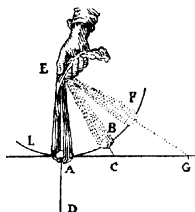


OLIMPIADA FILOZOFICZNA

NR 43

- Jacek J. Jadacki *Kazimierz Ajdukiewicz*
- Testy zawodów okręgowych XXIII, XXIV i XXV OF
- Lista Laureatów i Finalistów XXV OF
- Prace wyróżnione
- XXI Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna
- Recenzje książek

ISSN 1509-7439



OLIMPIADA FILOZOFICZNA

NR 43

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2013

OLIMPIADA FILOZOFICZNA
wydaje Polskie Towarzystwo Filozoficzne
ISSN 1509–7439

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

Redaktor
Barbara Kalisz

Adres Redakcji
ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa, Pałac Staszica
p. 160, tel. (022) 826–52–31 w. 759
tel/fax (022) 657–27–59
e-mail: Olimpiad@ifispan.waw.pl

Druk
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Na okładce wykorzystano rysunek
Kartezjusza z *Zasad Filozofii*

Wydano z funduszy MEN

SPIS TREŚCI

Jacek Juliusz Jadacki <i>Kazimierz Ajdukiewicz</i>	5
Barbara Kalisz <i>Zakończenie XXV Olimpiady Filozoficznej</i>	15
Lista laureatów i finalistów XXV Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2012/2013	18
Test zawodów okręgowych XXIII OF	20
Test zawodów okręgowych XXIV OF	24
Zawody okręgowe XXV OF	28
Magdalena Gawin <i>Eseje filozoficzne – uwagi wprowadzające do metodyki pisania</i>	33

PRACE WYRÓŻNIONE

Ilona Siwak <i>Czy są sytuacje, w których przyzwoitość wymaga zachowań heroicznych?</i>	39
Kacper Baran <i>Czym wyróżniają się nowe formy aktywności obywatelskiej takie, jak oburzenie i gniew oraz jakie jest ich znaczenie polityczne?..</i> ..	62
Karol Staśkiewicz <i>W jaki sposób filozofia ujmuje rolę cierpienia w życiu jednostki i wspólnoty?</i>	85
Mateusz Firlej <i>Przedstaw swoją wizję relacji między logiką formalną a językiem codziennym</i>	97

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin <i>XXI Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna</i>	117
Róbert Palasik <i>Topic: 3</i>	119
Dominika Pankow <i>Topic: 4</i>	127

CO WARTO CZYTAĆ

Dorota Kutyla <i>Marek Aureliusz Elzenberga i Łapińskiego</i>	133
Dorota Kutyla <i>Wszystko jest polityką ...albo emancypacyjna mapa</i> <i>Jacquesa Rancière'a</i>	139
Magdalena Gawin <i>Jaka jest kondycja ludzka?</i>	146
Magdalena Gawin <i>O czym powinien wiedzieć nauczyciel?</i>	148
Adrian Andrzej Ziółkowski <i>Logika nie gryzie – logika wciąga</i>	150
Barbara Kalisz <i>Seminarium naukowe: Jak promować Olimpiadę Filozo-</i> <i>ficzną</i>	153
Noty o autorach.....	155

Kazimierz Ajdukiewicz*

1. Wstęp

W 1890 roku do domu wysokiego urzędnika skarbowego Bronisława Ajdukiewicza w Tarnopolu zawitało na raz dwóch filozofów: jednego trzeba było położyć... na półkę, drugiego... do kołyski. Ten pierwszy filozof, «przeszły», to był George Berkeley, którego *Traktat* ukazał się świeżo w przekładzie Feliksa Jezierskiego nakładem powstałej przez dziesięć laty – tak wielce dla kultury polskiej zasłużonej i tak nierozważnie po siedemdziesięciu latach unieczynnionej – Kasy im. Mianowskiego. Ten drugi filozof, przyszły, to był syn pana radcy i jego ujmującej żony Magdaleny z Gartnerów, Austriaczki rodem z Wiednia (jak babka jej przyszłej synowej) – Kazimierz Józef Stanisław, którego ów *Traktat* zwabił za kilkanaście lat na drogę dociekań filozoficznych.

Tymczasem państwo radcostwo przenoszą się z Tarnopola do Krakowa. Tam właśnie Kazimierz rozpoczyna naukę w Szkole Powszechnej św. Barbary. Kończy już we Lwowie, w III Gimnazjum Państwowym – egzaminem dojrzałości złożonym w 1908 roku. Kiedy w tym samym roku wstępuje na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jana Kazimierza, lekturę *Traktatu* Berkeleya ma już dawno za sobą, ale pytanie o rzeczywistość i przedmiotowość świata nie przestaje go dręczyć. Słucha wykładów Kazimierza Twardowskiego i Jana Łukasiewicza z filozofii, studiuje matematykę u Wacława Sierpińskiego, fizykę u Mariana Smoluchowskiego. Po czterech latach poszukiwań przybliża się zaledwie do uchwycenia przestrzennych swoistości świata. Na podstawie rozprawy *O stosunku aprioryzmu przestrzeni u Kanta do kwestii genezy wyobrażenia przestrzeni* otrzymuje w 1912 roku doktorat z filozofii. Ma jednak poczucie niedosta-

* Tekst prof. J.J. Jadackiego, zamieszczony w pracy *Polskie Towarzystwo Filozoficzne czyli z dziejów filozofii jako nauki* (Warszawa 1999), przedrukujemy z okazji 150-lecia śmierci Kazimierza Ajdukiewicza.

teczności swej wiedzy filozoficznej. Toteż w 1913 roku zdaje egzamin nauczycielski jedynie z matematyki; dopiero po pięciu latach, w 1918 roku, uzupełnia go (nawiasem mówiąc w czasie urlopu wojskowego) filozofią i fizyką. Zanim to jednak nastąpi – nie podejmuje pracy nauczycielskiej, lecz wyjeżdża na dodatkowe studia do Uniwersytetu w Getyndze. W roku akademickim 1913-1914 słucha tam wykładów Edmunda Husserla, Adolfa Reinacha i Leonarda Nelsona z filozofii oraz Davida Hilberta i Edmunda Landaua z matematyki. Husserl wydał właśnie swe – jak się później okazało – najgłośniejsze dzieło: *Idee czystej fenomenologii*. Hilbert prowadzi – jak zawsze z rozmachem – badania nad fizyką matematyczną. Nie Husserlowski program fenomenologii transcendentalnej przykuwa jednak uwagę Ajdukiewicza, choć do Getyngi przyjechał m. in. pod wrażeniem *Dociekań logicznych*. Porywa go Hilbertowski program formalizmu logicznego, mimo że na razie pisze u Reinacha (w języku niemieckim) filozoficzny *Przyczynek do rozbioru pojęcia ruchu*. Program Hilbertowski daje o sobie wyraźniej znać dopiero w rozprawie *Z metodologii nauk dedukcyjnych* – przyjętej jako podstawa do habilitacji z filozofii w maju 1921 roku na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego.

2. Myśliciel

Najdłużej, bo mniej więcej jedną trzecią wieku, spędził Ajdukiewicz we Lwowie. Mieszkał tam pod numerem 11 a, przy ulicy noszącej imię Józefa Supińskiego, ekonomisty i filozofa, zmarłego w trzy lata po przyjęściu na świat Ajdukiewicza. Ten to Supiński był zdania, że:

Nierozum jest szkodliwszym często od niegodziwości; przeciw niemu nie ma broni odpowiedniej, środka właściwego. Rozum nie wyjdzie tu zwycięsko; jest szablą odskakującą od skóry nosorożca; bo nierozum wierzy w pozory i wciąga innych w pozory, które czas dopiero odsłania i niszczy.

Ajukiewicz znał tę wypowiedź zapewne: w bogatym księgozbiorze jego ojca znajdowało się drugie wydanie pięciotomowych *Pism* lwowskiego pozytywisty.

Twórczość filozoficzna [...] wynika ze swoistego niepokoju, trapiącego tych, których wzrok sięga daleko i szeroko.

Tak pisał Ajdukiewicz o Młcisławie Wartenbergu. I dodawał następnie:

Będąc [...] [rasowym metafizykiem], nie otaczał się nigdy mgławicą niezrozumiałych słów, poza którymi ukrywać się może zarówno prawdziwa głębia, jak i chaotyczna pustka. Przeciwnie, pisał i mówił [...] jasno i zrozumiale dla każdego.

Wbrew głosom tych, co uważają Ajdukiewicza za minimalistę w filozofii, był on w istocie takim właśnie wytrawnym metafizykiem, próbującym ogarnąć wszystkie wielkie problemy filozoficzne – nawet za cenę pewnej ogólnikowości. W jego pracach nieraz pojawiają się oświadczenia:

Nie zamierzałem [...] rozwiązywać jakiegokolwiek zagadnienia, nie chciałem też precyzować żadnych pojęć. Pragnąłem natomiast naszkicować [podkreślenie moje, JJJ] problematykę [...] w całej rozciągłości.

Powtarza się również zastrzeżenie o ‘surowym szkicu rozważań, dalekim od gruntownego opracowania’, o ‘surowej próbie’, o ‘szkicowaniu’, ‘o próbie [tylko] rozwiązania zagadnienia’.

Ten rzekomy minimalista zabiera głos w metafizycznych sprawach istnienia, czasu, przestrzeni, substancji, materii, uniwersaliów, duszy, zmiany, celowości. Rozważa zasadność idealizmu, zwłaszcza transcendentalnego. Dokonuje wielokrotnego rozbioru takich zagadnień epistemologii, jak prawdziwość, przedmiotowość i rozumność poznania, empiryzm, doświadczenie, analityczność, status epistemologii w ogóle. Prace, w których się na te tematy wypowiada, to nie są jakieś drobne przyczynki; w każdej z nich przy najmniej dotknięte są: sedno sprawy, podstawa poglądu, istota zagadnienia.

Michał Wiszniewski powiedział dawno temu:

Do filozofii potrzeba wytrzymalej uwagi, daru obserwacji, cierpliwości w rozkładaniu myśli i rozumu głęboko wgrzebywać się lubiącego.

Ajdukiewicz był właśnie: chłodnym racjonalistą o ‘wytrzymałej uwadze’, rzadkim prekursorem o ‘darze obserwacji’, wytrwałym analitykiem o ‘cierpliwości w rozkładaniu myśli’ i – by użyć określenia Tadeusza Kotarbińskiego – niezwykle głęboko wgrzebywać się lubiącym’.

Dorobek filozoficzny – a zwłaszcza logiczny – Ajdukiewicza doczekał się już częściowego przeglądu i ogólnej oceny. Zresztą sam Ajdukiewicz nieraz poddawał swoje poglądy drobiazgowej samoocenie i właściwie niewiele w tej mierze pozostaje do zrobienia, gdyby ktoś chciał się ograniczyć tylko do ‘konserwacji’ jego osiągnięć.

Jakkolwiek w końcu ta ocena by wypadła, nie można zarzucić Ajdukiewiczowi sprzeniewierzenia się którejś z trzech naczelnych zasad Szkoły Lwowsko-Warszawskiej:

- (1) ‘myśl tak, abyś dobrze wiedział, o czym myślisz’;
- (2) ‘mów tak, abyś nie tylko dobrze wiedział, o czym mówisz, ale także tak, żebyś miał pewność, że ten, do kogo mówisz, słuchając cię uważnie, będzie myślał o tym samym, co i ty’;
- (3) cokolwiek twierdzisz, twierdź z taką stanowczością, na jaką pozwala siła logiczna twojej argumentacji’.

3. Nauczyciel

Przytaczany już Wiszniewski zwrócił niegdyś uwagę na to, że:

Nauczyciel obok pracowitości i nabytej już nauki powinien mieć dar, dość rzadki w ludziach, jasnego porządkowania myśli.

Ajdukiewicz – nauczyciel z Bożej łaski, ‘człowiek uniwersytetu’ – posiadał ten dar z pewnością.

Pracę nauczycielską rozpoczął w roku szkolnym 1919-1920 jako profesor Gimnazjum im. Stefana Batorego (dawnego III Gimnazjum Państwowego) we Lwowie. W roku 1922 i później prowadził cykle wykładów na kursach dokształcających dla nauczycieli szkół średnich i seminariów. Teżoż roku rozpoczął wykłady w Uniwersytecie Jana Kazimierza – po przeniesieniu docentury uzyskanej uprzednio w Uniwersytecie Warszawskim.

22 stycznia 1924 roku Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Warszawskiego podejmuje uchwałę o powołaniu go na Katedrę Filozofii po urlopowanym Janie Łukasiewiczu. W październiku 1925 roku zostaje mianowany także profesorem nadzwyczajnym. W 1928 roku powraca do Uniwersytetu Lwowskiego, gdzie wykłada filozofię aż do 1939 roku – od 1934 roku jako profesor zwyczajny. W latach 1940-1941 i 1944-1945 jest profesorem fizyki w utworzonym wtedy w miejsce Uniwersytetu Jana Kazimierza ukraińskim Uniwersytecie im. Iwana Franki. Po II wojnie światowej przenosi się ze Lwowa do Poznania i w grudniu 1945 roku zostaje kierownikiem Katedry Teorii i Metodologii Nauk na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Adama Mickiewicza. W 1954 roku osiada w Warszawie, gdzie od 1955 roku do 1 października 1961 roku (tj. do przejścia na emeryturę) prowadzi wykłady i seminaria jako kierownik Katedry Logiki II.

O Ajdukiewiczu-nauczycielu można powiedzieć, że był wykładowcą – a nie belfrem, wychowawcą – a nie mentorem, społecznikiem – a nie aktywistą z tych, co tak ‘grzęzną w piachu życia organizacyjnego, [że] – jak wyraził się gdzieś Kotarbiński – wciąga ono [ich] coraz głębiej, aż wreszcie piach dostaje się [im] do mózgu, powodując wyjałowienie’.

Był krzewicielem wiedzy (w prelekcjach radiowych i artykułach popularnych) – a nie fanatycznym propagandzistą.

Ajdukiewicz-nauczyciel.

Jego wykłady były łatwe, bo starannie przemyślane (uporządkowane, jasne, ciekawe) – nigdy płytkie. Mówił chodząc po sali i nie patrząc na słuchaczy. Cieszył się niepomieranie, gdy wykład poszedł gładko: ‘Udał mi się wykład, chłopcy!’ – mówił wtedy radośnie do asystentów.

Jego podręczniki wciągały nie tylko początkujących, bo były w pewien sposób odkrywcze – nie stanowiły jedynie prostego zestawienia cudzych osiągnięć. W gruncie rzeczy ‘całe życie – wyznawał – pisałem podręcznik logiki elementarnej’. I propedeutyki filozofii – dodajmy.

Ajdukiewicz-wychowawca.

Mógłby z powodzeniem służyć za wzór opiekuna społecznego. Przypominał pod tym względem Twardowskiego.

Cele [...] wychowania widział jasno: jako ideały wysuwał kult prawdy, kult sprawiedliwości, stawianie dobra społecznego ponad dobrem własnym.

I jak tamten ‘wychowywał [...] przede wszystkim przez przykład własnego postępowania’.

W *Rozprawach logicznych. Księżde pamiątkowej ku czci Kazimierza Ajdukiewicza*, wydanej przez uczniów, nie ma nazwisk, których adresat *Księgi* mógłby się wstydzić. ‘Żaden z moich przyjaciół nie jest oportunistą’ – zdanie to – to nie tylko przykład z jednego z ćwiczeń w Ajdukiewiczowskim podręczniku logiki.

Uczniowie Ajdukiewicza: lwowscy – Henryk Mehlberg, Maria Kokozyńska-Lutmanowa, Seweryna Łuszczewska-Romahnowa, Stefan Świeżawski, Zygmunt Schmierer; poznańscy – Roman Suszko, Jerzy Giedymin, Zbigniew Czerwiński, Andrzej Malewski; warszawscy – po części Adam Nowaczyk, Witold Marciszewski; jego podopieczni i współpracownicy: Walter Auerbach, Zygmunt Ziemiński, Klemens Szaniawski, Marian Przełęcki, Tadeusz Pawłowski, Jerzy Pelc, Tadeusz Batóg, Halina Mortimer.

Ajdukiewicz-społecznik, organizator.

Założył wraz z Romanem Ingardenem międzynarodowe czasopismo filozoficzne *Studia Philosophica* (1935–1951), a później już sam – *Studia Logica*, których redaktorem był od założenia do śmierci (1953–1963). Powołał do życia Zakład Logiki IFiS PAN (i kierował nim w latach 1956–1961), a w jego obrębie prowadził cotygodniowe seminaria w Warszawie i we Wrocławiu, dwa-trzy razy w roku ogólnopolskie zjazdy logików, pamiętne Międzynarodowe Kolokwium Metodologii Nauk w Warszawie (18–23 września 1961). Zawdzięczamy mu utrzymanie logiki w powojennych programach uniwersyteckich. Był twórcą planów badań logicznych tak dobrze obmyślanych, że dużą część naszej powojennej produkcji wydawniczej w dziedzinie logiki można uważać za realizację – punkt po punkcie – tych planów.

4. Obywatel

Ostatnią pracą Ajdukiewicza wydaną przed II wojną światową była rozprawa *O sprawiedliwości*; pierwsza po wojnie nosiła tytuł *Co to jest wolność nauki*.

Był Ajdukiewicz prawym obywatelem. Jako Polak – tolerancyjny patriota. Jako członek społeczeństwa – dbały o godność własną i wolność powszechną. Jako jednostka – głoszący i urzeczywistniający ideał życia pracowitego: także jako środka do osiągania radości. Jako odbiorca dóstejństw – zachowujący poczucie właściwej miary.

Ajdukiewicz-patriota.

W niewiele dni po wybuchu I wojny światowej jako dwudziestoczteroletni poddany cesarza Franciszka Józefa zostaje zmobilizowany do armii austriacko-węgierskiej i skierowany na pogranicze austriacko-włoskie. Za wyprowadzenie zagazowanych towarzyszy z rozbitego schronu na płaskowyżu Lavarone (Trentino) otrzymuje Srebrną Odznakę Waleczności. Potem bierze udział w walkach pod Asiago i – jesienią 1917 roku – w dolinie Adygi. Latem 1918 roku ze względu na zły stan zdrowia przeniesiony zostaje do baterii zapasowej w Krakowie; 31 października tegoż roku na rozkaz pułkownika Bolesława Roji przejmuje nad nią dowództwo w imieniu Wojska Polskiego.

Od tej chwili ma poczucie udziału w *bello iusto*, jak przed wiekiem prawie – inny filozof-artyleryzista, uczestnik Powstania Listopadowego Karol Libelt. Wszak ‘naród zagrożony jest w żywotnych funkcjach swoich, w całości, niepodległości i wolności’. W dniach 7-13 listopada 1918 roku Ajdukiewicz zestawia w Krakowie pociąg pancerny nazwany później “Odśieczą” i stacza na nim do września 1919 roku wiele bojów z oddziałami ukraińskimi w okolicach Lwowa. 7 lipca 1920 roku zgłasza się ponownie do służby wojskowej i dowodząc baterią artylerii górskiej bierze udział w wojnie polsko-bolszewickiej – najpierw w Bitwie Warszawskiej, później w walkach na froncie południowym.

Dopiero 2 listopada 1920 roku – w stopniu kapitana – opuszcza wojsko na zawsze. Jest już wtedy – dodajmy – od siedmiu miesięcy żonaty z Marią, z wykształcenia filologiem klasycznym, córką Twardowskiego.

W czasie nocy okupacyjnej, która nastąpiła po klęsce wrześniowej, staje do walki na innym, ale jakże w naszym kraju często otwieranym froncie: walce o przetrwanie duchowe. Jak niejeden świątły Polak za parawanem zarobkowej pracy nie wzbudzającej podejrzeń u okupantów oddaje się podziemnemu nauczaniu: w latach 1941–1944 pracując oficjalnie w jednej z rzeźni lwowskich – służy potajemnie swoją wiedzą polskiej młodzieży Lwowa.

O tolerancji Ajdukiewicza pięknie powiedział kiedyś Stefan Swieżawski, że w czasach lwowskich rozmowy w jego najbliższym otoczeniu były czymś w rodzaju dialogu *inter Judaeum, philosophum et christianum*. Wobec jednego tylko był nietolerancyjny: wobec wszelkiego niechlujstwa w myśleniu.

Maria Ossowska napisała kiedyś:

Ma godność ten, kto umie bronić [...] uznanych przez się wartości [...] i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych.

Takimi wartościami dla Ajdukiewicza była przede wszystkim niezależność i wolność uczonego i nauki w ogóle. Sam pisał o Twardowskim:

Był [...] wrogiem wszelkiej skodyfikowanej i zdogmatyzowanej konfesji, i uważał za rzecz niegodną naukowca przynależenie do jakiegokolwiek organizacji, której członków obowiązywałoby wyznawanie pewnych twierdzeń bez względu na to, czy są, czy też nie są uzasadnione.

Słowa te odnosiły się w równym stopniu do niego samego. Żądał dla nauki i zabiegał o cztery wolności: wolność słowa, myśli, problematyki i metody.

Piastował wiele godności. Był członkiem-korespondentem, a potem członkiem czynnym (1947-1952) PAU. Na lata od 1948-1949 do 1951-52 wybrano go na rektora Uniwersytetu Poznańskiego. Nieraz to zdarzało się w Polsce, że w latach trudnych powierzano ten urząd filozofowi. Trzydzieści pięć lat przedtem, w ciężkich latach I wojny światowej (1914-1917) rektorem Uniwersytetu Jana Kazimierza obrano jego teścia, Twardowskiego. Sto czterdzieści lat wcześniej, w czasie wyniszczających naród wojen napoleońskich, Jan Śniadecki – którego Ajdukiewicz miał za jedną z ‘najjaśniej myślących głów swojej epoki w Polsce’ – rektorował Akademii Wileńskiej. Jak dzięki Śniadeckiemu nauka wileńska, jak dzięki Twardowskiemu środowisko lwowskie, tak dzięki niezłomnej postawie Ajdukiewicza społeczność naukowa studencka Uniwersytetu Poznańskiego za jego rządów doznała stosunkowo mało wstrząsów i krzywd ze strony panoszących się w kraju reżimowych ideologów.

Po rozwiązaniu PAU został mianowany członkiem rzeczywistym PAN od chwili jej powstania (1952). Był wicedyrektorem do spraw naukowych IFiS PAN (1955-1961), członkiem prezydium Komitetu Nauk Filozoficznych i Socjologicznych PAN (1960-1963), przewodniczącym Sekcji Uniwersytetów w Radzie Głównej Szkolnictwa Wyższego, członkiem Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii. Zasiadał we władzach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – w Zarządzie Głównym, w Zarządzie Oddziału Poznańskiego, w Zarządzie Oddziału Warszawskiego, w Sekcji Logiki przy Zarządzie Głównym; we władzach Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk jako przewodniczący Wydziału Filologiczno-Filozoficznego; we władzach Międzynarodowego Związku Historii i Filozofii Nauki; był też członkiem Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego.

Wcześniej zaczęto go cenić nie tylko w polskim świecie naukowym. Był uczestnikiem międzynarodowych kongresów filozoficznych w Oksfordzie (1930), Pradze (1934), Paryżu (1935). Odbył podróże naukowe do Wielkiej Brytanii (marzec 1949 i 1959), Austrii (listopad 1957) i Stanów Zjednoczonych (marzec-czerwiec 1959). Wyrazem uznania światowego było m. in. członkostwo Międzynarodowego Instytutu Filozoficznego, zaproszenie do Komitetu Redakcyjnego kwartalnika *Logique et Analyse*, nadanie doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu w Clermont-Ferrand (promocja odbyła się 2 czerwca 1962 roku z okazji trzechsetlecia Blaise’a Pascala). Także Uniwersytet Adama Mickiewicza uchwałą Senatu z 4 lutego 1963 roku postanowił nadać mu doktorat honorowy. Niestety promocja wyznaczona na 18 maja 1963 roku nie doszła już do skutku.

Miał liczne odznaczenia państwowe, m. in. Krzyż Komandorski i Krzyż Komandorski z Gwiazdą Orderu *Polonia Restituta*.

Pisał:

Ścisła sprawiedliwość wymaga, aby nikomu nie dawać ani więcej, ani mniej, niżby mu się należało. [...] Ścisłej sprawiedliwości [...] domagamy się od tego, kto występuje jako mandatariusz innej osoby, w której imieniu dobrem lub złem szafuje.

Piastując tyle godności, przestrzegał Ajdukiewicz tej zasady z całą bezwzględnością. Przychodziło mu to tym łatwiej, że w jego wypadku –

jak to ująłby zapewne Boecjusz – ‘nie z godności na cnoty, ale z cnót na godności spływał zaszczyt’.

5. Człowiek

Dzielił ponoć ludzi na szlachetnych i nikczemnych, ‘synów szlacheica’ i ‘synów stróża’.

Sam był bez wątpienia człowiekiem szlachetnym.

Powierzchnowość. Słusznego wzrostu – ale nie szczupły; przeciwnie – barczysty, dobrze zbudowany (w młodości grał w piłkę nożną jako bramkarz). O obliczu poważnym – ale nie pochmurnym; przeciwnie – jaśniejącym raz po raz ciepłym uśmiechem.

Usposobienie. Władcze – ale nie wyniosłe; przeciwnie – życzliwe: kresową serdecznością, prostodusznością, dobrocią, ale i otwartością – także w mówieniu niemiłych prawd. Surowe – ale nie twarde; przeciwnie – wyrozumiałe: dobre, przyjacielskie, ludzkie.

Dusza. Chwiejna – ale nie kapryśna; przeciwnie – wrażliwa na zewnętrzne podniety: na piękno świata (wakacje w Poroninie) i wytwory ludzkie (monumentalną muzykę Beethovenowską i Wagnerowską). Odważna obywatelską niezłomnością i żołnierską śmiałością – ale nie popędliva; przeciwnie – opanowana i rozważna.

Umysłowość. Wszechstronna – ale nie zadufana; przeciwnie – nieufna wobec samej siebie. Chłonna – ale nie rozproszona; przeciwnie – niepospolicie skupiona.

Powierzchnowość, usposobienie, dusza, umysłowość ‘cesarza’ – jak siebie... pozwalał nazywać.

Powtórzmy za Ludwikiem Borkowskim:

Był jednym z najważniejszych [...] filozofów swego pokolenia. Był też głównym organizatorem pracy badawczej i dydaktycznej w zakresie logiki w Polsce w okresie powojennym. Był wreszcie człowiekiem o dużych zaletach osobistych, o zaletach charakteru, które wytrzymały próbę czasów, co były probierzem wartości ludzkich charakterów.

Obca mu była nierzetelność zniewolenia, bałamuctwa i mętniactwa. W myśleniu – i w działaniu.

Zakończenie XXV Olimpiady Filozoficznej

W dniach 22–25 maja 2013 r. odbył się w Ośrodku Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” V Radomski Festiwal Filozofii „Okna” im. prof. Leszka Kołakowskiego.

W pierwszych dniach Festiwalu w debacie na temat „Jeśli Boga nie ma...” wzięli udział profesorowie filozofii: Jan Hartman i Jacek Wojtysiak. Moderatorem panelu była córka prof. Kołakowskiego Agnieszka Kołakowska.

23 maja prof. Jan Andrzej Kłoczowski, dominikanin, wygłosił wykład pt. „Leszek Kołakowski a współczesna myśl postsekularna”, a w dniu następnym z publicznością festiwalu spotkał się prof. Zbigniew Mikołajko rozmawiając na temat „Jak błędzić skutecznie”.

Chętni słuchacze mogli wziąć udział w pikniku rodzinnym, obejrzeć film dokumentalny o Kazimierzu Kelles-Krauzie, wystawę „Człowiek wobec Boga” bądź spektakl teatralny Radosława Siary „Rozmowa z diabłem doktora Lutra w Wartburgu 1521” opartym na tekście Leszka Kołakowskiego.

W sobotę 25 maja, zgodnie z trzyletnią już tradycją, odbyła się uroczystość zakończenia XXV edycji Olimpiady Filozoficznej i przekazanie nagród zwycięzcom oraz ich nauczycielom. Do licznie zgromadzonej młodzieży, przybyłej autokarem z Warszawy, nauczycieli i festiwalowej publiczności przemówił ks. Prof. Jan Krokos, wiceprzewodniczący Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej.

Scharakteryzował on cele, zadania oraz przebieg i wyniki XXV OF. Wzięło w niej udział prawie 700 uczniów, głównie z liceów. Do etapu okręgowego zakwalifikowało się 499 osób, do trzeciego zaś – centralnego 94. Laureatami zostało 26 osób, przy czym dwóch uczniów: Kacper Baran z V LO w Krakowie oraz Radosław Mystek z XIV LO w Warszawie zajęło pierwsze miejsce. Prof. Krokos wraz z dr Magdaleną Gawin, sekretarzem KGOF, przekazali laureatom oraz ich nauczycielom cenne nagrody książkowe z literatury filozoficznej. Profesor Krokos podziękował serdecznie młodzieży, nauczycielom, wszystkim osobom zaangażowanym w organizację Olimpiady, a także władzom Radomia. Ci ostatni, razem z rodziną prof. Kołakowskiego, ufundowali dla zwycięzców Olimpiady nagrody pieniężne.

Prezydent Radomia, Andrzej Kosztowniak, wręczył czeki zwycięzcom: Kacprowi Baranowi i Radosławowi Mystkowi oraz, zgodnie z regulaminem, pochodzącym z Radomia finalistom: Marlenie Dypie, Maciejowi Hendzelowi, Damianowi Lesiakowi. Cała trójka to uczniowie VI LO, ich nauczycielami są mgr Elżbieta Górecka i dr Barbara Muszyńska.

Następnie rozpoczęła się debata laureatów na temat „Gdy Boga nie ma...” Moderatorem panelu był prof. Krokos, który wygłosił krótkie wprowadzenie, zwracając uwagę na sylwetkę prof. Kołakowskiego, jego stosunek do religii krytyczny, ale dostrzegający jej wartości.

Obaj dyskutanci reprezentowali radykalnie odmienne stanowiska. Baran uważał, że człowiek jest w stanie sam sobie ustalać pewne wartości, normy, mające charakter przygodny, historyczny i nie ma potrzeby podporządkowania się wyższej konieczności. Według Mystka natomiast moralność potrzebuje mocnego fundamentu, inaczej grozi jej upadek. Bóg nie daje się wykorzenić ze świadomości człowieka. Jeśli przyjmiemy, że Boga nie ma, prawo moralne nie ma sankcji.

W dyskusji wzięli udział także ludzie z sali, ale odwiecznego problemu nie udało się rozstrzygnąć... A może wrócimy do dyskusji w przyszłym roku?



Ks. prof. Jan Krokos w rozmowie z laureatami Olimpiady Filozoficznej Kacprem Baranem (z lewej) i Radosławem Mystkiem.



Córka prof. Leszka Kołakowskiego Agnieszka Kołakowska i prof. Jacek Wojtasik.



Prezydent Radomia Andrzej Kosztowniak wręcza nagrody zwycięzcom XXV OF.

Lista laureatów XXV Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2012/2013

Laureaci

Imię i nazwisko	Zdobyte miejsce	Klasa	Szkoła
KACPER BARAN	I	III	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie
RADOSŁAW MYSTEK	I	I	XIV LO im.S. Staszica w Warszawie
KAROL STAŚKIEWICZ	II	III	II Społeczne LO im. P. Jasienicy w Warszawie
STANISŁAW JĘDRCAK	II	I	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie
NASIM ŁUCZAJ	III	I	ZSO, I LO im. M. Kopernika w Krośnie
ANNA PESZKOWSKA	III	II	II LO im. S. Batorego w Warszawie
GRZEGORZ BRYL	IV	II	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu
WERONIKA WALCZYK	V	III	III LO im. Marynarki Wojennej RP w Gdyni
FILIP BOREK	V	II	LO im. H. Sucharskiego w Sierpcu
ALEKSANDRA BURACZYŃSKA	VI	III	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu
ZOFIA LITWINOWICZ	VI	III	V LO w Bydgoszczy
DOMINIKA PANKOW	VII	III	III LO im. Marynarki Wojennej RP w Gdyni
BARTŁOMIEJ WANOT	VII	III	III LO im. A. Mickiewicza w Katowicach
JUSTYNA BODENSZAC	VII	III	I LO im. Ziemi Kujawskiej we Włocławku
KATARZYNA SIEKAŃSKA	VII	III	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie
MACIEJ KOSTRZEWA-DAWIDZIUK	VIII	I	II Społeczne LO im. P. Jasienicy w Warszawie
MARCIN KOŚIŃSKI	IX	III	I LO im. E. Dembowskiego w Zielonej Górze

RADOSŁAW JURCZAK	IX	II	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie
KAMIL KUBACKI	X	III	ZS nr 10 im. Prof. S. Banacha, X LO w Toruniu
WERONIKA PACHOLEC	X	III	II LO im. E. Plater w Sosnowcu
PIOTR KRAJEWSKI	X	III	I LO im. A. Mickiewicza w Białymstoku
MARCIN WIŚNIEWSKI	XI	III	ZS nr 10 im. Prof. S. Banacha, X LO w Toruniu
MATEUSZ ROSICKI	XI	II	Publiczne LO nr 2 im. M. Konopnickiej w Opolu
JULIA ZAKRZEWSKA	XI	III	IV LO im. C. K. Norwida w Białymstoku
KRYSPIN ANDRUKIEWICZ	XI	III	I LO im. A. Osuchowskiego w Cieszynie
BARTOSZ WIELECHOWSKI	XI	II	II LO im. C. K. Norwida w Ostrołęce

Finaliści

Mikołaj Cegłowski; Aleks Polak; Ilona Siwak; Marta Marciniak; Weronika Siuda; Jakub Turczyn; Jacek Rutkowski; Gabriela Kozakiewicz; Wiktor Hunek; Maksymilian Kuźmich; Damian Grodziński; Katarzyna Krężolek; Tomasz Różański; Urszula Żurawska; Dalia Koźlik; Damian Flisowski; Alicja Neumann; Julia Zwiercan; Maciej Wołczyk; Mateusz Firlej; Wojciech Szuber; Magdalena Chilewska; Kamil Żiółkowski; Kinga Kurysia; Gerard Ronge; Weronika Skowron; Damian Lesiak; Paweł Jarmóz; Agata Kaczmarczyk; Michał Godek; Edyta Suchodolska; Anna Starowicz; Ewelina Saja; Agata Ruszel; Jędrzej Rabsztyń; Dominik Jabłoński; Natalia Siereda; Marcelina Obarska; Maciej Guzy; Dariusz Grzywaczewski; Przemysław Iżycki; Gniewomir Kuchta; Marlena Dypa; Jacek Sienkiewicz; Martyna Krajewska; Bogna Halska-Pionka; Anna Kędroń; Maciej Hendzel; Tomasz Kraczek; Marcin Józwiak; Marcin Janikowski; Wojciech Mićka; Szymon Sauer; Małgorzata Rudowska; Małgorzata Nowak; Mateusz Kucab; Leszek Litzbarski; Karolina Ćwiąkała; Izabella Słowińska; Dominika Chmielewska; Krystian Odor; Izabela Chelstowska; Tomasz Szawłoga; Oktawia Toman; Adela Juraś; Tomasz Jedynek; Izabela Rogucka.

Test zawodów okręgowych XXIII OF

1. Przeczytaj uważnie następujący fragment tekstu filozoficznego i odpowiedz na zamieszczone poniżej pytania: **3 pkt**

W nowożytniej filozofii wystarczająco często mówiło się o tym, że wszelka spekulacja zaczyna się od wątpienia; ja natomiast szukałem nadaremnie [...] wyjaśnienia, na czym polega różnica między wątpieniem a rozpaczą. [...] wątpienie wyraża rozpacz myśli, rozpacz wyraża rozpacz osobowości – oto powód, dla którego upieram się przy kategorii „wyboru”, będącego moim hasłem naczelnym, istotą mojego ujęcia życia, a takowe posiadam, chociaż nie roszczę sobie pretensji do posiadania filozoficznego systemu.

- a) Kto jest autorem tego fragmentu?
- b) Z jakim filozofem polemizuje autor?
- c) Jakie stanowisko filozoficzne reprezentuje autor tekstu?

2. Do podanych miast dopisz związanych z nimi filozofów spośród wymienionych poniżej: **3 pkt**

a) Descartes, b) Cieszkowski, c) Demokryt, d) Marek Aureliusz, e) Tales, f) Platon, g) Kant, h) Twardowski, i) Spinoza, j) Epikur

- 1) Ateny.....
- 2) Rzym
- 3) Abdera
- 4) Królewiec
- 5) Lwów
- 6) Amsterdam

3. Czego dotyczy zasada złotego środka (łac. *aurea mediocritas*), sformułowana przez Arystotelesa i co pozwala osiągnąć? **2 pkt**

4. Przedstaw sytuację, w której nie da się jej zastosować **3 pkt**

5. Czym jest augustiańskie Państwo Boże (łac. *Civitas Dei*)? Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

- a) ogółem tych, którzy dostąpią zbawienia,
- b) tym samym, co państwo watykańskie,
- b) przyszłą cywilizacją, która pojawi się po upowszechnieniu się chrześcijaństwa,
- d) rajem na ziemi.

6. Zaznacz, która z wymienionych niżej cnót nie jest, według św. Tomasa, cnotą kardynalną. **1 pkt**

- a) męstwo,
- b) wiara,
- c) sprawiedliwość,
- d) umiarkowanie,
- e) mądrość.

7. Przedstaw treść zasady zwanej brzytwą Ockhama **2 pkt**

8. Czego dotyczyła powyższa zasada? Zaznacz właściwą odpowiedź: **1 pkt**

- a) reformy społecznej w średniowiecznej Anglii,
- b) rozdziału między religią a filozofią,
- c) sporu o to, czy powszechnikom przysługuje realność,
- d) sporu o miejsce metafizyki na uniwersytetach.

9. Zaznacz zdanie prawdziwe **1 pkt**

Berkeley twierdził, że:

- a) jedynymi realnie istniejącymi rzeczami są obiekty materialne,
- b) materia i duch pozostają w stanie ciągłego wzajemnego oddziaływania,
- c) materia, rozumiana jako podłoże zjawisk, nie istnieje,
- d) jedynymi realnie istniejącymi rzeczami są obiekty duchowe.

10. Pascal napisał w „Myślach” tak: „Nos Kleopatry: gdyby był krótszy, całe oblicze ziemi wyglądałoby inaczej”.

Wyjaśnij krótko znaczenie tej myśli, wpisując ją w kontekst filozofii Pascala **3 pkt**

11. Jaki filozof i jaki jego pogląd stały się przedmiotem kpiny w tekście Woltera pt. „Kandyd, czyli optymizm” **2 pkt**

- a) filozof
- b) pogląd

12. Zaznacz właściwe twierdzenie Schopenhauera: **1 pkt**

- a) świat jest wytworem Boga,
- b) świat jest niepoznawalny,
- c) świat jest moim przedstawieniem,
- d) świat jest odczuciem.

13. Przyporządkuj, zgodnie z koncepcją Comte’a, podane niżej fazy rozwoju ludzkiego życia wymienionym etapom rozwoju ludzkiej myśli: **1,5 pkt**

1) dzieciństwo, 2) młodość, 3) dojrzałość

- a) faza teologiczna.....
- b) faza pozytywna
- c) faza metafizyczna

14. Uzupełnij poniższą notkę biograficzną: **3 pkt**

Henri Bergson (1859-1941) to najbardziej znany filozof francuski przełomu XIX i XX wieku, laureat Nagrody (1927) z dziedziny Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli filozofii Przeciwstawiał się panującemu w tym czasie poglądom Uznał, iż nie jest zdolny do poznania rzeczywistości. Przyjął, że prawdziwym filozoficznym poznaniem jest poznanie, dzięki któremu można przeniknąć do wnętrza rzeczy.

15. Przyporządkuj niżej wymienione rodzaje empiryzmu do podanych określeń: **1,5 pkt**

- 1) empiryzm genetyczny; 2) empiryzm epistemologiczny; 3) empiryzm metodologiczny
- a) doświadczenie jest jedynym kryterium prawdziwej wiedzy.....

- b) wszelka wiedza pochodzi tylko z doświadczenia.....
- c) wiedza prawdziwa może pochodzić tylko z doświadczenia.....

16. W związku z kryzysem szef pewnej firmy informuje pięciu swoich pracowników, że albo każdemu obniży pensję o 20%, albo zwolni jednego z nich. Które z tych rozwiązań uważasz za bardziej sprawiedliwe? Uzasadnij swoje stanowisko, odwołując się do konkretnej koncepcji filozoficznej.

3 pkt

17. Zaznacz właściwą odpowiedź

1 pkt

Historiozofia to

- a) filozofia historii,
- b) historia filozofii,
- c) metodologia historii filozofii,
- d) umiławanie historii.

18. Wskaż autora następującego cytatu spośród wymienionych niżej filozofów.

1 pkt

Możemy też sobie pomyśleć, że cały proces używania słów jest jedną z owych gier, za pomocą których dziecko uczy się swego ojczystego języka. Gry te nazywać będę «grami językowymi» [...]

- a) Carnap,
- b) Ajdukiewicz,
- c) Wittgenstein,
- d) Searle.

19. Uzupełnij następujące definicje:

4 pkt

- a) Zbiór w sensie dystrybutywnym jest to.....
- b) Zbiór w sensie kolektywnym jest to.....

20. Podaj przykład powyższych zbiorów

2 pkt

- a) Zbiór w sensie dystrybutywnym
- b) Zbiór w sensie kolektywnym

Koniec testu

Test zawodów okręgowych XXIV OF

1. Zapoznaj się z przytoczoną definicją i odpowiedz na poniższe pytania.

„Ogólna nazwa rozmaitych poglądów, według których intelekt służy nie tyle do poznawania rzeczywistości, ile do oddziaływania na nią. Przedmiotem zainteresowania jego przedstawicieli jest głównie metodologia i semantyka, a na ich gruncie szczególnie teoria prawdy.”

- a) Jak się nazywa wyrażone w niej stanowisko? **1 pkt**
- b) Wskaż przynajmniej jednego przedstawiciela tego stanowiska **1 pkt**
- c) Sformułuj tezę, wyrażającą to stanowisko **2 pkt**

2. Zaznacz, który z wymienionych zarzutów pojawił się w akcie oskarżenia przeciw Sokratesowi **1 pkt**

- a) brak zasad moralnych
- b) podważanie oficjalnej religii
- c) bierność obywatelska
- d) nauczanie za pieniądze

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

„Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyśmy się ucześcić, wraz się chwieje i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulatnia. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy; aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia się rozwiera otchłanią. Nie szukajmy tedy pewności i stałości”.

- a) Kto jest autorem tego fragmentu? **1 pkt**
- b) Podaj tytuł dzieła, z którego pochodzi **1 pkt**
- c) W opozycji do którego z filozofów autor sformułował swoje tezy **1 pkt**
- d) Przedstaw krótko stanowisko filozofa, z którym polemizował autor **2 pkt**

4. Uzupełnij poniższą tabelę, przyporządkowując częściom duszy wyróżnionym przez Platona odpowiednie warstwy społeczne wskazane w „Państwie” **3 pkt**

Części duszy	Cnoty	Warstwy (stany) społeczne
1. rozum	1.	1.
2.	2.	2. strażnicy
3.	3. panowanie nad sobą	3.

5. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Poppera. **1 pkt**

a) Twierdzenie można niekiedy całkowicie obalić, nigdy natomiast nie można go całkowicie

b) Społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji, to

6. Zaznacz, która z niżej wymienionych sytuacji nie dotyczy fenomenu odpowiedzialności w ujęciu Ingardena: **1 pkt**

a) ktoś jest za coś odpowiedzialny

b) ktoś narzuca komuś odpowiedzialność za coś

c) ktoś jest pociągany do odpowiedzialności za coś

d) ktoś działa odpowiedzialnie

7. Przeczytaj podany opis sytuacji i odpowiedz na zamieszczone poniżej pytania: **3 pkt**

„Grupa młodzieży zastanawiała się, jak spędzić nadchodzący Dzień Wagarowicza. W związku z prognozą pięknej pogody, pojawiła się w końcu propozycja, aby zamiast do szkoły udać się nad jezioro i urządzić wspólnie ognisko. Kilku członków grupy wahało się w trakcie podejmowania decyzji. Ostatecznie przekonano ich, iż mimo zagrożenia sankcjami, jakie zapowiedziano w szkole, warto wraz z innymi kolegami opuścić zajęcia zorganizowane przez szkołę. Jednak następnego

dnia jeden z uczniów powiadomił kolegów, że nie zastosuje się do podjętej umowy i pójdzie do szkoły. Ku swemu zdziwieniu spotkał w niej kilku członków swojej grupy, którzy, bez uprzedzenia reszty, złamali wspólne ustalenia”.

a) Jakie dylematy moralne kryje w sobie ta sytuacja. Wskaż przynajmniej 3.

b) Spróbuj scharakteryzować działania bohaterów opisanej wyżej sytuacji, wykorzystując znane Ci koncepcje etyczne (przynajmniej 3):

8. Dopisz, wybierając spośród podanych niżej, właściwe określenia (przynajmniej po dwa) dla odpowiednich faz rozwoju ducha, opisanych przez Hegla:

3 pkt

religia, prawo, indywidualność, sztuka, państwo, moralność, świadomość, wiedza, filozofia.

Duch subiektywny

Duch obiektywny

Duch absolutny

9. Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska z podanych niżej:

4pkt

Gadamer, Protagoras, Spinoza, Platon, Epikur, Hobbes, Kant, Sartre, Locke, Rousseau, Kotarbiński.

a. „Sztuka...tworzy tego wielkiego Lewiatana, zwanego państwem, który nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych rozmiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć.”

b. „Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia”.

c. „Rozum musi zwracać się do przyrody, mając w jednej ręce swoje zasady, wedle których jedynie zgadzające się ze sobą zjawiska mogą uchodzić za prawa, z drugiej zaś eksperyment, który wymyślił na podstawie tych zjawisk”.

d. „Istnieć to dla nas znaczy czuć; nasza zdolność odczuwania jest bezspornie wcześniejsza od naszego rozumu.”

10. Uzupełnij poniższą, niepełną informację:

4,5 pkt

....., pochodził z włoskiej rodziny arystokratycznej, następnie wstąpił do klasztoru dominikanów. Przyczynił się do syntezy filozofiiz chrześcijaństwem. Do jego najważniejszych dzieł zalicza się Summę teologiczną oraz Summa contra Gentiles, czyli tzw. Summę filozoficzną. Do jego najważniejszych dokonań zalicza się wykazanie, że nie ma konfliktu między..... a Świat to uporządkowana przez Boga hierarchia bytów, jednak jego istnienie nie jest oczywiste i należy je udowodnić. On sam sformułował pięć następujących dowodów (dróg) na istnienie Boga: 1).....; 2)..... 3).....; 4).....; 5).....

11. Przeczytaj uważnie podane zdanie i odpowiedz na poniższe pytania: 5 pkt

„Jakiś konsultant został wynajęty przez każdą z firm w tym mieście”.

- a) Czy to jest zdanie jednoznaczne?
- b) Zaproponuj jego dwie interpretacje.
- c) W jaki sposób pomaga w tym rachunek predykatów (kwantyfikatorów)?

12. Rozważ rozumowanie występujące w jednej z komedii Stanisława Barci: 4 pkt

„To złodziej, panie kierowniku! I pijak! Bo każdy pijak to złodziej!”

a) Wskaż jego przesłanki i wniosek.

Przesłanki

Wniosek

b) Wyjaśnij, czy wniosek wynika logicznie z przesłanek?

Koniec testu

Zawody okręgowe XXV OF

Część I - Esej

Wybierz jeden z podanych niżej fragmentów dzieł filozoficznych i zbuduj na jego podstawie własny tekst, wykorzystując swoją wiedzę filozoficzną:

1) *Cokolwiek o tym mają do powiedzenia moralisci, umysł ludzki wiele zawdzięcza namiętnościom, które bezspornie wiele mu zawdzięczają nawzajem: za ich to sprawą nasz rozum doskonalili się...* (J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*)

2) *Ze względu na swoją naturę prawa logiki i matematyki nie mogą posłużyć jako podstawa wyjaśniania naukowego. Nie pozwalają bowiem odróżnić świata rzeczywistego od innych światów możliwych.* (R. Carnap, *Wprowadzenie do filozofii nauki*)

3) *Najbardziej przyjemną cechą człowieka jest ubieganie się o chwałę, ale to właśnie jest największą cechą jego doskonałości: choćby posiadał największe dobra na ziemi, choćby się cieszył najlepszym zdrowiem i istotnymi korzyściami, nie jest zadowolony, jeżeli nie ma szacunku u ludzi.* (Pascal, *Myśli*)

Uwaga: Esej to przede wszystkim wypowiedź akcentująca poglądy i przekonania autora pracy. Celem eseju nie jest rekonstrukcja jakiegoś problemu czy koncepcji filozoficznej, ale osobista wypowiedź, ustosunkowanie się do pewnego zagadnienia filozoficznego, połączone z próbą przekonania czytelnika do słuszności proponowanego ujęcia. Dlatego też istotnej wagi nabiera umiejętność odnajdywania problemów filozoficznych, stawiania tez oraz argumentowania, które łącznie organizują tekst, nadając mu porządek i spójność.

Część II – Test

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

Wolność osiągnęła punkt krytyczny, punkt w którym powodowana logiką własnego dynamizmu, może zmienić się we własne przeciwieństwo. Przyszłość demokracji zależy od urzeczywistnienia indywidualizmu, który był ideologicznym celem myśli nowożytnej od czasów odrodzenia. Kulturalny i polityczny kryzys naszej doby należy przypisać nie nadmiernemu indywidualizmowi, lecz temu, że to, co uchodzi w naszym mniemaniu za indywidualizm, stało się pustą skorupą. Zwycięstwo wolności możliwe jest tylko w wypadku przeobrażenia demokracji w społeczeństwo, w którym jednostka, jej rozwój i szczęście będą głównym dążeniem i celem kultury; w którym życie nie będzie potrzebowało usprawiedliwienia w postaci sukcesu ani w żadnej innej postaci i w którym jednostka nie będzie niczemu podporządkowana ani nie będzie przedmiotem manipulacji żadnej siły zewnętrznej, czy będzie nią państwo, czy aparat ekonomiczny; powinno to być społeczeństwo, w którym sumienie i ideały człowieka nie będą uwewnętrznieniem zewnętrznych nacisków, lecz będą naprawdę jego ideałami, wyrażającymi dążenia zrodzone ze specyfiki jego „ja”.

- A) Kto jest autorem tego fragmentu? **1 pkt**
- B) Podaj tytuł dzieła, z którego pochodzi ten fragment **1 pkt**
- C) Na czym polega, według autora, obecny kryzys? **2 pkt**
- D) Jaki charakter, Twoim zdaniem, ma zaproponowany przez niego program przezwyciężenia tego kryzysu? Krótko uzasadnij swoją odpowiedź. **3 pkt**

2. Zapoznaj się z przytoczoną definicją i wykonaj poniższe polecenia.

Nazwa wszystkich tych kierunków filozoficznych, według których świat istniejący wokół nas jest czymś wtórnym, zaś podstawowa rzeczywistość ma charakter niematerialny.

- A) Podaj ogólną nazwę tego kierunku. **0,5 pkt**
- B) Wymień przynajmniej dwie jego odmiany. **1 pkt**
- C) Wskaż ich najważniejszych przedstawicieli. **1 pkt**

3. Na czym polega „przewrót kopernikański”, o którym pisał Kant?
Przedstaw krótko jego filozoficzne znaczenie. **3,5 pkt**

„Przewrót kopernikański” według Kanta
Jego filozoficzne znaczenie

4. Przedstaw dwa argumenty, które pozwalają u Arystotelesa połączyć
tezę dotyczącą szczęścia z życiem rozumnym.

Teza Arystotelesa: Szczęście jest najwyższym dobrem.

Argument 1. **2 pkt**

Argument 2..... **2 pkt**

5. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Hume’a.
1 pkt

A) Natura ludzka nie ma charakteru stałego (istoty), ale jest to ogół tych
właściwości, które ujawniają się poprzez działania ludzi i dają się określić
na podstawie

B) Nie mogę nigdy uchwycić mojego „ja” bez jakiejś percepcji (wra-
żeń), dlatego „ja” jest tylko

6. Zaznacz, który z niżej wymienionych poglądów nie był głoszony
przez starożytnych cyników: **1 pkt**

A) celem ludzkiego życia jest cnota

B) cnotę osiąga się dzięki ascezie

C) cnota ma charakter ogólny

D) cnoty nie można się nauczyć

7. Dopisz, wybierając spośród podanych niżej, właściwe określenia dla
nauki i filozofii, tak jak rozumieli je przedstawiciele Koła Wiedeńskiego:
2 pkt

przeżycie; wyjaśnienie zdań nauki; badanie prawdziwości zdań; falsy-
fikacja zdań; intuicja; badanie znaczenia zdań; system prawdziwych
zdań empirycznych

A) Nauka:

B) Filozofia:

...

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

Popper, Rawls, Gadamer, św. Tomasz, Sartre, Kotarbiński, Merleau-Ponty, Epikur, Camus, Mounier, Tischner

A) Choć wyżej wspomniana prawda wiary chrześcijańskiej (że Bóg jest troisty i jeden) przewyższa siły rozumu ludzkiego, jednak te rzeczy, które rozum posiada z natury, nie mogą się sprzeciwić tej prawdzie.

B) (...) wszelka przyjemność ze względu na swoją naturę jest dobra, ale nie każda jest godna wyboru; i podobnie wszelki ból jest złem, ale nie każdego bólu należy unikać.

C) Osoba nie jest najcudowniejszym przedmiotem świata, który moglibyśmy poznawać z zewnątrz, jak inne przedmioty. Jest ona jedyną rzeczywistością, którą poznajemy i zarazem tworzymy od wewnątrz.

D) Mamy więc wyobrazić sobie, że angażujący się w społeczną kooperację wybierają razem, jednym wspólnym postanowieniem, zasady mające przypisywać podstawowe prawa i obowiązki oraz określić podział społecznych korzyści. Ludzie mają więc z góry decydować, jak mają uregulować wzajemne roszczenia i jaka ma być karta podstawowa ich społeczeństwa.

9. Przeczytaj tekst i odpowiedz na pytania zaznaczając TAK lub NIE **2 pkt**

Umysł bowiem ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy, a niewątpliwe prawdy nauki są niczym przedmioty, które musi oświecić słońce, aby stały się widzianymi, jak na przykład ziemia i rzeczy ziemskie. Zaś sam Bóg jest tym, który oświeca. (Św. Augustyn, *Soliloquia*)

A) Czy Autor jest przedstawicielem solipsyzmu?

TAK NIE

B) Czy uważa on, że cała nasza wiedza ma charakter empiryczny?

TAK NIE

C) Czy według niego prawdziwe poznanie dotyczy rzeczy ziemskich?

TAK NIE

D) Czy podstawą poznania jest, według niego, cnota?

TAK NIE

10. W wolne pola wpisz brakujące informacje:

4 pkt

....., urodził się w 1844 r. w Saksonii. Początkowo studiował filologię klasyczną, czego ślady pozostały w jego dziełach filozoficznych wczesnego okresu, takich jak
Wcześniej rozpoczął karierę akademicką, obejmując katedrę filologii na uniwersytecie w Bazylei. Z powodów zdrowotnych opuszcza uniwersytet i środowiska zawodowych uczonych. Od tego czasu wiecie życie samotnika i wędrowca. Tworzy swoją oryginalną koncepcję filozofii Zwrócił się także przeciwko, głosząc śmierć Kluczowymi tematami jego filozofii stały się również m.in:
1); 2); 3)

11. Podaj krótką definicję następujących pojęć:

6 pkt

- A) hedonizm
B) materializm
C) predestynacja

12. Zaznacz, które poniższych wnioskowań entymematycznych (tj. z przesłanką domyślną, która powinna mieć postać implikacji) jest: a. niezawodne, b. zawodne ale uprawdopodobniające?

3 pkt

- A) Lampa zgasła.
Zatem: Przepaliły się bezpieczniki.
B) Padał deszcz.
Zatem: Ulica jest mokra.
C) Przepaliły się bezpieczniki.
Zatem: Lampa zgasła.
D) Dzisiaj jest tęgi mróz.
Zatem: Dzisiaj jest lód na stawie.
E) Ulica jest mokra.
Zatem: Padał deszcz.
F) Dzisiaj jest lód na stawie.
Zatem: Dzisiaj jest tęgi mróz.

Koniec testu

Eseje filozoficzne – uwagi wprowadzające do metodyki pisania

Napisać tekst o sztuce tworzenia esejów filozoficznych jest nie lada wyzwaniem, między innymi dlatego, iż jest to forma pojemna, pozwalająca na rozmaite zabiegi literackie i, co nie bez znaczenia, o znamienitej historii. W tym miejscu zatem ograniczę się do uwag na temat pisania esejów, które, mam nadzieję, pomogą w skonstruowaniu porządnego eseju filozoficznego na Olimpiadę Filozoficzną.

Poniżej odniosę się do (1) zagadnienia właściwego charakteru eseju filozoficznego, (2) formy tematów, jakie będą pojawiać się w trakcie II etapu OF, (3) kryteriów oceny esejów oraz (4) kilku uwag praktycznych.

1. Esaj to przede wszystkim wypowiedź akcentująca poglądy i przekonania autora pracy. Celem eseju nie jest rekonstrukcja jakiegoś problemu czy koncepcji filozoficznej, ale osobista wypowiedź, ustosunkowanie się do pewnego zagadnienia filozoficznego, połączone z próbą przekonania czytelnika do słuszności proponowanego ujęcia. Dlatego też istotnej wagi nabiera umiejętność odnajdywania problemów filozoficznych, stawiania tez oraz argumentowania, które łącznie organizują tekst, nadając mu porządek i spójność.

Nie oznacza to jednak, że esejem nazwiemy każdą pracę, która zbudowana jest na opiniach jej autora. Esaj to forma. Forma to porządek, struktura. A esaj filozoficzny winien być zorganizowany wokół problematyki filozoficznej. Nie da się napisać dobrego eseju filozoficznego bez umiejętności rozpoznawania problemów filozoficznych i nadawania tekstowi przemyślanej struktury. Ani kilka rzuconych uwag autora na zadany temat, ani wypis opinii, przypominający strumień świadomości, nie tworzy eseju filozoficznego.

Zatem, pisząc pracę, należy postawić sobie pytanie: „Co ja o tym sądzę?”, jednakże pamiętajmy, że TO, do czego mamy się ustosunkować, wymaga rozpoznania i przemyślenia. Co więcej, skoro esaj ma zawierać

pierwiastek perswazyjny, niezmiernie istotnym jest dbałość o uczynienie pracy przejrzystą, zrozumiałą i kompetentną.

2. Tematy esejów w trakcie II etapu Olimpiady Filozoficznej będą opierały się na krótkim cytacie, bez dodatkowego komentarza czy polecenia. Uczestnicy Olimpiady będą mieli do wyboru trzy różne tematy. Cytaty będą tak dobrane, aby wynikały z nich określone problemy filozoficzne.

Autorami cytatów mogą, ale nie muszą być filozofowie, wskazani w Programie Olimpiady Filozoficznej. Uczestnicy II etapu nie będą rozliczani ze znajomości twórczości autorów cytatów, lecz ze sposobu interpretacji zawartej w nich myśli. Praca, aby została zaliczona i uzyskała wysoką punktację, nie musi zawierać odwołania do autora tematu pracy.

3. Kryteria oceny esejów są następujące: a) za interpretację tematu 0-12 punktów; b) za filozoficzne ujęcie tematu 0-12 punktów; c) za moc perswazyjną argumentów 0-8 punktów; d) za spójność pracy 0-8 punktów (patrz aktualny Program OF). A teraz kilka słów komentarza.

Pierwsze kryterium – **interpretacja tematu** – z formy tematu, który, jak już pisałam, nie jest poleceniem, ale cytatem, wynika konieczność jego zinterpretowania. Zadaniem uczestnika jest przedstawić jakąś spójną i przekonującą wizję rozumienia myśli zawartej w temacie. Należy zaznaczyć, że każdy temat można zinterpretować na wiele sposobów. Komisja układająca test i dokonująca wyboru tematów esejów nie przygotowuje dla komisji okręgowych dokładnego klucza (na wzór klucza maturalnego), w który uczestnik Olimpiady musi się wpisać, aby uzyskać wysoką punktację. Niemniej interpretacja cytatu musi się do niego odnosić w sposób zrozumiały i przekonujący. Dlatego też w przypadku, w którym autor pracy nie jest pewien czy jego interpretacja mieści w granicach, wyznaczonych przez treść tematu, warto pokusić się o kilka słów wyjaśnienia zastosowania takiej a nie innej interpretacji.

Zaznaczmy, że jakkolwiek cytaty nie mają „jedynie słusznej” wykładni, to nie każda interpretacja, do której autor dołączy wyjaśnienie, uzyska odpowiednią punktację. Interpretacja bowiem musi mieć czytelny związek z cytatem i w trafny sposób rozpoznawać myśl jego autora.

Kryterium w postaci **filozoficznego ujęcia tematu** podkreśla, że mamy tu do czynienia z esejem filozoficznym. Uczestnik Olimpiady ma za za-

danie rozpoznać problem filozoficzny zawarty w cytacie, napisać pracę analizującą ten problem, przy okazji stawiając jakieś tezy i przekonując do zajętego przez siebie stanowiska. Wszystko przy odwołaniach do problematyki filozoficznej. Od autora pracy wymagane jest, aby prowadząc swój wywód i prezentując własny punkt widzenia, wykorzystywał jako swoje narzędzia język filozofii, a więc pojęcia, terminy i stanowiska. Nie chodzi jednak oto, żeby uczestnik „zaatakował” odbiorcę serią pojęć i koncepcji filozoficznych zaprezentowanych w porządku historycznym – taka praca zostanie oceniona bardzo nisko ze względu na niewypełnienie pozostałych kryteriów. Wymagana wiedza filozoficzna to umiejętność rozpoznawania problemów filozoficznych, bez której trudno mówić o wypełnieniu kryterium w postaci filozoficznego ujęcia tematu. Umiejętność wykorzystywania do analizy problemu pojęć i stanowisk filozoficznych czyni pracę dodatkowo kompetentną.

Moc perswazyjna argumentów – kryterium trzecie – wynika z charakteru formy pisarskiej, jaką jest esej filozoficzny. Autor pracy zobowiązany jest do zaprezentowania jakiegoś własnego stanowiska, wymagającego nie tylko jego nazwania za pomocą terminów filozoficznych, ale także podania jakiś argumentów na jego rzecz. Zagadnienie mocy perswazyjnej argumentów nie należy przy tym do ścisłych i możliwych do precyzyjnego ujęcia. Poprawne, trafne i przekonujące argumentowanie jest sztuką, której reguły wynikają z praktyki. Jednakże o kilku istotnych kwestiach warto pamiętać. Po pierwsze, argument musi być na temat, to znaczy dotyczyć omawianego problemu i stawianych tez. Po wtóre, argument, aby był trafny, musi być poprawny logicznie, tzn. przynajmniej nie może zawierać żadnych oczywistych błędów.

Po trzecie, moc argumentów związana jest z przyjętą strategią oraz charakterem racji, na które się powołujemy. Strategii może być oczywiście wiele, ale warto przy tej okazji wspomnieć o dwóch. Pierwsza związana jest ze wspieraniem własnego stanowiska. Natomiast druga opiera się na krytyce stanowiska przeciwnego do bronionego. Strategię tę, zwaną argumentacją nie wprost, rozwijał nie kto inny, tylko Zenon z Elei.

Charakter przywoływanych racji o tyle określa ich moc, że możemy odnieść się do bardziej lub mniej przekonujących dla rozsądnych odbiorców argumentów. Na przykład, powołując się na własną opinię („bo tak mi się wydaje”) raczej nikogo nie przekonamy. Podobnie jeżeli powołamy

się na opinię bohatera filmu czy reality show. Natomiast jeżeli odwołamy się trafnie i zasadnie do wiedzy naukowej, danych empirycznych, czy względów logicznych, mamy większe szanse przekonać odbiorców. Naturalnie na tym nie kończy się repertuar możliwych odniesień – można odwoływać się do intuicji, zdrowego rozsądku, autorytetu Biblii, znanych myślicieli itp. Jednakże istotne jest, aby autor zdawał sobie sprawę z możliwych argumentów przeciw tym odwołaniom i umiał się do nich odnieść. Przykładowo, jeżeli podnosimy autorytet wiary jako argument, musimy być świadomi, że osoby niewierzące tego argumentu nie uznają. Ważne jest zatem, aby wyjaśnić, dlaczego w tym kontekście ta racja jest zasadna. Niekiedy wystarczy, żeby autor dał znać, że rozumie pewną arbitralność tego odwołania i argument ten podaje, ponieważ jest on ważny dla niego. Argumenty powinny być intersubiektywnie akceptowalne, jednak skoro mają odnosić się do opinii autora, może on jako argument przedstawić swój, siłą rzeczy, subiektywny pogląd. Innymi słowy, pisząc mogą być świadoma, że stawiane przeze mnie tezy nie zostaną powszechnie zaakceptowane, jednak mimo to mogę starać się zilustrować swój sposób rozumowania, aby, o ile to możliwe, przekonać jak największą liczbę osób.

Dochodzimy tu do istotnej kwestii, a mianowicie uczciwości intelektualnej. Autor dobrego eseju powinien być świadomy możliwych argumentów przeciw swojemu stanowisku, powinien także zdawać sobie sprawę z ich siły. Całkowite pomijanie w pracy kontrargumentów nie tylko nie wzmacnia linii argumentacyjnej autora, ale może wręcz osłabić moc perswazyjną całości. Odbiorca bowiem sam będzie formułował uwagi polemiczne i nie znajdując cienia krytycyzmu w pracy, może zniechęcić się do autora i odrzucić przekaz zawarty w eseju.

Ostatnim kryterium jest **spójność i poprawność językowa**. W kwestii spójności powiedzieć należy, że podstawą jest, aby autor prezentując pewien punkt widzenia nie popadał w sprzeczność, tzn. nie głosił poglądów i nie podawał argumentów, które się wzajemnie wykluczają. Naturalnie w trakcie snucia wyводу mogą pojawić się kontrargumenty, które zostaną zbite. A zatem tym, o co w istocie tu chodzi, jest spójność reprezentowanego stanowiska.

Wydaje się, że kryterium poprawności językowej chyba nie wymaga rozbudowanych komentarzy. Praca powinna być napisana w sposób komunikatywny, przy zachowaniu podstawowych reguł poprawności sty-

listycznej, interpunkcyjnej i ortograficznej (o ile autor nie jest dyslektykiem).

4. Poniżej przedstawię kilka uwag praktycznych na temat pisania esejów.

Po pierwsze, na drugim etapie uczestnicy Olimpiady będą mieli 150 minut na napisanie eseju. Wbrew pozorom to niedużo. Na przykład na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej uczestnicy mają pięć godzin (choć esej pisze się tam w języku obcym). Dlatego warto wprawić się w sztuce pisania esejów wcześniej. Pamiętajcie jednak, aby zapoznać osobę, którą ewentualnie poprosicie o sprawdzenie swojej pracy, z kryteriami obowiązującymi na tym etapie OF, gdyż różnią się one od kryteriów obowiązujących na pierwszym etapie OF czy egzaminach maturalnych (zarówno z języka polskiego, jak i filozofii).

Po drugie, w eseju filozoficznym niezwykle ważny jest wybór odpowiedniej struktury i kompozycji. Rozwiązań można zastosować wiele (warto zapoznać się z esejami z Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej, zamieszczonymi w Biuletynie OF), jednak najprostsza struktura jest następująca: wstęp, rozwinięcie, zakończenie. We wstępie należy zinterpretować temat i zająć swoje stanowisko, w rozwinięciu należy podać argumenty oraz uporać się z ewentualnymi kontrargumentami, w zakończeniu należy podsumować wywód i ewentualnie spointować całość. Wszelako nawet w ramach zaproponowanego tu prostego porządku eseju można zastosować, co najmniej, dwa podejścia do wyjściowego, rozpoznanego w cytacie problemu. Można albo we wstępie postawić własną tezę (zajęcie wyraźnego stanowiska), albo przedstawić hipotezę (wstępne, robocze stanowisko), która następnie poprzez przeegzaminowanie różnych argumentów zostanie obalona lub potwierdzona. W tym wypadku ostateczne stanowisko autora zostaje ujawnione dopiero w zakończeniu. Należy przy tym pamiętać, aby we wstępie zasygnalizować odbiorcy, którą strategię się obiera.

Ostatnia uwaga dotyczy problemów filozoficznych, stanowisk filozoficznych oraz wspierających je argumentów. Gdzie należy ich szukać? I, tym samym, jak należy przygotować się do napisania eseju filozoficznego? Upraszczając, problem filozoficzny to inaczej pytanie, charakterystyczne dla myślenia filozoficznego. W historii filozofii najważniejsze pytania fi-

lozoficzne zostały uporządkowane w podstawowe działy. Ontologia odpowiada na pytania: Czym jest rzeczywistość?, Co to znaczy istnieć?, Co jest źródłem rzeczywistości?, Czym jest byt? itd. Epistemologia rozważa pytania: Czym jest prawda?, Co to znaczy wiedzieć?, Jakie są (i czy są) granice poznania? Co jest źródłem poznania? itd. Etyka odnosi się do takich pytań, jak: Czym jest dobro?, Czym jest sumienie?, Co to znaczy dobrze żyć?, Jaki człowiek powinien mieć stosunek do innych (ludzi, przyrody)? itp. Estetyka rozważa np. pytania: Czym jest dzieło sztuki?, Czym jest piękno?, Na czym polega doświadczenie estetyczne? Antropologia filozoficzna odnosi się do pytań: Kim jest człowiek? Na czym zasadza się godność ludzka? Czy (i ewentualnie co) odróżnia człowieka od zwierząt?

Każde z tych pytań ilustruje pewien problem. Filozofowie rozmaicie odpowiadali na te pytania. W efekcie wytworzyły się pewne stanowiska filozoficzne. Na przykład stanowisko realizmu jest odpowiedzią na pytanie, co istnieje? Odpowiedź realisty (np. Arystotelesa) brzmi: świat czasowo-przestrzenny, który jest niezależny od postrzegającego go podmiotu. Inaczej na to samo pytanie odpowie idealista (ontologiczny), na przykład Platon, wedle którego przede wszystkim istnieje nie to, co widzisz, ale to, co może być przedmiotem myśli, a więc świat idei. Jednocześnie każdy z myślicieli zajmujących dane stanowisko przedstawiał na jego rzecz konkretne argumenty.

A zatem, przygotowując się do Olimpiady Filozoficznej warto prze-myśleć podstawowe działy filozoficzne przez pryzmat problemów, jakie podejmują oraz stanowisk, jakie w ich obrębie się wytworzyły. Bogatym źródłem argumentów na rzecz poszczególnych stanowisk są rozważania filozofów na dany temat. Aby je odnaleźć, najlepiej sięgnąć do tekstów źródłowych i porządných podręczników do filozofii (w których nie tylko streszcza się stanowiska, ale również rekonstruuje się rozumowania, do nich prowadzące).

Nie oznacza to bynajmniej, że jedynymi dopuszczalnymi argumentami są te, dostarczane nam przez historię filozofii. Warto myśleć nad własnymi argumentami, obejmującymi współczesną wiedzę i kontekst społeczno-kulturowo-polityczny. Znajomość klasycznych argumentów jest pomocna o tyle, o ile ukazuje różne możliwe strategie argumentacyjne, pozwala zorientować się, np. jakie argumenty są mocne, a jakie słabe. Tak więc, czytamy filozofów, znajmy podręczniki, ale myślimy samodzielnie!

PRACE WYRÓŻNIONE

Iłona Siwak

Czy są sytuacje, w których przyzwoitość wymaga zachowań heroicznych?

Moja odpowiedź jest jednoznaczna: owszem, uważam, że przyzwoitość, rozumiana jako zgodność z normami moralnymi i obyczajami, niejednokrotnie wymaga od człowieka heroizmu. O ile określenie swojego stanowiska nie przysparza mi większych trudności, o tyle uzasadnienie aprobatywnej odpowiedzi nie jest już tak proste i wymaga dłuższej argumentacji. W mojej opinii bycie przyzwoitym jest niejednokrotnie związane z poświęceniem, ponieważ często należy wybrać pomiędzy sobą (co w konsekwencji prowadzi do zaprzeczenia innym wartościom) a unicestwieniem cierpienia innych osób. Źródło moich przekonań i drogę do nich zamierzam zarysować w niniejszym szkicu. Uzasadnienie postawy wobec kwestii etycznych może być twórcze i stanowić cel sam w sobie. Chciałabym przedstawić więc ciąg rozważań, na podstawie których potwierdzam moją tezę.

1. Między dobrem a złem: człowiek na drodze do etyki

Unde malum? – to ontologiczno-aksjologiczne pytanie dręczy człowieka od wieków. Kwestia pochodzenia zła domaga się wyjaśnienia szczególnie w obliczu doświadczanego cierpienia, często cierpienia niezawinionego; pytanie o jego przyczynę stanowi pierwszy krok na drodze do jego unicestwienia. Niestety, jakże często przyczyną bólu okazuje się być sam człowiek! Jeśli jednak potrafi on stworzyć zło, pozostaje zatem nadzieja, że ma również możliwość, by je zniszczyć. Jednym ze sposobów eliminacji zła, moim zdaniem najlepszym, jest dobroć skierowana zwłaszcza ku osobom będącym źródłem nieszczęść (takie zachowanie stanowi szczyt

zachowania heroicznego, na który stać niewielu), ale szczególnie cenimy pomoc ofiarom tychże cierpień. Rozprzestrzenianie dobra to jedyna metoda na tragiczność będącą „istotnym pierwiastkiem samego świata”¹.

Zagadnienie zła stało się problemem szczególnie ważnym po II wojnie światowej, katastrofie dowodzącej degeneracji człowieka, a może nawet jego przyrodzonej nikczemności. Po koszmarze Holocaustu można powiedzieć, że filozofia rodzi się z bólu. Pamiętając o nieodległych czasowo wydarzeniach pełnych cierpień, śmierci i samotności, nie wolno dopuścić do powtórzenia podobnej sytuacji – postulowali filozofowie dialogu. Właśnie problem człowieka wobec władzy, człowieka zniewolonego, będącego ofiarą potężnej siły zła, stanowią przedmiotem moich rozważań. Doświadczenie wojny, okupacji, Holocaustu było najważniejszym przeżyciem formującym system wartości pokolenia początku lat dwudziestych XX wieku, a wpłynęło na wszystkich biorących udział oraz na tych z pokoleń młodszych, którzy dorastali w latach powojennych lub zrozumieli doniosłość tego traumatycznego doświadczenia. Dylematy związane z odrzuceniem bądź afirmacją spełniania powinności, z marazmem bądź działaniem w imię obrony dobra, poruszające problem przyzwoitości i heroizmu, były składnikami świata wojny i okupacji. To właśnie okres zagłady wszelkich wartości zapoczątkował poszukiwanie tego, co mogłoby być najistotniejsze dla ocalenia kondycji ludzkiej od całkowitej dewaluacji. Bez literatury czy – szerzej – sztuki bylibyśmy ubożsi w rozumieniu zła, dlatego też, aby skrupulatnie odpowiedzieć na pytanie postawione w temacie, analizuję wybrane przykłady znane z historii, literatury faktu oraz z dzieł filmowych w większości opartych na wydarzeniach prawdziwych. Dotyczą one doświadczenia wojny, okupacji, zagłady – tych właśnie sytuacji, w których powinność niejednemu raz implikowała heroizm. Szczególną uwagę zwracam na problem antysemityzmu – odebranie podstawowych praw, w tym prawa do życia, jest zawsze wyrazem zaprzeczenia przyzwoitości.

¹ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 50. Scheler stwierdza, że tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro (wartość) może ulec zniszczeniu przez jakieś zło (antywartość). Tragicznymi nie musimy nazywać wyłącznie faktów. Już sama możliwość zniszczenia, sama nieznajomość wyniku walki dobra ze złem jest czymś tragicznym. Tragiczności nie ma natomiast wtedy, gdy możemy jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie *Kto jest winny?*

W jednym z inicjujących edyktów prawnych propagujących przeświadczenie o narodzie żydowskim jako rasie niższej, ogłoszonym tuż po wybuchu II wojny, 26 października 1939 r., Hans Frank, generalny gubernator okupowanych ziem polskich, wydał, a rok później ponowił, oświadczenie zakazujące osobom pochodzenia żydowskiego opuszczania swojego miejsca zakwaterowania bez wyraźnego pozwolenia oraz ich ukrywania przez ludność polską. Pojawiały się coraz bardziej restrykcyjne przepisy: zakazy nie tylko ukrywania Żydów, ale również przewożenia ich publicznymi środkami transportu czy kupna towarów w żydowskim sklepie. Brak posłuszeństwa karany miał być śmiercią. Te i coraz to inne rozporządzenia obrazują nienawiść, skierowaną do całego narodu, nienawiść nieumotywowaną racjonalnie.

Zwracając się ku doświadczeniu ofiar totalitaryzmów XX w., jakże jeszcze żywego w świadomości ludzkiej, stawiam pytanie z zakresu etyki cnoty. Kwestia, którą poruszam, nie dotyczy takich działów etyki, jak felicytologia czy prakseologia. W niniejszej pracy piszę o etyce właściwej – zainteresowanej tym, jak trzeba żyć, by być porządnym człowiekiem, by żyć zanie, nie zaś w stanie hańby. Zacość objawia się w postępowaniu zasługującym na szacunek ludzi godnych szacunku². Szacunkiem zaś obdarzamy wykazujących się heroizmem – postawą jednostki lub określonej zbiorowości (np. narodu) w obliczu tragicznych dla niej okoliczności (wojny, agresji, okupacji), polegającą na niepoddawaniu się, duchowej wierności cenionym przez daną zbiorowość wartościom, dowodzeniu swojej godności w sytuacjach trudnych do jej zmanifestowania³. Heroicznymi określamy zachowania ponadprzeciętne, wymagające nieprzeciętnego ryzyka, a czasem i narażenia życia ze świadomością nieuniknionej klęski. Takie postępowanie często prowadzi do śmierci heroicznej, którą tak definiuje ks. prof. Józef Tischner:

Przez śmierć heroiczną rozumiem śmierć poniesioną przy okazji spełniania jakiegoś czynu o szczególnym znaczeniu dla ludzkości, narodu czy drugiego człowieka⁴.

² T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 125.

³ Por. hasło „heroizm” [w:] *Słownik etyczny*, red. S. Jedynek, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990, s. 94.

⁴ J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003, s. 157.

Kimś, kto umarł w imię życia innych, w obronie przyszłej wolności ojczyzny, był Jan Bytnar („Rudy”), postać historyczna, ale lepiej znana jako bohater *Kamieni na szaniec*, młodzieniec zaangażowany w działalność konspiracyjną. Jego śmierć w wyniku wielodniowych tortur w siedzibie Gestapo w alei Szucha to przykład nie tylko wierności ideałom, również wierności samemu sobie. Rudy naraził się na tortury i śmierć, utrudniając śledztwo oficerom Gestapo chociażby przez zatajenie wszystkiego, co mogłoby zdekonspirować stowarzyszenia patriotyczne. Swoim zachowaniem udowodnił, na czym polega prawdziwy patriotyzm. Jego przypadek to jeden z wielu, a właśnie zadaniem dziedziny aksjologii zwanej etyką jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o właściwe zachowanie człowieka w różnych sytuacjach życiowych. Dopiero opisanie problematyczności jednostkowych czynów daje przesłanki do konstrukcji ogólnej teorii wartości, której pryncypialnym składnikiem jest kategoria *humanitas*. Zdaniem Henryka Elzenberga, uprawiając filozofię, należy szukać odpowiedzi na pytanie „Jak zachowywać się zarówno w konkretnej indywidualnej sytuacji, jak i wszelkich możliwych okolicznościach życia?”⁵ Podstawą rozważań o etyce będzie zdefiniowanie pojęcia wartości oraz określenie znaczenia danych wartości w życiu jednostki i wspólnoty. Spór o ich obiektywne istnienie trwa niemal od początków filozofii. W niniejszej pracy przyjmuję stanowisko **realizmu aksjologicznego**. Mówić będę z perspektywy **etyki sytuacyjnej**, zakładającej niemożliwość stworzenia uniwersalnego kodeksu postępowania, nakazującej zaś regulowanie norm w zależności od zaistniałej sytuacji. Odpowiedź nie będzie łatwa: bycie moralnym to problem rozwiązywany w praktyce; niemożliwe jest wyłącznie teoretyczne rozważanie wyborów człowieka w sytuacjach etycznych. Można wskazać jedynie przyczyny i konsekwencje konkretnych decyzji i na ich podstawie określić podstawowe zasady zachowań ludzkich. Przykład Rudego pokazuje, że nawet w najgorszych czasach można postąpić heroicznie, starając się zachować przyzwoicie, chroniąc m.in. swoich kolegów.

⁵ H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 13.

2. Definicja wartości⁶

Zdaniem Henryka Elzenberga wartość jest stanem, jaki powinien być. Stanowi ona również przedmiot dodatnich reakcji (aprobata, szacunek, upodobanie etc.) i każdy człowiek jest skłonny uważać, że powinna nim być i dla mnie, i dla innych⁷.

Podstawową cechą najważniejszej z określonych przez Elzenberga wartości, wartości perfekcyjnej, jest stwierdzenie: „czy da się, czy nie da się urzeczywistnić, w zasadzie powinna być urzeczywistniana”⁸. Ten rodzaj wartości jest przedkładany nad wartość utylitarną. „Postępowanie ludzkie podlega w całości normom wynikającym stąd, że wartości perfekcyjne istnieją i obowiązują”⁹. Człowieczeństwo wymaga od nas przede wszystkim przyzwoitości, objawiającej się poprzez czyny zgodne z realizacją owych wartości.

Zgodnie z założeniami **etyki niezależnej**, aby wypełniać obowiązki moralne, niepotrzebne jest odwoływanie się do wartości religijnych¹⁰. Z drugiej strony afirmacja przykazań wynikających z wiary pomaga w podejmowaniu decyzji, a w konsekwencji w realizacji podstawowych obowiązków ludzkich. Ponad wszelkimi normami moralnymi stwarzanymi przez jednostkę bądź grupę stawiamy przeważnie ów zakorzeniony w Biblii kodeks podstawowych zachowań ludzkich. Konstytuowanie świata wartości oraz nadawanie sensu życia jednostkom stanowi o szczególnej roli religii w życiu jednostki i wspólnoty. Te najważniejsze wskazówki, powszechnie znane i afirmowane, stają się często elementami prawa państwowego czy społecznych moralności. Określenie tychże uniwersalnych

⁶ W niniejszej pracy, mówiąc o wartości, mam na myśli Elzenbergowską wartość perfekcyjną. Termin określający wartość perfekcyjną używany jest, gdy ma się na myśli godność, doskonałość, szacowność lub coś podobnego. Wartość perfekcyjna, w przeciwieństwie do wartości utylitarniej, istnieje dla wszystkich, nie jest zależna od punktu widzenia jednostki.

⁷ H. Elzenberg, op. cit., s. 7. Zdefiniowana została tutaj wartość dodatnia, będąca przedmiotem niniejszej pracy. Elzenberg wyróżnia również wartości ujemne (przeciwieństwo do wartości dodatniej): to stan, jaki nie powinien być.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 12.

¹⁰ O etyce niezależnej, to znaczy wolnej od wszelkich światopoglądów, pisał Tadeusz Kotarbiński. (Por. Kotarbiński, op. cit.).

postaw nie rozwiązuje jednak dylematów, w obliczu których staje człowiek; normy moralne cechują się bowiem zmiennością. Konsekwencjami ich relatywności są sytuacje, w których konieczne jest zaprzeczenie niektórych normom w imię ludzkości. Zachowanie wartościowe charakteryzuje się dążeniem do ogólnoludzkiego dobra, akcentuje cel. W niniejszej pracy tego rodzaju zachowanie określam przyzwoitością. Bycie przyzwoitym świadczy o naszym człowieczeństwie.

Skąd czerpiemy wiedzę o tym, co należy czynić? Przesłanki dotyczące pewnego postępowania bądź przestrogi przed zachowaniem innym płyną z doświadczenia agatologicznego¹¹ oraz doświadczenia etycznego. Pierwsze z nich nakazuje wykluczenie wartości ujemnej; operuje negatywnością, zakazem: Jeśli postąpisz inaczej, grozi ci poczucie winy. Wadą doświadczenia agatologicznego jest przekazywanie wiedzy wyłącznie o czynnościach zabronionych, owe przesłanki nie mówią natomiast o tym, co czynić trzeba, dlatego też dopełnieniem zakazu musi być imperatyw – jego źródłem jest już konkretna wartość pozytywna¹². Dzięki doświadczeniu agatologicznemu człowiek ma świadomość, że świat, w którym żyje, nie jest światem, jaki może i powinien być, doświadczenie aksjologiczne projektuje zaś ideę ładu możliwego do zaistnienia w przyszłości, budzi dążenie człowieka do poszukiwania wartości, oświadczając: jeśli chcesz, możesz to zrobić¹³.

Rezygnacja z realizacji dobra jest rezygnacją z kształtowania siebie. Pierwotne znaczenie słowa etyka (gr. *ethos*) wskazywało na miejsce bezpieczne, służące za kryjówkę zwierzętom oraz stwarzające dogodne warunki dla rozwoju roślin i wydawania przez nie owoców. *Ethos* utożsamiano ze „środowiskiem”, „domostwem”, polem życia wszelkiej istoty żywej. Aby mogła ona przynosić „sвій owoc”, musiała wpierv znaleźć sobie właściwy *ethos*. Analogicznie człowiek – by się rozwijać, potrzebuje etosu, dzięki któremu formuje swe postawy życiowe i uczynki¹⁴. Postępując wedle wartości, staje się etycznym.

¹¹ Doświadczenie agatologiczne Józef Tischner definiuje jako pozarozumowy składnik bycia człowieka w świecie, dostarczający wiedzy o tym, czym jest dobro. Z owej wiedzy wyrasta ludzkie podążanie w kierunku dobra.

¹² J. Tischner, op. cit., s. 185.

¹³ Tamże, s. 246.

¹⁴ Tamże, s. 172–173.

Egzystencja ludzka jako egzystencja istoty wartościotwórczej została metaforycznie zobrazowana przez Józefa Tischnera następująco: „Człowiek jest jak płynąca poprzez czas – pieśń. Kto gra ową pieśń? Sam człowiek jest tu instrumentem i artystą”¹⁵. Poprzez realizację stworzonych przez siebie wartości, buduje swoje Ja, stanowi siebie; jest zarówno *creatum* (istotą stworzoną), jak i *creans* (stworcą). Filozofowie nazywają go Podmiotem (Hegel), Ja [dla siebie] (Kierkegaard) bądź Osobą (Scheler)¹⁶. Tworząc wartości etyczne, człowiek doświadcza również przeżycia estetycznego. Z miłości do piękna i do zrealizowanej wartości rodzi się aksjologiczna pełnia – *kalos kagathos*. Zobrazowanie życia jako pełni składającej się z elementu etyki i estetyki nie jest bez znaczenia. Przez stulecia przebywanie w świecie muzyki nie wiązało się ze sprawnością warsztatową, umiejętnościami wokalnymi czy instrumentalnymi, lecz ze znajomością języka muzyki, który miał przenosić w transcendencję. Podobnie w etyce – działanie wyznaczone przez Dobro, Prawdę, Piękno – podstawowe wartości składające się na Platońską triadę – transcendentuje człowieka w świat wartości. Wnioskiem płynącym z owych rozważań jest rada, by każdy żył pięknie. Obdarzeni wolną wolą mamy jednak możliwość zarówno opowiedzenia się za dobrem, jak i poddania się złu. Jeśli wybierzemy pozytywną wartość, damy wyraz pełni człowieczeństwa. Dzięki wolnej woli możemy siebie zbudować bądź zniszczyć¹⁷. Czyn człowieka świadczy o jego moralności, o tym, które wartości przedkłada nad inne, wobec tego pośrednio świadczy również o tym, kim jest. Jak twierdził Heidegger, wolność (rozumiana jako możliwość wyboru pomiędzy istnieniem autentycznym a nieautentycznym) jest dla człowieka świadectwem „bycia sobą”. (Hasło *bycia sobą*, rozumiane jako podążanie za głosem własnego sumienia i cierpliwe trzymanie się norm moralnych, jest szczególnie ważne w takich sytuacjach, jak przywoływana już eksterminacja Żydów.) Bycie sobą Kotarbiński definiuje w następujący sposób:

[...] stawaj się tym, czym jesteś, co znaczy: rozwijaj się jako osobowość, z jej możliwości, załączków drzemiących na dnie psychiki dziecka, a potem – jawniej wspomagających jaźń w okresie dojrzewania, w okresie,

¹⁵ Tamże, s. 172.

¹⁶ Tamże, s. 52.

¹⁷ Tamże, s. 174.

który na dobrą sprawę trwa od samego początku indywidualnego istnienia aż do ostatnich jej godzin. Nie tylko więc obstawaj przy własnej swoistości, lecz urabiaj ją, umacniaj, uwydatniaj¹⁸.

Wartości są czymś danym apriorycznie: o podstawowych kategoriach ludzkich mówią nam przede wszystkim archetypy. Miłosierdzie biblijnego Samarytanina czy bunt mitycznego Prometeusza wobec bogów w imię ludzkości to przykłady zachowań reprezentatywnych, pokazujących uniwersalne postawy człowieka wobec innych. Zdarza się też, że jakąś formę zła aprobujemy – zwłaszcza wtedy, gdy wynika z poświęcenia się na rzecz wartości wyższej. To zachowanie, archetypicznie przedstawione choćby przez Sofoklesa na przykładzie Antygony, przekształca stosunek człowieka do nękających go dylematów; wyrwa z marazmu w stronę dobra okupionego cierpieniem; szczególnie w konfliktach wartości uczy bycia ludzkim. Antygona naraziła majestat państwa, mogła obniżyć poziom społecznej aprobaty rządów (Teby zostały w końcu zdobyte i zniszczone przez wrogów), ale zrobiła to w imię wartości uznawanych i dziś za wyższe. Starła się być przyzwoitą siostrą i uczyniła prosty gest – posypała zwłoki zabitego brata garstką piasku, rytualnie go grzebiąc. Ta przyzwoitość wymagała od niej heroizmu – podziwiamy ją do dzisiaj, a przez już przeszło dwa tysiące lat ta, która *współkochać przyszła, nie współnienawidzić*, jest źródłem inspiracji, natchnieniem stojących przed dylematem, czy pozostać biernym wobec władzy o zapędach totalitarnych, ingerującej w sprawy sumienia, czy trwać w przyzwoitości, *choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała głowa*¹⁹.

Zło bezpośrednio dotykające człowieka kształtuje go, buduje jego osobowość. Niestety bywa też inaczej: cierpienie, zwłaszcza niezawinione – niezwiązane z ludzką wolnością, lecz spowodowane czynnikami, na które człowiek nie ma wpływu – dokonuje w nim ogromnych spustoszeń. Zamyka go w swojej samotności, oddala od świata wyższych wartości, zdaje się odbierać sens życia i samego siebie. Cierpienie niezawinione jest o wiele trudniej znieść. Nie potrafimy go wytłumaczyć – nie rozumiemy doniosłej roli bólu. Próbuje wyeliminować ten balast, spostrzegając, że zagraża naszemu szczęściu. Wystawieni na próbę, nierzadko rezygnujemy

¹⁸ T. Kotarbiński, op. cit., s. 45.

¹⁹ Z. Herbert, *Potęga smaku, Raport z oblężonego miasta*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1992.

z roli likwidatora zła. A wyrazem odpowiedzialności winien być protest wobec niechcianego, buntownicze dążenie do dobra²⁰ (a w konsekwencji do osobistego powodzenia) poprzez unicestwianie cierpienia swojego i innych. Ta podstawowa norma zachowania implikuje kolejne. Im większe zło zwyciężymy, tym większe dobro zrealizujemy. Niestety marazm bądź upadek zbyt często towarzyszy wędrownikom człowieka, którego życie jest nieustannym ścieraniem się wartości, a on sam – sinusoidą, bytem raz zdolnym świecić przykładem, by w następnej chwili znaleźć się na dnie.

Przyjęcie doktryny fatalistycznej ukazałoby bezsens rozważań na temat działalności ludzkiej. Ujmuję więc człowieka jako byt świadomy, odpowiadający za realizację wartości, które w myśl koncepcji Ingardenowskiej²¹ konstytuują świat kultury, świat dojrzewania (łac. *cultura animi* – uprawa ducha). Człowiekiem kulturalnym można zaś nazwać

kogoś, kto zdołał wyrobić w sobie pewne usposobienia, umiejętności, skłonności i powściągnięcia, kto stał się przeto, jako osobnik psychiczny, jako jaźń duchowa, wytworem pracy nad sobą, posiadłszy w charakterze wyniku określoną kulturę duchową pod postacią owych właśnie wyrobionych usposobień²².

3. W kręgu wartości – moralność a odpowiedzialność

Zagadnienie moralności zyskało istotne znaczenie na początku czasów nowożytnych, które okazały się prekognicją „kultury narcyzmu” uznającej samorealizację za kluczową wartość w życiu, pomijającą natomiast zewnętrzne wymogi moralne oraz trwałe więzy międzyludzkie. Współczesność okazała się być również kulturą nihilizmu: przeświadczenia, że warto żyć w świecie całkowicie złym i nienadającym się do naprawy; „próbą totalnej afirmacji świata w ramach totalnej negacji”²³.

²⁰ T. Kotarbiński, op. cit., s. 87.

²¹ Zdaniem Romana Ingardena świadomość aktywna człowieka wyraża się w trzech zasadniczych formach: poznawanie tego, co prawdziwe, czynienie dobra oraz kształtowanie piękna. Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

²² Tamże, s. 30.

²³ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu, Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2009, s. 143. Początek epoki nowożytnej jest również czasem tzw. etyki autentyczności zakładającej wol-

W tak ukształtowanym świecie szczególnie ważne okazuje się wyznaczenie dyrektyw postępowania, które w konsekwencji mają prowadzić do przywrócenia ładu aksjologicznego. Nie sposób jednak stworzyć spójnego kodeksu, który wyznaczy nam zasady zachowania w każdej sytuacji. Ten repertuar (zbiór) norm może dotyczyć ogólnych zasad, jednakże każdy przypadek należy analizować samodzielnie. Moralność bowiem to sfera nieredukowalnych do siebie zdarzeń, wobec których namysł nad działaniem musi być każdorazowo przeprowadzany od nowa. Rozpatrując sposób myślenia utylitarystów należy powiedzieć, że istotną wg nich wskazówką działania jest pożytek jak największej zbiorowości ludzkiej.

Owe reguły postępowania nie stanowią nakazu, są jedynie wskazówką, dzięki której wybór ma stać się dla nas łatwiejszy. Mimo tego, że podstawowe wyznaczniki działania istnieją, brak ich realizacji oddala od bycia ludzkim. Stosujemy się więc do norm wyznaczających nam pola działania, uciekając tym samym przed odpowiedzialnością. A przecież wskazana już w starożytności przez sofistów zasada *homo mensura*, zakładająca, że jedynym kryterium prawdziwości jest człowiek, powinna przyświecać nam do dziś. Niestety, ze zbyt wielką chęcią przyjmujemy kodeksy, bojąc się samodzielnego podejmowania decyzji i autonomicznego stanowienia o sobie. Cedowanie na kogoś swojego osobistego obowiązku wyboru moralnego jest łatwe, czyni człowieka jednak kimś gorszym. Brak świadomej decyzji zwalnia nas, w naszym poczuciu, z odpowiedzialności. Daje nam luksus braku obowiązku myślenia, wybierania. Człowiek odpowiedzialny za siebie i za innych ma ogromne trudności w byciu szczęśliwym. Jeśli wybiera za nas instytucja nadrzędna, wierzymy, że nie jesteśmy winni zła, które popełniliśmy. Jest to jednak myślenie błędne. Jesteśmy odpowiedzialni i należy o tym pamiętać. Nagrodą, a zarazem przekleństwem wolności człowieka, jest konieczność nieustannego wyboru, myślenia, wahania się, decydowania. Nie mając całej wiedzy o świecie, nie wiemy, czy wybieramy dobrze. Czy dlatego potrzebne są nam normy moralne, religia?

ność decydowania o sobie, która powszechnie przyjmowana jest jako afirmacja egocentryzmu i zaprzeczenia dobru społeczeństwa. O nierozwiązywalnym dylemacie: być wiernym samemu sobie czy wartościom, przykazaniom pisze w dziele pt. *Etyka autentyczności* Charles Taylor (por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996).

Sytuację, w której człowiek podejmuje się realizacji konkretnej wartości etycznej, nazywamy „sytuacją graniczną”. Człowiek ociera się wówczas o „granicę” swego bytu ludzkiego. W takim momencie albo siebie traci, albo odzyskuje, ponieważ wtedy zawsze coś się w sobie buduje i coś się w sobie niszczy²⁴. Podstawowym doświadczeniem sytuacji granicznej jest doświadczenie odpowiedzialności za samego siebie. Owa zdolność do odpowiedzialności świadczy o dojrzałości człowieka. Próba Adolfa Eichmanna wytłumaczenia wyrządzonego przez siebie zła obowiązkiem wobec władzy, próba wytłumaczenia swego postępowania prawem państwowym ukazuje negatywną stronę owej sytuacji granicznej. Heroizmem byłoby sprzeciwienie się obowiązującym nakazom. Konformistyczne podejście do poleceń zwierzchników świadczy o degrengoladzie ideałów bądź o zwykłym unicestwieniu przyzwoitości (brak heroizmu w jego przypadku niszczy również tę wartość – przyzwoitość).

4. Realizacja wartości w naszym życiu

Obecność wartości dodatnich obliuguje do ich urzeczywistniania – jest to warunek istnienia kultury, którą, za Henrykiem Elzenbergiem, rozumiem jako „sumę rzeczy, których stworzenie jest w zakresie możliwości człowieka, a które są rzeczami wartościowymi?”²⁵. Dzięki poczuciu wartościowości świata otrzymujemy jego sens oraz sens istnienia siebie w nim. Celem życia człowieka jest czynienie dobra. Nie znam filozofa, który negowałby to założenie. Postulat (jeden z najważniejszych), by – kierując się normami moralnymi – człowiek miał na uwadze zasadę maksymalizacji dobra, nakazuje spełnianie tej czynności, której konsekwencją będzie zwiększenie istniejącej sumy dobra na świecie w najwyższym stopniu; owo zwiększanie sumy dobra niejednokrotnie wymaga postawy heroicznej. Nie zawsze jednak ów heroizm wymagany jest ode mnie. O konieczności wypełnienia danego czynu stanowią również moje indywidualne predyspozycje. Henryk Elzenberg zwraca uwagę, aby

²⁴ J. Tischner, op. cit., s. 186.

²⁵ H. Elzenberg, op. cit., s. 157.

[...] tak wybrać sprawcę, by przy spełnianiu powinności właśnie przez niego ostateczna suma dobra na świecie (przy zamkniętym rachunku) będzie większa niż przy wyborze każdego innego sprawcy [...], w każdej chwili niech każdy podmiot spełnia tę czynność, której spełnienie zrealizuje najwięcej dobra (najbardziej zwiększy już istniejącą sumę dobra na świecie)²⁶.

Tak więc w wielu przypadkach powołani do czynienia dobra mogą być nie ja, lecz inni. Niemniej jednak zawsze muszę sprawdzać, czy są tacy i czy chcą realizować dobro. Jeśli ich nie ma, co często się zdarza w trudnych sytuacjach, zadania muszę podjąć się ja, choćby wymagało to ode mnie heroizmu.

Co decyduje o naszej wiedzy o dobru? Filozofowie wskazują na różne cechy charakteru człowieka. Jedną z nich jest rozsądek (*phronesis*) – cnota, która pozwala odnaleźć słuszną proporcję, aby móc ją zastosować w działaniu. *Phronesis* odpowiada za dobór właściwych środków do osiągnięcia celów, jakie wyznacza dusza zmysłowa oraz za czynności wolicjonalne. W podejmowaniu decyzji o działaniu równie często kierujemy się intuicją aksjologiczną (może nią być sumienie bądź Sokratejski daimonion). Zdarza się również, że wiedzę o (anty)wartościach otrzymujemy od innych. Nigdy nie mamy jednak pewności, czy nasze poczucie o danym przedmiocie jako wartościowym jest słuszne. W obliczu niejasności, niewiedzy, co czynić należy, powinniśmy zrobić wszystko, co w naszej mocy, mając na celu Drugiego. I tak postępowano niejednokrotnie podczas II wojny światowej, jednak – w moim przekonaniu – zbyt mało. W okresie zagłady Polakom udało się uratować ok. 100 tysięcy Żydów. Za udzieloną pomoc zginęło bądź znalazło się w obozach koncentracyjnych około 2500 osób²⁷. Ratując kogoś – ratuję siebie z zagrożenia niebezpieczeństwa winy. Nawet jeśli wysiłek jest bezowocny, to mogę powiedzieć sobie, że zrobiłam wszystko, co było w mojej mocy, by pomóc. Przegrałam, ale z czystym sumieniem. Ta przegrana paradoksalnie okazuje się wygraną.

²⁶ Tamże, s. 115.

²⁷ Powyżej przedstawione dane podaje Mateusz Szpytna. (Por. M. Szpytna, *Sprawiedliwi i ich świat*, IPN, ISS, Warszawa-Kraków 2007, s. 16).

5. Heroizm idealny

Cur Deus homo? Bóg stał się człowiekiem, by z nim współ-cierpieć, współ-odczuwać. Odpowiedzią Boga na zło dotyczące stworzenia jest wcielenie. Chrystus cierpi za winy wszystkich oraz za każde cierpienie, które istnieje. Ponieważ jest bytem pozafizycznym (fizyka, jak cały Wszechświat jest Jego tworem), poza czasem, Jego cierpienie w naszej perspektywie nieustannie trwa. Stwórca nie tylko zstępuje na ziemię w postaci Jezusa Chrystusa – z perspektywy chrześcijańskiej Bóg wciela się też w każdego cierpiącego, np. w Hioba. W swoim świecie, w świecie, który stworzył – sam jest dla siebie cierpieniem²⁸. Jako chrześcijanka powinienam podążać za Jego przykładem. Z archetypiczną postawą miłosierdzia spotykamy się nie tylko w Biblii. Postulat oddania życia w imię szczęścia ludzkości zakorzeniony jest również w mentalności niechrześcijańskiej – ofiarę złożył również mityczny buntownik Prometeusz. Akt poświęcenia stanowi szczytowe przeżycie aksjologiczne, do jakiego zdolny jest człowiek. Przykładem podobnej postawy wobec wydarzeń II wojny światowej są dzieje Omelana Kowcza, proboszcza parafii św. Mikołaja w Przemyślanach. Ten ukraiński kapłan udzielał pomocy Polakom zagrożonym przez ukraińskich sąsiadów. Na różne sposoby próbował ratować też Żydów – wydawał świadectwa chrztu i inne dokumenty, które mogły ułatwić przeżycie. Na podstawie donosu został przez Niemców aresztowany. Stracił życie w obozie koncentracyjnym na Majdanku²⁹.

Poświęcenie jest kwestią woli, podobnie jak rzeczą woli jest działanie. Jednakże działaniu temu przysługiwać musi też rozum³⁰, mający na celu

²⁸ Por. Cz. Miłosz, *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko* [w:] *Na brzegu rzeki*, Znak, Kraków 1994, s. 58–59. J.A. Kłockowski, *Hiobowe zabawy?* [w:] op. cit., s. 65–67.

²⁹ Omelan Kowcz został beatyfikowany przez papieża Jana Pawła II. Opis tej i innych historii codziennego heroizmu można znaleźć w albumie *Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady. Przywracanie pamięci*. (Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady. Przywracanie pamięci, red. M. Pietrzykowska i in., Kancelaria Prezydenta RP i Muzeum Historii Żydów Polskich, Warszawa 2006 [na:] http://sprawiedliwi.org.pl/download/sprawiedliwi_2008_2.pdf, data dostępu: 16 listopada 2012).

³⁰ Prócz wskazanego przeze mnie postulatu maksymalizacji dobra i szczęścia ludzkości istnieją inne przesłanki do zachowań etycznych wypracowane m.in. przez Hume'a czy Smitha, którzy twierdzili, że o naszym moralnym zachowaniu względem drugiego człowie-

podstawową wartość – życie, przez człowieka niemal zawsze utożsamiane z dobrem. Zgodnie z prawami rozumu nakazuje działać m.in. imperatyw kategoryczny Immanuela Kanta:

Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka³¹.

Imperatyw Kanta stawia osobę w swym człowieczeństwie jako cel sam w sobie, do którego mają zmierzać nasze czyny. Wszelkie działanie nakierowane na osobę jest dobre, natomiast zachowanie uprzedmiotawiające ją i traktowane jako środek do innego celu, jest złe.

Odpowiedzią na wartości jest poczucie piękna i szczęście. Realizując je staję się człowiekiem wartościowym. Czyny dobre rodzą się z mądrości człowieka, któremu towarzyszy niepewność nagrody, lecz nie o nagrodę materialną tu przecież się staramy: samą nagrodą może być dla nas świadomość realizacji dobra. Nawet jeśli w konsekwencji zostaniemy ukarani, warto pamiętać o słowach Milla: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnią. Lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem”.

6. Powinność a obowiązek

Pytając, czy bycie przyzwoitym wymaga heroizmu, powinnam rozważyć zagadnienie **obowiązku**. Ważne jest sprecyzowanie tego pojęcia i oddzielenia go od **powinności**. Różnica pomiędzy tymi dwoma pojęciami dotyczy podmiotu wykonującego czynność. Powinność spełnia sprawca wiadomy, natomiast obowiązek – sprawca świadomy. O obowiązku można mówić tylko wtedy, gdy spełnienie zadania jest określone czasowo oraz

ka decydują uczucia. Nie jest to więc we wszystkich ujęciach kwestia rozumu, lecz np. woli. Również współcześnie badacze neuropsychologii zbliżają się ku stanowisku emotywnistycznemu, wskazując na istotną rolę emocji w podejmowaniu decyzji moralnych. Por. Z. Bauman, *Historia naturalna zła*, „Znak”, nr 690, 11/2012.

³¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 62.

nadane konkretnemu sprawcy. W każdym innym przypadku wymagane do urzeczywistnienia zadanie będzie powinnością. Jeśli sprawca, który ma wypełnić obowiązek, uchyla się od niego, wówczas musi podlegać sankcji w postaci ujemnej oceny moralnej. Obowiązek, według Elzenberga, to „powinność zachowania się tak a tak, ciężąca na określonym podmiocie lub zespole podmiotów, terminowa, wymagalna”³². Obecność w tej definicji słowa „powinność” powoduje, że staje się ona aproksymatywna, co utrudnia rozważania i dlatego skłania mnie ku ujęciu zaproponowanemu przez G. Moore’a:

Obowiązkiem można nazwać jedynie taki czyn, który realizuje w świecie więcej dobra niż jakikolwiek inny czyn możliwy³³.

Realizacja największej możliwej ilości dobra jest niezwykle trudna. Problem pojawia się wraz koniecznością podjęcia decyzji, która czynność przyniesie bardziej pożądane efekty. Podobnych i zupełnie innych dylematów moralnych mamy wiele i stajemy przed nimi na każdym kroku. Jednym z nich jest pytanie o zakres naszych powinności. Czy istnieje w ogóle coś takiego, jak koniec zobowiązania realizacji szczęścia? Jeśli tak, gdzie powinność ma swe granice i w którym miejscu zaczyna się supererogacja?³⁴ W którym momencie obowiązek znika, w jakich okolicznościach należy wykazać się heroizmem?

7. Przykłady „zwykłego” heroizmu i antyheroizmu

W przypadku eksterminacji Żydów oraz wszelkich antysemitycznych zachowań można doszukać się **resentymentu**. Na resentyment jako źródło sądów o wartościach wskazał Fryderyk Nietzsche. Będący trwałym nega-

³² H. Elzenberg, op. cit.

³³ Tamże, s. 277.

³⁴ Czynami supererogacyjnymi nazywamy „czyny cnotliwe (*Virtuous acts*) wychodzące ponad to, co jest wymagane przez obowiązek czy zobowiązanie. Porównujemy je z innymi uczynkami nie na zasadzie porównywania dobra ze złem, lecz porównywania uczynków lepszych z dobrymi”. (A.M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999).

tywnym nastawieniem psychicznym do podmiotu lub pragnieniem zemsty (często nie na jednostce będącej źródłem negatywnych emocji, lecz „inno-bycie”) resentment staje się usprawiedliwieniem działań nieprzyzwoitych, antyheroicznych. Charakterystyczną cechą resentymetu jest rozciągnięcie zemsty w czasie, oczekiwanie na odpowiednią chwilę do wybuchu złości i wymierzenia sprawiedliwości pojmowanej jako znęcanie się na przyczynie cierpień³⁵. W obliczu zakazów kontaktów z Żydami zdarzały się jednak jednostki sprzeciwiające się przyjętym normom. Czy ich czyny spowodowane zostały przesłankami altruistycznymi, czy może **felicytologicznymi**? Okazuje się bowiem, że bardzo często za pozornym heroizmem kryje się pragnienie własnej korzyści bądź ochrona siebie. Zdarza się również i tak, że motywy naszych działań ulegają zmianie. Czy jesteśmy wtedy godni nazwania heroicznymi? Oskar Schindler, wybawiciel przeszło tysiąca Żydów, milioner, stał się bankrutem z powodu ratowania życia; wręczając łapówki funkcjonariuszom SS, wykupując ludzi, ocalił tych, którzy byli skazani na zagładę. Skazał się na życie w niebezpieczeństwie czy może chronił przed nim samego siebie? Dzięki koneksjom z dostojnikami aparatu nazistowskiego jego zagrożenie było niewielkie, większe groziło mu ze strony zwyciężczych Rosjan lub Amerykanów. Czując zbliżającą się klęskę, ratował siebie czy innych? Stracił majątek i czas w imię życia – czyjego?

Należąc do NSDAP i Abwehry oraz będąc właścicielem fabryki produkującej naczynia i amunicję dla wojska miał możliwość legalnego przechowywania Żydów jako taniej siły roboczej. Wykorzystał tę możliwość dla najwyższej idei czy dla swojej wygody? Z pewnością ci Żydzi byli dla niego kimś więcej niż pracownikami. Świadczy o tym chociażby opieka nad nimi: dostarczanie dodatkowych racji żywnościowych oraz pomoc ciężarnym kobietom z zakładu (ciąża wśród Żydówek karana była wtedy śmiercią) w postaci zagwarantowania „cichego” zabiegu aborcji. Czy, analizując jego zachowanie, można postawić tezę, że poprzez kontakt z wartościami zmienił swe nastawienie do obowiązku moralnego?

Postulat, by walce ze złem poświęcać największe siły, przyświeca koncepcji **realizmu praktycznego**. Ofiarowanie siebie dla wyeliminowania zła jest znacznie trudniejsze niż zwiększanie dobra w sytuacji optymalnej – tym większego wymaga więc heroizmu. W życiu człowieka należy

³⁵ Por. M. Scheler, *Resentiment a moralności*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008.

pamiętać o tym, że nie powinniśmy koncentrować się na sobie. Wybór człowieka, wybór Innego zamiast wyboru Ja – to największe poświęcenie. Kłamiemy, zdradzamy, zazdrościmy – jakbyśmy zapomnieli, że życie polega na zupełnie czymś innym. Że życie jest święte i należy je tak traktować. Że bezmyślne słuchanie rozkazów nie jest realizacją dobra³⁶. Owo poszanowanie dla życia przenika filozofię Alberta Schweitzera. Jego idea etyczna zawiera się w twierdzeniu *Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć*. Obowiązek ratowania istnienia ludzkiego, łagodzenia cierpienia, szacunku dla drugiego człowieka to podstawowe wyznaczniki jego filozofii. Istotą egzystencji było więc dla Schweitzera pomnażanie życia Drugiego i ochrona przed jego unicestwieniem. Laureat Pokojowej Nagrody Nobla w latach 1913–1917 oraz 1924–1965 pracował w założonym przez siebie szpitalu w Afryce Równikowej, poczuwał się bowiem do odpowiedzialności względem potrzebujących, odpowiedzialności za ich los. Szpital w Lambarene nie był jednak wyłącznie instytucją dobroczynną. Jego dyrektor: myśliciel, lekarz i wirtuoz fortepianu starał się też wychowywać Murzynów m.in. przez pracę. Ale i tutaj możemy, prócz ogromnych zasług i godnego podziwu poświęcenia, wskazać elementy budzące moralną wątpliwość: w postępowaniu Schweitzera można wskazać elementy zachowania totalitarnego. Lekarz traktował Murzynów przedmiotowo, nie jako partnerów, komunikował się z nimi, używając prawie samych rozkazów, decydował za wszystkich, nigdy nie traktował podopiecznych jako równych sobie w człowieczeństwie. Zapewne to kultura, w której się wychował, uniemożliwiała mu spojrzenie na tubylców jako na Innych. Innych ale równych. Schweitzer traktował Murzynów jako duże, niesamodzielne dzieci. Czynił dobro, lecz niestety kosztem ubezwłasnowolnienia podopiecznych. Jego humanitarnemu zachowaniu towarzyszyło despotyczne usposobienie. Czy robiąc to dla cudzego dobra był zwolniony z osobistej winy? Z drugiej strony trzeba pamiętać, że gdyby traktował

³⁶ Jerzy Vetulani stawia tezę, że zło, nawet to wielkie, jest wynikiem działania w nas pierwotnych, prymitywnych instynktów. „Ale zazwyczaj, by mogły się one uwolnić na wielką skalę, trzeba wydrążyć do nich dziurę, a w takiej roli świetnie sprawdzają się wszelkie ideologie”. Filozof podaje przykłady eksperymentów Philipa G. Zimbardo i Stanleya Milgrama, którzy badali posłuszeństwo wobec autorytetów i zależność działania od przypisanej jednostce roli społecznej. (Por. *Ten zły w nas. Z Jerzym Vetulanim rozmawia Justyna Siemieniowicz*, „Znak”, op. cit. s. 20).

Murzynów jak równych sobie i dopuszczał ich do współdecydowania, najprawdopodobniej nie byłby tak skuteczny w swej walce o życie.

Relacja hierarchiczna w przypadku Schweitzera i jego podopiecznych była uzasadniona. Nie można jednak tego powiedzieć o sowieckim aparacie państwowym w latach 40. XX w. Obozy pracy są świadectwem wykorzystywania ludzi ponad ich siły, wykorzystywania przez „lepszyc”. Wyczerpanie będące konsekwencją codziennej walki o byt przy minimalnej racji żywnościowej często prowadziło do śmierci. Któż z nas jest w stanie oprzeć się niewyobrażalnemu cierpieniu? Któż będzie zdolny do buntu? Któż – by zaprotestować – wybierze cierpienie? Zdarzają się takie jednostki. Jednym z ciekawszych jest dla mnie przypadek Miszy Kostylewa opisany w powieści-dzienniku Gustawa Herlinga-Grudzińskiego *Inny świat*. Kostylew do pewnego momentu pracował, próbując zachować życie. Próbował nawet pomagać innym, w miarę swoich możliwości. Jednakże w obliczu dojmującego głodu bohater upadł na dno człowieczeństwa. Gdy moralnie się obudził, i przypadkiem trafił do szpitala, to zrobił już wszystko, by nie wracać do katorżniczej pracy. Samookaleczanie – codzienne przypalanie sobie niezagojonej rany – w jego przypadku miało na celu niemożność całkowitego wyleczenia, co w konsekwencji prowadziło do stałego unikania ciężkich robót. Grudziński pokazał, że człowiek pragnie być moralny, jednakże bardzo często pod wpływem nieludzkiego traktowania upada. Kostylew z tego dna człowieczeństwa potrafił się wydobyć. Wyrazem jego buntu wobec systemu komunistycznego stały się odmowa współpracy i samobójstwo: oblanie wrzątkiem. Targnął się na swoje życie, by już więcej nie zmuszać się do pracy na rzecz wroga, by z nim pod żadnym pozorem nie współdziałać. Poczucie przyzwoitości pozwoliło mu na zachowanie heroiczne.

Częstym powodem rozumiejącej refleksji po czynie już dokonanym jest świadomość kary wynikającej z zanegowania obowiązku. Złego wyboru mogą żałować całe życie. Złego wyboru już nie cofnę. Wolno mi szukać zrozumienia u innych, rozgrzeszenia przez drugiego człowieka, muszę liczyć się jednak z tym, że nie zawsze je znajdę. Karl Jaspers wyróżnił cztery rodzaje winy: metafizyczną, obarczającą człowieka za wszelkie wiadome zło i niesprawiedliwość, a zwłaszcza za przestępstwa dokonane w jego obecności lub za jego wiedzą; winę polityczną, kryminalną oraz winę moralną, najistotniejszą dla mojego wywodu. Wskazuje ona sumienie

dysponujące wiedzą o dobru i złu jako instancję i sędziego czynów. Stawia samoświadomość aksjologiczną jednostki nad prawo; pokazuje, że wypełnianie rozkazów zwierzchników nie może tłumaczyć negowania wartości ludzkich. Przepiętstwo pozostanie przestępstwem, nawet gdy wypełniono je na rozkaz aktualnej władzy. Wina moralna jest następstwem sprzeniewierzenia się człowieczeństwu. Strach przed karą, przed poczuciem winy moralnej stanowi czasami wystarczającą barierę przed popełnieniem negowanego czynu. Obecność wyrzutów sumienia świadczy, że człowiek jako istota etyczna został stworzony do dobra. Z winy moralnej wyrasta wgląd w siebie (*Einsicht*), a wraz z nim skrucha i odnowa. Ów proces wewnętrzny pociąga za sobą realne skutki w świecie zewnętrznym. Często towarzyszy nam również nie strach przed karą, lecz przed zwierzchnikiem. Zdarza się, że takie zachowanie jest objawem winy moralnej, definiowanej przez Karla Jaspersa jako popełnianej z czystym sumieniem. Przyczyniło się do niej błędne rozumienie sentencji biblijnej „posłuszny bądź zwierzchności, co ma nad Tobą władzę”, wypaczonej przesadnym uświęceniem rozkazu, przejętym z tradycji wojskowej. Słowa „to rozkaz” brzmiały i brzmią dziś jeszcze dla wielu ludzi jako obowiązek najwyższy³⁷.

Człowiek jako istota niedoskonała nieustannie upada. Popełnienie czynu złego nie tyle wywołuje skruchę i bojaźń przed kolejnym upadkiem, ile zwiększa prawdopodobieństwo kolejnego zaniedbania, zaprzeczenia wartościom. Gunther Anders analizował „syndrom Nagasaki”, który jego zdaniem, polega na tym, że to, co już raz uczyniono, można ciągle powtarzać, z coraz mniejszymi wątpliwościami i zahamowaniami, za każdym kolejnym razem coraz to bardziej rzeczowo, machinalnie, bez dłuższego zastanowienia bądź motywu³⁸. Podstawowe wartości dewaluowane są znacznie przez wszelkie ideologie; ich charakterystyczną cechą jest degeneracja ludzi, którym trudno później powrócić do pierwotnych hierarchii wartości i zachowań. Czy jesteśmy odpowiedzialni za własną nieświadomość? I w jaki sposób człowiek odpowiada za swe własne złudzenia?

Hannah Arendt, opisująca proces Adolfa Eichmanna, wskazuje, że zło jest przerażająco banalne. W przypadku Eichmanna kłopot polegał właśnie na tym, iż w świetle ocen luminarzy psychologii i psychiatrii nie był on

³⁷ K. Jaspers, *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” XVII, 1979, s. 148.

³⁸ [za:] Z. Bauman, op. cit., s. 11.

(ani też wielu jego współników zbrodni) monstrum czy sadystą, ale człowiekiem zatrważająco, szokująco normalnym³⁹.

W sytuacjach, w których waży się losy życia ludzkiego, zabroniona jest indyferencja. Wiedząc, że miałam szansę coś zdziałać, nie mogę pograć się w marazmie, nie mogę tłumaczyć się jak Eichmann, przekonany o swej niewinności, motywujący ją brakiem bezpośredniego udziału w zamordowaniu jakiegokolwiek Żyda. Człowiek odpowiedzialny za wywożenie milionów ludzi do obozów śmierci jest właśnie współodpowiedzialny za zbrodnię, współodpowiedzialny bezpośrednio. Eichmann był mocno zaangażowany, aktywnie współtworząc maszynę Zagłady, a jako świadomy konsekwencji swego działania powinien się sprzeciwić, ponieważ winą jest również zachowanie wynikające z uchylenia się od działania. Oczywiście od tej zasady nie brak wyjątków. Już dla Platona było rzeczą oczywistą, że w złowrogich czasach, w sytuacjach rozpaczliwych, należy kryć się, ratując życie. Ucieczka dla niego była dopuszczalnym minimum. W mojej jednak ocenie nie zwalnia ona od winy, ale czyni ją mniejszą niż jakąkolwiek formą uczestnictwa w zлу. Poddanie się nakazom władzy to w istocie współdziałanie. Powinno się aktywnie sprzeciwiać się niegodziwości: człowiek wie, że ponosi winę moralną, jeśli nie wykorzysta każdej możliwości działania w obronie ludzi zagrożonych. Zawsze jest jakaś szansa działania, obarczona co prawda ogromnym ryzykiem, ale skuteczna pod warunkiem ostrożności. Człowiek, który zaniecha działania ze strachu, musi uznać brak aktywności, niedostrzeganie cudzego nieszczęścia, obojętność na jego widok, za swą winę moralną.

O mocy oddziaływania wartości na życie ludzkie mówi m.in. przypadek Kowalskich – polskiej wielodzietnej rodziny, która poświęciła swe życie próbie uratowania kilkorga Żydów. Ponieśli oni odpowiedzialność w wyniku sankcji prawnej (hitlerowskiej), nie zaprzeczyli jednak sobie, co spowodowało, że stali się wzorem etycznej postawy wobec Holocaustu. Opowiada o nich dokument fabularyzowany pt. *Historia Kowalskich*⁴⁰, na który składają się relacje świadków wydarzeń oraz próba odtworzenia sytuacji, w którą uwikłani byli członkowie tytułowej rodziny.

³⁹ Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 2002.

⁴⁰ Por. *Historia Kowalskich*, reż. A. Gołębiewski, M. Pawlicki, TVP, Polska 2009.

Moralność może wymagać ode mnie poświęcenia życia w imię wyższego celu, jednak nie w sytuacji, w której wiem, że moje działanie na nic się nie zda. Moralność może nakazać ryzyko, ale nie wybór pewnej śmierci, przeciwnie, w każdym wypadku wymaga zachowania życia, aby coś jeszcze na tym świecie zdziałać.

Stawianie człowieka w obliczu dylematów moralnych, konfliktów wartości, uświadamia dramat ludzkiej egzystencji. Są jednak i tacy, którzy ryzykują nie tylko własne, ale i cudze życia dla ocalenia obcych sobie osób. Bohaterami takich sytuacji stali się członkowie kilku rodzin z Markowej, niewielkiej miejscowości, szczególnie zaś rodzina Ulmów, która zdecydowała się ukryć pod swoim dachem ośmiu ludzi wyznania mojżeszowego (kilku członków rodzin Goldmanów oraz Szallów). Za pogwałcenie nazi-stowskich zakazów Ulmowie zostali rozstrzelani przez Gestapo. Niemcy zamordowali 17 osób (wszystkich przechowywanych Żydów oraz członków rodziny Ulmów, w tym nienarodzone jeszcze dziecko)⁴¹. Mimo tej przykładowej egzekucji mieszkańcy Markowej nie przelękli się i udało im się uchronić podczas wojny jeszcze 17 z 25 ukrywanych Żydów. Ulmowie i inni gospodarze z Markowej oraz wszyscy ludzie niosący pomoc Żydom dali świadectwo temu, że człowiek przyzwoity jest gotów poświęcić nawet własne życie.

Świadomość przyczynienia się do śmierci drugiej osoby jest często zbyt męcząca, nie pozwalająca cieszyć się z własnego życia. Niestety II wojna światowa ujawniła dylematy niezwykle trudne, w obozach zagłady czy koncentracyjnych pojawiały się problemy nieznane w czasach pokoju. Np. co zrobić, gdy nie mamy innego wyboru niż skazanie na śmierć drugiej osoby? Karą za próbę ucieczki trzynastu więźniów z obozu śmierci w Sobiborze było wybranie przez nich na współtowarzyszy śmierci kolej-

⁴¹ Z relacji świadków wynika, że dziecko zaczęło rodzić się tuż przed śmiercią matki bądź tuż po niej. W kilka dni po egzekucji zwłoki zamordowanych zostały przeniesione do trumien i pochowane zgodnie z obrządkiem katolickim. Z narządów rodnych Wiktorii Ulmy wystawała główka i kawałek piersi dziecka. Zgroza całej sytuacji staje się tym większa, że po dokonani zbrodni Niemcy przystąpili do rabunku. Zabrali cenną biżuterię jednej z Żydówek, która mogła zachować ją dzięki przyzwoitości rodziny Ulmów, odmawiających wynagrodzenia za przysługę. Więcej nt. rodziny Ulmów można przeczytać w dziele: M. Szpytma, op. cit.

nych trzynastu osób⁴². Odmowa wypełnienia nakazu Niemców wiązała się ze śmiercią 50 niewinnych ludzi. Przedstawienie owej sytuacji obrazuje doniosłą rolę odpowiedzialności. Odpowiedzialność za ludzkie życie staje się tutaj odpowiedzialnością za śmierć, moje życie jest też życiem innych. Dokonując każdego czynu, pamiętać muszę, że moje decyzje oddziałują na innych, choć niekoniecznie w tak ekstremalny sposób, jak w Sobiborze.

Jeśli ktoś przyczynił się do popełnienia zła, powinien okazać skruchę. Jej wyrazem jest wspomniana już odpowiedzialność. Powinna ona towarzyszyć zbrodniarzom podczas rozliczeń za zło wyrządzone podczas II wojny światowej. Takie rozwiązanie sprawy było jednak zbyt niewygodne dla byłych nazistów, którzy tuż po wojnie zajmowali nierzadko wysokie stanowiska urzędnicze. Unikanie odpowiedzialności nie jest tylko brakiem heroizmu, to również brak przyzwoitości. Reporter Krzysztof Kąkolewski w swojej książce *Co u pana słychać?* notuje rozmowy z zaangażowanymi podczas wojny w eksterminację Żydów członkami SS, uniewinnionymi podczas procesów norymberskich. Ich wymigiwanie się od odpowiedzi, próba zatuszowania winy świadczy o braku tej przyzwoitości, której okazanie się byłoby równoznaczne z żalem za wcześniejsze zachowanie i prowadziło do skruchy.

Podsumowanie

W pracy pt. *Etyka autentyczności* Charles Taylor przywołuje tezę Allana Blooma, który stwierdził, że współczesna wyedukowana młodzież charakteryzuje się światopoglądem zakorzenionym w moralności, jednakże mocno strywializowanym, zdegradowanym. Autor zwraca uwagę na problem dążenia jednostki do samorealizacji kosztem innych, mówi o akceptacji „osobistych wartości” i tolerancji wobec ludzkiego systemu wartości, które – co prawda – wyrosły z zasady wzajemnego szacunku, jednakże nadinterpretowane okazały się być zasadami przyzwalającymi na popełnianie zła.

Do zawężenia naszego życia przyczyniły się takie elementy wyrosłe z kultury nowoczesnej, jak m.in. priorytetowa pozycja techniki oraz kult

⁴² Por. *Ucieczka z Sobiboru*, reż. J. Gold, Zenith Entertainment, Jugosławia, Wielka Brytania 1987.

indywidualizmu⁴³. O innych aspektach kultury nowoczesnej i ponowoczesnej napisał Zygmunt Bauman:

Auschwitz i Gułag (podobnie jak i późniejszy już, w tym i całkiem nowy, nawrot namiętnej niechęci do obcych, w licznych formach, w jakich się dziś przejawia – poczynając od ogólnie potępianej czystki «etnicznej», poprzez równie ogólne, choć po kryjomu oklaskiwane napady na cudzoziemców, i kończąc na powszechnie już i publicznie fetowanym «nowym i udoskonalonym» prawodawstwie wymierzonym w imigrantów i poszukiwaczy azylu) były i są logicznym wytworem, a nie chwilową aberracją myślową czy zabłąkaniem nowoczesnej praktyki «dekretowania ładu». [...] ceną nowoczesnej wersji humanizacji było poczęcie i intensyfikacja działań w skutkach swych nieludzkich⁴⁴.

Wobec ułomnej kondycji człowieka szczególnie ważne jest przypomnienie zarówno o podstawowych wartościach, jak i o odwadze poświęcenia. Aby zasłużyć na miano herosa, potrzeba buntu, wyzwolenia się ze strachu. To strach uniemożliwia bycie przyzwoitym. Gdy działanie jest warunkowane przez lęk, oddalamy się od własnych wartości, szczególnie stojącej najwyżej w triadzie Platona Prawdzie. Jej zaprzeczenie powoduje upadek człowieka, który – jako istota stworzona do dobra – wybierając zło, zaprzecza samemu sobie. Trzymanie się praw podstawowych, zasadniczych reguł etyki często nie jest proste; wymaga superludzkiej siły woli, wymaga dobroci.

Znając kondycję współczesnego świata nie sposób zapomnieć o postulatcie wdrażania w życie maksymalnej liczby czynów cnotliwych, czynów przyzwoitych, nierzadko wymagających heroizmu. Wśród różnych problemów epoki ponowoczesności nie należy zapominać o podstawowych wyznacznikach ludzkiego działania: realizacja wartości, zwiększając sumę dobra w świecie, wzmacnia poczucie sensu życia jednostki. Brak pamięci o człowieczeństwie może stać się przyczyną dewaluacji wartości. A jakież inne – pytam za Romanem Ingardenem – i czym w ogóle byłoby nasze ludzkie życie w świecie bez wartości?⁴⁵

⁴³ Por. Ch. Taylor, op. cit.

⁴⁴ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 65.

⁴⁵ Por. R. Ingarden, op. cit., s. 33.

Czym wyróżniają się nowe formy aktywności obywatelskiej takie, jak oburzenie i gniew oraz jakie jest ich znaczenie polityczne? Rozwiń temat nawiązując do znanych ci koncepcji z zakresu filozofii polityki

1. Wstęp – historia gniewu

Gniew i oburzenie to formy aktywności obywatelskiej i politycznej obecne w cywilizacji europejskiej od jej początków. Już pierwsze zdanie *Iliady*, pierwszego dzieła literackiego naszego kręgu kulturowego, mówi: „Gniew, bogini opiewaj Achilla, syna Peleusa”¹. Jak mówi N. Machiavelli w *Rozważaniach...*: „Nic natomiast nie przyczynia się bardziej do umocnienia i utrwalenia republiki, jak urządzenie jej w ten sposób, aby zawistne nastroje obywateli znaleźć mogły naturalne, przewidziane prawem ujście”², tak więc gniew i oburzenie są czymś naturalnym w państwie republikańskim, którego celem jest organizowanie „zawistnych nastrojów” w konstruktywny sposób. Mimo że kategorie te w trakcie trwania namysłu nad polityką zmieniały swoje znaczenie, ich obecność w filozofii i historii idei jest stała.

Po raz pierwszy gniew pojawia się na kartach historii w *Iliadzie* Homera. Przedstawiony jest tam jako starogrecki *menis*. Gniew jest nieodłącznym atrybutem homeryckiego bohatera – afirmacją jego dionizyjskiego witalizmu. Jest on darem od bogów, „do cnot wczesnogreckiego bohatera należy gotowość do stania się naczyniem raptownie wypływającej energii”³, którą bezwarunkowo trzeba użyć ku zwiększeniu swej chwały, ale też – a raczej

¹ Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Warszawa 1999.

² N. Machiavelli, *Księżę...*, Warszawa 2008, s. 153.

³ P. Sloterdijk, *Gniew i czas*, Warszawa 2011, s. 14.

dzięki temu – zmianie świata. Jednak gniew w tej pierwotnej, chaotycznej formie (szał – *furor*) nie pasuje do cywilizującego się świata państw-miast. Jednym miejscem, w którym można go przedstawić, są teatry, *nomen omen* poświęcone bogowi Dionizosowi, „jednak z reguły tylko po to, by przypomnieć śmiertelnym o straszliwej wolności bogów, pozwalającej im zniszczyć kogo zechcą”⁴. Zauważmy, że druga część homeryckiej epopei – *Odyseja*, mówi już nie o *menis*, lecz o *metis* – podstępnie, przewidując nastanie nowego, racjonalnego świata. Odyseusz antycypuje nowoczesność – wydziera on mitycznym bogom ich domenę, przekształcając ją ludzkim *ratio*. Tezę taką stawiają Teodor Adorno i Max Horkheimer w książce *Dialektyka Oświecenia*⁵, zauważają oni jednak, że im bardziej człowiek oddziela się od mitycznych podstaw, tym większe jest jego wyobcowanie.

Gniew musiał znaleźć nową formę, dostosowaną do „rozumnego” już świata. Dzięki Platonowi znalazł ją w popędliwej części duszy – *thymos*. Z tego organu wypływają wszystkie gniewne popędy człowieka, wynikające z „wrodzonego w człowieku poczucia sprawiedliwości: ludzie są przekonani, że mają pewną wartość, a kiedy inni ludzie zachowują się tak, jakby ta wartość była mniejsza [...] wtedy ci pierwsi wpadają w g n i e w”⁶. (podkr. – K. B.). Zdawałoby się, że jest to bliskie homeryckiej etyce, jednak u Platona *thymos* jest już podporządkowany rozumnej części duszy (*logos*). Gniewne popędy wojowników służą więc obronie idealnego państwa filozofów. Znowu widzimy, jak mityczny gniew zostaje poddany kontroli racjonalnej filozofii. W końcu to „wynalezienie” filozofii przez Talesa z Miletu zapoczątkowało „naukę” wydzierającą coraz to nowe dziedziny myśli ludzkiej religijnemu mitowi. Inaczej *thymos* rozumie Tukidydes, polityka staje się niezbędna z racji wrodzonych ludziom popędów władzy, ekspansji itd. Antycypuje to problem relacji polityczności – relacji wróg-przyjaciel. Podobnie rzymska republika została stworzona na gniewie. „Zbiorowe niezadowolenie dało impuls do ukonstytuowania pierwszego forum. [...] Wzburzenie butą sprawujących władzę sprawiło, że prości ludzie nagle zapragnęli zostać obywatelami”⁷. Oburzenie wywołane gwałtem Tarkwiniusza Pysznego na Lukrecji zapoczątkowało rzymską republikę.

⁴ Tamże, s. 19.

⁵ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 2010.

⁶ F. Fukuyama, *Koniec historii*, Kraków 2009, s. 249.

⁷ P. Sloterdijk, *Głosuj i milcz*, „Forum” nr 47, 22 XI 2010, s. 31.

W kulturze judeochrześcijańskiej gniew nie był mile widziany. Zarezerwowano go Bogowi Jahwe. Jak pisze Peter Sloterdijk: „w tym prymitywno-energetycznym, meteorologiczno-militarnym obrazie Boga [czasów Exodusu] utrwalają się pierwsze cechy nadrzędnego moralnego nadzoru. [...] Dla Boga, który jako królewski sędzia w aurze niepokojącego numinosum majestatu ma wzbudzać poważanie i bojaźń, umiejętność zagniewania staje się konstytutywna”⁸. Etyka ewangeliczna swym przykazaniem miłości także nie afirmuje gniewnych energii. Pierwszym z litanii grzechów głównych jest tymotejska pycha – *subergia*, która oznacza „czyn świadomego nieczynienia-jak-chce-Pan”⁹. Dla średniowiecznych chrześcijan drogą do zbawienia jest *humilitas* – cnota uległości wobec feudała/króla/Boga. Jaka była judeochrześcijańska możliwość aktywizacji gniewu? Boska apokalipsa stanowiła pierwszy sloterdijkowski „bank gniewu”¹⁰, ludzie powierzali swe „akcje gniewu” Bogu i oczekiwali, że zostaną one zrealizowane przez Armageddon. Wtedy to ich doczesne krzywdy zostaną wyrównane. Oczywiście zysk z lokowanych akcji odwlekany był w nieokreśloną przyszłość. Sloterdijk używa terminu „adwentyzm” dla opisanego wyczekiwania na swój „zysk z lokaty” gniewu. Co ciekawe, jako dwa historyczne przykłady podobnych strukturalnie światowych kolektorów gniewu podaje on katolicyzm i komunizm. Mimo oczywistych różnic łączy je gromadzenie pokładów tymotejskich energii i dążenie poprzez sprawiedliwość boską lub ludzką do stworzenia „nowego wspaniałego świata”. Nie może więc dziwić, że wcześni marksiści wypatrywali nastania rewolucji z zaciętością charakterystyczną dla wczesnych chrześcijan.

Perspektywa afektywnej natury człowieka, której domeną jest serce, czyli dosłownie *thymos*, powraca z rozwojem nowożytnych państw narodowych. Machiavelli i Hobbes, twórcy nowożytnej *Realpolitik* w sensie filozoficznym, zakładali, że ludzka natura opiera się na pożądlivych afektach – tylko ten, kto je opanuje (zrozumie), jest w stanie sprawować władzę. Machiavelli mówi o tymotejskim *virùu* stanowiącym sumę takich pojęć, jak: cnota (polityczna), zdolność do podejmowania decyzji, mądrość, męstwo. *De facto* nie jest to „pojęcie”, lecz pewna cecha ludzi lub całych

⁸ P. Sloterdijk, *Gniew...*, op. cit., s. 89.

⁹ Tamże, s. 24.

¹⁰ Tamże, s. 73–75.

grup społecznych¹¹. Z kolei u Hobbesa państwo rodzi się z okiełznania agresji przez instynkt samozachowawczy, który zmusza ludzi do oddania swojej mocy – rozumianej jako moc do odbierania życia innym – w ręce suwerena. *Realpolitik*, jako nowożytną praktykę polityczną, stworzył kardynał Richelieu. Łączy on makiaweliczną doktrynę „cel uświęca środki” z hobbesowską teorią władcy jako nieograniczonego suwerena. Co ciekawe, zgodnie z radami zawartymi w *Księżcu* wspierał budownictwo twierdz oraz rozwijał piechotę i artylerię. Tak narodził się nowożytny model państwa absolutnego.

Paradoksem jest to, że dzieckiem Oświecenia – epoki, która chciała wyrzucić energie tymotejskie, uznawane za przesąd rodem z mitycznej epoki, jest rewolucja francuska. Była ona pierwszym prawdziwym bankiem gniewu. Stan Trzeci nie musiał już czekać na zbawienie jako nagrodę za podporządkowane sojuszowi tronu i ołtarza, sam zaczął walczyć o swą wolność i dobrobyt. Abstrahując od tego, że rewolucja nie przyniosła oczekiwanych rezultatów – okupiona wieloma ofiarami zakończyła się ostatecznie powrotem do monarchii – na dłuższą metę stała się symbolem walki o „wolność, równość, braterstwo”. Wtedy też ukonstytuował się europejski system praw człowieka. Historycznie, Francja przez cały XIX w. była ojczyzną ruchów rewolucyjnych; kiedy na jej terenie rozpoczynały się rozruchy, wszystkie koronowane głowy z lękiem patrzyły na rozwój sytuacji. Tymotejski sens tamtych wydarzeń wytłumaczył dopiero Hegel. Francis Fukuyama odnajduje w opisywanej przez Hegla w *Fenomenologii ducha* walce dwóch samowiedz o uznanie (*des Anerkennens*) powrót do platońskiego myślenia o *thymosie*. W tym sensie wszelkie ruchy „zmianotwórcze” stają się walką o uznanie człowieczeństwa i praw jednostek. Hegłowskie „pragnienie uznania” okazuje się być motorem walk rewolucyjnych.

2. Oburzeni – mimowolna część układu

Współczesnym ruchem polityczno-społecznym, który na swe sztandary wpisał hasła gniewu i oburzenia, są *nomen omen* „Oburzeni”. Jednak ich

¹¹ Por. K. Grzybowski, *Wstęp* [w:] N. Machiavelli, *Księżę*, op. cit., s. 19.

rozumienie kategorii gniewu i oburzenia, moim zdaniem, nie pozwala na osiągnięcie sukcesu politycznego. Ruch ten wyłonił się w 2011 r. ze środowisk niezadowolonych działaniami swoich rządów po wybuchu kryzysu gospodarczego w 2007 roku. Za najbardziej reprezentatywne można uznać ruchy *Occupy Wall Street (OWS)* w USA czy *Movimiento 15-M/Indignados* w Hiszpanii. Podobne cechy miały (mają) działania „Arabskiej Wiosny”, Partii Piratów, czy greckiej SYRIZY, jednak, jak postaram się wykazać, ich metody działania są inne od głównego i najbardziej medialnego nurtu ruchu Oburzonych.

W mojej opinii ruch Oburzonych wpisuje się w trend „postdemokracji”. Jak mówi Sloterdijk: „od dłuższego czasu mnożą się znaki świadczące o stopniowym zaniku życia publicznego, redukowanego do administracji i rozrywki”¹². *Indignados* stanowią część późnokapitalistycznego „przemysłu nastawionego na sensację”. Jedyne wymiar, w jakim mogą oddziaływać na opinię publiczną, to poprzez media kontrolowane przez ich przeciwników – korporacje. Niedawno ukuto nawet termin „rewolucja lajków”, opisujący protesty w Rosji na początku 2012 roku. Oznacza on gromadzenie się protestujących na portalu społecznościowym Facebook oraz wyrażanie przez nich poparcia dla zmian poprzez kliknięcie klawisza to like. Tym samym *Indignados* stali się po prostu częścią mainstreamowej oferty informacyjnej. Kiedy był popyt na news o *15-M* czy *Occupy Wall Street* media przekazywały wiadomości o nich, teraz brak wokół nich szumu medialnego. Po prostu nie ma „popytu na” Oburzonych. Zasadne jest tutaj przywołanie książki Guy’a Deborda *Społeczeństwo spektaklu*¹³. Autor twierdzi w niej, że współczesny, późnoprzemysłowy kapitalizm opiera się na medialnym spektaklu, ogarniającym całokształt ludzkiego życia. Pesymistyczna teza Deborda o tym, że każdy sprzeciw wobec systemu od razu zostaje przez niego zawłaszczony i zamieniony w kolejny spektakl, idealnie opisuje sytuację Oburzonych.

Oburzeni to typowy „nowy ruch społeczny”, działający na polu „subpolityki” (Ulrich Beck), „polityki życia” (Anthony Giddens). Teorie te wprowadzają do dyskursu politycznego nowe problemy, jak kwestie

¹² P. Sloterdijk, *Głosuj...*, op. cit., s. 31.

¹³ G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu i Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Warszawa 2006.

ekologiczne, prawa kobiet, mniejszości etnicznych czy seksualnych, co jest, moim zdaniem, pożądanym trendem. Jednak, jak pisze Chantal Mouffe o Becku i Giddensie, pomijają oni „rolę relacji władzy w konstruowaniu wszelkich form obiektywności”¹⁴. Zdaje się, że Oburzeni nie pragną władzy w jej instytucjonalnym czy kulturowym sensie. Nie walczą, mówiąc za Gramscim, o stworzenie własnej przestrzeni hegemonicznej. Działają jako koncesjonowana forma sprzeciwu nie zagrażająca, mówiąc tekstem Manifestu Ruchu 15 Maja, „dyktaturze partyjno-nokratycznej”.

3. Czy jest szansa na sukces Oburzonych? Jak wykorzystywano gniew i oburzenie?

Oburzonych można wpisać w trend ruchów „zmianotwórczych”. Od 1789 roku powstawały pewne, jak nazwał je cytowany już Peter Sloterdijk, „banki gniewu”, których celem było likwidacja przywilejów *ancien regime*. Posłużę się najbardziej reprezentatywnymi przykładami z ostatnich dwóch stuleci: rewolucją francuską, ruchem komunistycznym w XIX i XX w., rewoltą studencką z 1968 roku oraz ruchem „siły bezsilnych”. Co łączyło te siły poza oczywistym „wydzieraniem” praw dla ludu? Bez wątpienia używanie przemocy fizycznej, kulturowej czy symbolicznej (*nonviolence* jest tak naprawdę formą przemocy symbolicznej). Na wstępie zaznaczę, że nie jestem zwolennikiem przemocy jako najprostszej drogi rozwiązywania sporów. Jednak „w pewnych okolicznościach jedynie przemoc [...] pozwala ponownie ustawić szalę sprawiedliwości we właściwym położeniu”¹⁵. Przemoc w sferze obywatelskiej może zrodzić się właśnie z gniewu i oburzenia. Jednak zazwyczaj kończy się krótkotrwałym wybuchem agresji i aktami wandalizmu. Tak więc zadaniem przywódców obejmujących władzę w trakcie niepokojów jest przetransformowanie tych uczuć w „agregat gniewu” (Sloterdijk), poprzez który będzie można wyartykułować żądania niezadowolonych grup społecznych. Hannah Arendt

¹⁴ Ch. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2008, s. 70.

¹⁵ H. Arendt, *O przemocy [w:] O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1999, s. 81.

stwierdza, że wściekłość [*rage*] rodzi się z ludzkiej niemocy, chęci zmian i braku możliwości ich realizacji.

Odnieśmy teraz powyższe założenia do programu Oburzonych. Piąty punkt Manifestu Ruchu 15 Maja głosi: „Żądza władzy i koncentrowanie jej w rękach mniejszości powoduje nierówności, napięcia i niesprawiedliwość społeczną. To prowadzi do przemocy, którą odrzucamy”¹⁶. Oczywiście teza *Indignados* jest słuszna – nierówności prowadzą do przemocy. Jednak Oburzeni wyrzekają się swojej tak naprawdę jedynej broni. Przy takich założeniach ich ruch skazany jest na porażkę: wyrzekając się przemocy w sferze symbolicznej, nie są w stanie osiągnąć gramsciańskiej hegemonii kulturowej – ich hasła zawsze będą interpretowane w ramach dominującego, niesprzyjającego im dyskursu. Wyrzekając się przemocy w sferze politycznej, wyrzekają się także władzy, która właśnie z przemocy czerpie swoją legitymizację.

Jednak co wyróżnia wcześniejsze ruchy rewolucyjne? Te, które w ostatecznym rozrachunku odniosły sukces? Posługując się, wspomnianym przeze mnie, sloderdijkowskim pojęciem „agregatu/banku gniewu” oraz gramsciańską koncepcją hegemonii¹⁷, postaram się ukazać strukturalne podobieństwa między pięcioma wymienionymi przeze mnie ruchami. Łączą je: przywództwo polityczne, ideologia oraz zorganizowana struktura. Sloterdijk wprost nazywa „gniew w formie banku” rewolucją. Bez zaznaczonych przeze mnie elementów niemożliwy jest sukces – zmiana stosunków społecznych. Moim zdaniem, właśnie główną wadą Oburzonych jest brak powyższych elementów, przez co po chwilowym zainteresowaniu mediów skazani są na porażkę. Jako dzieci późnego kapitalizmu nie są w stanie stworzyć przestrzeni dla prawdziwej realizacji gniewu i oburzenia. „Dopóki lokalne majątki buntowniczych namiętności nie zostaną zebrane w operujących na wielką skalę punktach zbiorczych gniewu i nie będą koordynowane przez kierownictwo obdarzone wizją, dopóty będą one zużywać się na ekspresywnych rozruchach. [...] Tylko kiedy dyskretne energie zostaną zainwestowane w wielkie nadrzędne projekty [...], z wielu odosobnionych ognisk może powstać elektrownia, która

¹⁶ *Manifest Ruchu 15 Maja* <http://www.krytykapolityczna.pl/DemocraciaRealYa/ManifestRuchu15Maja/menuid-424.html>.

¹⁷ Na nowo pojęcie hegemonii definiują w książce *Hegemonia i strategia socjalistyczna* Ch. Mouffé i E. Laclau.

dostarczy energii, niezbędnej do skoordynowanych akcji, aż po płaszczyznę «polityki światowej»¹⁸. (podkr. – K. B.)

Dokonajmy analizy pierwszej części owej struktury – przywództwa („kierownictwo”). Mogą to być na przykład liderzy ugrupowania politycznego, charyzmatyczni przywódcy protestujących, partyjna „awangarda”, przywódcy związkowi, partyjni działacze i ideologowie. Ruch Oburzonych nie posiada przywódców, odnosi się do mglistej w rzeczywistości kategorii „99 procent” czy „zwykłych obywateli”. Oczywiście należy pamiętać, że to liderzy mają służyć ludziom, którzy ich wybrali. „Awangarda rewolucji” nie może bezwzględnie realizować swych celów mając na uwadze „historyczną konieczność” – blisko im wtedy do ideologii totalitaryzmu. Liderzy jednak są niezbędnymi elementami struktury, to im powierza się swoje prywatne czy lokalne pokłady gniewu, aby zarządzali nimi niczym bankierzy. Sloterdijk pisze wprost: „zarządca gniewu potrzebuje dużego historycznego doświadczenia i sporej dozy intuicji, żeby mógł ocenić do jakiego punktu wypalił się już sznur mający zdetonować w przyszłości ładunek wybuchowy gniewu”¹⁹. Bez umiejętności kierowania zasobami gniewu i oburzenia nie da się doprowadzić do oczekiwanych zmian. Brak przywództwa – jest moim zdaniem – jedną z przyczyn zaprzepaszczenia słusznych postulatów Oburzonych. Magazyn „Time” uhonorował w 2011 tytułem Człowieka Roku „Bezimiennego Protestującego”, co można uznać za afirmację modelu polityki pozbawionej przywództwa. Jednak kto jest w takim razie odpowiedzialny za realizację programu Oburzonych? Zauważmy, że mówiąc o ruchach „zmianotwórczych”, myślimy o symbolizujących je osobach, tak jak Karol Marks jest personifikacją ruchu komunistycznego, tak Martin Luther King uosabia walkę o prawa mniejszości etnicznych. W Polsce Jan Paweł II i Lech Wałęsa są uznawani za symbole obalenia PRL. Do kogo będą mogły się odwołać przyszłe pokolenia myśląc o Occupy Wall Street?

Oczywiście nie można odmówić ruchowi Oburzonych ideologicznego charakteru („wizja”), reprezentują oni typowe poglądy „nowego ruchu społecznego”. *Indignados* dzielają pewien zestaw wartości i idei, łączy

¹⁸ P. Sloterdijk, *Gniew...*, op. cit., s. 74–75.

¹⁹ Tamże, s. 77.

ich „Rewolucja Etyczna”²⁰. Gramsci mówi o „człowieku zbiorowym”, który poprzez osiągnięcie „jedności kulturalno-społecznej” wytworzy przestrzeń wiązań hegemonicznych²¹. Można więc założyć, że Oburzeni działają zgodnie z zaleceniami Gramsciego, poprzez ultraegalitarną strukturę tworząc coś na kształt „człowieka zbiorowego”, wspólnego podmiotu ich działań. Jednak brak im podstawowego pojęcia hegemonii kulturowej, jak już wcześniej napisałem, są oni elementem „przemysłu rozrywkowego”. Przestrzeń ich hegemonii nie wykracza poza Zuccotti Park i Puerta del Sol. Trudno jest stwierdzić, jakie założenia ma ich ruch, jeśli jedynymi dokumentami jest kilka manifestów będących niezbyt oryginalną syntezą myśli Nowej Lewicy, anarchizmu i demokracji partycypacyjnej. „Czego ci ludzie tak naprawdę chcą? Pytanie to było często zadawane i pozostawiane bez odpowiedzi”²². Problem ich oddziaływania ideologicznego widać szczególnie w USA, gdzie umiarkowane hasła *OWS*, będące zresztą jego obietnicami z 2008 roku, zacznie realizować Barack Obama, a radykalne postulaty zniesienia kapitalizmu pozostaną bez echa. Podobnie dzieje się w Hiszpanii, w której prawicowy rząd ogłosił dwuletnie moratorium w sprawie eksmisji mieszkańców na bruk, jednak trudno to uznać za wielki sukces *Indignados*, ponieważ w ten sposób uleczono objaw, nie zaś przyczynę.

Trzecim, niezbędnym elementem banku gniewu, jest zorganizowana struktura („punkt zbiorczy”). Są to: związki zawodowe, partie polityczne, ruchy religijne, organizacje społeczne itd. Zarówno gramsciańska hegemonia, sloterdijkowski agregat gniewu, jak i teoria demokracji agonicznej Ch. Mouffe zakładają realizowanie gniewu i oburzenia w ramach pewnej ustrukturyzowanej formacji. Opisane przeze mnie przykłady „ruchów zmianotwórczych” zawsze były zorganizowane, czy to pod postacią partii, czy też ustrukturyzowanej organizacji społecznej. Rewolucjoniści maja’68 to zorganizowani w ramach uniwersytetu i mający wysoką świadomość polityczną studenci i wykładowcy, a także związki zawodowe. Patrząc na najbardziej „bezzwycięski” przykład agregatu gniewu – ruch „siły bezsilnych”, nie należy zapominać, że Mahatma Gandhi, propagując idee

²⁰ *Manifest Ruchu 15 Maja*.

²¹ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i strategia socjalistyczna*, Wrocław 2007, s. 74.

²² J. C. Goldfarb, *Barack Obama i Occupy Wall Street*, Respublica Nowa, <http://publica.pl/teksty/barack-obama-i-occupy-wall-street>.

non violence, był jednocześnie przywódcą potężnej partii politycznej. Podobnie Jan Paweł II miał władzę nad potężną siłą kościoła katolickiego. Oburzonym brak jest jakiejkolwiek zorganizowanej struktury, tak więc w zetknięciu z machiną wielkich korporacji i „dyktatury partyjokratycznej” stoją na straconej pozycji. Używając hobbesowskiej metafory, walka przeciw „lewiatanowi” państwa czy wielkiego kapitału może zakończyć się sukcesem tylko wtedy, gdy stworzy się własny, zbiorowy, zorganizowany i suwerenny podmiot – drugiego „lewiatana”.

Postarałem się wykazać, jakie elementy składowe powinien mieć ruch chcący zarządzać gniewem i oburzeniem. Mają one „charakter relacyjny” – przenikają się nawzajem. Jeśli w przypadku wcześniejszych ruchów „zmianotwórczych” wszystkie te elementy współgrały ze sobą, to Oburzeni poza pewną dozę ideologicznych deklaracji nie spełniają historycznie „sprawdzonych” warunków. Działając jak „nieuzbrojeni prorocy” (Machiavelli), nie są w stanie przełamać hegemonicznego dyskursu antypolitycznego, sloterdijkowskiego „Środka” – *die Mitte*²³. Moim zdaniem, trafnie opisuje ich działanie fragment *Manifestu Komunistycznego* poświęcony socjalizmowi utopijnemu: „Odrzucają przeto wszelką akcję polityczną, a zwłaszcza wszelką akcję rewolucyjną; chcą cel swój osiągnąć w drodze pokojowej i usiłują za pomocą drobnych, oczywiście chybionych eksperymentów, siłą przykładu, utorować drogę nowej ewangelii społecznej”²⁴.

4. O politycznym wymiarze gniewu i oburzenia

Teraz chciałbym opisać, jak wygląda model banku gniewu z punktu widzenia „pojęcia polityczności” oraz koncepcji *Realpolitik*, które stanowią fundament myśli Carla Schmitta. Paradoksalnie ten filozof na wskroś autorytarny, „pierwszy jurysta Trzeciej Rzeszy”, ma wiele do zaoferowania współczesnej demokracji. Wyróżnia on cztery podstawowe relacje polityczne: estetyczną, ekonomiczną, moralną oraz najważniejszą z nich wszystkich relację polityczności. „Polityczność to wyraźne rozpoznanie

²³ P. Sloterdijk, op. cit., s. 207.

²⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa 2007, s. 19.

własnej sytuacji wobec możliwości konfliktu; trafne odróżnienie przyjaciela od wroga”²⁵. Stanowi ono *differentia specifica* filozofii Schmitta. Polityczność nie jest kluczowym pojęciem filozofii Schmitta – głównym obiektem jego zainteresowań jest teoria władzy i suwerenności – które można w bardzo ciekawy sposób zastosować dla poprawy praktyki demokratycznej. Tylko poprzez tę pierwotną relację przyjaciel–wróg można, jego zdaniem, prawdziwie zdefiniować i zmienić system polityczny. Inne relacje są wobec niej względne. Manifest *M-15* mówi: „Potrzebna jest Rewolucja Etyczna. Uznaliśmy kapitał za wartość nadrzędną nad ludzkim życiem. Czas wreszcie, aby to kapitał służył ludziom. Jesteśmy ludźmi, nie towarami”²⁶. Słuszny jest sprzeciw wobec reifikacji, jednak prowadzenie polityki w rejestrze moralności nie jest dobrym rozwiązaniem. Oburzeni działają właśnie we wtórnym polu moralności, zamiast stworzyć polityczną przestrzeń realizowania gniewu. Żądają słusznych przemian społecznych i gospodarczych, lecz nie osiągną ich poprzez Rewolucję Etyczną. Tylko rewolucja polityczna (zastąpienie starej hegemonii) pozwala na „budowę lepszego społeczeństwa” (Manifest *Indignados*).

Prawdziwy bank gniewu musi skupić niezadowolenie różnych ludzi, grup społecznych, wynikające z różnych pobudek i przekształcić je w jeden projekt polityczny. „Każde przeciwieństwo, religijne, moralne, estetyczne, etniczne lub jakiegokolwiek inne przekształca się ostatecznie w przeciwieństwo polityczne, o ile jest dostatecznie silne, by faktycznie podzielić ludzi na przyjaciół i wrogów”²⁷. Już Schmitt zauważył, że liberalizm stara się usunąć polityczność ze sfery publicznej, zastępując ją sferami moralności i gospodarki. W czasach „postpolityki” nawet Oburzeni, adversarze systemu kapitalistycznego wykluczają polityczność ze swego programu. Jak pisze Sloterdijk: „Znaczenie radykalizmu ogranicza się w zachodniej hemisferze jeszcze tylko do postawy estetycznej (...) nie jest to już jednak styl polityczny”²⁸.

Co ciekawe istnieje pewna bliskość między decyzyzmem Schmitta, a pojęciem hegemonii Gramsciego. Powracając do pojęcia polityczności:

²⁵ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności* [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 208.

²⁶ *Manifest Ruchu 15 Maja*.

²⁷ C. Schmitt, op. cit., s. 208.

²⁸ P. Sloterdijk, *Gniew...*, op. cit., s. 207.

„(...) czerpie [ona] siłę z różnych obszarów ludzkiego życia, ze sprzeczności religijnych, ekonomicznych, moralnych i innych. Sama nie ma własnego określonego obszaru; oznacza jedynie stopień intensywności zjednoczenia lub rozproszenia jakiejś zbiorowości ludzkiej”²⁹. Jest to, używając terminu Ernesto Laclaua, „zszycie” różnych form konfliktu wokół pojęcia polityczności i nadanie im całkowicie nowego antagonistycznego sensu w ramach relacji „wróg–przyjaciel”. Bardzo podobnie wypowiada się Gramsci, według którego antagonistyczne relacje społeczne łączą się ze sobą poprzez hegemonizujący je podmiot. „Różnorodne «elementy» bądź «zadania» nie mają już tożsamości poza hegemonizującą je siłą”³⁰. Analogicznie, decyzyjizm zakłada, „że o ważności prawa decyduje nie jego treść odnosząca się do określonych norm [...], ale fakt, że zostało ono wydane przez podmiot (osobę, grupę społeczną) mającą od tego odpowiednią władzę. [...] każdy system prawny opiera się na poprzedzającej go, całkowicie zewnętrznej wobec niego decyzji”³¹. U Schmitta władzę ma ten, kto może ogłosić stan wyjątkowy – zawiesić obowiązujące prawa w celu powrotu do „normalnej sytuacji”. Prawdziwa polityczność to sfera stosunków międzynarodowych – na jej polu rozgrywa się jedyna legalna walka „lewiatanów”. Myśl ta wywodzi się od Hobbesa, który uważał, że głównym zadaniem „lewiatana” jest obrona poddanych, nawet jeśli należy ograniczyć ich prawa. Suweren jest poza prawem, poza kontrolą obywateli, którzy mogą go obalić tylko wtedy, gdy nie zapewnia im bezpieczeństwa. Podobnie w teorii gramsciańskiej „klasa *nie przejmuję władzy państwowej, lecz staje się państwem*”³². Mówiąc wprost, tak jak suweren staje się prawem, tak klasa staje się władzą.

Relacja hegemoniczna powstaje na skutek zawojowania (debellacji) suwerenności. Jeśli antagonistyczna wobec panującej władzy grupa rozciągnie swoją hegemonię na całość struktury państwowej, osiągnie władzę „suwerenną”. Taka możliwość istnieje poprzez ustanowienie własnego „stanu wyjątkowego” (rewolucji) – narzucenia siłą własnych praw. Oczywiście obydwie teorie mają zasadniczy mankament. Schmitt zakładał, że

²⁹ C. Schmitt, op. cit., s. 209.

³⁰ E. Laclau, Ch. Mouffe, op. cit., s. 75.

³¹ J. Majmurek, *Słownik pojęć* [w:] dz. zb., Ch. Mouffe, red. *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, Warszawa, 2011, s. 261.

³² E. Laclau, Ch. Mouffe, op. cit., s. 75.

jedyną, prawomocną i hegemoniczną władzę posiada państwo. W jego opinii prawdziwa polityczność rozgrywa się na płaszczyźnie jedynej realnej polityki – stosunków międzynarodowych. Natomiast dla Gramsciego jądrem hegemonii jest klasa robotnicza, zgodnie z marksistowską teorią dziejowej roli proletariatu. Tak więc głównym problemem obydwu koncepcji jest założenie abstrakcyjnego podmiotu (państwo, klasa) i przypisanie mu politycznej wyłączności, pomijając rzeczywistą wielość ruchów społecznych.

Wśród „nowych ruchów społecznych” są też takie, które nie zapominają o prawdziwie politycznym charakterze życia społecznego, dzięki czemu możemy uznać je za regionalne banki gniewu. Jak już wspomniałem, takimi są np. „Arabska Wiosna”, grecka partia SYRIZA i Partia Piratów. Po pierwsze, posiadają one strukturalny charakter, którego części składowe opisałem powyżej. Po drugie, w realizacji swego programu nie zapominają o kwestii *Realpolitik* oraz polityczności. Warto zacytować w tym miejscu przemyślenie jednego z najwybitniejszych teoretyków przejmowania władzy – Niccola Machiavellego. „[Książę] powinien sobie wybrać lisa i lwa, lew bowiem nie poradzi sobie przeciw sieciom, lis nie poradzi przeciw wilkom. Należy być lisem, aby poznać się na sieciach i lwem, by odstraszyć wilki”³³. Jak widać, Oburzeni nie stosują ani taktyki „lwa” ani „lisa”, bo brak im politycznego charakteru. Działają jak „bezorężni prorocy”: „[...] należy rozeznaczyć, czy owi nowatorzy [...] dla wykonywania swego przedsięwzięcia potrzebują prosić, czy też mogą zmuszać [...] bezorężni [prorocy] ponosili klęski, gdyż [...] natura ludów jest zmienna, łatwo dają wmówić w siebie pewne przedsięwzięcie, ale z trudnością przy nim trwają”³⁴. Wobec realnego przeciwnika – pozbawionego organizacji i politycznej siły – władza zgodzi się na „medialne” ustępstwa i poczeka, aż przeciwnik się rozproszy. „Wciąż jeszcze marzą o próbach urzeczywistnienia swych utopii społecznych, o tworzeniu poszczególnych falansterów, o zakładaniu *Home colonies*, o urządzeniu małej «Ikarii», kieszonkowego wydania nowej Jerozolimy – aby zaś zbudować te wszystkie zamki na lodzie, muszą się odwoływać do filantropii burżuazyjnych serc i kies”³⁵. *In-*

³³ N. Machiavelli, op. cit., s. 100–101.

³⁴ Tamże, s. 58.

³⁵ K. Marks, F. Engels, op. cit., s. 20.

dignados starają się stworzyć równoległy system społeczny, nie „splamiony” współpracą z władzą. Sądzę, że należałoby raczej realizować dewizę Lenina: „kapitałiści sprzedadzą nam sznurek, na którym ich powiesimy” i pozornie przyjąć reguły gry przeciwnika, aby zwiększyć szansę na zwycięstwo. Zauważmy, że SYRIZA jest drugą co do wielkości siłą w greckim parlamencie, i jako opozycja ma szansę na realizację swych żądań. Podobnie Partia Piratów, która na fali kontrowersji związanych z ACTA weszła do Rady Berlina. Wykorzystały one swoją szansę na „rozsadzenie systemu od środka”. Szczególnie w przypadku SYRIZY siła tej partii wynika z jej stabilnej struktury i silnej ideologii, od wielu lat mocny jest tam ruch anarchistyczny, popularne są też hasła antykapitalistyczne i antysystemowe. Jednak w Hiszpanii, gdzie także poparcie dla *Indignados* jest znaczne, nie udało się stworzyć sformalizowanego ruchu społecznego. Hiszpanom pozostają więc tylko protesty na ulicach i liczenie na zainteresowanie mediów. Inaczej wygląda przypadek „Arabskiej Wiosny” – ruch ten opiera się na typowym rozumieniu przemocy jako fizycznej walki. Doszło tam do niekontrolowanego wybuchu gniewu – typowej wojny domowej – i nie wiadomo na razie, czy przemoc ta znajdzie swoją polityczną artykulację. Czy postulaty oburzonych mas zostaną zrealizowane w procesie przemian społeczno-gospodarczych?

Tym, co łączy te trzy współczesne ruchy, jest fakt, że zdecydowano się na użycie politycznej bądź bezpośredniej przemocy i przejęcie tą drogą inicjatywy. Natomiast Oburzeni zdają się umywać ręce i „czekać na Godota”. Ich „Nowa Jerozolima” nie wykroczy poza Zucotti Park i Puerta del Sol, jeśli nie zbudują własnej struktury hegemonicznej. Nie opanują sytuacji dopóty, dopóki nie wnikną w tkankę obecnego systemu władzy i nie rozsądzą go od środka. Jeden z patronów ruchu Oburzonych Stephane Hessel w swym esej *Czas Oburzenia* wzywa: „przejmijcie prowadzenie, oburzajcie się! [...] Kiedy was coś oburza [...] wtedy stajecie się bojownikami, silnymi i zaangażowanymi”³⁶. Są to bardzo cenne uwagi, lecz warto zauważyć, że Hessel działał od zawsze w zorganizowanych strukturach – w czasie II wojny światowej we francuskim ruchu oporu, potem jako dyplomata i piewca francuskiego państwa opiekuńczego. Jednak on także zdaje się nie rozumieć *Realpolitik*, jego zdaniem, „wściekłość to odrzucenie nadziei”.

³⁶ S. Hessel, *Czas oburzenia*, noPassaran, Wolne Książki 2011, s. 4.

Czym jest owa „nadzieja”? Jest to forma myślenia magicznego. Oburzonym wydaje się, że samym przykładem i paroma hasłami uda się im porwać tłumy. Oczywiście, M. Ghandi i M. L. King potrafili swoimi hasłami zaangażować tysiące swoich oburzonych rodaków, dzięki charyzmie i ideom, które reprezentowali, oraz politycznemu instynktowi – słowem dzięki *virtu* – a nie dzięki zwykłemu szczęściu. Jak radzi Machiavelli: „Fortuna ma imię kobiety; jeśli chcesz ją zdobyć, nie wahaj się użyć siły”³⁷.

5. Współczesna gospodarka gniewem

Współczesna gospodarka gniewem jest determinowana zmianami, jakie wprowadził system kapitalistyczny we wszystkich sferach życia człowieka. Prawdą jest, że współczesne życie polityczne, na pierwszy rzut oka, pozbawione jest antagonistycznego wymiaru. Zdawało się, że osiągnęliśmy fukuyamowski „koniec historii”, a wszelkie wybuchy gniewu to ekscesy nie zagrażające *common sense* „Środka”. Taka wizja zdominowała politykę i do 11 IX 2001 wydawała się niepodważalna. Miejscem, przeciwko któremu swe ostrza powinny skierować współczesne banki gniewu, nie jest już państwo jako takie, obecnie można je nazwać *ancilla economicae* – podległe kapitałowi. Jedynie obalenie władzy korporacji pozwala na zmianę stosunków społecznych. „Na tym polega zasadnicza *systemowa przemoc* kapitalizmu: [...] przemocy tej nie można już przypisać żadnym konkretnym jednostkom i ich «złym» intencjom, ma ona bowiem charakter czysto «obiektywny», systemowy, anonimowy”³⁸. Trafne będą tu słowa Hannah Arendt opisujące biurokrację jako „panowanie zawilego systemu instytucji, który nikogo, ani jednego, ani najlepszych, ani kilku, ani wielu nie czyni za cokolwiek odpowiedzialnymi. Jest to system, dla którego właściwym mianem byłyby rządy Nikogo. (Jeżeli zgodnie z tradycyjną myślą polityczną utożsamiamy tyranie z rządem, który nie musi zdawać rachunków ze swoich poczynań, to rządy Nikogo są największą tyranią, skoro nikt nie odpowiada za to co się dzieje)”³⁹. Wystarczy zamienić słowo

³⁷ N. Machiavelli, op. cit., s. 128, cyt. zmieniony.

³⁸ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, Wrocław 2001, s. 9.

³⁹ H. Arendt, op. cit. s. 49–50.

„biurokracja” na „korporacja” i ujrzymy późnokapitalistyczny stan stosunków władzy. Arendt charakteryzuje je ani jako anarchię (rządy nikogo), ani monarchię (rządy jednego), ani arystokrację (rządy najlepszych/kilku), ani demokrację (rządy wielu). Nawet tyrania zdaje się nie do końca pasować – w końcu w starożytnej Grecji tyran przejmował władzę dla dobra wszystkich mieszkańców polis. Widać to na przykładzie ostatniego kryzysu gospodarczego – za jego wybuch nikt nie jest odpowiedzialny. Globalizacja doprowadziła do zespolenia gospodarek narodowych, lecz kontrolę nad obrotem spraw mają już nie rządy, nie demokratyczne instytucje międzynarodowe (o co warto by było się postarać), lecz korporacje – instytucje niewybieralne, a także przed nikim nie odpowiedzialne, a sprawujące *de facto* władzę nad światowymi rynkami – a przez to gospodarkami narodowymi. Gdyby chociaż rynek – jak chce tego ekonomia klasyczna – był uosobieniem powszechnej racjonalności, *logosu*, moglibyśmy się zastanowić, czy nie powierzyć mu władzy nad światem. Jednak już John Maynard Keynes zauważył, że tak naprawdę wolny rynek nie jest determinowany przez *ratio*, lecz ludzkiego *erosa* i zwykły instynkt stadny.

Współcześnie mamy do czynienia z trzema sposobami gospodarowania gniewem. Pierwszą z nich nazwę, za Maciejem Gdulą, „polityką powrotu do normalności”. Wyróżnia on także „politykę obrony wspólnoty narodowej”⁴⁰, jednak w mojej opinii ta kategoria jest nie szczegółowa, ponieważ po prawej stronie sceny politycznej możemy wyróżnić dwie ścieżki. Pierwsza z nich, stworzona przez amerykańskich neokonserwatystów, to pozorna gospodarka gniewem. Skupiając gniew wokół haseł obyczajowych odwołują się do elektoratu od oburzenia w kwestiach ekonomicznych. Druga z nich to „prawdziwy” bank gniewu – tworzy go radykalna, antysystemowa prawica, wyrażająca gniew w jego najbardziej pierwotnej postaci. Jednak historia XX wieku pokazała nam, jak takie rozwiązania są niebezpieczne. Prawdziwe „rządy wielu” muszą znaleźć prawdziwy kompromis pomiędzy gniewem i wartościami demokratycznymi.

Droga „powrotu do normalności”, czy też „obrony normalności” ma stosunek do gniewu całkowicie negatywny. *Thymos* jako pierwotny gniew przedhistorycznej epoki stał się elementem zbędnym, przeszkadzającym

⁴⁰ M. Gdula rozróżnienie to wprowadza we *Wstępie do Polityczności* Ch. Mouffe, op. cit., s. 8.

w budowaniu racjonalnego społeczeństwa. Można, jak Fukuyama twierdzić, za Alexandrem Kojevem, że „uniwersalne państwo homogeniczne będzie ostatnim stadium ludzkiej historii, ponieważ w z u p e ł n o ś c i z a s p o k a j a człowieka. Aby moc to stwierdzić, musiał być przekonany o prymacie *thymos*, czy też pragnienia uznania jako najgłębiej osadzonej i najbardziej fundamentalnej ludzkiej tęsknoty”⁴¹. Lecz taki pogląd jest utopijny, jak wszystkie projekty „końca historii”. W rzeczywistości liberalizm nie daje możliwości realizacji pragnienia uznania wynikającego z antagonistycznej natury człowieka. Gdyby popędy takie zagrażałyby „stabilnemu”, „racjonalnemu”, „ponadpartyjnemu”, „fachowemu” kompromisowi, który rzekomo ma nam zapewnić „niekończącą się akumulację”⁴², to otacza się je „kordonem sanitarnym” moralności. Jedyne pierwiastek, jaki pozostaje w uznaniu liberalnego systemu panowania, to *eros* w swojej najgorszej postaci – kompulsywnego pożądania dóbr. „Polityka pożądania popularnego kapitalizmu niejako za plecami aktorów [organizatorów banków gniewu] osłabiła, a częściowo nawet zlikwidowała tymotejskie agregaty. [...] pojedynczy obywatel–konsument (*Konsumbrger*) [...] będzie w coraz większym stopniu oddawał się zatrutej samotności skazanego na porażkę pobudzania pożądania”⁴³. Już Schmitt pisał, że „liberalizm zwraca cały swój patos przeciw wszelkim formom zniewolenia i przemocy. Każda próba uszczuplenia lub pogwałcenia indywidualnej, z zasady nieograniczonej wolności, własności prywatnej czy prawa do wolnej konkurencji oznacza «przemoc» i *eo ipso* jest przejawem zła”⁴⁴. Oczywiście wolność jest podstawą każdego normalnego systemu politycznego, lecz określanie przeciwnika za pomocą kategorii moralnej oznacza wyrzucenie go poza obręb społeczeństwa, przez co powróci on jeszcze niebezpieczniejszy. Taki ignorowany gniew powraca ze zwielokrotnioną siłą. Jak wielokrotnie powtarza Slavoj Žižek – „wyparte powraca w realnym”. Jednymi kategoriami, jakimi w ramach dyskursu „Środka” można opisać gniew, to terroryzm, fanatyzm religijny i wszelkie inne ekstremizmy etc., usytuowane na peryferiach cywilizowanego świata, czyli po prostu „zło”. Zauważmy, że pierwszy światowy konflikt po 1991 roku to bushowska

⁴¹ F. Fukuyama, op. cit., s. 304.

⁴² Tytuł ósmego rozdziału książki F. Fukuyamy, *Koniec historii*.

⁴³ P. Sloterdijk, *Gniew...*, op. cit., s. 237.

⁴⁴ C. Schmitt, op. cit., s. 242.

wojna z „osią złą”. „Przeciwnika nie nazywa się już wrogiem, lecz wi-
chrzycielem pokoju – jest on poza prawem i człowieczeństwem”⁴⁵ mówi
Schmitt. Beck i Giddens wskazywali, że człowiek epoki postindustrialnej
nie będzie potrzebował tak podstawowych struktur, jak „rodzina”, „na-
ród”, czy nawet „państwo”. Zostaną one zastąpione przez konsensualizm
na poziomie państwa i indywidualizm na poziomie jednostkowym. W ta-
kim przypadku człowiek potrzebujący zakorzenienia w wspólnocie wpada
w sidła fundamentalizmu. Chantal Mouffe trafnie wskazuje, że najszybciej
radikalne ruchy pojawiły się tam, gdzie przez długie lata rządziły, rzeko-
mo różne ideologicznie partie⁴⁶.

Jednak politykom udało się wybrnąć z tego impasu. Wobec kryzysu
wartości republikańskich, problemów z imigrantami oraz zamieszek mło-
dzieży z peryferii, do Europy przeniesiono opracowany przez amerykań-
skich konserwatystów model: „porozumienie pomiędzy konserwatyzmem
strachu szerokich warstw i neoliberalną zasadą twardości elit majątko-
wych”⁴⁷. Liberalizm gospodarczy łączy się już nie z wartościami libera-
lizmu światopoglądowego – pragnieniem uznania (*sic!*), lecz z tradycyj-
nym konserwatyzmem. Trafnie ujmuje to amerykański historyk Thomas
Frank za pomocą pojęcia *backslashu* w książce *Co z tym Kansas?* Opi-
suje on „cofnięcie”, jakie zaszło w amerykańskim życiu politycznym na
przestrzeni ostatnich trzydziestu lat. Polega ono na tym, że znaczna część
Republikanów promuje nixonowską teorię *moral majority* – „moralnej
większości” zwykłych Amerykanów, którzy oburzają się na libertyńskie
reformy obyczajowe, ingerencję rządu w ich życie prywatne i gospodarkę.
Ich gniew nie może nic zmienić przez liberalny⁴⁸, co gorsza socjalistyczny,
„spisek”. Na gruncie tego fantazmatu powstał nowy „bank gniewu”. Zwy-
kli obywatele, których dumę urażono, skupiają swój gniew wokół kwestii
światopoglądowych. Jest to jedyne pole, na którym rozgrywa się walka
polityczna w USA. Ruch *backslashu* posiada wszystkie strukturalne cechy
banku gniewu – charyzmatycznych przywódców, potrafiących skupić tłu-
my wokół pewnej idei. Jednak to nie wystarcza akcjonariuszom – zmiana

⁴⁵ Tamże, s. 249.

⁴⁶ Ch. Mouffe, op. cit., s. 82.

⁴⁷ P. Sloterdijk, *Gniew...*, op. cit., s. 234.

⁴⁸ W USA mianem liberałów określa się osoby o poglądach zbliżonych do europejskiej
socjaldemokracji. „Socjalista” funkcjonuje jako popularna inwektywa.

prawa aborcyjnego, nauczanie kreacjonizmu w szkołach itd. – nie poprawi ich sytuacji ekonomicznej, która przez reformy wybranych przez nich polityków tylko się pogarsza. Wraz z obniżającą się stopą życiową wpadają w zakłęty krąg radykalizmu. Niczym średniowieczni chłopci składają swój gniew w apokaliptycznym banku, jednak ich „koniec świata” nastąpi na ziemi – w momencie gdy niekontrolowany rynek pozbawi ich możliwości godnego życia. Taki „bank gniewu” służy oportunistom, „którzy odkryli w olbrzymim prawicowym niezadowoleniu łatwą drogę do urzeczywistnienia swoich ambicji. [...] wypowiedzenie kilku łatwych do zapamiętania formułek o Bogu oraz zmiana stanowiska w sprawie aborcji [...] zapewnienia natychmiastowe poparcie całego ruchu, z niesłuchanie oddanymi pracownikami, którym nie trzeba płacić, z ogólnokrajową siecią publicystów, think-thankow i talk-shows gotowych do działania”⁴⁹. Oczywiście tę sytuację wykorzystuje wielki kapitał, dla którego w takiej sytuacji nie ma alternatywy – z jednej strony umiarkowani liberałowie, a z drugiej radykalni fundamentaliści, którzy tak samo jak w Boga wierzą w Niewidzialną Rękę Wolnego Rynku. Początki takiego modelu polityki widać już w Europie – oczywiście nie w tak fundamentalistycznej „estetyce” – jednak już Margaret Thatcher wykorzystywała konserwatywne hasła „wspólnoty narodowej” do jej faktycznego obalenia. Podobnie Nicolas Sarkozy umacniał swoją władzę hasłami antyimigracyjnymi. Wiele prawicowych ruchów jak Wolnościowa Partia Austrii czy polska Samoobrona wykorzystywały populistyczne hasła, aby zbić na nich polityczny kapitał.

Ostatnia współczesna forma gniewu – prawdziwy radykalizm – nie jest jego pragmatycznym wykorzystaniem dla partykularnych politycznych celów. Skrajne prawicowe ruchy czy arabscy fundamentaliści wykorzystują ten gniew w jego przedhistorycznej formie, w ramach relacji wróg–przyjaciel. Jednak z wrogiem walczy się nie w parlamencie, lecz na ulicy. Ruchy te tworzą nowe tożsamości zbiorowe, odwołujące się do tradycji „Polski od morza do morza” czy „Wielkich Węgier”. Wyciągają z lamusa krzywdy minionych lat, tworzą mityczny obraz zamierzchłych czasów. „Narodowa Sprawa jest ostatecznie jedynie sposobem, w jaki podmioty danej wspólnoty etnicznej organizują swoją rozkosz za pośrednictwem narodo-

⁴⁹ T. Frank, *Co z tym Kansas? Czyli opowieść jak konserwatyści zdobyli serce Ameryki*, Warszawa 2008, s. 229–230.

wych mitów, a więc w sporach etnicznych stawką jest zawsze posiadanie owej narodowej Rzeczy. Zawsze chcemy przypisać «innemu» nadmierną rozkosz, on chce ukraść naszą rozkosz (niszcząc nasz sposób życia), i/lub ma dostęp do jakiejś tajemniczej, perwersyjnej rozkoszy”⁵⁰. Więc, tak naprawdę mamy do czynienia nie z *thymos*, lecz z zwykłą erotyczną zazdrością, wynikającą z urojonej fantazji. Znow gniw łączy się wokół fikcyjnej historii i fałszywych żądań, czego skutkiem może być całkowite obalenie zdobyczy państwa demokratycznego. Taka forma organizowania gniewu staje się coraz bardziej popularna. Czyż islamski fundamentalizm religijny nie stał się najbardziej żywotną siłą polityczną tamtego kręgu kulturowego? W Europie popularność zyskują nie tylko agregaty gniewu fałszywie odwołujące się do tradycji konserwatywnej (zachowują one jednak demokratyczny charakter państwa), lecz także ruchy wprost nawiązujące do tradycji faszystowskich. Pamiętajmy, że po „rozkwicie demokracji” na początku lat dwudziestych XX wieku nastąpił regres do kultury autorytarnej i totalitarnej, zakończony drugą wojną światową.

6. Demokracja agonalna – nowa perspektywa gospodarowania gniewem

Peter Sloterdijk, opisując stan gniewu istniejący we współczesnym świecie, stwierdził, że „na horyzoncie nowoczesności nie widać żadnych ruchów i partii, którym na nowo mogłyby przypaść funkcje banku światowego, utworzonego w celu utopijno-profetycznego wykorzystywania impulsów tymotejskich”⁵¹. Nie istnieje wprawdzie instytucja, która gromadziłaby gniew w skali światowej, lecz projekt demokracji agonalnej może stać się nową perspektywą dla gospodarowania *thymosem* w państwie lub regionie. Autorką nowego spojrzenia na „polityczność” oraz pojęcia „demokracji agonalnej” jest belgijska filozofka i teoretyczka polityki Chantal Mouffe. Rozróżnienie między „polityką” a „politycznością” jest następujące: polityczność to „wymiar antagonizmu leżący u podstaw społeczeństwa [...] «polityka» [to] zestaw praktyk i instytucji, które w obli-

⁵⁰ S. Žižek, op. cit., s. 60.

⁵¹ P. Sloterdijk, *Gniew...*, op. cit., s. 230.

czu wprowadzanego przez polityczność konfliktu tworzą porządek umożliwiający ludzkie współistnienie”⁵². Nowa definicja polityczności jest inna od schmittowskiej, zakłada, że przy zachowaniu antagonistycznej relacji wróg–przyjaciel rozgrywa się ona w ramach wspólnego systemu symbolicznego – wartości demokratycznych. W ten sposób można osiągnąć to, o czym marzył Fukuyama, mianowicie *thymos*, heglowskie pragnienie uznania praw może się realizować, przy równoczesnym uznaniu zasad demokratycznych. „Wróg” zmienia się w „przeciwnika”, lecz agonizm daleki jest od liberalnego pojmowania sporu. „Demokratyczny konsensus można zaprojektować wyłącznie jako k o n s e n s u s k o n f l i k t o w y. Demokratyczna debata nie jest deliberacją, której celem jest osiągnięcie j e d n e g o racjonalnego rozwiązania akceptowanego przez wszystkich, lecz sporem pomiędzy przeciwnikami [*adversaries*]”⁵³. Schmitt wyróżnia dwa modele liberalnej debaty politycznej: agregatywny – działający na polu ekonomii, zakładający kompromis w celu uzyskania jak największych korzyści oraz deliberacyjny – działający na polu moralności, zakładający, że istnieje możliwość osiągnięcia racjonalnego i moralnego konsensusu. Zdawałoby się, że model agoniczny bliski jest debacie deliberacyjnej. Jednak zauważmy, że konsensus racjonalny i moralny nie jest tym samym, co pewna symboliczna wspólnota – wpadając w pułapkę racjonalizacji tracimy gniew. Przeciwnicy nie zgadzają się ze sobą, ale akceptują demokratyczne reguły walki.

Zauważmy, że w systemie parlamentarnym, w którym gniew i oburzenie obywateli mogą – poprzez spolaryzowane poglądy partii – przechodzić w formę sporu politycznego, nie powinno być problemów z fundamentalistycznymi ekstremami. Oczywiście, nie tylko partie mogą być bankami gniewu – są to także kościoły, związki zawodowe, NGOsy i inne ruchy społeczne. Tworzą one pewne zbiorowości, w których gniew może się kumulować i konstruktywnie zmieniać rzeczywistość. Mogło by się wydawać, że jeśli grupy nie akceptujące działań demokratycznych są wykluczone z przestrzeni demokracji agonicznej, to wracamy do konsensualnego myślenia centrum. Jednak dzięki radykalizacji postaw politycznych (szczególnie różnic ideologicznych) w ramach samej demokracji prawie wszystkie po-

⁵² Ch. Mouffe, op. cit., s. 24.

⁵³ Tamże, s. 9.

głady znajdują się w dyskursie „radykalnej demokracji”. Mouffe powołuje się na Eliasa Canettiego, który w książce *Masa i władza* twierdzi, że: „[...] głosowanie jest pozostałością krwawego starcia, odgrywanego nieraz na wiele sposobów. [...] Ale podliczenie głosów jest końcem bitwy [...] uroczysty charakter tych wszystkich działań bierze się z rezygnacji ze śmierci jako narzędzia rozstrzygania sporów”⁵⁴. Możliwość aktywnego wyrażania swojego niezadowolenia, gniewu będącego częścią ludzkiej konstytucji, jest przypisane do demokracji od jej początków. Myślenie w ramach „post-politycznego konsensusu”, ignorowanie opinii publicznej z racji posiadania „technokratycznych kompetencji”, doprowadza do zniechęcenia wobec instytucji republikańskich. Gniew obywateli zostaje wtedy wykorzystany przez fundamentalistów pragnących obalić podstawy demokracji.

Światowe banki gniewu były wizjami nowożytności. Marks zakładał, że w procesie dialektycznym zapanuje uniwersalny ustrój komunistyczny. Podobnie neoliberalny heglista Fukuyama stwierdził, że po upadku ZSRR „historia się skończy”, zapanuje „uniwersalne państwo hegemoniczne”. Są to oczywiście wizje utopijne, będące ukrytym europocentryzmem. Wiek XX i początek XXI zweryfikowały te tezy – narzucanie słusznej, w swoim mniemaniu, wizji społeczeństwa kończy się katastrofą. Odrzucanie kontekstów kulturowych, bezwzględna globalizacja doprowadziła do takich ekstremów, jak terroryzm i fundamentalizm. W tworzeniu demokracji agonalnej należy uwzględniać regionalne zróżnicowania. Inaczej powinien wyglądać ustrój liberalny w Europie, inaczej w Azji, inaczej zaś w Afryce. Schmitt twierdził, że po upadku systemu dwubiegunowego mógłby powstać nowy porządek, na wzór *Jus Publicum Europeanum* – nowy *Nomos Ziemi*. Byłby to system wielobiegunowy, zapewniający światu równowagę i możliwość rozwiązywania konfliktów odpowiednimi kulturowo metodami, oparty na wartościach demokratycznych⁵⁵. Tylko wielobiegunowy model polityki międzynarodowej może przyczynić się do prawdziwego „triumfu demokracji”.

⁵⁴ Ch. Mouffe, op. cit., s. 37.

⁵⁵ Tamże, s. 134.

7. Zakończenie – droga hegemonii

Model demokracji agonicznej bliski jest myśli lewicowej. Zarówno bowiem wielki kapitał, przy pomocy wypierania gniewu lub jego rzekomej afirmacji, jak i fundamentalizm znajdują korzystne wyjście z postpolitycznego dyktatu „Środka”. „Do funkcji partii lewicowych należy organizowanie *thymos* pokrzywdzonych. Nadają one relacji między kapitałem gniewu a żądaniem godności pragmatyczną, medialną i polityczną postać”⁵⁶. Współcześnie jednak rozmywają się one w konsensusie lub wracają do ortodoksji. Obydwie drogi są błędne. Zadaniem lewicy jest prawdziwe dysponowanie gniewem mas, przy równoczesnym zachowaniu wartości demokratyczno-liberalnych. Nasuwa się pytanie, w jaki sposób wprowadzić takie myślenie do systemu politycznego. Odpowiedzią jest koncepcja gramsciańskiej hegemonii. Uwzględniając problemy – takie jak ekologia, kwestie genderowe itp. – wprowadzone do dyskursu politycznego przez „nowe ruchy społeczne”, różnorodne formy gniewu łączą się w „społeczną i polityczną przestrzeń względnie ujednoliconą za pomocą ustanowienia pewnych punktów węzłowych i ukonstytuowania *tendencyjnie* relacyjnych tożsamości”⁵⁷. Tak więc współczesna hegemonia nie ma jednego jądra – wszelkie ruchy przez nią „zszyte” mają równoważny charakter. Walka o nową hegemonię zaczyna się w dziedzinie kultury – wszelkie zmiany mają swój początek w tworzeniu nowej świadomości, ale nie „klasowej”, lecz na płaszczyźnie, w ramach której różne formy gniewu utożsamiają się ze sobą w celu zmiany stosunków społecznych.

⁵⁶ P. Sloterdijk, *Gniew...*, op. cit., s. 162.

⁵⁷ E. Laclau, Ch. Mouffe, op. cit., s. 147.

W jaki sposób filozofia ujmuje rolę cierpienia w życiu jednostki i wspólnoty?

*Cierpienia nie mierzy się podług zewnętrznego
podrażnienia bądź lokalnej dolegliwości organizmu,
lecz podług sposobu jego odczuwania i odbijania się
w świadomości.*

Emil Cioran

1. Wstęp

Cierpienie, będące nieodłącznym elementem naszej egzystencji, od zawsze nurtowało ludzkie myślenie. Dotyka ono każdego bez wyjątku oddziałując na każdą sferę życia. Naturalnym wydaje się być to, że staramy się unikać bólu i dążymy do przyjemności. Jednakże, czy jesteśmy w stanie wyobrazić sobie świat bez cierpienia? Odpowiedź przekracza wyobraźnię człowieka. Perspektywa raju na ziemi pozostaje dla nas nieokreślonym marzeniem, ponieważ wymaga zmiany naszej naturalnej percepcji. Gdyby istniało szczęście wspólne dla wszystkich nie byłoby wątpliwości co do sposobu jego osiągnięcia. Wielokrotnie w sytuacji, w której spotykamy się z cierpieniem, naszą pierwszą myślą jest: „dlaczego”? Gdy dotyka nas przemożny ból, chcemy znać jego przyczynę i sens. Nie jesteśmy stworzeni do tego, żeby od razu pogodzić się z rzeczywistością. Przykładem może być utrata bliskiej osoby, która zginęła w niejasnych okolicznościach. Mimo iż wiemy, że poznanie prawdy o jej śmierci nie przywróci jej do życia, w dalszym ciągu chcemy wiedzieć, z jakiego powodu zginęła. Ta wszechogarniająca konieczność pojawienia się nieprzyjemności prowokuje filozofów do zadawania pytań o przyczynę, cel i mechanizmy cierpienia. Główną motywacją do rozmyślań nad jego rolą jest zredukowanie jego ilości do minimum. Czy możliwe jest jednak obiektywne zanalizowanie cierpienia?

Cierpienie to z definicji stan psychiczny człowieka wywołany bólem fizycznym albo psychicznym. Jednakże drugi jego rodzaj nie jest uzależniony od pierwszego. Ból fizyczny albo mechaniczny ogranicza się do odbioru impulsów nerwowych przez mózg i interpretowanie ich w kontekście uszkodzonej części ciała. Jest „wrażeniem nieprzyjemnym, zaburzającym i czasem nawet przytłaczającym”¹. Z punktu widzenia ewolucji ból służy do zawiadomienia organizmu o zagrożeniu i unikaniu tych samych uszkodzeń w przyszłości. W ten sposób spełnia on funkcję uczenia się na błędach, zwiększając nasze szanse na przeżycie. [Przekładając zasadę według, której działa ból mechaniczny, na cierpienie wywołane stratą bliskiej osoby, trauma miałaby służyć uniknięciu podobnych zdarzeń w przyszłości.] Jednak człowiek nie zadowala się poznaniem wyłącznie mechanicznych przyczyn swojego cierpienia. Ma skłonność do łączenia nieprzyjemnych przeżyć w związku przyczynowo-skutkowe w celu znalezienia odpowiedzi na całe zło tego świata. Próbuje różnorodnych interpretacji, najczęściej widzi w wydarzeniach siłę wyższą kierującą jego życiem. Takie przemyślenia sprowadzają się do ludzkiego lęku przed śmiercią. Nachodzi on każdego, kto szuka sensu swojego bytowania. „Dlaczego ja?” jest prawdopodobnie najczęściej pojawiającym się pytaniem w tego typu okolicznościach.

Jednakże skąd pojawiła się u człowieka skłonność do teoretyzowania cierpienia? Dlaczego nie wystarczają mu jego materialne przyczyny? Powodem, dla którego przeżywa on nieprzyjemności znacznie głębiej od innych istot żyjących, interpretując je religijnie czy filozoficznie, jest jego świadomość i refleksyjność. Przykładem różnorodnego stosunku wobec udręki może być postawa aktywna, której najczęstszą postacią jest bunt i gniew, albo pasywna, kiedy ogarnia nas smutek i staramy się pogodzić z dolegliwością. Należy tym samym oddzielić ból mechaniczny od cierpienia, które jest reakcją psychologiczną na jego pojawienie się. Jest to potrzebne, gdyż człowiek jest w stanie ustosunkować się do niego. O takim podziale mówi Władysław Tatarkiewicz w swoim dziele *O szczęściu*. Cierpienie może mieć charakter wrażeniowy, wtedy sprowadzalne jest do informacji o bólu cielesnym i ograniczone w czasie. Drugą postacią jest

¹ S. Blackburn, *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, P. Dziliński, J. Wołęński, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 54.

cierpienie wyobrażeniowe (duchowe)², łączące w sobie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Jest ono próbą interpretacji nieprzyjemnych przeżyć, traktującą je jako coś ciągłego i łączące je w ogół, czyli na przykład chorobę. Tak jak ból mechaniczny występuje u prawie wszystkich zwierząt i zależy od stanu układu nerwowego, tak cierpienie uważane jest za domenę człowieka i objawia się w emocjach przede wszystkim w formie smutku. Wpływ na nie mają traumatyczne wspomnienia z przeszłości, zaburzenia psychiczne czy podniecenie. Właśnie ta druga kategoria nieprzyjemności była w większości rozpatrywana przez filozofów na przestrzeni wieków.

2. Wyróżnienie trzech rodzajów ujmowania cierpienia w filozofii

Głównymi pytaniami, jakie zadawali myśliciele przy próbie sformułowania istoty cierpienia, są: Co to jest cierpienie i czy ma sens? Jak jest jego źródło? Czy można wyszczególnić jego rodzaje? Jak powinno się do niego ustosunkować?

Ogółem, problem cierpienia rozpatrywany był na dwa sposoby, z których pierwszy zawiera w sobie dwie dalsze postawy. Jest nim optymizm metafizyczny, który zakładał możliwość całkowitego zniesienia cierpienia w tym lub przyszłym życiu. Można go podzielić na dwa typy. Pierwszy *eudajmonistyczny* głosili np. utylitaryści, dla których najwyższym zadaniem moralnym było staranie się o szczęście wszystkich³. Drugi *metafizyczny*, w pełni chrześcijański, propagowany był między innymi przez świętego Augustyna i Maxa Schelera. Obydwa rozróżnienia wywodziły się od Arystotelesa, który określił cierpienie jako pochodną zła, natomiast przyjemność jako przejaw dobra. Różnica między nimi polegała na tym, że myśliciele, tacy jak Bentham, szukali możliwości jego zniesienia w zmianie myślenia i funkcjonowania społeczeństwa, natomiast filozofowie z kręgu chrześcijaństwa traktowali je jako możliwość ofiarowania się Bogu i drogę do zbawienia. Życie wieczne z założenia miało być wolne od cierpienia,

² W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 82.

³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, PWN, Warszawa 2011, T. III, s. 37.

toteż stanowiło dla nich pewnego rodzaju eudajmonię i rekompensatę za poświęcenie.

Drugie podejście można określić mianem pesymizmu metafizycznego, traktującego cierpienie jako zjawisko nieuchronne i konieczne dla człowieka. Nie spełnia ono żadnej pozytywnej roli w społeczeństwie. Pesymiści nie dopuszczają także możliwości życia wiecznego, które mogłoby je zrekompensować. Zaakceptowanie tego faktu powoduje przypisanie udrękom estetycznej wartości oraz ujmowanie ich jako okazji do rozwoju duchowego. Podejście takie było charakterystyczne głównie dla filozofii psychoanalizy i przełomu antypozytywistycznego.

3. Optymistyczne ujmowanie cierpienia

Poczynając od pierwszego sformułowania problemu cierpienia, początków jego definicji można upatrywać w Starożytnej Grecji. Hezjod w swojej *Teogonii* tworzy pojęcie *Algos*, odnoszące się do smutków, żalów i bólów jako całości. Reprezentuje je bogini Algea, będąca córką władczyni Chaosu Eris. Jednocześnie jest siostrą Dysnomi, czyli bogini niesprawiedliwości. Myśl o wspólnej naturze cierpienia i zła przeniknęła filozofię grecką. Pierwszym ze znanych myślicieli, którzy podjęli to zagadnienie, był Sokrates. Scharakteryzował przykrość jako reakcję na czynnik zewnętrzny, jakim jest niesprawiedliwość, działanie nie wywodzące się z dobra. Z jego myśli, które znamy z zapisków Platona, wynika, że szczęście i dobro utożsamiał ze stanem naturalnym. W dialogu *Fileb* rozmawiając z Protarchosem mówi między innymi o zimnie i głodzie, które rodzą ból⁴. Wyciąga z tego następujący wniosek: „A kiedy coś wraca do własnej natury, to taki powrót przyjąłszy jako rozkosz”. Cierpienie wynika dla niego z niezaspokojenia potrzeb naturalnych, toteż było pochodną zła. Zainspirował tym Platona, który w swojej wizji państwa wyeliminowuje cierpienie wraz z usunięciem niesprawiedliwości. To negatywne określenie cierpienia rozwinął w swojej filozofii praktycznej Arystoteles. Przeciwwstawił je „eudajmonii”, która w jego koncepcji oznacza „aktywne

⁴ Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.

i zgodne z rozumem działanie władz cnotliwej duszy”⁵. Była ona dla niego naturalnym stanem człowieka⁶. Ból z samej swojej istoty jest nam obcy, ponieważ wynika z nierealizowania naszego potencjału. W ten sposób powiązał je z działaniem. Cnoty (*arete*) miały za zadanie wyzwolić człowieka z nieszczęścia. Jednakże, opierały się one nie na obojętności i spokoju, tak jak u późniejszych filozofów hellenistycznych, lecz tylko na umiarze. Stagiryta kładąc fundamenty pod przyszłe optymistyczne pojmowanie cierpienia uwzględnił również cnotę, która związana była nierozłącznie z cierpieniem. Mianowicie chodziło mu o męstwo, które ze swej istoty skazane jest na trudy w dążeniu do szlachetności. Uwzględnił jednak, że jeśli męstwo stanie przed największym i najtrudniejszym do zniesienia złem, jakim jest śmierć, to powinno być uzupełnione cnotą cierpliwości.

Myśl Arystotelesa o męstwie przejęła filozofia chrześcijańska, utożsamiając je z „ofiara” i poświęceniem dla Boga. Największy wpływ na przekonwertowanie greckiego, „eudajmonistycznego” spojrzenia na życiowe męki, miał św. Augustyn z Hippony. Zanegował on teorię jednego z ojców Kościoła Orygenesu jakoby „apokatastaza”, czyli przywrócenie pierwotnej doskonałości, miała je pod koniec czasu wyeliminować raz na zawsze. Przeciwnie, uważał, że jest ono warunkiem wolnej woli i może z niego wynikać dobro⁷. Dzieje się tak tylko w sytuacji, w której mniejsze zło poświęcone zostaje dla dobra wyższego rzędu. Przykładem jest Jezus Chrystus, który przez swoją ofiarę wyzwolił ludzi z grzechu pierworodnego. Nie oznacza to jednak, że uwolnił nas od cierpienia. W teodycei Augustyna zło pochodzi z niewłaściwego używania wolności i jest wyborem człowieka. Może on wybrać, czy chce dążyć do zbawienia czy do potępienia. Jednakże najpełniej myśl Arystotelesa w chrześcijaństwie kontynuował Tomasz z Akwinu. Przyjął jego teorię cnót, za eudajmonię uważał poznanie Boga. Zgadzał się z Augustynem, że cierpienie to kara za grzech pierworodny, który był wynikiem pychy i pożądliwości. Rekompensatą jest postawa pokory i czystości pozwalająca na odzyskanie Bożej miłości i uzyskanie zbawienia. Dla Akwinaty cierpienie byłoby absurdem, gdyby nie istniało życie wieczne. W przeciwieństwie do Augustyna uważał jednak, że dostą-

⁵ S. Blackburn, *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, op. cit., s. 115.

⁶ Arystoteles, *Książka Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, PWN, Warszawa 2008, 1370 A.

⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, op. cit., s. 226.

pienie zbawienia w większej mierze jest domeną rozumu niż woli⁸. Najwyższym dobrem jest Bóg, ponieważ jest celem wszystkiego. W efekcie, chrześcijańscy myśliciele przenieśli Arystotelesowską eudajmonię z życia praktycznego na życie wieczne.

Koncepcja przykrości jako poświęcenia i „mniejszego zła” wpłynęła również na współczesną filozofię, między innymi na fenomenologię. Max Scheler dokonuje jej aksjologicznej analizy w dziele *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*. Krytykuje nowożytne pojmowanie bólu jako zła, które należy w pełni wyeliminować. Ma na myśli między innymi poglądy Kartezjusza, na których opierała się filozofia oświecenia. W *Rozprawie o metodzie* Kartezjusz utożsamiał cierpienie z chorobą, uznając natomiast zdrowie za najwyższe dobro i szczęście⁹. Tym samym dał impuls do zwalczania nieprzyjemności. Jedną z postaci programu walki z nimi stał się utilitaryzm propagowany przez Jeremiego Benthama i Johna Stuarta Milla. Filozofowie ci głosili zasadę największej przyjemności dla największej liczby ludzi. Zdaniem Schelera, błędem myślicieli, którzy skupiali się na eudajmonii możliwej do osiągnięcia w życiu doczesnym, było założenie o przyjemności jako części natury człowieka¹⁰. Nie byli świadomi, że cierpienie jest konieczne i nie można go w pełni zlikwidować. Dążąc do „czystego hedonizmu” zapomnieli oni o podstawach eudajmonii sformułowanej przez Arystotelesa, według którego nadmiar też był rodzajem cierpienia.

Drugim obiektem krytyki Schelera są filozofowie, którzy interpretowali „ofiarnictwo” jako najwyższe dobro. Przykładem jest Immanuel Kant, który mówił o wyższości imperatywów kategorycznych nad indywidualnymi potrzebami człowieka. Najwyższym dobrem byłoby dla niego ustanowienie „państwa niesprzecznych celów w rozumnej wspólnotie światowego państwa”¹¹. Georg Hegel cierpienie uważa za warunek postępu, według niego Duch dziejów zmusza nas do ofiary w celu urzeczywistnienia „boskich konieczności”¹². Jednakże, taki „czysty heroizm” dąży tylko do zintensyfikowania przykrości. Kant i Hegel nie przypisują żadnej wartości

⁸ Tamże, s. 317.

⁹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Antyk, Kęty 2002, Cz. 6.

¹⁰ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1994, s. 29.

¹¹ Tamże, s. 26.

¹² Tamże, s. 27.

naturalnej potrzebie człowieka, jaką jest szczęście. W tym znaczeniu, zarówno hedonizm jak i heroizm są z góry skazane na porażkę i prowadzą do pesymizmu. Scheler w fenomenologiczny sposób dowodzi, że tak jak śmierć jest w obiektywnym sensie „ofiara” jednostki ze względu na „rozmnażanie gatunku”, tak cierpienie jest poświęceniem części dla całości oraz tego co mniej wartościowe, dla tego, co bardziej wartościowe¹³. W ten sposób zapewnia rozwój społeczeństwa i jego stabilność. Wywodzi się z ofiarnej miłości, o której mówiło już chrześcijaństwo. Nadaje ona sens cierpieniu, które staje się drogą do zbawienia. Scheler odwołuje się do założeń chrześcijańskiego optymizmu, który głosił przed nim między innymi Tomasz z Akwinu.

4. Pesymistyczne ujmowanie cierpienia

Przeciwieństwem optymistycznych poglądów chrześcijańskich i hellemistycznych na cierpienie były koncepcje filozofii życia, określanej przez Schelera mianem „pesymizmu”. Ich koncepcje były możliwe dzięki Kantowi, który stworzył doktrynę transcendentnego idealizmu. Wychodził on z tradycyjnej relacji podmiot-przedmiot, sugerując, że podmiot wpływa na poznanie w taki sposób, że uniemożliwia obiektywne postrzeganie¹⁴. Odnosząc tę zasadę do cierpienia, może ono być poznane tylko subiektywnie jako immanentne życiu. Wpływ Kanta objawia się między innymi w pracach Sigmunda Freuda. Źródła cierpienia upatrywał on w kulturze. „Ofiarą” w jego systemie myślowym jest satysfakcja wynikająca z rozładowania naturalnych popędów. W dziele *Kultura jako źródło cierpień* postuluje istnienie w społeczeństwie tak zwanych mechanizmów obronnych chroniących je przed rozpadem¹⁵. Moją one za zadanie sublimację popędów i żądz człowieka. Jednakże takie działanie wbrew naturze wywołuje cierpienie, stąd powszechność patologii w społeczeństwie. Filozofia psychoanalizy Freuda różniła się jednak od chrześcijańskich koncepcji, ponie-

¹³ Tamże, s. 17.

¹⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 138.

¹⁵ S. Freud, *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, KR, Warszawa 1998, T. IV, s. 189.

waż nie odwoływała się do życia wiecznego. Pesymistycznie podchodziła do cierpienia jako do warunku istnienia wspólnoty. Człowiek z natury pozostaje w wiecznym wewnętrznym konflikcie, jakim są sprzeczne dążenia świadomości (superego) i nieświadomości (id).

Inną koncepcję pesymizmu sformułował Artur Schopenhauer, który uważał cierpienie za naturalny stan człowieka. Dokonał pewnego rodzaju przewartościowania znosząc eudajmonię Arystotelesa. Wola przenikająca rzeczywistość jest podstawą ludzkiej świadomości. Przez „zasadę ujednostkowania” wyraża się w nas w najwyższym stopniu. Jest nam bezpośrednio dana, ponieważ poznajemy świat wyłącznie przez nasz zmysł wewnętrzny, który jest częścią ogólnej *Woli*¹⁶. Jednakże z założenia nie może być zrealizowana. Ta niepełność rodzi cierpienie, które jest motorem napędowym wszystkich procesów życiowych. Gdy u zwierząt przejawia się pod postacią pragnienia zaspokojenia głodu czy innej potrzeby fizjologicznej, tak u człowieka przyjmuje swój najcięższy wymiar. Cierpienie duchowe, lęk przed śmiercią mogą być przewyciężone tylko przez postawę estetycznej kontemplacji, współczucie innym i wyzbycie się pożądań. Umożliwiają one zapomnienie i zdystansowanie się do wszechogarniającej woli świata przez wgląd w jej działanie.

To pesymistyczne podejście wykorzystał w swojej koncepcji słynny niemiecki filozof Friedrich Nietzsche. Zgadzał się z Schopenhauerem przypisując cierpieniu irracjonalność i traktując je jako element ludzkiej natury. Jednakże, inaczej niż Schopenhauer utożsamiał je z chorobą. W *Genealogii moralności* stwierdza, że człowiek zawsze próbował interpretować cierpienie odnosząc je najczęściej do bogów¹⁷. Takie usprawiedliwianie bólu nazywał „resentymentem”. Utożsamiał go z zawiścią wynikającą ze słabości i niezdolności stawiania czoła cierpieniom. Jego ideałem etycznym był Nadczłowiek, który nawet w obliczu cierpienia jest w stanie zachować pogodę ducha. Przewycięża je i wznosi na wyższy poziom przez swoją Wolę Mocy. Chrześcijaństwu zarzucał tworzenie iluzorycznych wartości oraz ideałów moralnych będących zasłoną dla własnych ograniczeń i pasywności. Koncepcje te krytykował Scheler, który uważał,

¹⁶ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. H. Sułek, Hachette Livre, Kraków 2009, s. 62.

¹⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997, s. 74.

że skutkiem Nietzscheańskiej filozofii jest solipsyzm i relatywizm etyczny. W jego mniemaniu, jest ona skoncentrowana wyłącznie na różnorodności życia i wielkości jego ruchu¹⁸.

Filozofem, który rozwinął myśl Nietzschego i Schopenhauera równocześnie broniąc ich przed zarzutami Schelera, był Emil Cioran. W dziele *Na szczytach rozpacz* krytykuje optymistyczne podejście do cierpienia, jako poświęcenia się dla przyszłego szczęścia wiecznego. Przykrość pozostaje absolutna i nieograniczona dla każdego¹⁹. Nie ma kryterium, którym można by zmierzyć jej siłę. Człowiekowi nie pomaga to, że inni również mają problemy. Cierpienie to „stan wewnętrznej świadomości” i przeżywamy je na wskroś subiektywnie. Jest absurdalne, tak jak rzeczywistość, w której przyszło nam żyć. Agonia, czyli głębokie jego przeżywanie, przynosi oczyszczenie. Śmierć jest immanentna życiu, co uświadamiamy sobie na każdym kroku. Błędem chrześcijaństwa jest interpretowanie jej jako czegoś, co można przekroczyć. Śmierć nie jest autonomiczna, nie zapewnia wejścia w nowe metafizyczne rejony²⁰. Tym samym cierpienie nie jest poczuciem transcendentnym życiu. Cioran neguje możliwość zbawienia, głosząc pesymistyczną irracjonalność życia. Lęk przed śmiercią jest czysto organiczny, tej samej natury co ból fizyczny. Religia i filozofia stają się mechanizmem obronnym przed nieuchronną śmiercią. Nie są one w stanie jednak nigdy jej w pełni przesłonić, toteż jakakolwiek optymistyczna argumentacja nie chroni przed cierpieniem.

Jedynym rozwiązaniem jest, według Ciorana, postawa estetyczna. Można ją osiągnąć przez melancholię. Jest ona „pasywną kontemplacją świata” jako widowiska²¹. Zdystansowanie się do tragiczności zawartej w rzeczywistości zapewnia spokój. Cierpienie wyobrażeniowe nadal jest obecne. Jednakże żal za przyszłością jest rekompensowany marzeniami przeszłości. Cioran odwołuje się bezpośrednio do Schelera, mówiąc, że „ostatnim słowem fenomenologii smutku jest beznadzieja, melancholii zaś, marzenie i wdzięk”. Istnieją dwie postawy: heroiczna i naiwna. Pierwsza stara się za wszelką cenę wyłączyć się z życia, druga natomiast zakłada pozór.

¹⁸ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, op. cit., s. 30.

¹⁹ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2007, s. 19.

²⁰ Tamże, s. 43.

²¹ Tamże, s. 62.

Cierpienia nie można pojmować jako wartości²². Nie ma do tego żadnego uzasadnienia, tym bardziej, że spada ono równie często na ludzi niewinnych jak i grzeszników. Filozofia „liryczna” jest ratunkiem dla człowieka zawieszonego między życiem, a śmiercią. Przez twórczość, samoekspresję i uzewnętrznianie się można przeżywać życie w jego pełni. „Wdzięk” to stan iluzji, który przez marzenia o wieczności pozwala uwolnić się od fatalnego i tragicznego losu. Jest irracjonalną swobodą, spontanicznością i „radosnym pesymizmem” wśród ogarniającej nicości. Akceptując cierpienie jako prawo możemy wyzwolić się z niego przez pozór. Jest ono indywidualne, współczucie jest powierzchowne i nie można obiektywnie poczuć czyjejś udręki. W dziele *Na szczytach rozpacz* krytykuje on pojęcie „ofiary” jako miłości. Jego zdaniem, łączenie cierpienia za innych z tą największą namietnością jest wypaczeniem miłości przez chrześcijaństwo²³ – „Na tym świecie nikt jeszcze nie umarł wskutek cudzego cierpienia” – mówi. Nawet Mesjasz w jego interpretacji nie umarł na krzyżu za nasze grzechy, tylko został zabity.

Pojęciami, z których błędnego rozumienia bierze się obiektywne pojęcie cierpienia, są moralność i wieczność. Cioran głosi pesymizm metafizyczny, twierdząc, że transcendentne „dobro” nie ma nic wspólnego z irracjonalnymi popędami, jakie rządzą ludźmi i jest wyłącznie ich marnowaniem. Tym bardziej, że wieczność rozumiana subiektywnie sprawia, że wszelkie uczynki przestają mieć etyczne znaczenie. Temporalność jest immanentna życiu tak jak śmierć, ponieważ cokolwiek, co cechuje się dynamicznością, musi być zawarte w czasie. W perspektywie nicości i śmierci, tym, co reguluje czas, jest intensywność podmiotowego przeżywania. Jest ona tym większa, im częstsza jest kontemplacja wieczności. Pozwala ona zapomnieć na chwilę o śmierci. Odczucie absolutu czasu sprawia, że kodeksy moralne przestają mieć znaczenie, liczy się tylko różnorodność przeżyć. Sens życia można zanegować z tylu punktów widzenia, zatem ich wyliczanie staje się zbędne. Przykładowymi dowodami są rozpacz, nieskończoność czy śmierć. Cierpienie jest czymś koniecznym dla człowieka w takim samym stopniu jak śmierć. Jeśli chodzi o szczęście, rozumiane jako eudajmonia Arystotelesa, Cioran zwraca uwagę, że

²² Tamże, s. 112.

²³ Tamże, s. 237.

nie jest ono możliwe ze względu na ludzką naturę. Powodem jest transcendentność radości, nie jest ona immanentna naszej istocie tak jak cierpienie. Krytykuje też Freuda, nie zgadzając się z jego panseksualizmem²⁴. Uważa, że sprowadzenie miłości do seksualności jest takim samym wypaczeniem, jak utożsamianie jej z cierpieniem. Jedynymi absolutnymi kategoriami są, według Ciorana, nie dobro i zło, tylko życie i śmierć. Są one transcendentalne dla człowieka, warunkując całe jego poznanie. Dramatem jest to, że przez szukanie transcendentnych wartości i światów, jedynym sposobem rezygnacji staje się samobójstwo. Pesymizm Ciorana mówi o innej rezygnacji, która sprowadza się właściwie do „życia chwilą”. Jest „kosmiczną dionizyjskością”, która zastępuje bezsens. Świat nie może mieć sensu ze względu na swoją nieskończoność, która jest absolutną progresywnością unicestwiającą wszystko, co ma „skończoną substancjalność i wykrystalizowaną formę”. Co więcej odrzuca on intelektualizm etyczny Sokratesa mówiąc, że istotą życia społecznego nie jest sprawiedliwość, tylko jej przeciwieństwo – niesprawiedliwość. Smutek ma dla niego charakter refleksyjny, natomiast ból organiczny, materialny. Chrześcijaństwo, pojmując cierpienie jako drogę do miłości i zjednoczenia się ze światem, nie widzi, że w istocie jest pogrążaniem się w samotności. Dla tych, którzy wierzą w interioryzację, świat jest czymś zewnętrznym, obiektywnym i nieistotnym. Jest ona uwewnętrznieniem (przyswojeniem) przez jednostkę zewnętrznych wartości czy norm kulturowych. To „zapośredniczenie” światopoglądu od innych, na przykład chrześcijańskiego, sprawia, że nie skupiamy się na naszych prawdziwych, wewnętrznych przeżyciach. Staramy się przypisać im wartość, jednakże w ten sposób tylko intensyfikujemy cierpienie. Zbawienie dla Ciorana to odzyskanie bezpośredniości życia, jaką przeżywają na przykład zwierzęta. To cieszenie się chwilą, zanegowanie prawdy i obiektywności. Chrześcijańska miłość wywodząca się z cierpienia jest pobłażliwością i litością. Prawdziwa namiętność jest ze swej istoty irracjonalna i nie służy do poświęcania się dla wyższych celów. Sama w sobie jest celem, jako odbicie bezsensu świata i próbą połączenia się z nim w jedność. Pesymizm metafizyczny Ciorana rozwija się więc w dwóch aspektach: mówiąc o ślepej dynamice odrzucającej wszelką hierarchię wartości, i rzeczywistość, którą przyswa-

²⁴ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, op. cit., s. 156.

jamy przez naiwne, zadowolone bytowanie²⁵. Tę dynamiczność uwidoczniła ułomność człowieka i bezcelowa ewolucja, której świadomość wydaje się być błędem i źródłem naszego cierpienia.

5. Podsumowanie

Reasumując, rola cierpienia w filozofii postrzegana była na trzy sposoby. Jego optymistyczne przedstawianie charakterystyczne było dla myślicieli starożytnej Grecji, w tym przede wszystkim Arystotelesa. Zdefiniował je jako pochodną zła, którą należy wyeliminować. Z tej koncepcji zrodziło się eudajmonistyczne ujmowanie nieprzyjemności, charakterystyczne między innym dla utilitarystów i hedonistów.

Optymizm, aczkolwiek w innej formie, był podwaliną myśli chrześcijaństwa. Wychodząc z założenia Arystotelesa o męstwie, traktował udręki jako konieczność doczesnego świata, karę Boga za grzechy. Rozwiązanie stanowiło życie wieczne, nadające sens ofierze, którą ponosił człowiek. Zależnie od sposobu jego definiowania, metodą radzenia sobie z bólem było oddanie się przyjemności, zachowanie duchowego spokoju wobec doznawanego zła bądź traktowanie go jako przejawu miłości i poświęcenia przybliżającego do zbawienia.

Drugim podejściem do zagadnienia był pesymizm metafizyczny. Zakładał nieuchronność i konieczność cierpienia. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa, odrzucał również możliwość jego rekompensaty w przyszłym życiu. Umieścił je w kategoriach estetyki jako transcendentalną część egzystencji człowieka, która warunkuje jego doznanie. Taka interpretacja cierpienia była charakterystyczna dla Schopenhauera i Freuda. Występowała również w twórczości Nietzschego, który pojmował je jako możliwość rozwoju Woli Mocy. Emil Cioran najlepiej podsumowuje pesymistyczne rozmyślania dotyczące cierpienia, uznając je za efekt uboczny świadomości i nawołując do estetycznej kontemplacji świata jako takiego.

²⁵ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, op. cit., s. 62.

Przedstaw swoją wizję relacji między logiką formalną a językiem codziennym

Problem określenia relacji zachodzącej między językiem logiki a językiem naturalnym jest od czasów starożytnych wciąż aktualnym zagadnieniem filozoficznym. Przykładowo stoicy odnosili wyrażenia językowe do logiki zdań opartej na pięciu wnioskowaniach niedowodliwych (Chryzyp), do konceptualistycznej teorii znaczenia (*lekton*), czy też logicznych postaci tautologii. Prace te do dzisiaj stanowią niewyczerpane źródło inspiracji w badaniach nad strukturą syntaktyczną oraz stosunkami semantycznymi języka. Nurt neopozytywistyczny pozbawił je jednak fundamentalnego odniesienia, tzn. skrytykował pogląd uznający, iż język realizuje cele metafizyczne (przejawia się w nim np. *Logos*). Znamienne twierdzenie Hume'a, wzywające do wydania metafizyki na pastwę płomieni, znalazło wyraźne odbicie w podjętej na nowo próbie rozpoznania istoty i funkcji języka¹.

Logika formalna, która powstała na przełomie XIX/XX w., zajmowała się analizą języka w kategoriach logiki matematycznej. Metodologicznych korzeni logiki formalnej można z całą pewnością szukać w pracach Leibniza, a dalej upatrywać jej rozwoju w algebrze logiki proponowanej przez Boole'a, De Morgana, Schrödera, czy Jevonsa. Logika formalna porzuciła jednak z czasem swój algebraiczny charakter, skupiając się bardziej nad badaniami związanymi z konstrukcją języków sformalizowanych. Relacja między językiem formalnym a językiem codziennym przybiera jednak różne formy u poszczególnych przedstawicieli przytoczonego podejścia. Dla przykładu, ideografia Fregego bazuje na uniwersalnej symbolice, niezależnej względem jakiegokolwiek analizy nad wyrażeniami języka potocznego (dualizm semantyczny), wówczas gdy Russell przypisuje wspomnianej analizie wymiar epistemologiczny (monizm semantyczny). We współczesnej filozofii analitycznej rozwijało się z jednej strony podejście formalne i jego krytyka, a z drugiej natomiast podejście pragmatyczne, generatyw-

¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977, s. 200.

no-transformacyjne Chomsky'ego czy też prądy tzw. filozofii języka naturalnego, które to inaczej sytuują relację języka formalnego względem języka codziennego. W dalszej części pracy przedstawiona zostanie krytyka tych stanowisk, odsyłająca autora z powrotem do kwestii związanych z podejściem formalnym. Badania nad statusem logiki formalnej oraz konkretnymi pracami naukowymi Karla Poppera posłużą mi w części ostatniej w próbie określenia konkretnej relacji panującej między logiką formalną a językiem codziennym.

1. Platońskie źródła krytyki języka

Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy żyzcia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając.

Platon, *List VII*

Platon w *Liście VII* pisze o drodze, jaką człowiek winien podjąć chcąc uprawiać filozofię. Droga ta wyrażać ma się we wszelkich aspektach życia. Zdaniem Platona każdemu przedmiotowi przysługuje pięć elementów. Należą do nich trzy przedstawienia, tj. nazwa, określenie i obraz – tworzą one definicję znaczeniową, czwartym elementem jest wiedza, a piątym sam przedmiot percepcji. Wiedza o przedmiocie tkwi w duszy i stanowi umysłowe pojęcie rzeczy, które wiąże więź pokrewieństwa z samą istotą rzeczy (*eidos*). Mowa natomiast ukazuje wyłącznie cechy jakościowe, opierając się na czterech niedoskonałych ujawnieniach przedmiotu. W mowie nie ma obcowania z przedmiotem. Samą mowę czy też pismo można stosunkowo łatwo podważyć. W tym specjalizowali się w starożytności sofisci. Platon pisał *Dopiero przemierzanie drogi prowadzącej przez nie wszystkie (5 elementów), wspinanie się w górę i schodzenie na dół poprzez poszczególne stopnie, mozolnie rodzi wiedzę tego co dobre z natury, w tym, kto jest dobry z natury*. Jest to symboliczna drabina wyznaczająca drogę opartą na swoistym warunku etycznym jak i opiece nad własną duszą (*enkrateia*).

Jeżeli przyjmujemy za Whiteheadem, że rozwój filozofii Zachodu oparty jest na fundamentach platońskiej tradycji filozoficznej, uznajemy tym samym, iż wszelka metafizyka jest niczym innym niż platonizmem, różnie na przestrzeni lat modyfikowanym, a u podstaw wiernie zakładającym konieczność istnienia rzeczy samej w sobie². W podobnym tonie wyrażał się M. Heidegger czy R. Rorty. Zdaniem Rorty'ego uprawianie filozofii wiąże się od Platona, dalej przez Hegla, z narzuceniem filozofowi konkretnego słownika finalnego, w ramach którego dokonuje się rozróżnienia np. na prawdę obiektywną oraz subiektywną. Rozróżnienia te są charakterystyczne również na poziomie języka, który głównie w starożytności pełnił dodatkowo funkcje metafizyczne. W miarę rozwoju myśli filozoficznej takie rozumienie funkcji języka było szeroko krytykowane. Kant pisał, że rozum dyskursywny dostosowuje się w filozofii do pojęć (*nach Begriffen*), natomiast poznanie w matematyce konstruuje pojęcia, rozważając je *in concreto*, posługując się przy tym symbolami, jako nośnikami wiedzy. Z myśli Kanta wynika, że może istnieć system symboliczny modelujący dyskurs matematyczny, ale nie podobna pomyśleć o analogicznym traktowaniu niekonstruktywnych pojęć filozofii³. Krytyka metafizyki ma wyraźne odzwierciedlenie w tym, jak się rozumie język. Obcowanie z przedmiotem, o którym mowa w *Liście VII*, zostaje przez filozofię neopozytywistyczną odczarowane z ontologicznego znaczenia. Współcześnie z pozycji języka logiki można nawet zakwestionować adekwatność poznawczą wynikającą z obcowania z przedmiotem empirycznym. Omawianą wcześniej platońską totalność zdołano więc na gruncie języka zastąpić inną, np. tą proponowaną przez Wittgensteina. Czy współcześnie wszelka mowa o prawdzie jest już wobec tego bez pewnej iskry zapalającej nam światło w duszy? Platon właściwie pozostaje obok relacji między językiem logiki a językiem naturalnym, idąc w poprzek zagadnieniom logicznym oraz empirycznym. *List VII* odczytać można jednak jako przestrożę przed wyłącznie dobrze uzasadnionym, nadmiernym zaufaniem do czterech pierwszych elementów wszelkiego przedmiotu, tzn. przed projektowaniem modeli symbolicznych

² K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992, s. 170.

³ Tamże, s. 129, 180.

jako *splendid isolation*⁴, w absolutnym odseparowaniu od przedmiotów, do których odnoszą wyrażenia języka gramatycznego.

2. Pytanie o status logiki formalnej

Paradygmat ontologiczny został zastąpiony w historii filozofii paradygmatem mentalistycznym, który to z kolei, głównie po *lingwistic turn*, ustąpił miejsca lingwistycznemu⁵. Przez doniosłą krytykę metafizyki to właśnie język, który dotychczas pełnił rolę mediacyjną w epistemologii czy ontologii, przestał być bezbarwnym szkłem dla filozoficznej refleksji, lecz problematyczność tegoż narzędzia uczyniła z niego przedmiot filozofii analitycznej. W filozofii analitycznej wyróżnia się wiele stanowisk różniących się w kwestii funkcjonowania języka formalnego czy naturalnego. Relacja między językiem formalnym a codziennym zostaje przez poszczególne podejścia inaczej określona. Do zaklasyfikowanych poniżej ośrodków myśli filozoficznej można chociażby dodać behawioralną teorię znaczenia C. Morrisa, czy też szkołę lingwistyki generatywno-transformacyjnej Noama Chomsky'ego.

3. Podejście formalistyczne

O rzeczywistym rozwoju logiki formalnej powszechnie mówi się od czasów Gottloba Fregego. Logika arystotelesowska, tj. logika nazw, ustępuje wówczas miejsca logice formalnej, opartej na analizie zdań ze strony logicznej, a nie generatywnej (lingwistycznej). Frege przede wszystkim precyzyjnie ujmuje punkty węzłowe wszelkiej przyszłej logiki, co wcale nie chroni go przed ewentualną krytyką. Frege pisał *Nazwa wyraża swój sens, oznacza zaś swe znaczenie*⁶. Rozróżnienie to jest przydatne przy ana-

⁴ L. Koj, *Wspaniała samotność logiki*, [w:] „Studia z Filozofii Polskiej” 3(2008), s. 365.

⁵ G. Keil, *Wprowadzenie: język jako medium i jako przedmiot*, [w:] *Filozofia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 590.

⁶ Analizując twórczość Fregego należy pamiętać o różnicy terminologicznej między tą, którą posługujemy się współcześnie, a tą jaką posługiwał się Frege. Dla niemieckiego filo-

lizie zdań oznajmujących. Zdania takie zawierają określoną myśl, która jest sensem zdania. Znaczeniem zdania jest natomiast jego wartość logiczna. Znaczenie pyta się o prawdziwość zdania przypisując mu wartość *Prawdy* albo *Falszu*. Znaczenie odnosi się do konkretnego przedmiotu, dlatego np. zdanie „Odyseusz został wysadzony w głębokim śnie na ląd Itaki” ma sens, lecz brak mu znaczenia. Na naszą wiedzę składa się zespół sądów. Akt sądu to przejście od myśli do wartości logicznej (). Wiedza nie jest jednak wyłącznie stwierdzeniem prawdziwości; istotne, zdaniem Fregego, jest pytanie zwrotne o sens zdania. Sens zdania adekwatnie wpływa na zrozumienie konkretnych układów słów.

Gottlob Frege w znacznej mierze przyczynił się do rozwoju teorii funkcji prawdziwościowej. Mechanizm oznaczania przez nazwy znaczenia przedmiotu przysłużył się natomiast do rozwoju szeroko rozumianego języka idealnego, bazującego na rozbudowanej symbolice. Do głównych przedstawicieli omawianego nurtu filozoficznego należy zaliczyć m.in. Russella, wczesnego Wittgensteina, Tarskiego, Carnapa, Quine’a. Załączmy, że na kartach historii filozofii znajdujemy wiele ważnych postaci działających na rzecz rozwoju logiki formalnej. Nie jest celem tej pracy ogólnikowa analiza poglądów każdego z nich. Od B. Russella język idealny służy do rozwiązywania problemów filozoficznych. Twierdzenie Gödla o niedowodliwości niesprzeczności oraz zupełności poddało w wątpliwość omawiany naukowy paradygmat podejścia formalistycznego, negując sformalizowany program badawczy języka idealnego proponowany przez Koło Wiedeńskie. Nie jest to, co ważne, krytyka filozoficznych założeń samego języka formalnego, mogącego funkcjonować w mniej radykalnej formie. Język naturalny sam w sobie jest natomiast złudny. Gdy pytamy o to, czym jest „złota góra”, „nikt”, „niebyt”, język naturalny automatycznie udziela odpowiedzi implikującej istnienie przedmiotów odnoszących się do tychże słów, mówiąc „niebyt jest ...”, „złota góra to ...”. Na gruncie logiki formalnej przypisałoby się wspomnianym słowom jedynie brak znaczenia, a zdania przekształciłyby się na funkcje. Język naturalny

zofa słowo „nazwa” oznaczało równocześnie „wyraz”, „znak”, „układ znaków” czy „wyrażenie”. „Znaczenie” u Fregego było tożsame z dzisiejszym „oznaczeniem”, „denotacją”, „referencją”. „Sens” oznaczał natomiast „treść”, „konotacje” jak i współcześnie rozumiane „znaczenie”. W analizie poglądów Gottloba Fregego posługuję się terminologią zaczerpniętą z pism filozofa, m.in. *Sens i znaczenie*.

nie daje nam prawdy obiektywnej o świecie. Zdaniem Fregego, funkcji tej nie pełnią również zdania prawdziwościowe. Niemiecki filozof mówił o III Królestwie Ducha (Myśli), zakładającym obiektywny rozwój nauki, w którym człowiek uczestniczy jako nosiciel wiedzy ujawniającej się dzięki warunkom prawdziwościowym. Poglądy te w znaczący sposób rozszerzył Karl Popper, lecz większość logików je ostro krytykowała, np. Koło Wiedeńskie. W samej jednak filozofii Fregego znajdujemy nawiązanie do ontologicznej tradycji filozoficznej. Carnap i Quine pisali o tym, że pytania ontologiczne pojawiają się w filozofii o tyle, o ile występują w ramach pojęć danego języka⁷. Tak postępował wczesny Wittgenstein przyjmując tzw. przedmioty proste za realnie istniejące.

4. Filozofia języka naturalnego

Filozofia języka naturalnego (*ordinary language*) uznaje język codzienny za właściwe źródło filozoficznych zagadnień, w ramach którego wszelka idealnojęzykowa korekta logiczna staje się zbędna. Sztuczne języki logiczne nie są bowiem w stanie wyrazić semantycznej złożoności języków naturalnych. Przedstawiciele tegoż podejścia to m.in. Austin, Ryle, Strawson, czy późny Wittgenstein. Ludwig Wittgenstein pisał w *Dociekaniach filozoficznych*, że *Filozofia nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, a więc może je w końcu tylko opisywać*⁸. Jest to ogólny sens filozofii języka naturalnego usytuowanej na płaszczyźnie relatywistycznej, konstytutywnej czy kognitywnej. Główny ośrodek tej filozofii to szkoła oxfordzka, powstała w opozycji do Koła Wiedeńskiego. Ryle uważał, że reguły języka są ukryte, dlatego w filozofii powinno przejść się od zagadnień typu *knowing how* do *knowing that*⁹. Austin proponował, aby dokładnie analizować sytuacje, w wyniku których ludzie intuicyjnie używają słów/pojęć niezrozumiałych dla odbiorcy czy też kiedy stosują malapropizmy.

⁷ Por. W. von Quine, *O tym, co istnieje?* (1948), [w:] tegoż: *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1969, s. 9-34.

⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2011, s. 75.

⁹ G. Keil, *Filozofia języka naturalnego*, [w:] *Filozofia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 622.

Ważne dla szkoły oxfordzkiej były wcześniejsze pisma G.E. Moore'a, W. Humboldta czy też hipoteza Sapira i Whorfa. Humboldt nie uważał języka za narzędzie, lecz za *organ kształtowania myśli* wpływający na nasze różne „obrazy świata”, które nie muszą być *zdeteminowane językowo*, za czym zdaje się opowiadać relatywistyczna hipoteza Sapira i Whorfa. Właściwe podłoże dla filozofii języka naturalnego stanowi chociażby holizm semantyczny, tj. analiza pojęć z uwzględnieniem sądów (w których występują), relacji panującej między tymi sędami oraz odniesienia do stanów umysłowych i do rzeczywistości¹⁰. Na tych fundamentach znaczenie zdania, inaczej niż to ma miejsce przy podejściu formalistycznym, zależy od struktury języka. W filozofii rzetelnie dezawuowano program badawczy Koła Wiedeńskiego. Podobnie szkoła oxfordzka znajduje się pod wyraźną krytyką. Zarzuca się jej głównie brak systemowości, a pojęciom, którymi operuje, filozoficznie nieadekwatną intuicyjność oraz kompozycyjność.

5. Filozofia pragmatyczna

Pragmatyczna teoria znaczenia uznaje język za ośrodek służący do wykonywania pewnych działań. Wariant Pierce'go mówi o tym, iż znaczenie wyrazu polega na jego praktycznych konsekwencjach. Zrozumienie danej myśli wiąże się z ustaleniem reguł postępowania z niej wynikających¹¹. Do przedstawicieli filozofii pragmatycznej zalicza się Jamesa, Pierce'a, Kuhna, Dewey'a czy Rorty'ego. James mówił *Prawdziwe jest to, co czyni nasze przekonania użytecznymi*¹². Rorty pisał o konieczności zastąpienia tradycyjnego filozoficznego słownika finalnego nowym, pragmatycznym. Ze słownika tego mają wynikać zupełnie inne fundamentalne rozróżnienia filozoficzne. Rorty nie zgadzał się z twierdzeniem, iż prawda ma być definiowana przez idee wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności. Podejście to zakłada bowiem dyskurs o Prawdzie oparty na założeniach filo-

¹⁰ T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 184-185.

¹¹ G. Keil, *Konkurencyjne teorie znaczenia*, [w:] *Filozofia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 637.

¹² R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski: Stan filozofii współczesnej*, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 49.

ficznych współcześnie akceptowalnych, lecz nie konieczn­ie wiarygodnych w przyszłości. Rorty proponował, aby „ostrożnie stosować prawdę”, gdyż pewne twierdzenia „zdaniem was wszystkich nie do uzasadnienia, ale być może prawdziwe mimo to” mogą się okazać w przyszłości. W podobnym tonie wypowiadał się Derrida rozróżniając podejście Greków i Żydów do zagadnienia Prawdy. Rorty uważa, iż tradycyjny słownik finalny da się wyrazić w zdaniu: „zbiór kandydatów do prawdy już jest, tak jak są już wszystkie argumenty za i przeciw ich prawdziwości; pozostaje jedynie przeprowadzić konieczne rozumowanie”. Filozof amerykański pisze, żeby nie ulegać temu greckiemu dualizmowi, ale romantycznej nadziei, aby „pewnego dnia ci wszyscy kandydaci do prawdy, podobnie jak wszystkie pojęcia tego, co liczy się jako wystarczający powód do wiary w ich prawdziwość, mogą okazać się przestarzałe, jako że nastanie lepszy świat, w którym będziemy mieć wspaniałych, nowych kandydatów do prawdy”¹³. Na gruncie filozofii pragmatycznej relacja między językiem formalnym, a potocznym osadzona jest na zagadnieniu użyteczności. W konkretnych sytuacjach można łączyć podejścia obydwóch języków, wykazywać wyższość jednego nad drugim; postępować tak, aby być pragmatycznym.

6. Stosunek między semantyką logiczną a językami empirycznymi

Logika proponowana w starożytności przez szkołę stoicką (np. przez Chryzypa) sprzyjała powstaniu późniejszej logiki formalnej. Nauka ta posiada dłu­goletnią tradycję filozoficzną. Dzisiaj za Jerzym Kmitą uważa się logikę formalną za metodologię nauk opartą na pojęciach i konwencjach *logicznej teorii języka*. Cały program semantyki logicznej, do rozrostu którego przyczyniły się w głównej mierze osiągnięcia Gödla czy Tarskiego, jest natomiast nauką precyzującą relacje między znakami a rzeczywistością. Pisząc w dużym uproszczeniu semantyka aspiruje, aby być samodzielną dziedziną wiedzy, będącą dyscypliną nie zależną od osiągnięć pozostałych nauk językoznawczych.

¹³ R. Rorty, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski: *Stan filozofii współczesnej*, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 73-74.

a) AD PRIMUM sic proceditur – TRUDNOŚCI

Analizując język codzienny, ze strony semantycznej, z łatwością można zauważyć w nim liczne błędy, wyjątki i konteksty. Co więcej, konkretyzując jego cechy z cechami języka formalnego można się pokusić o wyliczenie licznych wzajemnych różnic między nimi. Z jednej strony mamy model zmienny, alogiczny, z drugiej natomiast stały paradygmat oparty na logicznych konwencjach. Wydaje się, że przedmiot ich zainteresowania jest inny. Nauki empiryczne oparte są na obserwacji wyrażen stosunków językowych, następnie na grupowaniu i porównywaniu otrzymanych informacji, aż w końcu prowadzą do skonstruowania ogólnych praw językowych, zgodnych z poznanymi faktami danego języka. Semantyka logiczna bada natomiast konsekwencje postulatów (przyjętych przez konwencje) mówiących o własnościach relacji między konstruktami języka matematycznego i składnikami matematycznej rzeczywistości. Tym sposobem logicy postulując prawidłowości matematyczne w konstruowanych zdaniach opisowych opierają się na wąskich obserwacjach języków potocznych. Nie możliwa jest natomiast pełna analiza języków naturalnych. Może być to przyczyną powstania odrębnej aparatury językowej, a w konsekwencji pogłębienia się różnic między nimi, np. wyodrębnienie się w semantyce wyłącznie zdań oznajmujących.

b) SED CONTRA – LECZ

Podczas parafrazy języka naturalnego na język logiki posiadamy pewne z góry określone intuicje co do wzajemnych stosunków semantycznych. Postulaty właściwie tylko precyzują ogólne pojęcia interpretatora. Adekwatność postulatów wynika ze znajomości języka codziennego i zachodzących w nim reguł. Tym sposobem dzięki językom potocznym może być stosowany np. wymóg *niesprzeczności*. Wynika z tego, że przy samym projektowaniu języków modelowych (logicznych) i ich własności, intuicyjnie zostaje uwzględniony warunek komunikowalności, charakterystyczny dla języków empirycznych. Stosunkowo często można jednak usłyszeć, że semantyka nie zajmuje się prawdziwymi relacjami, ale ich możliwościami. Taki podział jest jednak fikcją. Gramatyki języków syntaktycznych mówią o strukturze wyrażen, którymi się już posłużono, ale też o tych zdaniach, którymi będzie się można dopiero posłużyć w przyszłości, a zatem o tych *możliwych* też. Tak samo jest ze zdaniami w semantyce. Bada się w niej wszystkie możliwe relacje języka, a nie tylko te, które miały znaczenie w komunikacji.

c) RESPONDEO – CHCĄC ZGŁĘBIĆ

Arystoteles posługiwał się logiką w rozbudowanych badaniach metafizycznych. Nie bez podstaw jego logikę określa się terminem „narzędzie” (*ὄργανον*). Narzędzie służące metafizyce. Współcześnie możemy dokonać analizy myśli greckiego filozofa i dostrzec, iż w obrębie jego badań można odnaleźć obecnie wiele różnych dróg do uprawiania logiki. Czy wielość takich dróg nie wynika z odseparowania logiki od metafizyki? Szkoła Stoa Poikile zaprzeczyła takiemu rozumowaniu. Logika stoicka jako pierwsza powstała w oderwaniu od metafizyki, co nie przeszkodziło jej zajmować się erystyką, czy zmiennymi zdaniowymi, znanymi obecnie pod nazwą rachunków zdań. Stoicy pokazali, że jedna logika może się zajmować i metodą formalną i lingwistyczną. Co więcej, nie możliwe jest nawet przy obecnym kształcie semantyki, nie zapożyczać nic od języków naturalnych. Semantykę logiczną można wywieść z empirycznych badań językowych. Podobnie jest np. z modelami matematycznymi w ekonometrii, czy też z innymi (lecz nie wszystkimi) obrębami analiz *ściśłych*. W konsekwencji wszelkie programy logiczne, matematyczne w pewien sposób wyrażają człowieka. Wspólne więzy między językiem formalnym a codziennym są aż nazbyt wyraźne, z czym raczej wspólnie zgadzają się współcześni logicy. Język formalny powinien zatem dokonywać parafraz logicznych z uwzględnieniem intencji zdania potocznego. Obydwa języki posiadają wspólny przedmiot zainteresowań, którym jest próba wyrażenia myśli. Z drugiej strony, powszechnie mówi się o czymś niezależnym od faktycznego stanu rzeczy, a wyjaśniającym prawdę oraz modalny charakter zdania. W starożytności taką zasadę określano „formą”. „Forma” taka nie realizuje się jednak w mowie potocznej.

7. Filozofia Ludwiga Wittgensteina

a) *Tractatus logico-philosophicus*

Ludwig Wittgenstein, znany z dzieła pt. *Tractatus logico-philosophicus*, podobnie jak wielu XX wiecznych filozofów należących do grona przedstawicieli tzw. zwrotu lingwistycznego (*lingwistic turn*), zajmuje się ustaleniem metody badań i granic logicznej teorii języka. Wittgenstein proponuje jednak bardziej nowatorskie i inspirujące rozwiązania. Teza

4.116 głosi: *Cokolwiek da się w ogóle pomyśleć, da się jasno pomyśleć. Co się da powiedzieć, da się jasno powiedzieć*¹⁴. Jest to zasada wyznaczająca granice naszego poznania. Nie można więc wyrazić czegoś niewyraźnego¹⁵. Niewyraźność nie oznacza fałszywości. Zdaniem Wittgensteina niewyraźna jest forma logiczna. Podobnie jak Kant, który pisał, że nie można wyjść poza kategorie, tak Wittgenstein uznał, że nie można wyjść z formy. Forma logiczna mimo iż jest ponadempiryczna, to odzwierciedla się w faktach orzekanych przez zdania. *Logicznym obrazem faktów jest myśl, Myśl jest to zdanie sensowne*¹⁶. To, co nam się przedstawia, myśl oparta na zmiennej mozaice faktów, można wyrazić tylko przez język. Zdania natomiast są sensowne, jeśli są zgodne z istniejącym stanem rzeczy. Stany rzeczy tworzą przedmioty. Dlatego wcześniej przytoczone zdanie „Odyszeusz został wysadzony w głębokim śnie na ląd Itaki” jest wg wczesnego Wittgensteina bezsensowne, gdyż nie odsyła do konkretnego stanu rzeczy. Dla Wittgensteina desygnatami są bowiem fakty, a nie wartości logiczne jak u Fregego. Sensowne byłoby dopiero zdanie typu „W powieści Homera Odyszeusz został wysadzony w głębokim śnie na ląd Itaki”. Świat natomiast jest możliwy, o ile jest opisywany w języku potocznym. Język potoczny zapewnia nam zdania o możliwym istnieniu świata, a zatem o naszym zewnętrznym spostrzeżeniu stanów rzeczy. Substancja jest natomiast zawarta w przestrzeni, która sama jest już w niej zawarta: jest czymś wewnętrznym. Uznanie substancji jest nieodłączne od dalszych badań semantycznych. Tak jak przedmiotom odpowiadają nazwy, tak faktom zdania. Różnica jest taka, że nazwy zostały przyporządkowane umownie¹⁷, natomiast między zdaniem a faktem jest istotna więź. Więź ta ma być oparta na pewnej relacji, która gwarantowałaby jej racjonalność, konieczność: *Jak istnieje tylko konieczność logiczna, tak też istnieje tylko logiczna niemożliwość*¹⁸. Niemożliwa jest analiza formalna naszego odczucia istnienia faktów, gdyż musielibyśmy umieć

¹⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2011, s. 28.

¹⁵ Aby mówić o możliwości wyrażenia czegoś niewyraźnego, należałoby stanąć poza logiką, tj. poza światem. Thomas Nagel pozycję taką określa „widokiem znikąd”.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., s. 11-20.

¹⁷ Inaczej uważał Platon w dialogu *Kratylos*.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., s. 79.

posługiwać się „nieskończoną alternatywą” lub zrozumieć fakty, co jest nie możliwe. Mowa filozofii o przyszłości czy też o metafizyce jest milczeniem, gdyż fakty i stany rzeczy występują w tych sytuacjach niezależne. Wittgenstein pisze, że tezy logiki są tautologiami, których nie można wydobyć wprost z języka potocznego (4.002). Należy stosować funkcje prawdziwościowe. Każde zdanie jest zatem funkcją prawdziwościową zdań elementarnych (5.). Definiując własności struktury logicznej zdań określamy automatycznie całą logikę. Tezy logiki nie mają jednak mówić o świecie, tylko go przedstawiać, tzn. być jego rusztowaniem. Teza *_2.0123 brzmi Znając przedmiot, znam też wszystkie możliwości jego występowania w stanach rzeczy, a _2.01231 Aby znać przedmiot, nie muszę wprowadzić znać jego właściwości zewnętrznych, ale muszę znać wszystkie jego właściwości wewnętrzne*¹⁹. Można poznać dany przedmiot i wszystkie możliwości jego występowania, np. „przedmioty słoniowate są szare”. Określenie przedmiotu pozwala zrozumieć to, co się do niego odnosi. Nauka określa właśnie przedmiot mówiąc o ogóle zdań prawdziwych, a stanowiących całość przyrodoznawstwa. Jest to podejście przyjęte później przez Koło Wiedeńskie. Wittgenstein pisał jednak, że nauka nie wyklucza filozofii. Filozofia w ujęciu wczesnego Wittgensteina ma rozjaśniać myśl. *Traktat* jest to dzieło filozoficzne, gdyż rozjaśnia myśl logiczną, a przez to uwidocznia jej niedorzeczność, ale i jedyną poprawność. Rozwiązania wynikające z *Tractatus logico-philosophicus* są jednak niezadowolające, dlatego właśnie należy porzucić drabinę uprzednio się na nią spiąwszy. Zabieg ten ma wyraźne konsekwencje w rozumieniu relacji zachodzącej między logiką formalną a językiem codziennym. Z tego co powiedziane zostało wcześniej, wynika, że zdaniem Wittgensteina można określić wspomnianą relację na poziomie zdań nauk przyrodniczych, opartych na tautologicznych prawach logiki czy funkcjach prawdziwościowych zdań elementarnych. Niemożliwe jest natomiast bezpośrednie wyprowadzenie logiki z języka potocznego. Jest on na wzór szaty, bardziej zasłaniającej myśli i prawa logiczne, niż o nich mówiącej. Punkt 7. mówi nam, że taki stosunek względem omawianej relacji jest niewystarczalny. Porzucenie drabiny oznacza porzucenie wcześniejszego rozumowania i zwrócenie się w stronę aktywnej działalności, a nie mowy, bowiem wszystko, co było

¹⁹ Tamże, s. 6.

do powiedzenia możliwe na temat stosunku logiki formalnej do języka codziennego, zostało powiedziane.

b) *Dociekania filozoficzne*

„Nowa filozofia Wittgensteina”, tj. zespół poglądów semantyczno-epistemologicznych wyłożonych w *Dociekaniach filozoficznych*, osadzona jest podobnie jak tezy z *Tractatus logico-philosophicus* na twierdzeniu uznającym wszelkie problemy filozoficzne za symptomy zaplątania się ludzkiego umysłu w gąszczu reguł własnego języka, co wyraża punkt 123. brzmiący: *Problem filozoficzny ma postać: „Nie mogę się rozemkać”*²⁰. Późny Wittgenstein inaczej natomiast niż w *Traktacie* traktował sam język, będący jego zdaniem ośrodkiem „gier językowych”. Poprzez te „gry” instrumentalnie określamy znaczenie zdania. Aby się porozumieć językowo, należy być zgodnym ze współmówcą zarówno w rozumieniu definicji, jak i w sądach (§242). Sprowadzenie „gier językowych” do jednego systemu metodologicznego jest natomiast niemożliwym do zrealizowania wyzwaniem intelektualnym²¹. W §109 znajdujemy m.in. zdanie: *Nie wolno nam też formułować żadnych teorii*²². „Gramatyka filozoficzna” proponowana w *Dociekaniach* jest wobec tego terapeutyczna. Ma wydobywać na światło dzienne różne symptomy filozoficzne, powstające w wyniku zetknięcia się ludzi z odmiennymi „obrazami rzeczywistości”. Wittgenstein pisze w *Dociekaniach*, że wszystkie te symptomy są niebezpieczne, nękające człowieka od wewnątrz jak i absurdalne, gdyż nie ma na nie jednoznacznej odpowiedzi. Należy wobec tego rozpoznawać te „problemy” filozoficzne, a nie je rozwiązywać. Filozofia jest bowiem walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka.

W antymentalistycznych poglądach prezentowanych w *Dociekaniach filozoficznych* zarysowuje się sprzeciw wobec jakkolwiek rozumianej teorii. Ostateczne jest to przyczyną niezrozumień i niedomówień w interpretacji „nowej filozofii Wittgensteina”. Nie mamy bowiem pewności, kiedy dwa słowa odnoszą się do tego samego znaczenia. Późny Wittgenstein pisze, że kryterium takim jest sposób użycia tych słów. Jest to ogólna teza niesprecyzowana przez dalsze rozróżnienia i domówienia wynikające

²⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2011, s. 75.

²¹ Tamże, s. XIV.

²² Tamże, s. 72.

i uzasadniające teorię. Na omawianym gruncie filozoficznym nie potrafimy np. powiedzieć, czym się różni użycie arabskiej liczby „4” od rzymskiej „IV”²³.

8. Przygodność języka w ujęciu Richarda Rorty’ego

Richard Rorty należy do grona przedstawicieli filozofii pragmatycznej. Podobnie jak późny Wittgenstein pisał on, że znaczenie zdania polega na sposobie jego użycia, czyli reprezentuje instrumentalizm językowy. Rorty sprzeciwia się pojęciu „kartezyjański teatr”²⁴, wg którego istnieje wielki problem filozoficzny bądź też naukowy, mówiący o istocie i pochodzeniu naszej świadomości. Proponuje, aby zwrócić naszą wrażliwość filozoficzną na „postawy zdaniowe”, będące przekonaniem i pragnieniami, które ujawniają się przez *gotowość* do realizowania naszych zamierzeń. Zdaniem amerykańskiego filozofa człowiek w myśleniu powinien być w pełni darwinistą, zaprzestać pojmować słowa jako reprezentacje i zacząć rozumieć je jako węzły w sieci przyczynowości łączącej organizm ze swoim środowiskiem w wyniku kontaktu z rzeczywistością²⁵. Nie ma wobec tego żadnej Prawdy w świecie ludzkim, a to, co powszechnie uznaje się za prawdziwe, jest wynikiem wytworów przygodnych języków. Przygodność języka pozwoliła uznawać dane zdania za prawdziwe w wyniku odniesienia do wyrażen językowych. Podobnie uważał np. Donald Davidson, którego pracami inspirował się Rorty. Równocześnie Rorty pisze, że nasze przygodne języki nie są niczym innym niż odzwierciedleniem poszczególnych słowników finalnych, mogących uczestniczyć w procesie komunikacji na zasadzie tzw. doraźnej teorii. W wyniku nowego słownika finalnego w filozofii odrzucone jest np. pojęcie „siły lepszej argumentacji”, a przez to i uniwersalnej prawomocności (*validity*), na rzecz zasady, zgodnie z którą należy się posługiwać argumentacją najskuteczniejszą wobec danego audytorium, a nie jakby najprawdziwszą.

²³ Tamże, s. XXV.

²⁴ Pojęcie „kartezyjański teatr” zostało wprowadzone przez Daniela Dennetta, amerykańskiego filozofa umysłu.

²⁵ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski...*, op. cit., s. 58.

Filozofia Rorty'ego uzasadnia rolę języka uwarunkowanego w świecie i wykazuje jego wyższość nad innymi językami, wyrażonymi przez różne słowniki finalne, które nie są wystarczająco pragmatyczne. Nie jest to postawa sprowadzająca człowieka do życia opartego na jednostkowym relatywizmie, tak jak to pisał krytykując stanowisko Rorty'ego Habermas. Zdaniem amerykańskiego filozofa człowiek wcale nie musi wybierać między samolubstwem Trazymacha a wspomnieniem idei Dobra (*Państwo*, Platon). Rorty unika krytyki Habermasa wprowadzając w swej filozofii neohumeowski pogląd o uzasadnionym zaufaniu. Następna krytyka Habermasa w stosunku do Rorty'ego jest jednak bardziej zastanawiająca. Językowo odkryty świat *a priori* ustanawia zasady, mówiące o tym, co jest prawdziwe czy racjonalne. Habermas pisze, że odkrycia wiedzy językowej i wiedzy o świecie wzajemnie na siebie wpływają. Pierwsza pozwala uzyskać drugą, która natomiast koryguje wiedzę językową (podobnie uważał Putnam)²⁶. Filozofia Rorty'ego prowadzi natomiast do postawienia znaku tożsamości między tym, co „prawdziwe”, a tym co jest „uzasadnionym w obecnym kontekście”.

9. Epistemologia bez podmiotu poznającego – język nauki

Teoria trzeciego świata Karla Poppera w szczególny sposób nawiązuje do obiektywnego ujęcia myśli charakterystycznego dla Fregego. Popperowskie rozróżnienie „światów” jest następujące: (1) Świat przedmiotów lub stanów fizycznych, (2) Świat stanów psychicznych i stanów świadomości, (3) Świat obiektywnych treści myślenia, tj. wiedza zawarta w książkach, artykułach itp. Popper inspirowany się pracami Heytinga uznał, że sytuacja problemowa ujawniająca się w „trzecim świecie” rzuca wiele światła na „świat drugi”, lecz nigdy odwrotnie. Przez interakcje między „trzecim” a „drugim światem” rozwija się wiedza obiektywna, dlatego istnieje ścisła analogia między rozwojem wiedzy oraz rozwojem biologicznym. Rozwój biologiczny, czyli nasze behawioralne dyspozycje, jest zależny od własności struktur „trzeciego świata”, dlatego teorię Poppera nazywa się antypsychologizmem.

²⁶ J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski..., op. cit., s. 40.

chologiczną (wychodzi od skutków do przyczyn, a nie odwrotnie). „Świat trzeci” istnieje obiektywnie i żadne subiektywne odkrycia nie mogą go rozbudowywać. Nasze odkrycia wiedzy nie wynikają same z siebie, lecz dzięki sprzężeniu zwrotnemu są stymulowane przez obiektywny rozwój nauki, np. odkrycie liczb naturalnych pociąga za sobą rozróżnienie na liczby parzyste oraz nieparzyste, czy też rozpoznanie liczb pierwszych. „Trzeci świat” jest właściwie naturalnym produktem ludzkim, co wcale nie oznacza, że nie jest on autonomiczny w swym istnieniu. W postaci graficznej teoria Poppera określana jest równaniem: $P_1 \text{ PT EB } P_2$

Język, w którym ma się realizować teoria trzeciego świata, musi być egzosomatycznym językiem opisowym, opartym na funkcji krytycznie argumentacyjnej a nie komunikacyjnej. Taki język przyczynia się do powstania regulatywnej idei prawdy. Rolę podobnego nośnika wiedzy spełniać może język logiki, lecz nie tylko on. Wydaje się, że kandydatem do języka trzeciego świata może być również język naturalny, wyzbyty samoekspresji, ukierunkowany na skrupulatne opisywanie stanów rzeczy. W teorii Poppera nie mówi się raczej o języku formalnym. Epistemologia bez podmiotu poznającego jest raczej kulturą (nie filozoficzną) próbą dokonania rekonstrukcji procesu ujawniania się wiedzy obiektywnej w świecie, a towarzyszącym człowiekowi od zarania dziejów. Nie wydaje się być potrzebny na tym gruncie język szczególnie sformalizowany, tylko raczej wszelki inny ośrodek mowy dostatecznie krytyczny. Zarówno język formalny, jak i potoczny mają jednak prawo funkcjonować w granicach teorii trzeciego świata, „pragmatycznie” uzupełniając się czy też wypierając podczas oddziaływania i bycia oddziaływanym przez „trzeci świat”.

10. Wizja relacji między językiem formalnym a potocznym

Z tez zawartych w *Tractatus logico-philosophicus* uznajmy, że można odkryć kolejność faktów w świecie, a na ich podstawie ustalić pewne stałe. Jest to możliwe o tyle, o ile poznamy wszystkie możliwości występowania branych pod uwagę przedmiotów. Jednym z zadań logiki formalnej jest wykazywanie sprzeczności w dawnych poglądach filozoficznych. Semantyka logiczna, jako precyzyjna dziedzina wiedzy, m.in. dokonuje analitycznego rozeznania w przeszłym dorobku filozoficznym. Jest to dorobek

filozoficzny, który, zdaniem Poppera, należy do drugiego świata subiektywnych i obiektywnie nieadekwatnych myśli czy przeczuć. Dokonując jednak analizy formalnej nad tymi przeszłymi osiągnięciami intelektualnymi, na gruncie samej logiki zdań, opartej na warunku aksjomatycznym, uznamy pewną „pulę” zdań poprawnych logicznie. I nie chodzi tutaj o to, aby na bazie uznanych zdań stworzyć nowy system filozoficzny. Wittgenstein w punkcie 7. *Traktatu* pisze *O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć*²⁷, zaznaczając chociażby lingwistyczną nierealność tego zamierzenia. Omawiane zdania byłyby warunkami prawdziwościowymi, którym jednoznacznie przypisałoby się wartość *Prawdy*. Uznajmy natomiast za Fregego, że dzięki warunkom prawdziwościowym można mówić o pewnej prawdzie obiektywnej. Poglądy Fregego znacząco rozwinął Karl Popper, zostając jednakże obok problemu wiedzy obiektywnej w filozofii, będąc wiernym swojej kulturowej wizji rozwoju prawdy obiektywnej w świecie. Można zarzucić Popperowi, że wiedza jest w jego teorii produktem przypadkowym i ubocznym obiektywnej sytuacji problemowej. Równocześnie Popper wskazuje na to, że metoda dochodzenia do wiedzy jest wyłącznie kwestią marginalną. Wobec tego nie można jednoznacznie stwierdzić czy w tą filozofię lepiej zarysowuje się język formalny czy też potoczny. Wiernie przekładając jednak myśl Poppera na płaszczyznę filozoficzną, tj. korzystając z prezentowanego już wcześniej równania: $P_1 \text{ PT EB } P_2$, problematyczne staje się ustalenie kryterium falsyfikacji. W filozofii EB nie jest bowiem jasne. Dlatego właśnie w badaniach filozoficznych tak ważne jest zwrócenie uwagi na poprawną metodę badań (a nie tylko zadowalającą czy przypadkową). Co do samej metody, mającej wyrażać jasność zdań, to zdecydowanie więcej argumentów pozytywnych można podać z zakresu ogólnie rozumianego podejścia formalistycznego (np. atomizm logiczny Bertranda Russella). Jak jednak język formalny realizuje się w ogóle w analizie zdań oraz jak wyznacza „pulę” zdań filozoficznie akceptowanych w swym obiektywnym sensie?

Analiza języka potocznego ma być oparta na swoistej metodzie fenomenologicznej, biorącej w nawias wyrażenia języków naturalnych (*epoche*). Następnie, chcąc dokonywać przekładu języka potocznego na formalny, należy uwzględnić intencje zdania parafrazowanego. Wymaga to szcze-

²⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., s. 83.

gółowego zaznajomienia się z konkretnym parafrazowanym językiem naturalnym jak i zrozumienia wewnętrznych reguł z niego wynikających, np. odczucie sensu zdania z nie do końca rozumiałych terminologicznie układów słów. Parafraza nie ma zatem postaci równania matematycznego, pod które można wstawić jako zmienną każde słowo z obojętnie którego języka, a znaczące względnie to samo. Różnice znaczeniowe między językami potocznymi są bowiem niekwestionowalne. Natomiast logiczne więzy między zdaniami a faktami są uniwersalne, a wobec tego jednakże w stosunku do wszystkich języków naturalnych. Przy parafrazie logicznej należy więc uwzględniać intencje zdań analizowanych, przy równoczesnym zachowaniu określonych reguł formalnych. Nie oznacza to jednak, że reguły języka formalnego mają być prowadzone intuicyjnie. Wittgenstein pisał, iż intuicyjne rozumienie zdań nie służy zrozumieniu istoty wewnętrznej substancji. Sam program parafraz ma swój rodowód głównie w pracach filozoficznych Kazimierza Ajdukiewicza. W świetle podejmowanych zagadnień uważam, że nie należy ograniczać zakresu proponowanej metody logicznej odnosząc ją wyłącznie do zdań oznajmujących. Można ją poszerzać chociażby do analizy zdań o przyszłości, tak jak to współcześnie czyni np. Zbigniew Wolak²⁸.

Podejmując wyzwanie zrekonstruowania powszechnie akceptowalnej myśli logicznej, ujawniającej się w przeszłym dorobku filozoficznym, dążylibyśmy do osiągnięcia stanu w rozwoju myśli filozoficznej, na bazie którego moglibyśmy mówić o obiektywnym rozwoju w filozofii, który jest oparty na warunkach prawdziwościowych. Zaznaczmy jednak, iż jest to pomysł w pewnym sensie utopijny, któremu brakuje jasno sprecyzowanego kryterium uznania tychże zdań. Sama metoda formalna jeszcze nie nam nie mówi, lecz wyznacza kierunek badań. Odnosząc się jednak do ustaleń wcześniejszych, powiedzmy, że przy analizie logicznej przeszłego dorobku filozoficznego równie ważne zostaje uwzględnienie intencji zdań parafrazowanych. Proponowana intencjonalna parafraza zdań, mówiących o konkretnych zagadnieniach filozoficznych, musiałaby odnosić się do całości poglądów, na które składa się omawiane zdanie, czyli analizując np. monadologię Leibniza należy mieć na myśli ogólny sens filozofii Leibni-

²⁸ Z. Wolak, *Miedzy językami. Pewne problemy parafrazy logicznej*, „Studia z Filozofii Polskiej” 5(2010), s. 65.

za. Równocześnie już w przeszłej filozofii analitycznej można odnaleźć krytykę tego podejścia. Moritz Schlick mówił *Celem filozofii jest logiczne wyjaśnianie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością. Rezultatem filozofii nie jest pewna suma 'zdań filozoficznych', lecz jasność zdań*. Przyjmuję jednak, że ujawnienie wiedzy obiektywnej zakłada konieczność istnienia pewnych „zdań filozoficznych”, świadczących właśnie o „filozoficznym trzecim świecie”, co w ogóle nie znaczy, że te zdania nie mają być jasne.

* * *

Powszechnie uważa się B. Russela i A. N. Whiteheada, autorów *Principia mathematica*, za jednych z pierwszych przedstawicieli nowej „metodologii poznawczej”, określanej mianem zwrotu lingwistycznego (*linguistic turn*). Wskazywali oni w swych pracach na zasadność stosowania logicyzacji matematyki w badaniach filozoficznych. *Linguistic turn*, wypierając dominujący wówczas w filozofii paradygmat mentalistyczny, wywarł ogromny wpływ na kształt współcześnie uprawianej filozofii, proponując zastąpienie filozofii spekulacyjnej – filozofią analityczną. Moritz Schlick, przedstawiciel Koła Wiedeńskiego, mówił, że dokonał się tym samym *ostateczny przewrót w filozofii*, uznający wszystkie dotychczasowe spory filozoficzne za „pseudo problemy”, „metafizyczny bełkot”. W samej filozofii analitycznej wyróżniamy wiele stanowisk różniących się w podejściu do funkcji języka. Istotnym staje się problem, który język jest bardziej pragmatyczny, który lepiej wyraża rzeczywistość. Język naturalny zostaje przeciwstawiony językowi formalnemu, który jeśli jest metodologicznie adekwatny, określa swój program logiczny, odnoszący się do analizy języków potocznych. Na tym podłożu można mówić o próbie zdefiniowania ewentualnej relacji między dwoma wspomnianymi językami. Aby jednak mówić o tej relacji, należy równocześnie brać pod uwagę możliwość jej braku w wyniku hierarchicznego uznania wyższości języka naturalnego. Wokół powstałego problemu można usytuować poglądy różnych filozoficznych ośrodków myśli analitycznej, takich jak filozofia pragmatyczna, filozofia języka naturalnego czy podejście formalistyczne. Podejście formalistyczne jest pewną *tendencją jasnościową* (Kotarbiński), ujawniającą sens wyrażań języków codziennych. Wczesny Wittgenstein określał reguły tego, jak prezentowane podejście ma się przekładać na konstrukcje języków ide-

alnych. Logika w *Traktacie* jest podporządkowana metafizyce. W koncepcjach późniejszych u Wittgensteina zarysowuje się natomiast zupełnie inny model uprawiania filozofii. Na gruncie irracjonalizmu naturalistycznego w *Dociekaniach* uznaje się język formalny za jedną z „gier językowych”; „grę” mówiącą nam o świecie, lecz w żadnym wypadku nie mogącą być nobilitowaną do rangi obiektywnego narzędzia filozoficznego. Późny Wittgenstein podobnie jak pozostali reprezentanci filozofii języka naturalnego, zgromadzeni np. wokół Szkoły Oxfordzkiej, podlegają wyraźnej krytyce. Podejście formalistyczne w istotny sposób przyczynia się natomiast do rozrostu naszej wiedzy, będąc *mathesis universalis* naszych czasów. Język formalny jest zapośredniczony w regułach języków codziennych, dlatego powinien parafrazować je przy zachowaniu sensu intuicyjnego odczucia wyrażenia empirycznych. Równocześnie ważne jest zachowanie uniwersalnych więzów między faktem a zdaniem. Logiczne reguły parafrazowania mogą być jednak mimo to wszystko bardzo różne. Co ważne, nie mogą istnieć w ściśle radykalnej formie, tak jak to proponowało Koło Wiedeńskie. Jeśli chodzi natomiast o odczucie prawdy obiektywnej na gruncie podejścia formalistycznego, to w świetle argumentów i ustaleń wynikających z prac Fregego oraz Poppera, powiedzmy, że istnieje coś takiego jak „świat trzeci” w filozofii. Powinien on być oparty na powszechnie akceptowanych warunkach prawdziwościowych, które przez sprzężenie zwrotne do siebie samych mówią o sensie wspomnianych warunków. Rorty pisał, że język nasuwa nam wciąż te same pytania. Mówiąc z pozycji proponowanej przez filozoficzny „trzeci świat” uznalibyśmy, że w języku odzwierciedla się wciąż ta sama rzeczywistość.

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin

XXI Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

Tegoroczna Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna odbyła się w urokliwym miasteczku duńskim, Odense, w dniach 16-19 maja 2013 r. Członkami Polskiej Delegacji byli uczniowie: Dominika Pankow i Karol Staśkiewicz oraz nauczyciele: Magdalena Gawin i Michał Koss. Jak co roku zostaliśmy niezwykle miło i życzliwie przyjęci przez gospodarzy; konkursowi towarzyszyły różne aktywności w postaci wizyty w muzeum sztuki, muzeum historycznym i in. oraz wycieczki, w tym niezapomniana podróż barką do skansenu Fruens Bøge.

Trudno było oprzeć się wrażeniu, że Dania jest krajem idyllicznym, gdzie wszyscy napotkani ludzie byli życzliwi, kontaktowi (wszyscy mówili w języku angielskim) i tacy zastanawiająco radosni. Na ulicach i w parkach pełno było rodziców z dziećmi, w trakcie różnych aktywności sportowych, przez cały czas w uśmiechach, młodzieży, która również uprawiając sporty także przyjaźnie i radośnie do nas machała. To tak można?

Z ogólną, ciepłą atmosferą kontrastował nieco temat przewodni MOF, związany z postacią Sørensa Kierkegaarda, który, jak wiemy, w swojej refleksjach eksplorował raczej zagadnienie tragiczności ludzkiej egzystencji. Właśnie tej postaci poświęcona była znaczna część zorganizowanych wykładów i dyskusji. Także jeden z cytatów, stanowiących podstawę do napisania konkursowego eseju, zaczerpnięty został z prac Kierkegaarda.

W części konkursowej uczniowie mieli do wyboru cztery cytaty. Na podstawie jednego z nich musieli napisać esej filozoficzny. W tym roku przedstawiono następujące tematy (podaję je w wersji angielskiej):

1. „In the principle that subjectivity, inwardness, is the truth, there is comprehended the Socratic wisdom, whose everlasting merit it was to have become aware of the essential significance of existence, of the fact that the

knower is an existing individual. For this reason Socrates was in the truth by virtue of his ignorance in the highest sense in which this was possible within paganism". Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments* (1846);

2. „A tragedy, then, is the imitation of a noble and complete action, having a certain magnitude, made in a language spiced up by diverse kinds of embellishment brought in separately in the parts of the work. This imitation is achieved through characters, not through narration; and, through pity and fears, it accomplishes the catharsis of such emotions. By ‘language spiced up’ I mean a language with rhythm, harmony and song; by ‘kinds of embellishments brought in separately in the parts of the work’ I mean that some parts are worked out in verse only and others with song”. Aristotle, *Poetics*, 6, 1449 b 24-28;

3. „A legally unrestricted majority rule, that is, a democracy without a constitution, can be very formidable in the suppression of the rights of minorities and very effective in the suffocation of dissent without any use of violence”. Hannah Arendt, *On Violence* (1970);

4. Zigong asked: „Is there one word that can serve as a principle of conduct for life?” Confucius replied, “It is the word *shu*, or reciprocity: Do not do to others what you do not want them to do to you”. To what extent may this formulation of the Golden Rule, which can also be found in other cultures throughout history, be considered as a universal moral principle? Confucius (vi-v century bc), *Analects* 15.23.

W trakcie MOF odbyło się także zebranie Międzynarodowego Komitetu, złożonego z krajów organizatorów Olimpiady. Szczęśliwie udało się ustalić listę gospodarzy na najbliższe pięć lat. Będą to następujące kraje: Litwa, Estonia, Belgia, Holandia, Czarnogóra. Ponadto członkiem Steering Board na najbliższy rok został Michał Koss.

W trakcie uroczystego zakończenia Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej wręczono następujące nagrody główne: złoty medal otrzymał Węgier, Róbert Palasik, srebrne medale przypadły Austriakowi, Theo Andersowi, Hindusowi, Abhinavowi Menonowi i Koreańczykowi, Hye Jin Lee, brąz otrzymał Chorwat, Petra Požgaj. Ponadto rozdano łącznie 19 wyróżnień, z których jedno przypadło Dominice Pankow. Na stronach 119–132 publikujemy pracę złotego medalisty oraz naszej rodaczki.

Topic: 3

Majority, constitutions and the creation of a democracy

”A legally unrestricted majority rule, that is, a democracy without a constitution, can be very formidable in the suppression of the rights of minorities and very effective in the suffocation of dissent without the use of violence.”

Hannah Arendt, *On Violence* (1970).

Introduction

Living in the 21st century, an age of not only globalization, but a slow – and imperfect – dispersion of democratic ideas and systems of governance throughout the globe (the examples ranging from the collapse of the Eastern Bloc to the more recent Arab Spring), Hannah Arendt’s thoughts are just as relevant today as at the time of their publication. Is the formulation of a constitution a must for a functioning democratic society? How strong a popular consent must be to legitimize the formulation of decisions, laws, and even, a constitution? Can true democracy exist – is there even something which can be considered as a “true” democracy?

This essay will try to examine the elaborate relationship between three distinct concepts: majority rule, democratic rule and constitutional rule from a philosophical point of view. Beginning with the examination of the distinctions between majority rule and democratic rule, we will continue by analyzing two important questions of suppressive majority rule – whether the majority can rule, and whether the majority does rule. We will

continue by questioning Arendt's thesis that a democratic system of governance necessarily requires a constitution; finally, we will examine what alternative guarantees may exist to safeguard the existence of a democratic society.

Defining democracy

In order to be able to examine a relationship between distinct concepts, Carnap would suggest to establish clear (and in a Popperian sense, falsifiable) definition of the analyzed phenomena. That brings us to our first question: what is democracy?

The modern usage of the word describes a form of governance where the power to make decisions in a society lays in the hands of either the populace as a whole, or in the hands of their elected and accountable representatives. Common usage of the word hence usually implies that democracy is the most inclusive and hence, the most ideal form of government – yet the word originally had a different meaning.

Democracy, from Greek “rule of the masses” originates in the ancient city-state of Athens, whose inhabitants used the word to describe their own form of government. Yet their system of governance was far from perfect – famously, the philosopher Plato condemned Athens in his treatise *State* for allowing unrestricted majority rule resulting in the execution of Socrates, instead favoring a state headed by philosopher-kings. The other great Greek classic, Aristotle argued that many simultaneously right forms of government may exist based on their level of inclusivity (kingdom, aristocracy and politeia), as long as the decision makers always act in accordance with the good of the state, not with their own personal interests. Should the latter occur, every government may become distorted – kingdom into tyranny, aristocracy into oligarchy and politeia into democracy.

Notice the common pattern of thought – democracy in both Plato's and Aristotle's usage refers *democracy as the unrestricted rule of majority*. Yet many people today would strongly disagree with such a statement – are they right to do so?

While the Enlightenment philosopher Jean Jacques Rousseau would have agreed with the definition, our modern concept of democracy howev-

er originates from his compatriot and contemporary, Charles Louis Montesquieu. According to Montesquieu, governments are only to be considered democratic – and by extension, he argued, ideal – if the state separates the three branches of government: legislative, executive and judiciary. If this separation happens, then each of the three branches will constantly monitor the other two not to overstep it's authority, and a stable form of government may be achieved.

Consequently, *unrestricted majority rule doesn't satisfy democratic requirements*; without separation of the three branches, the unrestricted majority (the legislative branch) will take over the other two, dissipating democracy. But is Montesquieu right when setting up such rigorous criteria for democratic governments? Why can't be, for example, the "popular republics" of the former Eastern Bloc considered democracies, by their own definition?

According to the American philosopher Charles Sanders Peirce, *something is to be considered to be true when established as so by every member of a community*. According to Pierce, then, popular republics may rightly consider themselves democracies by convincing their citizens to accept their governments as so. Yet something seems instinctively off with the concept – wouldn't such an arbitrary concept of truth lead to the sort of dystopian society that is depicted in George Orwell's novel *1984*? (Don't forget that by the end of the novel, Winston Smith himself believed in the Big Brother.)

The answer is not trivial – but while detailing alternative democratic safeguards we will see that Montesquieu is indeed right by maintaining that democracy entails something more universal than simple majority consent.

Does the majority rule?

Having established the distinction between majority rule and democracy, let's examine the specifics of the sort of "unrestricted majority rule" that Hannah Arendt describes in this excerpt. First, let's examine the question from a practical point of view – *does* the majority ever rule a society?

At first glance, the answer would be obvious – yes, in the case of Athens, the adult males of the society ruled as a non-democratic majority

(*Democratic here refers to democracy in the sense of Montesquieu*). Such a system created the sort of legitimization for the system that it required to maintain its stability – yet when we think deeper, additional examples are hard to come by.

For example, in the case of Nazi Germany, Adolf Hitler rose to power by obtaining 44% of the votes, then forming a coalition to achieve the support of the majority of representatives – yet it’s hard to argue that Hitler’s regime represented the majority interests of its citizens – even though he claimed to do so. The Italian political philosopher Niccolò Machiavelli argued that a ruler *must act as if they were representing the will of the majority* – but he deemed it counterproductive to actually do so. By extension, if we examine the non-democratic regimes claiming to represent the interests of the majority, we will find that they were, actually, promoting the interests of small elites – simultaneously claiming in a Pierce-like sense that they were the majority. The list of historic examples range from Nazi Germany to the Soviet Union and the Eastern Bloc – in practice, the term “majority rule” referred to a totalitarian regime. Even in the case of Athens, *true majority rule* is questionable – since in reality, political power often concentrated in the hands of the elected generals such as Pericles, who used his popular support to exile his personal enemies and assert his political dominance on the city.

Consequently, what Arendt states as the effective suppression of minorities by an unrestricted majority is actually something different – the effective suppression of minorities by a small elite, claiming to be ruling in the name of majority. That’s called a dictatorship – not the rule of majority.

Even if we deny the part of Arendt’s claim stating that the rule of majority can successfully oppress without violence, what about a modified version – whether dictatorships may successfully oppress without the use of violence?

The answer is, surprisingly, yes. Just as our brief mention of George Orwell’s novel would suggest, the human mind is remarkably susceptible to extended psychological pressure, and propaganda – several members of the former Eastern Bloc had no formidable military forces of their own, relying instead on a “live and let live” approach, first initiated in the aftermath of Khrushchev’s dismissal as Soviet Premier and the subsequent mitigation of the intensity of the Cold War. In Peirce’s words, the populace

of these countries accepted their regimes as legitimate and unchangeable – leading to no or few use of violence, but stable dictatorships.

Can the majority rule?

Having shown that in practical terms, majority rule is hardly, if ever an actual political occurrence, the thought arises that it may be *a priori* impossible for a majority to rule a society. Let's examine the question from a theoretical point of view – *can* a majority ever rule a society?

To establish a political system where the political majority may unrestrictedly rule, the system must satisfy one of two conditions: 1) *Allow every member of society direct participation in decision making*, or 2) *Create a representative system which correctly represents the (still unrestricted) will of the majority*. Note the term representative: 50%+1 of the voter's preferences still need to be accurately presented to describe something as *true majority role*.

The American political scientist and economist Keith Arrow has long established that when considering any elective system of representation, the presence of more than two alternatives for candidacy will *mathematically exclude the possibility of a truly representative electoral system*, when weighing every vote at its face value. Setting the epistemological problem of whether we accept mathematic conclusions as decisive proofs for phenomena aside (and noting that even skeptics of empirical evidence such as the rationalist Rene Descartes would accept Arrow's thesis, given that Arrow's reasoning is purely mathematical), this means that in reality, *no true majority rule can exist*.

Hence given that every majority opinion is formulated as the sum of opinions of individual members, even Rousseau would have to accept that his *general will* of the majority can't be realistically created, since to establish true majority consensus, we would then need to establish the majority of majority, then the majority of the majority of majority, etc. in an infinite loop.

This consequently means that true majority role can't exist – when unrestricted, majority role will inevitably turn into the rule of the few, claiming to be ruling in the interests of many - just as Machiavelli has predicted.

But what about democracy then – is it the *restricted* rule of majority? Is it something else? In the next part, we will examine Hannah Arendt's thesis that the restriction which provides the basis for democracy is a polity's constitution.

The role of constitution

Arendt claims that in order to successfully create a democratic society, the democratic principles of the state – principally, as derived from Montesquieu, the separation of the branches of government – need to be fixed in a constitution, or their restrictive power won't be sufficient. This raises two questions – what is a constitution, and how is it written?

Constitutions are, essentially, a body of basic principles which determine the frameworks of any society, regardless whether they are democratic or not (The Magna Charta, codifying the feudal system of Medieval England is a fine example of this). So constitutional rule simply means *rule in accordance with the basic principles which determine the frameworks of society* – regardless of whether these principles are democratic or not.

A fine contemporary example, paradoxically, would be the United States of America; while it was the country to first produce a written constitution which we widely consider democratic in 1788, few would be satisfied with that constitution today, disenfranchising women and colored people from voting. More strikingly, after the inclusion of the 13th Amendment to the American Constitution in 1865 erasing legislative differences between races, blacks were still heavily discouraged from political participation for a century, until the successful struggle of Martin Luther King in the 1960s – showing that a constitution may well be ahead of its time and contradictory to actual political practice. Another example would be the United Kingdom, which to this day lacks a written constitution – yet it is widely considered to be one of the most inclusive societies today, with a highly efficient democratic system.

Such empirical evidence seems to disprove (in a Popperian manner, falsify) Arendt's statement regarding the importance of the constitution – but what is it then, that keeps societies basing their government on the

rule of majority that keeps this rule from becoming *unrestricted*, leading to tyranny?

The making of a real democracy

The answer to the question of democratic safeguards comes – ironically – from one of the first critics of democracy, Aristotle. His theory of morals suggests that in order to be able to function as members of a society, morals (responsibilities and roles) need to be practiced by every member; for a newcomer (like a children), this comes from the recognition of right as shown by elders and members of authority (like parents), and from recognizing the extremes of any virtue (e.g. in the case of bravery, one must recognize the extremes of cravenness and foolhardiness correctly). This latter is what Aristotle calls the application of the golden mean – a useful guideline for living our lives morally.

The contemporary Scottish philosopher, Alasdair MacIntyre expands Aristotle’s concept by stating that our individual responsibilities and roles derive from “narratives”, character concepts learned from our environment – for example, students learn how to behave like students because of the examination of the existing student narrative. This in turn means that every member of society is shaped by the existing *tradition* of elders, and hence societal changes only occur when a narrative itself is changed by the participants.

This explains the failure of the 13th Amendment to effectively eradicate racial segregation – in the South, where the separation of blacks was the societal norm (narrative), meaning that no single piece of legislation could change the preconceptions of the populace, change had to occur gradually (by exposing whites to experiences with blacks, and a race-conscious education condemning segregation). It also explains the success of democratic institutions in the United Kingdom despite a written constitution – people “got used to” democratic behavior and that their representatives were accountable regardless whether it was written on paper or not.

These phenomena have profound consequences for the philosophical underpinnings of democratic societies. In effect, such societies are ruled not by the *unrestricted rule of majority*, which as we have shown will inev-

itably result in a dictatorship (as Edward Burke has famously argued), but rather by a *restricted rule of majority*, which, due to extensive democratic traditions in successful democratic countries, could be better phrased as the *restricted rule of plurality*. In such countries, voters and their representatives are well aware of the plurality of interests in their country, and even when in power, will act in accordance with as many interests as possible – in effect, leading to what Aristotle has categorized as a *politeia*, or a true democracy.

Conclusion

Democratic rule, constitutional rule, and majority rule are three distinct concepts, as this essay has shown. Democratic rule is what governs most contemporary Western societies – characterized by a *restricted rule of plurality*, based on democratic traditions and Montesquieu's separation of branches of government. Constitutional rule is something different – it means *ruling in accordance with the basic frameworks of a society* – regardless of the exact nature of those frameworks. Finally, majority rule was shown to be a *virtual* concept – inevitably leading to rule by elite.

Consequently, Hannah Arendt's claim regarding the lack of constitution leading to unrestricted majority rule, which in turn leads to the successful oppression of minorities and violence is flawed on two premises. Firstly, it is not the constitution which keeps governments from becoming unrestricted – they are the democratic traditions cultivated by the citizens. Secondly, unrestricted majority rule is an empty concept – for it actually hides the oppression of many by the few, inevitably leading to a form of dictatorship.

However, this does not mean that countries without democratic traditions are forever barred from becoming successful democracies. Just as in the case of the eradication of racial segregation, changes may very well come gradually – by successful education and frequent interaction, the tolerance for plurality may be established and a successful democracy may be created.

Topic: 4

Introduction

‘Do not do to others what you do not want them to do to you’ – that’s what the Golden Rule says. However, is it really universal principle? There are three problems which need to be considered. The first one is whether the Golden Rule is inherent for human beings. Then, provided that Golden Rule is accepted as universal principle – how would it be useful? And finally, can one truly consider it to be universal?

Is Golden Rule inherent for human beings?

Let me start with introduction of certain experiments conducted in an aftermath of the World War II. The first one was designed by Milgram and was meant as a way to check whether German nation is more prone to following harmful orders than any other. He first run the trial on Americans and when he got results, he did not need to bother with going to Germany. The subjects plus prepared actor (who appeared to those who were being tested as if he was one of them) were ‘randomly’ divided. The actor was to be strapped in to the chair and connected to the electrodes and the subjects were asked to switch the button administering electrical shock as a punishment every time the actor failed to answer some question. Subjects were told the experiment was meant to analyze the effects punishment has on learning abilities. The buttons were labeled from 15 volt to 450 volts and they were also described – first group was ‘light electrical shock’, then ‘mild shock’ and so on, with the last two named ‘XXX’. When the participants reached 300 the actor was to stop answering and start kicking the wall and by the 400 he was not to react at all.

Now, administering electrical shock to other people is generally something, one would not do to themselves, and while it would be acceptable at the level of low number of volts, when the feeling was simply a little uncomfortable, the moment is started to be hurtful, subjects should have

stopped. They would have, if the Golden Rule was in place. However, out of 40 participants, 26 went all the way to 450 volts, with consciousness that they probably managed to injure somebody for life (if not kill them). Experiment was conducted many times and results were always around the same level. More than a half of participants would follow to the very end.

Another experiment worth mentioning is the famous Stanford Prison Experiment. The premises were to take subjects and divide them into two groups – one was to play roles of prisoners and the other of prison guards. It did not take long at all for them to start truly living their part instead of simply acting it. They became cruel and vicious and they started showing the traits of assigned group, even though it was not real. They were harming each other, knowing that in fact the ones harmed were innocent, and doing so without any regards for other people but themselves. That affirms the results of aforementioned experiment of Milgram: the Golden Rule is neither inherent nor instinctual for human beings.

Also, if one was considering more theoretical approach, they would notice that person's answer to moral dilemmas change along with the person who is being considered. Take Trolley Problem: the runaway trolley is hurtling down the tracks and about to kill five people who work on them. Now, you are standing by the lever and can divert the trolley onto the other set of tracks – only then it would kill one other person working there. This is a very neutral version of the Trolley Problem, and one that gets most univocal, utilitarian answers. The option to switch the tracks is chosen by 90% of people. Now, that answer changes if the question is more emotional and personal – less and less people would choose to switch the tracks if the person who was going to be killed was in turn: young boy, member of the family or the asked person themselves. That show that people are not very considerate when thinking about strangers but more considerate when it comes to them being hurt in one way or another. It actually has a lot to do with brain activity – when situation presented plays on emotions, another part of neural system is responsible for a response, not the part where the higher cognitive functions connected (such as analytical thinking) are active.

Usefulness of Golden Rule if it was to be commonly accepted

At a first glance, the Golden Rule seems perfect. It makes sure that nobody ever gets hurt, because no one *wants* to get hurt. People become more mindful of others and of themselves, of the environment (if we stretch the rule also to the Nature). There are no more lies, treacheries, murders. Actually, it should present Utopia.

It also presents readymade solutions to moral dilemmas. One of such is a Prisoner's Dilemma. It goes as follows: two prisoners were caught and are interrogated by the Police. It so happens that the Police have enough evidence to put both of them in prison for two years each. However, they also present the deal to the prisoners: if one of them gives the statement betraying the other, they would be given shorter sentence of six months and the person they betrayed would go to prison for five years. The catch is that if they both choose to betray, they both go to prison for five years.

Most people argue that the logical thing to do is to always betray. Why – if you betray and are not betrayed, you got the shortest sentence. And if you betray and are betrayed in return, then you get the longest sentence one way or another. And so you should betray, because you generally do not know if you can trust the other person well enough to keep silent. However, if one was to use a Golden Rule in the case of Prisoner's dilemma, they would find the solution. One does not wish to be betrayed and so they do not betray the other. It becomes impressively simple, when one has a guarantee that the other will not betray them.

It is clear that the Golden Rule is useful in theoretical situations, but the question that should be really asked is whether it is enough in the real life. Utopian vision from the beginning of this chapter is a little far-fetched. The reason for it is that while the Golden Rule deals with intentionally done evil, it does not do anything with this, which is not purposefully cruel or wrong. Quotation from Jewish philosopher, Hannah Arendt comes to mind: 'the most evil is done by people, who never make up their minds to be good or evil.' The meaning of this quote can be understood in two ways, both of which bypass the Golden Rule. First, is that people who do not decide for themselves, just follow orders, are more likely to commit hurtful deeds, because they do not feel responsible for their actions (actually, it is proved by aforementioned Milgram's experiment, people got the

directions to administer the punishment and they did not feel responsible for their actions at all). The other way to understand the quote is this: ignorance and stupidity can do a lot of harm. People do not act intentionally wrong, but they do not think.

Recently I read an article proposing to introduce a new worldwide currency: dead children. It sounds shocking at first and very provocative, but there was an interesting explanation. Certain charity assessed that the cost of saving one child's life in the Third World country is about \$800. The proposal was to make that equivalent to one dead child (DC for short). Now, some time ago, anonymous celebrity bought a house for her dog. And what a house that was! It had everything the *dog* could possibly need: from four poster bed to *plasma TV*. The cost of the whole thing was about \$2 000 000, and that is 2500DC, about as much as a population of the entire village. And while nobody can tell the said celebrity what to spend her hard earned money on, introducing such currency could, perhaps, serve to make her more mindful of how much she was spending on *plasma TV* for her dog.

Of course, the celebrity was not killing children *per se*, and neither are we every time we buy something for ourselves. But it shows us the choices we make, the alternative we could choose. It also serves as a great example of how the celebrity did not actually act against the Golden Rule, but still, it was not the best things for the society or a good thing in general. It was stupid, ignorant or simply extravagant for no good reason. It actually shows that there is more to creating Utopia, or even simply well-functioning, happy society, than simply not harming others. In fact 'not harming' tells us only which actions we should refrain from, but it does not say what to *do*. So clearly, it is not enough as a sole moral principle.

Is the Golden Rule universal?

It was argued that the Golden Rule cannot be the one single rule for well-functioning global society. However, there is a possibility it could be applied if there were some additional rules in place to support it. In that case, it is prudent to consider if such rule would be universal, that is, if it would be possible to apply it to all people and in every situation.

Following the prison trend of the essay, let's examine the matter of punishment for repugnant deeds. In general, punishment is something nobody

wants to experience themselves. Consider this: you do not wish to be locked up, ever and under no circumstances. How then do you suppose the prisoners should be constrained and isolated from the society up until the point they are deemed ready to return to it? The Golden Rule seems to stand in a way.

On the other hand, one might argue that offenders, to ever be in such situation, must have committed a crime. And committing a crime would have not occurred if the Golden Rule was in effect. However, the concept of free will makes it clear, that the Golden Rule can be broken, even if it is accepted as a common law. So then, if crime is committed, then an offender by denying other person's right to be protected by the Golden Rule, ceases to be defended by it as well. To put it more simply: by breaking the Golden Rule, the criminals would resign from its protection. And in that case, the rest of the society could punish them with things they would not wish to experience themselves.

Even if that explanation is accepted, then there still remains the problem of those who commit crimes *with the accordance* to the Golden Rule. That situation could occur if one thought about masochists. The Golden Rule would in fact make the sadists out of them. If they wanted to experience pain, then nothing would stop them from bringing the same on other people. As a result, this example shows that the Golden Rule cannot protect the society even in the first mentioned sense. That is, it cannot even fulfill its most promising premise, the prevention of harm which is done intentionally.

What is more, it would seem that there are instances in which someone should be forced to do things they do not want for their own good. An illustration of this could be a child suffering from diabetes who must get an insulin injection, but it does not want to. The mother of said child could wish to never take an injection herself, but she still should do the injection to her kid, or else risk worsening of the child's state and maybe even death in the end. Then, it is for the greater good for the child that the mother breaks the Golden Rule.

Conclusions

The argumentation showed that the Golden Rule cannot be considered inherent, universal nor in many cases useful. It in fact does not

come naturally to human beings, unless they are very strongly connected emotionally with the person they are interacting with. And even then, the rule they follow is not to avoid doing things to others that they would not wish done to themselves. No, when individual is close with other people, they tend to know each other quite well, they are aware of what makes them cry or laugh, what could offend or hurt them. So in fact, the rule one follows when dealing with their friends and family is not to do things they *know* the friends and the family would not like done to them.

Nonetheless, variation of the Golden Rule is still applicable to the Prisoner's Dilemma, as was discussed in third chapter. However, real life situation would not be quiet like this. Imagine true Prisoner's Dilemma. In such situation there is a factor that is not mentioned in theoretical presentation of the problem. Namely: emotional engagement. There is hardly a pair of acquainted people who are completely indifferent towards each other. So in real life, when prisoners choose and, say, like each other at least a bit, they generally do not want to make other person serve the toughest sentence and they wish to serve a little as possible themselves. And they should trust the other person to want the same. In this situation they both should choose not to betray, partially because they do not want to be betrayed (and trust that the other person does not want it too) and partially because they do not wish bad the other prisoner.

It is particularly important, because Prisoner's Dilemma can be transferred to the real life. It is not hard to imagine situation, in which we are dependent on others to make the right choice for us. It occurs in every democratic country, when the government is entrusted with power to decide about people's fate. That is way it is crucial that the government *can be trusted* to make a right choice. It should be important then for every person to believe that the dilemma can be solved without betrayal, because truly, what others argue to be logical solution of betrayals would bring doom on every society. And it is a variation of the Golden Rule that is rather instinctual and crucial for the society. It makes it clear, that the Golden Rule, while not infallible, universal principle, is still a wise guideline that one would be prudent to follow when in doubt.

CO WARTO CZYTAĆ

Dorota Kutyla

Marek Aureliusz Elzenberga i Łapińskiego

Marek Aureliusz, *Rozmyślania (do siebie samego)*, przeł. K. Łapiński, Czarna Owca, Warszawa 2011;

Henryk Elzenberg, „Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki” w: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995.

Co byś zrobił, gdybyś miał rok życia? To pytanie z gatunku ćwiczeń wewnętrznych. W zależności od tego, kto pyta i kto odpowiada, pomaga nam ono zrozumieć wartość życia. Nie wiem, czy takie pytanie zadał sobie doktor Krzysztof Łapiński, gdy przystąpił do nowego przekładu *Rozmyślań* Marka Aureliusza. W każdym razie poświęcił tak Markowi, jak i przekładowi rok swojego życia. Podzielił pracę na poszczególne miesiące i najpewniej z radością doszedł do jej końca.

W rozmowie w kwietniu tego roku opowiadał, że jego marzeniem jest, aby stan znany mu z tradycji brytyjskiej, był też i stanem charakterystycznym dla polskiego życia intelektualnego. Tam ponoć każde pokolenie stara się na nowo przekładać klasyczne dzieła starożytne, właśnie po to, by były one zrozumiałe i bliskie następnym generacjom.

W Polsce nie doszliśmy jeszcze do tego rytmu. Przekład Krzysztofa Łapińskiego, pracownika Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii UW, jest pierwszym przekładem po stu latach. Już to jest chyba wystarczający powód, by do niego sięgnąć.

Przy tej okazji warto przypomnieć inny tekst, tekst przynależny polskiej tradycji intelektualnej. W 1922 roku nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego ukazała się praca Henryka Elzenberga pt. *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*. Jest ona podstawą habilitacji, którą rok wcześniej na Uniwersytecie Jagiellońskim zrobił Elzenberg.

Sam Elzenberg nie lubił tego tekstu. Najpierw pisał o nim bardzo krytycznie, potem łagodniej, ale w jednym i drugim wypadku podkreślał, że

za tym tekstem stał motyw... robienia kariery. Nie cenił ani tego motywu, ani jego efektów.

A jednak to właśnie wiersz *Do Marka Aurelego* dedykował swojemu mistrzowi, Elzenbergowi, Zbigniew Herbert.

*Dobranoc Marku lampę zgaś
i zamknij książkę Już nad głową
wznosi się srebrne larum gwiazd...*

Czy warto jednak przypominać tekst Elzenberga o Marku Aureliusz? Sądzę, że tak. Jest to bowiem studium myśli Marka Aureliusza, umieszczone na tle całokształtu myśli stoickiej, a jednocześnie łączące wątki historyczne i psychologiczne w ujęciu etyki. A przede wszystkim, co może wydawać się teraz najistotniejsze, oddaje stosunek naukowy i osobisty Elzenberga do *Rozmyślań* i ich twórcy. Takiego połączenia właściwie we współczesnej literaturze naukowej spotkać nie można; uważa się bowiem, że byłoby to nienaukowe i błędne. Tymczasem warto chyba pokazywać ten poprzedni model pisania, dzięki niemu bowiem widać człowieka w naukowcu i jedność podejścia do życia i badania. Ten model jedności, życia i refleksji o nim, świetnie zapisał Marek Aureliusz.

Czasem, kiedy ludzie wyrażają żal, że nie studiowali filozofii, wyrażają tym samym żal, że nie pomyśleli dość dokładnie o tym, jak warto żyć, jaki model życia byłby najlepszy i najwłaściwszy. Taką niesamowicie dobrą odpowiedzią na te tęsknoty są *Rozmyślenia* Marka Aureliusza, filozofa na tronie.

Filozofa na tronie uważanego przez filozofów za myśliciela mało twórczego i oryginalnego. Pod tym względem daleko tekstowi Marka Aureliusza do prac Seneki i Epikteta, dwóch innych stoików, których pisma pozostały do naszych czasów w większych fragmentach.

Elzenberg słusznie pisze, że najważniejsza jest postawa życiowa. Ona przyciąga ludzi, ona oddziałuje na nich najsilniej i ona daje podstawę do wytworzenia sobie przez potomność obrazu stoicyzmu. Nie na podstawie teorii, ale „(...) najbardziej charakterystycznych postaw życiowych, które uderzyły jej wyobraźnię. I słusznie, bo o postawę życiową ostatecznie jedynie wszak chodzi”¹.

¹ H. Elzenberg, „Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki” w: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 157.

W wyborze takiej a nie innej etyki Elzenberg widzi prymat racji psychologicznych, wewnętrznych albo wynikających z interakcji z innymi.

Etyka stoicka, niezależnie od czasu, przyciąga ludzi. Elzenberg przywołuje zdanie Hipolita Taine'a, twierdzącego, że etyka stoicka jest etyką absolutną i „[...] obok logiki Arystotelesa i greckiej rzeźby klasycznej jedną z trzech rzeczy skończonych, jakie nam w spadku pozostawił świat starożytny”².

Jednak nie to przyciąga Elzenberga do Aureliusza, przeciwnie – Henryk Elzenberg nie chce podziwiać pomników przeszłości, nawet najwspanialszych, chce natomiast przez analizę myśli etycznej poprzedników wybrać to, co chciałby włączyć do własnej etyki.

A co jest centrum myśli etycznej jednostki? Ci, którzy czytają *Rozmyślenia*, szukają może w życiu szczęścia. Jak pisze jednak Elzenberg, jest ono w życiu rzadkie, więc ostatecznie chodzi o dwie inne, podstawowe sprawy, tj. usunięcie cierpienia i sprostanie obowiązkom. Elzenberg jest przedstawicielem dawnej szkoły życia i dla niego sprawa jest prosta:

Cierpienie trzeba znieść, wymaganiom zadośćuczynić. Dalszymi więc działaniami etyki będzie, po pierwsze, uzdatnianie się do należytego spełniania narzucanych nam obowiązków i zadań, po drugie walka z cierpieniem, która w naturalnym następstwie staje się walką z podmiotowymi czynnikami cierpienia: obawą i pożądaniem³.

Pod tym względem obowiązki, jakim musiał sprostać Marek Aureliusz, były niezwykle. „Rządzić jakimkolwiek krajem nie jest zabawką [...]”, pisze Elzenberg, a rządzić rzymskim imperium to zadanie największe z możliwych w czasach Marka Aureliusza. Trud samego administrowania państwem rzymskim pochłaniał całą energię jego pracowitych poprzedników, Hadriana i Antonina. Na tym zaś cesarz-filozof nie poprzestał, on:

[...] musiał całe ludy wytępiać, staczać bitwy, z których noga nie uszła, na miejsce armij zniszczonych tworzyć armie z opryszków i zbrojów, w chwilach najcięższych sprzedawać prywatne kosztowności⁴.

² Tamże, s. 97.

³ Tamże, s. 100.

⁴ Tamże, s. 104. Zachowano pisownię oryginalną.

To było podstawą wielkiego konfliktu wewnętrznego rzymskiego cesarza. Z charakteru, usposobienia nie był on człowiekiem czynu. Natomiast osobiste zamięłowania kierowały go ku temu, co przekraczało ducha czasów mu współczesnych. Kiedy, jak pisze Elzenberg, Marek poznał samego siebie, wtedy stał się filozofem⁵.

To zaś zrodziło największy konflikt, z jakim zmagał się w swoim życiu. Otóż ten rzymski cesarz pragnął sławy, ale nie dostępnej mu sławy wybitnego władcy, świetnego wodza, lecz sławy... największego filozofa. To pragnienie starał się w sobie zwalczyć.

Innym obszarem jego wewnętrznej pracy było sprostanie obowiązkom władzy. Nie cieszyła go polityka, nie interesował się nią, nie był rzutki, nie odczuwał radości działania ani zamięłowania do walk. To wszystko innym albo uprzyjemniało sprawowanie władzy albo w ogóle ich do niej przyciągało. Dla Marka było udręką, tak trudną do zniesienia, że czasem myśli o śmierci jako tej, która mogłaby go wybawić z opresji.

W znoszeniu niechcianego obowiązku pomagało cesarzowi stoickie przekonanie o celowości każdej rzeczy, w tym człowieka, który stworzony jest dla świata i dla czegoś poza nim. Człowiek stworzony jest dla innych ludzi. To wzniosłe uzasadnienie, lecz w praktyce stoicy najlepiej czuli się sami z sobą, cudownie im było w samotności. To różni stoicyzm od chrześcijaństwa, które każe być, współodczuwać z bliźnimi, czego stoicyzm nie wymaga.

Stoicyzm w wydaniu Marka Aureliusza nakazuje cierpliwe znoszenie drugiego, ale ogromnie wiele w tym niechęci do ludzi i pesymizmu wobec ich natury. Marek stara się tolerować innych i spełniać swój cesarski obowiązek. Nie ma w tym ani wielkiej myśli, ani jakiegoś porywającego horyzontu, do którego chciałby dojść. Jakoś udaje się Elzenbergowi wyrazić tę wątpliwość, lecz jej nie rozwija. Tymczasem pytanie jest ważne: jak może być dobrym cesarzem ten, kto tego nie lubi, nie czuje, kto gardzi i zakresem swojego działania i ludźmi, z którymi się styka, kto jest poza tym światem.

Marek postępuje tylko i aż w zgodzie z nakazem etyki działania społecznego, w uznaniu, że największym celem każdego czynu jest wymiar społeczny. Jednak żadna teoria, żadne przekonywanie siebie i innych nie

⁵ Zob. tamże, s. 105.

zmieniło jego natury, nie pojawiło się w niej to, czego w niej nie było. Nad tym też Elzenberg przechodzi nieco do porządku dziennego, ale warto to zaakcentować.

Cierpienia Marka polega zatem po pierwsze na robieniu tego, czego nie chciał, czyli rządzeniu, a po drugie – zmaganiu się z bólami fizycznymi (chorował od dziecka dość często). Jednak jego największymi cierpieniami były:

nie zaspokojona żądza sławy, krzywdy doznane od ludzi i wreszcie [...] głęboki, dręczący, u takiego właśnie człowieka i przy takim temperamencie istotnie nawet dosyć niespodziewany, lęk i niepokój przed śmiercią⁶.

Stoicy ćwiczyli się w umieraniu. Dla Epikteta „nic nie ma w życiu strasznego dla człowieka, który zrozumiał, że nic nie ma strasznego w niezyciu.” Seneka pisał, że umiera się w ciągu życia wielokrotnie; dziecko umiera i rodzi się młodzieniec, umiera młodzieniec i rodzi się człowiek dorosły itd. Sam stoicyzm nie wypracował ortodoksyjnego stanowiska, czym jest śmierć. Dla Marka była rozpadnięciem się pierwiastków i to, zdaniem Elzenberga, tłumaczy przerażenie cesarza, człowieka kontemplacyjnego, przed nicością.

Niekiedy jego lęk osiąga swoje maksimum, ale wówczas nie ogarnia go przerażenie, lecz „[...] ukochanie wszechświata i losu, radosne przyjęcie wszystkiego, zgodzenie się na wszystko, optymizm [...]”⁷. To szczytowe momenty etyki Marka, to wyjście poza ból życia i klęski i doznanie szczęścia.

Natomiast jądrem etyki Marka Aureliusza jest wyrzeczenie, uznanie marność tego, co pożądamy. Podstawą tej etyki jest asceza, to jest jej żywy i pulsujący element. Może to dawało niekiedy radość filozofowi, bo „Bezinteresownego ascetę wyrzeczenie raduje, jak artystę raduje twórczość, atletę gra własnych mięśni”⁸.

Marek Aureliusz doszedł do stanu, w którym uznał, że przeżył i zobaczył wszystko. „Na punkcie zbliżowania historią jeden może Schopenhau-

⁶ Tamże, s. 128.

⁷ Tamże, s. 147.

⁸ Tamże, s. 185.

er mu dorównywa”⁹, ale nie to „zblazowanie” jest podstawą wracania do *Rozmyślań*.

Bohaterem etycznym stał się Marek Aureliusz dzięki kultowi dobra dla dobra, dzięki wzgardzeniu rozkoszą, obojętności dla świata, a przede wszystkim **pogardzie nagrody**. Ona jest, tak sądzi Elzenberg, najbardziej niezwykłym elementem stoickiej etyki jako takiej i jej wersji u Marka Aureliusza. Pogarda nagrody sprawia, że wychodzimy poza rachunek zysków i strat, wychodzimy poza „oschłość etyki kantowskiej”. To pogarda nagrody uwzniośla stoicyzm i *Rozmyślanie*¹⁰.

Herbert radził swemu bohaterowi, by „zdjął spokój”. Twardowski prosił o ubóstwo, lecz nie wyrzeczenie i o czystość, lecz nie ascezę. Zdaniem pewnej współczesnej licealistki nastał wieczór i zmierzch nie tylko dla Marka Aureliusza, ale i dla całego stoicyzmu...

Czy na pewno? Zdaniem Elzenberga i autora nowego przekładu *Rozmyślań* raczej nie.

⁹ Tamże, s. 168.

¹⁰ Zob. tamże, s. 202.

Wszystko jest polityką ...albo emancypacyjna mapa Jacquesa Rancière'a

Nigdy nie mówię, co należy zrobić, ani jak to zrobić. Staram się stworzyć nową mapę tego, co daje się pomyśleć, aby ujawnić niemożliwości i zakazy, które często tkwią w samym centrum myśli uważającej się za wywrotową¹.

Jacques Rancière, *Estetyka jako polityka*, przeł. Julian Kutyla i Paweł Mościcki, przedmową opatrzył Artur Żmijewski, posłowie napisał Slavoj Žižek, Krytyka Polityczna, Warszawa 2007.

Wydany przez Krytykę Polityczną tom *Estetyka jako polityka* to pierwszy przekład prac Jacquesa Rancière'a na język polski. Zawiera tytułowy esej „Estetyka jako polityka” oraz tekst „Los obrazów”, dwa wywiady z J. Rancière'm i interpretację myśli autora pióra G. Rockhilla. Warto też wspomnieć o zdjęciach z różnych akcji w przestrzeni Warszawy i szwedzkiej miejscowości Umeå Joanny Rajkowskiej.

Edward Stachura, nieco dziś zapomniany bard poprzedniego czasu, pisał, że wszystko jest poezją. Ciekawe, czy Jacques Rancière, współczesny francuski filozof, napisałaby, że wszystko jest polityką, ale... Artur Żmijewski chyba nie miałby wątpliwości.

Żmijewski, autor przedmowy do *Estetyki jako polityki*, porównuje myśli Rancière'a ze srebrnymi kulami do walki z m. in. zakazem polityczności ustanawianym wobec sztuki. Tymczasem ten zakaz oznacza niemożność wywierania rzeczywistego wpływu na kształt naszego świata².

Rancière znajduje dobry klucz tak dla sztuki, jak i dla polityki, który umożliwia im ponowne spotkanie. Mówi o tzw. „podziale zmysłowości”

¹ J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, Warszawa 2007, s. 163.

² Por. A. Żmijewski „Wstęp” do J. Rancière, *Estetyka...*, s. 6-7.

(franc. *le partage du sensible*). Pokróćce opiszemy, na czym on ma polegać. Wyjściowe są dane zmysłowe, ale one ulegają procesowi społecznego podziału na to, co można zobaczyć, usłyszeć i co jest niemożliwe do zobaczenia i usłyszenia. Francuski filozof jest głęboko przekonany, że za tym stoją polityczne podziały wspólnoty. Najgłębszą istotą polityki jest dla Rancière'a widzialność lub jej brak. Widzialność jednostek, grup, społeczności. O to toczy się walka, o to, by zostać zobaczonym i usłyszanym³.

Jedna z pierwszych prac Rancière'a, nieprzełożonych niestety na język polski, nosi tytuł *Noc proletariatu*⁴. Na podstawie żmudnych i dokładnych badań archiwalnych wykazał w niej, że francuski proletariat w XIX wieku długo był zupełnie niewidoczny dla innych grup społecznych. Niesamowicie wydłużony czas pracy (kilkanaście godzin) nie pozostawiał robotnikom czasu na nic innego poza pracą i niedostatecznym odpoczynkiem przed kolejnym dniem roboczym. Walka o emancypację proletariatu była walką o czas, w którym można było wreszcie dostrzec tę ogromną rzeszę ludzi.

Sztuka, której obszarem jest widzialność, jest dla Rancière'a naturalnym sojusznikiem czy wręcz medium dla działań politycznych.

Nie jest to jednak, a na pewno długo w XX wieku, nie było oczywiste. Stąd chyba zainteresowanie jego myślą na polskim gruncie. Żmijewski pisze tak:

Wizja Rancière'a może być obietnicą powrotu sztuki do gry. Przypomnijmy starą umowę między artystą a władzą: „Władca nie mówi już: «Będziesz myślał jak ja albo umrzesz». Powiada: «Jesteś wolny, musisz myśleć inaczej, ale odtąd będziesz wśród nas obcy»”⁵. To była wysoka cena – sztuka nie uczestniczyła już więcej w grze sił zmieniających świat⁶.

³ Sam Rancière definiuje ją tak: „Ta dystrybucja oraz redystrybucja miejsc i tożsamości, rozdzielenie przestrzeni i czasu, widzialności i niewidzialności, hałasu i mowy, tworzy to, co nazywam podziałem zmysłowości.” J. Rancière, *Estetyka...*, s. 25.

⁴ Zob. J. Rancière, *La nuit des prolétaires. Archive du rêve ouvrier*, Paris 1981.

⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. Marcin Król, Warszawa 1976, s. 195. Cyt. za: M. Horkheim, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 151.

⁶ A. Żmijewski, „Wstęp”..., s. 8.

Nie jest to wszak wyłączna przyczyna nieobecności głosu sztuki w polityce. Wiąże się to z wydarzeniami XX wieku i reakcją na nie. Fiasko komunizmu, tej utopii, która miała wprowadzić nowy, lepszy świat, a skończyła się w wielu miejscach Europy milionami ofiar, w ogromnej mierze zadecydowała o zakończeniu utopii estetycznej, o zerwaniu z ideą sztuki radykalnej, która miała przemienić warunki ludzkiego życia. To odejście ma dwa wymiary. Po pierwsze, wielu zwłaszcza filozofów i historyków sztuki dba o rozdzielenie sztuki, jej ewentualnego radykalizmu artystycznego, od poszukiwań nowych sposobów życia społecznego. Drugi wymiar to uznanie, że tematem sztuki jest to, co niewyraźalne, więc także niemające związku z tym, co zmysłowe.

Ten sposób myślenia o sztuce współczesnej, ta swoista idea równej odległości od radykalizmu tak estetycznego, jak politycznego, przyjęła się wśród artystów. Tymczasem Rancière jest za przywróceniem tego związku, ponieważ ważna dla niego jest wspólnotowa funkcja sztuki, czyli „[...] konstruowanie specyficznej przestrzeni, nowej formy dzielenia wspólnego świata”⁷.

Tak, podkreślmy, to ponowne dzielenie przestrzeni materialnej i symbolicznej jest sposobem działania sztuki i miejscem spotkania z polityką. Sensem polityki dla Rancière’a jest wskazanie sfer wspólnego doświadczenia, wskazanie podmiotów do tego uprawnionych oraz ich sposobów argumentacji, wskazanie przedmiotów uznanych za wspólne, a tym samym ważne do podjęcia decyzji o losie wspólnoty.

Widzialność, mowa i krzyk. Krzyk, głos jako wyraz tego, co przynosi ból lub radość, to sposób porozumiewania się zwierzęcia. Człowiekiem, Arystotelesowską istotą polityczną, zwierzę staje się wtedy, gdy uzyskuje mowę, „[...] mowę, która czyni wspólną sprawą, kwestię tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe [...]”⁸. Odmowa uznania czyjegoś krzyku za mowę to początek i podstawa odmowy uznania jednostek bądź grup za członków wspólnoty politycznej. Za tym idzie odmowa przyznania im czasu do zajmowania się kwestiami ważnymi dla wspólnoty, sprawami politycznymi. Los francuskich robotników, którymi zajmował się Rancière, określił pierwotnie Platon, wskazujący, że rzemieślnicy nie mają czasu na nic innego

⁷ J. Rancière, *Estetyka...*, s. 23.

⁸ Tamże, s. 25.

poza swoją pracę. Droga do emancypacji czy wyzwolenia zaczyna się wraz ze znalezieniem czasu przez te grupy na wejście do wspólnoty politycznej.

Kolejny etap do spór (*dissensus*), to zestawienie różnych racji, to dyskusja, to słowne przededefiniowanie dotychczasowego kształtu politycznego wspólnoty.

Rancière, w swym stawianiu kropki nad i, uważa, iż sztuka i polityka to tylko dwa inne sposoby podzielenia zmysłowości, a nie dwie, niezależne od siebie rzeczywistości; sztuka i polityka to dwie inne, powiązane ze sobą formy podziału.

Idealem, do którego można dążyć, jest wolna i autonomiczna wspólnota. Jej największą wartością jest to, że jej doświadczenie nie rozpada się na odseparowane od siebie sfery życia codziennego, politycznego, naukowego czy artystycznego. Stoi za nią jedność bycia.

Rancière, naprawdę nie stracił wiary w to, że możliwy jest nowy, lepszy świat. Jeden z jego elementów to jedność bycia, a inny to brak dominacji. Nie chodzi mu o to, by sztuka pokazała nowe możliwości ułożenia władzy, ale o przetworzenie „[...] estetycznego zawieszenia stosunków dominacji w zasadę tworzącą świat dominacji pozbawiony”⁹. To naprawdę niezwykle. To poczucie, że komunizm i socjalizm się nie udały, zaszczerpiło lęk przed próbami zmieniania „naturalnego” porządku świata. Rancière jednak wierzy, że dalej istnieje wyjściowa postawa do zmian, że można być przekonanym o konieczności i sensowności zmieniania tego, co jest, w coś innego i lepszego..

Druga część tomu *Estetyka jako polityka* nosi tytuł „Los obrazów”. Dla Rancière’a obraz nie jest prostą rzeczywistością, lecz operacją między tym, co widzialne czy słyszalne, a następstwami, przyczynami i skutkami.

Dobrze widać sposób myślenia Rancière’a w jego analizie epizodu z filmu *Historia kina* Goddarda. Budują go cztery widoki. Dwa, bardzo znane, czyli: a) fotografia żydowskiego dziecka z warszawskiego getta, dziecka, które unosi ręce do góry oraz b) cień, czarny cień ekspresjonistycznego wampira, Nosferatu Murnau. Dwa inne budzą już pewne zdziwienie, ponieważ nie można ich na pierwszy rzut oka rozpoznać i umiejscowić. Jeden widok to dziewczyna schodząca po schodach ze świecą, drugi to sala kinowa i śmiejąca się para.

⁹Tamże, s. 34.

Rancière posługuje się pojęciem *montażu* do opisanego tego epizodu. Ta kobieta ze świecą to bohaterka filmu Siodmaka, niema pokojówka odzyskująca mowę pod wpływem wstrząsu wywołanego spotkaniem mordercy. Siodmak nakręcił też film o Niemcach gotowych oddać ciało i duszę Hitlerowi. To filmowy znak obrazów poświęconych Niemcom czasów nazistowskich, obrazów powstałych przed wojną i po niej. A śmiejąca się para z kinowej sali to odbiorcy standardowych dzieł Hollywood, łatwych wzruszeń dalekich od prawdy.

To służy Rancièreowi do zastanowienia się nad tym, co można i jak można przedstawić. Czas II wojny światowej na nowo postawił pytanie o zapis ówczesnych doświadczeń. Pomysł Lyotarda to odesłanie do sztuki dla przedstawienia wydarzeń niemożliwych do pomyślenia. To sztuka miałaby wyrazić tę sprzeczność między tym, co nas dotknęło, a tym, czemu potrafimy nadać formę myśli. Dla Rancière'a zaś to punkt wyjścia do myślenia o relacjach między tym, co widzialne i niewidzialne, zrozumiałe i niezrozumiałe. Czasem, tu filozof przywołuje Burke'a, warto czegoś nie pokazać dosłownie, by uczynić to widzialnym dla człowieka¹⁰. Czasem nieprzedstawialność czegoś wynika z braku odpowiedniego języka dla danego doświadczenia.

Można też z całą dokładnością powiedzieć, że nieprzedstawialne kryje się właśnie w tej niemożliwości wypowiedzenia doświadczenia w jego własnym języku¹¹.

Zwrot antypredstawieniowy to nie zmiana sztuki na sztukę niefiguralną, jak według Rancière'a potocznie, lecz błędnie się sądzi, ale zrównanie wszystkiego ze sobą. To wstrząs, który europejska kultura zawdzięcza nadzwyczaj silnie Flaubertowi. U niego wszystko stało na jednym poziomie, to, co dotychczas wielkie i ważne wraz z tym, co uważano za nieistotne.

„Yvetot warte jest [...] tyle, co Konstantynopol”, a cudzołóstwo chłopskiej córki równa się cudzołóstwu Tezeusza, Edypa czy Klitajmestry¹².

¹⁰ Por. tamże, s. 121. Rancière rozwija to na przykładzie piekła i aniołów zła z *Raju utraczonego* (są wzniosłe) i dosłownego kuszenia św. Antoniego, co stało się groteskowe.

¹¹ Tamże, s. 130.

¹² Tamże, s. 124. Cytat w cytacie to fragment listu Flauberta z VI 1853.

To sławne zdanie Flauberta z jego listu z 1853 roku.

No i wreszcie przedstawienie tego, co nieludzkie. Doświadczenia Zagłady, obozów, by poprzestać na odniesieniach Rancièrè'a. Jego zdaniem kluczowy w tym zapisie jest problem Innego, Innego, który przyjął postać Żyda. Innego, symbolizującego wszystko, co obce europejskiej myśli racjonalnej, wszystko, czego nie mogła ona zaakceptować. Zatem wymazywanie Zagłady to podwójne wymazanie ludobójstwa i zapomnienia o nim, które winno być przedstawione, bo to jest możliwe.

Pokazanie bowiem czegoś daje szansę „[...] pojawienia się takiego spojrzenia widza, które nie zostało zaprogramowane.” Ta możliwość to EMANCYPACJA¹³, a o nią Rancièrèowi chodzi nade wszystko.

Jacques Rancièrè o sobie i swoim myśleniu¹⁴

Jacques Rancièrè (ur. 1940, francuski filozof, obecnie emerytowany profesor uniwersytetu Paris VIII Saint-Denis) wydaje się ważnym współczesnym myślicielem, tak z racji podejmowanych zagadnień, jak i proponowanych rozwiązań, więc warto uzupełnić powyższy tekst fragmentem o samym filozofie.

Rancièrè ma jasną świadomość swojej drogi, swoich celów i stosowanych metod. Nie uważa, by można było mówić o różnych, niepowiązanych ze sobą okresach jego pracy badawczej. Za jej podstawę uważa wyjściowe pragnienie kwestionowania tego, co ma rangę jedynie obowiązującego myślenia.

Kiedy np. zobaczył rozbieżność między teorią ruchu maja '68 a faktycznymi drogami emancypacji robotników w XIX wieku, zajął się badaniem archiwów robotniczych, czego efektem była „Noc proletariatu”. Stało za tym przekonanie, że sposób myślenia czołówki ruchu '68 przekreśla samą możliwość emancypacji robotników.

Podobna obserwacja, za którą poszły działania Rancièrè'a, leży u podstaw jego zainteresowania się sztuką nowoczesną. Dostrzegł mianowicie

¹³ Tamże, s. 161 (cytat i myśl).

¹⁴ Na podstawie dwóch wywiadów, czyli a) „Sztuka tego, co możliwe”. Jacques Rancièrè w rozmowie z Fulvią Carnevale i Johnem Kelseyem. Wywiad ukazał się w *Art Forum* nr 3/2007 oraz b) „Janusowe oblicze sztuki upolitycznionej”. Wywiad G. Rockhilla. Oba znajdują się w: J. Rancièrè, *Estetyka...*, s. 147-164 i s.165-181.

manipulacje obecne w interpretacji sztuki XX wieku. Za manipulację uznał np. oskarżenie sztuki o udział w doświadczeniu totalitaryzmów.

Można powiedzieć, że głęboko demokratyczne, równościowe przekonania stanowią jądro wszystkich poglądów Rancière'a. Mówi on, że niezależnie od tego, co robił, zawsze się zajmował tym samym:

[...] chodziło o przełamanie wielkich podziałów – nauka i ideologia, kultura wysoka i kultura popularna, przedstawialne i nieprzedstawialne, nowoczesność i ponowoczesność itd. – o skonfrontowanie tak zwanej historycznej konieczności z topografią prezentującą układ możliwości, z postrzeganiem wielu odmian i przemieszczeń, które tworzą formy politycznego upodmiotowienia i artystycznej inwencji¹⁵.

Rancière uważa, że jesteśmy równi. To przypomnienie znów ma charakter rewolucyjny, wydaje się bowiem, że o tym hasle rewolucji francuskiej zapomniano albo uznano go za nieodpowiadający obserwowanej rzeczywistości. Różnimy się wszak nie tylko poziomem czy stylem życia, ale zdolnościami, możliwościami. Tymczasem Rancière powiada, że jesteśmy równi. Np. równi pod względem intelektualnym (temu poświęcił pracę *Le Maître ignorant* z 1987). Za tym idzie szacunek Rancière'a dla każdego, stąd też jego przekonanie, że np. sztuka, która uważa się za mądrzejszą od odbiorcy, nie niesie ze sobą potencjału emancypacyjnego.

Rancière, nie uważa, że ze świata współczesnego zniknęły granice, przeciwnie, sądzi, że są one trwałe i mają wymiar tak materialny, jak mentalny. Tym, co możemy robić w takiej sytuacji, to nieustanne sprawdzanie tego, jak je można zmienić, jak można poszerzyć obszar tego, co odgrodzone.

Do tego zaś niezbędne jest zaangażowanie widza, odbiorcy, wspólny poziom rozmowy. Rancière w przeciwieństwie do Althussera, z którym już w latach 70. się spierał przy okazji czytania *Kapitału* Marksa, Freuda, Bourdieu czy szkoły *Annales*, uważa, że metodologicznie nie można mówić o tym, że coś jest na powierzchni, coś jest symptomem czegoś głęboko ukrytego, do czego dopiero należy dotrzeć. Jego myśl operuje nie podziałem na powierzchnię i głębię, ale przebiega w linii horyzontalnej i koncentruje się wokół systemów możliwości, czyli istoty emancypacji.

¹⁵ Słowa Rancière'a z tego wywiadu. J. Rancière, *Estetyka...*, s. 148.

Idea emancypacji zakłada, że nie istnieją miejsca narzucające swoje prawa, że w danej przestrzeni istnieje zawsze kilka wymiarów, kilka sposobów jej wypełnienia i za każdym razem sztuka polega na tym, aby wiedzieć, jakiego rodzaju zdolności się uwalnia i jakiego rodzaju świat się konstruuje¹⁶.

Natomiast podział na głębię i powierzchnię, na to co, ukryte i pozorne, odtwarza stosunki władzy i panowania. Tymczasem Rancièrowi zależy na takim sposobie myślenia, który byłby od tego wolny. Choć, jak sam przyznaje, też zaczynał od szukania tego, co zakryte; dopiero później powoli budował egalitarną metodologię badania świata¹⁷.

Magdalena Gawin

Jaka jest kondycja ludzka?

Chantal Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, Znak, Kraków 2011

Wydawnictwo Znak oddało czytelnikom pracę Chantal Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, która wbrew temu, co sugeruje tytuł, nie jest czym w rodzaju podręcznika z antropologii filozoficznej. Książka zawiera dwie wyraźne i mocne tezy. Pierwsza, że należy odejść od kontrowersyjnej kategorii „natury człowieka”. Druga, że właściwym sposobem na poddanie refleksji człowieka, bez popadania w tendencje dekonstruktywistyczne (zaprzeczające, że człowiekowi przysługuje trwały zbiór cech właściwych), jest charakterystyka kondycji ludzkiej. Nie próbuje ona podać zamkniętej definicji człowieka, ale pokazuje trwałe cechy, jakie wynikają z relacji człowieka ze światem. W związku z czym struktura pracy została podzielana na sześć rozdziałów, które stanowią omówienie każdej kolejnej cechy kondycji ludzkiej.

¹⁶ J. Rancièr, *Estetyka...*, s. 154.

¹⁷ Zob. tamże, s. 166.

Autorka wyróżniła takie ludzkie uwarunkowania, jak: śmiertelność i odróżnienie, gdzie przywołuje myśl, iż to właśnie świadomość własnej śmiertelności stanowi główną cechę człowieczeństwa; *społeczeństwo jest nieśmiertelne* – sugestia, że dbanie o przetrwanie wspólnoty jest próbą przełamania faktu śmiertelności jednostkowej; *etyka, czyli powszechna intuicja normy*, jest to ukazanie, w przekonaniu autorki, uniwersalnej genezy i zarazem istoty ludzkiego sposobu odróżniania tego, co dobre (boskie, pożądane, niegrzeszne itp.) od tego, co złe (diabelskie, godne wzgardy, grzeszne itp.); *przekaz*, a więc uznanie, że człowiek jest istotą nie tylko zdolną do mówienia i komunikowania się, ale szerzej, że jest istotą z dzieciństwem; *relacja i dystans*, tj. przekonanie, że człowiek żyjąc pośród ludzi (relacja) zachowuje swoją indywidualną osobność, swoistość (dystans) oraz że tym, co tworzy więzi międzyludzkie, jest bezinteresowny dar dla drugiego i jego poczucie długu wdzięczności; *zakorzenienie i emancypacja* – człowiek jest z jednej strony zakorzeniony w pewnych okolicznościach i w pewnej wspólnocie, ale tkwi w nim pewnego rodzaju niezgoda na te uwarunkowania, które próbuje nieustająco przekroczyć, aby uwolnić się od ograniczeń ludzkiej egzystencji.

Zastosowanie przez autorkę w miarę prostego języka oraz liczne odwołania do różnych tekstów kultury pozwalają dostrzec w naszym życiu wszystkie omówione cechy kondycji ludzkiej. Jednocześnie kolejną zaletą tej pracy stanowi uparte konfrontowanie przedstawionych analiz na temat człowieka z charakterem społeczeństw zachodnich w XXI wieku. Pozwala to głębiej zrozumieć konsekwencje zaproponowanej przez autorkę optyki oraz w nowy sposób spojrzeć na otaczający nas świat.

Książkę przeczytałam z zapalem. Wywołała ona u mnie głębsze refleksje filozoficzne oraz ... emocje. Trudno mi było nie polemizować z Delsol w pewnych punktach. Jednak to także poczytuję za wartość tej pracy – od pierwszej strony zachęca do dyskusji i wspólnej refleksji.

O czym powinien wiedzieć nauczyciel?

Krzysztof Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*. Katowice–Kraków 2012.

Praca Krzysztofa Ślezińskiego powinna być lekturą obowiązkową dla wszystkich nauczycieli, w szczególności tych, uczących filozofii, czy szerzej, przedmiotów humanistycznych. Jak pisze Bogusław Śliwierski w recenzji, z którą trudno się nie zgodzić, „Jest to książka erudycyjna, bogata źródłowo i zaskakująca błyskotliwą refleksją filozoficzną”.

Tytuł omawianej lektury oddaje jej strukturę oraz trafnie sugeruje treść. Praca podzielona jest na pięć rozdziałów i zawiera aneks. Rozpoczyna się od przedstawienia refleksji nad edukacją, jaką filozofowie czynili na przestrzeni wieków. Jest to część historyczna i wybiórcza. Autor nie przedstawia bowiem (na szczęście!) całej panoramy stanowisk i programów kształcenia. Ogromną zaletą tej części jest ukazanie wartościowych polskich refleksji na temat nauczania, umieszczenie ich w szerszym kontekście historyczno-kulturowym i scharakteryzowanie nie tylko teorii, ale i ich możliwych praktycznych konsekwencji.

Rozdział drugi ukazuje trzy dominujące w XX i XXI wieku modele wychowania, tj. model socjalistyczny, liberalny i personalistyczny. Jakkolwiek autor zachowuje naukową bezstronność w opisie, to jednak wnioski, jakie wyciąga z poszczególnych systemów, sugerują, że najbliższy jest mu model personalistyczny. W zgodzie z takim sposobem wartościowania projektów edukacyjnych, Krzysztof Śleziński przedstawia w rozdziale trzecim wychowawcze aspekty nauczania filozofii.

Dwa ostatnie rozdziały odnoszą się do praktyki nauczania. Czwarty rozdział opisuje projekty edukacyjne, dotyczące nauczania filozofii dzieci. Głównym przedmiotem jest tu projekt *Philosophy for Children (P4C)* – rzecz niezwykle ciekawa, wręcz ekscytująca dla każdego zaangażowanego nauczyciela filozofii i osoby ceniącej namysł filozoficzny w ogóle. Ostatni rozdział poświęcony jest filozofii w szkole, gdzie znajdziemy

opis podstawowych metod prowadzenia zajęć, celów i pożądanych umiejętności ucznia (zdobytych na zajęciach filozofii). Ponadto, poza garścią niebanalnych i niezwykle cennych refleksji z własnego doświadczenia nauczania filozofii, książka zawiera praktyczne uwagi na temat tego, jak konstruować program nauczania, jak przygotowywać się do zajęć, jak je planować w sposób profesjonalny, rzetelny i etyczny (a więc taki, który miast przykramać ucznia do odgórnych ram, pozwala mu rozwinąć swój intelekt i refleksyjność dzięki obcowaniu z filozofią). Aneks zawiera opis treści nauczania programu edukacyjnego dla dzieci, *Filip w krainie filozofii*, przykładowe testy sprawdzające rozumienie tekstu oraz wiedzy z zakresu programu nauczania, charakterystykę *Programu nauczania filozofii*, a także zalecaną listę lektur. Wszystkie te dodatki są niezwykle przydatne w pracy nauczyciela.

Praca *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce* ma nie tylko merytorycznie wysoki poziom, dzięki czemu każdy, kto lubi wiedzieć i rozumieć, znajdzie w niej pożywkę dla swojej ciekawości oraz, co nie bez znaczenia, zawiera bibliografię pozwalającą na dalsze pogłębianie wiedzy, ale także działa mobilizująco. Krzysztof Śleziński bowiem nie jest „jedynie” teoretykiem, który z wyżyn abstrakcyjnych teorii „obwieszcza” maluczkim, tj. nauczycielom szkół różnych, co i jak powinni robić – lecz, przeciwnie, ponieważ sam jest nauczycielem o długim stażu, w swoim tekście przemycił to, co jest jedną z esencji wychowującego nauczania – osobisty przykład. Zatem, sama będąc nauczycielem, mam poczucie zetknięcia się z wzorem, za którym powinnam podążać, w miarę możliwości i przy wykorzystaniu własnych doświadczeń i refleksji.

Logika nie gryzie – logika wciąga

Katarzyna Paprzycka, *Logika nie gryzie. Część I. Samouczek logiki zdań*.
Poznań 2009.

Czy zdania ‘Piotr i Robert obaj nie zdali egzaminu’ oraz ‘Nieprawda, że Piotr i Robert obaj zdali egzamin’ znaczą to samo? Czy opisują taką samą sytuację? A jeśli odpowiedź na oba powyższe pytania brzmi ‘nie’, to na czym polega różnica między treścią przytoczonych zdań? Każdy, kto chce dbać o precyzję formułowania swych myśli, powinien postarać się, by pytania takie jak te, nie wprawiały go w zakłopotanie. A komu powinno zależeć na precyzji myśli, jeśli nie tym, którzy pragną zajmować się filozofią?

Nieprzypadkowo umiejętności logiczne są jednymi z tych, których opanowania wymaga się od uczestników Olimpiady Filozoficznej. Podręcznik Profesor Katarzyny Paprzyckiej daje swemu czytelnikowi – przy odrobinie dobrej woli i należytych nakładzie pracy – okazję do osiągnięcia logicznego mistrzostwa, niezależnie od wyjściowego poziomu logicznego rozeznania.

Podręczników logiki w języku polskim jest wiele. Ten autorstwa Profesor Katarzyny Paprzyckiej jest jednak wyjątkowy, a zarazem jest najbardziej przystępnym wykładem klasycznego rachunku zdań, z jakim przyszło mi się spotkać. Na początku zaskakuje objętość książki – w zestawieniu z większością raczej niewielkich rozmiarów podręczników do logiki zdań, ten liczy ponad czterysta stron i to w słusznym formacie. Sprawa wyjaśnia się, kiedy zajrzemy do środka – większą część podręcznika stanowią ćwiczenia oraz puste pola na rozwiązania, zapraszające czytelnika do pracy. Biorąc pod uwagę to, że rozwiązania przygotowanych przez autorkę zadań zajmują $\frac{1}{4}$ całej publikacji (!), można się spodziewać, że czytelnik, który podejmie wyzwanie, długo nie będzie się nudził.

Logika nie gryzie zawiera wszystko, co podręcznik poświęcony klasycznemu rachunkowi zdań zawierać powinien. Mamy tu zatem zarówno wprowadzenie klasycznych spójników zdaniowych i omówienie tabel

prawdziwościowych dłań, jak też obszernie omówienie zagadnienia symbolizacji zdań języka naturalnego w rachunku logicznym, sprawdzanie tautologiczności schematów zdaniowych, testowanie formalnej poprawności wnioskowań i wreszcie – dowodzenie. Warto zauważyć, że autorka unika błędu obecnego w wielu innych podręcznikach, polegającego na rozpoczęciu zaznajamiania czytelnika z tajnikami logiki przez wprowadzenie formalnych narzędzi logicznych przed wyjaśnieniem ich roli i użyteczności. We wszelkie techniczne zawiłości czytelnik wprowadzany jest krok po kroku, a każde nowe pojęcie jest opatrywane szerokim komentarzem uwidoczniającym jego użyteczność w egzekwowaniu kluczowego zadania logiki, jakim jest ustalanie poprawności wnioskowań.

Dla bardziej wprawnych i bystrych czytelników drobiazgowość, a nawet pewna „łopatologiczność” wykładu Profesor Paprzyckiej, może być pewnym minusem podręcznika. Autorka nie ukrywa zresztą, że podręcznik ma być dobrym rozwiązaniem dla osób, u których słowo ‘logika’ wzbudzało wcześniej skrajnie negatywne emocje (w rodzaju przerażenia), a istotną inspiracją dla formy podręcznika były podręczniki jej dzieci do szkoły podstawowej. To wszystko nie znaczy jednak, że bardziej wymagający czytelnik nie ma tu czego szukać. Obok mnóstwa „rozgrzewkowych” prostych i przeciętnych w trudności zadań, znajdują się tu także zadania bardzo wymagające. Zadania są podzielone na bloki o rosnącym poziomie trudności – autorka zresztą w wielu miejscach sugeruje, kiedy w przypadku czytelników wymagających mniej ćwiczeń zasadny jest „przeskok” do zadań trudniejszych. Z kolei czytelnik mający problemy z szybkim przyswajaniem treści, przez stopniowe wdrażanie się w kolejne poziomy wtajemniczenia, ma szansę osiągnąć bardzo dobry poziom zrozumienia i opanowania zagadnień logicznych. Pomogą mu w tym z pewnością sprytne porady i „łopatologiczne” metody, których w podręczniku jest mnóstwo.

Niewątpliwie najciekawszym elementem podręcznika *Logika nie gryzie* jest system dedukcji naturalnej, który autorka wykorzystuje do nauki dowodzenia. Połączony jest on z pewną szczególną formą graficznej reprezentacji dowodu, który pozwala w sposób wyraźny oddzielić od siebie subderywacje (dowody wewnątrz dowodów) i zwiększa przejrzystość dowodu, redukując zarazem szansę popełnienia pewnych powszechnych błędów w dowodzeniu.

Niestety podręcznik Profesor Katarzyny Paprzyckiej ma jeden podstawowy minus – obejmuje jedynie klasyczny rachunek zdań, nie zaś rachunek predykatów, tj. drugą, niezwykle ważną część klasycznej logiki, bez której analiza znacznej części wnioskowań nie jest możliwa. Miejmy jednak nadzieję, że część II podręcznika, poświęcona tym właśnie zagadnieniom, już wkrótce będzie dostępna dla czytelników.

Seminarium naukowe: Jak promować Olimpiadę Filozoficzną

6 lipca 2013 r. Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej zorganizował w Warszawie, w Pałacu Staszica, jednodniowe seminarium na temat: ***PR Olimpiady Filozoficznej oraz filozofia jako element pracy z uczniem uzdolnionym. Zadania i cele OF.***

Uczestniczyli w nim sekretarze oraz przedstawiciele Komitetów Okręgowych i członkowie KG OF, w dwóch sesjach: przedpołudniowej i popołudniowej.

Uczestników przywitała Przewodnicząca KG OF, pani prof. Barbara Markiewicz i omówiła najważniejsze cele spotkania: promocyjny, informacyjny, edukacyjny. Cele promocyjne OF nakreślił dosłownie (dużą część zajmowały rysunki na tablicy) i przekazał Marek Wróbel, specjalista z dziedziny public relations, dziennikarz. W formie wykładu i bezpośredniej rozmowy z uczestnikami określił najważniejsze – według niego – cele i zadania, możliwości, sposoby, taktyki, strategie, obszary, pola działania dla popularyzacji idei filozoficznej przez Olimpiadę Filozoficzną.

W ożywionej dyskusji wyłoniły się najważniejsze trudności promowania tej idei: brak filozofii w szkole, brak zainteresowania środków masowego przekazu, desintereseмент rodziców, którzy „wolą” edukować dzieci w innym kierunku, „dziwny” lekko negatywny obraz filozofii, czego najlepszym przykładem jest ogólnie znane powiedzenie: „nie filozofuj”.

Najważniejszy wniosek dyskusji: zmieniać wizerunek filozofii już w przedszkolach, ukazując wynikające z niej „korzyści” dla współczesnego człowieka!

Dalszym wprowadzeniem do dialogu było wystąpienie dr hab. Krzysztofa Ślezińskiego, sekr. KO w Bielsku-Białej na temat *Przygotowanie do OF a praca z uczniem uzdolnionym*. Podzielił się on swoim doświadczeniem z pracy nad przygotowaniem uczestników do udziału w OF. W trakcie ożywionej dyskusji ukazano różnorodne metody pracy w „wyławianiu” w szkole przyszłych uczestników OF. Następnie zostały przedstawione

w zarysie przez dr Magdalenę Gawin i przedyskutowane zmiany w Programie OF oraz w organizacji Olimpiady Filozoficznej. Te ostatnie zostały zarysowane przez prof. Barbarę Markiewicz. Przy tej okazji odbyła się dyskusja na temat zmian w podziale komitetów okręgowych. Po burzliwej, ale i konstruktywnej dyskusji ustalono, że liczba komitetów okręgowych zostanie zmniejszona z 27 do 21, przy czym niektóre komitety okręgowe zostaną ze sobą połączone. Aktualną listę komitetów okręgowych publikujemy w Informatorze BOF oraz na stronie internetowej www.ptfilozofia.pl. Ostatnie wystąpienie pani Sabiny Bagińskiej zostało poświęcone przedstawieniu pomysłów na bardziej oszczędne gospodarowanie finansami OF.

Podstawowy wniosek płynący z odbytego spotkania: należy umiejętnie i na wielu poziomach rzeczywistości popularyzować ideę Olimpiady Filozoficznej oraz cyklicznie organizować spotkania ludzi współpracujących wokół tej idei, aby wymieniać się doświadczeniami i na bieżąco wyjaśniać wszystkie istotne dla organizacji i promocji OF zagadnienia.

Najważniejsze materiały seminarium zostały zebrane i opublikowane w broszurze promocyjnej Olimpiady Filozoficznej pt. *Jak Cię widzq, tak Cię piszq. Jak promować Olimpiadę Filozoficznq*. Warszawa 2013.

Zachęcamy czytelników, zwłaszcza nauczycieli i młodzież zainteresowanych Olimpiadą Filozoficzną do czytania i dzielenia się swoimi uwagami. Uwagi prosimy nadsyłać na adres redakcji BOF: Pałac Staszyca, 00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, p. 160, lub pocztą mailową: Olimpiad@ifispan.waw.pl

* * *

Czytelników pragnących wziąć udział w XXVI edycji Olimpiady Filozoficznej, interesujących się zatem konkretnymi sprawami tej Olimpiady odsyłamy do „Informatora OF”. Ma on postać oddzielnej broszury zawierającej dane dotyczące XXVI OF: kalendarz, regulamin, wzór druku zgłoszenia, program, tematykę eliminacji okręgowych i centralnych oraz adresy Komitetów Okręgowych (uwaga ich liczba została zmniejszona do 21).

NOTY O AUTORACH

Kacper Baran – uczeń kl.III,V LO w Krakowie

Mateusz Firlej – uczeń kl.III, I LO w Bielsku-Białej

Magdalena Gawin – dr, sekretarz KGOF

Jacek Juliusz Jadacki – prof.dr hab. IF UW

Barbara Kalisz – mgr, redaktor BOF

Dorota Kutyla – doktorantka IF UW

Róbert Palasik – zdobywca Złotego Medalu XXI MOF

Dominika Pankow – uczennica kl.III, III LO w Gdyni

Ilona Siwak – uczennica kl III , LO w Łochowie

Karol Staśkiewicz – kl. III, II SLO w Warszawie

Adrian A. Ziółkowski – doktorant IF UW

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN zaprasza do lektury książek

FILOZOFIA

A. Drozdek *Greccy filozofowie jako teolodzy* (2011, 31,50 zł)

Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna Praca zbiorowa pod redakcją Iwony Lorenc, Mateusza Salwy i Piotra Schollenbergera (2012, 52,50 zł)

W. Hanuszkiewicz *Filozofia Hermana Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej* (2011, 31,50 zł)

J. Jagiełło *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną* (2011, 31,50 zł)

Nauka w filozofii. Oblicza obecności. Praca zbiorowa (2011, 31,50 zł)

M. Dummett *Natura i przyszłość filozofii* (2010, 21 zł)

E. Husserl *Medytacje kartezjańskie* (2009, 31,50 zł, okładka twarda 42 zł)

E. Husserl *Logika formalna i logika transcendentalna* (2011, 42 zł)

N. Malebranche *Poszukiwanie prawdy*, 2 tomy (2011, 115,50 zł)

P. Marczewski *Uczynić wolność nieuchronną* (2012, 31,50 zł)

J. Offray de La Mettrie *Dzieła filozoficzne* (2010, 52,50 zł)

M. Olszewski *Interpretation and Truth. A New Annotated Edition of Giles of Rome's* (2012, 27,30 zł)

G. Pico della Mirandola *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka* (2010, 26,25 zł)

M. Soin *Wartości i fakty. Etyczne i socjologiczne zastosowanie filozofii lingwistycznej* (2013, 21 zł)

J. Szacki *Kontrewolucyjne paradoksy* (2012, 31,50 zł)

K. Waloszczyk *Dośłowna i niedośłowna interpretacja wierzeń religijnych* (2012, 21 zł)

Zapraszamy także do zakupu naszych książek z lat ubiegłych

Książki Wydawnictwa IFiS PAN do nabycia w Wydawnictwie e-mail: publish@ifispan.waw.pl), (ul. Nowy Świat 72, pok. 231, 00-330 Warszawa), księgarniach naukowych oraz sieci **Azymut** na terenie całego kraju. Sprzedaż wysyłkową prowadzi księgarnia internetowa **Merlin.pl**.

