at odds with Haraway's last thesis, but for that reason I have tried to avoid countering her utterance with normative and authoritative claims, and that does mark the point where I believe one should stay silent.

V. Conclusion

In this essay, I have attempted to perform a deconstructive reading of Donna Haraway's quote. In the first movement, I have examined what makes her quote agreeable, and pointed out to the liberating, but also the fearful element of her formulation. In the second movement, I have considered her thesis as it is, and pointed out to a contradiction between what is implied and what we agree on in the quote, and in the last one, I considered possible criticism and reflected on my reading of her text.

Topic nr 1

The novel „The Feast of the Goat” depicts the „feast” of tyranny in the Dominican Republic under the rule of a military dictator. As the author, Mario Llosa, said, it is no strict interpretation of the events that took place in the history of the country. However the life stories of the characters, enmeshed into political turmoil, appear highly realistic. There is the dictator, drunken with power and expressing the anger at own aging body by tyrannizing those around him. There is a woman, who as a 14-year-old was raped by him under the consent of her father, a bureaucrat attempting to save his career by this virtual human sacrifice. Finally, there are the revolutionaries, former government officials who chose the future of their country over personal prosperity and life itself. The story culminates in the group of officials assassinating the dictator and being executed by the secret police. Llosa describes atrocious tortures in the prison chambers, designed to break both the bodies and the minds of the revolutionaries. Most of them do not survive. Almost none convey the secret information to the police. All of them lose the extremely privileged social position they had enjoyed as the dictator’s allies. However, their plan is successful. In a couple of decades the people of the country, used to the rule of law, are barely thankful to those heroes of the past. So were all the sacrifices worth themselves?

The moral choice between taking part in the evil that ensues all around you or taking action against it is probably one of the hardest universal choices each and every human being can be faced with. Ethics has been trying to answer this question for thousands of years. Probably the best proof of that is the attention Plato gives to the question in „Gorgias”. The dialog goes like this:

„POLUS: So you’d rather want to suffer what’s unjust than do it?

SOCRATES: For my part, I wouldn’t want either, but if it had to be one or the other, I would choose

suffering over doing what’s unjust.”

In this essay I would like to analyze the quote above, pointing out its premises. I will then argue that both of the premises are correct. I will proceed to argue that the choice that Socrates makes between committing evil deeds and suffering under them is the ethically right one in view of the premises. I will turn to existential philosophy to do that. Finally, I will show that suffering under evil is unavoidable if one chooses to preserve own ethical conduct and make the world a morally better place. Then I will conclude.

1. Socrates' answer

In „Gorgias”, as in many other works of Plato, the character called Socrates represents the stronger side in an argument. However, it is considered unclear whether Plato's Socrates is identical to Socrates the philosopher, who was Plato's teacher, or a representative of Plato's own views. So I would like to consider the „Socrates” answer to the question above also Plato's answer and Plato's ethical position. This is the position which I would like to defend in my essay.

Firstly, it is stated that neither unjust conduct, nor suffering are desirable. Secondly, „Socrates” proclaims that doing what is unjust is still more undesirable than suffering. So the premises for his view are as follows:

1. Suffering is undesirable
2. Unjust conduct is undesirable

Finally, the position itself is:

Unjust conduct is more undesirable than suffering.

I would like to turn to each of these statements in parts 2, 3 and 4 of my essay respectively. Then I will try to show that suffering is, alas, necessary if one is coherent in viewing unjust conduct as undesirable.

2. The pursuit of happiness from the view of ethics

In considering suffering undesirable, Socrates holds the same position as many philosophers throughout history. However, it is no axiom, as, for example, in Christianity, suffering is viewed as a way to cleanse oneself

of sins and is sometimes cherished. I would like to defend Socrates' view from the position of utilitarian ethics of Jeremy Bentham.

Firstly, the instinct of all life is to seek happiness and avoid suffering. We see how plants grow to reach sunshine from under stones or other obstacles. Animals pursue pleasure and avoid pain. We, humans, also instinctively try to protect ourselves from pain and pursue happiness in its various forms from satisfaction with food to love and friendship. There are moral intuitions, universal all over the world (according to R. Murdoch), which aim at helping the others avoid suffering and achieve happiness. For instance, hospitality, generosity and pity for others. If we believe that the human condition is to some extent universal, then we should wish ourselves happiness as well as we wish it to the others. An ethical doctrine is only valid if it serves to help people (including one's self) achieve happiness and avoid suffering. Jeremy Bentham thus suggested utilitarian ethics, according to which any action is deemed moral or immoral considering the happiness and unhappiness it brings about. If the happiness outweighs unhappiness, the action is moral, as moral conduct should maximize human happiness and minimize suffering.

There are some approaches to ethics that proclaim that one should only attempt to bring about happiness of others (altruism) and never mind personal happiness. For example, such might be the approach of some Christian monks and nuns, following the rules of their cloister or order (the Benedictines and others). The premise for that is the Christian attitude of altruism and loving your neighbor (and enemy). However, I believe, this view is incoherent. For if you deprive yourself of everything that, as you intuitively know, might bring you happiness, you might sacrifice so much that your own suffering will not allow you to efficiently help others. Such is extreme hunger as a result of fasting or illness as a result of restless hard work. In addition, by helping others, you might derive pleasure from it: be contented with yourself, give purpose to your life, enjoy vicariously and emphatically others' happiness. If you try to deprive yourself of that, you will not be able to help others. As Spinoza argued, own happiness is an effect of behaving morally towards those around you. So utilitarian ethics, aimed at maximizing human happiness, can be considered not only intuitive for all life, but also coherent.

3. On „unjust” conduct

Now I would like to argue for the validity of the premise „Unjust conduct is undesirable”. But firstly, what is meant by „unjust” in the quote? On the one hand, it might be the quality of solving an argument in such a way that each side gets what it deserves. This is the kind of „justice” pronounced in courts when economic disputes are considered. However, I believe, by „unjust” Socrates means „immoral”, „not according to personal moral intuitions or principles”. This more broad understanding can be grounded by the fact that, according to the quote, someone may likely „suffer” under unjust conduct. For instance, in a financial dispute between two large corporations, none is actually „suffering”. However, if we consider the sphere of ethics, where one acts in view of own moral intuitions or principles, a lot of unethical actions are deemed such because of the „suffering” they cause to someone. This is the logical approach if we adhere to utilitarianism. For example, by smoking alone a person does no unethical deed: although some suffering is caused in the form of damage to one’s own health, this suffering is „balanced out” by the satisfaction the smoker gets (in the smoker’s opinion, of course). On the contrary, if one smokes in presence of others, especially vulnerable small children or seniors, this action is often deemed unethical: those around one become „passive smokers” and suffering is caused to them in form of possible damage to health.

So let us consider the term „unjust” in the essay equal to „immoral”. I would like to give the word immoral a sort of subjectivity, for as morality is a sphere where we use our conscience and exercise free will. So I would like to consider „moral” something which is deemed such by a person using her moral intuitions or moral principles. If one adheres to the utilitarian principle, „immoral” is for him that action which does not follow that principle. However, people might have different views on morals and, consequently, on own conduct. As the premises for „Socrates” opinion are those that agree with the utilitarian principle, I would like to use it in judging what is moral or immoral further in this essay.

Why is immoral action undesirable? Well, firstly, it is such because it results in creating more unhappiness or depriving someone of happiness. We should also consider the suffering that the person who has committed

an immoral deed experiences as guilt, feeling of impurity or shame. „Socrates” would not like to give himself the torture of bad conscience. He would even choose other forms of suffering over it.

4. The great ethical dilemma

In order to show, why suffering, intuitively the most avoided thing, might be more bearable for „Socrates” than bad conscience, I would like to turn to the philosophy of existentialism. As well as the utilitarian ethics, existentialism has a premise that all human beings share a certain human condition, a special position in the world not shared by animals or lifeless objects. The understanding of this condition helps us to see why two seemingly compatible forms of suffering: suffering under someone’s immoral conduct or as a result of personal immoral conduct are actually incommensurable, and the second one should be avoided at all costs.

The philosopher Martin Heidegger („Being and Time”) presents human life as a combination of three planes of existing in the world – he uses the word „Dasein”, literally meaning „there-being”. The first one is facticity. The facticity of our existence are the facts of our life over which we have no control. For example, the events of our past, which we can not anymore change or influence, belong to facticity. As an adult remembering own childhood, one can not in any way alter the fact that one was born to a working class family, or that one was treated badly as a toddler, or that one received catholic upbringing. Such circumstances we should simply take as given. At being subjected to facticity we are similar to non-human beings, such as stones or trees, which can not move away from the place they do not like, or animals, which can be viewed as instinct-driven automates. The power of uncontrollable instincts is facticity. The biological capacities of the human body are also facticity.

The second plane is thrownness. This is the world in which we find ourselves. What the people around us are doing, what the fashions and the ideas popular in the contemporary world are, what cultural milieu we are born into. Only a human being can recognize her thrownness: her existence as happening in a certain contingent historical period and place.

The throwness of a paleolite huntergatherer and of a today's high-schooler are drastically different.

However, there is something which we, as human beings share. This is our intrinsic freedom, our ability to transcend the facticity and influence the throwness. At each moment a human being is turned to the future and propels herself toward a future, making decisions by the use of her free will. Here we find the plane of authenticity. This is the recognition of the free will and its total employment. Authenticity is the ability not to confine oneself to one's throwness: not to thoughtlessly act in the same way as everyone around you, but to realize your free will and shape yourself according to your own standards.

Authenticity is where morality begins. Of course, one may follow some ethical rules, because they are common in the world one is thrown into, but then no moral choices will ever arise. One can simply follow the flock and stay complacent. However, if we turn to Heidegger's philosophy, we recognize that by acting so one does not realize one's full potential as a human being. Heidegger pronounces no moral judgments, but it is clear that by not realizing one's authenticity one robs herself of a crucial part of Dasein. In a way, she becomes less of a human.

On the contrary, if one realizes her free will, no external circumstances ever can deprive her of it. As Simone de Beauvoir, a philosopher who set out to derive ethical rules from the existentialist ontology, wrote, even great pressure from the others or violence can not deprive people from their free will. You can try and influence one's conscience, but the choice between succumbing to your force or fighting it will always be theirs. Finally, even if they are weakened and can not fight anymore, they can resent you in their thoughts. And there is no way to take this omnipotence of free mind from them. The tortures described in „The Feast of the Goat” serve not to impress the reader and to show, how cruel the Dominican police once was, but to underline the spiritual strength and the undying freedom of the revolutionaries who never said their allies' names.

Now let us return to the quotation. If one is subject to immoral acts, that of course makes one unhappy. However, it does not rob them of the freedom to revolt or silently resent, to peacefully disobey the unjust rules or to conduct an open fight; it does not make one abandon one's moral code and believe that immoral action is permissible. If one finally gives in to

the external forces and chooses to accept its tyranny, that is still a personal choice.

On the contrary, if one commits an immoral act (such we have decided to deem the acts which are considered immoral by the person who commits them), one has made a choice to reject their freedom to act as they render good and just and to succumb to some external forces. These forces may be the desire to achieve financial prosperity or a good social standing, the drive to fulfill one's dreams at the cost of others or simply to enjoy oneself in a thoughtless way. The crucial point is that the person who commits such a deed deprives herself of full realization of her free will – after all, her mind has freely derived a moral principle or intuition, which she now breaks. She now considers her actions dependent upon circumstances, such as the need to prosper. She robs herself from her authentic and free moral life, and confines herself to the facticity and thrownness that guide her behavior. If a cat kills a bird, we do not blame the cat: it has no power over its instincts. If a human kills a bird, recognizing that she should not do so, but succumbing to the force of others' persuasion („Oh, come one, veganism is stupid, we've always eaten chicken!" or „Hey, Lucy, I bet you can not kill this bird on the branch with a stone, you weakling!") or other external drives, she essentially robs herself of a part of her human existence. She becomes less human.

The life of a person, who has lost all hope in herself and given in to external forces, is senseless. She simply follows the cues of her physiology and her cultural milieu and acts accordingly. According to the ethics of Simone de Beauvoir, she also thus shapes a human being in a way which is not her own, and may influence the other's facticities in a negative way without knowing it. A human being strives for freedom. By robbing ourselves of our freedom, we might make it difficult for the others to achieve freedom too. We give them an example of not realizing one's free will, which becomes a part of their thrownness. In putting oneself in situations, which give one „bad conscience", one also deprives the whole world of the freedom to avoid such trade of one's principles. And this, as freedom and the will for freedom underlines the human existence, is unethical toward others as well as toward yourself.

I believe that the existential ontology does not propose any certain principle of moral conduct, contrary to the ethics of never avoiding freedom

that Sartre suggested in „Existentialism is a humanism” or the ethics of maximizing everyone’s freedom of Simone de Beauvoir in „Ethics of Ambiguity”. After all, realizing free will is opposite to always adhering to one universal principle. However, I believe, that without realizing one’s freedom no ethical conduct is possible at all. Without it we fall into the patterns imposed on us. Only by acting freely can one act morally or immorally. And the definitions of „moral” and „immoral” can be designed individually as an act of free will. However, for grounds discussed above, I hold the utilitarian ethics for a reasonable and desirable principle.

5. The inevitability of suffering

In this part of the essay I would like to argue that the need to suffer under „unjust deeds” of others is unavoidable if we are to stay true to own moral principles or intuitions.

Undoubtedly, the world is flawed. There are a lot of things in the facticity and the thrownness of one’s existence that one, as a free will, can resent. However, it is usually very difficult to change them. Such are tyrannic regimes, inhumane traditions, a crime taking place in your presence etc. Often something that you resent is an essential part of your own thrownness. After all, we usually do not know too much about the atrocities happening in other epochs and other parts of the world. Here we come to a universally occurring moral dilemma: should one give in to one’s thrownness or take a stand against what one considers unjust, thus employing one’s free will?

In Hanna Arendt’s essay „Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil” a man is described, who has chosen to follow the thrownness. That is Adolf Eichmann, a Nazi official, whose job was to organize deportation of people to concentration camps and death camps. At the trial on him in Jerusalem, he appeared to be a surprisingly normal person. He definitely followed all the social norms and expectations characteristic of the place and time he lived in. He had a family, which he loved, and he was interested in making a good career. He occupied a pretty decent well-paid position, was obedient to his chiefs, tried to do his job well and did not personally hate the people he sent to die. Probably the only outstanding feature in Eichman, as Arendt points out, was his

thoughtlessness. He did not give his beliefs too much thought, and his last words were a patriotic slogan.

Eichmann is undoubtedly a man, who has completely given in to the facticity and the throwness of his existence. He loved his family, because that is what one does. He followed the rules, because that is what one does. He worked for the Nazi government, because that is what one did at the time. He never gave himself an opportunity to question the views imposed on him or simply contemplated the atrocity of his job, because one did not really have (or admit having) such qualms under the totalitarian Nazi regime. And, as Heidegger would say, realizing one's free will is not what one does generally. The tragedy of Eichmann is that by confining himself to the world of „one“ (of „man“ in Heidegger's terms) he never even gave himself the chance of realizing his authenticity. By being „thoughtless“, he never gave himself a chance to transcend the common morality of the Nazi party. He never gave himself a chance to be truly human, and thus, to be truly moral.

Undoubtedly, to even give oneself a chance to be moral, one should not allow oneself to turn into „one“, one should transcend facticity and throwness. So, if actions, which you consider immoral, reign in the world, you should take a stand against them. Often they will result in you depriving yourself of happiness of causing suffering to oneself: a truly moral person probably would not have taken Eichmann's well-paid post, she would never gain a fortune by robbing banks, or achieve any other goal at the cost of others. If she holds the principle of utilitarian ethics for just and true, the grounds for which I have shown in the beginning of the essay, she would always have to act accordingly. However, she would always have to challenge and thoroughly contemplate her views in order not to fall back into throwness of commonplace morals. This is a hard life to live. But this is the only way to be truly human.

To conclude, I would like to return to „The Feast of the Goat“. The revolutionaries there rejected the well-being of themselves and of their families in order to secure a happy and peaceful future of their country and to stop the violent crimes of the dictator's regime. They chose to lose their government posts, some of them suffered excruciating pain in jail, some of them had to spend months in hiding. They rejected the facticity of financial prosperity under the tyrant. They resented the throwness into

the elite world where people were generally loyal to the ruler. They did what they deemed moral, and that was maximizing the long-term happiness in the republic by assassinating the tyrant. If we view the situation from the existentialist point of view, we see that they realize their authenticity. In view of that support of the others is not needed: the key to truly happy, moral and human existence is staying true to your free will and to your freedom. I believe, Llosa's work is an existential masterpiece: it gives a great example of true Dasein.

In this essay I have analyzed the quote of Plato. Then, I have suggested utilitarianism as an ethical principle, thus supporting the premise that suffering is bad. I have proceeded to use utilitarianism to argue that committing immoral deeds is also undesirable: not only as creation of suffering of others, but also as personal suffering. Then I have turned to Heidegger's and de Beauvoir's existentialist approaches to argue that own immoral action is incommensurably more undesirable than own suffering. I have pointed out that one can only be truly human by acting morally. Finally I have argued that suffering is an unavoidable part of not committing immoral actions. The result might seem rather gloomy: if you want to do good, you will at least sometimes be unhappy. However, as the novel by Llosa shows, an authentic moral being can achieve a much higher form of happiness than an obedient and thoughtless „one“ („man“). Moreover, an authentic human can follow one's moral principles coherently on a large scale, such as a political regime: whatever those thoughtfully designed and regularly challenged principles may be.

SEMINARIUM DYDAKTYCZNE

Konferencja „Jakiej filozofii Polacy potrzebują dzisiaj?”

17 listopada 2018 roku odbyła się konferencja naukowo-dydaktyczną pt. „Jakiej filozofii Polacy potrzebują dzisiaj?”. Konferencję zorganizował Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wraz z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Instytutem Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii oraz Komitetem Głównym Olimpiady Filozoficznej. W obradach wzięli udział przedstawiciele filozoficznego środowiska akademickiego, w tym m.in. prof. Barbara Markiewicz (PTF, UW), prof. Agnieszka Nogal (UW), prof. Józef Niżnik (PAN), dr hab. Marcin Zdrenka (UMK), prof. Ryszard Kleszcz (UŁ), dr hab. Marek Rembierz (UŚ).

Program konferencji przewidywał także seminarium dotyczące nauczania filozofii. Poniżej prezentujemy teksty wybranych wystąpień z seminarium dydaktycznego.

Marcin Krupowicz

Zachęta do filozofii, czyli jak rozmawiać z uczniami, żeby chcieli wziąć udział w Olimpiadzie Filozoficznej.

Coroczne konkursy przedmiotowe, interdyscyplinarne i tematyczne organizowane dla uczniów polskich szkół, zwane także olimpiadami szkolnymi, funkcjonują w oparciu o Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 29 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz.U. 2002 nr 13 poz. 125, z późn. zm.). Ten niedługi i raczej dyrektywny dokument jasno określa warunki formalne, nie pochylając się jednak szczególnie nad celami

olimpiad. Te nie mogą być zaskoczeniem dla kogokolwiek zajmującego się edukacją. Skoro konkursy przedmiotowe są integralnym elementem systemu oświaty, ich zadaniem musi być wzmacnianie i gruntowanie wiedzy uczniów w obszarach przyswajanych w szkole, dostarczenie uczniom nadprogramowej stymulacji intelektualnej w oparciu o treści wykraczające poza te zawarte w ramach podstaw programowych dla nauczania odpowiednich przedmiotów, a także zapewnienie im wyjątkowego edukacyjnego doświadczenia, przygody, która wzmocni ich szeroko rozumiane kompetencje społeczne i naukowe. Forma konkursu oczywiście promuje rywalizację – ktoś olimpiadę wygra, ktoś zostanie Laureatem, ktoś Finalistą, komuś uda się przebrnąć tylko przez pierwszy, szkolny etap zmagania. Jednak nie to jest w konkursach przedmiotowych najistotniejsze. Olimpiada Filozoficzna, głównie ze względu na uporczywie refleksyjną naturę swojego przedmiotu, powinna wykazywać się w tej mierze pełną teleologiczną świadomością i przejrzystością.

Jaka mogłaby zatem być refleksja samej Olimpiady Filozoficznej w obszarze jej głębokich celów? „Rywalizacja rywalizacją, ale liczy się przecież filozofia. Poszukiwanie najzdolniejszego filozoficznego narybku jest istotne, ktoś powinien przecież kontynuować pochod myśli zapoczątkowany przez Greków, ale drogą **do tego wcale nie musi być tylko kompetencja potwierdzona laurami**”. **Takie podejście jednoznacznie pokazałoby, że najważniejszym celem konkursów przedmiotowych jest popularyzacja nauki oraz postawy ciekawości i niezłomności charakteru niezbędnych, aby nauką się na poważnie zajmować.** Olimpiada Filozoficzna jest więc doskonałym narzędziem popularyzowania filozofii – i nie powinna się tego wstydzić. Filozofia zajmuje się popularyzowaniem samej siebie już od jakiegoś czasu. Protreptyczne dzieła starożytnych myślicieli nie stroniły od wykorzystania narzędzi – zwyczajowo służących dociekaniu prawdy i zbijaniu błędnych przekonań – do budowania argumentacji przyciągającej potencjalnych adeptów filozofii. Olimpiada przyjmuje zatem w tym wymiarze wielce dostojne dziedzictwo chociażby Arystotelesowskiej *Zachęty do filozofii*.

Intencją autora niniejszego tekstu (oraz warsztatów pod tym samym tytułem przeprowadzonych dla nauczycieli filozofii) było odwołanie się do omówionego powyżej, a często ukrytego celu konkursów przedmiotowych. A skoro Olimpiada Filozoficzna promuje filozofię wśród uczniów,

to nauczyciele zachęcający ich do niej działają także na rzecz dyscypliny miłośników mądrości, a ponadto zachęcanie nauczycieli do szerszego i intensywniejszego zachęcania uczniów, aby poprzez udział w OF dali się zachęcić do filozofii, ma zatem charakter potrójnie protreptyczny. Arystoteles byłby zachwycony!

Skoro udało nam się zapewnić chociażby wyimaginowane błogosławieństwo Filozofa, pozostaje jeszcze tylko przed przejściem do omówienia kilku krótkich zagadnień warsztatowo-teoretycznych zarysowanie wspólnego kontekstu wystąpienia. Obecnie wszelka aktywność protreptyczna została oddana na usługi znacznie od niej szerszego przedsięwzięcia biznesowego, jakim jest działalność marketingowa i PR-owa. Może właśnie to jest powodem nie słabnąco dobrej opinii filozofów wśród pracowników działów HR agencji reklamowych – żeby coś sprzedać, trzeba umieć uargumentować sensowność zakupu, żeby wykazać tę sensowność, trzeba umiejętnie do niej przekonywać. Zachęcanie do oddania się filozofii można zastąpić zachęcaniem do oddania swoich pieniędzy firmie kosmetycznej, spożywczej czy producentowi sportowych samochodów, ale skoro inspiracja idzie w tę stronę, to dlaczego nie wykorzystać jej w odwrotnym porządku: dostrzegając protreptyczne pokłady naszego filozoficznego dziedzictwa w marketingu, dodać trochę walorów marketingowych naszej olimpijskiej protreptyce. Podążając za tą myślą, autor niniejszego tekstu postanowił wykorzystać nie do końca poważnie, **swoje nie do końca poważne doświadczenie w branży reklamowej i uzupełnić je swoim tylko nieco bardziej poważnym doświadczeniem pedagogicznym nauczania filozofii i koordynowania szkolnych przygotowań do OF.**

Efektom tego eksperymentu jest Customer Journey Map Olimpiady Filozoficznej (Ilustracja 1.), czyli narzędzie mające na celu wskazanie najważniejszych celów, motywacji, obszarów do pracy (czyli perspektyw marketingowych), w oparciu o punkty styku (czyli momenty kontaktu i formy kontaktu) klienta (czyli ucznia) z produktem (czyli Olimpiadą Filozoficzną). Mapa prowadzi przez wszystkie punkty styku, od powakacyjnego uświadomienia sobie istnienia OF, przez decydujący moment namysłu, następnie „zakup”, czyli decyzję partycypacji, aż do samego uczestnictwa oraz wykształcenia przywiązania do „produktu” na etapie lojalnościowym. Rozpisana w mapie aktywność ucznia i nauczyciela (sprzedającego produkt) poszerzona jest o często rozbieżne cele obu stron „transakcji”, głów-

ne wyzwania stojące przed nauczycielem oraz poziom satysfakcji ucznia z serwowanego mu doświadczenia olimpijskiego. Mapę dopełnia wykaz Key Performance Indicators (Kluczowych wskaźników efektywności naszych działań), czyli wykładników stanowiących w rękach agencji reklamowych różdżkę, wytrych i knebel w jednym.

Pobieżna analiza schematu (podkreślmy to jeszcze raz – schematu opartego na osobistych doświadczeniach i obserwacjach autora, a nie na badaniu szerszej grupy kontrolnej) pozwala wyciągnąć kilka wniosków, które doprowadzą do wprowadzenia zaleceń metodologicznych.

Przede wszystkim kluczowa wydaje się być koncentracja na celach ucznia. One kształtowane będą oczywiście w szerszym kontekście jego innych szkolnych obowiązków i życiowych zaangażowań. Na samym początku uczeń jest powakacyjnie zagubiony i nie do końca wie, czego mógłby znowu od szkoły oczekiwać. Po paru dniach przychodzi otrzeźwienie – to szkoła będzie oczekiwała od niego! Zatem w nawale obowiązków, klasówek i prac domowych docenić trzeba młodych ludzi, którzy chcą oddać swój cenny czas Olimpiadzie Filozoficznej. Nie należy tym samym wprowadzać ich w zagadnienia i tematy olimpijskie, sięgając po załączoną listę lektur dodatkowych – raczej odstraszymy tym ucznia, a nie o to przecież nam chodzi. Dobrym pomysłem jest przygotowanie materiałów informujących o konkursie samemu, korzystając z odniesień i kodów zrozumiałych w naszej szkole, w sposób kreatywny i przyciągający wzrok – uczniowie to docenią i zdobędziemy ich uwagę.

Następnie powinniśmy sięgnąć po ciężkie działa, czyli argumenty natury pragmatycznej. Takie postawianie sprawy budzi nasz instynktowny sprzeciw: przecież nie dlatego uczniowie powinni przystąpić do Olimpiady Filozoficznej, bo można w niej, awansując do Finału i biorąc w nim udział, automatycznie otrzymać tytuł finalisty (który gwarantuje 100% podczas egzaminu maturalnego), i nie dlatego, że na laureatów czekają atrakcyjne oferty studiów na prestiżowych kierunkach humanistycznych w Polsce. Pełna zgoda – celem udziału w OF jest filozofowanie samo w sobie, jednak żeby w niej uczestniczyć, to najpierw trzeba tego chcieć, a przytoczone fakty przemawiają do wyobraźni młodych ludzi (zdecydowanie bardziej zainteresowanych swoją przyszłością, niż utrzymują obiegowe opinie). Zwracam przy okazji uwagę na często pomijane, a bardzo ciekawe dwa argumenty natury pragmatycznej. 1) Olimpiada Filozoficzna

przygotowuje do pisania eseju tzw. *British style* (jest to część drugiego etapu konkursu), uczeń pracuje zatem nad umiejętnością budowania struktury pisemnej argumentacji w oparciu o schematy i deskryptory oceny zbliżone do standardów zachodnich uczelni. 2) Olimpiada Filozoficzna poprzez obecną podczas trzeciego etapu rozmowę z komisją i dyskusję wokół pracy pierwszo-etapowej (trochę na wzór obrony pracy naukowej) przygotowuje także do egzaminów ustnych w formule akademickiej.

Myśląc o celach ucznia, nie można jednak zapominać o jego często nieświadomionych i niewyrażonych potrzebach. Pamiętajmy zatem, że dla uczniów udział w jakimkolwiek konkursie przedmiotowym generuje sporo stresu – towarzyszy im w tym czasie, wspierajmy ich, nie dodawajmy smartwień naszymi oczekiwaniami. Pozostawmy im jak największe pole autonomii myślowej – powstrzymajmy się z jednoznacznym narzucaniem naszych interpretacji. Wychwytujmy błędy logiczne i niespójne argumentacje, ale nie zmuszajmy do przyjęcia naszej optyki. Olimpiada Filozoficzna to w końcu dużo pracy (dajmy uczniom wsparcie merytoryczne), dużo emocji (dbajmy o kondycję emocjonalną uczniów) oraz dużo frajdy (nie bójmy się tego uczniom okazywać).

Konkretne rozwiązania, które wzmocniły w moim przypadku poczynania olimpijskie, to przede wszystkim wszelkie kreatywne metody nauczania filozofii. Możliwości dzisiaj jest dużo: Internet, interaktywne formy nauczania, współpraca rówieśnicza, gry filozoficzne, komiksy filozoficzne, podcasty, filmy, webinaria itp. Wystarczy zaprosić uczniów do dodatkowych działań, stworzyć im do tego przestrzeń (postuluję wygospodarowanie w szkole sali lub nawet umownej przestrzeni na spotkania olimpijskie) oraz zapewnić czas (najlepszym pomysłem jest oczywiście stworzenie kółka olimpijskiego), a przygotowania do konkursu mogą stać się naprawdę niesamowitą przygodą zarówno dla uczniów, jak i dla nauczyciela.

Bardzo istotnym elementem jest ponadto wszystko, co staje się nadprogramowym dodatkiem do szkolnej rutyny. W moim wypadku bardzo dobrze zafunkcjonował weekendowy wyjazd grupy olimpijskiej, umożliwiający przerobienie większej partii materiału w mniej konwencjonalnych warunkach. Również czymś niestandardowym może stać się podsumowanie zakończonego konkursu: przygotowanie wspólnie niewielkiej publikacji, zorganizowanie jakiegoś niedużego wydarzenia dedykowanego Olimpiadzie, zaproszenie uczestników do dalszej pracy w ramach innych

projektów. Wszystkie podobne aktywności zwiększają poczucie przywiązania uczniów do całego przedsięwzięcia, sprawiając, że to w gruncie rzeczy oni stają się najlepszymi wizytówkami OF.

Wytworzenie wszystkich tych rozwiązań, przykrojone do indywidualnych potrzeb uczniów i lokalnej specyfiki szkoły, w której działania olimpijskie są podejmowane, powinno wzmocnić pozytywny odbiór Olimpiady Filozoficznej wśród uczniów – zaczną oni postrzegać ją, jako coś wyjątkowego, ciekawego, atrakcyjnego, chętniej do niej przystępując. Doprowadzi to do zbudowania w oparciu o dobre praktyki jej solidnej marki w naszej szkole. My natomiast zachęcimy kolejne rozumne istoty do podjęcia działalności głęboko rozumnej, zadając poniekąd kłam słowom przytaczanego już Stagiryty, który w swoim *Protreptikos* odnotował: „Ci, którzy zajmują się filozofią, nie otrzymują żadnej nagrody od ludzi, którzy ich zachęcają do podejmowanego przez nich wysiłku; mogliby przecież spędzić wiele czasu na zdobywaniu innych sprawności, a jednak w krótkim czasie robią postępy w ścisłym poznawaniu; wydaje mi się to oznaką łatwości filozofii”. (tłum. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988). Filozofia przecież nie jest łatwa! – wiedział to i Arystoteles, ale słusznie uznał, że nie należy tego rozgłaszać. I my nie atakujmy taką informacją naszych uczniów. Niech sami, już zachęceni do filozofii, to odkryją i zadając wtedy kłam także pierwszej części cytatu Arystotelesa – otrzymawszy od nas bowiem dar i zarazem brzemię refleksji – potwierdzą paradoksalnie sensowność całej jego myśli: warto filozofować i warto o tym głośno mówić.

Customer Journey Map - Olimpiada Filozoficzna						
	Świadomość	Rozważanie	Zakup	Dostarczenie	Produkt	Lojalność
Aktywność ucznia	Powrót do rzeczywistości szkolnej.	Kalkulacja, zakłamanie rzeczywistości, pertraktacje z planem lekcji.	Decyzja, rezygnacja z czegoś innego, zaufanie.	Lektura tekstów źródłowych, pisanie, nauka, zakupowanie, pisanie, lektura, zakupowanie...	Ułga	Zachęcanie innych uczniów do udziału w OF, filozofowanie.
Cele ucznia	"Dajcie mi wszyscy święty spokój!"	Matura, studia, rozwój intelektualny, przegoda.	Matura, studia, rozwój intelektualny, przegoda.	"kiedy to się wreszcie skończy?"	Matura, studia, rozwój intelektualny, filozofia.	Filozofia.
Punkty styku	Informacja nauczyciela, plakat, ulotka, internet, rozmowy z rówieśnikami (olimpijczykami).	Rozmowy z nauczycielem, rozmowy z rówieśnikami, research, KGOF, KOOF.	Nauczyciel, rodzic.	Nauczycieli, Kółko Olimpijskie, KGOF, KOOF, program OF.	Pierwszy, drugi, trzeci etap OF.	Publikacja poolimpijska, uroczystości towarzyszące OF, uroczystości szkolne.
Poziom satysfakcji	15%	30%	80%	10%	80%	100%
Aktywność nauczyciela (szkoły)	Informowanie uczniów, poszukiwanie materiałów.	Rozmowy protreptyczne, aktywizowanie rówieśników (olimpijczyków)	Zewnętrznie - powściągliwość. Wewnętrznie - ekscytacja połączona z lękiem.	Lektura tekstów źródłowych, sprawdzanie prac, rozmowy protreptyczne, lektura, nauczanie, sprawdzanie...	Bycie z uczniami, towarzyszenie.	Organizacja
Cele nauczyciela (szkoły)	Filozofia.	Matura, studia, rozwój intelektualny, przegoda, filozofia.	Utrzymanie entuzjizmu uczniów.	"Dajcie mi wszyscy święty spokój".	Premia i wakacje.	Filozofia, dalszy rozwój uczniów, przyszłoroczna Olimpiada Filozoficzna.
Wyzwania	Natłok pracy, kreatywność.	Urealnienie oczekiwań, cierpliwość.	Przerost ambicji.	Organizacja pracy (kółko Olimpijskie), materiały.	Emocje.	Motywacja do kontynuacji pracy.
KPI (Key Performance Indicators)	Uczniowie nie udają, że nauczyciela nie widzą.	Uczniowie nie udają, że nauczyciela nie widzą, a nawet niekiedy się do niego odzywają.	Uczniowie odzywają się do nauczyciela w zasadzie bez przerwy.	Uczniowie odrywają się do nauczyciela w zasadzie bez przerwy, ale nie zawsze w miły sposób.		Wzrost świadomości filozoficznej ucznia, wyniki olimpijskie. Uczniowie jeszcze odrywają się do nauczyciela.

Ilustracja 1. Customer Journey Map Olimpiady Filozoficznej.

Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia? – Jakiej filozofii potrzebuje dzisiaj szkoła?

Jestem zdania, że zetknięcie się z filozofią w szkole może być bardzo fajnym i twórczym doświadczeniem. Stanowi o tym nie tylko merytoryczna wartość filozofii jako przedmiotu wiedzy, lecz przede wszystkim jej etyczny potencjał, który może się realizować na wiele różnych sposobów. Wezwanie do etycznego doskonalenia się, do „troski o samych siebie” jest skierowane nie tylko do poszczególnych podmiotów, lecz też do zbiorowości, którą łączą określone relacje.

Chciałbym powiedzieć Państwu o moich oczekiwaniach w stosunku do nauczania filozofii i o tym, jak z jej pomocą być może będziemy mogli w twórczy sposób przekształcać te relacje, które współtworzą życie w szkole.

W punkcie wyjścia szkoła jawi mi się jako szczególna instytucja, która została powołana i zaprogramowana po to, by edukować i wychowywać obywateli nowoczesnego państwa. Zadaniem szkoły jest nauka, a więc przekazywanie określonego korpusu wiedzy i przekonań, jednak ten proces nie sprowadza się nigdy do prostego przyswojenia informacji. By sprawnie funkcjonować, szkoła musi przede wszystkim znaleźć sposoby, by wywierać określony wpływ na uczniów tak, by stali się bardziej „podatni” na przyswajanie informacji. Dlatego nauczaniu zawsze towarzyszy zbiór reguł i procedur, które organizują życie w szkole, nadają mu określony ład i porządek. (Innymi słowy, proces przekazywania informacji w szkole nigdy nie jest przypadkowy/spontaniczny).

Zatem jeśli przyjrzymy się regułom, wokół których zorganizowane jest życie w szkole, zobaczymy, że w istnieją tam, co najmniej, dwa, wzajemnie się przeplatające rodzaje wiedzy. Pierwszym z nich jest wiedza, którą uczniowie powinni zapamiętać i przyswoić. Umiejętność opanowania tego typu wiedzy jest sprawdzana na kartkówkach i egzaminach. Jednak podczas egzaminu pojawia się też inny rodzaj wiedzy, kluczowy dla sprawnego funkcjonowania instytucji. Mam na myśli wiedzę, którą produkuje

sama instytucja szkoły po to, by oceniać uczniów, wprowadzać określoną hierarchię, wykluczać, a przede wszystkim wywierać wpływ. Egzamin jest miejscem, gdzie generowana jest wiedza o uczniach (ich zdolnościach i postępach w nauce), która dostarcza im prawdy o nich samych, utrwała mechanizmy władzy i przyczynia się do wytworzenia podmiotowości określonego typu – uczniów zdolnych do samokontroli, skłonnych do współzawodnictwa, a ponadto podatnych na przyswajanie kolejnych porcji informacji. Egzamin i inne procedury współtworzące życie w szkole, stwarzają specyficzną przestrzeń pracy i nauki, która oparta jest na alienacji, przymusie i rywalizacji.

W tym kontekście oczekiwałbym od prowadzących zajęcia filozofii przede wszystkim refleksyjnej, podejrzliwej i niezwykle (auto)krytycznej postawy. Myślę, że nauczanie filozofii powinno być pozytywną krytyką podstawowych założeń, wokół których organizujemy życie w szkole oraz relacje uczniów i nauczycieli. Przez filozoficzną krytykę rozumiem szukanie (historycznych, ekonomicznych, genealogicznych) warunków możliwości tego typu wiedzy, który narzuca uczniom jarzmo prawdy o nich samych oraz aktywne denaturalizowanie porządku, który jawi się jako konieczny. Taka krytyka będzie pozytywna, jeśli jednocześnie uda się stworzyć w szkole przestrzeń dyskusji i nauki zorganizowaną wokół innych wartości, która będzie otwarta na relacje nowego typu. Innymi słowy, praktykując filozofię w szkole powinniśmy szukać nowych pojęć i nowej wrażliwości a nade wszystko stworzyć nowe warunki dydaktyczne, które nie opierałyby się na hierarchii, dyscyplinie, przymusie i rywalizacji.

Filozofia kluczem do kultury – perspektywa dydaktyczna

Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia? Jakiej filozofii potrzebuje dzisiaj szkoła? Postaram się odpowiedzieć na te dwa pytania łącznie. Mogę stwierdzić, ku naszemu zadowoleniu, że filozofia potrzebna jest wszystkim i przejść do następnego, lecz wolę to pytanie przeformułować. Pytam więc nie o to, komu filozofia jest potrzebna, wierząc, że dla każdego może mieć ona dużą wartość, ale pytam, kto sam uznaje, że filozofia jest mu potrzebna i postanawia ją zgłębić. Wśród swoich rówieśników, którzy deklarują zainteresowanie filozofią, wyróżniam trzy zasadnicze grupy:

(a) młodzi ludzie zainteresowani już innymi dziedzinami nauki, którzy w pewnym momencie odkryli związki swojej dziedziny z filozofią i postanowili się jej bliżej przyjrzeć,

(b) osoby, które z filozofią pierwszy raz spotkały się w szkole – na lekcji filozofii lub etyki, bądź na kole filozoficznym,

(c) szukający odpowiedzi na życiowe problemy miłośnicy nie tyle mądrości, co wyrwanych z kontekstu aforyzmów.

Podział ten nie jest wyczerpujący, ale przedstawia grupy, które – moim zdaniem – są najliczniejsze i reprezentatywne. Nie chodzi mi też o zaprezentowanie socjologicznego studium całej grupy złożonej z zainteresowanych filozofią nastolatków, a jedynie o określenie ram dla prezentacji pewnej strategii dydaktycznej. Postaram się wykazać, że w przypadku każdej z tych trzech grup szkoła, aby zaspokoić potrzeby jej członków oraz dbać o interes rozwoju filozofii, potrzebuje tej samej strategii.

Człowiek zajmujący się filozofią często musi tłumaczyć innym, jaki w ogóle jest sens w tym, co robi. Zapewne wynika to z potocznych skojarzeń – wszak słowo „filozofować” nasuwa na myśl działalność oderwaną od rzeczywistości. To oderwanie filozofii zarówno od rzeczywistości, jak i od innych dziedzin kultury (przyjmuję tu szerokie rozumienie tego pojęcia obejmujące też naukę), jest ważną składową potocznego wyobrażenia o niej i tym samym wielkim problemem dla dydaktyki filozofii. Paradok-

sem jest to, że matka wszystkich nauk uważana jest za oderwaną od nich. Dlatego, moim zdaniem, jednym z najważniejszych celów nauczania filozofii jest pokazywanie tego, że filozofia wcale nie jest oderwana, a wręcz przeciwnie – jest bardzo mocno związana z całą kulturą Zachodu jako jednym z jej fundamentów.

Opowiadając innym o filozofii bardzo lubię korzystać z metafory drzewa. Mniej więcej pięć wieków przed Chrystusem myśl grecka dała nam filozofię. Pod tym szyldem razem z rozważaniami dotyczącymi pochodzenia i natury świata oraz wskazówkami na temat dobrego życia znajdowało się to, co dzisiaj nazywamy fizyką, biologią, teorią literatury czy politologią. Słowem „filozofia” określano całość uzasadnianej i zdobywanej systematycznie wiedzy o świecie. Z tego pnia stopniowo wyrastały kolejne gałęzie.

Choć nauki przyrodnicze dość szybko osiągnęły samodzielność, to ich podstawowa terminologia nadal świadczy o tym, skąd wyrastają – aby zdać sobie z tego sprawę wystarczy pomyśleć o atomach w fizyce i pierwiastkach w chemii. Isaac Newton prawo powszechnego ciężenia oraz zasady dynamiki – prawa fizyki dobrze znane każdemu, kto przeszedł przez edukację powszechną – sformułował w dziele o tytule *Philosophiae naturalis principia mathematica* (zależnie od przekładu *Matematyczne zasady filozofii naturalnej* lub *Matematyczne zasady filozofii przyrody*). Choć ta książka przyczyniła się do rozdziału nauki od filozofii, to z jej tytułu wywnioskować możemy, że ojciec mechaniki klasycznej powiedziałby o sobie – „jestem filozofem, tylko takim, który zajmuje się przyrodą”. Tą terminologią wskazującą na związek nauk teoretycznych z filozofią w Polsce posługiwano się jeszcze do II wojny światowej, na co wskazuje podział uniwersytetów na wydziały i idące razem z nim tytuły nadawane ich absolwentom. Niczym dziwnym nie był wówczas tytuł magistra filozofii w zakresie fizyki. Swoją drogą w krajach anglosaskich najwyższym stopniem akademickim (poza medycyną, prawem czy teologią – tu też widać, zatraconą już u nas, średniowieczną strukturę uniwersytetu) jest Doctor of Philosophy.

Później od nauk przyrodniczych, bo dopiero w XIX wieku, samodzielność uzyskały takie nauki jak psychologia czy socjologia. Można by pomyśleć, że na tym rozwój nauk się skończył. Drzewo filozofii wydało bardzo dobre owoce, ale już uschło. Nauki nie są jednak owocami, a gałęziami

mającego u początku filozofię drzewa, bo nigdy nie tracą związku ze swoim źródłem. Widać to w ich podstawowej terminologii i tym, że stosują, zapoczątkowany przez filozofię, racjonalny sposób wyjaśniania zjawisk.

Jeszcze dzisiaj możemy być świadkami tego, jak z pnia filozofii wyrasta kolejna nauka – kognitywistyka, która „zabiera” tradycyjnej epistemologii przedmiot badań, tak jak kiedyś fizyka zabrała go filozofii przyrody. Filozofia przyrody nie przestała jednak istnieć, tak samo jest też z epistemologią – po prostu zajmują się teraz one innymi problemami, które pozostają poza zakresem nauk szczegółowych. Ponadto, dzięki usamodzielnieniu się tych dziedzin mogła powstać nowa gałąź filozofii – filozofia nauki.

Obraz, który zarysowałem, zilustrował dwie fundamentalne kwestie. Po pierwsze – filozofia jest matką nauk, pnem z którego wyrastają kolejne gałęzie, z których też mogą wyrastać nowe subdyscypliny, niezwiązane bezpośrednio z filozofią, ale nadal należące do tego samego drzewa racjonalnego myślenia. Po drugie – filozofia nigdy nie może stracić swojego przedmiotu. Nauki szczegółowe mogą ją odciążać, zabierając pewne zagadnienia, ale zarazem swoim istnieniem dają filozofii wiele nowych problemów do rozwiązania.

Model ten oczywiście jest uproszczony, oddziaływania między filozofią a naukami są często wzajemne, a nie jednostronne. Równie złożone są relacje między filozofią a religią i teologią. Tu również spotykamy przepływ inspiracji oraz wymienianie się paradygmatami – szkolnym przykładem jest użycie przez Akwinatę filozofii Arystotelesa do budowy systemu teologicznego. Jednak należy też pamiętać o tym, że wymiana jest obustronna, o czym świadczy to, że hermeneutyka jako nurt w filozofii XX stulecia mogła powstać dzięki wielowiekowemu rozwojowi hermeneutyki biblijnej na gruncie teologii. O relacjach między filozofią a literaturą mówić jeszcze trudniej, gdyż kanony dzieł literackich i dzieł filozoficznych mają bardzo bogatą część wspólną, a dzieła, które pozostają tylko w jednym z tych zbiorów, wywierały wpływ i były czytane przez twórców dzieł z drugiego zbioru.

Mam nadzieję, że widać jasno i wyraźnie jak bardzo filozofia jest związana z całą europejską kulturą i jak słuszne jest uznawanie jej za jeden z fundamentów zachodniej cywilizacji. Ale co to znaczy dla jej dydaktyki? Porządek odpowiedzi wyznaczy przeprowadzony na początku podział młodych adeptów filozofii.

Młodzi naukowcy, którzy do filozofii przychodzą zainteresowani już inną nauką, nie mogą się rozczarować. A zapewne wielkiego rozczarowania doznałoby, biorąc udział w lekcjach traktujących o myślicielach, którzy zajmowali się różnymi dziwnymi spekulatywnymi problemami dla samego zajmowania się nimi. Co innego, gdyby na tych lekcjach mieli okazję poznać najbardziej twórcze umysły swoich epok, próbujące odpowiadać na fundamentalne pytania przy użyciu dostępnych w swoich czasach narzędzi intelektualnych (związanych z resztą kultury), bądź gdy te okazywały się niewystarczające – tworząc nowe (które później zmieniały oblicze kultury).

Wielką zaletą filozofii jest to, że (przy przyjęciu czyniącego wiele szkód podziału na nauki ścisłe i humanistyczne) pokazuje ona tę „drugą stronę”. Ktoś, kto filozofią zainteresuje się dzięki fizyce, będzie musiał zmierzyć się z literacką formą Platónskich dialogów, przejmującymi metaforami Pascala i dylematami życia wewnętrznego w ujęciu Kierkegaarda. Za to osoba, która filozofię chce poznać, aby lepiej rozumieć literaturę piękną, będzie musiała przejść przez surową formę Arystotelesowskiej argumentacji, bazujące na nowożytniej matematyce i fizyce wywody Kanta oraz teoriomnogościowy paradoks Russella. Nie do przecenienia jest tkwiący w tym potencjał filozofii do poszerzania intelektualnych horyzontów.

Historia filozofii ujmowana z tej perspektywy nie tylko odpowiada na potrzeby miłośników innych nauk, ale też pokazuje jej rolę w dziejach kultury. Obala tym samym mit o filozofii jako czymś oderwanym od reszty świata, powszechny wśród osób, które na filozofię trafiły niejako przy okazji. Ta perspektywa powinna być też po prostu skuteczniejsza – wykład filozofii odwołujący się do kontekstu historycznego, rozwoju nauki, dzieł literackich i koncepcji religijnych ma tę zaletę, że przekazywane w nim treści „zaczepiają się” o to, co słuchaczowi jest już znane, co jest koniecznym warunkiem dydaktycznego sukcesu, czyli przyswojenia przekazywanych treści.

Na podobnej zasadzie filozofia będzie wzmacniała nauczanie pozostałych przedmiotów szkolnych – pokaże, kim byli wybitni matematycy i co ich inspirowało (Tales, Pitagoras, Pascal, Kartezjusz), pokaże kontekst wielkich odkryć fizyki oraz ich konsekwencje dla postrzegania świata (Galileusz, Newton, Koło Wiedeńskie), pokaże, jak myśliciele interpretowali wielkie wydarzenia historyczne swoich epok (Platon i Arystoteles o de-

mokracji, Hegel i Kant o rewolucji francuskiej, Fromm i Arendt o totalitaryzmie), pokaże źródła oraz twórców teorii społecznych i politycznych (teorie uspołecznienia, umowa społeczna). Wszystkie wymienione tu nazwiska i pojęcia to części wspólne programów nauczania różnych przedmiotów szkolnych i filozofii.

Ponadto, znajomość filozofii pozwala zapoznać się u źródeł z narzędziami intelektualnymi, które używane są w zaskakujących z perspektywy filozofów kontekstach. Wystarczy wspomnieć o Arystotelesowskim rozróżnieniu formy i materii, które uczący się wiedzy o społeczeństwie licealista spotka nie raz – na lekcjach WoS-u będzie mowa o prawie materialnym i formalnym (procesowym) oraz o materialnym i formalnym immunitecie parlamentarnym. Świadomość bezpośrednich relacji między filozofią a innymi częściami kultury, źródeł cywilizacji oraz narzędzi, które po dziś dzień kształtują nasze myślenie, buduje w umyśle gęstą mapę powiązań, która nie jest niczym innym niż europejską tożsamością kulturową.

Po młodych naukowcach i osobach związanych z filozofią dzięki szkole zostają ci, którzy w filozofii szukają mądrości życiowych. Wybierając tę ścieżkę, niewątpliwie wybrali dobrą drogę, aby zbliżyć się do mądrości. Problem jednak tkwi w tym, że na próżno na niej szukać aforyzmów i innych „mądrych cytatów”, które dadzą proste odpowiedzi, jak wielu deklarujących zainteresowanie filozofią by tego oczekiwało. Nie można takich osób do filozofii zniechęcać, jednak nie można też rodzić fałszywych nadziei. W moim przekonaniu również w tym przypadku najlepszą metodą jest ukazywanie filozofii jako matki nauk i fundamentu cywilizacji. Prezentuje ono filozofię, jak i szeroko pojmowaną kulturę, w całym jej bogactwie, a więc i w całym trudzie, z którym musi się zmierzyć ten, kto chce się nią zajmować.

Zaprezentowana przeze mnie wizja nauczania filozofii jest korzystna nie tylko z punktu widzenia skuteczności nauczania tego i innych przedmiotów oraz – co najważniejsze – poszerzania intelektualnych horyzontów i budowania tożsamości kulturowej. Ponadto mam nadzieję, że nie tylko głosi, ale i w swym przesłaniu przedstawia myśl obecną w filozofii od początku. Myśl, że filozofem nie jest ten, który twierdzi, że posiadał mądrość – lecz ten, który do niej dąży. Czyli nie ten, który pragnie szybko dostać odpowiedzi – lecz ten, który decyduje się na podejmowanie nieustannego trudu.

CO WARTO CZYTAĆ

Magdalena Gawin

Pamięć o trudnej przeszłości

Paweł Brykczyński, *Gotowi na przemoc. Mord, antysemityzm i demokracja w międzywojennej Polsce*, przeł. Michał Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017

Książka Pawła Brykczyńskiego traktuje o trudnym i zarazem marginalizowanym wydarzeniu w historii Polski, jakim było zabójstwo Prezydenta RP Gabriela Narutowicza. Problematyczność tego historycznego momentu związana jest z kilkoma okolicznościami, które łącznie czynią namysł nad nim pod wieloma względami kłopotliwym, ale też, jak pokazuje autor, potrzebnym. Przede wszystkim dotyczy ono morderstwa dokonanego nie tylko na Prezydencie Polski, ale, co znaczące, na pierwszym Prezydencie Polski. Wybór Narutowicza nastąpił wkrótce po wojnie polsko-bolszewickiej, zakończonej odparciem ataku i zachowaniem niepodległości. Polska w tamtym czasie była podzielona i zróżnicowana, zarówno na poziomie społecznym, ekonomicznym, jak i politycznym. Z jednej strony zatem, wybór pierwszego Prezydenta RP był doniosły, gdyż symbolicznie oznaczał rozpoczęcie procesu odbudowy i budowy nowego państwa i społeczeństwa. Z tej perspektywy zabójstwo pierwszego Prezydenta jest wydarzeniem, które po prostu nie powinno mieć miejsca. Z drugiej strony, moment ten był kryzysowy ze względu na złożoność i przełomowość sytuacji, w związku z czym niezwykle trudno dokonać jego rzetelnej interpretacji i zarazem łatwo potraktować go jako przypadek, wydarzenie bez głębszego znaczenia. Dodatkowo fakt, że Narutowicz nie był znaną postacią w społeczeństwie polskim a jego zabójca, Eligiusz Niewiadomski z kolei był artystą, człowiekiem uznanym za niezrównoważonego psychicznie, zdaje się uzasadniać przekonanie o przygodnym charakterze tego wydarzenia. Z tej perspektywy zadanie, jakie postawił sobie Brykczyński,

jest ambitne. Postanowił on bowiem pokazać kontekst zabójstwa Narutowicza oraz jego symptomatyczny charakter.

Podstawową tezę autora pracy *Gotowi na przemoc...* jest, że zabójstwo Narutowicza związane było z rodzącym się w Europie faszyzmem połączonym z nowoczesną formą antysemityzmu. Twierdzi on zatem, że oba te zjawiska obecne były w Polsce dwudziestolecia międzywojennego.

Argumentacja Brykczyńskiego opiera się, z jednej strony, na przyjęciu pewnego rozumienia faszyzmu. Z drugiej, na analizie dostępnych historycznych źródeł związanych z badanym obszarem problemowym. Autor czerpie definicję faszyzmu z pracy Rogera Griffina *The Nature of Fascism* (London 1991), wedle której faszyzm jest ideologią złożoną z trzech elementów. Po pierwsze, występuje w niej mit palingenetyczny, a więc związany z ideą odnowy i odbudowy (po kryzysie albo wobec założenia istnienia stanu kryzysowego). Mit tego rodzaju jest, rzecz jasna, udziałem wielu innych ideologii, a także religii. Po wtóre, jest to ideologia zakładająca ultranacjonalizm, co odnosi się do uznania takiej wizji wspólnoty, która ma silnie wykluczający charakter, także, czy też przede wszystkim, w stosunku do niektórych grup znajdujących się w obrębie społeczeństwa, które podlegać ma odnowie. Po trzecie wreszcie, faszyzm ma charakter populistyczny, to znaczy zwraca się do mas, ale także stosuje propagandę i terror jako właściwe metody zarządzania społeczeństwem. W tym kontekście antysemityzm wpisuje się drugą cechą dystynktywną faszyzmu – w ramach wizji odbudowy społeczeństwa Żydzi zostają uznani za obcych, śmiertelnie groźnych.

W ramach przeprowadzonych badań historycznych Brykczyński argumentuje, że elity w Polsce nie były zainteresowane przekształceniem porządku ustrojowego w kierunku faszystowskiego urzędzenia politycznego, gdyż przywiązanie do nowo powstałych instytucji politycznych było zbyt wysokie. Niemniej pewne wpływy myślenia w kategoriach faszystowskich były w jego przekonaniu obecne, co zilustrować można właśnie przypadkiem zabójstwa Gabriela Narutowicza. Przede wszystkim jego wybór wywołał falę protestów i manifestacji o charakterze antysemitycznym. Jakkolwiek Narutowicz nie miał pochodzenia żydowskiego (pochodził w rodziny ziemiańskiej i polskiej), to w trakcie jego wyboru, dokonanego przez posłów Sejmu RP, głosy na Narutowicza zostały oddane między innymi przez przedstawicieli Bloku Mniejszości, w tym przez mniejszość żydow-

ską. Część dziennikarzy i intelektualistów uznało, że oznaczać to może, iż Narutowicz nie będzie w pełni realizował interesu Polaków, przedkładając ponad niego interesy mniejszości. Ten sposób myślenia wydaje się naciągany, żeby nie powiedzieć paranoiczny, niemniej manifestacje odbywające się w Warszawie były niezwykle gwałtowne. Sam Niewiadomski zarazem był zajadłym antysemitą oraz żarliwym patriotą i, jak argumentuje Brykczyński, był głęboko przekonany, że zabijając Narutowicza realizuje interes Polski i Polaków. Wpływ na jego wiarę mogła i zapewne miała atmosfera tamtych dni, podkreślana przez prasę o nacjonalistycznym profilu, która uznała Narutowicza za potencjalnego zdrajcę.

Ta część książki Brykczyńskiego jest uargumentowana w sposób przekonujący, spójny i w oparciu o źródła. Jednak autor ten chce pokazać coś więcej, wypowiedzieć się na temat sposobu, w jaki tendencje antysemityczne obecne w polskim społeczeństwie były marginalizowane a niekiedy legitymizowane. Dokonuje zatem namysłu nad tym, co stało się po zabójstwie Narutowicza, które, z jednej strony, przyczyniło się do swoistego otrzeźwienia polskich elit, z drugiej jednak, nie towarzyszyło mu żadne rozliczenie czy przepracowanie tematu, tzn. antysemitckiego podłoża tego zabójstwa oraz – szerzej – obecności tendencji antysemitycznych w Polsce. W przekonaniu Brykczyńskiego zabrakło w Polsce siły, aby podjąć ten temat oraz wyciągnąć z jego analizy wnioski. Tym samym książka ta w zamyśle przyczynić się ma do podjęcia tego tematu w Polsce XXI wieku. Analiza zabójstwa pierwszego Prezydenta RP jest w tym kontekście znaczącym przykładem, ilustrującym głębszy problem.

Książka *Gotowi na przemoc..* jest napisana w sposób uporządkowany, konsekwentny i spójny. Argumentacja jest klarowna i w większości przekonująca. Wnioski, które wyprowadza autor są wyraźnie zaznaczone i oddzielone od przywołanych faktów historycznych i analiz źródeł. Oznacza to, że czytelnik podążając tokiem rozumowania autora, może przyjąć przedstawione dane, zarazem godząc się lub wchodząc w polemikę z wnioskami wyprowadzonymi przez Brykczyńskiego. Zdecydowanie polecam ten tekst, gdyż poza wszystkim pokazuje ten moment historii Polski, o którym wielu chciałoby zapomnieć, a który zarazem był niezwykle istotny ze względu na jego fundujący charakter dla II RP.

Pośmiertna czkawka

Peter Trawny, *Heidegger i mit spisku żydowskiego*, przeł. Wawrzyn Warkocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 254.

I

„Pośmiertna czkawka Heidelbergu” – tak Czesław Miłosz w „Traktacie moralnym” z 1947 roku scharakteryzował „pokusę” i „pociechę zropaczonych klerków”¹. Oczywisty kontekst dla tej przestrogi stanowiły doświadczenia epoki określonej przez poetę mianem „ogromnej Die Likwidation”. Co najmniej od pięciu lat wiemy jednak, że szczególnie toksyczna „pośmiertna czkawka” niemieckiej filozofii pochodzi raczej ze szwarcwaldzkiego Todtnaubergu, ulubionego miejsca rozmyślań Martina Heideggera. Chodzi oczywiście o opublikowane w 2014 roku „Czarne zeszyty”, zbiór zapisków autora „Bycia i czasu”, odsłaniających m.in. głębokie antysemickie uprzedzenia filozofa oraz wysoce problematyczną motywację dokonanych wyborów polityczno-ideowych. Niezależnie od sporów interpretacyjnych, jedno nie ulega wątpliwości – lektura „Czarnych zeszytów” dla nikogo nie będzie źródłem „pociechy”.

Interpretacji tej kłopotliwej spuścizny „mistrza z Niemiec” poświęcona została książka-esej „Heidegger i mit spisku żydowskiego” Petera Trawnego, dyrektora Instytutu Heideggera na Uniwersytecie w Wuppertal i jednego z wydawców „Czarnych zeszytów”, który – także z uwagi na dotychczasowy dorobek badawczy – wydaje się szczególnie predestynowany do refleksji nad wspomnianą kwestią. Zdaniem niemieckiego badacza „Czarnych zeszytów” w żadnym wypadku nie można ani ignorować, ani lekceważyć ich znaczenia. Trawny przekonuje, że publikacja „Zeszytów” stanowić winna drugi – po wydaniu w 1989 „Przyczynków do filozofii” wprowadzających jako kluczową kategorię „wydarzenia” – przełom w recepcji filozoficznej

¹ Czesław Miłosz, *Traktat moralny*, „Twórczość” 1948, nr 4, s. 9.

spuścizny Heideggera. Autor recenzowanej książki twierdzi, iż zawarte w „Czarnych zeszytach” rozważania uznać należy za nieredukowalny i stały kontekst myślenia o dziejach bycia, a być może nawet „kontaminują” one całość myśli Heideggera – choć z tego ostatniego sformułowania Trawny częściowo wycofał się w kolejnych wydaniach książki.

Esej Trawnego poświęcony jest interpretacji tekstu Heideggera, tym samym przed jego omówieniem należy przypomnieć podstawowe fakty dotyczące „Czarnych zeszytów”. Stanowią one zbiór notatek, które niemiecki filozof sporządził w latach 1930–1970. Łącznie są to 34 zeszyty i noszą one różne tytuły: 14 z nich to „Rozważania”, 9 – „Uwagi”, są także 2 „Wskazówki”, 4 „Tymczasowe”, zeszyt nazwany „Notturmo” i inne. Peter Trawny zajmuje się zapiskami poczynionymi przed 1948 rokiem, w tym w szczególności wpisami z lat 1938–1941.

Zgodnie z postanowieniem Heideggera „Czarne zeszyty” powinny zostać opublikowane dopiero po jego śmierci, jako ostatnia część planowanej kolekcji pism zebranych. Niemniej niektóre ustępy z „Zeszytów” sugerują, że ich właściwymi adresatami będą dopiero ewentualni czytelnicy z ok. 2300 roku, którzy – mówiąc w dużym skrócie – po przewidywanych, burzliwych przekształceniach kulturowo-cywilizacyjnych, będą w stanie w pełni zrozumieć i docenić przesłanie starego mistrza, a natchnieni nim ponowią pytanie o bycie². Tym samym zapiski filozofa stanowić będą dla nich inspirację podobną do tej, którą sam Heidegger czerpał z lektury presokratyków. Przede wszystkim jednak „Czarne zeszyty” rzucają nowe światło na ideową relację Heideggera z narodowym-socjalizmem, stosunek filozofa do wojny, a przede wszystkim na kwestię antysemityzmu autora „Listu o humanizmie”. W konsekwencji wstydlive fakty z biografii Heideggera, od członkostwa w NSDAP do krótkiego rektoratu we Fryburgu przyjętego jednak w 1933 roku, nie mogą być dłużej traktowane jedynie w kategoriach oportunistu lub działalności pozbawionej bezpośredniego związku z myślą stricte filozoficzną.

„Heidegger i mit spisku żydowskiego” Trawnego należy do pierwszych reakcji na publikację zeszytów Heideggera. Książka ukazała się w Niem-

² Por. Arkadiusz Żychliński, *Zatrute dziedzictwo? Tak. Ale...*, w: Peter Trawny, *Heidegger i mit spisku żydowskiego*, przeł. W. Warkocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 31.

czech już w 2014 roku, a do 2015 roku opublikowane zostały dwa kolejne wydania m.in. zawierające w posłowniu krótki komentarz autora do wybranych głosów w dyskusji wokół recepcji „Czarnych zeszytów”. Po polsku książka ukazała się w 2017 roku nakładem PWN i w przekładzie Wawrzyna Warkockiego. Do rąk czytelników trafiła edycja pełna, zawierająca od razu oba posłownia, a także obszerną przedmowę Arkadiusza Żychlińskiego, która syntetycznie, ale wyczerpująco wprowadza w kontekst problematyki eseju, w tym także wskazuje ważne pozycje poświęcone tej samej problematyce.

II

Przez lata w stosunku do filozofii Heideggera, jakkolwiek ignorancko by to dzisiaj nie brzmiało, tu i ówdzie powracały zarzuty, jakoby oparta była ona na nieprecyzyjnym użyciu pojęć, być może jedynie symulującym wrażenie „głębi” – słowem, sugerowano, że nie stoi za nią żadna spójna i konsekwentna koncepcja filozoficzna. Dzisiaj wydaje się jasne, że zarzuty te – pochodzące głównie ze strony sympatyków filozofii analitycznej – oparte były na nieporozumieniu. Oczywiście konsekwentna koncepcja filozoficzna Heideggera istnieje. Niestety – jak o tym przekonuje lektura eseju Trawnego – w dużym stopniu to właśnie ona stanowi problem.

Trawny analizuje przede wszystkim rozważania Heideggera poświęcone szeroko rozumianej filozofii historii, czyli – ujmując rzecz w języku niemieckiego filozofa i ryzykując pewne uproszczenie – „dziejom bycia”. Podstawową zasadę, która rządzi tymi dziejami, stanowi – jak to ujmuje Trawny – ontohistoryczny (czyli odnoszący się do dziejów bycia) manicheizm. Antagonistyczny i nieprzekraczalny podział opiera się oczywiście na konflikcie między Bytem z jednej a Byciem z drugiej strony.

„Przepędzić człowieka przez całą obcość i osobliwość istoty bycia, z całą jego istotnością” – to jedno z zanotowanych sformułowań, w których Heidegger opisywał cel swojej filozofii³. Z ideą „bycia” związane są prawda i troska, a także kontemplacja i namysł, czyli – jak to ujmuje Trawny – „myślenia wolności zamieszkałego w «Byciu» «jawno-bycia-

³ Tamże, s. 136.

»[Da-sein]⁷⁴. Bycie warunkuje również „los”, rozumiany jako „dzianie się wspólnoty, ludu”, a tym samym ujawnić się może tylko w myśleniu zakorzenionym w kontekście „sobości”, w świecie, który każdorazowo jest światem określonego jestestwa i wspólnoty.

Z drugiej strony koncentracja klasycznej metafizyki na pytaniu o byt prowadzi do zapomnienia pytania o bycie. Dobiegająca końca metafizyka realizuje się poprzez, jak to określa Heidegger, „machinację”, panowanie techniki i perspektywę rodzącego się „ogromu” (czyli „totalizującej się racjonalizacji i technicyzacji świata”⁷⁵). Prowadzi to do „bezświatowości”, a tym samym do „bezdziejowości” (utruty „losu”), wykorzenienia bytu z bycia i w konsekwencji do „czystej wegetacji istoty żywej” (sformułowanie Trawnego⁶).

Czy można odwrócić ten proces? „Wyzwolenie bycia” konieczne do realizacji zadania określonego przez Heideggera wymaga „innego początku”, do którego prowadzić może jedynie „wydarzenie”, otwierające możliwość zmiany oraz konieczność „istotowego rozstrzygnięcia” między – ujmując rzecz skrótowo – bytem a byciem. Jednak, aby to mogło się dokonać, konieczne jest wcześniej unicestwienie, a raczej samounicestwienie „machinacji”.

Ideowy wydzźwięk zreferowanych wyżej diagnoz wyraźnie komplikuje się – na co wskazuje Trawny – z uwagi na konsekwencję, z jaką Heidegger w zapisach przypisuje konkretne role w dramacie „dziejów bycia”, a więc w ontohistorycznym manichejskim konflikcie, protagonistom określanym za pomocą pojęć kolektywnych. Oczywiście myślenie w kategoriach kolektywnych tożsamości narodowych i kulturowych było w pierwszej połowie dwudziestego wieku zjawiskiem powszechnym, ale trudno nie zauważyć, że ten aspekt diagnoz Heideggera nie tylko należy do subtelnych, ale wiele z nich – jak dowodzi Trawny – opiera się wprost na kompromitujących stereotypach i uprzedzeniach. Tym samym granica między filozoficzną analizą dziejów („dziejów bycia”) a pozornie lekceważoną przez niemieckiego filozofa perspektywą „historyczną” (dotyczącą „zdarzeń”) zostaje wyraźnie naruszona⁷.

⁴ Tamże, s. 67.

⁵ Tamże, s. 80.

⁶ Tamże, s. 67.

⁷ Tamże, s. 103

Z jednej strony myśliciel wskazuje „miejsca początku”. Grecję presokratyków, którzy sformułowali pytanie o bycie i zadanie jego przemyślenia, czyli „pierwszy początek”. A także Niemcy, które – dzięki cechującemu je „myśleniu i poetyzowaniu” – otrzymały dziejową misję urzeczywistnienia „innego początku”. Przemysłu „pierwszy początek”, przyjął wielkość zmierzchu metafizyki oraz wytrwać w nowym, innym początku – to jest prawdziwe zdanie Niemców według Heideggera. Stąd już tylko krok do – jak to określa Trawny – „snu niemieckiej rewolucji przekształcającej historię świata”.

Po przeciwnej stronie Heidegger lokuje „agentów machinacji”. Nie pełnią oni co prawda rzeczywiście podmiotowej roli, gdyż sami „machinacji” podlegają, ale w zależności od tego, jak istotowo i od jak dawna jej ulegli, efektywnie to oni pełnią funkcję „agentów machinacji” w dziejach, czyli to oni są czynnikiem sprawczym szeregu historycznych procesów. Niemiecki filozof wymienia w tym kontekście Anglię, kolebkę nowoczesności i nowoczesnej techniki, a także Amerykę, czy raczej „amerykanizm” („wszystko, co przerażające, [tkwi] w amerykańizmie”⁸ – wspólnie odpowiadają one za proces rozpętania „machinacji” na całym globie, w wymiarze „planetarnym”. Przy czym państwa systemów totalitarnych zaliczone zostały do tej samej kategorii produktów oddziaływania „agentów machinacji”, produktów panowania techniki i machinacji. „Machinacja” – zarówno w wersji humanitarno-pacyfistycznej, jak i imperialno-wojennej prowadzić ma do „wykluczenia z Innego”⁹, a pośrednio one wszystkie realizują „światowo dziejowe «zadanie» wykorzenienia wszelkiego bytu z bycia”¹⁰.

Nie sposób nie zauważyć, że przedstawione wyżej rozumowanie Heideggera łatwo prowadzić może do niepokojącego rewizjonizmu, ale z eseju Trawnego dowiadujemy się jeszcze czegoś o Heideggerowskiej wizji dziejów. Nowoczesność i technika nie są jedynym zagrożeniem. Heidegger, powtarzając w języku filozoficznym antysemityczne klisze, wskazuje jeszcze jedną – w zasadzie główną i podstawową – kategorię „agentów machinacji” określanych przez niego mianem „Weltjudentum”, co Waryń-

⁸ Tamże, s. 115.

⁹ Tamże, s.107.

¹⁰ Tamże, s.185.

ski tłumaczy jako „światowe żydostwo”¹¹. Trawny wyróżnia trzy typy ontologicznego antysemityzmu Heideggera: oskarżenie o „bezświatowość” oparte na przekonaniu o „upartej biegłości w rachowaniu” i „pustej racjonalności”, czego przykładem miałyby być m.in. fenomenologia Husserla, a także „myślenie według rasy” jako paradygmat „hodowli człowieka” oraz wyobrażenie o żydowskim spisku, tzn. ukrytej, ale decydującej aktywności „agentów machinacji” w różnych, na poziomie bieżącej historii często skonfliktowanych ze sobą strukturach, czyli de facto stanowiących – pośrednio lub bezpośrednio – aktywny element we wszystkich wymienionych wcześniej formach „machinacji”¹². Nie ma powodu rekonstruować szczegółów Heideggerowskiego wywodu, czytelnicy mogą się z nimi zapoznać sięgając po książkę Trawnego. W każdym okolicznościach tego typu enumeracje powinny być powodem do wstydu dla ich autora, ale jeżeli weźmiemy pod uwagę, że filozof pisze je w okresie nazistowskiego terroru – to bez względu na to, że były to zapiski zasadniczo niepublikowane – są to fragmenty wyjątkowo obciążające moralnie autora.

Pełny ciężar brzemienia, jakim obarczone jest dziedzictwo myśli Heideggera, objawia się jednak dopiero w kontekście stosunku filozofa do Zagłady. Trawny przytacza twierdzenie Heideggera, który w odpowiedzi na publiczny list Marcusego pisał o tym, że „krwawy terror nazistów był trzymany w ukryciu przed narodem niemieckim”¹³. W innym miejscu Heidegger wspomina o „okropieństwie «komór gazowych»” (cudzyśłów Heideggera) i „zdziczeniu narodowego socjalizmu”, ale równocześnie koncertuje się na ogromie krzywdy Niemców, rozważa zagrożenie ich „całkowitego unicestwienia”, a szczególną uwagę poświęca „zniszczeniu Niemców duchowo i dziejowo” przez m.in. „opinię publiczną”, co pozbawić ma ich dziejowego „losu” i „ograniczyć światowe chcenie”, co uznaje za element prowadzonej od dłuższego czasu działalności skierowanej przeciwko przypadającej Niemcom misji dziejowej¹⁴. Nie ulega wątpliwości, że to ta druga okoliczność, którą Heidegger opisuje w kategoriach spi-skowych, w perspektywie ontohistorycznej była dla filozofa istotniejsza i,

¹¹ Tamże, s.77–78. W treści przypisu tłumacz dokładnie wyjaśnia powody wyboru takie, a nie innego przekładu.

¹² Tamże, s.75–115.

¹³ Tamże, s.220.

¹⁴ Tamże, s.200–209, w tym w szczególności s. 202–206.

jak się wydaje, to właśnie jej poświęcił dużo więcej współczucia. Trawny pisze o „żałobie po utracie, która napotyka groźę myśli, która tej żałoby nie zna.¹⁵”

W tym kontekście i w świetle zapisków z „Czarnych zeszytów” jeszcze większą groźę budzi idea samounicestwienia machinacji i „najwyższe spełnienie się techniki”¹⁶. Spełnienie techniki ujmuję on jako sytuację „kiedy technika, jako konsumowanie nie miałyby już nic więcej do skonsumowania – jak tylko samą siebie”¹⁷. Całość tego niekoniecznie pożądanego, ale ontologicznie koniecznego etapu, Heidegger ujmuję w apokaliptycznych kategoriach heraklitejskiego „pożaru świata”, do czego światowa wojna w oczywisty sposób skłaniała. Jeżeli dodamy do tego, że Heidegger wspomina w tym kontekście o „tym, co istotnie «żydowskie» w sensie metafizycznym” walczącym przeciwko „żydowskości” – pisanej bez cudzysłowu, to staje się jasne, że myśl Heideggera zmierza do monstrualnego rewizjonizmu, w którym – w perspektywie dziejów bycia – to na ofiary złożona ma być co najmniej istotna część odpowiedzialności za zbrodnię¹⁸. Trawny pisze wprost, że „owa myśl powtórnie unicestwienia unicestwionych” i wydaje się, że jest to adekwatna ocena logiki Heideggerowskiego wywodu¹⁹.

Analiza zarysowanej wyżej rekonstrukcji Heideggerowskiego antysemityzmu i jego związki z fundamentami myśli niemieckiego filozofa stanowią oczywiście główny wątek pracy Trawnego, ale należy zaznaczyć, że niemiecki badacz porusza lub sygnalizuje także inne, ważne zagadnienia, pośrednio lub bezpośrednio związane z głównym tematem książki. Należą do nich kwestie sporu Heideggera z Husserlem, zagadnienie roli biografii w kontekście filozoficznej spuścizny myśliciela, problem przejmowania kluczowych pojęć propagandy, przy równoczesnym nadawaniu im innego – co nie znaczy, że nieobciążonego moralnie – znaczenia. Na uwagę zasługuje przywołanie przez Trawnego tekstu Levinasa „Heidegger, Gagarin i my”, które można uznać za wskazanie wykorzystania Heideggerowskich kategorii do refleksji o zasadniczo odmiennym profilu ideowym i moral-

¹⁵ Tamże, s.238.

¹⁶ Tamże., s. 178–185, 189–194.

¹⁷ Tamże, s. 178.

¹⁸ Tamże, s.190–194, 216.

¹⁹ Tamże, s. 194.

nym – chodzi tu przede wszystkim o problem uniwersalizmu oraz kategorie miejsca i uniwersalnej przestrzeni.

III

Biorąc pod uwagę znaczenie i wydźwięk zarysowanych wyżej wywodów Heideggera należy przypomnieć, że autor recenzowanej książki w posłowniu do drugiego wydania dystansuje się od używanego wcześniej pojęcia „kontaminacji”, „skażenia”, które miałyby dotyczyć całości filozoficznej spuścizny Heideggera²⁰. Niemiecki badacz wskazuje, że samo pojęcie „kontaminacji” zbyt silnie tkwi jeszcze w logice oczyszczania, którą przejął zapewne z Heideggerowskiej idei „oczyszczenia bycia”. Nie oznacza to jednak, że Trawny wycofuje się z tezy o konieczności uwzględnienia „Czarnych zeszytów” jako stałego kontekstu dla całości myśli niemieckiego filozofa. Czytelnik może zresztą zapytać, czy Trawny nie wpada jednak w pewną pułapkę – czy chęć wyrugowania zbytniego wpływu logiki oczyszczenia przez odrzucenie pojęcia „kontaminacji” sama nie stanowi próby oczyszczenia eseju z „kontaminującego” wpływu myśli Heideggera? Czy nie jest tak, że Trawny jedynie powtarza ruch „oczyszczania”, nadając mu inny kierunek i przedmiot? Być może więc samo pojęcie „kontaminacji”, w oczywisty sposób użyte przez Trawnego w innym kontekście niż przywołane Heideggerowskiego „oczyszczenie bycia”, lepiej i zwięźle oddaje właściwą intencję i konkluzję autora, a wycofywanie się z niego nie było w istocie potrzebne.

Esej Trawnego w oczywisty sposób ujmuje pewne kwestie skrótowo, a niektóre spekulacje biograficzno–bibliograficzne wymagałyby zapewne dodatkowych badań. Chodzi tu m.in. o domniemany, bezpośredni wpływ „Protokołów mędrców Syjonu” na spiskowe wyobrażanie Heideggera, bo co do filozoficznej istoty sprawy, tzn. fundamentalnych podobieństw strukturalnych, wątpliwości być nie może²¹.

Tym samym książka Trawnego nie może i nie powinna być traktowana jako wprowadzenie do filozofii Heideggera – nie taka jest jej rola.

²⁰ Tamże, 232–233

²¹ Por. Tamże, 231–231.

Pewna, nawet bardzo ogólna znajomość myśli niemieckiego filozofa na pewno ułatwi lekturę, chociaż trzeba przyznać, że Trawny – na tyle, na ile pozwala na to forma eseju – stara się zarysować zarówno filozoficzne, jak i kulturowo-społeczne tło kształtowania się antysemitycznych stereotypów i apokaliptycznych wyobrażeń Heideggera, a równocześnie czyni to możliwie przystępnym językiem. Z uwagi na doniosłość poruszanych kwestii, a także na wyjątkową pozycję Heideggera esej Tawnego powinien jednak stanowić ważny punkt odniesienia, z którym skonfrontować się winni zwłaszcza czytelnicy podatni na uwodzący urok „oficjalnych” pism „ministra z Niemiec”.

Lektura książki Tawnego skłania równocześnie do refleksji nad bardziej ogólnymi, ale filozoficznie równie istotnymi zagadnieniami. Pomimo pozornej prostoty, nic z filozoficznej głębi nie traci pytanie o to, w jaki sposób jeden autor, jedna osobowość, może łączyć w sobie zdolność do wnikliwej i niepozabawionej przecież etycznie znaczenia krytyki kultury, z równoczesnym hołdowaniem odstręczającym i w istocie prymitywnym antysemitycznym uprzedzeniom. W kontekście tego pytania, mimo oczywistych i fundamentalnych różnic dotyczących tak osoby autora, jak i skali „brzemienia”, warto być może przypomnieć interesującą dyskusję wokół polskich „czarnych zeszytów”, czyli odnalezionego w archiwum pierwowzoru słynnych dzienników Andrzeja Bobkowskiego²².

Kolejne istotne pytanie dotyczy aktualności poruszanej przez Tawnego problematyki. Przy czym warto je zadać nie tylko w kontekście samego antysemityzmu, ale także szerzej – w odniesieniu do całego zespołu idei Heideggera, z których wiele obciążonych jest lub może być mrocznym bagażem. Chodzi tu o „radykalny antyuniwersalizm”, ideę zakorzeniania, ale także koncepcję troski, czy wreszcie wizję koniecznego, apokaliptycznego w istocie oczyszczenia. Czy historycznie sprawcza rola tego rodzaju tropów myślowych należy jedynie do przebrzmiałego już klimatu opinii, do tragicznej, ale minionej epoki? Poeta, którego słowa przywołaliśmy na wstępie, notował w „Traktacie moralnym”: „I co niemieckie nie umie-

²² Por. m.in. Łukasz Mikołajewski, *Pamięć fabularyzowana. Powojenne poprawki w Szkicach piórkem Andrzeja Bobkowskiego*, „Res Publica Nowa” 2011, nr 15 (205), s.110–131, a także: Łukasz Mikołajewski, *Retusze Europejczyka*, „Kultura Liberalna” 2011, nr 201 (46/2011), <https://kulturaliberalna.pl/2012/11/13/mikolajewski-retusze-europejczyka-przed-debata-o-bobkowskim/>.

ra, Że wziąć za przykład Heideggera²³. Nie ulega również wątpliwości, że dziedzictwo i oddziaływanie myśli Heideggera już dawno nie są tylko niemieckie. Czy jednak możemy uznać, że przepowiednia nie spełniła się, a to, co w nich toksyczne, na pewno jest już martwe?

²³ Czesław Miłosz, *Traktat moralny*, „Twórczość” 1948, nr 4, s. 9. Co prawda fragment ten został wykreślony z kolejnych redakcji utworu.

XXXII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

TEMATY PRAC PISEMNYCH ETAPU SZKOLNEGO

1. Rola mitu w polityce. Przedstaw problem odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych.

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Agnieszka Nogal

2. Prawda z perspektywy epistemologicznej i antropologicznej.

Opiekun naukowy: ks. prof. dr hab. Jan Krokos

3. Byty abstrakcyjne, sensory słów czy reprezentacje umysłowe? Rola pojęcia pojęcia w filozofii umysłu.

Opiekun naukowy: dr Katarzyna Kuś

4. Pop-estetyka. Jakie wartości estetyczne niesie kultura popularna?

Opiekun naukowy: dr hab. Mateusz Salwa

5. Naród. Filozoficzna konstrukcja i dekonstrukcja pojęcia.

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Tomasz Wiśniewski

6. Rozważ następującą myśl Kołakowskiego w kontekście współczesnej filozofii: „W przypadku intelektualistów jedyną sprawą szczególną, za jaką są oni na mocy swojego zawodu odpowiedzialni, jest dobry – czyli porządny i możliwie niemylący – użytek słowa; mniej o prawdę przy tym chodzi jak o ducha prawdy, nikt bowiem nie może obiecać, że nie będzie się mylił, można jednak przechowywać ducha prawdy również w pomyłkach, czyli nie wyrzekać się czujnej nieufności do własnych słów i własnych identyfikacji, umieć wycofać się z własnych błędów i przechować zdolność samonaprawczą”. (L. Kołakowski, Czy diabeł może być zbawiony?)

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

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Barbara Markiewicz

7. Problemy filozoficzne związane z kłamstwem i pojęciem kłamstwa.

Opiekun naukowy: dr hab. Tomasz Puczyłowski

8. Płeć jako pojęcie filozoficzne. Rozważ problem strategii uzasadnienia różnicy płci.

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Anna Malitowska

9. Mroczne strony myślenia, czyli jakie zagrożenia i wyzwania czekają na filozofa?

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Marcin Zdrenka

10. Czy filozofia św. Tomasza z Akwinu jest arystotelizmem? Rozważ podobieństwa i różnice między systemem Arystotelesa i Akwinaty.

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz

11. Intuicja czy analiza? Instrumenty poznania i uzasadnia twierdzeń filozoficznych.

Opiekun naukowy: dr hab. Sebastian Kołodziejczyk

Sugestie bibliograficzne

Ad 1. R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2000; E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971; L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2009; S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988; C. Schmitt, *Teologia polityczna 2 : legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2014.

Ad 2. Jan Woleński, *Epistemologia: poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2014; Tomasz z Akwinu, *Dysputa o prawdzie*, przeł. A. Białek, Lublin 2018; Nicolas de Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2011; *Spór o prawdę*, (red.) A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2011; Ernst Tugendhat, *Bycie; Prawda: rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999.

Ad 3. F. Dretske, *Naturalizowanie umysłu*, tłum. B. Świątczak, Warszawa 2004; G. Frege, *Pisma semantyczne* (teksty: Funkcja i pojęcie, Pojęcie i przedmiot, Sens i znaczenie), tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1977; T. Maruszewski, *Pojęcia* [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2., Gdańsk 2006; M. Miłkowski (red.) *Kognitywistyka. Reprezentacje*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2(39) 2014 (zawarte w tomie artykuły na temat pojęć i reprezentacji); R. Piłat, *O istocie pojęć*, Warszawa 2007; F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1991 (zwłaszcza część 1 *Zasady ogólne*); J. R. Taylor, *Kategoryzacja w języku: prototypy w teorii językoznawczej*, tłum. A. Skucińska, Kraków 2001; K. Twardowski, *O istocie pojęć* [w:] *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, wybór i oprac. T. Rzepa, Warszawa 1997; A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarne I uniwersalne*, tłum. A. Głaz, Lublin 2006 (zwłaszcza rozdział 1).

Ad 4. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1996; T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, r. Przemysł kulturalny, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010; J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego: estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Kraków 2007; A. Badiou, *Mały podręcznik inestetyki*, przeł. A. Wasilewski, Poznań 2015; N. Carroll, *Filozofia sztuki masowej*, przeł. M. Przyłipiak, Gdańsk 2011.

Ad 5. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków, Warszawa 1997; K. Pomian, *Europa i jej narody*, Gdańsk 2009; E.J. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780: program, mit, rzeczywistość*, przeł. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Warszawa 2010; Tukidydes, *Wojna peloponeska*, różne wydania; Platon, *Obrona Sokratesa*, różne wydania; J. G. Fichte, *Mowy do narodu niemieckiego*, przeł. P. Dybel, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa 1996; G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958; K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, [w:] *Dzieła Wszystkie*, tom I, Warszawa 1962; Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991; T. Garton Ash, *Niemieckość NRD*, przeł. A. Szafranek, Warszawa 1989.

Ad 7. J. Antas, *O kłamstwie i kłamaniu*, Kraków 2008; W. Hensel, T. Puczyłowski, *Odpowiedź Stępnikowi: bałagan metodologiczny, nieporozumienia i niewłaściwa interpretacja*, „Edukacja Filozoficzna” 2017; J. Pelc,

O pojęciu kłamstwa – z punktu widzenia semiotyki, „Studia Semiotyczne” XVI 1990; T. Puczyłowski, O celowości kłamstwa (uwagi o definicjach kłamstwa i kłamania), „Edukacja Filozoficzna” 2014; A. Stępnik, (2013), W sprawie pojęcia kłamstwa, „Edukacja Filozoficzna” 2013; A. Stępnik, Ponownie o adekwatnej definicji kłamstwa, „Edukacja Filozoficzna” 2017; J. Puzynina, O znaczeniach czasownika „kłamać”, „Studia Semiotyczne” IX 1981; M. Tokarz (2006), Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji, Gdańsk 2006; B. Wolniewicz, O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności, „Edukacja Filozoficzna” 54 2012;

Uzupełniającą po angielsku: Augustine (1952) [395], *Lying*, [w:] *Treatises on Various Subjects*, R. J. Deferrari (ed.) New York 1952; T. L. Carson, The definition of lying, „*Nous*” 40, 2006: s. 284–306; R. M. Chisholm, T. D. Feehan T. D., The intent to deceive, „*Journal of Philosophy*” 74, 1977: s. 143–159; D. Fallis, What is Lying, „*Journal of Philosophy*” 106, 2009: s. 29–56; P. Faulkner, What is Wrong with Lying?, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 75, 2007: s. 524–547; T. D. Feehan, Augustine on Lying and Deception, „*Augustinian Studies*” 19, 1988: s. 131–39; J. Kupfer, The Moral Presumption Against Lying, „*Review of Metaphysics*” 36, 1982: s. 103–126; I. Primoratz, Lying and the “Methods of Ethics”, „*International Studies in Philosophy*” 16, 1984: 35–57; D. Simpson, Lying, Liars and Language, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 52, 1992: 623–639; R. Sorensen, Bald-faced lies!: Lying without the intent to deceive, „*Pacific Philosophical Quarterly*” 88, 2007: s. 251–64; A. Turri, J. Turri, *The truth about lying*, „*Cognition*” 138, 2015, s. 161–168, [http://dx. doi.org/10.1016/j.cognition.2015.01.007](http://dx.doi.org/10.1016/j.cognition.2015.01.007); A. Wiegmann, J. Samland, M. R. Waldmann, *Lying despite telling the truth*, „*Cognition*” 150, 2016, s. 37–42, <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2016.01.017>; B. Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton 2002.

Ad 8. Platon, *Państwo*, ks. 5, wydania różne; *Gender. Perspektywa antropologiczna*, red. R. E. Hryciuk, A. Kościańska, Warszawa 2007; J. Butler, *Uwikłani w płęć: feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008; P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”: spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2012; E. Fromm, *Miłość, płęć, matriarchat*, przeł. B. Radomska, G. Sowiński, Poznań 2011; R. Braidotii, *Podmioty nomadyczne: ucieleśnienie i różnica seksualna w fe-*

minizmie współczesnym, przeł. A. Derra, Warszawa 2009; L. Irigaray, *Ta pleć (jedną) płcią nie będąca*, przeł. S. Królak, Kraków 2010; C. Gilligan, *Innym głosem: teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015; R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002; S. de Beauvoir, *Druga pleć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003.

Ad 9. G. Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2007; H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991; D. Kot, *Myślenie dramatyczne*, Kraków 2016; L. Ostasz, *Droga filozoficznego myślenia*, Warszawa 2011; K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 2004; B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002;

Ad 10. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, przeł. M. Beściak, Kęty 2018, *Tenże, Komentarz do: Księgi o przyczynach*”, przeł. A. Roslan, Warszawa 2010; *Tenże, O cnotach rozumu: komentarz do VI księgi „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa*, przeł. M. Głowała, Wrocław 2010; *Tenże, Byt i istota*, przeł. W. Seńko, Kęty 2010; E. Gilson, *Tomizm: wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałta, Warszawa 1998; A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, Warszawa 2018.

Ad 11. K. Ajdukiewicz, „Zagadnienie uzasadnienia w zdań analitycznych”, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, ss. 308–321 (wydania różne); H. Bergson, „Intuicja filozoficzna”, [w:] *Myśl i ruch. Dusza i Ciało*, przeł. P. Beylin i K. Błeszyński, Warszawa 1963, s. 92; S. Kamiński, „Argumentacja filozoficzna w ujęciu analityków”, [w:] tegoż, *Filozofia i metoda*, Lublin 1993, ss. 123–149; S. Kamiński, „Poznanie empiryczne i nieempiryczne w nauce”, [w:] tegoż, *Metoda i język*, Lublin 1994, ss. 363–373; *Wiedza a intuicja*, red. A. Motycka, Warszawa 2008; S. T. Kołodziejczyk, *Rola intuicji w poznaniu filozoficznym. Między kontekstem odkrycia a kontekstem uzasadnienia*, *Kwartalnik Filozoficzny*, Tom XLV, Zeszyt 4 (2017); A. Nowakowski, *Uzasadnienie epistemiczne*, Lublin 2011, ss. 34–115; W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] tegoż, *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2000, ss. 49–75; M. Schlick, „Przeżycie, poznanie, metafizyka”, [w:] H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*, Toruń 1993, ss. 99–109; M. Walczak,

Intuicja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji, Zagadnienia Naukoznawstwa 2 (188) 2011.

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!

Noty o autorach:

Tomasz Detlaf – laureat XXX OF

Magdalena Gawin - dr, sekretarz KG OF, IF UW

Alicja Grzyb – laureatka XXXI OF

Marcin Krupowicz – nauczyciel filozofii, 2 Społeczne Liceum Ogólno-
kształcące STO im. Pawła Jasienicy w Warszawie

Ksenia Korotenko (Rosja) – zdobywczyni złotego medalu w XXVII MOF

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

Jan Molina - sekretarz KG OF XXIX-XXXI OF, doktorant IF UW

Viktor Mršić (Chorwacja) - – zdobywca złotego medalu w XXVII MOF

Jan Pakieła - laureat XXX OF