



Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2011

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

Józef Niżnik <i>Życie codzienne i filozofia</i>	5
Elżbieta Górecka <i>Zakończenie XXIII Olimpiady Filozoficznej</i>	11
Informacje statystyczne z przebiegu XXIII Olimpiady Filozoficznej.....	14
Lista Laureatów XXIII OF.....	14
Test zawodów okręgowych XXII OF	17
Test zawodów okręgowych XXIII OF	21

PRACE WYRÓŻNIONE

Kacper Kowalczyk <i>Czy i w jaki sposób współczesne nauki przyrodnicze opisują świat?</i>	25
Kacper Walkowiak <i>Czy całe prawdziwe życie jest spotkaniem?</i>	65
Tomasz Bednarek <i>Jakie elementy stoickiego podejścia do życia mogą być dzisiaj aktualne, a jakie są nam obce lub trudne do przyjęcia?</i>	86
Kacper van Wallendael <i>Na czym, Twoim zdaniem, powinny polegać prawa zwierząt i jakie są ich moralne podstawy</i>	101

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin <i>XIX Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna</i>	119
Nikolaj Müller <i>Third Topic</i>	122

FILOZOFIA W SZKOLE

Grażyna Sopalak <i>Kilka refleksji o nauczaniu etyki</i>	129
Fragmenty protokołu z zebrania KG OF	132

XXIV OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Regulamin XXIV Olimpiady Filozoficznej	135
Program XXIV Olimpiady Filozoficznej	148
Zgłoszenie uczestnictwa w XXIV Olimpiadzie Filozoficznej	163
Tematy prac pisemnych etapu szkolnego wraz z opiekunami naukowymi ...	164
Komitety Okręgowe	165
Komitet Główny	175
Noty o autorach	176

XXIII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Józef Niżnik

Życie codzienne i filozofia*

Na pierwszy rzut oka oba wymienione w tytule pojęcia sugerują dwie osobne dziedziny, które najczęściej są postrzegane nie tylko jako obszary odrębne, ale wręcz przeciwstawne. Są one odrębne zarówno w sensie semantycznym, jak i przedmiotowym. „Życie codzienne” to sfera doświadczenia, filozofia zaś to sfera myśli. Mimo to dość często mamy do czynienia z próbami badania ich powiązań. Toteż nie powinno nas dziwić, że „Filozofia życia codziennego” pojawiła się jako odrębna filozoficzna specjalność¹. W istocie publikacje na ten temat lokują się na pograniczu poradnictwa (R.R. Smith, A.C. Grayling) i leksykografii (A. Comte-Sponville), choć niektóre z pozycji mają wyraźne ambicje akademickie.

Wnosząc ze sposobu, w jaki pojęcie filozofii pojawia się w języku potocznym, jest ona dziedziną wyrafinowaną i trudną: „to nie jest żadna filozofia” słyszymy często, gdy ktoś chce powiedzieć, że mowa o czymś nieskomplikowanym. Mniej spontaniczne odniesienia do filozofii, takie, które są związane z pewnym namysłem, w istocie zakładają bardzo podobne widzenie tej dziedziny, choć zwykle towarzyszy im pewna o niej wiedza, przynajmniej ta wyrastająca z etymologii terminu. Jednakże świadomość, że „filozofia” znaczy „umiłowanie mądrości”, tylko potwierdza to dość powszechne odczucie ekskluzywności i niedostępności filozofii

* Wykład wygłoszony na uroczystym zakończeniu XXIII OF 21 maja 2011 r. w Radomiu (*przyp. red.*).

¹ Tylko kilka przykładów stosunkowo nowych publikacji w tej dziedzinie: Roger-Pol Droit, *Astonish Yourself. 101 Experiments in the Philosophy of Everyday Life*, (Penquin Books, London 2001), Andre Comte-Sponville, *A Small Treatise on the Great Virtues. The Uses of Philosophy in Everyday Life* (Holt Paperbacks, New York 2002), Robert Rowland Smith, *Breakfast with Socrates. The Philosophy of Everyday Life* (Profile Books Ltd, London 2009), Anthony Clifford Grayling, *Thinking of Answers, Questions in the Philosophy of Everyday Life* (Walker Publishing Company, New York 2010).

dla przeciętnego człowieka. W końcu również dla naszych współczesnych „mądrość” jest dobrem rzadkim, niedostępnym dla zwykłych ludzi. W tym punkcie jesteśmy zdumiewająco zgodni z refleksją antycznych filozofów.

W dzisiejszej wypowiedzi chciałbym przyjrzeć się temu, **jak filozofia ujmuje życie codzienne** oraz zastanowić się **czy istotnie życie codzienne jest obszarem tak odległym od filozofii**, jak sugerowałoby to potoczne użycie tego terminu. Nie mam przy tym na myśli tych zróżnicowanych filozoficznych nurtów określanych jako „filozofia życia”, choć na przełomie XIX i XX wieku *Lebensphilosophie* bywała niekiedy zaliczana do tzw. filozofii praktycznej, a wybitni przedstawiciele nurtu tak obecnie określonego najczęściej nazywali swoją orientację inaczej (np. Simmel zatytułował swoje dzieło *Lebensanschauung*). Mówiąc o „życiu codziennym” mam na uwadze coś innego. W tym sformułowaniu nasza uwaga koncentruje się raczej na pojęciu „codzienności” lub „powszechności” niż pojęciu „życia”, choć dopiero gdy występują razem oba pojęcia, oddają nasze intencje związane z użytym zwrotem. Oczywiście jest, że oba postawione przeze mnie zadania wymagają jasnego określenia, o czym mowa, gdy posługujemy się słowem filozofia. Nie zamierzam jednak nawiązywać do odwiecznej debaty wokół istoty filozofii, ani odpowiadać na pytanie, czym jest filozofia. Chcę natomiast odróżnić filozofię rozumianą jako zinstytucjonalizowaną dyscyplinę szeroko rozumianej „nauki” – nazwijmy ją filozofią akademicką – od filozofii jako pewnego typu refleksji, który charakteryzuje się specyficznym sposobem i rodzajem stawianych pytań. W tym drugim przypadku można sobie wyobrazić filozofującą osobę, która nigdy nie słyszała o żadnym z filozofów, o jakich traktują podręczniki tej dyscypliny. Co jednak szczególnie interesujące to fakt, że często problemy, jakie formułuje taka osoba, bez trudu znajdziemy w traktatach najwybitniejszych reprezentantów filozofii akademickiej. Schnädelbach przypomina uwagę Adorno, że *jako dzieci wszyscy byliśmy filozofami, a później gruntownie z nas to wytrzebiono*². Antropologia kulturowa pokazuje nam, że wierzenia ludzi w kulturach przedpiśmiennych odpowiadały często na te same pytania, które stawiali sobie starożytni filozofowie i które w dalszym ciągu absorbują ludzi współczesnych, w tym także współczesnych filozofów akademickich: Z czego zbudowana jest materia? Czym jest dobro?

² E. Martens, H. Schnädelbach, *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 43.

Skąd wiemy, to co wiemy? Kim jest człowiek ? itd. Już samo pojawienie się takich kategorii, jak „materia” bądź „dobro” sygnalizuje przecież bardziej zaawansowany sposób korzystania z ludzkiej zdolności do myślenia. Oczywiście, obecnie niektóre z pytań starożytnych zostały przejęte przez różne gałęzie nauki. Wiele jednak pozostało i w dalszym ciągu mobilizuje nasz intelekt do refleksji, która nie mieści się ani w nauce *sensu stricte*, ani w sztuce. To dlatego trudno sobie wyobrazić człowieka, który nie byłby zdolny do postawienia sobie pytań, które uznałibyśmy za filozoficzne, innymi słowy człowieka bez filozofii. Co prawda Diogenes Laertios zaczyna swoje *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* od polemiki z tymi, którzy uważają, że to już barbarzyńcy zapoczątkowali filozofię. Jednak, jak wynika z dalszych jego rozważań, pogląd ten jest spowodowany tym, że chce on – po prostu – przypisać zasługę zapoczątkowania filozofii Grekom.

Pozostajmy jeszcze przez chwilę przy sugestii, że – wbrew wspomnianym na wstępie przekonaniu o hermetyczności filozofii i jej niedostępności dla zwykłego człowieka – jest ona nie tylko obecna w życiu codziennym, ale wręcz z niego wyrasta. W każdym razie tak przecież wyglądały jej początki, w czasach Sokratesa. Wspomniany Diogenes Laertios pisze, że *Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych, filozofując w warsztatach i na rynku*³. Znaczna część dorobku filozofii to podejmowanie problemów, jakie stwarzało życie we wspólnocie, stąd na przestrzeni tysięcy lat tak wiele prac, które dotyczą zagadnień państwa, władzy i polityki.

To zakorzenienie filozofii w życiu codziennym jest oczywiste z punktu widzenia autorów filozoficznych dzieł, ale jest najwyraźniej trudno dostrzegalne przez „zwykłych” uczestników tego życia. Najlepszym, niemal współczesnym przykładem, jest Alfred Schütz, który stosując fenomenologię do analizy rzeczywistości społecznej, punktem wyjścia swojej refleksji uczynił życie codzienne. Jednak także elementarne rozważania filozoficzne dotyczące roli postrzegania w poznaniu odwołują się do najprostszych przykładów, jak przysłowiowy niemal „ten oto ołówek”. Sceptycy od najdawniejszych czasów kwestionując wiarygodność doświadczenia pisali o złudzeniach optycznych i wskazywali, na przykład, na obraz patyka zanurzonego w wodzie. Jednak sama obserwacja złudzeń optycznych wcale nie musi prowadzić do filozoficznych pytań dotyczących podstaw naszej

³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, s.88.

wiedzy i pytania takie formułują tylko niektórzy. Tak samo jest w przypadku innych kwestii, które zaliczylibyśmy do obszaru refleksji filozoficznej. Trudno więc przyjąć, że filozofia jest częścią życia codziennego. Nie ma jednak także podstaw, aby zgodzić się na pogląd, że jest ona od niego całkowicie oderwana.

Wszystko wskazuje na to, że rozważając obecny temat mamy trudność nie tyle z pojęciem filozofii, ile z pojęciem życia codziennego. Filozofia, rozumiana zarówno jako refleksja akademicka, jak i w postaci pewnego typu namysłu, który może być dostępny każdemu człowiekowi, jest nieuchronnie właśnie refleksją. Jest więc produktem myślenia, które przynajmniej niekiedy jest formą intelektualnej obróbki czynności życiowych. Otóż ci, którzy głoszą pogląd zupełnej niezależności życia codziennego od filozofii, występują z pozycji uczestnika koniecznych czynności praktycznych składających się na to, co skłonni jesteśmy określić jako życie codzienne. Czynności takie są właśnie praktyczne, czyli ich celem jest uzyskanie określonych efektów w naszym otoczeniu materialnym. Jednak człowiek jest czymś więcej niż elementem świata materialnego, choć taka konstatacja wkracza już na obszar filozofii. Zatem filozofia pojawia się nieuchronnie, mimo że niekiedy brak tego koniecznego kroku myślowego.

Tak więc wydaje się, że – patrząc na dyskutowaną kwestię z pozycji reprezentanta interesującej nas dyscypliny – nie tylko brak jest przekonujących powodów, aby uważać, że filozofia jest dyscypliną odległą od życia codziennego, ale można się zgodzić, że to życie codzienne jest dla niej głównym punktem odniesienia. Inaczej jest, gdy spojrzymy w odwrotnym kierunku. Jak zauważyłem już na wstępie, to potoczne, czyli właśnie wychodzące od strony życia codziennego, spojrzenie na filozofię, kształtuje jej obraz jako dziedziny myśli oderwanej od codzienności. Są oczywiście określone powody do takiej wizji, jak choćby specjalistyczny język filozofii akademickiej, różnorodność i nieporównywalność rozmaitych filozoficznych doktryn czy niekonkluzywność udzielanych odpowiedzi. Sprawiają one, iż odnosimy wrażenie, że nie istnieje przepływ rezultatów namysłu filozoficznego od osób zajmujących się filozofią do „zwykłych” uczestników życia codziennego.

Zastanówmy się więc, czy i w jaki sposób idee filozoficzne mogą wpływać na świadomość, a w konsekwencji także na bieżące funkcjonowanie

w świecie przeciętnego człowieka. Pewne odpowiedzi narzucają się od razu. Zarówno zajęcia etyki w szkole (mam na myśli kompetentnie prowadzone zajęcia), jak i świadome (czyli refleksyjne) uczestnictwo w dominującej w Polsce religii nieuchronnie czerpią z dorobku filozofii, nawet wtedy gdy słowo „filozofia” w ogóle nie pada. W końcu niewielu katolików w naszym kraju ma świadomość znaczenia neotomizmu dla obowiązującej doktryny Kościoła.

Filozofia dociera jednak do naszego życia codziennego również na inne sposoby. Wymienię tylko najważniejsze. Przede wszystkim język, który bez określonych pojęć utraciłby swoją najważniejszą właściwość, czyli swoją rolę narzędzia w komunikacji. Czy możemy sobie wyobrazić komunikację bez takich, na przykład, pojęć, jak prawda, wiedza, dobro, sprawiedliwość? Oto twierdzę, że wszystkie one są „wynałazkami” filozofii. Należą do naszej podstawowej, jak mówi R. Rorty, pojęciowej „skrzynki z narzędziami”. To prawda, że refleksja filozoficzna uczyniła je na różne sposoby problematycznymi i ta ich problematyczność nie przez każdego jest dostrzegana. To właśnie podważenie oczywistości codziennych przekonań jest krokiem, jaki trzeba zrobić, aby przejść od życia codziennego do filozofii. Chciałoby się powiedzieć, że to krok niewielki, ale wcale nie konieczny, a jego konsekwencje są doniosłe. Na szczęście filozofia zyskuje mocne wsparcie ze strony innych produktów ludzkiej twórczości, takich choćby jak literatura. Wśród dzieł literackich można znaleźć i takie, które są niemal dokładnym odzwierciedleniem idei filozoficznych. Wiedzą to ci, którzy zetknęli się zarówno z filozofią Bergsona, jak i dziełem Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*. Oczywiście nie zawsze paralele filozoficzno-literackie są tak uderzające, jak w tym przypadku. Jednak nie ulega wątpliwości, że refleksja filozoficzna, często jako bezosobowa myśl swojej epoki, znajduje drogę do umysłów przeciętnych ludzi, którzy są zupełnie nieświadomi źródeł swoich przekonań.

Dlaczego jednak filozofia miałaby podlegać tej swoistej osmozie kulturowej i przenikać do świadomości ludzi często bardzo dalekich od tej dyscypliny?

W moim przekonaniu jest to konsekwencją niezbywalnej, unikalnej funkcji, jaką filozofia pełni w kulturze. Jest ona mianowicie ostatecznym środkiem intelektualnym, który umożliwia zachowanie spójności naszego symbolicznego uniwersum, a w przypadku jego rozpadu – odbudowy

tej spójności. Utrata spójności symbolicznego uniwersum towarzyszy takim wydarzeniom, jak nowe religie, konfrontacja z nowymi kulturami, pojawienie się rewolucyjnych wynalazków technicznych itd. Ponieważ powody utraty tej spójności są historycznie bardzo zróżnicowane i dotyczą również rozmaitych aspektów naszego życia codziennego, doktryny filozoficzne oddają to zróżnicowanie dostarczając bądź to nowych instrumentów do naszej pojęciowej skrzynki z narzędziami bądź wskazując inne dla nich zastosowania. Czyż takie spojrzenie nie wyjaśnia tej różnorodności doktryn i języków, jakich filozofia „dorobiła się” na przestrzeni wieków?

Ta funkcja filozofii wydaje się być najistotniejszym elementem jej tożsamości jako odrębnej dziedziny myśli. Pozwala też dostrzec, co nasze życie codzienne zawdzięcza filozofii.

Zakończenie XXIII Olimpiady Filozoficznej

21 maja 2011 roku nastąpiło oficjalne zakończenie XXIII Olimpiady Filozoficznej i VI Interdyscyplinarnego Konkursu Filozoficznego „W drodze ku mądrości” dla gimnazjalistów z województwa mazowieckiego. Uroczystość, po raz pierwszy, odbyła się w Radomiu w ramach III Radomskiego Festiwalu Filozofii „Okna” im. prof. Leszka Kołakowskiego, a siedziby użyczył Ośrodek Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska”. Uroczystą galę poprowadziły: prof. dr hab. Barbara Markiewicz – przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej i wiceprzewodnicząca Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz mgr Elżbieta Górecka – członek Wojewódzkiej Komisji Konkursu Filozoficznego, przewodnicząca etapu rejonowego konkursu i sekretarz Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu. Wśród zaproszonych gości znaleźli się między innymi: Andrzej Kosztowniak – Prezydent Miasta Radomia, Ryszard Fałek – Wiceprezydent Miasta Radomia, Agnieszka Kołakowska – córka prof. Leszka Kołakowskiego, dr Grażyna Nogalska – wizytator z Delegatury Kuratorium Oświaty w Radomiu, mgr inż. Romuald Lis – dyrektor Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 6 im. Jana Kochanowskiego w Radomiu.

Uroczystość rozpoczął wykład wiceprzewodniczącego KG OF prof. dr hab. Józefa Niżnika zatytułowany „Życie codzienne i filozofia”.

Następnie prof. dr hab. Barbara Markiewicz przedstawiła sprawozdanie z przebiegu i organizacji XXIII Olimpiady Filozoficznej, a mgr Elżbieta Górecka – z Konkursu Filozoficznego. Jednym z głównych punktów uroczystej gali było wręczenie Nagrody im. Leszka Kołakowskiego dla laureatów Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej. Pieniężne nagrody dla zwycięzcy Olimpiady Filozoficznej w Polsce i laureata z Radomia funduje rodzina po zmarłym prof. Leszku Kołakowskim i Gmina Miasta Radom. Nagrodę im. Leszka Kołakowskiego za rok 2010 otrzymał Kacper Kowalczyk z VI Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Kochanowskiego w Radomiu (zarówno zwycięzca Olimpiady w Polsce, jak i laureat pochodzący z Radomia), a za rok 2011 – Kacper van Wallendael z I Liceum

Ogólnokształcącego w Łodzi. Wśród tegorocznych laureatów Nagrody im. Leszka Kołakowskiego znaleźli się także: Michał Szymański i Bartosz Bednarczyk z VI Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Kochanowskiego w Radomiu.

Po tej części uroczystości nagrody, dyplomy i zaświadczenia odebrali z rąk prof. dr hab. Barbary Markiewicz, mgr Elżbiety Góreckiej, dr Grażyny Nogalskiej i mgra inż. Romualda Lisa pozostali laureaci i finaliści XXIII Olimpiady Filozoficznej i VI Interdyscyplinarnego Konkursu Filozoficznego „W drodze ku mądrości” dla gimnazjalistów z województwa mazowieckiego. Nagrodę specjalną Prezydenta Miasta Radomia za bardzo wysokie wyniki w Konkursie Filozoficznym otrzymała laureatka w 2010 r. i finalistka w 2011 r. – Natalia Rybińska z Publicznego Gimnazjum nr 23 w Radomiu (z Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 6 im. Jana Kochanowskiego). Ponadto specjalne nagrody dyrektora szkoły wręczył mgr inż. Romuald Lis najlepszym i wielokrotnym uczestniczkom Interdyscyplinarnego Konkursu Filozoficznego „W drodze ku mądrości” z PG nr 23 w Radomiu: Natalii Rybińskiej (laureatka i finalistka), Wiktorii Ziółek (dwukrotna finalistka), Marcie Nogalskiej (dwukrotna finalistka) i Adzie Kamienik (tegoroczna finalistka).

Kolejnym punktem sobotniej gali była wycieczka radomskimi śladami Leszka Kołakowskiego poprowadzona przez uczniów II LO im. Marii Konopnickiej w Radomiu. Zwieńczeniem uroczystości zakończenia Olimpiady i Konkursu był wspólny obiad w jednej z radomskich restauracji, serwującej w czasie trwania III Radomskiego Festiwalu Filozofii „Okna” specjalne menu „profesorskie” (ulubione dania Leszka Kołakowskiego). Wszyscy uczestnicy mieli też możliwość obejrzenia dwóch wystaw prac plastycznych i fotograficznych w Galeriach Resursy Obywatelskiej. Pierwsza pokonkursowa wystawa uczniowskich prac inspirowanych bajkami prof. Leszka Kołakowskiego zatytułowana została „Z filozofią w tle”, a druga autorska wystawa fotografii Stanisława Zbigniewa Kamińskiego (artysty plastyka mieszkającego w Radomiu, profesora i wykładowcy Wydziału Sztuk Plastycznych) – „Ogród Filozoficzny”. Artysta sfotografował najważniejszą rzeźbę zdobiącą park Tabán na Wzgórzu Gellerta w Budapeszcie, jaką jest kompozycja „Ogród filozoficzny” węgierskiego artysty Wagnera Nándora. Rzeźba składa się z centralnie usytuowanej fontanny, wokół której zgromadziły się postaci twórców pięciu największych religii

światowych: Abrahama, Echnatona, Jezusa, Buddy i Lazzi, a otacza je krąg figur reprezentujący osoby symbolizujące charyzmatycznych przywódców masowych wcielających w życie nakazy płynące z wiary.

Niewątpliwą ucztę duchową dla zainteresowanych zaproponowało Muzeum Sztuki Współczesnej w postaci wystawy „Polityka i etyka”. Wystawa prezentuje dzieła sztuki z różnych okresów powojennej Polski – od przełomu lat 40. i 50. aż po pierwsze lata obecnego stulecia. Wszystkie ukazują zmieniającą się rzeczywistość polityczną i społeczną.

Kilkugodzinny pobyt w Radomiu uczestników gali wręczenia nagród laureatom i finalistom XXIII Olimpiady Filozoficznej oraz VI Interdyscyplinarnego Konkursu Filozoficznego „W drodze ku mądrości” dla gimnazjalistów z województwa mazowieckiego zaliczyć należy do kolejnego udanego przedsięwzięcia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – organizatora Olimpiady i Konkursu (na zlecenie MEN i KO w Warszawie).

Informacje statystyczne z przebiegu XXIII Olimpiady Filozoficznej

W roku szkolnym 2010/2011 w XXIII Olimpiadzie Filozoficznej wzięło udział, tzn. napisało pracę na wybrany temat, **776 uczniów**.

Do zawodów okręgowych (drugiego stopnia) zakwalifikowano **601 osób**.

W eliminacjach okręgowych dwustopniowych: pisemnych i ustnych wyłoniono **95 finalistów**.

W zawodach centralnych w Warszawie **40 osób** zdobyło tytuł laureata, przy czym **9 osób** zajęło **pierwsze miejsce**, zdobywając tę samą najwyższą liczbę punktów, **drugie miejsce – 4 osoby**, **trzecie – 2**; pozostali finaliści zajęli pozycje od czwartej do dwunastej.

Listę laureatów i finalistów XXIII OF można znaleźć w Internecie na stronie **www.ptfilozofia.pl**.

Lista Laureatów XXIII OF

Imię i Nazwisko	Zdobyte miejsce	Szkoła	Klasa	Nauczyciel
Kacper Kowalczyk	I	VI LO im. J. Kochanowskiego w Radomiu	III	mgr Zbigniew Wieczorek i dr B. Muszynska
Karolina Wątroba	I	I LO im. B. Nowodworskiego w Krakowie	III	
Kacper Walkowiak	I	LXIV LO im. S.I. Witkiewicza w Warszawie	II	mgr Maciej Kraszewski
Piotr Mazurski	I	ZSO nr 7 XIII LO w Szczecinie	II	mgr Jerzy Wojcieszak
Marta Maliszewska	I	II LO im. Mieszka I w Szczecinie	I	mgr Paweł Kołodziej-ski
Kacper van Wallendael	I	I LO im. M. Kopernika w Łodzi	II	mgr Halina Flejszman
Tomasz Klusek	I	LO im. Bohaterów Porytowego Wzgórza w Janowie Lubelskim	III	mgr Alicja Gąbka
Karolina Wierzejska	I	V LO im. Jana Pawła II w Toruniu	III	mgr Maria Mazurkiewicz

Tomasz Bednarek	I	I LO im. B. Krzywoustego w Głogowie	II	mgr Wioletta Borkowska
Jan Maliszewski	II	II LO im. S. Batorego w Warszawie	III	mgr Magdalena Gawin i mgr Wojciech Kubiak
Kamil Chaber	II	Katolickie LO im. św Rodziny z Nazaretu w Krakowie	III	dr Joanna Hańderek
Marta Michalska	II	IV LO im. Komisji Edukacji Narodowej w Bielsku-Białej	III	mgr Krzysztof Zięba
Ewa Dobrowolska	II	LXIV LO im. S.I. Witkiewicza w Warszawie	III	mgr Maciej Kraśzewski i mgr Piotr Jurkiewicz
Paweł Hajduk	III	I Społeczne LO im. Hetmana J. Tarnowskiego w Tarnobrzegu	I	mgr Renata Dąbrowska
Dawid Rogacz	III	Zespół Szkół im. C. K. Norwida, IX LO w Częstochowie	III	mgr Michał Płociennik
Magdalena Próchniak	IV	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu	III	dr Mirosław Tryczyk
Agnieszka Krawczyk	V	II LO im. Mieszka I w Szczecinie	III	mgr Paweł Krawczyk
Paweł Tarka	VI	III LO im. Marynarki Wojennej RP w Gdyni	II	mgr Michał Koss
Jeremiasz Szyndler	VI	Katolickie LO Fundacji Szkoła z Charakterem im E. Stein w Gliwicach	III	mgr Bartłomiej Krossala
Dagmara Ozimek	VII	I LO im. T. Kościuszki w Legnicy	III	mgr Tomasz Dziurzyński
Marlena Rycombel	VII	I LO im. S. Czarnieckiego w Chełmie	III	mgr Ewa Betiuk
Piotr Będkowski	VII	II LO im. S. Batorego w Chorzowie	II	mgr Ewa Nowożyńska-Pilch
Antoni Grzeńczyk	VII	XXVII LO im. T. Czackiego w Warszawie	II	mgr Justyna Brzeczewska
Bartosz Bednarczyk	VIII	VI LO im. J. Kochanowskiego w Radomiu	I	dr Barbara Muszyńska
Joanna Żytek	VIII	XXI LO im. Św. Stanisława Kostki w Lublinie	II	mgr Dorota Zielińska-Bryl

Mateusz Kusio	VIII	LO im. Paderewskiego w Lublinie	II	dr Adam Kalbarczyk
Olga Lenczewska	VIII	ZSO nr 7 XIII LO w Szczecinie	II	mgr Jerzy Wojcieszak
Tomasz Jativa	VIII	XVII LO im. A. F. Modrzewskiego w Warszawie	III	mgr Jarosław Jarszak
Michał Szymański	VIII	VI LO im. J. Kochanowskiego w Radomiu	II	dr Barbara Muszyńska
Anna Pachowska	IX	LXIV LO im. S.I. Witkiewicza w Warszawie	III	mgr Maciej Kraszewski
Patrycja Kuter	IX	LO im. Św. Marii Magdaleny w Poznaniu	II	mgr Marta Nowak
Dominik Wysocki	IX	I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	II	dr hab. Krzysztof Śleziński
Krzysztof Kowalski	X	ZSO nr II im. M. Konopnickiej w Opolu	III	mgr Jolanta Toll i mgr Marcin Szymański
Anna Kołacka	X	ZSO nr 12 im. Generalowej Zamojskiej i Heleny Modrzejewskiej w Poznaniu	III	mgr Agnieszka Borucka
Kaja Kowynia	XI	VII LO im. Z. Nałkowskiej w Krakowie	III	mgr Lucyna Grabowska
Barbara Rogala	XI	LXXXI LO im. A. Fredry w Warszawie	III	dr Tomasz Wierchow-ski
Tomasz Korbak	XII	I LO im. S. Dubois w Koszalinie	II	mgr Iwona Tworek
Karolina Szpak	XII	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie	II	mgr Renata Skorczyńska
Ilona Klimek	XII	VI LO im. B. Barbackiego w Nowym Sączu	III	mgr Jerzy Dębicki
Katarzyna Waliczek	XII	I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	III	dr hab. Krzysztof Śleziński

Test zawodów okręgowych XXII OF

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

a) Jak się nazywa ten rodzaj definicji?

1 pkt

b) Kto jest twórcą tej definicji?

1 pkt

b) Jakie elementy są konieczne, aby powstała tego rodzaju definicja?

2 pkt

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

1 pkt

a) z ruchu;

b) z przyczyny sprawczej;

c) ze stopnia doskonałości;

d) ze stopnia istnienia.

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

Pojęcie wolności jest kluczem do wyjaśnienia autonomii woli. Wola jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a wolność byłaby tą własnością przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych, skłaniających ją przyczyn, tak jak przyrodzona konieczność jest tą właściwością przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych, że do działania skłania je wpływ obcych przyczyn [...] Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli polegającą na działaniu według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła niepodlegającym, lecz raczej musi być przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłaby niepodobieństwem.

a) Jak Kant charakteryzuje wolną wolę?

3 pkt

b) Jakiego rodzaju prawom, według Kanta, podlega wolna wola i jaką mają one formę?

3 pkt

c) Podaj formułę któregoś z tych praw.

3 pkt

d) Który z filozofów nawiązujących do Kanta, uczynił z woli zasadę ontologiczną?

1 pkt

4. Przyporządkuj odpowiednim nurtom etyki normatywnej podane niżej pojęcia.

1. deontologia

A. szczęście

2. eudajmonizm

B. doskonałość osobista

3. perfekcjonizm

C. globalny bilans dobra

4. utilitaryzm

D. spełnianie obowiązku

Odp: 1.,

0,5 pkt

2.,

0,5 pkt

3.,

0,5 pkt

4.

0,5 pkt

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

1 pkt

a) działania;

b) poznania;

c) wnioskowania;

d) bytu

6. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Bergsona.

a) Żadna kategoria naszego myślenia nie stosuje się do

1 pkt

b) Do wnętrza życia możemy przeniknąć tylko za pomocą

1 pkt

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

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

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

1 pkt

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

1 pkt

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

1 pkt

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

1 pkt

8. Uzupełnij poniższą niepełną informację.

5 pkt

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

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

1 pkt

- a) substancjalną syntezą bytu i myśli;
- b) antytezą myśli;
- c) negacją bytu;
- d) reifikacją woli.

10. Które z podanych niżej pojęć charakteryzuje postawę sceptyka? 1 pkt

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

11. Zredaguj treść następujących haseł do encyklopedii filozoficznej:

- a) idee u Platona **3 pkt**
- b) epikureizm **3 pkt**
- c) William James **3 pkt**

Koniec testu

Test zawodów okręgowych XXIII OF

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

W nowożytnej 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 Przeciwwstawiał się panującym 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) umiłowanie 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

PRACE WYRÓŻNIONE

Kacper Kowalczyk

Czy i w jaki sposób współczesne nauki przyrodnicze opisują świat?

1. Pytanie o status kognitywny nauk przyrodniczych

Nauki naturalne były i są stałym obiektem zainteresowania filozofów jako paradygmatyczny przypadek zwieńczonego powodzeniem przedsięwzięcia intelektualnego. Szczególnie interesujące z filozoficznego punktu widzenia są pytania: o status kognitywny tych nauk i o ich metodę. Sukces empiryczny nauk naturalnych jest niepodważalny. Nowoczesna fizyka umożliwiła dokonanie spektakularnych odkryć. Co więcej, niepodobna wyobrazić sobie funkcjonowania współczesnego społeczeństwa bez technologicznych zastosowań nauki. Także jej kulturotwórcza i polityczna rola jest niezwykle istotna. Empiryczna skuteczność to główny powód fascynacji metodą nauki – pytanie stawiane przez intelektualistów w tym kontekście brzmi: czy metody nauk naturalnych są stosowalne gdzie indziej w taki sposób, by przynosiły rezultaty poznawcze o podobnej wartości (tzn. empiryczną skuteczność, moc predyktywną i wyjaśniającą, etc.)? Tezy o skuteczności nauk naturalnych i pewności jej metody stanowią pewne minimum w dyskusji tych zagadnień w filozofii. Niestety, niemalże wszystkie pozostałe spory dotyczące dwóch wyszczególnionych pytań pozostają nierozstrzygnięte. W niniejszym eseju podejmę próbę odpowiedzi na pierwsze z nich: jaki jest status poznawczy teorii naukowych? Odpowiedź na to pytanie pociąga za sobą pewne konsekwencje w kwestii metody nauki: „czy” – pytania epistemologicznego – nie da się rozważać oddzielnie od „jak” – pytania metodologicznego. Pytanie można by zatem ująć szerzej: czy i jak współczesne nauki naturalne przedstawiają świat? Należy teraz wyjaśnić kilka kwestii terminologicznych. Po pierwsze, używam wymiennie terminu „nauki naturalne”, „nauki przyrodnicze”, „nauki

empiryczne”, „nauki” czy po prostu „nauka”, nie ze względów merytorycznych, lecz dla wygody, gdyż poniższe rozważania traktują wyłącznie o naukach przyrodniczych. Po drugie, wyrażenie „współczesne” rozumiem w niniejszym eseju wystarczająco szeroko, by objąć nim (w przypadku fizyki) zarówno Galileusza, jak i Einsteina. Lepiej mój zamysł oddać byłoby można przez słowo „nowożytny”. Pojęcie nauk przyrodniczych uznaję za intuicyjnie zrozumiałe. Przyznaję, że trudno jest podać dokładną definicję, która umożliwiałaby w każdym przypadku rozstrzygnięcie, co uznać za taką naukę, a co już nie. Nie jest to zresztą główny cel mojego eseju. Proponuję dookreślenie tego pojęcia przez wskazanie na typowe przypadki nauk naturalnych: fizykę, chemię i biologię.

2. Realizm i antyrealizm

Zanim rozpatrzę różne stanowiska w filozofii nauki, postaram się narysować ich mapę, rozpoczynając wszakże od wprowadzenia kilku dystynkcji pojęciowych. Najważniejsze jest rozróżnienie realizmu i antyrealizmu. „Realizm” jest terminem notorycznie wieloznacznym. Według Hilarego Putnama metafizyczny realista

utrzymuje, że możemy myśleć i mówić o rzeczach takich, jakimi są niezależnie od naszych umysłów, i że możemy tak robić dzięki relacji „korespondencji” pomiędzy terminami naszego języka i jakimiś rodzajami niezależnych od umysłu bytów¹.

Simon Blackburn, natomiast, wyszczególnia następujące tezy, które może uznawać realista w kwestii określonej dziedziny przedmiotów S:

1. Przedmioty opisane przez S istnieją;
2. Ich egzystencja jest niezależna od nas, naszych operacji umysłowych, naszego języka i schematów konceptualnych;
3. Zdania o S nie są redukowalne do zdań innych typów (lub opisujących inne dziedziny);
4. Zdania o S mają warunki prawdziwości, będące bezpośrednim opisem pewnych aspektów świata i weryfikowalne przez fakty w tym świecie;

¹ H. Putnam, *Why there isn't a ready-made world*, w: tenże, *Realism and Reason*, Cambridge 1996, s. 205.

5. Jesteśmy w stanie poznać prawdy o dziedzinie S, o których możemy w uzasadniony sposób być przekonani².

Blackburn zwraca uwagę, że w zależności od tego, jakie tezy przyjmuje realista, jego oponentem będzie 1. sceptyk, 2. idealista, 3. redukcjonista, 4. instrumentalista, 5. konstruktywny empirysta. Realizm w metafizyce ma jednak dwie główne konotacje: w pierwszym sensie jest on stanowiskiem w kwestii istnienia uniwersaliów, w drugim zaś w kwestii istnienia w ogóle (przeciwstawiające się idealizmowi w szerokim sensie). W powyższych przykładach widoczna jest problematyczna różnorodność tez i możliwych stanowisk. Ponadto spory realistów z antyrealistami znajdujemy w większości dziedzin filozofii: od filozofii matematyki do filozofii psychologii. Co łączy rozmaite „regionalne” realizmy? Realizm jako stanowisko o istnieniu w ogóle nazywam realizmem metafizycznym. Przeciwstawia mu się antyrealizm metafizyczny. Jak scharakteryzować te dwa stanowiska? Michael Dummett w podstawowym dla całej późniejszej dyskusji artykule stawia problem realizmu w następujący sposób: Pozornie nie ma związku pomiędzy średniowiecznym platonizmem w kwestii uniwersaliów a nowożytnym stanowiskiem realizmu. Istnieje jednak pewne podobieństwo zarówno w tym przypadku, jak i w sporach pomiędzy intuicjonizmem a platonizmem w filozofii matematyki, prezytyzmem a eternalizmem w filozofii czasu, instrumentalizmem a innymi poglądami w filozofii nauki itd. Proponuje używanie liczby mnogiej słowa „realizm” w dyskusji o tych sporach (np. realizm w filozofii matematyki) i poszukanie elementu wspólnego, który charakteryzowałby realizm metafizyczny w ogólnym sensie. Pierwsza próba ujęcia istoty sporu brzmi następująco:

Dysputa o realizmie może zostać opisana, pod względem językowym, jako traktująca o odpowiedzi na pytanie, czy pewne wyrażenia – terminy ogólne, albo nazwy przedmiotów materialnych – rzeczywiście posiadają odniesienie³.

² S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Second Edition Revised, Cambridge 2008, hasło Realism/Anti-realism.

³ M. Dummett, *Realism*, w: Michael Loux (red.), *Metaphysics: Contemporary Readings*, Second Edition, New York 2008, s. 549.

Dummett uznaje powyższe stanowisko za niewystarczające, gdyż w niektórych przypadkach nie chodzi o to, czy wyrażenia języka odnoszą się do istniejących przedmiotów. Sporu realizm-antyrealizm nie można sprowadzić wyłącznie do kwestii bytowych. Dyskusję nad problemami ontologii należy prowadzić (w jakimś metajęzyku) na poziomie wyższym niż poziom języka przedmiotowego. Pozostawianie na oryginalnym szczeblu wiedzy do zafałszowania obrazu sporu. Willard van Orman Quine, w *O tym, co istnieje*, pisze:

Przypuśćmy, że dwóch filozofów, Iksiński i ja, różni się poglądami w zakresie ontologii. Załóżmy, że Iksiński twierdzi, iż istnieje coś, o czym ja twierdzę, że nie istnieje. Pozostając całkowicie w zgodzie ze swym własnym punktem widzenia Iksiński może opisać różnicę naszych poglądów mówiąc, że ja odmawiam uznania istnienia pewnych bytów (...) Nie mogę stwierdzić, że są pewne rzeczy, których istnienie Iksiński uznaje, a ja nie; przyznanie bowiem, że takie rzeczy są, byłoby sprzeczne z odrzuceniem ich przeze mnie. Okazuje się więc, że — o ile to rozumowanie jest poprawne — w każdym sporze ontologicznym zwolennik tezy negatywnej jest w sytuacji niekorzystnej, nie jest bowiem w stanie stwierdzić, że jego przeciwnik nie zgadza się z nim⁴.

Rozwiązaniem tej kłopotliwej sytuacji jest wejście na poziom semantyczny. Co to oznacza? Quine objaśnia:

Jest to przejście od mówienia o milach do mówienia o „mili”⁵.

Zamiast charakteryzować byty, opisujemy języki, które o tych bytach mówią, i ich zobowiązania ontologiczne (wyznaczone przez zakres zmiennych związanych kwantyfikatorami). Dzięki temu: 1) unika się powyższej „zagadki niebytu” – język oponenta redukcjonista może opisać nie popadając w sprzeczność przez kwantyfikowanie bytów, których w istocie nie uznaje (aby mówić o słowach przeciwnika, postuluje się tylko istnienie konkretnych napisów), 2) płaszczyzna języka jest wspólna dla przeciwstawnych

⁴ W. van O. Quine, *O tym, co istnieje*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa 2000, s. 29.

⁵ W.V.O. Quine, *Słowo i przedmiot*, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa 1999, s. 308.

teorii w ontologii. Nie znaczy to jednak, że istnienie ma charakter językowy – strategia Quine’a ma tylko wyjaśnić, co i dlaczego uznajemy za istniejące. Myślę, że rozróżnienie powyższe jest w znacznej mierze neutralne i realista nie jest zmuszony przyjąć Quine’owskiej doktryny mówiącej, że ontologia (i nauka w ogóle) to kwestia polityki językowej.

Dummett wydaje się pozostawać w zgodzie z tym poglądem, gdy proponuje charakterystykę kontrowersji realizm-antyrealizm jako sporu o status zdań (*statements*) w określonej dziedzinie. Debata toczy się wokół pewnej klasy zdań, którą nazywa się klasą dysputowaną (*disputed class*). Realizm jest poglądem, który uznaje, że zdania z klasy dysputowanej posiadają obiektywną wartość prawdziwościową (*truth-value*), niezależnie od naszej sytuacji poznawczej. Antyrealizm utrzymuje natomiast, że owe zdania mogą być zrozumiane tylko poprzez odniesienie do rzeczy, które traktujemy jako potwierdzenie (*evidence*) zdań danej klasy. Realista głosi tezę, że prawda danego zdania nie jest bezpośrednio powiązana z rodzajem potwierdzenia, które moglibyśmy dla niego mieć. Antyrealista uważa, że prawda jest ściśle powiązana z możliwymi warunkami, w których moglibyśmy dane zdanie zaakceptować. Konsekwencją tej dystynkcji jest pogląd realisty, że nawet zdania, których z zasady nie można zweryfikować, mają określoną wartość prawdziwościową oraz stanowisko antyrealisty, który odmawia takim zdaniom osądzania ich w kategoriach prawdy lub fałszu. Dummett proponuje następujący test odróżniający realistę od antyrealisty: w przypadkach z istoty nieweryfikowalnych zdań, realista zachowa zasadę wyłączonego środka, przypisując tymże zdaniom wartość prawdy lub fałszu, antyrealista zaś odrzuci powyższą zasadę, uznając je za pozbawione wartości prawdziwościowej. Dummett twierdzi, że różnica w tej kwestii bierze się z odmiennego podejścia do problemu znaczenia. Realista przyjmuje prawdziwościowo-warunkową koncepcję znaczenia, zgodnie z którą każde stwierdzenie skorelowane jest z zespołem warunków prawdziwości, które są spełnione wtedy, i tylko wtedy, gdy owo stwierdzenie jest prawdziwe. Antyrealista głosi epistemiczną teorię znaczenia: zdanie otrzymuje swoje znaczenie poprzez korelację z rozpoznawalną sytuacją, która gwarantuje, że zostało ono użyte poprawnie. Metafizyczna różnica pomiędzy istnieniem a nieistnieniem zakorzeniona jest zatem w płaszczyźnie semantycznej. Ujmując problem w prostszy sposób, można powiedzieć, że realista przyjmuje korespondencyjną teorię prawdy: każde zdanie ma swój

korelat w postaci odpowiedniego stanu rzeczy, który zachodzi (tj. jest faktem) dokładnie wtedy, gdy zdanie to jest prawdziwe. Antyrealista skłania się ku innym ujęciom prawdy, w których to, czy zdanie jest prawdziwe, zależy od jakiejś szerszej klasy zdań (koherencja). Wybór teorii znaczenia determinuje wybór metafizyki. W ten sposób otrzymujemy neutralne ujęcie różnicy pomiędzy realizmem a antyrealizmem.

3. Zdania obserwacyjne i zdania teoretyczne

Jak wspomniano, istnieją „regionalne” realizmy, będące wariantami realizmu metafizycznego w odniesieniu do poszczególnych klas dysputowanych. Jednym z przypadków jest realizm naukowy. Aby pokazać odmiany stanowisk realistycznych i antyrealistycznych w filozofii nauki, musimy dokonać jeszcze jednego rozróżnienia. Przyjmijmy w tym miejscu prowizorycznie rozróżnienie praw teoretycznych i empirycznych Rudolfa Carnapa.

Prawa empiryczne to, w mojej terminologii, prawa zawierające terminy [których desygnaty są] albo bezpośrednio obserwowalne za pomocą zmysłów, albo mierzalne za pomocą bardzo prostych technik⁶.

Carnap zastrzega, że: po pierwsze, filozofowie używają słowa „obserwowalne” inaczej niż naukowcy, którzy, w przeciwieństwie do filozofów, włączają w zakres obserwowalnego to, co przekracza tylko doznania sensoryczne; po drugie, nie ma ostrej granicy pomiędzy obserwowalnym i nieobserwowalnym, ujęcie tych dwóch pojęć w ramach sztywnej dychotomii jest błędem – aczkolwiek różnica pomiędzy skrajnymi przypadkami jest na tyle wyraźna, że umożliwia skuteczne posługiwanie się tą dystynkcją. Prawa teoretyczne różnią się tym, że posługują się odmiennym typem terminów:

Terminy jakiegos prawa teoretycznego nie odwołują się do bytów obserwowalnych, nawet jeśli przyjąć szeroki sens tego, co może być zaobser-

⁶ R. Carnap, *An Introduction to the Philosophy of Science*, edited by Martin Gardner, New York 1995, s. 226.

wowane. Są to prawa o takich bytach, jak molekuły, atomy, elektrony, protony, pola elektromagnetyczne i inne, które nie mogą być zmierzone w prosty, bezpośredni sposób⁷.

Analogiczny podział przeprowadzić można pomiędzy zdaniami i terminami obserwacyjnymi i nieobserwacyjnymi.

Prowizoryczny podział praw zapewni kryterium specyfikacji różnych odmian realizmu w obrębie filozofii nauki. Przyjrzyjmy się klasyfikacji Ernesta Nagela, który wyszczególnia trzy główne stanowiska w kwestii poznawczego statusu nauki⁸. Kryterium podziału jest sposób traktowania roszczeń do prawdziwości praw nauki. Pierwsze stanowisko to realizm naukowy, który głosi, że prawa (zdania) nauki mogą być w dosłownym sensie prawdziwe lub fałszywe, a zatem terminy, które w tych prawach (zdaniami) występują, odnoszą się do przedmiotów rzeczywiście i niezależnie od teorii istniejących w świecie. Instrumentalizm, z drugiej strony, odmawia teoriom naukowym wartości prawdy lub fałszu. Według tego poglądu, teorie naukowe mogą być tylko regułami organizującymi wnioskowanie z jednego zestawu zdań obserwacyjnych do innego; nie są zatem prawdziwe lub fałszywe, lecz tylko zawodne lub niezawodne (jak reguły wnioskowania w logice). Trafne wydaje się stwierdzenie, że teorie naukowe pełnią w tym ujęciu rolę *inference-tickets*. Trzecie stanowisko jest czymś pośrednim pomiędzy instrumentalizmem a realizmem naukowym. Nagel określa je mianem deskryptywnej koncepcji nauki. Głosi ona mianowicie, że zdania nauki są tylko ekonomicznym skrótem koniunkcji zdań obserwacyjnych. Teoria naukowa pełni funkcję porządkującą nasze doświadczenia. Nagel, jak widać, powiela podział na realizm i antyrealizm w swoim ujęciu stanowisk w kwestii statusu kognitywnego nauki. Realizm (według Nagela) w sposób widoczny ufundowany jest na realizmie metafizycznym (w semantycznym sformułowaniu). Także instrumentalizm i koncepcja deskryptywna to poglądy, które traktują bezpośrednio o kwestii prawdziwości zdań nauki. Lista możliwych pozycji jest jednak znacznie dłuższa.

⁷ Tamże, s. 227.

⁸ E. Nagel, *The Cognitive Status of Theories*, w: Yuri Balashov and Alex Rosenberg (red.), *Philosophy of Science: Contemporary Readings*, New York 2007.

4. Typologia stanowisk w filozofii nauki

Podział w obrębie filozofii nauki ze względu na zobowiązania ontologiczne poszczególnych koncepcji może być następujący: (1) realizm generalny; (2) antyrealizm generalny; (3) antyrealizm szczegółowy: (a) w odniesieniu do zdań obserwacyjnych, (b) do zdań nieobserwacyjnych.

Do pierwszej kategorii należy realizm naukowy w różnych wersjach, omówimy go w następnym punkcie. Z kolei antyrealizm generalny odmawia przyznania prawdziwości lub fałszu wszystkim zdaniom teorii naukowych. Jest to forma relatywizmu: teorie naukowe nie są niczym więcej niż opowieściami snutymi przez wspólnoty kulturowe w celu osiągnięcia jakichś doraźnych celów, bez względu na prawdę lub fałsz tych narracji. Wydaje się, że odmianą generalnego antyrealizmu jest konstruktywizm, w szczególności mocny program socjologii wiedzy, wedle którego fakty odkrywane przez naukę są artefaktami produkowanymi w laboratoriach naukowców⁹. Innym przykładem jest skrajny konwencjonalizm. W pewnym sensie, przeciwieństwem relatywizmu jest antyrealizm w odniesieniu do zdań obserwacyjnych. Odmowa uznania zdań o obserwowanych fenomenach, jako posiadających wartość prawdziwościową, przy jednoczesnym zachowaniu takiej możliwości w przypadku zdań o przedmiotach teoretycznych skutkuje w stanowisku, które dobitnie przedstawione jest w rozważaniach sławnego fizyka, Arthura Eddingtona¹⁰.

Zjawiska życia codziennego są iluzją – mieszaniną odziedziczonego przesądu, przyzwyczajień i fantazji – jedyna prawdziwa rzeczywistość to ta odkrywana przez nauki naturalne. Antyrealizm w kwestii zdań nieobserwacyjnych przybiera rozmaite formy; są to, między innymi, dwa antyrealistyczne stanowiska ze wspomnianej klasyfikacji Nagela: instrumentalizm i deskryptywna koncepcja nauki. Oprócz nich najważniejsze to pragmatyzm i konstruktywny empiryzm.

Dlaczego nazwałem te odmiany antyrealizmu szczegółowymi? Otóż, przyznają one wartość prawdziwościową pewnej grupie zdań, odmawiając jej jednocześnie innej. Według testu Dummetta są to antyrealizmy, choć tyl-

⁹ A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 274-278.

¹⁰ C. G. Hempel, *Filozofia nauk przyrodniczych*, Warszawa 2000, s. 160.

ko do pewnego stopnia. Podział na zdania obserwacyjne i nieobserwacyjne przebiega w poprzek kontrowersji między realizmem i antyrealizmem. Antyrealizm szczegółowy odrzuca jako nierozstrzygalne tylko niektóre zdania o bytach w określonej dziedzinie. Poprzez połączenie tych dwóch klasyfikacji otrzymujemy schematyczną mapę możliwych stanowisk w filozofii nauki w kwestii statusu kognitywnego teorii.

5. Realizm naukowy

„Realizm naukowy” jest nazwą mylącą i niejednoznaczną. Po pierwsze, przedstawiciel tego stanowiska nie musi uważać własnej doktryny za naukową, to znaczy, że tezy realizmu naukowego nie muszą rościć sobie pretensji do empirycznej weryfikowalności. Mogą być wspierane przez argumenty czysto filozoficzne. Może jednak uważać go za teorię, mającą potwierdzenie w faktach (np. w historii nauki). Po drugie, każdy niemal realista naukowy prezentuje swoje tezy w nieco innym sformułowaniu, w różnych kombinacjach. Stąd w dyskusji o realizmie naukowym stale obecne jest niebezpieczeństwo *straw-man fallacy*, co w języku polskim można przetłumaczyć jako „atakowanie chochoła”. Mimo to bezpiecznie można stwierdzić, że głównym wyznacznikiem realizmu w filozofii nauki jest uznawanie najlepszych obecnych teorii naukowych (a ściślej: zdań tych teorii) za w większości prawdziwe, a przynajmniej prawdziwe w przybliżeniu; to znaczy: uznawanie bytów postulowanych przez te teorie za rzeczywiście istniejące (w takim sensie, w jakim istnieją stoły i jabłka) i stanowiące desygnaty terminów występujących w zdaniach nieobserwacyjnych tych teorii. Innymi słowy: nauka jest w stanie dostarczyć nam prawdy o świecie. Nieformalne określenie realizmu naukowego podaje Richard Boyd:

Realiści naukowcy uważają, że charakterystycznym wynikiem skutecznego badania naukowego jest wiedza o zjawiskach w większej części niezależnych od teorii, i że taka wiedza jest możliwa (w istocie: aktualna), nawet w przypadkach, gdy odpowiednie zjawiska nie są, w jakimś nietrywialnym sensie, obserwowalne (...) Realizm naukowy jest tedy potocznym lub potoczno-naukowym poglądem, że, z zastrzeżeniem omylności i przybli-

zonego charakteru wiedzy naukowej, jesteśmy usprawiedliwieni w braniu większości sprawdzonych odkryć „za dobrą monetę”¹¹.

Za Larrym Laudanem przedstawię tezę jednej z bardziej popularnych odmian realizmu, tzw. realizmu aproksymacyjnego (*Convergent Realism*):

(R1) Teorie naukowe (przynajmniej w „dojrzałych” naukach) są przeważnie w przybliżeniu prawdziwe, a nowsze teorie są bliższe prawdy niż teorie wcześniejsze w tej samej dziedzinie;

(R2) Terminy obserwacyjne i teoretyczne w teoriach jakiejś dojrzałej nauki rzeczywiście posiadają odniesienie (znaczy to mniej więcej tyle: w świecie istnieją byty, które odpowiadają ontologiom zakładanym przez nasze najlepsze teorie);

(R3) Następujące po sobie teorie w jakiegokolwiek dojrzałej nauce są takie, że „zachowują” one teoretyczne relacje i odniesienie poprzednich teorii (wcześniejsze teorie są „granicznymi przypadkami” teorii późniejszych);

(R4) Nowe, akceptowalne teorie wyjaśniają, i powinny wyjaśniać, dlaczego ich poprzedniczki były skuteczne w takim właśnie zakresie, w jakim rzeczywiście były;

(R5) Tezy (R1)–(R4) implikują, że („dojrzałe”) teorie naukowe powinny być skuteczne; istotnie, tezy te stanowią najlepsze, jeśli nie jedyne, wyjaśnienie sukcesu nauki. Odpowiednio, empiryczny sukces nauki (w sensie dostarczania szczegółowych wyjaśnień i dokładnych przewidywań) zapewnia uderzające empiryczne potwierdzenie realizmu¹².

Realizm naukowy w powyższym ujęciu jest kombinacją tez semantycznych, epistemologicznych, metafizycznych i metodologicznych, do których dołączona jest teza metafizologiczna (R5), podająca kryteria ewaluacji pozostałych czterech. Realizm uznaje najlepsze teorie naszej nauki za dosłownie prawdziwe. Jeśli dane zdanie jest prawdziwe, świat jest właśnie taki, jak to owe zdanie opisuje. Prawdziwość zdania pociąga zatem odniesieniowość terminów występujących w tym zdaniu. Istnieje jednak pewna różnica pomiędzy spełnianiem danych warunków prawdziwości a posiadaniem odniesienia przez jakieś zdanie, którą, jak to prezentuję w p.10,

¹¹ R.d Boyd, *Scientific Realism* (hasło w Stanford Encyclopedia of Philosophy)

¹² L. Laudan, *A Confutation of Convergent Realism*, w: Y. Balashov and A. Rosenberg, dz. cyt., s. 212-3.

wykorzystuje Hilary Putnam w argumentcie na rzecz pewnej formy antyre-alizmu. Używając pojęć prawdy i odniesienia, realizm naukowy opiera się na dwóch rozumowaniach:

- I. 1. Jeśli teorie naukowe są w przybliżeniu prawdziwe, to teorie te będą przeważnie skuteczne empirycznie;
2. Jeśli terminy w zdaniach teorii naukowych rzeczywiście mają odniesienie, to teorie te będą przeważnie skuteczne empirycznie;
3. Teorie naukowe są empirycznie skuteczne;
4. Stąd: (Prawdopodobnie) Teorie są w przybliżeniu prawdziwe, a ich terminy rzeczywiście posiadają odniesienie (...)

- II. 1. Jeśli wcześniejsze teorie w ramach „dojrzałej” nauki są w przybliżeniu prawdziwe i ich główne terminy rzeczywiście mają odniesienie, to późniejsze, skuteczniejsze teorie zachowają poprzednie teorie jako przypadki graniczne;
2. Naukowcy dążą do zachowania poprzednich teorii jako przypadków granicznych i zazwyczaj im się to udaje;
3. Stąd: (Prawdopodobnie) Wcześniejsze teorie w ramach dojrzałej nauki są w przybliżeniu prawdziwe i rzeczywiście referencyjne¹³.

Rozumowanie (I) ustanawia związek między odnoszeniem się i przybliżeniem do prawdy a sukcesem empirycznym. Wspiera ono tezy (R1) i (R2). Rozumowanie (II) jest istotne dla tezy (R3), określa ono relację pomiędzy kolejnymi teoriami w historycznym rozwoju nauki. W gruncie rzeczy wnioskowanie (I) zapewnia podstawę dla (II); jeśli bowiem teorie naukowe nie odnoszą się i nie są w przybliżeniu prawdziwe, teza głosząca korelację pomiędzy własnościami prawdy i odniesienia a faktyczną praktyką naukowców wydaje się obalona (teorie nie zachowają odniesienia swoich poprzedniczek, jeśli w rzeczywistości nie ma czego zachowywać). Argument powyższy jest przykładem rozumowania abdukcyjnego, zgodnego z regułą „wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia”. Czym jest abdukcja? Blackburn charakteryzuje ją za Peircem jako:

proces używania dowodu w celu uzyskania szerszej konkluzji, tak, jak we wnioskowaniu do najlepszego wyjaśnienia. Peirce opisywał abdukcję

¹³ Tamże, s. 213–214.

jako proces twórczy, podkreślając, że jej rezultaty podporządkowane są racjonalnej ocenie. Antycypował jednak późniejszy pesymizm w kwestii perspektyw teorii konfirmacji, zaprzeczając, że możemy opisać rezultaty abdukcji w terminach prawdopodobieństwa¹⁴.

Abdukcja jest zatem procesem tworzenia najlepszego wyjaśnienia danego zjawiska. Adam Grobler przybliży to pojęcie następująco:

Metoda abdukcyjna (...) polega na tym, by w obliczu zaskakującego zjawiska, szukać hipotezy, z której można dedukcyjnie wyprowadzić to, że zjawisko takie zajdzie. Gdyby taka hipoteza była prawdziwa, pozornie zagadkowe zjawisko byłoby zupełnie naturalne. Dlatego, gdy taka hipoteza się znajdzie, należy wnosić, że jest ona przypuszczalnie prawdziwa. Gdy takich hipotez jest więcej, należy wybrać tę, która dostarcza lepszego wyjaśnienia niż inne. Powyższą zasadę nazywa się zasadą wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia (*inference to the best explanation*)¹⁵.

Może wydawać się, że argumentacje (I) i (II) są przykładem błędu w logice zdań zwanego w języku angielskim *affirming the consequent*. Polega on na tym, że w większej przesłance sylogizmu nie podaje się warunku wystarczającego dla zajścia stanu rzeczy opisanego w konkluzji (inne przyczyny mogą go wyjaśnić). Ogólna forma tego przypadku błędnego wnioskowania wygląda następująco:

1. Jeśli P, to Q.
2. Q.
3. Stąd: P.

Powyższe rozumowanie nie jest prawomocne, gdyż przy założeniu prawdziwości przesłanek konkluzja nie wynika w sposób konieczny. Wydaje się jednak, że problem można usunąć przez dodanie uściślenia, że przesłanki muszą zawierać warunek wystarczający do zajścia zdarzenia opisanego w konkluzji. Słabsza wersja tego dodatkowego twierdzenia wymaga, żeby wyjaśnienie miało znaczące wsparcie empiryczne (jest to, rzecz jasna, tyl-

¹⁴ S. Blackburn, dz. cyt., hasło: Abduction.

¹⁵ A. Grobler, dz. cyt., s. 102.

ko pewna reguła heurystyczna). Choć abdukcja nie przejawia niezawodności właściwej dedukcji, jest ona użytecznym narzędziem w praktyce naukowej. Powyższe poprawki nie przekonują jednak antyrealistów, którzy zarzucają realizmowi (w powyższym sformułowaniu) poważne uchybienie regułom wnioskowania.

Realizm aproksymacyjny może być uznany za odmianę realizmu prawdziwościowego (*truth-realism*) w odróżnieniu od realizmu bytowego (*entity-realism*), choć różnica pomiędzy tymi dwoma jest dość nieostra. W istocie, powyższe tezy i rozumowania są charakterystyczne dla argumentu na rzecz pewnej wersji realizmu, promowanego niegdyś przez Richarda Boyda i Hilarego Putnama. Argument zwie się niekiedy „ostatecznym argumentem na korzyść realizmu”. W 1976 roku Putnam sugerował, że realizm naukowy jest jedyną teorią, która wyjaśnia sukcesy predyktywne nauki – bez realistycznego wyjaśnienia wyniki te zakrawać muszą na „cud”¹⁶.

Zdaniem Putnama¹⁷, antyrealistyczne koncepcje nauki nie potrafią wyjaśnić, dlaczego przewidywania nauk naturalnych są tak szczegółowe i niezawodne, a także metodologicznego znaczenia faktu, iż kolejne teorie naukowe zachowują poprzednie jako „przypadki graniczne”. Wskazuje on, że naukowcy rzeczywiście dążą do uzgodnienia teoretycznego mechanizmu nowej i starej teorii (co jest często najtrudniejszą strategią), a nie tylko do zachowania zjawisk. Fenomenalizm, dla przykładu, ma poważne trudności z wyjaśnieniem, dlaczego spór naukowy może zaistnieć pomiędzy teoriami empirycznie ekwiwalentnymi¹⁸. Istotnie, realistyczne założenia zdają się być naturalnym dopełnieniem praktyki naukowej. Putnam pisze:

Realista (...) utrzymuje, że nauka, w świetle klęski wszystkich znaczących programów jej filozoficznej reinterpretacji, powinna być brana „na poważnie”, to jest bez odwoływania się do takich interpretacji; i że wzięta „na poważnie” implikuje ona realizm. (Realizm jest, jeśli można tak powiedzieć, „filozofią nauki samej nauki”).¹⁹

¹⁶ J. Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford 1993, s. 268.

¹⁷ H. Putnam, *What is “Realism”?*, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 76, r. 1976, s. 177.

¹⁸ Na temat empirycznej ekwiwalencji zob. A. Grobler, dz. cyt., s. 294-5.

¹⁹ H. Putnam, *What is “Realism”?*, dz. cyt. s. 193.

„Ostateczny argument na korzyść realizmu” w wersji prezentowanej przez Putnama i Boyda jest odmianą argumentacji skonstruowanej przez Laudana. Jest to mianowicie *empiryczna* hipoteza, przyjmująca dwie zasady:

1. Terminy w nauce dojrzałej przeważnie posiadają odniesienie;
2. Prawa teorii należącej do dojrzałej nauki są przeważnie w przybliżeniu prawdziwe²⁰.

Sukces nauk wyjaśnia się przez to, że naukowcy, wierząc w zasady 1. i 2., postępują zgodnie z nimi, oraz, że są one prawdziwe. Co stanie się jednak, gdy ktoś odrzuci te tezy? Putnam dostrzega wyraźnie założenia swojej koncepcji, a także zagrożenie ze strony czegoś, co nazywa sceptyczną meta-indukcją:

Co jeśli wszystkie byty teoretyczne postulowane przez jedną generację (molekuły, geny, etc., jak i elektrony) niezmiennie „nie istnieją” z punktu widzenia późniejszej nauki? To jest, oczywiście, odmiana starego sceptycznego „argumentu z pomyłki” – skąd wiesz, że teraz właśnie nie jesteś w błędzie? (...) Jeden z powodów, dla którego zmartwienie to jest poważne, to ten, że następująca meta-indukcja staje się coraz bardziej przekonująca: tak, jak żaden termin używany w nauce więcej niż pięćdziesiąt lat temu (albo dowolną liczbę lat temu) nie posiadał rzeczywistego odniesienia, tak, może się okazać, że żaden obecny termin (być może poza terminami obserwacyjnymi, o ile są takowe) nie posiada odniesienia²¹.

W omawianym artykule Putnam broni realizmu, próbując wyjaśnić związek pomiędzy pojęciem prawdy (w sensie Tarskiego) i sukcesem empirycznym teorii. Jeśli argumentacja Putnama jest słuszna, zyskujemy za jednym posunięciem solidną realistyczną teorię nauki oraz, tak przynajmniej zdawał się sądzić Putnam, znaturalizowane pojęcie odniesienia i prawdy (jako że funkcjonują one w empirycznym wyjaśnieniu przysto-

²⁰ Tamże, s. 179.

²¹ Tamże, s. 184.

nego faktu)²². Empiryczny charakter „ostatecznego argumentu na korzyść realizmu” jest zarazem powodem atrakcyjności (z powodu „naukowego” charakteru), jak i licznych problemów stanowiska (stałe ponawiane próby falsyfikacji za pomocą informacji zaczerpniętych, między innymi, z historii nauki).

6. Teza o uteoretyzowaniu obserwacji

Rozróżnieniu między zdaniami obserwacyjnymi a teoretycznymi neopozytywiści nadali postać ostrej dychotomii. Idee wprowadzone przez pozytywistów logicznych na początku zeszłego stulecia określane są zbiorczą nazwą „poglądu otrzymanego” (*the received view*), i uchodziły dawniej za ortodoksję w filozofii nauki. Jednym z najważniejszych sporów w ramach tego kierunku filozoficznego jest kwestia demarkacji: co odróżnia zdania nauki od zdań metafizyki, to jest, co odróżnia zdanie sensowne od bezsensownego? Odpowiedzią na ten problem był skrajny empiryzm. Kryterium sensowności zdań jakiegoś języka jest to, czy odnoszą się one do doświadczenia. Najniższy poziom w hierarchii zdań, z których złożona jest teoria, zajmują zdania atomowe (lub protokolarne). Stanowić one mogą: 1) raport z bezpośredniego, subiektywnego postrzeżenia jakiegoś podmiotu badającego (np. „W tym a tym miejscu mojego pola widzenia pojawił się punkt o tym a tym kolorze”), albo 2) proste zdania sformułowane w potocznym języku, przy założeniu wyłącznie ontologii zwykłych obiektów materialnych (np. „Wskazówka przyrządu zwanego amperomierzem pokrywa się z liczbą 2,5 na skali”). Przeciwnieństwem zdań atomowych są zdania logiki i matematyki, które są tautologiczne, a zatem nie mówią niczego o świecie. Zdaniem pozytywistów cała wiedza pochodzi ze zdań atomowych. Niewątpliwą inspirację dla tego stanowiska stanowił *Traktat logiczno-filozoficzny* Ludwiga Wittgensteina, a w szczególności jego następujące dwie tezy:

4.25. Jeżeli zdanie elementarne jest prawdziwe, to dany stan rzeczy istnieje; jeżeli fałszywe, to nie istnieje.

²² L. Laudan, dz. cyt., s. 214.

4.26. Podanie wszystkich prawdziwych zdań elementarnych opisuje świat całkowicie. Świat jest całkowicie opisany przez podanie wszystkich zdań elementarnych wraz ze wskazaniem, które z nich są prawdziwe, a które fałszywe²³.

Każde zdanie oparte jest na zdaniach elementarnych, które można skonfrontować bezpośrednio z faktami (istniejącymi stanami rzeczy). Według neopozytywistów teoria empiryczna jest strukturą hierarchiczną. Sens tego stwierdzenia precyzuje John Losee:

Język nauki składa się z hierarchii poziomów, ze zdaniami, które rejestrują wskazania instrumentów pomiarowych u podstawy, a zdaniami teoretycznymi u szczytu²⁴.

Podaje on też ogólną charakterystykę poszczególnych poziomów: (1) podstawowe dane eksperymentalne (zдания o wskazaniach przyrządów pomiarowych etc.), (2) wartości zmiennych (zдания, które przypisują wartości liczbowe odpowiednim zmiennym teorii), (3) prawa (niezmienne – lub statystyczne – relacje pomiędzy zmiennymi teorii), (4) teorie (systemy deduktywne, w których prawa są teorematami). Neopozytywiści wyciągnęli z tego podziału istotne wnioski: (1) każdy kolejny poziom jest interpretacją poziomu niższego, (2) moc predyktywna teorii wzrasta wraz z przechodzeniem na kolejne, wyższe poziomy, (3) podstawowy podział przebiega pomiędzy trzema pierwszymi poziomami (poziom obserwacji) a poziomem teorii, (4) zdania poziomu obserwacyjnego zapewniają test dla zdań poziomu teoretycznego²⁵. Teoria w ujęciu pozytywistycznym jest całością, w ramach której empiryczne oparcie przekazywane jest od niższych do wyższych poziomów. Postulaty teorii ufundowane są ostatecznie na zdaniach języka obserwacyjnego. Według „poglądu otrzymanego” struktura teorii naukowej zawiera przede wszystkim: (1) zdania teoretyczne (formalizm matematyczny), (2) zdania obserwacyjne (opisujące obserwowalną część dziedziny teorii), (3) zasady korespondencyjne (interpretujące for-

²³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. i wstępem opatrzył Bogusław Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 34.

²⁴ J. Losee, dz. cyt., s. 185.

²⁵ Tamże.

malizm matematyczny w ramach danej dziedziny, zawierają one zarazem terminy teoretyczne i terminy obserwacyjne). Baza empiryczna teorii zapewnia potwierdzenie zdaniom teoretycznym. Carnap i Hempel ujmują tę relację konfirmacji w terminach prawdopodobieństwa logicznego. W *Introduction to the Philosophy of Science* czytamy o relacji tych poziomów:

Każde potwierdzenie jakiegoś prawa, empirycznego lub teoretycznego jest, rzecz jasna, tylko częściowe, nigdy całkowite i absolutne. Jednakże w przypadku prawa empirycznego potwierdzenie to jest bardziej bezpośrednie. Potwierdzenie prawa teoretycznego jest pośrednie, ponieważ zachodzi ono tylko poprzez potwierdzenie empirycznych praw wywiedzionych z teorii²⁶.

Istotnym elementem ideologii neopozytywistycznej był postulat redukcji nauki do zdań z poziomu obserwacyjnego. Michał Heller komentuje:

[zdaniem neopozytywistów] w zasadzie całą naukę można przetłumaczyć na zbiór zdań elementarnych (...) Jeżeli faktycznie nie zmienia się całej fizyki na katalog zdań elementarnych, to jedynie ze względów praktycznych. Taki zabieg przekształciłby bowiem naukę w nieczytelny zestaw szczegółowych wypowiedzi. Opis świata przy pomocy teorii naukowych jest znacznie wygodniejszy. Należy wszakże pamiętać, że ostatecznym usprawiedliwieniem teorii musi być wydedukowanie z niej zdań elementarnych, nadających się do bezpośredniego skonfrontowania ich z doświadczeniem²⁷.

Neopozytywistyczny program redukcji zdań teoretycznych do zdań obserwacyjnych zakończył się fiaskiem. Każda najprostsza nawet obserwacja jest „obciążona teorią” (*theory-laden*)²⁸. Wydaje się, że można wyróżnić trzy sensy tezy o uteoretyzowaniu obserwacji.

1. Na najprostszym szczeblu uteoretyzowanie jest faktem z zakresu psychologii postaci: dane sensoryczne po prostu nie docierają do nas w postaci nieznieskształconej, lecz pozostają pod wpływem informacji tła, czyli informacji wcześniej otrzymanej, i oczekiwania (przy tym: upostaciowa-

²⁶ R. Carnap, dz. cyt. s. 231.

²⁷ M. Heller, *Filozofia nauki : wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 33.

²⁸ J. Hospers, *An introduction to philosophical analysis*, New York 1990, s. 168.

nie danych zmysłowych nie jest żadną anomalią, przeciwnie: to sytuacja normalna, z której każda teoria naukowa czerpać musi swoje empiryczne potwierdzenie).

2. Koncepty teoretyczne nauki są właśnie teoretyczne: sama akumulacja generalizacji empirycznych nie może doprowadzić do praw, które zawierać będą terminy odnoszące się do zjawisk nieobserwowalnych. Dobrze ilustruje to John Hospers, który pisze o teorii Newtona:

Nie można sprawdzić tej teorii przez wyjście na zewnątrz i samo rozglądanie się wokół (...) Kiedy mówimy o Newtona prawie powszechnej grawitacji, podobnie jak o trzech prawach ruchu, znajdujemy się już w Kopernikańskim wszechświecie wraz z założeniami poczynionymi uprzednio o tym właśnie wszechświecie (...) Teorię zakłada się na każdym szczeblu²⁹.

Koncept „masy”, np., wcale nie jest intuicyjnie jasny. Jest on uwikłany w sieć teorii naukowych, aparatów mierniczych etc., i nie może być zmierzony przez zwykłe dotknięcie przedmiotu czy obserwowanie spadającego jabłka. Program redukcji terminów teoretycznych mógłby zostać przeprowadzony przy użyciu definicji równościowych, pojawia się wtedy jednak Hempla dylemat teoretyka:

albo terminy teoretyczne redukują się do terminów obserwacyjnych i wtedy są bezużyteczne poznawczo, albo się nie redukują i wtedy nie mają interpretacji empirycznej, i też są bezużyteczne poznawczo³⁰;

ujęcie praw teoretycznych jako rozszerzenia praw empirycznych jest błędem – postulowanie bytów teoretycznych wymaga „skoku” w rzeczywistość teorii, która nie wynika w sposób bezpośredni z danych doświadczenia.

3. W praktyce naukowej (szczególnie w naukach dojrzałych) samo zaprojektowanie sytuacji eksperymentalnej, przewidzenie i zinterpretowanie otrzymanych wyników jest niemożliwe bez prowizorycznego założenia prawdziwości wcześniejszych teorii.

²⁹ Tamże.

³⁰ A. Grobler, dz. cyt., s. 150.

Postulowanie i sprawdzanie praw teoretycznych współczesnej fizyki wymaga znacznego zaplecza technologii i teorii naukowych³¹. Aby projekt taki, jak CERN mógł w ogóle zostać zainicjowany, za prawdziwe musiało zostać uznane wiele innych teorii o świecie. Nie jest możliwe utrzymywanie naiwnego poglądu, że zdania nauki po prostu czerpią swoje znaczenie z danych empirycznych. Teza o uteoretyzowaniu obserwacji głosi, że nie ma obserwacji empirycznej bez pewnych założeń wstępnych. Jeśli teza ta obowiązuje powszechnie dla klasy zdań obserwacyjnych, to program redukcji zdań teoretycznych do ich empirycznych podstaw jest pozbawiony sensu: nie można ściśle oddzielić teorii od doświadczenia.

Podobne uwagi wygłasza na ten temat Quine w znanym artykule *Dwa dogmaty empiryzmu*. Teorie naukowe nie są zbiorami atomowych zdań, które bezpośrednio łączą się z pewnymi faktami w świecie, zyskując w ten sposób swoje potwierdzenie.

Dogmat redukcjonizmu leży u podstaw tezy, że każde zdanie, traktowane w izolacji od pozostałych zdań, może w ogóle zostać potwierdzone lub podważone. Stanowisko przeciwne, które reprezentuję, a które w sposób istotny związane jest z koncepcją świata fizycznego sformułowaną przez Carnapa w *Aufbau*, głosi, że nasze twierdzenia o świecie zewnętrznym stają przed trybunałem doświadczenia zmysłowego nie indywidualnie, lecz zbiorowo³².

Jest to drugi dogmat empiryzmu logicznego. W rzeczywistości poszczególne izolowane zdanie nie ma w ogóle zawartości faktualnej, jeśli nie wyszczególni się odpowiedniego kontekstu innych zdań, na podstawie których zaprojektowanie empirycznego testu jest możliwe. Jaki jest związek tezy o uteoretyzowaniu obserwacji z problemem realizmu naukowego? Jeśli wszystkie nasze obserwacje są przepuszczone przez pryzmat teorii, wątpliwa staje się sama idea doświadczenia jako solidnego probierza dla hipotez naukowych. Samo to doświadczenie jest jednak częściowo wytworem innych teorii. Realista chce zapewnić terminom naszych najlepszych teorii naukowych rzeczywiste odniesienie do faktów istniejących niezależnie od teorii. Manewr ten jest jednak niemożliwy w sytuacji, gdy

³¹ M. Heller, dz. cyt., s. 66.

³² W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: tenże, *Z punktu widzenia...*, dz. cyt., s. 70.

nie można znaleźć się poza *jakaś* teorią. Oczywiście, to, że obserwacja jest ukształtowana przez zastane teorie, nie stanowi ostatecznego argumentu przeciwko realizmowi. Można podjąć próby asymilacji tej tezy w ramach stanowiska realistycznego. Wydaje się jednak, że sugeruje ona obraz nauki odmienny od proponowanego przez realistów. Teza o uteoretyzowaniu obserwacji jest ponadto ściśle związana z zagadnieniem struktury konfirmacji w naukach empirycznych.

7. Struktura konfirmacji i falsyfikacji

Jak wspomniano, według Carnapa i Hempla potwierdzenie w naukach empirycznych może być ujęte w ramach teorii prawdopodobieństwa logicznego. Im więcej przypadków potwierdzających daną hipotezę, tym większe prawdopodobieństwo, że jest ona prawdziwa. Jest to koncepcja dotycząca rozumowania indukcyjnego. Teoria ta napotyka jednak wiele problemów. Rozumowanie indukcyjne przebiega wedle schematu: Jeżeli przedmiot x_1 należący do klasy A posiada własność B, i przedmiot x_2 należący do klasy A posiada własność B, itd., to przedmiot x_i należący do klasy A posiada własność B (czyli: jeśli przedmiot należy do klasy A, to ma własność B). Heller wyszczególnia dwa typy rozumowania indukcyjnego. Indukcja może być: 1) zupełna (jeżeli klasa A składa się ze skończonej liczby przedmiotów, dla których stwierdzono posiadanie własności B); 2) niezupełna (jeżeli klasa A składa się z nieskończonej liczby przedmiotów)³³. Indukcja zupełna ma nikłą wartość w praktyce naukowej. Filozoficznie interesująca i naukowo ważna jest indukcja niezupełna. Jakie jest uzasadnienie tego typu indukcji? Indukcja nie wiedzie do twierdzeń prawdziwych, lecz tylko prawdopodobnych. Grobler przedstawia trzy teorie na temat pojęcia prawdopodobieństwa w nauce: częstościową, logiczną i subiektywną. Aplikacja szkolnego rozumienia prawdopodobieństwa do zagadnień filozofii nauki jest nieskuteczna, z trzech co najmniej powodów: (1) wymaga interpretacji wszystkich praw naukowych jako eliptycznych zdań o prawdopodobieństwie, (2) częstościowe pojęcie prawdopodobieństwa musi opierać się na hipotezach na temat świata, nie może zatem służyć

³³ M. Heller, dz. cyt., s. 37.

jako kryterium stopnia potwierdzenia samych tych hipotez; (3) z czysto matematycznego punktu widzenia średnia częstość zależy od kolejności wyrazów ciągu względnych częstości, a zatem zmiana kolejności rejestrowania świadectw ma wpływ na prawdopodobieństwo hipotezy³⁴. Logiczne ujęcie prawdopodobieństwa, którego rzecznikiem był Carnap, podobnie jak bayesianizm, ma własne problemy, o których w tym miejscu niepodobna dyskutować. Sam program stworzenia logiki indukcji został przez wielu filozofów uznany za iluzoryczny. Karl Popper wysunął teorię, że podstawowym mechanizmem nauki nie jest mechanizm indukcyjny, lecz hipotetyczno-dedukcyjny. Probierzem mocy teorii naukowej nie jest więc stopień konfirmacji, lecz ilość śmiałych, falsyfikowalnych hipotez. Popper wykorzystał asymetrię pomiędzy rozumowaniami używanymi w konfirmacji i falsyfikacji. Struktura logiczna falsyfikacji wygląda następująco:

I. 1. $\forall x[W(x) \rightarrow Z(x)], W(a), \sim Z(a)$

2. Stąd: $\sim \forall x[W(x) \rightarrow Z(x)]$

lub prościej:

II. 1. $(H \wedge p) \rightarrow q, \sim q$

2. Stąd: $\sim H$

W drugim schemacie ' H ' reprezentuje hipotezę, ' p ' – warunki początkowe, które bierze się za prawdziwe, ' q ' – empiryczną konsekwencję hipotezy H . Zdanie $p \wedge \sim q$ nazywa się potencjalnym falsyfikatorem hipotezy H . Na mocy praw logiki: jeśli konsekwencja implikacji jest fałszywa, cała implikacja jest fałszywa. Nie możemy stwierdzić, że teoria jest prawdziwa lub w przybliżeniu prawdziwa (potwierdzenie danej tezy wymaga zazwyczaj bardzo dużej, a w przypadku indukcji niezupełnej – nieskończenie dużej liczby przypadków), jest ona co najwyżej prawdopodobna; możemy jednak z całą pewnością odrzucić ją jako sfalsyfikowaną, jeśli znajdziemy w świecie choćby jeden jej falsyfikator. Ujęcie to jest jednak problematyczne, gdyż z logicznego schematu falsyfikacji nie wynika w sposób bezpośredni fałszywość hipotezy H . Za pomocą prawa kontrapozycji, a następnie

³⁴ A. Grobler, dz. cyt., s. 37.

przez zastosowanie reguły odrywania można z niego wyprowadzić tylko $\sim(H \wedge p)$, co (na podstawie praw de Morgana) daje $\sim H \wedge \sim p$. Innymi słowy: jeżeli uchylimy założenie o prawdziwości zdania p opisującego warunki początkowe falsyfikującego eksperymentu, okazać się może, że to właśnie p jest fałszywe, a nie hipoteza H . Jeżeli wynik eksperymentu okaże się różny od przewidywanego, prawdziwe jest tylko zdanie, że koniunkcja H i p jest fałszywa, nie zaś, że samo H jest fałszywe. Nawet wtedy, gdy p jest sprawozdaniem z obserwacji, może ono zostać odrzucone jako fałszywe, gdyż (zgodnie z tezą o uteoretyzowaniu obserwacji) teorie kształtujące ten właśnie fragment doświadczenia mogą okazać się błędne. Następujący przykład zilustruje tę trudność falsyfikacjonizmu: założmy, że spora grupa badaczy zaobserwowała w sytuacji eksperymentalnej, że pewien stół przez dziesięć minut unosił się swobodnie nad ziemią. Jeśli nie chcemy odrzucić fizyki Newtonowskiej, która (w przybliżeniu) obowiązuje w takich sytuacjach, posiada znaczące oparcie empiryczne i dużą moc predyktywną w większości sytuacji, musimy założyć albo że organy zmysłowe owych obserwatorów nie funkcjonowały wtedy poprawnie, albo że zachowanie stołu wywołały, np., jakieś ukryte magnesy, albo że miały na to wpływ nieodkryte jeszcze przez fizykę siły etc. Sfalsyfikowanie teorii Newtona (lub jakiegokolwiek innej empirycznie potwierdzonej teorii naukowej) nie jest kwestią jednego, dwóch czy więcej nawet eksperymentów, których zadaniem jest obalenie danej teorii. Falsyfikowana jest zawsze koniunkcja hipotezy i hipotez pomocniczych, opisujących warunki testowania, wyrażających jakieś inne podstawowe fakty uznawane przez naukę etc. Problem falsyfikacjonizmu polega na tym, że nie dostarcza on wyraźnych wskazówek, które zdania ze sfalsyfikowanej koniunkcji należy odrzucić. Więcej nawet: cała koncepcja falsyfikacji nie może ruszyć z miejsca, jeśli nie założy się jakiejś podstawowej bazy empirycznej, która dostarczy fundamentu dla falsyfikowania pozostałych hipotez teorii. Pytanie brzmi teraz: jakie kryterium powinniśmy wybrać przy decydowaniu, które ze zdań wejdą w skład bazy empirycznej teorii? Falsyfikacjonizm ostatecznie nie jest w stanie dostarczyć przekonujących kryteriów tego typu. Popper wskazuje pewne warunki przyrostu wiedzy (które mogą posłużyć jako heurystyczna wskazówka w sytuacji rewizji wiedzy zastanej), są to mianowicie: 1) treść empiryczna (teoria posiada wiele implikacji testowych, które mogą ją sfalsyfikować), 2) prostota (jest to warunek trud-

no definiowalny i niejasny, ale czasem służy jako element odróżniający dwie różne teorie), 3) sukces empiryczny (teoria okazywała się niefalsyfikowana w przeszłości, racjonalnie jest więc przypuszczać, że podobnie będzie w przyszłości)³⁵. Kontrargumenty kierują się zarówno przeciwko całej koncepcji warunków wiedzy, jak i przeciwko warunkowi trzeciemu w szczególności. Krytycy twierdzą, że w postaci ostatniego warunku Popper wprowadza tylnymi drzwiami odrzucony indukcjonizm i pojęcia teorii konfirmacji. Z drugiej strony niejasny jest sam status powyższych heurystycznych wskazówek: czy są one elementami wiedzy zastanej? Jeśli na to pytanie odpowiemy twierdząco, falsyfikacjonizm wcale nie unika początkowego zarzutu.

W istocie problem struktury falsyfikacji i konfirmacji jest ogólnym problemem całego realizmu naukowego. W sposób dobitny trudność tę ujmuje tzw. teza Duhema-Quine'a:

[jest to] pogląd, wedle którego system teorii naukowych można na różne, równorzędne pod względem poznawczym sposoby uzgadniać z doświadczeniem³⁶.

Duhem i Quine odrzucali Baconowską ideę eksperymentu krzyżowego, czyli takiego, który umożliwiłby wybór pomiędzy konkurującymi teoriami. Powyższe ujęcie jest jednym z mocniejszych sformułowań dyskutowanej tezy. Blackburn podaje słabsze jej rozumienie:

Jest to teza, że pojedyncza hipoteza naukowa nie może być testowana w izolacji, gdyż inne, pomocnicze hipotezy zawsze są niezbędne, aby z niej wywieść możliwe empiryczne konsekwencje. Teza Duhema implikuje, że refutacja jest zagadnieniem bardziej skomplikowanym niż może się to oryginalnie wydawać³⁷.

Teza, że można przyjąć za prawdziwy dowolny zestaw hipotez pod warunkiem dostosowania do niego pozostałej części teorii, jest mocniejsza, gdyż, np., może się przecież okazać psychologicznie niemożliwe, by kto-

³⁵ Tamże, s. 78–79.

³⁶ Tamże, s. 77.

³⁷ S. Blackburn, dz. cyt., hasło: *Duhem thesis*.

kolwiek akceptował hipotezę, że w pokoju znajduje się hipopotam, gdy, w rzeczywistości, żaden nie jest widoczny³⁸. Teza Duhema jest przykładem holistycznego stanowiska w filozofii nauki, które reprezentuje także Quine (choć dwaj ci filozofowie różnią się pod wieloma względami). Najbardziej chyba znaną prezentacją stanowiska holistycznego jest poniższy fragment *Dwóch dogmatów empiryzmu*:

Całokształt naszej tzw. wiedzy czy też przekonań, od najbardziej przypadkowych prawd geografii i historii aż po najgłębsze prawa fizyki atomistycznej, a nawet czystej matematyki i logiki formalnej, jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi (...) Zmiana oceny jednych zdań pociąga zmianę oceny innych za sprawą ich logicznych związków, przy czym prawa logiki są po prostu dalszymi twierdzeniami systemu, pewnymi elementami pola (...) Pole jako całość jest jednak na tyle niezdeterminowane przez swe warunki brzegowe, tj. przez doświadczenie, że istnieje znaczna swoboda wyboru zdań, które wobec dalszego konfliktu z doświadczeniem mają być przecenione³⁹.

Nie tylko obserwacja jest (nawet w czysto psychologicznym sensie) utoretyzowana, lecz sama struktura wiedzy uniemożliwia „porównanie” myśli (w tym przypadku zdań nauki) z rzeczywistością samą w sobie. Relacja pomiędzy teorią a empirią jest znacznie bardziej skomplikowana.

8. Niedookreślenie teorii na podstawie danych empirycznych (*underdetermination thesis*)

Pomiędzy poziomem teoretycznym a obserwacyjnym znajduje się luka. Wyłącznie kolejne generalizacje empiryczne nie są w stanie doprowadzić procesu badawczego do etapu sformułowania praw, które używałyby terminów tylko teoretycznych. Problem relacji pomiędzy teorią a doświadczeniem jest jednak poważniejszy. Ostatni punkt doprowadził do konkluzji, że jeśli mocniejsza wersja tezy Duhema-Quine’a jest słuszna, każdy

³⁸ Tamże.

³⁹ W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa 2000, s. 71–72.

zestaw hipotez może zostać zaakceptowany jako słuszny pod warunkiem odpowiedniego dostosowania pozostałych części teorii. Quine przyjmował pogląd, że bardziej oddalone od doświadczenia partie teorii mogą być swobodniej zmieniane niż fragmenty mniej bezpośrednio połączone z danymi empirycznymi. Jednakże w całym polu teorii mniejsze lub większe zmiany mogą być dokonywane, jeśli tylko jednocześnie przekształci się teorię jako całość. Przykład takiej właśnie sytuacji zmiany pojęciowej wskazuje Carnap (podążając za Poincarém). Odkrycia dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej fizyki doprowadziły do sytuacji, w której dwie różne hipotezy na temat bytów postulowanych przez teorię, okazały się empirycznie ekwiwalentne (miały takie same implikacje testowe). Było wiadome, że piąty z aksjomatów geometrii Euklidesa nie jest bynajmniej intuicyjnie zrozumiały. W historii geometrii matematycy ponawiali próby wywiedzenia tego twierdzenia z innych aksjomatów, które byłyby bezsprzecznie intuicyjnie oczywiste. Próby te skończyły się niepowodzeniem. W XIX stuleciu niemiecki matematyk Carl Friedrich Gauss odkrył spójny system geometrii, w którym piąty aksjomat Euklidesa został zastąpiony przez twierdzenie z nim niezgodne. Okazało się, że pytanie, czy nasz świat zbudowany jest według zasad geometrii Euklidesowej, czy też jego przestrzeń ma strukturę geometrii nie-Euklidesowych, w których piąty postulat jest odpowiednio zastępowany przez inne twierdzenie, jest pytaniem empirycznym, a więc odpowiedź na nie musi zostać udzielona przez wykonanie odpowiednich pomiarów. Odrzucono w ten sposób Kantowskie ujęcie geometrii jako nauki syntetycznej *a priori*. Przyjęcie tezy, że świat nasz posiada geometrię Riemannowską, doprowadzić musi do pewnych zmian w fizyce. Carnap pisze:

Ważna kwestia, którą należy właściwie zrozumieć – a to jest kwestia akcentowana przez Poincaré – jest taka, że zachowanie prętów mierniczych w polach grawitacyjnych może być opisane na dwa istotowo różne sposoby. Geometria Euklidesowa może zostać zachowana, jeśli wprowadzimy nowe prawa fizyczne, lub teza o sztywności ciał może zostać utrzymana pod warunkiem, że zaakceptujemy nie-Euklidesową geometrię. Możemy wybrać jakąkolwiek geometrię, która nam odpowiada, jeśli tylko gotowi jesteśmy poczynić jakiekolwiek odpowiednie zmiany w prawach fizycznych⁴⁰.

⁴⁰ R. Carnap, dz. cyt., s. 157.

Używając języka Quine'a: kwestia struktury geometrycznej przestrzeni naszego wszechświata jest zagadnieniem tak oddalonym od brzegów pola, którym jest teoria, że wybór tego czy innego rozwiązania nie wywołuje rażącej sprzeczności z doświadczeniem i może być przyjęty, jeśli odpowiednio zmienimy nasze teorie. Poincaré przewidywał, że w obliczu dowodów, które wskazywać będą na nie-Euklidesową strukturę przestrzeni, geometria Euklidesowa i tak zostanie zachowana ze względu na swoją prostotę. W tym względzie jego przewidywania nie spełniły się. Fizycy zaakceptowali teorię Einsteina, która używała geometrii nie-Euklidesowej. Hempel wyjaśnia ową decyzję faktem, że tym, co liczy się w procesie wybierania teorii, jest nie tylko prostota geometrii, lecz przede wszystkim prostota koniunkcji przyjmowanej geometrii i powiązanych hipotez fizycznych (czyli prostota całego systemu wiedzy)⁴¹. Jednak w szerszym sensie koncepcja Poincarégo okazała się trafna: to, jaką strukturę przestrzeni postuluje fizyka, jest kwestią użyteczności, gdyż cała budowla nauki może zostać do tego wyboru odpowiednio dostosowana bez utraty empirycznej skuteczności. Oczywiście, uwagi Carnapa nie odnoszą się tylko do przypadków tak abstrakcyjnych, jak natura przestrzeni fizycznej. Teza o niedookreśleniu teorii przez obserwacje empiryczne ważna jest na wszystkich poziomach struktury nauki. Co głosi ta teza?

Mówi ona, że po wyeliminowaniu wszystkich hipotez niezgodnych z dowolnie obszernym zespołem danych empirycznych zawsze zostaje nieskończenie wiele hipotez do wyeliminowania⁴².

Nie jest to tylko właściwość najbardziej abstrakcyjnych części teorii, lecz w ogóle każdej empirycznej hipotezy. Szczególnym wariantem tej tezy jest paradoks doboru krzywej: Każdą daną empiryczną reprezentuje punkt w układzie współrzędnych na płaszczyźnie. Grobler pisze:

Można łatwo udowodnić, że istnieje nieskończenie wiele krzywych algebraicznych przechodzących przez wszystkie punkty tego zbioru⁴³.

⁴¹ J. Losee, dz. cyt., s. 177.

⁴² A. Grobler, dz. cyt., s. 27.

⁴³ Tamże.

Po dodaniu nowych danych empirycznych, pewne hipotezy są eliminowane jako niezgodne z doświadczeniem. Problem stanowi jednak to, że w każdym wypadku wciąż pozostaje możliwość wyboru spośród nieograniczonej liczby dopuszczalnych teorii.

Wydaje się, że teza o niedookreśleniu teorii na podstawie danych empirycznych jest wariantem szerszej tezy o niedookreśleniu odniesienia. W abstrakcyjnej szacie brzmi ona następująco:

nieskończony ogół zdań języka, używanego przez dowolną osobę, można tak spermutować, czyli odwzorować na samego siebie, że (a) ogół dyspozycji użytkownika języka do zachowania werbalnego nie ulega zmianie, lecz (b) wspomniane odwzorowanie nie jest zwykłym skorelowaniem zdań równoważnych (...) Niezliczone zdania mogą różnić się drastycznie od przyporządkowanych im korelatów, jednakże wspomniane rozbieżności mogą w systematyczny sposób tak się wzajemnie niwelować, że zachowa się całościowy wzorec skojarzeń z innymi zdaniami oraz z pozawerbalnymi bodźcami. Oczywiście im silniejszy jest bezpośredni związek pomiędzy zdaniem a niewerbalnym bodźcem, w tym mniejszym stopniu przy dowolnym takim przyporządkowaniu zdanie może odbiegać od swego korelatu⁴⁴.

Aby zilustrować problem, Quine przekłada powyższe sformułowanie na konkretną sytuację przekładu. Wyobraźmy sobie mianowicie, że grupa lingwistów napotyka plemię, które nie miało wcześniej żadnego kontaktu z naszą kulturą i językiem. Jest to zatem sytuacja przekładu radykalnego. Lingwista terenowy musi wysuwać hipotezy dotyczące znaczenia słów używanych przez krajowców wyłącznie na podstawie ich reakcji werbalnych i niewerbalnych na towarzyszące bodźce. Słynnym przykładem Quine'a jest słowo 'gavagai'. Krajowiec wygłasza słowo-zdanie 'gavagai', gdy widzi królika. Lingwista, eliminując różne hipotezy przez bodźcowe testowanie swego rozmówcy, ustala w końcu, że członkowie badanej wspólnoty językowej wydają dźwięk 'gavagai' w pewnych sytuacjach związanych z tym, co w naszym języku zwiemy 'królikiem'. Ostateczny słownik podaje zatem słowo 'królik' jako odpowiednik tubylczego 'gavagai'. Quine zgadza się, że tłumacz jest usprawiedliwiony przekładając 'gavagai' jako 'królik', odmawia jednak prawdziwości tezie, że 'gavagai' jest

⁴⁴ W.V.O. Quine, *Słowo i przedmiot*, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa 1999, s. 40.

równoważne naszemu terminowi ogólnemu 'królik'. Nie ma na to żadnej gwarancji. Quine pisze:

Rozważmy bowiem 'gavagai'. Któż wie, czy przedmiotami, do których odnosi się ten termin, rzeczywiście są króliki, czy też może chodzi o ich zwykłe stadia, czyli krótkie, czasowe przedziały królików? W obu przypadkach takie same bodźcowe sytuacje wzbudzałby zgodę na 'Gavagai' i na 'Królik'⁴⁵.

Jak widać, nawet to, czy dany termin jest ogólny, czy szczegółowy, nie może zostać ściśle ustalone w procesie radykalnego przekładu. To, że lingwista terenowy tłumaczy 'gavagai' przez nasz termin ogólny 'królik' jest skutkiem założenia, że użytkownicy obcego języka są wystarczająco do nas podobni, by używać krótkiego słowa na opisanie całego, spójnego czasoprzestrzennie bytu. Naturalna odpowiedź na powyższą trudność wygląda tak: „Przecież lingwista, gdy opanował już wyrażenia badanego języka oznaczające identyczność i różnicę, może zapytać tubylca, czy poszczególne zdarzenia, na które reaguje on słowem 'gavagai', są numerycznie tożsame. Podobną operację można przeprowadzić przy pomocy innych terminów, jeśli chce się dokładniej określić użycie 'gavagai'”. Główny problem radykalnego tłumaczenia pojawia się także na tym poziomie: jak tłumacz mógł ustalić odniesienie wyrazów, które, według jego teorii, oznaczają predykat 'jest identyczny z'? Problem nie jest rozwiązany, lecz tylko oddalony. Główna teza Quine'a jest właśnie taka, że nic w obserwowalnym zachowaniu użytkowników tego języka nie umożliwi tłumaczowi stwierdzenie, że 'gavagai' odnosi się do tego samego, co polskie słowo 'królik'. Przy dodatkowym założeniu, że nie ma niczego innego prócz werbalnego i pozawerbalnego zachowania, co mogłoby umożliwić ustalenie odniesienia terminu, eksperyment przekładu radykalnego pokazuje, że pytanie o odniesienie wyrazu 'gavagai' jest pozbawione sensu:

Rzecz nie w tym, że nie możemy być pewni słuszności analitycznej hipotezy [czyli takiej, która dzieli wyrażenia obcego języka na segmenty i przypisuje im znaczenie], lecz w tym, że w przeciwieństwie do przykładu 'Gavagai' [które może mieć to samo znaczenie bodźcowe, co 'królik'], nie

⁴⁵ Tamże, s. 67.

istnieje tu żadna obiektywna rzeczywistość, o której można by posiadać słuszne lub niesłuszne opinie⁴⁶.

Rezultat analizy Quine'a nie ogranicza się jedynie do problemów lingwisty terenowego. Przykładu odległego plemienia używa się tylko ze względów pragmatycznych: łatwiej jest w tym przypadku dostrzec radykalne niezdeteminowanie odniesienia terminów języka. W istocie, to samo rozumowanie może zostać zaaplikowane w przypadku języków bliższych naszemu językowi (kulturowo i lingwistycznie). Więcej nawet, teza o niezdeteminowaniu przekładu może być zastosowana w przypadku kontaktu między użytkownikami tego samego języka lub nawet wobec jednej i tej samej osoby:

Zaleta kontaktów z rodakiem polega na tym, że z niewielkimi odstępstwami automatyczna bądź homofoniczna hipoteza przekładu dobrze wykona swoje zadanie. Gdybyśmy okazali się przewrotni i pomysłowi, moglibyśmy odrzucić tę hipotezę i skonstruować inne analityczne hipotezy, przypisujące naszemu rodakowi niesłychane poglądy, a zarazem zgodne ze wszystkimi jego dyspozycjami do werbalnych reakcji na wszystkie możliwe bodźce (...) Jak radykalny przekład zdań jest niedookreślony przez ogół dyspozycji do zachowania werbalnego, tak nasze własne teorie i przekonania w ogóle są niedookreślone przez ogół możliwych zmysłowych świadectw w nieograniczonym czasie⁴⁷.

W celu uzasadnienia rozszerzenia wyników analizy na przypadki indywidualnych osób, można odwołać się do Wittgensteinowskiego argumentu o niemożliwości istnienia języka prywatnego⁴⁸. Jeśli zatem nie ma żadnego faktu, który czyniłby prawdziwymi hipotezy analityczne odnoszące się do języka tubylców, nie ma też żadnego faktu, który czyniłby prawdziwymi nasze hipotezy znaczenia terminów w języku spokrewnionym, w języku naszego rodaka czy w naszym własnym języku. Analiza Quine'a przynosi, zdaje się, zdumiewający paradoks: język jako taki nie ma ustalonego od-

⁴⁶ Tamże, s. 90.

⁴⁷ Tamże, s. 95–96.

⁴⁸ Na ten temat zob. S. Kripke, *Wittgenstein o regulach i języku prywatnym*, przeł. K. Pośłajko i L. Wroński, Warszawa 2009.

niesienia, zawsze bowiem może być tak, że w rzeczywistości odnosimy się do czegoś innego, niż się to nam na początku wydaje. Innymi słowy: język jest bezsensowny. Czy nie jest to samo-znosząca się konkluzja? W tym kontekście warto pamiętać o uwadze Putnama:

prawdziwe paradoksy nigdy nie są nieważne; zawsze pokazują one, że jest coś niewłaściwego w sposobie, w jaki do tej pory myśleliśmy⁴⁹.

Paradoks pokazuje, że odniesienie terminów naszego języka musi być zakorzenione w jakimś „języku” podstawowym, w jakimś niekwestionowanym schemacie conceptualnym. Terminy owego języka muszą zostać uznane za referencyjne. W radykalnym tłumaczeniu odwołujemy się zawsze do pewnych wstępnych założeń *naszego* języka, za każdym razem, gdy próbujemy przypisać obcym słowom odniesienie. Michael Loux pisze:

Ustalenie odniesienia, utrzymuje Quine, jest zawsze zrelatywizowane do pewnego zastanego języka (*background language*); i próbuje powiedzieć, że skoro tylko to rozumiemy, możemy zobaczyć, że niezdeteminowanie odniesienia nie jest problematyczne⁵⁰.

Sama teza o niedookreśleniu teorii na podstawie danych empirycznych jest problematyczna dla stanowiska naukowego realizmu. Jeśli dane empiryczne z zasady nie mogą umożliwić wysunięcia jedynie słusznej hipotezy, to terminy w niej zawarte nie mogą odnosić się do określonych przedmiotów. Wszak równie dobrze mogłyby odnosić się do przedmiotów drastycznie odmiennych. Teza naukowego realizmu, że teoria może być w dosłownym sensie prawdziwa, a jej terminy referencyjne, zostaje podważona przez powyższe rozważania. Rezultat Quine’owskiego eksperymentu w bezpośredni sposób wspiera Dummetowski antyrealizm. Pokazuje on, że relacja znaczenia zakorzeniona być musi ostatecznie w jakimś systemie odniesienia. Zdania nie są w żaden bezpośredni sposób skorelowane z możliwymi lub aktualnymi stanami rzeczy, które wyznaczałyby ich warunki prawdziwości. Jeśli realizm naukowy jest szczególnie „regionalnym”, przypadkiem

⁴⁹ H. Putnam, *A problem about reference*, w: tenże, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1998, 35-6.

⁵⁰ M. Loux, *Metaphysics: A contemporary introduction*, New York 2006, s. 277.

realizmu metafizycznego, teza Quine'a o niezdeteminowaniu odniesienia i propozycja rozwiązania wynikłego stąd paradoksu ma poważny wpływ na potencjalną słuszność stanowiska realistycznego.

9. Historyczny argument przeciwko realizmowi naukowemu

W p. 6–8 rozwijałem pewne „filozoficzne” argumenty, które podważają wiarygodność zarówno realizmu metafizycznego, jak i realizmu naukowego. W p. 5 scharakteryzowałem realizm naukowy (za Putnamem) jako hipotezę empiryczną. Jeśli istotnie odwołuje się on do empirii, posiada sprawdzalne konsekwencje. Argumentacja realistów opiera się na wersji rozumowania abdukcyjnego, zgodnie z zasadą wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia. Larry Laudan w znanym artykule⁵¹ wysuwa wiele zastrzeżeń co do tak pojmowanego realizmu naukowego. Jego argumenty odwołują się przeważnie do historii nauki. Jeśli bowiem nauka nie musi być prawdziwa, aby odnosić sukcesy w wyjaśnianiu i przewidywaniu zjawisk, a terminy wcześniejszych teorii naukowych nie są zachowywane przez kolejne teorie, sceptyczna meta-indukcja, której obawiał się Putnam, wydaje się uzasadniona. Argumentacja antyrealisty przeciwstawiającego się realizmowi naukowemu koncentruje się wokół trzech zagadnień: 1) problemu abdukcji, 2) kwestii prawdy – słuszne jest bowiem stwierdzenie, że

nie-realiści (...) usiłują oddzielić pojęcia sukcesu predyktywnego i prawdy⁵²;

3) kwestii odniesienia. Laudan podejmuje najpierw kwestię referencji teorii naukowych, czyli abdukcyjny argument (I) z p. 5. Pojęcie odniesienia, w ujęciu realizmu naukowego, notuje Laudan, jest swobodne i dość niejasne. Rzeczywiście, Putnam w swoim artykule uznaje, że współczesne teorie mogą prawomocnie używać w odniesieniowy sposób terminów takich, jak Bohra ‘elektron’, ‘gen’ Mendla, ale już nie ‘flogiston’ czy ‘eter’. Jakie

⁵¹ L. Laudan, dz. cyt.

⁵² J. Losee, dz. cyt., s. 269.

są granice zmienności opisu danego postulowanego bytu w ramach teorii (do którego teoria ma się wszak odnosić), by wciąż jeszcze można było go uznawać za numerycznie tożsamy? Jakie są kryteria identyczności takich bytów teoretycznych? Sam Putnam zdaje się sugerować możliwą odpowiedź w duchu Kripke'owskiego esencjalizmu: nazwa odnosi się do rzeczy nie poprzez deskrypcję (jak to utrzymywał Quine czy Russell), lecz za pomocą aktu nazwania, który ustala referencję w sposób sztywny. W ten sposób modyfikacja opisu (który pełni w istocie tylko rolę pomocniczą) nie zmienia odniesienia⁵³. Jeśli dany przedmiot zostanie w sposób sztywny oznaczony przez jakąś wspólnotę komunikacyjną, odniesienie pozostaje stałe w ramach kolejnych teorii, które budowane są w tym języku. Takie rozwiązanie problemu angażuje dość skomplikowaną maszynериę filozoficzną opartą na pojęciu światów możliwych. Nie chcę tu rozstrzygać, czy jest to teoria, którą większość realistów naukowych byłaby skłonna przyjąć. Realizm naukowy nie jest zatem zupełnie bezbronny w obliczu zarzutów wobec pojęcia odnoszenia się. Laudan stawia jednak inne jeszcze pytanie:

Czy rzeczywiście odnoszące się teorie (to jest: teorie, których centralne terminy rzeczywiście odnoszą się) są niezmiennie lub chociaż tylko przeważnie skuteczne empirycznie (...)?⁵⁴

Ma ono za zadanie podważyć rozumowanie stosowane w argumencie (I). Laudan odwołuje się do przykładów z historii nauki, które pokazują, że teorie, po pierwsze, mogą posiadać odniesienie (z punktu widzenia dzisiejszych teorii), a mimo to są empirycznie nieskuteczne; po drugie, nie odnoszą się i są skuteczne. Oto przykłady na korzyść pierwszej tezy: (1) atomizm w teorii chemicznej w XVIII wieku był teorią tak nieskuteczną, że naukowcy porzucili go na korzyść bardziej fenomenologicznie nastawionej chemii związków wybiórczych (*elective affinity chemistry*); (2) teoria Prouta, że atomy metali ciężkich zbudowane są z atomów wodoru; (3) teoria Wegenera płyt tektonicznych, która nie zdobyła statusu ortodoksji do lat 60. XX wieku, skutecznie wypierana przez inne koncepcje.

⁵³ Zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001.

⁵⁴ L. Laudan, dz. cyt., s. 216.

Według Laudana nietrudno dostrzec powody, dla których rzeczywiście odnoszące się teorie nie są empirycznie skuteczne: mimo że odnoszą się one do czegoś, co naprawdę istnieje, zawartość fałszywych twierdzeń w tych teoriach może przewyższać liczbę twierdzeń prawdziwych (co skutkuje w niepowodzeniach w praktyce naukowej)⁵⁵. Nieuzasadnione jest także przeciwne rozumowanie: jeśli teoria odnosi sukcesy empiryczne, racjonalne jest założenie, że jej główne terminy rzeczywiście posiadają odniesienie. Przeciwno temu Laudan podnosi dwie obiekcje: 1. Teza ta jest zbyt słaba dla uzasadnienia realizmu naukowego (istotniejsza jest zależność pomiędzy odnoszeniem się teorii a jej sukcesem – w tej właśnie kolejności; przeciwna relacja nie wystarcza do wyjaśnienia skuteczności nauki tak, jak realista naukowy chciałby to uczynić); 2. Nie jest ona zgodna z historią nauki. Przykładem nieodniesieniowej, skutecznej empirycznie teorii naukowej jest XIX-wieczna teoria eteru. Wielki fizyk, J. C. Maxwell, powiedział nawet, że eter jest bytem, którego istnienie pewne jest w stopniu większym niż czegokolwiek innego w filozofii naturalnej⁵⁶. Realista może próbować bronić swojego stanowiska przez twierdzenie, że wyłącznie niektóre terminy tylko dojrzałej nauki posiadają odniesienie. Taki teoretyczny manewr budzi jednak wątpliwości: czym jest nauka dojrzała? czym są główne terminy? Odpowiedzi na te pytania (nawet jeśli realicie uda się uniknąć kółkości w argumentacji) muszą zmniejszyć początkowe prawdopodobieństwo stanowiska realistycznego (choćby przez zawężenie materiału dowodowego).

Wątpliwej wartości jest też pojęcie przybliżonej prawdziwości. Twierdzenie, że jeśli teoria jest prawdziwa, jest też skuteczna empirycznie, jest oczywiste. Problem polega na tym, że zastąpienie pojęcia prawdy (którego realista naukowy nie może użyć, skonfrontowany ze zbyt jawnym faktem zmienności nauki) pojęciem przybliżonej prawdziwości zmienia całkowicie sens dyskutowanej implikacji – w nowym sformułowaniu nie zachowuje ona pierwotnej oczywistości. Samo pojęcie przybliżonej prawdziwości jest na tyle mętne, że nie pozwala orzec, czy teoria zawierająca wyłącznie (w przybliżeniu) prawdziwe zdania będzie teorią empirycznie skuteczną. Nawet jeśli pojęcie przybliżonej prawdy ma sens, realista nie

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 219.

może mieć żadnej epistemicznej gwarancji co do tego, która teoria jest prawdziwa, gdyż jedynym rozsądnym kryterium jest właśnie skuteczność. Wymieniona wyżej teoria eteru jest tylko fragmentem dłuższej listy teorii, które były zarazem fałszywe i skuteczne.

Główny błąd realisty, twierdzi Laudan, polega na przyjęciu (fałszywej) tezy: jeśli teoria ma prawdziwe konsekwencje, znaczy to, że sama ta teoria jest (w przybliżeniu) prawdziwa.

Kiedy Sekstus lub Bellarmine lub Hume powątpiewali, że teorie zachowujące zjawiska mogą być uznane za prawdziwe, opierali oni swoje wątpliwości na przekonaniu, że pokazanie prawdziwości konsekwencji pewnej teorii pozostawia sprawę prawdziwości samej teorii zupełnie otwartą. W rzeczy samej, wielu nie-realistów było nie-realistami właśnie dlatego, że uznawali, iż fałszywe teorie, równie dobrze, jak prawdziwe, mogą mieć prawdziwe konsekwencje⁵⁷.

Powyższy zarzut sprowadza się w zasadzie do zakwestionowania statusu rozumowania abdukcyjnego. Laudanowi jawi się ono jako nieusprawiedliwione i skażone błędem logicznym *affirming the consequent*. Pomiedzy empiryczną skutecznością a istnieniem jest luka, której nie można zlikwidować zwykłym dekretem. Za krytycznym stanowiskiem Laudana stoi słuszną intuicją, że do orzeczenia prawdziwości teorii naukowej potrzeba czegoś więcej niż tylko empirycznej adekwatności.

Wyzwania dla realizmu naukowego ze strony historii są niekiedy znacznie bardziej radykalne. Zilustruje to przykład tezy Feyerabenda o nieporównywalności teorii (*incommensurability thesis*). Neopozytywistyczna koncepcja nauki przedstawiała postęp naukowy jako redukcję starszej teorii do nowszej. Losee podaje cztery warunki redukcji teorii T2 do T1:

Formalne warunki redukcji:

1. Powiązanie: dla każdego terminu, który występuje w T2, ale nie w T1, istnieje zdanie, które łączy ów termin z teoretycznym terminem T1;
2. Wywodliwość: eksperymentalne prawa T2 są dedukcyjnymi konsekwencjami teoretycznych założeń T1.

⁵⁷ Tamże, s. 227.

Nieformalne warunki redukcji:

3. Oparcie empiryczne: teoretyczne założenia T1 są wspierane dowodami obok i ponad tymi, które wspierają T2.

4. Owocność: teoretyczne założenia T1 wskazują na możliwość dalszego rozwoju T2⁵⁸.

Feyerabend utrzymuje, że rzekoma redukcja fizyki Galileusza do fizyki Newtona nie spełnia drugiego warunku redukcji: prawo swobodnego spadku w formie, jaką nadał mu Galileusz, nie może być wyprowadzone z praw Newtonowskiej fizyki. Z kolei redukcja tej ostatniej do ogólnej teorii względności nie spełnia warunku powiązania: pojęcie długości, np., jest zupełnie różne w jednej i w drugiej teorii, więcej: pojęcia te są ze sobą nieporównywalne⁵⁹. Feyerabend uważa, że zmiana teorii na bardzo wysokim poziomie struktury nauki pociąga za sobą zmianę znaczenia używanych terminów; a skoro obserwacja jest obciążona teorią, idea testu empirycznego, który miałby przyznać słuszość tylko jednej z nich, traci sens: teorie są nieporównywalne. Niewątpliwie argumentacja Feyerabenda jest zbyt radykalna. Pokazuje jednak, że ciągłość nauki (i ciągłość odniesienia) jest sprawą bardziej skomplikowaną niż się to może początkowo wydawać. Jeśli zaś historia nauki nie dostarcza wyraźnego poparcia dla tez realizmu naukowego, czy stanowisko to zachowuje jeszcze jakąkolwiek wartość na filozoficznej scenie?

10. Realizm wewnętrzny

W poprzednich punktach starałem się wskazać trudności napotykane przez stanowisko realistyczne w filozofii nauki. Perspektywa filozofii nauki nie jest jednak zupełnie pesymistyczna dla jakichś form realizmu. Przeciwnie, uważam, że szczególnie dobrym kandydatem, który zneutralizowałby zarzuty podnoszone przeciwko realizmowi, zachowując zarazem zalety antyrealizmu, jest realizm wewnętrzny w postaci proponowanej przez Hilarego Putnama. Warto zanotować, że koncepcja Putnama jest

⁵⁸ J. Losee, dz. cyt., s. 200.

⁵⁹ Tamże, s. 214.

formą stanowiska metafizycznego. Wydaje się jednak, że może pociągać za sobą pewien pogląd w filozofii nauki w ten sam sposób, w jaki realizm metafizyczny wspiera realizm naukowy. Kluczowym dla realizmu wewnętrznego jest pojęcie schematu konceptualnego. Grobler mówi o tezie względności pojęciowej, zgodnie z którą

nie ma żadnych praw absolutnych, niezależnych od wyboru układu pojęciowego. Od sposobu stosowania pojęć zależy treść, a zatem i prawdziwość twierdzeń o świecie wyartykułowanych za ich pomocą, a bez pojęć nie da się wyartykułować żadnych treści⁶⁰.

Teza o względności pojęciowej jest konsekwencją bliskiego Quine'owi stanowiska w sprawie znaczenia. Putnam akceptuje konkluzję wynikającą z myślowego eksperymentu radykalnego przekładu. O ile w teorii Quine'a odniesienie było niezdeterminowane tylko w pewnych określonych granicach (na podstawie wypracowanego tłumaczenia języka tubylców stwierdzić możemy, iż 'gavagai' jest *czymś* powiązanym w *jakiś* sposób z królikowością), choć już to umożliwia wyciągnięcie poważnych wniosków metafizycznych na temat natury znaczenia, statusu nauki i kwestii realizmu, Putnam posuwa się jeszcze dalej w swoich antyrealistycznych twierdzeniach; możliwe są znacznie bardziej podstępne wykrzywienia języka. Według Putnama każda interpretacja zdania poddana jest dwóm typom ograniczeń: (1) teoretycznym (reguły selekcji danych, wskazówki heurystyczne, definicje etc.; ograniczenia pojęte są jako te, które nałożyłaby idealnie racjonalna wspólnota badaczy), (2) obserwacyjnym (dane empiryczne). Takie ograniczenia pozwalają przypisać określonemu zdaniu wartość prawdziwościową. Argument Putnama ma pokazać, że

nawet jeśli obecne są ograniczenia jakiegokolwiek natury, które determinują wartość prawdziwościową każdego zdania jakiegoś języka *we wszystkich możliwych światach*, odniesienie indywidualnych terminów wciąż pozostaje niezdeterminowane⁶¹.

⁶⁰ A. Grobler, dz. cyt., s. 302.

⁶¹ H. Putnam, *A problem about...*, dz. cyt., s. 33.

Putnam stara się udowodnić swoją tezę przez pokazanie, że przy zachowaniu wartości prawdziwościowej zdania „Kot jest na wycieraczce” można je zinterpretować tak, by polskie słowo „kot” odnosiło się do *drzew*, a „wycieraczka” do *wiśni*. Loux przedstawia rozumowanie Putnama w następujący sposób⁶². W zdaniu

(8) Kot jest na wycieraczce („The cat is on the mat”)

spójka „jest” powinna zostać wzięta atemporalnie tak, by zdanie to głosiło, iż kiedyś i gdzieś jakiś kot siedział na jakiejś macie. Putnam definiuje następnie terminy „kot*” i „wycieraczka*”. Terminy te zostają wprowadzone w odniesieniu do tego, co Loux określa jako sytuacje typu A, typu B i typu C. Sytuacja typu A zachodzi wtedy, i tylko wtedy, gdy a) jakiś kot jest na jakiejś wycieraczce i b) jakaś wiśnia jest na jakimś drzewie. Sytuacja typu B zachodzi dokładnie wtedy, gdy a) jakiś kot jest na jakiejś wycieraczce, ale b) żadna wiśnia nie jest na żadnym drzewie; i, wreszcie, sytuacja typu C zachodzi tylko w przypadku, gdy żaden kot nie jest na żadnej wycieraczce. Podaje się następujące definicje:

I. Obiekt, *x*, jest kotem* wtedy, i tylko wtedy, gdy 1. sytuacja typu A lub typu C zachodzi i *x* jest wiśnią; lub 2. sytuacja typu B zachodzi i *x* jest kotem.

II. Obiekt, *x*, jest wycieraczką* wtedy, i tylko wtedy, gdy 1. sytuacja typu A zachodzi i *x* jest drzewem; lub 2. sytuacja typu B zachodzi i *x* jest wycieraczką; lub 3. sytuacja typu C zachodzi i *x* jest kwarkiem.

Zmodyfikowane zdanie (8) brzmi teraz:

(8') Kot* jest na wycieraczce* („The cat* is on the mat*”)

Tak więc to, co zalicza się jako bycie kotem* lub bycie wycieraczką* zależy od tego, co akurat jest faktem. Można prześledzić, że (8) i (8') przybierają taką samą wartość prawdziwościową we wszystkich możliwych światach. W takim razie nic nie stoi na przeszkodzie zinterpretowania „kot” jako „kot*”, a „wycieraczka” jako „wycieraczka*”, gdyż ograniczenia teoretyczne i obserwacyjne, które stanowią jedyne kryterium

⁶² M. Loux, *Metaphysics...*, dz. cyt., s. 280-2.

empirycznej interpretacji zdania, nie czynią żadnej różnicy pomiędzy zdaniami, które przybierają istotnie takie same wartości prawdziwościowe we wszystkich możliwych światach. Nasz świat reprezentuje sytuację typu A. W niestandardowej interpretacji, używając zdania „Kot jest na wycieraczce”, mówimy w rzeczywistości o *drzewach* i *wisniach*. Przy czym realista nie może uznać terminów takich, jak „kot*” za nienaturalne lub pochodne, gdyż zawsze istnieje możliwość skonstruowania terminu „kot” przy pomocy terminów niestandardowych. Nie może on także wyszczególnić jakiejś intuicyjnej relacji odnoszenia się do przedmiotu tym właśnie słowem (jakby w akcie mentalnego chrztu rzeczy), ponieważ jest ona niemożliwa z punktu widzenia Wittgensteinowskiego argumentu o prywatnym języku (owa intuicyjna relacja to przykład magicznego myślenia o języku). Realista nie może również powołać się na jakąś specyficzną relację przyczynową ze światem, która zapewnia terminom języka stałe odniesienie (coś takiego również jest przykładem magicznego myślenia o języku)⁶³. Putnam utrzymuje, że paradoksu wynikającego z tezy o zupełnej anarchii semantycznej można uniknąć przyjmując, że zdania języka funkcjonują zawsze w ramach zastanego schematu konceptualnego; nigdy nie odnoszą się bezpośrednio do skorelowanych z nimi faktów w świecie. Koncepcja Putnama jest zatem antyrealistyczna w tym, że podziela Dummettowski antyrealizm semantyczny i jego epistemiczną koncepcję prawdy (choć ujęcie tego ostatniego zagadnienia u Putnama jest zupełnie różne od ujęcia Dummetta). Schemat konceptualny to pewien zastany, niekwestionowany język. Możemy mówić o jakiejś dziedzinie przedmiotowej tylko z tej a tej określonej pozycji, z płaszczyzny naszego języka. Dlaczego zatem nazywać to stanowisko metafizyczne wewnętrznym *realizmem*?

Główny powód jest taki, że pogląd ten nadal posługuje się pojęciem prawdy. Gdy ustalili się już określony schemat konceptualny, to fakt, czy dane zdanie jest fałszywe, czy prawdziwe, zależy od zewnętrznej rzeczywistości, która, z punktu widzenia omawianego poglądu, musi się jawić jako noumenon. Choć nie możemy zobaczyć rzeczywistości taką, jaką jest

⁶³ Ponadto Putnam rozprawia się tam z kauzalnym ujęciem relacji znaczenia, zob. H. Putnam, *Why there isn't a ready-made Word*, dz. cyt. oraz tenże, *A problem about reference*, dz. cyt.

naprawdę (tzn. odnieść do niej terminy naszego języka, co – jak pokazali zarówno Quine, jak i Putnam – jest zadaniem niewykonalnym), pewne zdania naszego języka są prawdziwe albo fałszywe (jednak to także zależy od holistycznej struktury wiedzy i od uprzedniego wyboru schematu pojęciowego). Układy pojęciowe, mimo że nie ma żadnego ideału w tej materii, mogą być lepsze i gorsze w zależności od naszych potrzeb. Grobler używa metafory mapy: mapy mają różną wartość ze względu na naszą praktykę – mapa samochodowa mniej będzie przydatna komuś, kto wybiera się na pieszą wycieczkę po najbliższej okolicy, choć generalny układ rzek, np., musi zostać zachowany w obu mapach. Mapy nie czerpią swojej wartości z tego, że przedstawiają rzeczywistość taką, jaką jest, lecz z faktu ich użyteczności: mapy naprawdę działają, mimo że kółko oznaczające miasto na mapie samochodowej w niczym nie przypomina konturów tego a tego miasta⁶⁴. Pogląd Putnama jest realizmem „wewnętrznym”, gdyż zachowuje pojęcie prawdy i nadaje tej prawdzie wymiar zrelatywizowany do schematów konceptualnych.

Nie posiadamy pojęć „istnienia” rzeczy albo „prawdy” zdań, które są niezależne od wersji, które konstruujemy i od procedur, które nadają sens mówieniu o „istnieniu” i „prawdzie” w ramach tych wersji⁶⁵. Czy *pola* „istnieją” jako fizycznie realne rzeczy? Tak, pola rzeczywiście istnieją: relatywnie do jakiegoś schematu opisującego i wyjaśniającego zjawiska fizyczne; według innego, tym, co istnieje, są cząstki (...) Czy *dyspozycje* istnieją? Tak, w naszym zwyczajnym sposobie mówienia (...) Mamy wiele nieredukowalnie różnych, lecz pełnoprawnych sposobów mówienia, i prawdziwe stwierdzenia o „istnieniu” w każdym z nich⁶⁶.

Oczywiście, realizm wewnętrzny ma bezpośrednie konsekwencje w filozofii nauki. Jakiej udziela on odpowiedzi na pytanie o kognitywny status teorii naukowych? Jest to odpowiedź pomiędzy realizmem a antyrealizmem, starająca się połączyć korzystne elementy obu tych stanowisk. Teorie naukowe są, w pewnym sensie, o świecie. Mogą być prawdziwe

⁶⁴ A. Grobler, dz. cyt., s. 309.

⁶⁵ Putnam używa odpowiednio „the truth” i „truth”.

⁶⁶ H. Putnam, *Why reason can't be naturalized*, w: tenże *Realism and Reason*, Cambridge 1996, s. 230–231.

(w danym schemacie konceptualnym), choć bardzo istotna jest też ich funkcja praktycznych narzędzi. Myślę, że również teorię Putnama można zilustrować obrazem, który zaproponował Quine: teoria naukowa jest polem, które spotyka się z doświadczeniem tylko na swoich brzegach. Relacja z doświadczeniem jest przy tym niejednoznaczna, skomplikowana i zawsze zapośredniczona przez ludzkie formy rozumienia.

Czy całe prawdziwe życie jest spotkaniem?

1. Wstęp Spotkanie a poznanie

Pytanie o możliwość i granicę poznania drugiego człowieka stawiano w filozofii już od czasów starożytnych. Niemniej jednak przy podejmowaniu rozważań epistemologicznych ważniejszym zagadnieniem wydawało się być ujęcie istoty poznania jako takiego. Zastanawiano się, czym jest poznanie i czy w ogóle można poznawać.

*Właściwie dopiero w drugiej połowie XIX wieku i za naszych czasów zwrócono baczniejszą uwagę [...] na problemy poznawania drugiego człowieka*¹ – napisze Roman Ingarden. W jaki sposób można to wytłumaczyć? Nasuwa się refleksja, iż ciekawość poznawcza nie może rozwinąć się w człowieku, dopóki nie przeżyje on zdziwienia światem innego, drugiego człowieka. Jej rozwój możliwy jest, gdy zostanie poddana w wątpliwość oczywistość w oglądzie partnera czy w kontakcie z nim. By podjąć rozważania dotyczące drugiego, musiało nastąpić, posługując się słowami Zygmunta Freuda „uświadczenie” sobie wyjątkowości jego istnienia, doświadczenie niesamowitości, przeżycie *unheimlich* drugiego.

Zdziwienie pociągnęło za sobą chęć znalezienia odpowiedzi. Co to znaczy, że możemy poznawać innego człowieka? Kim on jest? Dzięki czemu poznanie to jest możliwe? Jakie granice napotyka poznanie innego i jakich rezultatów dostarcza? I wreszcie, czy próbując bezpośrednio poznać drugiego niczego o nim uprzednio nie zakładamy?

Paradoksalnie, logicznie wcześniejszym od pytania o poznanie drugiego jest pytanie o to, kim człowiek jest². Próba bezzalożeniowego podejścia

¹ R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971; Cyt za: M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997, s. 43.

² Por. M. Opoczyńska, *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Kraków 1999, s. 163.

do drugiego zdaje się bowiem z góry skazana na porażkę³. Przeświadczenie zaś o uwolnieniu od najbardziej ogólnych pojęć o poznawanym niesie za sobą ryzyko „przemycenia” ich w procesie poznania.

Pytanie „kim człowiek jest”, wiąże się natomiast z pytaniem: Czy człowiek powinien być rozpatrywany jako coś osobnego, innego względem nie-człowieka, tj. reszty świata? I dalej, czy poznawanie człowieka niesie za sobą coś specyficznego, czy może jest sprowadzalne do procesu poznawania natury i rzeczy? Czy można poznawać coś więcej niż drugiego? Czy poznanie jest właściwą drogą do drugiego?

Celem poniższej pracy jest próba twórczego nawiązania do tych pytań i spojrzenie na nie przez pryzmat filozofii dialogu. Ma ona traktować o istocie spotkania rozumianego w nowym, dialogicznym paradygmacie. Nie sposób jednak mówić o filozofii dialogu, nie umieszczając jej w konkretnym kontekście kulturowym, a mianowicie w tradycji myśli filozoficznej. Choć filozofia innego jest reakcją na subiektywizm, który zarzuca ona zachodniej filozofii, to wyrasta z niej. Krytykując i przeformułując ją, tworząc własny program, nie może do niej nie nawiązywać.

2. Tradycja monologiczna

Filozoficzna refleksja nad tym, „kim jest człowiek”, rozwijała się, zdaniem Martina Bubera, w cyklicznie następujących po sobie okresach „zadomowienia” i „bezdомności”⁴ człowieka. W epokach „zadomowienia” przybierała kształt systematycznego ujęcia, w epokach „bezdомności” owocowała zaś ujęciami egzystencjalnymi. Poszczególne przypadki „zadomowienia” i „bezdомności” bynajmniej nie odpowiadają sobie i w każ-

³ Polemika z fenomenologią Edmunda Husserla i konsekwencjami stosowania redukcji transcendentalnej w rozumieniu pojęcia dialogu podjęta będzie w dalszej części pracy.

⁴ Warto zauważyć, że Buber, stosując poniższy podział, dokonuje pewnego uproszczenia. Do filozofów epok „zadomowienia” zalicza Arystotelesa, św. Tomasza, Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Kanta i Hegla, myśliciele „bezdомności” zaś to według tej subiektywnej, znacznie okrojonej klasyfikacji: Sokrates, Platon, św. Augustyn, Pascal, Kierkegaard, Stirner, Nietzsche, Husserl, Scheler, Jaspers, Heidegger oraz sam Buber; Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993.

dej epoce przybierają odmienny wymiar zależny od określonej dziejowo sytuacji. Absurdem jest sprowadzanie do siebie tych różnych z założenia programów. Zadaniem postawionym w tej pracy nie jest rozpatrywanie różnic, ale dostrzeżenie pewnej analogii występującej między nimi, a ściślej, zdającego się powtarzać sposobu ujmowania kwestii istotnej dla przeprowadzanego wywodu.

Założenia myślicieli epok „bezdомności” konfrontowane będą z myślą dialogiczną w dalszej części pracy. W tym miejscu warto natomiast skupić się na filozofii „zadomowienia”, ponieważ to ona zdaje się być fundament, który stanie się podstawą do krytycznej refleksji w postaci filozofii spotkania.

W okresach „zadomowienia” człowiek traktuje otaczający go świat jak schronienie, czuje się w nim bezpiecznie. Doświadcza siebie jako części racjonalnego kosmosu: *mówi o sobie stale niejako w trzeciej osobie, staje się dla siebie jedynie przypadkiem (...), osiąga świadomość samego siebie tylko jako on a nie jako ja*⁵. Świat w epoce zadomowienia, jest *światem rzeczy, człowiek zaś jest jedną z wielu rzeczy zapełniających ten świat, przedstawicielem dającego się obiektywnie uchwycić, jednego z wielu gatunków (...). W gmachu świata zostało mu bowiem przyznane na własność miejsce zamieszkania*⁶. Człowiek jest traktowany jako egzemplarz systemu, ogólnej idei człowieka. Nie jest człowiekiem „z krwi i kości”, kimś „rzeczywistym” i przez to on sam, a co dopiero inny, nie może być niepowtarzalny, wyjątkowy. Człowiek pojmowany przez „kulturę rozumu” staje się, jak mówił Lew Szestow „obdarzonym świadomością kamieniem”. Czyste i abstrakcyjne myślenie promowane przez epoki zadomowienia zdaje się być „myśleniem, w którym nie ma myślącego”⁷. Kartezjański solipsyzm, absolutyzacja podmiotu prowadzi równocześnie do absolutnej samotności. Czy człowiek potrzebuje do życia i rozwoju kogoś drugiego? Trudno mówić o potrzebie, gdy niemożliwa jest afirmacja istnienia Innego.

Egzystencja człowieka i świata ujęte są [tu] w nawias (...). Człowiek staje się czystą świadomością, nagim epistemologicznym podmiotem; świat (łącznie z psychosomatycznym bytem człowieka) – przedmiotem nauko-

⁵ M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 20.

⁶ Tamże, s. 21.

⁷ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 262.

wego badania i technicznego manipulowania. Zanika człowiek wraz ze swym uwarunkowaniem egzystencjalnym⁸.

Człowiek jawi się więc w postaci samoistnego i samodzielnego bytu. O tym mówi już Gottfried Wilhelm Leibniz określając człowieka jako „monadę bez okien”, zamknięty świat, kosmos niedostępny transcendencji, niepodlegający żadnym zewnętrznym oddziaływaniom. Gdzie więc miejsce na dialog? Bycie obok, postrzeganie to nie rzeczywiste współ-bycie. Józef Tischner ustosunkuje się do tej wizji nieprzekraczalnej monadyczności, pisząc: *Ewentualna wspólnota ustanowiona przez wiele substancji jest w istocie jedynie agregatem – zbiorem elementów jednakowo funkcjonujących bez wzajemnej więzi*⁹. Zredukowany do „substancji samej w sobie” nie tylko nie potrzebuje innego, nie potrafi z nim być, nie ma nawet takiej możliwości. Człowiek w rozumieniu filozofii epok „zadomowienia”, będąc abstrakcją, nie ma zdolności do budowania wspólnoty. Dla człowieka – podmiotu świat i co za tym idzie, inni ludzie są jedynie przedmiotami poznawczego oglądu, uzależnionymi od człowieka. Jak pisał Gabriel Marcel:

Jeżeli przyjmuję, że inni są tylko moją myślą w innych, moją ideą innych, przełamanie kręgu, który się zaczęło kreślić wokół mnie, staje się całkowicie niemożliwe. – Jeżeli przyjmiemy prymat kategorii podmiotu – przedmiotu – czy aktu, poprzez który podmiot jak gdyby umieszcza przedmioty wewnątrz siebie samego, istnienie innych staje się niemożliwe do pomyślenia – niewątpliwie wszelkie istnienie, jakiegokolwiek by ono było¹⁰.

Jak wybrnąć z tej sytuacji? Jak myśleć o bezpośrednim poznaniu w obliczu całkowitego zamknięcia w podmiotowości? Myśliciele dialogiczni podkreślając, że filozofia europejska najpełniej rozwinęła się w monologicznej, subiektywistycznej wersji, przeciwstawiają tradycji nową koncepcję opartą na przewartościowaniu pojęcia poznania drugiego i nowym ujęciu doświadczenia. Wychodząc od epistemologii, tworzą własną metafizykę, opartą jednak na specyficznie pojmowanej etyce osadzonej na idei różnicy i dobra.

⁸ P. Tillich, *Męstwo bycia*, Poznań 1994, s. 145.

⁹ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 28.

¹⁰ G. Marcel, *Być i Mieć*, Warszawa 1986, s. 90.

Od *cogito* do dialogu

Dla Emannuela Levinasa dotychczasowa kultura wyrosła na kategorii immanencji, tożsamości z samym sobą. Podmiot usiłuje dotrzeć do transcendentnego, które jest od podmiotu całkowicie odmienne. Stara się stworzyć poznawczą, uniwersalną, zunifikowaną przejrzystość teoretyczną. Myślenie wyrosłe na Kartezjańskim *cogito* odmawia jednak Innemu jego inności. Jego absolutna transcendencja staje się moją immanencją. Jego odmienność, nieredukowalność zamyka się we mnie. Opisując go, poznając, redukuję go do własnej myśli. Zatem, podążając za Levinasem można powiedzieć, że kultura ta jest kulturą zawłaszczenia, zawładnięcia innym, zaspokojenia. Zaborczość poznawcza sprowadza Innego do tego, co znam, już mam i co jest moje¹¹. Inny istnieje tylko we mnie i dla mnie, posługując się terminologią Levinasa, niejako zawiera się w Toż-Samym (*Le Mème*).

Komentując myśl Levinasa Barbara Skarga pisze:

Między podmiotem i przedmiotem znika zatem przedział, przedmiot zostaje włączony w myślenie podmiotu, tracąc swą zewnętrżność i oryginalność (...). W rezultacie to, co inne, ma sens wówczas dopiero, gdy zostaje zredukowane do Tego-Samego, a więc o ile jest już nie w sobie, lecz jest dla mnie, o ile podporządkowuje się mojej intelektualnej perspektywie. Następuje identyfikacja Innego z samym sobą¹².

Levinas dąży do zerwania z monologicznością na rzecz otwarcia się, uznania podmiotowości drugiego. Możliwość zaistnienia dialogu zakłada różnicę, nieredukowalność Innego do mnie. Tożsamość, identyczność muszą ustąpić miejsca niezaprzeczalnej, niemożliwej do zniesienia odmienności.

Czy jednak odejście od koncepcji absolutnego podmiotu – odizolowanego od świata „rzeczy samych w sobie”, od subiektywizmu i kartezjańskiego solipsyzmu, od filozofii transcendentnej i heglowskiego idealizmu jest możliwe przez uznanie dialogiczności jako właściwej natury człowieka? Inaczej, odwołując się pośrednio do ujęcia egzystencjalnego – czy istnieje możliwość przezwyciężenia, wyjścia poza siebie, bycia kimś więcej niż się jest, przy jednoczesnym otwarciu na drugiego? Czy współczesna myśl filozoficzna ma do zaoferowania taką alternatywę? Zakładając, że

¹¹ Por. W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa, 2008, s. 408–409.

¹² B. Skarga, *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 98.

takie rozwiązanie dostępne jest w filozofii spotkania, należy zastanowić się, czy mentalność współczesnych ludzi umożliwia przyjęcie postawy proponowanej przez myśl dialogiczną.

Le pour-soi

*Spór o dialogiczność człowieka jest fundamentalnym sporem o jego naturę*¹³. Jednak odnalezienie przestrzeni, w której mogłoby zaistnieć spotkanie, okazuje się problematyczne dla człowieka „bezdomnego” w XX wieku. Współczesny świat zdaje się być bowiem światem *postępującego rozpadu dawnych organicznych form bezpośredniego współżycia ludzkiego*¹⁴. Nie reprezentują dla człowieka dawnej wartości i w swym poprzednim rozumieniu zanikają fundamentalne dotychczas formy społeczne, jak choćby rodzina.

Organiczne formy wspólnoty oferowały człowiekowi epoki nowożytnej – który (...) utracił poczucie zdomowienia w świecie, poczucie kosmologicznej pewności – poczucie swojskości życia, wypływający z bezpośrednich związków z innymi ludźmi spokój, bezpieczeństwo chroniące go przed uczuciem całkowitego porzucenia. Obecnie nawet i to coraz bardziej jest mu odbierane. Dawne formy organiczne zostały zachowane w ich kształtach zewnętrznych, rozpadają się jednak od wewnątrz, coraz mniej w nich sensu i duchowej mocy¹⁵.

Człowiek ukierunkowany na masową produkcję zostaje przytłoczony przez swoje własne twory. W świecie, który sam stwarza, jest osamotniony, nie może odnaleźć drogi do Innego. Świat przedmiotów zdaje się przesłaniać świat innych ludzi. Jak przezwyciężyć ową „bezdomność”? Jak spotkać drugiego?

Na te pytania próbuje udzielić odpowiedzi m.in. filozofia egzystencjalna. Bycie w świecie, mówiąc językiem Martina Heideggera, może być i zdaje się „byciem-tuż-obok”, „byciem-z-innymi”. *Dasein* nie jest izolowane od świata, wrzucone weń, jest zawsze „współbyciem”. Wedle

¹³ K. Stachewicz, *Fenomenologia a dialog*, [w:] *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 53.

¹⁴ M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 65.

¹⁵ Tamże, s. 66.

Jeana-Paula Sartre'a, jest jednak absolutnie wolne i absolutnie odpowiedzialne ze względu na to, iż w świecie nie znajduje „znaków”, nakazów, drogowskazów. Samo stanowi o sobie i sobie stwarza. Nie ma nikogo, kto mógłby być gwarantem i nośnikiem wartości. Odwrotnie, drugi jedynie zagraża, staje na drodze. Istnienie innych jest niewątpliwe, ale nie jest to podstawą do stworzenia i przyjęcia kategorii równości. *Piektło to inni*. Człowiek jest pozostawiony samemu sobie. Wolność jednak, jest w tym rozumieniu samotnością, która pociąga za sobą nieuchronnie całkowite zamknięcie na dialog. „Troska” o własne bycie wyklucza troskę o innego.

Według Bubera współczesna antropologia zdaje się gubić w nieprzekraczalnym indywidualizmie. Koncepcja samodzielnego, samowystarczającego „ja” – czy to w ujęciu substancjalnym, obiektywnym czy egzystencjalnym sprowadza się do umieszczenia osoby – poznającego podmiotu w świecie przedmiotów podległych jego świadomości i wyobrażeniu. Człowiek jawi się jako niezdolny do nawiązania autentycznych relacji z otaczającym go światem. Buber nie operuje jednak abstrakcyjnym pojęciem człowieka. Chce mówić o konkretnym człowieku w świecie. Nie rozpatruje Ja jako takiego, Ja w sobie. By należycie mówić o Ja, nie można odnosić się do niego w trzeciej osobie, nie można go opisywać. *Ja nie jest, ale ja jestem* powiedziałaby Ferdinand Ebner. Gdy jednak mówię „jestem”, to równocześnie „jestem w świecie”. „Będąc w świecie” jestem z kolei zawsze w określonej relacji względem tego świata. W możliwości zmiany i kształtowania tej postawy można upatrywać źródła dialogu. Nawiązanie kontaktu staje się możliwe, gdyż nie tylko przyznaje światu autonomiczność istnienia, ale staje mu „naprzeciw”. Człowiek u Bubera ma otworzyć się na świat i być w określonym doń stosunku. Dopiero wtedy istnieje ewentualność spotkania, rozmowy, dialogu.

Czy Ty to Ja?

Interesująco przedstawia się zestawienie podstawowych założeń filozofii dialogu z myślą klasycznej fenomenologii. Koncepcja czystej świadomości jest w filozofii XX-wiecznej tak istotna, że nie sposób przejść obok niej obojętnie. Filozofia Husserla, choć „bezdomna”, zdaje się być jednym z kolejnych kamieni milowych na specyficznym pojmowanej drodze do prawdy zapoczątkowanej przez *cogito* Kartezjusza. Jest bowiem

przedłużeniem omawianej w poprzednim ustępie tradycji, jest myśleniem z punktem wyjścia w podmiocie. Podjęcie tego tematu zdaje się być również uzasadnione, choćby ze względu na rozważania Michela Theunissena, w których filozofia dialogu przedstawia się jako bezpośrednia reakcja na transcendentalizm Husserla¹⁶.

Starając się określić miejsce drugiego w ujęciu fenomenologii, trzeba omówić dwa znaczenia pojęcia dialogu. Krzysztof Stachewicz wyróżnia z jednej strony dialog rozumiany jako rozmowę, naukową dyskusję, wymianę spostrzeżeń, myśli¹⁷. Metoda ideacji, ogląd ejdetyczny zachodzi w obrębie świadomości poznającej. Co więcej, wynik tak pojmowanego poznania jest niemożliwy do zakomunikowania, intersubiektywne uzgodnienie wrażeń jest niemożliwe. Spotkanie jest zatem wykluczone. *W drugim znaczeniu dialog jest rozumiany szerzej jako fundamentalne otwarcie człowieka na człowieka, jako bycie wobec drugiego i z drugim, jako swoista konstytuanta ludzkiego bytowania w świecie*¹⁸. W pierwszym przypadku dialog rozumiany jest jako metoda dochodzenia prawdy, ujęcia istotnościowego, w drugim – podobnie jak u dialogików – mowa jest o tym, jak potencjalna dialogiczność człowieka ma się do jego miejsca w świecie.

Fundamentalne dla dialogu jako takiego zdaje się być drugie, szersze ujęcie. Jaką pozycję zajmuje jednak inny człowiek w obliczu redukcji transcendentalnej?

Wydawałoby się, że nie sposób wziąć w nawias wszelkich przekonań o obiektywnie istniejącym bycie, nie odbierając jednocześnie drugiemu jego podmiotowej autonomiczności. Przyjmując, że świadomość ma do czynienia jedynie z własnymi korelatami, sensami tworzonymi przez nią samą, drugi nie jest nawet odrębną monadą. Jest konstytuowany przez czystą świadomość „Ja” transcendentalnego i zamknięty w immanencji podmiotu. Mimo że Husserl odróżnia immanencję fenomenologiczną od immanencji psychologicznej, nie można na tej podstawie uznać dialogicz-

¹⁶ Zob. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, tłum. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991.

¹⁷ K. Stachewicz, *Fenomenologia a dialog*, [w:] *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu*, dz. cyt., s. 48–50.

¹⁸ Tamże, s.48. Także Buber rozróżnia pojęcia spotkania i dialogu. Dialog niejako zawiera się w spotkaniu, może być jedną z jego składowych. Z drugiej strony jednak spotkanie bez dialogu nie prowadzi bezpośrednio do drugiego.

ności człowieka. Świat, w którym istniejemy, jest wspólnie ukonstytuowany przez „Ja” transcendentalne zawarte w „Ja” faktualnych. Nie oznacza to jednak, że jest to świat, w którym możliwy jest jakikolwiek kontakt z innym, o bezpośrednim dialogu nie wspominając.

Dzięki konsekwencjom pojęcia intencjonalności – twierdzi William A. Luijpen – *fenomenologia jest filozofią spotkania*¹⁹. Świadomość uwikłana w stosunek noematu i noezy jest tylko pośrednio otwarta na to, co istnieje poza nią. Będąc zawsze świadomością czegoś, pozornie daje możliwość kontaktu międzypodmiotowego. Tischner napisze, że:

Spotkanie z Innym wydarza się i dopełnia na płaszczyźnie dialogicznej, różnej od płaszczyzny intencjonalnej. Płaszczyzna intencjonalna to płaszczyzna aktualnych lub możliwych „uprzedmiotowień”, „obiektywizacji” – koni, psów, drzew. Ale Inny nie jest rzeczą między rzeczami ani przedmiotem między przedmiotami, lecz podmiotem, Innym Ja, który staje się dla mnie Ty lub On, i z którym mogę też wejść we wspólnotę My²⁰.

By posłużyć się terminologią Luijpena, jednocześnie mu zaprzeczając, spotkanie intencjonalności na planie równości nie niesie za sobą wyjścia poza strukturę *cogito*. Jednakże w innym miejscu Luijpen stwierdzi:

Jestem dialogiem ze światem, to bowiem, czym jestem, jest nie do pomyślenia bez świata, a mój świat nie istnieje beze mnie. Dialogu nie można pomyśleć bez obu uczestników²¹.

Kolejnym argumentem przeciw solipsyzmowi Husserla może być chwilowość *epoche*. Jednak do redukcji transcendentalnej dochodzi właśnie w momencie właściwego aktu poznawania, czyli potencjalnego spotkania. Czy odrzucając wszelkie założenia mam szansę na dotarcie do drugiego? Czy może zawsze muszę przyjąć określone założenie?

Problematyczne jest uznanie naocznościowego charakteru poznania, jako umożliwiającego wgląd w drugiego, którego inność rzekomo apodyktycznie mi się narzuca. Zdawałoby się, że percepcja stanu psychicznego

¹⁹ Zob. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972.

²⁰ J. Tischner, *Inny*, „Znak” 2004, nr 584, s. 14.

²¹ Zob. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt.

drugiego może odbyć się tylko przez ogląd jego ciała. Dostępne są nam tylko fizyczne przejawy, „wraży” stanów psychicznych, których inny potencjalnie doświadcza. *Inni i świat dla Innych swój sens mają we mnie samym i ze mnie, i stąd nie może tu być żadnego innego problemu jak tylko ten, by ów fakt rozświecić, tj. wyświecić, co tkwi we mnie samym?*²² – napisze Husserl. Inny jest więc o tyle, o ile jest w odniesieniu do mnie. Jak więc uznać, że jest człowiekiem? że przeżywa, doświadcza? Pojmując go jako analogon mnie samego. Niezbędne jest „wczucie” w innego i afirmacja jego psychofizycznej postaci na wzór mojej. Transcendentalna teoria intersubiektywności zostawia na swój sposób miejsce na komunikację dialogiczną. Wczucie jednak nie wystarcza filozofom dialogu. Inny ma się jawić jako pierwotne Ty²³. Fenomenologiczna próba potwierdzenia podmiotowości drugiego sprowadza go jednak do roli przedmiotu.

Drugi zatem to alter-ego, fenomen ukonstituowany przez czystą świadomość. (...) Rozumienie drugiego człowieka jest wyznaczone horyzontem mojego samorozumienia i moich doświadczeń²⁴.

Niemożliwością jest bezpośrednie dotarcie do innego człowieka. Pojmuje go o tyle, o ile pojmuje samego siebie. Inny przedstawia się jedynie jako konstrukt czystej świadomości. Kwestia absolutnego istnienia innych Ja zdaje się być zatem nierozwiązywalna. Czysta fenomenologia wyklucza spotkanie. Drugi jest wtórny względem „Ja” transcendentalnego, względem poznającego podmiotu. W filozofii dialogu zależność ta ulega całkowitemu odwróceniu i staje się podstawą do dalszych rozważań, które ujmą człowieka w diametralnie innym paradygmacie.

3. Filozofia drugiego

Dla filozofii dialogu istotne jest przeformułowanie miejsca podmiotu w świecie. Podstawową dla jego określenia jest bowiem zasada dialogiczna,

²² Cyt. za: K. Stachewicz, *Fenomenologia a dialog*, dz. cyt., s. 51.

²³ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, dz. cyt.

²⁴ K. Stachewicz, *Fenomenologia a dialog*, dz. cyt., s. 47–59.

wedle której człowiek staje się Ja, osobą, dopiero w spotkaniu z Ty. Spotkanie jest wydarzeniem, w którym wyraża się wyjątkowość, nieredukowalność Ja i Ty. Człowiek może przyjąć jednak różną postawę, nie każdy bowiem kontakt jest prawdziwym spotkaniem i nie zawsze może dojść do realizacji dialogu, a co za tym idzie pełnego ukształtowania, przeżywania Ja.

Filozofowie dialogu wychodzą też z założenia o bytowej i aksjologicznej „inności Innego”. Ta odrębność stwarza pole do zaistnienia dialogu. Pytaniem jest jednak: Czy mimo bezpośredniego kontaktu może być zachowana pierwotna radykalna różnica ontologiczna Ja i Ty? Czy też relacja dialogiczna prowadzi do powstania wspólnoty Ja pojmowanej w spotkaniu jako My?

Kolejnym istotnym aspektem myśli dialogicznej, dotychczas nie poruszonym, jest jej religijny charakter. Nie sposób rozpatrywać poglądów filozofów spotkania bez odwołania do Boga. Każde spotkanie jest możliwe tylko dzięki boskiemu zapytaniu skierowanym do człowieka, dzięki Jego miłości i objawieniu.

Znając absolutne podstawy filozofii drugiego, należy wreszcie zapytać: Czym jest spotkanie? Czym jest dialog? Co sprawia, iż staje się on centralną kategorią rozważań?

Skrótowe określenie pojęcia spotkania z góry skazane jest na zatrącenie znaczącej liczby indywidualnych pomysłów poszczególnych myślicieli. Jednak możliwe zdaje się uchwycenie pewnego trzonu, na którym budowali swą definicję filozofowie dialogu. Spotkanie w rozumieniu dialogików różni się od spotkania w rozumieniu potocznym. Jest to moment (jeśli można w ogóle określać spotkanie stosując kategorie czasowe) przyjęcia specyficznej postawy, objawianie się drugiemu w prawdzie swojego bytu, współuczestniczenie i współprzeżywanie z drugim jako autonomicznym, pełnoprawnym, w pełni ukształtowanym Innym. Nie odbywa się ono również na płaszczyźnie potocznie rozumianego języka (Franz Rosenzweig i Martin Buber poświęcają sporo miejsca nowemu ujęciu terminu „mowy”), ale na metafizycznie pojmowanym wzajemnym stawianiu naprzeciw, nie rozpatrywaniu, omawianiu drugiego jako „On”, ale zwróceniu się do niego „Ty”.

Źródło dialogu

Aby określić przebieg spotkania, uprzednio należy odpowiedzieć, dzięki czemu jest ono możliwe. Spotkanie rozumiane potocznie często zakłada

istnienie jakiegoś celu. Czy to osiągnięcie satysfakcji, czy różnie pojmowanych korzyści z założenia przypisuje drugiemu rolę instrumentalną. Spotkanie nie może być jednak narzędziem, będącym stadium w dążeniu do egocentrycznego zaspokojenia. Ono jest bowiem nerwem przeżywania, samo w sobie jest sensem. Co jednak popycha człowieka do spotkania? Źródła wezwania dialogicznego upatrywano na wiele sposobów. Z jednej strony zdaje się ono być immanentnie wpisane w naturę otaczającego świata, wypływać z niego. Z drugiej zaś, przez ten świat przemawia do nas i nawołuje niesprowadzalna do niego transcendencja, Bóg.

Aby doszło do spotkania, nie wystarczy sama chęć. U Bubera spotkanie jest łaską, darem i wydarzeniem. Możemy jedynie przyjąć postawę, w której odrzucimy wszystko, co pośredniczy między mną i drugim. Dialog ma być bowiem bezpośredni. Znowu pojawia się problem odrzucenia wszelkich założeń. Jeśli muszę podać w wątpliwość wszystko, to staje się czystą świadomością. Czy spotkanie jest możliwe bez minimalnej wspólnej tożsamości? Co więcej, jak spotkanie pojmowane bezpośrednio może być przedmiotem filozofii dialogu, skoro nic nie można o nim powiedzieć?²⁵

Nie rozwiązując tego paradoksu, Buber stwierdza, że ze wzajemnego zwrócenia się do siebie podmiotów, stanięcia twarzą w twarz rodzi się dialog. Ty zagadując Ja, jest jednocześnie „zagadniętym” i przez to wyróżnionym spośród Innych. Dialogika oparta jest na zasadzie wzajemności, co znaczy, że moje zwrócenie się ku Ty, apeluje do aktywności Ty i odwrotnie. Zapytanie oczekuje odpowiedzi i ugruntowania wzajemności relacji. Jak napisze Rosenzweig:

Gdzie Ty jesteś? Jest to wprost pytanie o Ty. Nie o istotę Ty. (...) Ja odkrywa siebie w chwili, w której przez pytanie o „gdzie” tego Ty stwierdza istnienie Ty²⁶.

U Levinasa natomiast źródłem wezwania jest „twarz” Innego, która ukazuje obnażoną ze wszystkiego istotę drugiego, „przewyższając ideę Innego we mnie”²⁷. Twarz przybywa jednak z transcendencji, zawiera w sobie ślad, kóry zostawił Bóg. Nie jest on jednak Jego odbiciem, nie prowa-

²⁵ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009, s. 507.

²⁶ Zob. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 293–294.

²⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 42.

dzi bezpośrednio do Niego. Ślad jest zatarty, ale to właśnie ta nieobecność Boga implikuje ideę odpowiedzialności za Innego i stanowi kolejne źródło wezwania dialogicznego.

Religijny charakter wezwania zdaje się cechować myśl wszystkich filozofów dialogu i stanowi zawsze kategorię nadrzędną. Mimo istotności relacji Ja-Ty, to Bóg i jego oddziaływanie, obecność, miłość czy dobroć stanowią najważniejszą sferę spotkania.

U Bubera świat jako tajemnica zapytuje człowieka. Jednak przez świat wyraża się Absolutne Ty – Bóg, który wzywa człowieka do odpowiedzi.

Hermann Cohen mówi natomiast o tym, że Ty doświadczane jest szczególnie w sytuacji cierpienia. Jako myśliciela religijnego Cohena interesuje jednak głównie korelacja człowieka i Boga. Może ona zaistnieć dzięki boskiemu objawieniu – tj. wtargnięciu Boga w życie ludzkie i rozbudzeniu w nim miłości ku sobie i dobroci. W objawieniu nie dochodzi do redukcji czy utożsamienia Boga i człowieka. Następuje relacja dialogiczna Ja i Ty. Podobnie rozumuje Rosenzweig. Według niego, to Bóg pyta o człowieka. Wołanie Boga, wyraz miłości, konstytuuje Ja. Te rozbieżne poglądy w pewnym stopniu łączy Józef Tischner, stwierdzając, iż wezwanie płynie nie tylko z twarzy innego, ale z obecnego w niej Boga.

Owa różnorodność możliwych źródeł wezwania dialogicznego zdawałaby się wskazywać na to, że potencjalne nawiązanie korespondencji jest nam dostępne. Czy to wewnętrzna potrzeba, pragnienie, przymus, czy też zewnętrzny wpływ innych ludzi – wszystko zdaje się być motywacją do podjęcia trudu nawiązania prawdziwej relacji, wyciągnięcia ręki do drugiego. Z kolei częstotliwość, z jaką powoływano się na duchowy, transcendentny wpływ sfery duchowej w postaci Boga, który warunkuje spotkanie, wskazuje na nowe pojmowanie dialogu. Spotkanie nabiera charakteru znacznie bardziej metafizycznego niż dawniej. Zaistnienie relacji w roli konstytucji podmiotu zastępuje bowiem dawne jednostkowe, ale absolutyzujące *cogito*.

Równi i Równiejsi

Na jakiej płaszczyźnie odbywa się właściwe spotkanie i kto lub co bierze w nim udział? Filozofia dialogu odpowiada na kilka sposobów. Powołując się na myśl Ferdinanda Ebnera, o Bogu, świecie i człowieku „nie wiemy nic”, możemy natomiast doświadczyć ich relacji. Te trzy człony

istnieją w sobie i dla siebie, ale właśnie ich pierwotna separacja umożliwia dialog. Nawiązuje się on bowiem między bytami indywidualnymi i oddzielonymi. W ich nieredukowalności zdaje się tkwić sens relacji między nimi – wydarzenia dialogicznego. Dlatego wydarzenie, jakim jest

spotkanie, pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcować. Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – Tym, kto żąda świadectwa)²⁸.

Myśl dialogiczna oscyluje wokół trzech podstawowych pojęć – człowieka, świata i Boga. Choć autor *Ich und Du* stwierdzi, że już nasze przyjsie na świat jest spotkaniem z byciem, to wyróżni typy postaw, które może przyjąć „Ja” – człowiek odnosząc się do otaczającej go rzeczywistości fizycznej i duchowej – transcendentnych światów To i Ty. Według Bubera przedmiotów doświadczamy, a osoby spotykamy i wchodzimy z nimi w relacje. Doświadczenie przedmiotów ma jednak charakter bierny. Odbywa się w świecie, a nie pomiędzy nim a światem. Nie jest też bezpośrednim związkiem z rzeczywistością. Świat jako doświadczenie zawiera się więc w podstawowym słowie Ja-To. Druga postawa, wynikająca ze słowa podstawowego Ja-Ty, staje się natomiast źródłem relacji równouprawnionych podmiotów²⁹.

Najbardziej podstawowym, ale w konsekwencji najistotniejszym podziałem zdaje się być określenie spotkania, które za kryterium przyjmuje rodzaj stosunku biorących w nim udział. Możliwa jest symetria lub asymetria kontaktu.

U Bubera człowiek jest w relacji asymetrycznej względem świata przedmiotów. „Świat To” podlega podmiotowi, jest jedynie zbiorem martwych rzeczy, które Ja spostrzega i opisuje. Podmiot skierowany jest nie na pełną rzeczywistość poza sobą, tylko na własne subiektywne projekcje. Choć abstrakcje człowiek tworzy w kontakcie z realnie istniejącym światem, to w „świecie To” jest on samotny, jego istnienie ma charakter monologiczny. Zdawałoby się, że w tym aspekcie filozofia Bubera nie odbiega od tradycyjnego, analizowanego we wcześniejszej części pracy uję-

²⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 19.

²⁹ Zob. M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997, s. 48–49.

cia człowieka. Człowieka w życiu nic nie „spotyka” i nic nie może godzić w jego autonomiczność. Jednak wszystko zmienia się drastycznie wraz z wypowiedzeniem podstawowego słowa Ja-Ty.

Bez To nie sposób żyć, ale bez Ty nie ma pełni życia.. To dzięki Ty Ja konstituuje się w swej właściwej postaci. Dopiero w relacji z inną osobą Ja może zaistnieć jako osoba.

W filozofii Tischnera ludzie, których prawdziwie spotykam, to uczestnicy mojej egzystencji – dramatu. Nieco inaczej niż u Bubera, pojawia się kategoria roszczenia. *Inny człowiek jest obecny przy mnie poprzez to, co trzeba, abym dla niego uczynił; i ja jestem przy nim obecny poprzez to, co trzeba, aby on uczynił dla mnie*³⁰. Wymiar praktyczny tego wzajemnego zapytania przekłada się jednak na aksjologiczny, tj. nie należy pytać o byty jako takie, ale o reprezentowane przez nie wartości. Jak należy to rozumieć? Spotkanie, przez współuczestniczenie w życiu drugiego, zapytywanie go i dawanie odpowiedzi, jest świadczeniem właśnie dla innego. Jednocześnie jest też świadczeniem wobec Boga, który jest absolutnym Dobrem. Właściwe przeżywanie oraz afirmacja Ja zdają się być możliwe jedynie w odbywającym się na etycznej płaszczyźnie dialogu z drugim.

Przez innego staję się sobą i realizuję siebie. Można by zatem uznać, że „spotkanie” z przedmiotami jest jedynie aktem poznania, nie pełną świadomością Ja. Jednakże Buber tworzył swoją filozofię inspirując się między innymi chasydyzmem. Wpływ ten, zaowocował stwierdzeniem, że także i świat rzeczy może urosnąć do rangi „Ty”. Z każdym przedmiotem można wejść w najdoskonalszą relację Ja-Ty. Nie odbywa się wtedy nawiązywanie dialogu w specyficznie rozumianej „rozmowie”, ale „bycie w dialogu”, „milcząca komunikacja”, która może zajść także w relacji z innym człowiekiem. Buber wskazuje na hebrajskie słowo „poznanie”, które oznacza jednocześnie „obejmować kochając”. W tym quasi-mistycznym³¹ rozumieniu spotkania okazuje się, że wspomniany podział jest bardzo płynny

³⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 19.

³¹ Sam Buber, choć czerpał z dorobku mistyków od Mistrza Eckharta po Anioła Ślaza-ka, zaprzeczał jakoby jego filozofia dialogu była mistycyzmem. Na pytanie „Czy jest pan mistykiem?” odpowiedział: „Nie, ponieważ przyznaję, jednak pewne prawa *ratio*, inaczej niż mistyk. Ponadto obca jest mi negacja. Mogę zanegować tylko pewne sytuacje, ale nie rzecz, choćby najdrobniejszą.” Cyt. za: M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, dz. cyt., s.64–73.

i nieustannie mamy możliwość nawiązania prawdziwego dialogu z całym światem.

Z całą swoją siłą wciel się w drzewo – powie Buber – oddaj mu się, aż poczujesz, jak jego kora staje się twoją skórą, ułamanie gałęzi zada ból twym mięśniom; twoje stopy utkną w ziemi jak korzenie, zaś włosy twoje ułożą się w pełną blasku koronę; aż w niebieskich szyszkach rozpoznasz swoje dzieci; tak, doprawdy, aż się przeistoczysz i odnajdziesz swoje przeznaczenie. To ono pozwoli ci zgłębić drzewo i staniesz się z nim jednym... Tak oto drzewo przesadzone zostało z ziemi rozumianej jako przestrzeń, w ziemię – siedlisko uczuć. I już powierza ono swoje sekrety twojemu sercu, a ty pojmujesz tajemnicę rzeczywistości. Czyż nie było ono drzewem wśród drzew? Teraz stało się drzewem życia wiecznego³².

Levinas ze swoją krytyką całości i jedności metafizycznego monizmu tworzy natomiast filozofię, w której radykalna odmienność innego skutkuje nie tyle podziałem podmiot – przedmiot w odniesieniu do rzeczy, ale przede wszystkim asymetrią relacji międzypodmiotowej. Odrębność tę, nazywa separacją i to dzięki owemu rozdzieleniu możliwa stanie się relacja. Ontologiczna samotność człowieka jest jego stanem pierwotnym. *Wszystko można wymienić między bytami, z wyjątkiem istnienia. W tym sensie być to odizolować się poprzez istnienie*³³. Ta indywidualność zostaje zburzona za pośrednictwem Innego, mianowicie jego „twarzy”. Spotkanie z twarzą Innego odbywa się na gruncie etycznym, nie gnoseologicznym. Oddziaływanie twarzy, jej charakter jest ambiwalentny i wielowarstwowy. Twarz mówi „ty nie zabijesz”, jest jednocześnie naga i wzniosła. Inny jest moim mistrzem i nauczycielem. U Levinasa nie może być mowy o relacji Ja-Ty w rozumieniu Bubera. Relacja człowiek-człowiek przedstawia się w tym wypadku jako całkowicie asymetryczna. Co więcej, odpowiedzialność, według Levinasa, jest pierwotną więzią międzyosobową poprzedzającą spotkanie. Jesteśmy odpowiedzialni za innego, zanim wejdziemy z nim w relację. Ta bezinteresowna odpowiedzialność ukształtowana przez Boga w „niepamiętnej przeszłości” warunkuje funkcjonowanie człowieka

³² M. Buber, *Daniel - Gespräche von der Verwirklichung*, Insel Verlag, 1913; Cyt. za: M. Jantos, *Filozofia dialogu*. dz. cyt., s.71.

³³ E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, Kraków 1991, s. 37.

w świecie dialogu, a co za tym idzie, jest podstawowym wyrazem jego natury.

Relacje Ja-To i Ja-Ty nie są stałe. Jak To może być podniesione do Ty, tak i Ty może być sprowadzone do To. Filozofia dialogu odrzuca trzecią możliwość – redukcję wszystkiego do egocentrycznego Ja.

Pojawia się wątpliwość, czy rzeczywiście chwilowa wspólnota Ja-Ty może satysfakcjonować, zaspokoić człowieka. Problem zdaje się być rozwiązany, kiedy uznamy za Buberem, że istnieje absolutne Ty, nieredukowalne do To. Wiecznym Ty jest Bóg. *Ileż dotykamy jakiegoś Ty, owiewa nas powiew wiecznego życia*³⁴. Wynika to z boskiej obecności, objawienia absolutnej osoby Boga w każdym spotkaniu Ja i Ty. Wydawałoby się więc, że nie ma dialogu bez Boga. Tutaj zaczyna się kolejna polemika dwóch myśli dialogicznych – Bubera i Levinasa.

Różnica ich poglądów rysuje się właśnie w opisie relacji ludzkiego ja z boskim Ty. U Bubera Bóg jest osobowy, przedstawia się jako wieczne Ty, z którym człowiek spotyka się bezpośrednio w teraźniejszości. Właściwym sensem tego dialogu jest wzajemność zachodząca między Bogiem i człowiekiem. Wzajemność relacji polega na odpowiedzi Innemu przez przyjęcie określonej postawy. *Jest rozumiana (...) jako odpowiedź na propozycję partnera, który zaprasza swoją postawą do dialogu*³⁵. Nie powinna być więc utożsamiana z pojęciem relacji symetrycznej *sensu stricto*. Levinas podkreśla natomiast całkowitą asymetrię tej relacji, wynikającą z transcendencji Boga. Nie ma możliwości bezpośredniego kontaktu, gdyż Bóg jest nieobecny, przeszedł, ale pozostawił wspomniany ślad w Twarzy innego. Bóg jako absolutna przeszłość jest niedostępny, nie można zwrócić się do Niego bezpośrednim wezwaniem. Spotkanie z transcendentnym Bogiem odbywać się może tylko dzięki służbie bliźniemu. Cała relacja skierowana jest zatem na Innego. Zatarcie śladów przez Boga jedynym celem miłości czyni drugiego człowieka. Nie może być ona skierowana na Ja wieczne, ale także na sam podmiot, gdyż ja jest wciąż kwestionowane w swym egoistycznym prawie bycia przez nieskończoną odpowiedzialność.

Niezależnie od stopnia nachylenia płaszczyzny relacji zdawać by się mogło, że najbardziej doniosłe bycie w świecie to bycie w spotkaniu. We-

³⁴ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 78.

³⁵ M. Jantos, *Filozofia dialogu*. dz. cyt., s. 80.

dług filozofów dialogu we właściwym kontakcie z innym nie ma miejsca na Sartre'owskie spojrzenie uprzedmiotowiające. Nawet w obliczu asymetrii, drugi to inne Ja. *Le Regard* musi ustąpić pod naciskiem etycznej powinności, w której świadczę wobec drugiego. Obecność Ty warunkuje bowiem nieustającą, niezbywalną potrzebę dialogu. Ja nie wstydzi się już być obiektem spojrzenia, gdyż odniesienie Ja do Ty realizuje przykazanie miłości. Nie tylko „pozwała drugiemu być”, ale chce go spotkać, być dla innego rozporządzalnym. Marcel napisze, że „być – znaczy kochać”, jednocześnie uznając, że w prawdziwym dialogu Ja i Ty stapia się w My. Znów, mimo rozbieżności poglądów, traci na znaczeniu to, jaki status bytowy mają w spotkaniu Ja i Ty. Czy dialog nawiązuje się pomiędzy nimi czy w korelacji, ważne jest to, że w ogóle zachodzi. Nie jednostkowa jaźń jest kategorią centralną, ale każde i wszystkie Ja, które równocześnie są Ty dla innych.

4. Wnioski

Życie a spotkanie

Gdzie w świecie stanowiącym przez drugiego pozostaje miejsce na samotność? *Trudno jest być osobą w samotności*³⁶. Filozofia dialogu zdaje się słusznie zakładać, że właściwy wyraz etycznych założeń może być realizowany jedynie w spotkaniu z człowiekiem. Nie chodzi o kontemplacje abstrakcyjnych koncepcji moralnych w samotności, ale o realizację wartości w intersubiektywnym świecie. Moralno-aksjologiczne aspekty traktowania rzeczywistości znajdują swój najpełniejszy i właściwy wyraz w relacji z innym, w spotkaniu.

W refleksji dialogicznej nie sposób rozczłonkować pojęcia spotkania ani oddzielić go od samego życia. Całe prawdziwe życie, to zarówno poszukiwanie możliwości poznania drugiego, jak i uznanie jego ontycznej niezależności i autentyczności. Jest doświadczeniem objawienia, jak i własnym dążeniem do bezpośredniego przeżywania innego człowieka. Jawi się jako proces, ciągle stawanie się w kontakcie ze światem i z innym. Jednocześnie zachodzi w określonej czasoprzestrzeni, jak i przekracza ją w uświadomieniu sobie nieskończoności innego i absolutnej niemożno-

³⁶ Zob. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

ści jego całkowitego ogarnięcia. Zerwanie „maski” i „zasłony” drugiego prowadzi do wnिकnięcia w sferę tego, co duchowe w człowieku. Ukazanie „aksjologicznego rdzenia” poznawanego, rozpoznanie w drugim osoby, będącej wobec wartości i stanowiącej się zgodnie z nimi, prowadzi do rozumienia istoty innego, a zarazem siebie samego. *Postęp poznania powiększa tylko niewiedzę w sprawach podstawowych, wskazując zarazem na granice, którym sens możemy nadać tylko czerpiąc z innego źródła niż poznanie*³⁷. Mimo tej nieprzewidywalnej, ciągłej niewystarczalności, niepełności pojmowania, celem zdaje się być samo dążenie do spotkania.

Wydarzenie, jakim jest spotkanie, odkrywa człowiekowi „na nowo” świat, przeżywa on bowiem swe doświadczenia na zupełnie innym niż dotychczas poziomie realności i odsłaniają mu się nowe wymiary i obszary bytu³⁸.

Każde dialogiczne objawienie jest jednocześnie posłaniem. *Jak na spotkanie idzie się z samym tylko Ty na wargach, tak z Ty na wargach jest się odprawianym w świat*³⁹. Istotne jest stawanie naprzeciw, twarzą w twarz, przyjmowanie i świadczenie miłości. Sensem ma być przyjęcie etycznej postawy względem pojęciowo niewyraźnej i niewytłumaczalnej tajemnicy życia. Jak pisał Buber, chodzi o

rzeczywistą tajemnicę, do której istoty należy niezgłębialność i niepoznawalność. Tajemnica nas spotyka i jest ona naszą teraźniejszością. Całe rzeczywiste życie jest spotkaniem. Nie znam innej pełni, niż pełnię każdej umierającej godziny skromnie przeżytego Wszystkiego⁴⁰.

Z myśli dialogicznej Bubera, Levinasa i Tischnera płynie niemal patetyczne piękno szlachetnego orędownictwa dobroci. Ściska za serce i popycha do działania. Człowiek to „płynąca poprzez czas pieśń”⁴¹. Żyje nie tylko, żeby poznawać, ale jego prawdziwe życie realizuje się przez drugiego.

³⁷ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990, s. 32.

³⁸ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, dz. cyt.

³⁹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁰ Tamże; Cyt. za M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, dz. cyt., s. 43.

⁴¹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei* [w:] Dietrich von Hildebrand [et al.], *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 53.

Bycie jawi się w swej doniosłości jako bycie wobec innego człowieka. Być to być dla drugiego, żyć to spotykać. Ta metafizyczna koncepcja zbudowana na etycznych przesłankach to obraz Ja wolnego, ale odpowiedzialnego. Jest syntezą Starotestamentowego obrazu człowieka jako dziecka bożego słuchającego głosu Pana i greckiej tradycji pojmowania dialogu, jako samoutwierdzenia człowieka – istoty autonomicznej, rozumnej i społecznej. Filozofia dialogu jest głębokim wyrazem humanizmu i wbrew swym aspiracjom antysystemowym tworzy całościową antropologiczną koncepcję, przyznającą każdemu człowiekowi wyjątkową rolę. Mniej istotne staje się hasło „powrotu do rzeczy samych”. Ustępuje ono miejsca koncepcji powrotu do samego człowieka. Myśl dialogiczna jako nie tylko filozofia bycia, ale i filozofia Dobra mogłaby przekonywać i satysfakcjonować, gdyby za możliwe uznano przełamanie struktury podmiotowości. Tu pojawia się dylemat. Albo zaakceptujemy dialogiczność, opierając się na transcendentnej tajemnicy objawienia, albo zlikwidujemy perspektywę dialogu mojego Ja z innymi Ja, na rzecz przedmiotowego myślenia o nich, ratującego pewność *cogito* i powiemy za Berkeleyem: *Esse est percipi*.

Dla filozofów dialogu życie monologiczne nie jest życiem *par excellence*. Właściwą osnową bycia w świecie i jego konstytuanta jest dialog z owym światem, z drugim człowiekiem, wreszcie z warunkującym każdą prawdziwą korespondencję Bogiem. Zdaje się jednak, że to właśnie ten podstawowy, boski charakter dialogu budzi najwięcej wątpliwości. Myślenie o Ja nie kończy się u Bubera czy Levinasa na pewności obejmującej sam akt wątpienia. Punktem wyjścia dla ich sposobu rozumowania jest przyznanie niepowątpiewalnej realności transcendencji w postaci trojako rozumianego Innego. Zaczynając nie od sceptycyzmu, ale od dogmatycznej ufności w istnienie Boga, filozofia spotkania tworzy irracjonalny model świata rządzonego zasadą dialogiczną. Jej humanizm i humanitaryzm zdają się wypływać bezpośrednio z nadprzyrodzonej wiary. Uzasadniona wydaje się teza, że cała filozofia dialogu to jedynie ucieczka od racjonalnej wizji podmiotowej alienacji ugruntowanej przez tradycję *cogito*. Ze swoją kategorią etycznej odpowiedzialności wiodącej prym nad właściwościami poznania jako takiego i pojęciem dobra dominującego nad pojęciem prawdy, filozofia spotkania zdaje się być jedynie dramatyczną próbą przezwyciężenia samotności człowieka „opuszczonego przez Boga”, żyjącego w Levinasowskim świecie moralnego zła i egocentrycznego kapitalizmu. W miejsce absurdu

egzystencji wprowadza ona sens oparty na supranaturalistycznej koncepcji spotkania. Przeciwwstawiona jej filozofia immanencji, pomimo swego monologicznego charakteru, nie jest jednakże moralnym nihilizmem ani nie prowadzi do rozpaczki z powodu braku możliwości nawiązania bezpośredniego dialogu. Rezygnując z wprowadzania pojęcia spotkania, na pierwszym miejscu stawia samo życie i indywidualnego człowieka w jego twórczym stawaniu się. Czy całe prawdziwe życie jest spotkaniem? Nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć tej kwestii. Jeśli przyjmiemy, że właściwym kształtem egzystencji jest osamotnienie, zaś jedynym, co może „spotkać” podmiot, są jego wyobrażenia – odpowiedź będzie przecząca. Dialogiczna koncepcja Ja jako człowieka wśród innych ludzi otwartych na spotkanie stanowi zaś pocieszenie, promyk nadziei w kulturze pesymizmu.

Czy myśl dialogiczna może jednak przekonać człowieka żyjącego w postpozytywistycznym, scjentystycznym świecie? Zdaje się, że już samo podanie w wątpliwość prawdziwości założeń filozofii drugiego i odmówienie realności istnienia apodyktycznej odpowiedzialności sytuuje mnie po drugiej stronie tego sporu. Pozorne uwięzienie w subiektywności, uznanie samotności jako pierwotnego i właściwego charakteru bycia, jest jednocześnie „zadomowieniem” i odnalezieniem sceptycznego azylu w monologicznej pewności. Dążenie do prawdziwego, szczerego dialogu może być celem życia, ale nie jego właściwym, pierwszym sensem. Płaszczyna intersubiektywności nigdy nie wyprzedza kategorii naczelnej, jaką jest egzystencja poszczególna w jej indywidualnej, jednostkowej postaci.

Na zakończenie eseju warto przytoczyć słowa Ferdinanda Ebnera, stanowiące syntezę i domknięcie przeprowadzonego wywodu:

Gdybym zażądał od filozofii – choć wyglądałoby to niemal na moją zarozumiałość – aby przynajmniej raz zajęła się faktem, że ja jestem – z pewnością odpowiadałaby mi, że swego punktu widzenia zresztą słusznie: Co ty i twoja egzystencja obchodziecie filozofię? Ma ona coś ważniejszego do roboty. Musi ostatecznie rozstrzygnąć problemy świata i życia, bytu i myślenia. Tobą zainteresowałaby się jedynie wtedy, gdybyś był absolutnym Ja. Tak lub podobnie by mi odpowiedziała. Ale ja mógłbym jej wtedy odrzec: Co mnie w takim razie obchodzi filozofia? Mam coś ważniejszego do roboty, muszę żyć!⁴².

⁴² F. Ebner, *Fragmenty pneumatologiczne*, dz. cyt., s. 93.

Jakie elementy stoickiego podejścia do życia mogą być dzisiaj aktualne, a jakie są nam obce lub trudne do przyjęcia?

Wprowadzenie

Jednym z najważniejszych obszarów ludzkiej refleksji nad światem jest z pewnością refleksja człowieka nad samym sobą, nad swoją naturą, postępowaniem. Człowiek od niepamiętnych czasów zdaje sobie sprawę z tego, że w swoim życiu powinien wyznaczyć sobie cele i środki, za pomocą których zamierza je osiągnąć. W kolebce filozofii, starożytnej Grecji, wielu filozofów zadawało sobie pytanie, co jest celem życia człowieka. Przynajmniej od czasów Sokratesa celem życia człowieka wg filozofów antycznych było osiągnięcie eudajmonii. W najbardziej ogólnym sensie oznaczało ono poczucie uzasadnionego szczęścia, spełnienia w życiu. Jednak poszczególne szkoły filozoficzne nie były zgodne co do tego, w jaki sposób osiągnąć owe szczęście. Rozmyślanie nad celem życia i osiągnięciem eudajmonii były naturalne i uzasadnione, gdyż człowiek rozumny pragnie odnaleźć odpowiedź na pytanie, jak powinniśmy żyć, jak postępować, by nasze życie było dobre i żebyśmy byli szczęśliwi. Aby osiągnąć szczęście, człowiek kieruje się w życiu przeróżnymi naukami, przez cały czas poszukuje leków na dobre życie. Szuka on niekiedy wskazówek w historii filozofii, próbuje z niej wydobyć cenne prawdy życiowe, dowiedzieć się, jakie recepty zostawiły poprzednie pokolenia i poszczególne szkoły filozoficzne. Człowiek współczesny szuka w filozofii przede wszystkim nauk etycznych, mniej interesuje go ontologia czy epistemologia, gdyż to właśnie etyka odpowiada na nurtujące go pytania dotyczące życia i moralności w czynach. Dobrym przykładem szkół filozoficznych, w których kwestia etyczna zajmowała bardzo ważne miejsce, są szkoły filozoficzne powstałe w epoce hellenistycznej. Po czasach Platona i Arystotelesa, nastąpił okres, w którym, jak pisze Stefan Swieżawski, *Filozofii stawia*

się praktyczne cele do spełnienia. Przestaje być tylko teorią wszechświata i bytu, a w centrum wszechświata. Takie rozumienie filozofii spowodowało wzrost jej popularności, gdyż koncentrowała się ona na życiu, próbowała odpowiedzieć na pytanie, jak osiągnąć szczęście w życiu codziennym. W niniejszej pracy pragnąłbym porównać myśl etyczną jednej z wielkich szkół powstałych w epoce hellenistycznej, tj. szkoły stoickiej, z postawą moralną współczesnego człowieka i zastanowić się, czy filozofia stoicka może być dzisiaj aktualna, czy jej założenia są akceptowane przez współczesne społeczeństwo.

Opis najważniejszych cech współczesnego człowieka

Na życie i myślenie współczesnego człowieka bardzo duży wpływ mają warunki, w jakich on żyje. Szybka industrializacja i rozwój miast spowodowały, że społeczeństwo jest coraz bardziej zatomizowane, człowiekowi brakuje zakorzenienia w lokalnych wspólnotach, jest on bardzo często wytrącony z życia w tradycyjnej społeczności. Na sposób myślenia współczesnego człowieka duży wpływ wywarły także wszelkie rewolucje, które wydarzyły się w ostatnich kilkuset latach. Spowodowały one m.in. upadek tradycyjnych autorytetów oraz zmniejszenie znaczenia religii w życiu społecznym. Wiarę w osobowego Boga zastępuje coraz częściej myślenie o Bogu jako o dobrej sile, energii, bądź też przeznaczeniu, które może ingerować w świat ludzi i pomóc mu osiągnąć szczęście. Człowiek, odrzucając tradycyjną religię, musiał znaleźć w swoim życiu punkt zaczepienia. Stwierdził to angielski pisarz, Gilbert Keith Chesterton, który napisał, że: *Kiedy ludzie przestają wierzyć w Boga, to nie jest tak, że w nic nie wierzą, ale wierzą w cokolwiek.* Miejsca religii, coraz bardziej odsuwanej na dalszy plan, nie zajęła filozofia. W oczach współczesnego człowieka jest ona bardzo często tylko akademickim roztrząsaniem abstrakcyjnych problemów, które nie wnoszą nic do naszego życia. Przedmiotem pożądania i szacunku coraz częściej stają się dobra materialne, czego potwierdzeniem jest coraz bardziej rozwinięty konsumpcjonizm. Żyjąc w pogoni za bogactwem i sławą, człowiek współczesny skupia się przede wszystkim na teraźniejszości. Nie myśli zanadto o przeszłości ani o przyszłości, bardzo mocno odsuwa od siebie zwłaszcza myśl o cierpieniach, niepowodzeniach

i śmierci, która i tak go kiedyś spotka. Obserwujemy panujący wszędzie kult młodości, skupianie się bardziej na pięknie ciała niż na dobru duszy. Ważną rolę w refleksji człowieka nad światem stosunków międzyludzkich odgrywa ideologia indywidualizmu i liberalizmu. Według nich każdy pojedynczy człowiek powinien zabiegać przede wszystkim o swoje własne dobro, troszczyć się o swój interes. Celem życia jest przede wszystkim odczuwanie przyjemności, rozkoszy, praca jest konieczna jedynie po to, by dać człowiekowi pieniądze służące zaspokajaniu pożądania różnych rzeczy. Głosy wzywające do większego solidaryzmu, do pochylenia się nad losem innych, są często odrzucane, traktowane jako nawoływanie do porzucenia własnych marzeń, ambicji na rzecz dobra innych, którzy przecież sami powinni się troszczyć o siebie. Człowieka współczesnego można też w pewnym sensie nazwać modernistą, gdyż kocha on zmiany, dynamikę. Według niego, zmiana stanowi oznakę żywotności, aktywności, przeciwstawienie się statyczności, skostnieniu.

W dzisiejszym świecie na życie ludzi niebagatelny wpływ mają także media, docierające do dużej grupy osób. Media te pełnią wiele funkcji, np. pokazując cierpienia, wojny, zło, oswajają człowieka z tym złem, sprawiają, że człowiek dowiadując się o ogromie cierpień na świecie, staje się na nie coraz mniej wrażliwy, bardziej obojętny. Media narzucają człowiekowi sposób myślenia, styl życia i zaszczepiają w nim pewne ideologie, np. egalitaryzm. Objawia się on w wierze w równość ludzi, w to, że mają równe prawa i obowiązki wobec siebie. Z egalitaryzmu wyrasta też uwielbienie dla ustroju demokratycznego. Dzisiejszy człowiek praktycznie nie wyobraża sobie, że istnieje jakikolwiek dobry ustrój polityczny poza demokracją. Każdy, kto sądzi inaczej, nazywany jest najczęściej „zamordystą” czy „faszystą”. Współczesna demokracja nierozzerwalnie złączona jest z liberalizmem, ideologią głoszącą wolność jednostki, wolność dotyczącą wyboru, dobra lub zła. Równość ludzi odnosi się także do kwestii równych praw płci. O ile już dawno zaakceptowano równe prawa kobiet i mężczyzn, to jednak wielu organizacjom feministycznym to nie wystarcza, dążą do dalszego pogłębiania równości płci, co często kończy się ogłaszaniem postulatów będących w praktyce uniformizacją płci. Współczesne pojmowanie władzy jest charakterystyczne dla nowożytnej koncepcji polityki. Państwo traktuje się w niej jako arenę, na której ścierają się różne grupy interesów, najczęściej bardzo roszczeniowo nastawionych. Państwo, jak

i społeczeństwo, zostało zawiązane w wyniku umowy społecznej między ludem a władzą. Jest to pokłosie myśli oświeceniowej, zwłaszcza Jeana-Jacquesa Rousseau. Od czasów Machiavellego uznaje się, że celem polityki jest zdobycie i utrzymanie władzy (władza jest tu wartością samą w sobie), nie zaś namysł nad dobrem wspólnym wszystkich ludzi, jak twierdzili starożytni.

Cechą charakterystyczną współczesnego człowieka jest także refleksja na temat własnej natury, różniąca się znacznie od tej, którą głosiła szkoła stoicka. Od czasów humanizmu i renesansu w myśli filozoficznej na temat człowieka dominuje przede wszystkim pozytywna antropologia. Pogląd o przyrodzonym dobru człowieka był później wzmacniany m.in. przez filozofów Oświecenia, takich np. jak Jean Jacques Rousseau. XX-wieczny pisarz Bertold Brecht, napisał: *Człowiek hołduje chętniej dobru niżli złu, tylko warunki nie sprzyjają mu*. Wiarę człowieka w dobro własnej natury i we własne siły potęguje być może fakt coraz lepiej rozwiniętej techniki, która daje człowiekowi poczucie, że może on ujarzmić i zawładnąć naturą. Takie możliwości dodały człowiekowi wiarę także w to, że jest on panem swojego życia, co skutkuje m.in. coraz większą tolerancją dla legalizacji eutanazji. Paradoksalnie z taką pozytywną oceną człowieka łączy się akceptacja zła istniejącego w świecie ludzkim, wad ludzi. Znana autorka książek filozoficznych, Jeanne Hersch, pisała o podejściu do ludzkich błędów, że:

Ten pisarz (Dostojewski – uwaga autora pracy) obudził w nas nową tolerancję dla słabości. Od tej pory stanowi ona pewną wartość w życiu człowieka, jakby bez niej nie mogło wręcz się być istotą w pełni ludzką. Trudno wyprzeć się tego właśnie dziedzictwa.

Dla ludzi współczesnych próba postawienia kogoś za wzór do naśladowania kończy się najczęściej cynicznym brakiem wiary w autentyczność takiego autorytetu. Człowiek bez wad wydaje się być w pewien sposób „nieludzki”, pozbawiony cech przeciętnego człowieka.

Opis stoickiego podejścia do życia i konfrontacja z podejściem do życia współczesnego człowieka

Przystępując do próby rekonstrukcji doktryny stoickiej natrafiamy na różnorakie problemy. Wiele pism filozofów stoickich zaginęło, znamy je tylko z pośrednich przekazów, ponadto doktryna stoicka nie jest monolitem, w jej obrębie następowała zmiana poglądów. Historię szkoły stoickiej dzieli się najczęściej na 3 okresy – szkoła starsza, średnia (mediostoicyzm) i młodsza. Stoicyzm narodził się w Atenach w IV wieku p.n.e. Jego twórcą był Zenon z Kition, który wcześniej był uczniem m.in. filozofów cynickich. Wraz z późniejszymi nauczycielami w szkole, Kleantesem i Chryzypem, zalicza się go do starszej szkoły. Średnia szkoła stoicka narodziła się na wyspie Rodos i reprezentowana była przez Panaitiosa i Posejdonisa. Do ostatniego okresu, szkoły młodszej, istniejącej w Rzymie, należeli: Epiktet z Hierapolis, Seneka i Marek Aureliusz. Mądrość stoicka, w przeciwieństwie do filozofii epikurejskiej, nie została odrzucona przez myślicieli chrześcijańskich, wręcz przeciwnie, filozofowie chrześcijańscy, jak np. św. Augustyn, Tomasz a Kempis czy św. Tomasz z Akwinu bardzo cenili stoików, a św. Hieronim zaliczył nawet Senekę w poczet świętych. Dlatego też niektóre z elementów stoickiego podejścia do świata zostały zaadoptowane przez filozofię chrześcijańską. Dotyczy to przede wszystkim nauk moralnych, gdyż myśl teologiczna stoików nie ma raczej zbyt wielu elementów wspólnych z wizją ortodoksyjnie chrześcijańską.

Stoicy, poszukując sposobu na osiągnięcie eudajmonii, doszli do wniosku, że człowiek może osiągnąć szczęście jedynie poprzez życie zgodne z naturą. Natura jednak nie jest przez nich pojmowana jako stan przedspołeczny, stan życia ludzi pierwotnych, jak sądzili cynicy. Według stoików najlepszą częścią ludzkiej natury jest rozum, dlatego też życie zgodne z rozumem uważali za naturalne. Rozum człowieka, aby nie wydawać złych sądów, musi zostać „zestrojony” z boskim rozumem, Logosem, który ogarnia cały świat, jest Bogiem panteistycznym. Kiedy rozum ludzki osiągnie zgodność z boskim, zrozumie, że pewne rzeczy są od nas zależne, inne zaś są darami opatrności i nie mamy na nie wpływu. Rzeczami niezależnymi od nas są np. zdrowie, bogactwo, uroda, siła, władza. Powinnością ludzi jest wytrwanie w stanie czystości cielesnej, o czym pisał Marek Aureliusz i Epiktet. Wszystkich darów udziela nam, według swego

uznania Opatrzność, którą możemy utożsamiać z Bogiem. My jednak nie mamy wpływu na decyzje Opatrzności, więc abyśmy nie popadli w stan rozżalenia z powodu niespełnionych pragnień dotyczących tego, co od nas niezależne, zalecane jest zachowanie wobec tych rzeczy absolutnej obojętności, zwanej *apatheia*, czyli beznamietność. Skutki braku obojętności wobec rzeczy niezależnych od nas opisał Epiktet w *Encheridionie*: *sam się zaprzęgniesz w niewolę, będziesz rozwodził skargi i żale, doznawał niepokoju, miał złorzeczenia zarówno na bogów, jak i na ludzi*. Na żadne z zrządeń Opatrzności nie mamy wpływu, powinniśmy zatem przyjmować je bez zbędnych emocji, ufając w miłosierdzie i troskę o nasze dobro ze strony bogów, dokładnie tak, jak opisał to Seneka w dziele *O niezłomności mędrca*:

Nikt nie przyjmuje krzywdy z niewzruszonym spokojem umysłu, lecz po doznaniu jej ogarnia go wzburzenie. Natomiast człowiek wolny od błędów, sam stanowiący o sobie, pełen głębokiego i łagodnego spokoju, nie ulega takiemu wzburzeniu.

Zdając sobie sprawę z istnienia rzeczy, na które nie mamy wpływu, powinniśmy się koncentrować na tym, co jest od nas zależne, a więc na naszej woli, naszych pragnieniach, myślach i czynach. Tylko nad nimi mamy kontrolę, a więc tylko w tym zakresie możemy uczynić coś dobrego lub złego. Kategoria i osąd moralny czynu może dotyczyć tylko rzeczy zależnych od nas. Pozwala nam to osiągnąć najwyższe dobro, według stoików, cnotę, którą podobnie jak Sokrates, utożsamiali z dobrem moralnym. Człowiekowi do osiągnięcia szczęścia nie jest potrzebne nic poza cnotą, czyli poza dobrym postępowaniem. Rzeczy zewnętrzne nie mogą więc wpłynąć na jego szczęście, nie dadzą ani nie odbiorą mu stanu eudajmonii. W tym punkcie filozofia stoicka jest zbieżna z myślą chrześcijańską. Nasuwają się nam na myśl słowa Chrystusa:

Nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka, co mogłoby uczynić go nieczystym; lecz co wychodzi z człowieka, to czyni człowieka nieczystym. (...) Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże (...) (Mt, 7, 15–23).

Człowiek współczesny, odrzucając wiele elementów myśli chrześcijańskiej, odrzucił także powyższe wymienione aspekty filozofii stoickiej. Z umysłu współczesnego człowieka wyparte zostało pojęcie cnoty – dobrem nie jest tylko dobro moralne, ale także, a może przede wszystkim te dobra, które w filozofii stoickiej określane są jako niezależne od działań człowieka, jak np. zdrowie, pieniądze, powodzenie w życiu, dostatek czy piękno. Człowiek współczesny z pewnością nie nazwałby *apathei* za zgodną z naturą. Wręcz przeciwnie, niewzruszona obojętność i chęć wyrugowania z życia uczuć wydaje mu się nienaturalna czy wręcz nieludzka. Rzadko kto podchodzi do życia jak mądry człowiek z biesiady, ukazanej w *Encheridionie*:

Postawią przed tobą wokół krążącą misę – wyciągnij rękę i przyzwóicie weź swoją część. Idzie w ruch dalej – nie zatrzymuj! Nie doszła jeszcze do ciebie – nie wódz za nią z dala zlaknionymi oczami.

Być może wynika to stąd, że, w przeciwieństwie do przekonań stoików, człowiekowi współczesnemu niełatwo jest uwierzyć, iż Opatrzność pragnie jego dobra, ludzie mają nierzadko pretensje do Boga, że odebrał im bogactwo czy zdrowie. Człowiek dzisiejszy pragnie za wszelką cenę brać sprawy we własne ręce, nawet gdy nie ma na nie żadnego wpływu. Brakuje mu także poszanowania dla czystości w sferze intymnej, przeciwnie, wyśmiewa się z ludzi pragnących nie oddawać się pożądliwościom ciała. Według mnie, stoik byłby określany przez współczesny świat jako człowiek wyprany z ludzkich uczuć, a więc odżegnujący się od potrzeb materialnych i dóbr natury. Taką niezależność od czynników zewnętrznych trudno byłoby zachować człowiekowi żyjącemu w różnych epokach, gdyż jako członek społeczeństwa podlega osądowi innych i jest w pewien sposób od nich zależny, trudno jest mu zatem zachować postawę nonkonformistyczną.

Innym elementem doktryny stoickiej, który mógłby zostać uznany obecnie za wątpliwy, jest stosunek do niepowodzeń, cierpienia i śmierci. Choć stoicy nie wyznawali wiary w nieśmiertelność dusz, to jednak śmierć nie napawała ich przerażeniem, gdyż byłoby to uczucie naruszające w duszy stan *apathei*. Sądzili, że człowiek bardziej boi się własnego mniemania o śmierci, niż jej samej. Dlatego też zalecali jak najczęstsze

myślenie o śmierci. Uważali, że jeśli wcześniej wyobrazimy sobie rzeczy napełniające nas lękiem takie, jakimi są w rzeczywistości, a nie jakimi są w naszych mniemaniach, to wtedy łatwiej będzie je nam przeżyć. Wiąże się to z ogólną doktryną stoicyzmu, mówiącą, że patrząc na rzeczy musimy zawiesić nasze subiektywne sądy i przede wszystkim starać się dociec istoty danego zjawiska. *Tak należy wszystko czynić i mówić i o wszystkim myśleć, jakby się już miało odejść z życia* – poucza Marek Aureliusz. Przypomina to nieco średniowieczne hasło *memento mori* – pamiętaj o śmierci. U Marka Aureliusza obojętne podejście do śmierci wpisane jest w ogólny pesymistyczny nastrój *Rozmyślań*. Rzymski cesarz wielokrotnie podkreśla przemijanie świata, pośmiertnej sławy i innych zjawisk, co czyni jego dzieło podobne w pewnym stopniu w wymowie do Księgi Koheleeta czy *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a Kempis. Śmierć może nas dotrzeć zawsze i wszędzie, a więc jest niezależna od naszej woli, toteż nie powinniśmy jej przyjmować obojętnie, jak innych zrzędzeń losu. Stoicy wysuwali też inne argumenty przeciwko strachowi przed śmiercią. Marek Aureliusz pisał, że długie życie niekoniecznie jest dobre, gdyż może spowodować, że na starość stracimy możliwość roztropnego i trzeźwego myślenia. Ponadto śmierć zsyłają na nas bogowie, a przecież nie pragną oni naszego zła. Obojętna powinna być dla nas także śmierć innych, nawet bliskich – rodziców, dzieci i żony. Śmierć jest niezależna od nas, dlatego nie dotyczą jej kategorie dobra i zła, a więc nie może ona nam w jakikolwiek sposób zaszkodzić. Człowiek ma jednak możliwość popełnienia samobójstwa, gdy uzna, że nadszedł dobry moment na odejście ze świata. Taką decyzję może podjąć jedynie stoicki mędrzec, jednostka, która ma niezafałszowane mniemaniem pojęcie o rzeczywistości. Szczególnie mocno ten aspekt nauki stoickiej akcentuje Seneka, pisząc, że:

Jak przed podróżą morską wybiorę statek, a przed zamieszkaniem dom, tak i przed odejściem z życia wybiorę sobie śmierć.

Podobnie obojętny stosunek stoicy przyjmowali wobec cierpienia. Trudy spadają na człowieka niezależnie od jego woli, należy więc przyjąć ich istnienie. Tutaj stoicy zalecali pewien pesymizm w stosunku do świata. Szczególnie mocno widoczny jest on u Marka Aureliusza, który zalecał nam:

Zaczynając dzień, powiedz sobie: zetknę się z ludźmi natrętnymi, niewdzięcznymi, zuchwałymi, podstępными, złośliwymi, niespołecznymi.

Stoicy twierdzili, że trudności i codzienna ciężka praca hartują człowieka, dają mu okazję do sprawdzenia siły własnego charakteru i woli. Przeżywane cierpienia mogą być paradoksalnie oznaką przychylności ze strony Opatrzności, gdyż w ten sposób pomaga ona nam wzmocnić się, co w następujących słowach ujął Seneka:

Cóż dziwnego, że Bóg twardo doświadcza szlachetne dusze? Miękość nie jest nigdy sprawdzianem cnoty.

Ten element filozofii stoickiej jest niezrozumiały dla człowieka niezależnie od epoki, w jakiej żyje. Takie pojęcia, jak śmierć czy cierpienie nieodwracalnie kojarzą się ze złem. W obliczu śmierci własnej i najbliższych do człowieka absolutnie nie trafiają argumenty dotyczące niezależności śmierci od ludzkiej woli czy mówiące, że śmierć ma też dobre konsekwencje. Dostrzegł to żyjący w XX wieku filozof chrześcijański, Dietrich von Hildebrandt, który w *Spustoszonej winnicy* napisał, że:

Kto tego krzyża (*związanego z utratą najbliższych – od autora*) nie dostrzega, lecz przechodzi nad nim radośnie do porządku dziennego, nie jest szczególnie zwrócony ku wieczności ani przepełniony duchem, ale jest najzwyczajniej istotą nieczułą i kurczowo trzymającą się swego normalnego rytmu życia.

Człowiek współczesny w tym momencie powtórzyłyby zapewne argumenty o nieludzkości i niezrozumieniu natury ludzkiej przez filozofów stoickich. Trudy pracy człowiek znosi nie dlatego, że wierzy, iż zahartują go one w cnocie, lecz dlatego, że praca daje mu dobra materialne konieczne do życia. Rzadko też z ust człowieka żyjącego w XXI wieku moglibyśmy usłyszeć, że zło, którego doświadczamy, powinniśmy traktować jako przysługę ze strony Boga czy Opatrzności. U wielu ludzi trudy i cierpienia rodzą sceptycyzm w stosunku do istnienia dobrego Boga, którego często obwinia się za niepowodzenia.

Ważnym elementem w filozofii stoickiej była także nauka o Bogu/bogach. Nie była ona taka sama u wszystkich myślicieli stoickich, ewolu-

owała w czasie. Nie precyzowano dokładnie, czy istnieje jeden Bóg, czy wielu bogów. Według stoików Bóg złożony jest z pneumy, specyficznej mieszaniny ducha i materii. Jest energią, Logosem przenikającym cały świat, Jego cząstka znajduje się także w człowieku. Jest on także stwórcą tego świata. W przeciwieństwie do doktryny epikurejskiej Bóg u stoików interesuje się losami świata, wpływa na nie jako Opatrzność. Stoicy nie byli religijnymi ortodoksami, nie tworzyli dogmatycznej, narzucanej innym nauki o Bogu. Potwierdza to Seneka, pisząc w *Listach moralnych do Lucyliusza*, że:

Nazywaj go więc sobie Naturą, Przeznaczeniem, Losem: wszystko to są imiona tego samego Boga, który w różny sposób posługuje się swoją mocą.

Bóg w filozofii stoickiej jest mądrym kreatorem, wymaga przede wszystkim dążenia do cnoty, czynienia dobra, pogardza natomiast ofiarami składanymi mu przez złych ludzi. Uważa to za zło, gdyż, jak stwierdził Seneka:

O pobożności ludzi dobrych świadczy nawet mąka i kasza złożona bogom. Natomiast zli nie unikną bezbożności, choćby wylali na ołtarzach potoki krwi zwierząt ofiarnych.

Do Boga nie przemawiają więc czcze rytuały i modlitwa na pokaz, lecz dobre postępowanie. Ponadto Opatrzność nie jest przed nami całkowicie ukryta, człowiek może odkryć jej zamiary za pomocą analizy własnych snów albo wróżb.

Sądzę, że obecnie jesteśmy w stanie zaakceptować wiele przymysłów stoików na temat natury Boga. Punkty wspólne przymysłów stoickich i refleksji współczesnych to przede wszystkim odrzucenie dogmatyzmu religijnego, pozostawienie pewnego subiektywizmu w stosunku do określenia natury istoty boskiej, nieosobowy charakter bóstwa, które może być utożsamiane z losem lub przeznaczeniem, ale też nieakceptowanie sformalizowanych rytuałów i formuł religijnych, czynienie natomiast konkretnego dobra.

Ciekawym elementem w filozofii stoickiej była postać mędrca. Jest to człowiek, który w swoim życiu stosuje się do wszystkich nauk szkoły stoickiej, jego życie jest rzeczywiście zgodne z naturą, gdyż jego rozum jest

zharmonizowany z boskim Logosem, tworzy on z nim właściwie jedność, dzięki czemu jego poznanie świata nie jest zafałszowane mniemaniem, nazywanymi przez Greków *doksa*. Posiadł on cnotę i dlatego wszystko, co robi, jest dobre. Nie dotyczą go żadne nieszczęścia, krzywda, gdyż jest obojętny na to, co zewnętrzne. W jego duszy panuje niczym niezmacona *apatheia*. Przemijające dobra materialne nie są w sferze jego zainteresowań, są mu obojętne. Krótko mówiąc, mędrzec w filozofii stoickiej jest pewnym ideałem, wzorcem, do którego powinien dążyć każdy człowiek. Stoicy nie potrafili jednoznacznie stwierdzić, czy na świecie kiedykolwiek żył człowiek zasługujący w pełni na miarę mędrca. Seneka twierdził, że rodzi się on raz na kilkaset lat i jest rzadki jak feniks.

Mędrzec stoicki był krytykowany już przez filozofów starożytnych. Argumentowali oni, że postać mędrca jest paradoksalna, a jego istnienie w historii świata niepewne. Człowiek współczesny, pomimo że wierzy w pozytywną antropologię, także nie podchodzi do koncepcji mędrca ze zbyt dużym optymizmem. Mędrzec jest postacią nieskazitelną, nie popełnia błędów, nie czyni zła. Człowiek współczesny wykazuje natomiast tolerancję w stosunku do swoich wad. Uważa on, że człowiek do osiągnięcia pełni człowieczeństwa musi mieć wady, gdyż inaczej będzie jawił się jako postać nierealna, nieautentyczna, taka, która nie może istnieć. Z drugiej zaś strony każdy z nas ma jakieś autorytety, wzorce, z których chce brać przykład, dlatego też idea mędrca, czyli postaci, na której warto się wzorować, nie jest kompletnie obca współczesnemu człowiekowi.

Warto także zwrócić uwagę na myśl społeczno-polityczną stoików. Stoicy byli świadomi istniejących w naturze ludzkiej ułomności. Pomimo że stworzyli w swoich pismach ideał mędrca, to wiedzieli, że człowiek może raczej wybierać zło niż dobro. Nie jest on też przyzwyczajony bez odpowiedniego przygotowania do znoszenia cierpień ani trudów. Na temat kondycji egzystencjalnej człowieka pisał Seneka:

Czym jest człowiek? Jest to naczynie, które pęka od pierwszego lepszego wstrząsu, od pierwszego lepszego poruszenia (...) Słabym i kruchym ciałem, nagim, bezbronnym z samej natury, potrzebującym cudzej pomocy, narażonym na wszelkie zniewagi Losu (...) Ciało to utkane jest ze słabych i nietrwałych elementów, piękne tylko w swej zewnętrznej formie, niewytrzymałe na mroz, upał, trud, a z drugiej strony niszczyje ono nawet wskutek lenistwa i bezczynności, lęka się swego własnego pożywienia, raz bowiem

ginie z jego braku, innym razem pęka z nadmiaru, (...) z trudem trzyma się w nim dusza, którą wygania z niego nagły strach lub dźwięk niespodziewanie usłyszany i przykry dla uszu, jest ono wiecznym źródłem zmartwień dla siebie samego, jest pełne wad i bezużyteczne. Czy można się dziwić, że podlega śmierci, do której wystarczy jedno zachłyśnięcie się?

Mimo to, drugiemu człowiekowi należy się szacunek, życzliwość i dobroć – zgodnie z nakazem danym przez bogów – za wyświadczone dobro nie należy domagać się zapłaty, jednak, gdy ktoś nam ją ofiaruje, trzeba ją przyjąć. Powinno się okazywać dobroć także ludziom należącym do innych klas społecznych, gdyż stoicy głosili równość ludzi w możliwości osiągnięcia cnoty. W tym względzie głosili też równość kobiety i mężczyzny, choć, jak pisał Epiktet w *Diatrybach*, nie powinno się dążyć do uniformizacji płci, gdyż różnice między kobietą a mężczyzną mają źródło w ich naturze. Epiktet wyraził opinię, że (...) *powinniśmy zachowywać te cechy, które dał nam Bóg, miast je odrzucać i nie mieszać ze sobą tak dalece, jak to możliwe wyznaczników płci.*

Filozofia stoicka, w przeciwieństwie do np. Platona czy Arystotelesa, nie stworzyła jakichś oryginalnych koncepcji politycznych czy oryginalnej typologii ustrojów. Według stoików, człowiek jest stworzony do życia w społeczeństwie. To Bóg jest twórcą społeczeństwa, odpowiedzialnym za jego istnienie. Stoicy zajmowali się także kwestią wolności ludzi. Sądzieli, że wolność oznacza wyzbycie się przymusu ze strony np. innych ludzi czy własnych namiętności, które czynią z nas niewolników władzy i pieniędzy. Wolność jednak nie została dana człowiekowi, by mógł swobodnie czynić zło, bo, jak pisał Epiktet: *Nikt bowiem, kto z własnej woli wybiera życie złe, nie może mienić się wolnym.* Pomimo że stoicy uważali zachodzące w świecie zmiany za konieczne, to jednak doceniali autorytety i mądrość minionych pokoleń, o czym świadczy chociażby budowa *Rozmyślań* Marka Aureliusza. Na początku swojego dzieła cesarz dziękuje swoim przodkom i innym autorytetom (m.in. matce, ojcu, pradziadkowi) za otrzymane nauki.

Stoicy byli kosmopolitami, czuli się obywatelami świata. Nie byli przeciwnikami państwa, jak cynicy, lecz sądzili, że najlepszym rozwiązaniem będzie powstanie uniwersalistycznego państwa, które swoim zasięgiem obejmie całą ludzkość. Zbytne przywiązanie do własnej ojczyzny może naruszyć *apatheię* duszy człowieka. Jeśli chodzi o ustroje, to stoicy nie

wskazali idealnego ustroju. Możemy jednak przypuszczać, że niezbyt wysoko cenili demokrację, gdyż często podchodzili nieufnie do ludu, nie chcieli schlebiać motłochowi. Twierdzili, że nie powinno się w swoim działaniu oglądać na opinię ogółu. Marek Aureliusz w *Rozmyślaniach* napisał, że istotą monarchii jest to, iż szanuje ponad wszystko wolność poddanych. Natomiast twórca szkoły stoickiej, Zenon, napisał *Politeię*, w której opisał idealne, utopijne państwo rządzone przez grupę mędrców. Jest to więc jakaś forma arystokracji, w której rządzą *aristoi* – najlepsi. Stoicy uważali, że władza ma za zadanie służyć dobru poddanych, a władcę powinno cechować przede wszystkim łagodne usposobienie oraz oszczędność w wydawaniu publicznych pieniędzy.

Wydaje się, że wiele poglądów stoickich w zakresie polityki i społeczeństwa ma charakter kontrowersyjny i nie jest obecnie do zaakceptowania. Kwestia wolności, podniesiona przez stoików, kłóci się z liberalnym pojęciem wolności, które zakłada nieskrępowaną wolność jednostki. Wielu współczesnych zanegowałoby też poglądy stoików, mówiące o naturalnych różnicach między mężczyzną a kobietą. Stwierdzenie, że to Bóg stworzył społeczeństwo, którego jest władcą, kłóci się z laicką koncepcją umowy społecznej i pochodzenia władzy od ludu. Refleksje stoików dotyczące istniejących ustrojów także nie zostaną dzisiaj przychylnie ocenione. W dobie triumfu demokracji trudno jest zaakceptować pogląd, że lud może być bezrozumny, a równie dobrym ustrojem może być też monarchia czy arystokracja.

Opisując filozofię stoicką, warto też wspomnieć o tym, jakie poglądy mieli stoicy na temat istoty filozofii i jakie zalecali ćwiczenia duchowe. Zenon z Kition wyodrębnił w filozofii trzy gałęzie: fizykę, logikę i etykę. Te dwie pierwsze zostały przejęte od wcześniejszych filozofów, np. od Heraklita z Efezu i miały wg stoików rolę podrzędną, służebną wobec etyki, służyły jej udowadnianiu. Z biegiem czasu stawalo się to coraz bardziej widoczne, także stoicy rzymscy zajmowali się w filozoficznej refleksji przede wszystkim etyką. Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, jak starożytni rozumieli istotę filozofii. Nie była to dla nich tylko dyscyplina naukowa czy jakaś teoretyczna refleksja. Ktoś, kto nauczał filozofii, a sam nie żył według jej prawideł, był uważany za godnego pogardy. Bardzo wyraźnie podkreślił to Seneka, pisząc: *Uważam, że nikt nie przysłużył się gorzej całej ludzkości niżeli ci, którzy nauczyli się filozofii jakby jakiegoś zyskow-*

nego kunsztu, którzy inaczej żyją, niż nauczają, jak żyć należy. Tak więc dla starożytnych filozoficzne teoretyzowanie, bez wcielania własnej nauki w życie, nie miało żadnej wartości. Aby człowiek mógł łatwiej realizować założenia filozofii w życiu, stoicy zalecali mu stosowanie ćwiczeń duchowych, które miały go umacniać we wcielaniu teorii w praktykę. Jednym z takich ćwiczeń był m.in. codzienny rachunek sumienia, w czasie którego patrzyło się na swoje czyny i konfrontowało je z własnymi zasadami albo też powtarzanie sobie w chwilach pokusy zdań zgodnych ze stoickim podejściem do życia. Pierre Hadot w książce *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* twierdzi, że właśnie taki cel miało pisanie przez Marka Aureliusza *Rozmyślań*. O ćwiczeniu duchowym pisze też Epiktet, który tak nam radzi:

Staraj się tedy każdemu gwałtownemu wyobrażeniu natychmiast przeciwdziałać, tak mówiąc: „Jesteś tylko wyobrażeniem, czcza mara rzeczy, która przedstawiasz” (...) I jeśli przedstawia rzecz jakąś, która nie jest od nas zależna, z miejsca wypowiadaj swe zdanie: „Nic a nic mnie to nie obchodzi”!

Sądzę, że współczesny człowiek zaakceptuje niektóre refleksje stoików, mówiące, jak należy żyć. Co prawda dzisiejsze rozumienie filozofii odbiega od starożytnego punktu widzenia. Jednak i dzisiaj, każdy kto napotyka filozofa żyjącego, według głoszonych przez siebie zasad, ma do niego szacunek i podziw za jego postawę życiową. Interesujące natomiast są koncepcje ćwiczeń duchowych. Co prawda dzisiaj niewiele osób robi codzienny rachunek sumienia, jednak wynika to raczej z braku czasu, nie zaś z niechętnego nastawienia do tego typu praktyk. Byłyby one bardzo przydatne dla współczesnego człowieka.

Zakończenie

Podsumowując, chciałbym spróbować odpowiedzieć na pytanie zawarte w temacie eseju. Z dokonanych przeze mnie analiz wynika, że wiele elementów filozofii stoickiej jest dosyć trudne do przyjęcia przez współczesnego człowieka. Są to te elementy, które stanowią rdzeń doktryny stoickiej, czyli podział zjawisk na zależne i niezależne od nas, *apatheia* wobec

rzeczy niezależnych od nas, a także wiele opinii społeczno-politycznych i antropologicznych. Niemniej jednak są też pewne obszary tej myśli filozoficznej, które są zgodne z myśleniem współczesnego człowieka. Należą do nich może kosmopolityzm, poglądy na temat istoty filozofii, poglądy teologiczne oraz koncepcje ćwiczeń duchowych. Sądzę jednak, że filozofia stoicka nie jest zbyt atrakcyjna dla współczesnego świata. Jedną z przyczyn może być jej skrajność, przejawiająca się np. w obrazie mędrca czy całkowitej obojętności na sprawy, które współczesny człowiek ceni. Ponadto nośnikiem wielu elementów filozofii stoickiej było chrześcijaństwo, które w czasach laicyzacji i desakralizacji świata przeżywa pewne trudności m.in. z utrzymaniem ortodoksji wśród wierzących, co może być też powodem niezainteresowania stoicyzmem. Sądzę, że we współczesnym świecie większą popularność ma filozofia epikurejska, z jej nastawieniem na przeżywanie przyjemności i możliwość osiągnięcia eudajmonii. Stoicyzm jest bardziej rygorystyczny, mniej nastawiony na odczuwanie przyjemności i o wiele bardziej wymagający od tych, którzy chcieliby wcielić ten system filozoficzny w swoje życie.

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

1. Wprowadzenie

Choć sama idea praw zwierząt sięga już starożytności, a pojęcie to jest używane od początków XIX wieku, to nigdy wcześniej nie było tak ważnym jak dziś przedmiotem debaty publicznej, a tym samym – tak istotnym zagadnieniem filozoficznym.

Z jednej strony, pojawiają się postulaty przyznania części zwierząt praw równych ludziom, jak choćby rekomendacja Komisji Ochrony Środowiska hiszpańskiego parlamentu z czerwca 2008 roku, która stwierdza, że szympansy, szympansy karłowate, goryle i orangutany powinny mieć zagwarantowaną wolność od wykorzystywania w eksperymentach medycznych, jak również postuluje wprowadzenie zakazu zabijania tych małp, za wyjątkiem samoobrony. Z drugiej zaś, Front Wyzwolenia Zwierząt został uznany przez Departament Sprawiedliwości USA za organizację terrorystyczną. Każdego roku miliardy zwierząt na całym świecie wciąż zabijane są w imię rozwoju nauki.

W mojej pracy poruszam zarówno teoretyczny, jak i praktyczny aspekt ochrony zwierząt, choć ten drugi starałem się ograniczyć do minimum. Nie jest moim celem epatowanie okrucieństwem ludzi wobec swoich „braci mniejszych”. W rozdziale drugim postaram się naszkicować starożytne korzenie późniejszego stosunku człowieka do zwierząt, w trzecim zaś omówię skrajne stanowisko Kartezjusza i wpływ oporu wobec niego na kształtowanie się nowoczesnej koncepcji ochrony zwierząt. Czwarty rozdział będzie konfrontował poglądy najważniejszych współczesnych etyków poruszających to zagadnienie, choć całkiem celowo uniknę prezentowania osobno poglądów przeciwników praw zwierząt. Powodem tego jest wyczerpanie w dużym stopniu tematu poprzez spory ideologiczne samych zwolenników, jak choćby dokonana przez Toma Regana krytyka słabych punktów koncepcji Petera Singera.

Podsumowaniu, stanowiącemu głównie streszczenie moich własnych rozważań, nadałem stosunkowo swobodną formę, rezygnując ze snucia zbyt pochopnych wniosków, a koncentrując się na odsłanianiu nieporuszonych dotąd aspektów tematu, nierzadko uciekając się do wzbudzania wątpliwości i stawiania pytań retorycznych, na które nie przedstawiam odpowiedzi.

2. Dziedzictwo starożytności

2.1. Biblijna opowieść o stworzeniu świata

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (...) „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną (...)”.

Któż nie zna tych słów, chyba najstarszego z obecnych w kulturze Zachodu fragmentu traktującego o prymacie człowieka w świecie oraz jego prawie do panowania nad zwierzętami? Co więcej, historia opowiedziana w pierwszym rozdziale „Księgi Rodzaju” dowodzi swoistego pokrewieństwa Boga i człowieka (jako że ostatni został stworzony na podobieństwo pierwszego), podczas gdy zwierzęta są takim samym elementem stworzenia jak rośliny czy przyroda nieożywiona. Autorzy Biblii wykopują tym samym przepaść między zwierzętami a ludźmi.

Co ciekawe, pierwsi ludzie żyjący w Edenie nie żywili się jednak mięsem zwierząt, lecz wyłącznie roślinami i owocami drzew. Wydaje się, że biblijny Raj był opisem świata funkcjonującego w idealnej harmonii wszystkich istot żywych i dlatego zabójstwo jednej z nich byłoby zaburzeniem tego stanu. Zbliżona wizja występuje później u proroka Izajasza, snującego marzenie o czasach, w których zwierzęta nie będą zjadały się nawzajem.

Po raz pierwszy zabijanie zwierząt pojawia się na kartach Starego Testamentu przy okazji wygnania ludzi z raju. (Peter Singer w sposób niepozbawiony ironii zauważa w tym miejscu, że za upadek człowieka Biblia obwinia kobietę i zwierzę). To sam Bóg ubiera ludzi w skóry zwierzęce

wraz z zaprzeczeniem ich pierwotnej niewinności. Jednak przyzwolenie na jedzenie zwierząt zauważamy dopiero po potopie, kiedy Stwórca zwraca się do Noego:

Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie. Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko (Rdz 9, 2–3, przekład Biblii Tysiąclecia).

Interpretacje późniejszych myślicieli, takich jak św. Augustyn i św. Tomasz, odnoszą się jednak najczęściej do Nowego Testamentu. Augustyn twierdził, że doprowadzenie przez Jezusa do utonięcia świń w Gerazie symbolicznie ukazuje brak jakichkolwiek obowiązków człowieka wobec zwierząt. Ze stanowiskiem tym zgadza się również Tomasz z Akwinu, podkreślając, że wszelkie potępienie krzywdzenia zwierząt w kontekście biblijnym może wynikać albo z obawy, że tego typu postawa może wpłynąć na nasze traktowanie ludzi, albo z powodu strat materialnych, jakie wywoła u właściciela zwierzęcia. Stanowiska Augustyna i Tomasza będą w późniejszych wiekach wspierane przez wielu filozofów, m.in. Johna Locke’a i Immanuela Kanta. Jest to wczesny przykład postawy, którą Gary Francione (podr. 4.4) nazywa *legal welfarism*, a która polega na postrzeganiu dobra zwierzęcia przez pryzmat dobra jego właściciela.

2.2. Ochrona zwierząt w starożytnej Grecji i Rzymie oraz arystotelejska koncepcja hierarchii bytów

Wśród filozofów antycznej Grecji i Rzymu można znaleźć równie gorliwych obrońców zwierząt, co wśród współczesnych myślicieli. Pitagoras oraz jego uczniowie, związani z religijnym nurtem, zwanym orfizmem, nie jedli mięsa, gdyż wierzyli w reinkarnację, zgodnie z którą zwierzęciem, którego mięso spożywamy, mógł być ktoś z naszych bliskich. Wegetarianinem był również Empedokles. Także Plutarch w swoich dziełach wzywał do odnoszenia się do zwierząt z życzliwością.

Rzymski znawca prawa Ulpian, który żył w III wieku, uznawał nawet istnienie praw zwierząt (*Ius animalium*), obejmujących wszystko, czym natura je obdarzyła. Praw tych nie mógł zmienić dorobek cywilizacyjny człowieka. Istnieć miały one niejako równolegle do ludzkich i należał im

się równy szacunek. Teoria ta była związana z szerszą koncepcją uporządkowanej Natury, której prawom podlegają wszystkie istoty.

Jednak to nie poglądy zwolenników ochrony zwierząt wywarły przełożony wpływ na poglądy ludzi w tych i późniejszych czasach. Ogromne znaczenie poglądów Arystotelesa dla naszego rozumienia świata jest niepodważalne. To właśnie jego Drabina Jestestw, zaadaptowana w wiekach średnich przez Tomasza z Akwinu, dyktowała przez wieki spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie. Uczeń Platona uszeregował organizmy żywe według narastającego stopnia ich złożoności anatomiczno-fizjologicznej. W praktyce oznaczało to jednak hierarchizację przyrody i bezpośrednie podporządkowanie bytów niższych bytom wyższym. Rośliny, posiadające jedynie duszę wegetatywną, czyli zdolne do wzrostu, rozwoju i rozmnażania, istniały niejako dla zwierząt, posiadających oprócz tego duszę animalną, czyli zdolność postrzegania, kierowania się uczuciami i popędami. Wyżej Arystoteles stawiał człowieka płci męskiej, gdyż jedynie mężczyzna, jego zdaniem, posiadał duszę myślącą, czyli do poznania świata używał rozumu. Kobiety uważał za istoty co prawda bardziej złożone od zwierząt, lecz będące wciąż niewydarzoną wersją mężczyzn. Ludzie, nawet rozumiani jako mężczyźni, byli wewnątrznie zróżnicowaną kategorią, gdyż jako niepełnowartościowe jednostki traktował niewolników i barbarzyńców. Ci ostatni, według koncepcji arystotelejskiej, zostali uznani za pozbawionych rozumu oraz nieposiadających długofalowych celów. Dlatego też uważał, że tak jak zgodnie z Drabiną Jestestw człowiek ma prawo wykorzystywać stojące niżej od niego zwierzęta, tak samo Grecy mają moralne prawo do podbijania narodów barbarzyńskich. O niewolnikach z kolei pisał, nie obawiając się częściowo sprzecznego wewnątrznie zestawienia: *Należy zaś do drugiego taki człowiek, który jest czyjąś własnością, mimo iż jest człowiekiem*. Świadczy ono bezpośrednio o tym, że niejako prawną podstawą panowania jednych bytów nad drugimi jest wyższość intelektualna. W imię tej koncepcji nawoływanie do równości ludzi i zwierząt było tezą nie do obronienia.

Zbliżone do Arystotelesa myślenie charakteryzowało stoików, chociażby Cyцерona, który w swoim dziele *De natura Deorum* stwierdził, że szyć wołu jest stworzona, aby człowiek mógł na nią nałożyć jarzmo, zaś silne barki służą do ciągnięcia pługa. I tak pogląd o hierarchicznym porządku natury i o tym, że byty niższe zostały stworzone dla bytów wyższych, przetrwać miał niepodważony w różnych formach aż do czasów Darwina.

3. Ku prawom zwierząt, czyli koncepcje nowożytne

3.1. Kartezjanizm, czyli zwierzę jako automat

Model kartezjański jest modelem racjonalistycznym i antropocentrycznym, opartym na wierze, iż człowiek jako podmiot myślący (*cogito*) może być jedynym posiadaczem praw, w dodatku wszystkich praw, wszystko zaś, co należy do natury, w tym zwierzęta, jest tych praw pozbawione. Nie bez znaczenia dla zrozumienia tego poglądu jest również uwzględnienie stworzonej przez Kartezjusza filozofii przyrody, tzw. fizyki kartezjańskiej, która miała na celu wykorzenienie przewijającego się od czasów jońskich filozofów przyrody aż do scholastyki przekonania o ożywionej naturze. Ta hylozoistyczno-animistyczna koncepcja wszechświata jako „żywego organizmu” była Kartezjuszowi obca. Nie wierzył również w istnienie jakiegokolwiek tajemnego czynnika przemieniającego materię. Według niego jedynymi atrybutami świata są rozciągłość i ruch, a cały świat może być bez problemu objęty ludzkim poznaniem.

Teza, że zwierzę jest jedynie automatem, od czasu jej wygłoszenia była twierdzeniem wywołującym najwięcej polemik. Kartezjusz podkreślił co prawda, że przy tym wszystkim zwierzęta są stworzeniami bożymi i jako takie są o wiele doskonalsze niż jakakolwiek maszyna stworzona przez człowieka, ale jego uczniowie nie byli już tak delikatni w swoich stwierdzeniach i nieustannie dążyli do stworzenia mechanizmu posiadającego cechy, których zwierzęta nie mają – jak choćby mowę, którą za pomocą stworzonych przez siebie miniaturowych organów (które miały być docelowo włożone do wnętrza lalki) próbował imitować niejaki ojciec Mersenne.

To właśnie brak umiejętności mowy Kartezjusz traktował jako jeden z głównych argumentów przeciwko witalistycznej koncepcji zwierząt. Co prawda niektóre ptaki, takie jak sroka czy papuga, posiadają odpowiednie narządy, które pozwalają im na artykulację dźwięków zbliżonych do ludzkich, jednak zawsze w ich przypadku jest to ślepe naśladownictwo człowieka, a zatem ich zachowanie odpowiada ogólnym wyobrażeniom o bezmyślnej i bezdusznej maszynie.

Kolejny dowód był nieco paradoksalny, ale niezwykle trafny. Kartezjusz przyznał, że zwierzęta wiele rzeczy robią lepiej od ludzi i właśnie

to dowodzi, że są raczej podobne do zegara, *który lepiej wskazuje godzinę, niż własne poczucie czasu. I bez wątpienia kiedy jaskółki powracają wiosną, to działają jak zegarki*. To stwierdzenie, jakkolwiek wyrażające pewien rodzaj afirmacji doskonałości zwierząt, doprowadziło jednak do tragicznych skutków. Uznano bowiem, że skoro zwierzę jest zegarem, to dźwięki, które z siebie wydaje podczas wiwisekcji, nie są okrzykami bólu, tylko czymś analogicznym do bicia zegara właśnie. Z drugiej strony, koncepcja, że zwierzęta nie znają cierpienia, jest swego rodzaju teodyceą, gdyż ich cierpienie, w obliczu niepełnienia przez nich jakiegokolwiek grzechu (wszak nie posiadają wolnego wyboru), byłoby nie do pogodzenia z bożą sprawiedliwością.

3.2. Francuski ruch antykartezjański

Tezy Kartezjusza już na pierwszy rzut oka wydają się być dostatecznie kontrowersyjne, aby wywołać falę krytyki, co też się stało. Nie były to co prawda jeszcze czasy walki o „wyzwolenie zwierząt”, ale arystotelesowsko-tomistyczna, witalistyczna koncepcja, traktująca co prawda zwierzęta jako istoty niższe od człowieka, ale posiadające m.in. umiejętność postrzegania, uczucia oraz popędy, nieustannie odciskała swoje piętno na myśleniu Europejczyków. Antykartezjańskie dzieła, takie jak *Rozprawa na temat historii owadów* Reaumura czy *Traktat o zwierzętach* Condillaca stanowiły niejako preludeum dziewiętnastowiecznego ruchu humanitarnych republikańców, jakich jak Larousse, Michelet, Schoelcher czy Hugo. Luc Ferry zauważa w swojej książce, że (...) *na przekór tym, którzy traktowali zwierzę jak maszynę, zaczęto stawiać je na równi z człowiekiem. Taka jest logika wahadła, które – jak wiadomo – nie zatrzymuje się nigdy pośrodku*.

Efektom działań tego ruchu jest powstanie w Wielkiej Brytanii i Francji pierwszych aktów prawnych chroniących zwierzęta. Jest to odpowiednio angielska ustawa z 1822 roku oraz tzw. prawo Grammonta. To właśnie od dorobku prawnego ruchu antykartezjańskiego najłatwiej będzie nam wyprowadzić jego skądinąd ciekawe podstawy filozoficzne. Warto bowiem zauważyć, iż w głównym nurcie filozofii tamtego okresu nigdy nie pojawiły się postulaty przyznania zwierzętom praw. Postawa prezentowana przez przeciwników Kartezjusza była przede wszystkim humanistyczna, czy też wręcz antropocentryczna. Słownik Larousse’a w artykule dotyczącym zwierząt określa je jako *przedmiot sprawiedliwości*, a zatem

nie jako podmiot prawny. Podmiotem tejże sprawiedliwości są w tym przypadku ludzie, posiadający obowiązki wobec zwierząt. Co prawda aspekt odczuwania przez zwierzęta bólu nie jest pozbawiony znaczenia, jednak nade wszystko naganna jest degradacja moralna człowieka, który je krzywdzi. Prawo Grammonta zakazywało zgodnie z tą logiką wyłącznie okrucieństwa popełnianego publicznie wobec zwierząt domowych. Tak więc po pierwsze chroniło zwierzęta będące człowiekowi najbliższe emocjonalnie, a po drugie tylko w sytuacjach, w których obraz znęcania się mógł wywrzeć wpływ na psychikę innych ludzi. Tak więc wywodzący się z chrześcijaństwa antropocentryczny spirytualizm, stawiający człowieka wyżej od zwierząt ze względu na fakt posiadania przezeń duszy, został zaakceptowany przez lewicowych, antyklerykalnych polityków, tak chętnie głoszących zerwanie z ludzką dominacją w imię idei materializmu i panteizmu. Ustawa o ochronie zwierząt powstała w Anglii nie posuwała spraw ani trochę dalej niż prawo Grammonta. Jak pisze Maurice Agulhon: *Ochrona zwierząt miała być swoistą pedagogiką, zaś zoofilia – szkołą filantropii. Był to problem stosunku człowieka do człowieka, nie zaś stosunku do natury.*

4. Czy do ochrony zwierząt konieczne jest uznanie posiadania przez nie praw?

Wśród współczesnych filozofów postulujących ochronę zwierząt, za czołowe postaci możemy uznać australijskiego etyka Petera Singera, guru tzw. Ruchu Wyzwolenia Zwierząt, oraz wykładowcę Uniwersytetu Stanowego w Północnej Karolinie – Toma Regana. Obaj myśliciele są zwolennikami objęcia zwierząt ochroną oraz promotorami wegetarianizmu. Mimo że w systemach etycznych proponowanych zarówno przez Singera, jak i przez Regana główną rolę odgrywa uznanie posiadania przez istotę interesów jako kryterium poddania jej ochronie, ich stanowiska różnią się znacząco. Singer podkreśla bowiem odejście od terminu „praw zwierząt” oraz wywodzi swoje przekonania z etyki utilitarystycznej, tym samym broniąc się przed atakami ze strony kantystów. Do tych ostatnich z kolei zalicza się Regan, polemizując z tradycyjną teorią praw oraz rozszerzając to pojęcie na istoty pozaludzkie. Omówię zatem poglądy obu filozofów, a następnie

dokonom możliwie zwięzłego zestawienia w celu ukazania subtelnych różnic pomiędzy ich koncepcjami.

4.1. Odczuwanie bólu i przyjemności w etyce Petera Singera

Nie sposób poczynić choćby skromnego wprowadzenia do poglądów Australijczyka, znanego głównie ze swojego *opus magnum*, jakim jest wydana po raz pierwszy w 1975 roku książka *Wyzwolenie zwierząt*, bez nawiązania do cytatu powtarzanego do znudzenia w każdym niemal opracowaniu naukowym dotyczącym etyki ochrony zwierząt. Jest to fragment rozprawy filozoficznej Jeremy'ego Benthama *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, wydanej w 1789 roku, a zatem niemal dwieście lat przed ukazaniem się dzieła Singera:

Oby nadszedł dzień, gdy wszyscy uznają, że liczba nóg, włochatość skóry lub to, jakie zakończenie ma os sacrum, nie są również argumentami przekonywającymi, aby wolno było doznającą uczuć istotę wydać na męczarnie. Ze względu na co można by wytyczyć nieprzekraczalną granicę? Byłoby to ze względu na zdolność rozumowania lub może dar mowy? Jednakże dorosły koń lub pies jest bez porównania rozumniejszym i zdolniejszym do porozumienia się zwierzęciem od dziecka mającego dzień czy tydzień, czy nawet miesiąc życia. Przypuśćmy jednak, że jest inaczej. Co by to pomogło? **Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć.** [wyróż. KVV]

Wyróżnione przeze mnie słowa stanowią niejako punkt wyjścia do rozważań Petera Singera. Uważa on bowiem nie tylko, że posiadanie równych (a właściwie – w równym stopniu poszanowanych) interesów nie jest zależne od przynależności gatunkowej, ale stwierdza też, że kryterium włączenia danej istoty w krąg bytów, których interesy muszą być respektowane, jest wyłącznie zdolność odczuwania bólu i przyjemności. W swoim artykule pt. *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie* Singer stwierdza, że na podstawie zbliżonej budowy centralnego układu nerwowego możemy jednoznacznie uznać, że wszystkie kręgowce odczuwają ból, a także doznają emocji w podobny sposób. Uznaje on wręcz, że zwierzęta kręgowce są w taki sam sposób świadome swoich potrzeb jak ludzie. Co ciekawe, Singer porównuje jednak interes drzewa potrzebującego wody do interesów samochodu wymagającego benzyny, twierdząc tym samym, że dla

drzewa (tak jak i dla samochodu) nie ma żadnego znaczenia, czy ten „interes” zostanie uszanowany, gdyż nie wiąże się z odczuwaniem cierpienia lub przyjemności.

To stanowisko jest oczywiście istotne w polemice, którą na łamach *Animal Liberation* australijski filozof podejmuje z tradycyjnymi etykami, uznającymi za kryterium statusu moralnego zdolność mowy, rozumowania czy samoświadomość. Zarówno Kartezjusz i jego zwolennicy, jak i Wittgenstein twierdzili, że świadomość wiąże się ze umiejętnością komunikowania (w tym przypadku wyrażania odczuć) za pomocą mowy. Singer celnie zauważa, że wobec tego należałoby odmówić zdolności odczuwania bólu i przyjemności niemowlętom i wskazuje na istnienie całej gamy niewerbalnych środków komunikacji, powszechnych wśród kręgowców.

Singer w swojej książce podkreśla również, że równości ludzi i zwierząt nie traktuje jako stan faktyczny, lecz jedynie jako ideę etyczną. Uznaje, że nie ma logicznego uzasadnienia, aby zasady równego poszanowania interesów, o którą apelują moralisci, nie rozciągnąć na wszystkie istoty, które te interesy posiadają. Warto tu przytoczyć jego wypowiedź dotyczącą zróżnicowania interesów między istotami:

Konsekwencją zasady równości jest przyznanie, że nasza gotowość szanowania interesów innych nie zależy od tego, jacy są i jakie mają zdolności. Ściśle mówiąc, może to wymagać zróżnicowanego postępowania, zależnego od ich cech: **troska o dobro amerykańskich dzieci będzie wymagać uczenia ich czytania; troska o dobro świń – tylko tego, by pozwolić im przebywać w towarzystwie innych świń w miejscu, gdzie jest dość pożywienia i swobody ruchu.** Ale sedno sprawy – poszanowanie wszelkich interesów, musi zgodnie z zasadą równości obejmować wszystkie istoty żywe: czarnych i białych, mężczyzn i kobiety, ludzi i zwierzęta. [wyróż. KVV]

Co prawda na wstępie Singer zaznacza, że jego praca traktuje wyłącznie o dwóch rodzajach okrucieństw, jakich ludzkość dostarcza zwierzętom – zjadaniu ich mięsa oraz przeprowadzaniu na nich eksperymentów – to jednak jest to jedynie reprezentatywna próbka postaw, wśród których zawiera się m.in. corrida, noszenie futer czy polowania. Warto jednak przywołać sposób, w jaki Singer odpiera argumenty przeciwników, jeśli chodzi

o badania laboratoryjne i wegetarianizm. W pierwszym przypadku odrzuca argumentację, usprawiedliwiającą wiwisekcję zwierząt „wyższym dobrem”, jakim są odkrycia w zakresie medycyny, mówiąc, że godzi to w zasadę równego traktowania i że równie dobrze można by przeprowadzać tego typu eksperymenty na osobach upośledzonych umysłowo (tego typu odniesienia ściągnęły zresztą na autora odium krytyki). Nie przyjmuje też jako wystarczającej przesłanki stwierdzenia, że skoro zwierzęta drapieżne zjadają się nawzajem, to człowiek również może je zjadać, gdyż podkreśla, że ludzie, w odróżnieniu od drapieżników, posiadają możliwości zaspokajania głodu w inny sposób, a zatem konsumując mięso innych istot żywych dokonują świadomego moralnego wyboru.

Zdaniem Singera głównym problemem, jaki wywołuje postulat zastosowania zasad równego poszanowania interesów do istot pozaludzkich, jest tradycyjnie wyodrębniany zbiór charakterystycznych cech takich jak, rozumność, samoświadomość, autonomia, odpowiedzialność i in., jednak w istocie nie da się określić takiego zespołu wyróżników, stosujących się **tylko do ludzi i do wszystkich ludzi**. Istnieją bowiem ludzie (jak przywołane już niemowlęta czy osoby upośledzone psychicznie), które nie spełnią tych wygórowanych kryteriów. Singer jako rozwiązanie postuluje więc konsekwentnie obniżenie owych wymagań do uniwersalnego, jego zdaniem, atrybutu, jakim jest zdolność odczuwania cierpienia i przyjemności.

Warto jednak zauważyć, że Singer w swoich pracach wskazuje zarówno na przypadki, w których w pozornie identycznych sytuacjach uznaje cierpienie człowieka, posiadającego świadomość, za większe niż cierpienie istoty pozaludzkiej, jak również na przypadki, w których zgadza się na poświęcenie życia zwierzęcia w celu uratowania przed śmiercią człowieka. Aby zilustrować pierwszy przypadek, odnieśmy się do przykładu podanego przez Singera w *Practical Ethics*: chora na nowotwór mysz cierpi, ale cierpienie dotkniętego nowotworem człowieka jest o wiele większe, gdyż dzięki przekleństwu, jakim w tym wypadku jest świadomość, odczuwa on strach przed dalszymi cierpieniami, a w konsekwencji śmiercią. W *Animal Liberation* czytamy natomiast, że życie człowieka jest bardziej warte ocalenia, gdyż w przeciwieństwie do zwierząt ludzie mają plany na przyszłość i marzenia, z których zaprzepaszczeniem wiąże się ich śmierć.

4.2. Tom Regan i teoria praw zwierząt

Jak już wspomniałem wcześniej, Singer na początku swoich rozważań stwierdza, że zwierzęta należy objąć zasadą równości nie z racji posiadania przez nich praw, lecz dlatego, że posiadają interesy, co według niego oznaczało odczuwanie cierpienia i przyjemności. Pod tym względem teza leżąca u podstaw teorii Toma Regana wydaje się różnić zaledwie trochę, gdyż głosi ona, że zwierzęta właśnie dlatego posiadają prawa, że posiadają interesy. Ta niewielka różnica ma w istocie ogromny wpływ na odporność obu teorii na krytykę, co wykażę w następnym rozdziale. Tymczasem nakreślę ogólny zarys poglądów Regana.

Prawa w swej istocie są zbiorem ograniczeń nakładanych na ludzką wolność postępowania, dlatego też istnieje ścisła korelacja pomiędzy prawami a obowiązkami. Z tego powodu możemy uznać, że zwierzęta nie mają odpowiedzialności, a więc traktowanie ich jako podmiotu obowiązków jest absurdalnym zabiegiem, mającym swoje korzenie w średniowieczu, kiedy wymierzano im kary za przewinienia. Mimo tego wśród filozofów postulujących ochronę zwierząt panuje zgoda, że mogą być one przedmiotem obowiązków ludzi (tak twierdził już choćby Immanuel Kant, który za podmiot praw uznawał wyłącznie człowieka, jako istotę posiadającą tzw. rozum praktyczny).

Tom Regan dzieli prawa na dwa rodzaje: naturalne i stanowione. Do pierwszej kategorii zalicza prawo do życia, do oszczędzenia niezasłużonego bólu, do wolności. Prawa stanowione są zaś – według niego – nakładane przez ludzi na ludzi. Nie możemy ich uznać za uniwersalne, gdyż mogą obowiązywać np. wyłącznie na terenie jednego państwa. Prawa naturalne z kolei istnieją całkowicie niezależnie od stanowionych, obowiązują zawsze, a podstawą ich posiadania nie są jakiekolwiek zasługi albo cechy, lecz jedynie wartość przyrodzona, jaką posiada życie danej istoty. Prawa naturalne w filozofii Regana można utożsamić z tradycyjnie pojmowanymi prawami moralnymi, tak więc przytoczę podstawowe historyczne argumenty za przyznaniem tychże wyłącznie ludziom (za książką Zdzisławy Piątek pt. *Etyka środowiskowa*):

1. Tylko ludzie są rozumni i używają języka.
2. Tylko ludzie mają wolną wolę i są osobami.
3. Tylko ludzie posiadają poczucie własnej jaźni.

4. Tylko ludzie posiadają wszystkie atrybuty wymienione w punktach 1–3 lub niektóre z nich.
5. Tylko ludzkie życie posiada wartość wewnętrzną (przyrodzoną), czyli jest celem samym w sobie.

Punkty od 1–3, a zatem i punkt 4. można – według Regana – z łatwością obalić nieustannie padającym w dyskusji o prawach zwierząt argumentem powołującym się na niemowlęta, osoby upośledzone lub znajdujące się w śpiączce. Intuicja moralna człowieka zabrania odmówić im praw moralnych, a zatem kryteriów 1–4 nie możemy traktować jako koniecznych przesłanek. Jeśli zaś chodzi o punkt 5., to zdaniem Regana jest on przejawem szowinizmu gatunkowego (pojęcie najczęściej występujące w filozofii Singera). Regan rozumie wartość wewnętrzną jako posiadanie interesów, to jest życia, które może być lepsze lub gorsze, w zależności od realizacji naszych celów, dążeń i marzeń. Powoduje to zatem powrót przez nas do bardzo ważnego punktu, jakim jest posiadanie interesów. Regan tłumaczy, iż są one *klasą zachowań lub stanów, które charakteryzują się tym, że można je naruszać lub faworyzować* (*All That Dwell Therein: Essays on Animal Rights and Environmental Ethics*). Przytoczę tu po raz kolejny za Zdzisławą Piątek najbardziej trafne ujęcie tematu posiadania interesów jako bycia *podmiotem życia, które może być lepsze lub gorsze i ta wartość życia jako wartość przyrodzona jest logicznie niezależna od tego, czy życie tych istot jest wartościowane przez kogokolwiek, to znaczy: przysługuje im ona obiektywnie*.

Co godne zauważenia, Regan oddziela pojęcie posiadania interesów od świadomości ich posiadania. Uważa on, że świadomości posiadania interesów są co prawda tylko ludzie, ale kwestię tego, jak szeroki zakres bytów posiada interesy, pozostawia otwartą. Wskazuje on, że posiadanie pewnej świadomości, jak również bycie przedmiotem kary lub nagrody możemy uznać za przesłanki bycia podmiotem interesów, dlatego też podaje w wątpliwość istnienie interesów roślin, a nawet części zwierząt. Zróżnicowanie interesów pomiędzy ludźmi i zwierzętami, jak również pomiędzy poszczególnymi jednostkami ludzkimi, nie prowadzi do odmówienia którejkolwiek z istot praw moralnych. Rozumowanie Regana rozpoczyna się zatem od intuicyjnego przyznawania przez ludzi praw moralnych jednostkom niespełniającym kryteriów 1–4 powyższego wykazu, następnie wskazuje na brak przesłanek wystarczających do uznania punktu 5., a w efekcie,

kierując się żelazną konsekwencją, postuluje przyznanie praw moralnych niektórym zwierzętom.

4.3. Singer versus Regan, czyli rozbieżności wśród obrońców zwierząt

Jak już wspomniałem wcześniej, mimo zgodnego uznania przez Petera Singera i Toma Regana posiadania interesów jako podstawy ich koncepcji ochrony zwierząt, teoria Regana znacznie lepiej wytrzymuje krytykę. Dlatego też sam Regan poddał szczegółowej analizie poglądy Singera, bezlitośnie wskazując na ich słabe punkty. Według Regana, proponowane przez Singera podejście utylitarystyczne prowadzi do wyodrębnienia dwóch głównych reguł: równości interesów i użyteczności (minimalizacji cierpień). Zdaniem utylitarystów cierpienie jest złem, zaś przyjemność dobrem, a więc aby zagwarantować przewagę dobra nad złem w świecie, powinniśmy przeciwdziałać cierpieniu. Możemy zatem zakwalifikować etykę utylitarystyczną jako jedną z etyk konsekwencjonalistycznych, tj. oceniających działania nie po ich motywach, ale po ich konsekwencjach.

Atak przypuszczony przez Regana na teorię Singera jest dwojaki. Po pierwsze, wskazuje on, iż uznanie formalnej równości interesów dwóch podmiotów nie oznacza, że będziemy w praktyce traktowali je identycznie. Podany przez niego przykład mówi, że interes dostania się na studia przez naszego syna jest równy interesowi dostania się na studia przez syna sąsiada, a jednak zobowiązani ojcostwem będziemy traktowali interes naszego syna jako ważniejszy. Zatem różne traktowanie podmiotów posiadających równe interesy może wynikać z partykularnej sytuacji, w jakiej znajduje się wobec nich aktywny podmiot moralny. Po drugie, mimo że Regan popiera postulat przejścia wszystkich ludzi na wegetarianizm, to jednak uważa, że obrona tego postulatu w ramach etyki utylitarystycznej jest niemożliwa. Nie sposób bowiem ocenić pod względem bilansowania dobra i zła postępu, który odbierze źródło utrzymania milionom osób na całym świecie, nie mówiąc już o całkowitej niezdolności wielu zwierząt hodowlanych do przetrwania bez opieki człowieka. Próba wartościowania interesów ludzi i zwierząt w obliczu zmiany nawyków żywieniowych byłaby karkołomnym zadaniem.

Przypomnijmy zatem – Regan uważa, że interesy zwierząt powinny podlegać ochronie na podstawie praw, przysługującym im jako istotom posiadającym wartość przyrodzoną. Za główne prawo uważa prawo do by-

cia niekrzywdzonym, ale uznaje, że istnieją sytuacje, w których może ono być naruszone. Aby jednak moralnie usprawiedliwić taki czyn, musi być to uzasadnione próbą uniknięcia większej krzywdy innych istot posiadających wartość wewnętrzną.

4.4. Inne koncepcje etyki ochrony zwierząt

Teorią uznawaną za pośrednią pomiędzy utylitarystyczną etyką Singera a deontologicznymi poglądami Regana jest koncepcja stworzona przez Richarda D. Rydera. To on po raz pierwszy, w latach 70. XX wieku użył terminu *speciesism*, dziś najczęściej tłumaczonego na polski jako szowinizm gatunkowy. Skonstruował on teorię zwaną *painism* (od ang. *pain* – ból), zakładającą, że prawa mają wszystkie zwierzęta mogące odczuwać ból. Z Singera czerpie on opieranie ochrony zwierząt na zdolności cierpienia, zaś z teorii bazujących na prawach (takich jak teoria Regana) – brak przyzwolenia na wykorzystywanie innych istot jako środków do realizacji naszych celów. Ponadto krytykuje utylitaryzm, wskazując, że suma cierpienia zadanego pojedynczej ofierze zbiorowego gwałtu będzie nieznaczną w stosunku do sumy przyjemności doznawanych przez wszystkich gwałcicieli, a zatem czyn ten należałoby uznać za dobry. Podaje on również w wątpliwość teorię Regana o wartości wewnętrznej, przyznając ją wszystkim istotom zdolnym odczuwać ból.

Jednym z nurtów wyłamujących się z filozoficznej debaty Singer-Regan, a jednocześnie nie odmawiającym zwierzętom praw, jest abolicjonizm. Najważniejszym przedstawicielem tego nurtu jest prof. Gary Francione. Abolicjoniści twierdzą, że podstawą ochrony zwierząt jest uznanie ich głównego prawa, jakim jest prawo do nie bycia posiadany. Francione uważa, że skupianie się przez ludzi na dbaniu o dobro zwierząt w istocie pogarsza ich sytuację, umacniając stereotypowe postrzeganie ich jako własności człowieka. Jego zdaniem, w Stanach Zjednoczonych nie istnieje żadna organizacja broniąca praw zwierząt, a stowarzyszenia takie jak PETA są w istocie odzwierciedleniem XIX-wiecznych ruchów ochrony zwierząt.

W przywoływanej już książce Zdzisławy Piątek pt. *Etyka środowiskowa* odnajdujemy inne ciekawe spostrzeżenia. Zdaniem autorki, z punktu widzenia etyki biocentrycznie zorientowanej, możemy podzielić zwierzęta na dwie kategorie: żyjące w stanie dzikim, a więc zawdzięczające war-

tość przyrodzoną doborowi naturalnemu, oraz hodowane, których źródłem wartości wewnętrznej jest dobór sztuczny (należą do antroposfery). Prof. Piątek postuluje ograniczenie zasady równego traktowania interesów do pierwszej grupy i pisze:

Z mojego punktu widzenia istnieje zasadnicza różnica między uśmierceniem brojlera hodowanego właśnie w tym celu, a uśmierceniem kuropatwy spełniającej ważną rolę w łańcuchach pokarmowych funkcjonujących w naturalnych ekosystemach. Skoro ludzie, podobnie jak inne istoty heterotroficzne, muszą zjadać inne istoty żywe, aby żyć, to harmonijne współzycie człowieka i antroposfery z przyrodą dziką jest możliwe jedynie wówczas, kiedy wyhodujemy dostateczną ilość brojlerów i innych źródeł białka. (...) sądzę, że przejście na wegetarianizm (...) byłoby niezwykle niebezpieczne ze względu na stabilność biosfery. **Z mojego punktu widzenia nie jest więc czynem niemoralnym zarówno zabicie brojlera, jak i zrywanie sałaty, którą w tym celu wyhodowałam w ogródku (...), ale jest nim zarówno zabicie wieloryba, jak i zrywanie szarotki lub krokusów w Tatrach.** [wyróż. KVV]

Możemy zatem stwierdzić, że jest to rodzaj etyki skoncentrowanej na nieingerowaniu w ekosystemy, a zatem rozciągającej pewne ludzkie obowiązki nawet na rośliny. Trudno jednak uznać, aby Zdzisława Piątek poruszała aspekt bycia lub niebycia podmiotem prawa przez istoty pozaludzkie.

5. Podsumowanie

Jak powiada anegdota, Benjamin Franklin, który przez wiele lat był wegetarianinem, zrezygnował z tego faktu po wizycie u jednego ze swoich przyjaciół. Kiedy ów przygotowywał sobie rybę na obiad, Franklin dostrzegł, że w rozplątanych wnętrzościach ryby spoczywa druga, mała rybka, najwyraźniej połknięta przez dużą niedługo przed jej śmiercią. Stwierdził, że skoro większa ryba miała prawo zjeść mniejszą, to on ma prawo stać się kolejnym ogniwem tego łańcucha. W ostateczności przyznał jednak, że niebagatelne znaczenie miał tu kuszący zapach ryby.

Literalnie traktując tytuł mojej pracy, jestem zobowiązany odnieść się osobiście do postulatów osób takich, jak: Peter Singer, Tom Regan czy

dziesiątki innych, przyjmujących ich koncepcje lub tworzących własne, ale połączonych jedną ideą – podniesienia standardu życia zwierząt.

Nie jestem wegetarianinem. Mam niewielu znajomych wegetarian, wszak w Polsce zjawisko to wciąż jest mało powszechne. Jednak dyskusje na temat niejedzenia mięsa towarzyszą całemu mojemu życiu od kilku lat. Gotuję rzadko, ale kiedy to robię, nigdy nie używam mięsa. Wiem, że wciąż w naszej kulturze wegetarian traktuje się jako osoby wybredne, tzn. „francuskie pieski”, lub podejrzewa o alergie. Singer we wstępie do wydania *Animal Liberation* z 1995 roku opisuje, jak wiele, jego zdaniem, zmieniło się od czasów, gdy dwadzieścia lat wcześniej opublikował tę książkę po raz pierwszy. Ludzie rozumieją, że Ruch Wyzwolenia Zwierząt nie jest stowarzyszeniem miłośników zwierząt domowych i że debatować o jego wspaniałych ideach, konsumując kanapkę z szynką, nie tylko nie wypada, ale i nie ma sensu. Singer mówi, że zjadacze mięsa coraz częściej kultywują swoje nawyki żywieniowe z pewnym poczuciem winy.

Dykteryjkę dotyczącą Franklina przywołałem w charakterze przykładu na konformistyczną naturę człowieka, która szuka intelektualnego uzasadnienia najzwyczajniejszych, prymitywnych zachcianek. Tak często słyszę usprawiedliwienia: człowiek jest mięsożerny (choć to nieprawda, wszystkożerność człowieka pozwala mu czerpać wszystkie niezbędne składniki z samych roślin), zwierzęta też się zjadają nawzajem (kalka argumentu Franklina), „ale ja lubię mięso” – i wiele, wiele innych. Moim ulubionym jest jednak przekonanie, że skoro zwierzęta i tak są zabijane na pokarm i skóry, to jakie znaczenie ma, że to właśnie ja przestanę jeść mięso i nosić skórzane ubrania? Traktuję etykę jako indywidualną odpowiedzialność wobec samego siebie, nie zaś jako przepis na naprawę świata. Dlatego każdy, kto z jakichś powodów uważa zabijanie zwierząt, warunki, w jakich to się dzieje, cierpienie, na jakie są narażane – za niewłaściwe, powinien dla własnego spokoju porzucić korzystanie z produktów pochodzących z ich codziennej męki.

Z drugiej zaś strony, podniesionej przez Zdzisławę Piątek, a przywołanej przeze mnie w podrozdziale 4.4., być może nasze czasy dowodzą, że zwierzę jednak jest maszyną? Nie oznacza to bynajmniej, że Kartezjusz miał rację, bowiem zwierzęta hodowane przez ludzi być może są mechanizmami, ale wybitnie prymitywnymi, niezdolnymi do funkcjonowania na wolności, a ponadto mało kto kwestionuje posiadanie przez nich zdolno-

ści odczuwania bólu. Osobiście uważam, że cierpienie kur hodowanych w klatkach czy gęsi tuczonych na *fois gras* jest nieporównanie większe niż ból jelenia zabitego podczas polowania. Odbieram to jak różnicę pomiędzy więzieniem i śmiercią w obozie koncentracyjnym, a śmiertelnym postrzałem otrzymanym na froncie. Czymże jednak uzasadnić taki pogląd, jeśli nie intuicją moralną, tą samą, która – według słów Richarda Posnera – nakazuje nam powstrzymać psa atakującego dziecko, bez względu na krzywdę, którą temu psu możemy wyrządzić?

Luc Ferry w swojej głośniejszej książce *Nowy ład ekologiczny* zastanawia się: czy przyczyną okrutnego traktowania zwierząt, nie jest nie tyle nieludzki brak emocji, ile bardzo ludzki ich nadmiar? Czy przypadkiem, świadomi bólu odczuwanego przez zwierzęta, nie objawiamy zwyczajnie tkwiącej w nas nienawiści i pogardy? Czy bylibyśmy wobec nich tak brutalni, gdyby istotnie były kartezyjańskimi „maszynami”? Pozostaje jeszcze inna kwestia: jak wobec teorii Darwina traktować małpy, naszych najbliższych krewnych? Czy zezwolenie na spożywanie ich mięsa przez niektóre kultury nie jest o krok od przyzwolenia na kanibalizm? Z drugiej strony, pamiętajmy, jak niewiele genów różni świnię i człowieka – czy zatem poprzednie zdanie powinno stosować się również do – tak powszechnego w naszej kulturze – jedzenia wieprzowiny? Pytania można mnożyć w nieskończoność.

Przechodząc jednak do konkluzji, a tym samym odpowiadając na pytanie zawarte w tytule, intuicja nakazuje mi opowiedzieć się za obrońcami zwierząt. Choć zarówno koncepcja Singera, jak i teorie Regana podlegają szczegółowej analizie i krytyce pod kątem spójności, to jednak należy oddzielić sądy pozytywne od normatywnych w każdej z nich. Człowiek, bez względu na wyznawane poglądy lub ich brak, jest świadomy tego, że zwierzęta są istotami zdolnymi cierpieć, posiadającymi interesy, będącymi podmiotami życia, które może być lepsze lub gorsze. Kwestia, jaką jest stosowanie wobec nich pojęcia praw, wydaje się drugorzędna, choć na pewno nie w sensie, w jakim na drugi plan odsunął ją Singer, uznając tym samym fałszywość takiego podejścia. Podejmowanie konkretnych decyzji moralnych na podstawie tej przesłanki powinno być oparte na naszej intuicji etycznej. Fakt, że nie każdy z nas jest bardzo wyczulony na kwestię ochrony zwierząt i nie wszyscy przechodzimy na wegetarianizm, pozwala zachować nam zdrową równowagę w systemie produkcji i przetwarzania

żywności rozwiniętym na przestrzeni dziejów (patrz podrozdział 4.3.). Postulaty takie, jak przyznanie podstawowych praw ssakom naczelnym albo delfinom czy też zakaz corridy są świadectwem tego, że wysoki rozwój cywilizacyjny w konsekwencji i tak doprowadzi do poprawienia się naszego sposobu traktowania zwierząt. Znamienny jest również rosnący odsetek wegetarian w krajach rozwiniętych. Zdaje się, że nie tyle jako nakaz, ile jako obserwację faktu powinniśmy potraktować stwierdzenie Gandhiego: *Wielkość narodu i jego postęp moralny można poznać po tym, w jaki sposób obchodzi się on ze swymi zwierzętami.*

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin

XIX Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

W tym roku kolejna, XIX Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna odbyła się w Wiedniu – mieście (neo)klasycznie pięknym. Hasło tegorocznej Olimpiady było następujące: Siła i bezsilność filozofii (*Power and Powerlessness of Philosophy*). XIX edycja MOF pod tym względem różniła się od poprzednich, że po raz pierwszy wzięły w niej udział ekipy z USA i Kanady. Tym samym w tym roku w Olimpiadzie uczestniczyli przedstawiciele aż trzydziestu krajów. Łącznie startowało sześćdziesięciu sześciu uczniów. Z Polski, jak co roku, pojechało dwóch nauczycieli, tj. Michał Rozynek (Uniwersytet w Edynburgu) jako polski delegat i szef naszej grupy oraz Magdalena Gawin (Uniwersytet Warszawski). Pod opieką mieliśmy dwoje uczestników – Ewę Dobrowolską i Pawła Tarkę.

Aura drugiej połowy maja (26-29.05.2011) sprzyjała zachwytowi nad Wiedniem. Niestety czasu na obejrzenie wszystkiego, co należało i tego, co byśmy chcieli obejrzeć, było zdecydowanie zbyt mało. Powodem był, co oczywiste, cel naszego tam pobytu, a mianowicie wzięcie udziału w zawodach. Jak co roku Olimpiadę stanowił konkurs jednego eseju. Najlepsze prace zostały wyłonione przez jurorów w trakcie trzech etapów sprawdzania i wzajemnego porównywania prac. W tym roku zwyciężył, zdobywając złoty medal, Nikołaj Müller z Danii. Ponadto przyznano dwa medale srebrne i trzy brązowe. Medale srebrne uzyskali: Chang Hyun Choi z Korei oraz José Rodrigues z Portugalii. Medale brązowe natomiast zdobyli: Niklas Plaetzer z Niemiec, Sakari Nuuttila z Finlandii oraz Stavros Orfeas Zormbalas z Grecji. Przyznano również piętnaście wyróżnień. W tym roku nie udało się naszym reprezentantom, tj. Pawłowi Tarce i Ewie Dobrowolskiej uzyskać żadnych nagród. Niestety nie zawsze się wygrywa. Wsze-

lako pomimo braku „trofeów”, którymi polska ekipa mogłaby się w tym roku pochwalić, wracaliśmy pełni wrażeń i refleksji – zadowoleni z kolejnego przeżycia.

Cztery tematy, na które uczestnicy w tym roku pisali eseje, były niezwykle ciekawe, inspirujące, ale też bardzo trudne. Poniżej podaję je w wersji angielskiej:

1. “He who learns but does not think is lost; he who thinks but does not learn is in danger.”

Confucius, *Analects* 2.15.

2. “To a wise man the whole world is open. For the whole cosmos is the fatherland of a good soul.”

Democritus of Abdera, fragment 247.

3. “Thus the distinct boundaries and offices of reason and of taste are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: the latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects as they really stand in nature, without addition or diminution: the other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises in a manner a new creation...”

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751).

4. “Art is not a copy of the real world. One of the damn things is enough.”

Nelson Goodman, *Languages of Art* (1976).

Zwyczajski esej został napisany na temat trzeci, stanowiący cytaty z dzieła Hume’a.

O organizacji tej imprezy można mówić w samych superlatywach. Byliśmy zakwaterowani w hotelu o wysokim standardzie. Duże wrażenie zrobiła na nas wszystkich uroczysta kolacja w wigilię wyjazdu, która miała miejsce w ogrodzie Pałacu Schönbrunn. Gospodarze zorganizowali dla nas nawet lekcję walca wiedeńskiego.

W trakcie tych kilku dni udało nam się również uczestniczyć w wycieczkach po Wiedniu. Jak już wcześniej wspominałam, nie było ich wystarczająco dużo, zważywszy ilość historycznie i artystycznie ważnych miejsc do obejrzenia. Wszelako zostaliśmy oprowadzeni przez przewodników po najstarszej części Wiednia. Mieliśmy też okazję, wybierając odpowiednią grupę tematyczną, zwiedzić niektóre miejsca nieco dokładniej.

Szczególnie atrakcyjna była wycieczka zorganizowana szlakiem Koła Wiedeńskiego, zakończona w słynnej kawiarni „Café Central”.

Ostatniego dnia uroczystość wręczenia nagród została uświetniona, z jednej strony, występem wiedeńskiego chóru jazzowego (Jazz Chor Wien), z drugiej, niezapomnianym wykładem. Wykład był zatytułowany zgodnie z hasłem przewodnim tegorocznej Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej, a więc „Siła i bezsilność filozofii” i został wygłoszony przez prof. Uniwersytetu w Salzburgu, Clemensa Sedmaka. Wykład ten okazał się niezapomniany. Prof. Sedmak rozwinął temat w słowach przepętnionych energią i mądrością. Zarazem, jak słusznie zauważył Paweł Tarka, realizując wszelkie zasady rządzące modelowym przemówieniem.

Na stronie **<http://www.ipo2011.at/>** można zapoznać się z bardziej szczegółowymi informacjami oraz obejrzeć zdjęcia, do czego serdecznie zachęcam.

Third Topic

The topic that I wish to discuss in this essay is Hume's theory of faculties¹. More precisely, I wish to discuss the distinction which Hume draws between the faculty of reason and the faculty of taste. In other words, this may be said to be a distinction between epistemology on the one hand and ethics and aesthetics on the other hand. To explain what is meant by a 'faculty', the following example provides a useful illustration: Imagine that two persons, Bill and Bob, are in an art museum. As they walk by a painting, Bill says, "This painting is beautiful!" Bob, being an art critic, replies that "well, the ways in which the colors are used in conjunction with each other really create a dynamic quality to the picture which is not seen very often." According to Hume's theory of faculties, Bill's exclamation is one that belongs to, or originates from, the 'office of taste.' Bob's statement originates from 'the office of reason.' Thus, the former is concerned with beauty, whereas the latter is concerned with truth and falsehood. Hume's full view is laid out in the following quote:

Thus the distinct boundaries and offices of reason and of taste are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: the latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects as they really stand in nature, without addition or diminution: the other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises in a manner a new creation...²

To understand the full extent of this view one may divide it into parts, each of which constitutes an aspect of Hume's distinction between reason and taste. First of all, Hume asserts that the faculty of reason is concerned

¹ In this essay, I will use the words 'office' and 'faculty' interchangeably. Although this may not fit with Hume's general use of the two words entirely, I assume that for the purposes of this essay, no distinction between the two need be drawn.

² Hume, David: *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751).

with matters of facts, i.e. whether something is true or false. In opposition hereto, Hume says that the faculty of taste is not concerned with truth and falsehood, but feelings of beauty and deformity, vice and virtue. Furthermore, the former shows things as they really are, but the latter alters natural objects by borrowing colors from internal sentiment. Hume therefore asserts that the concepts of beauty, virtue and so on are qualitatively different from the concepts that relate to truth and falsehood. This means that Bill's statement is founded on some sort of personal opinion – internal sentiment – and is not really a matter of truth or falsehood but rather creation.

The view which I wish to advocate is twofold. First I will show that Hume's theory of faculties does not hold unless modified. Second, I will also argue that ethical and aesthetic assertions may very well be founded on opinion in the sense that they rely on contestable premises that are often unspoken and thus implicit. This does not necessarily make these kinds of statements subjective; instead they may be treated as conclusions reliant upon conditionals that differ from the kinds of conditionals in which scientists are interested because these conditionals are not reliant upon observation-statements but rather on what may be called assumption-statements.

In order to reject Hume's theory of faculties it will be necessary to introduce and refute another distinction known as Hume's Fork. According to Hume's Fork, only two kinds of statements exist. There are the kinds of statements which Hume refers to as 'relations of ideas' and then there are 'factual statements.'³ These different kinds of statements can also be classified as analytic and empirical statements, respectively. Now according to Hume – and other philosophers with an empiricist background, such as the logical positivists – anything that does not fit into one of the above categories is meaningless. This means that if one wishes to refute Hume's theory of faculties within his own framework, one must not violate this principle by bringing in a third category of statements. The advantage to following Hume's distinction is that it seems intuitively correct – if something is not an observation about the world it must be tautological, and otherwise it

³ The statement 'this triangle has three sides' is an example of 'relations of ideas.' The statement 'this sheep is black' is an example of a 'factual statement.'

surely must be nonsensical. However, these possibilities are not exhaustive and Hume's distinction must therefore be abandoned. This I will attempt to show in the following.

Being an empiricist, Hume believes that anything non-analytical which can be expressed through language must refer to something in the world or consist of several things that refer to different things in the world. This principle is also known as Hume's 'Copy Thesis.' The word 'horse' thus refers to something in the world, namely a horse. But the word 'unicorn' does not refer to anything in the world. On the other hand, it may be said to be created out of two other words, namely the concepts 'horse' and 'horn.' According to Hume's theory, it is the faculty of imagination that conjoins such concepts into more complex concepts. This theory clearly does not account for entities that are non-existent yet also are not reliant upon other existing entities, but according to Hume, no such thing can be said to exist. But can the concept of fictional characters then be said to have any meaning at all? Take for example the protagonist of Homer's *Odyssey*, Odysseus. Although there may perhaps have been a historical figure whose name was Odysseus, who perhaps even was the king of Ithaca, this is not the person referred to by the description 'the protagonist of Homer's *Odyssey*, Odysseus.' Perhaps it may be objected that the name 'Odysseus' is a complex name like that of 'unicorn,' but how would one ever describe such a person in a meaningful way? After all, the problem could be made a lot more complicated in many ways, for example by considering a fictional character from a science fiction book which takes place in the future. Such a character could never be described by using simpler terms which refer to existing things since anything that would describe the character would, ex hypothesi, be non-existent – unless one wishes to advocate the view that the future already exists. On a Humean view, then, it would seem that such literature conveys absolutely no meaning at all. Even if it was somehow possible to show that Hume's theory could adequately speak of literature in terms of complex terms, this seems to be an erroneous endeavor since it is not at all the business of literature to refer to existing entities. Rather, fictional characters and the alike convey meaning by being 'make-beliefs.' They are thus unreal in the sense that they do not exist, but meaningful since one could know what it would mean for them to be existent. To describe this using Frege's terminology, such characters may be said to have *Sinn* (meaning) but no *Bedeutung* (refe-

rence)⁴. This means that while non-existent, any proficient reader is able to understand them hypothetically. This important point translates to other topics as well, as will become evident later on.

If valid, the above argument demonstrates that not all statements are analytic or factual. Instead, a third category of statements which might be called ‘hypothetical statements’ or ‘assumption-statements’ must be added in order to properly deal with all kinds of statements. An apt example of a hypothetical statement in another topic than literature is the logical positivists’ criterion of verifiability. Crudely put, it says that a statement can be said to be meaningful only if some possible observation could confirm this statement or if this statement is analytic.⁵ This criterion clearly is not something which could be established on the basis of observations, nor is it analytic. Also, it is conceivable that several other criteria of meaning could exist in other systems alongside it, e.g. Popper’s criterion of falsification. Properly formulated, these different statements are postulated and have the status of axioms in mathematics. They may be mutually incompatible with each other but the different systems of which they are a part need not be inconsistent. The point that such assumptions underline is that it is possible to assume different systems that are incompatible yet logically coherent.

To turn back to the question of the different faculties of reason and taste, an analysis of the two is required in relation to the abovementioned categories. When a person asserts something which belongs to the faculty of reason, this is either true or false. In philosophical jargon, a sentence which may be said to be true or false is usually known as a proposition, e.g.:

A. Some dogs are black.

B. If D is bigger than E and E is bigger than F, D is bigger than F.

⁴ I do not wish to fully embrace Frege’s theory as it is presented in his paper *Über Sinn und Bedeutung* since I believe that Kripke’s criticism of theories of descriptions is correct. I believe and for now assume that fictional characters and the like must cover some middle ground between being rigid designators and conveying *Sinn*.

⁵ For a much more detailed and accurate explanation of the criterion of verifiability, see Ayer’s *Truth, Logic and Language*. My point here is merely that the criterion relies on neither experience nor logical form.

Proposition A is a factual statement about the color of some dogs, proposition B is a statement about the relationship between D, E and F, given that certain conditions are met. A may be empirically verified whereas B is analytic – its truth is reliant upon the way we think about the world. Now consider Bill's statement which was said to belong to the faculty of taste:

C. This painting is beautiful!

It might be said that this sentence may also be true or false, but any skeptical person would immediately pose the question "What does it mean to say that something is 'beautiful'?" It seems that the concept of beauty must be clarified in order to judge whether such a statement is true. The same goes for other 'value statements' that assert the goodness or evilness of something. Value statements then rely upon other statements that define the content of words such as 'good' and 'beautiful.' But this statement cannot itself be factual since that would be begging the question. Instead, it must be either analytic or hypothetical. If analytic, the content of a definition such as 'that action which is good is the action which is X' would have to be true merely due to its logical form. This definition could also be analyzed in terms of a conditional, saying that 'if something is good, then it satisfies the condition X.' The only case in which this conditional is a tautology is if 'being good' is substituted for 'X,' saying that 'if something is good, then it satisfies the condition being good.' The problem with assuming that a definition of value is analytic is then that this once again would be begging the question. Absurdum ad reductio, any definition of value must be hypothetical in the sense that its truth value cannot be established due to any observation or due to being analytic.

The above analysis of statement C reveals that anyone stating 'this painting is beautiful', or any other value statement, must implicitly be committed to certain premises concerning the nature of value. Now consider a scientist making a conditional statement of the kind 'If A then B.' The argument of such a scientist would typically have the form⁶

⁶ What is thereby meant is not an argument relying upon induction but rather deduction. However, the conditional 'If A then B' relies on induction as long as this is a factual statement about the world.

If A then B

A

Therefore, B

Where 'A' is an observation statement about the world and the conditional 'If A then B' is also an observation statement asserting a certain causal connection between the two events 'A' and 'B.' The observation statement then, according to Hume, originates in the faculty of reasoning. This can be compared to Bill's statement 'This painting is beautiful' in the following way. As it was noted earlier, 'This painting is beautiful!' also seems to be an observation statement but is reliant upon a certain conception of the nature of beauty – and this conception was presented as a hypothetical statement which, like the scientist's conditional, also had the form 'If A then B.' But the full chain of reasoning which Bill implicitly made in his assertion would then have to be the following:

If something satisfies the condition X, then it is beautiful

This painting satisfies the condition X

Therefore, this painting is beautiful!

Interpreted in this way, Bill's assertion is the conclusion of a *modus ponens* argument which consists of a hypothetical statement and an observation statement – for surely it is an observation if a painting satisfies some condition or not. Following this modified theory of faculties, the crucial difference between a statement originating in the faculty of reason and the faculty of taste is then this: A statement from the faculty of reason can be said to be the premise of a conditional argument whereas a statement from the faculty of taste is a conclusion which implicitly relies upon a certain conception of taste. Both of these statements are capable of being true or false since the latter requires some condition X to obtain in order to be true. But as this condition is specified by a hypothetical statement, the condition imposed may indeed differ according to the 'internal sentiment' of a person and thus be subjective.

In conclusion, a modified theory of faculties has been proposed to Hume's theory of faculties. Whereas Hume's theory is embedded in an empi-

ricist framework, this modified theory does not accept the validity of certain distinctions and definitions that are fundamental to Hume's philosophy. Instead it offers a view that allows for diverging opinions due to the fact that people may have different starting points when they argue. It has been suggested that these different starting points belong to a category which can be called 'assumption-statements' which are neither observations nor analytic. The theory does leave room for improvement, particularly in how assumption-statements are related to other areas of philosophy and in elucidation of the nature of assumption-statements and how they work. Nevertheless, it does provide a tool which makes different kinds of statements discernible from each other, and may be of use in such undertakings.

FILOZOFIA W SZKOLE

Grażyna Sopalak

Kilka refleksji o nauczaniu etyki

Wprowadzenie

Etyka jest przedmiotem budzącym wiele dyskusji w różnych środowiskach. Problem największy mają jednak nauczyciele prowadzący zajęcia z młodzieżą w szkołach na różnych szczeblach nauczania. Dużo literatury, wiele różnych źródeł, odmienne stanowiska, interpretacje, no i otwarcie na Europę, kontakty, praktyka, doświadczenia z różnymi obyczajami, zwyczajami, religiami dają wiele do myślenia. Pewnego rodzaju zagrożeniem może być źle pojmowany relatywizm, nieprawidłowe rozumienie, interpretowanie zachowań, postaw. Nie mało wątpliwości, pytań natury etycznej ma sama młodzież poszukująca prawidłowych wzorców, prawidłowych zachowań, postaw pozwalających im funkcjonować w społeczeństwie, grupach rówieśniczych, w relacjach z bliskimi im osobami. Dzisiaj młodzież nie może jednak narzekać na brak źródeł, literatury, materiałów, jedyny problem to problem ich ważności, słuszności i prawidłowego myślenia moralnego. Najczęściej różnice w źródłach, jakie docierają do młodego człowieka w szkołach, mediach, dotyczą podstaw ontologicznych, epistemologicznych, aksjologicznych takiego czy innego kierunku filozoficznego. W życiu młody człowiek nie myśli jednak takimi kategoriami, jak w filozofii, etyce, on szuka odpowiedzi w relacjach z rodzicami, w relacjach z rówieśnikami. Często jedyną stroną w rozstrzyganiu wątpliwości moralnych pojawiających się każdego dnia staje się nauczyciel, katecheta, niekoniecznie rodzina. Dlaczego nie rodzina? Jak pokazują badania socjologiczne, nie zawsze ta mała grupa społeczna ma czas na realizację zadań, obowiązków wynikających z funkcji.

Propozycje

Rozważając kwestię nauczania etyki, warto odwołać się do pracy profesor Magdaleny Środy, zatytułowanej *Etyka dla myślących*. Jest to propozycja istotna zarówno dla ucznia, jak i nauczyciela oraz każdego, kto chce myśleć moralnie, myśli o moralności. Etyka opisowa, etyka normatywna, elementy metaetyki to wiedza, którą można znaleźć w wielu pracach. Zaletą przypominanej pozycji jest potwierdzenie potrzeby przygotowania dobrze zorganizowanych zajęć przybliżających problematykę etyki. To, co jest jednak najważniejsze w zajęciach, to umiejętne przygotowanie młodego człowieka do samodzielnego rozstrzygania tego, co jest moralnie słuszne, tego, co jest moralnie niegodne. Proponowana książka daje taką możliwość przygotowania młodego człowieka do samodzielnego myślenia, samodzielnego dokonywania ocen moralnych, wybierania słusznych postaw moralnych, poznawania znaczenia norm moralnych w praktyce.

Opis zadań stojących przed nauczycielem przy przedstawianiu założeń etyki jest niezwykle pomocny dla wykładowcy. Książka Magdaleny Środy uczy również pokory tego, kto zajmuje się wykładaniem moralności i tego, kto chce poznać to, co nazywamy moralnością. Pokora, szacunek do moralnej odrębności jest warunkiem zrozumienia złożoności etyki, jako nauki. Uczy obiektywizmu, racjonalizmu, z którym niekoniecznie musi być zgodny relatywizm etyczny i odwrotnie.

Uniwersaliści próbujący wznosić się ponad podziałami, budując obszary ludzkiego porozumienia i jedności, pozostając w harmonii ze światem, zmuszają nas do zastanowienia, czy może być tak w etyce. Do takich prze-myśleń skłania nas w swojej książce *Etyka dla myślących*, profesor Magdalena Środa. Czytając, zastanawiamy się, jak przekazać młodzieży takie wartości, jak przyjaźń, szczęście, dobro i zło, obowiązek, sens życia, wolność, życie i śmierć, pojęcia, w których zawarte jest całe myślenie o świecie współczesnego młodego człowieka. Wartości, przekonania zawierające całą ich moralność, postawy, tłumaczące ich zachowania w poszukiwaniu tej moralności.

Wnioski

Sądzę, że etyka była i jest potrzebna, bo każdy szukał i szuka drogowskazów, chce wiedzieć, jak postępować. Rośnie świadomość moralna w społeczeństwie, świadomość moralna jednostki, stawiane są coraz większe wymagania w stosunku do etyki, jako nauki. Jednocześnie nieuchronnie rośnie rola i odpowiedzialność nauczyciela-etyka, etyka-nauczyciela szczególnie, gdy mamy do czynienia z kryzysem moralnym.

Literatura

1. Anzenbacher A., *Wprowadzenie do etyki*, Kraków 2008.
2. Hołówka J., *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001.
3. Środa M., *Etyka dla myślących*, Warszawa 2010.

Fragmenty protokołu z zebrania KG OF

4 czerwca 2011 r. odbyło się zebranie Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej. Poniżej zamieszczamy wybrane fragmenty Protokołu z tegoż zebrania.

Zebranie prowadziła Przewodnicząca KG OF, prof. Barbara Markiewicz. Protokolowała Sekretarz KG OF, mgr Magdalena Gawin.

Przebieg zebrania został uporządkowany wedle następujących punktów:

1. Sprawozdanie z XXIII OF.
2. Propozycje zmian w Regulaminie.
3. Przedstawienie Programu XXIV OF.
4. Opis planowanych projektów dydaktycznych związanych z Olimpiadą Filozoficzną.
5. Projekty odnoszące się do XXV Olimpiady Filozoficznej.
6. Planowane przez MEN zmiany, dotyczące matury z filozofii od 2015 r.

Ad. 1

1. Kierownik Biura KG OF, Pani mgr Sabina Bagińska, przedstawiła dane statystyczne na temat XXIII OF.

2. Przewodnicząca KG OF, prof. Barbara Markiewicz odniosła się do uroczystości zakończenia XXIII Olimpiady Filozoficznej, która w tym roku odbywała się w Radomiu w ramach organizowanego tam Festiwalu Filozofii im. L. Kołakowskiego pt.: „Okna”. Pokróćce scharakteryzowała jej przebieg, a następnie przedstawiła propozycję Stowarzyszenia Resursa Obywatelska, aby corocznie organizować zakończenie Olimpiady Filozoficznej w Radomiu w ramach wspomnianego Festiwalu.

Prof. Barbara Markiewicz argumentowała na rzecz tej propozycji, wskazując na obopólne korzyści, które związane są ze wsparciem finansowym dla KG OF w postaci finansowania części nagród dla laureatów.

Prof. Barbara Markiewicz przedstawiła propozycję, aby zaproponować ośrodkowi w Radomiu pomoc w organizacji dnia zatytułowanego „Młodość a filozofia”. Uczestniczyliby w nim finaliści Olimpiady oraz nauczyciele, którzy przygotowaliby panele dyskusyjne i warsztaty.

Generalnie wszyscy przystali na tę propozycję.

Ad. 2

W związku z problemem zgłoszonym przez Przewodniczącego KO OF w Poznaniu, dr Artura Jocza, który przekazał informację o pojawieniu się wśród esejów etapu szkolnego plagiatów i braku w Regulaminie jednoznacznego zapisu, umożliwiającego sprawne działanie, KG OF przystał na propozycję przedstawioną przez Sekretarza KG OF, mgr Magdalenę Gawin na zmianę wyrażenia „wykluczenie” na „dyskwalifikacja”.

Mgr Dorota Kutyla zgłosiła propozycję zmiany Regulaminu XXIV OF w zakresie wprowadzenia ograniczenia liczby stron pracy etapu szkolnego. Zebrani przychyłili się do tej propozycji. Ustalono limit w postaci 20 stron.

Ad. 3

Przedstawiono Program XXIV OF. Podjęto dyskusję na temat zawartości bloków tematycznych.

Zgłoszono propozycję uprzednio zasygnalizowaną przez mgr Pawła Kołodzińskiego, aby wprowadzić do Programu stanowisko cyników, w pierwszym bloku tematycznym w pkt. 6.

Zebrani przychyłili się do tej propozycji.

Mgr Marcin Szymański zgłosił propozycję, aby w trzecim bloku tematycznym zmienić w pkt. 29 listę postaci w ten sposób, żeby wykreślić Russella i dopisać P. K. Feyerabenda i M. Hellera.

Członkowie KG OF zgodzili się na te propozycje.

Ad. 4

Sekretarz KG OF, mgr Magdalena Gawin, przedstawiła projekty edukacyjne związane z planem rozbudowania sekcji Edukacja na stronie internetowej PTF.

Ad. 5

Prof. Barbara Markiewicz przedstawiła plany na jubileuszowe publikacje.

Pierwsza dotyczyłaby dydaktyki filozoficznej, pt: „Olimpiada Filozoficzna – materiały źródłowe i edukacyjne”, której ramy byłyby wyznaczone przez Program Olimpiady Filozoficznej.

Druga nosiłaby tytuł: „Ludzie Olimpiady Filozoficznej”. Poświęcona by była historii OF oraz nauczycielom i laureatom Olimpiady.

Ad. 6

Przedstawiono stanowisko Rektorów, wedle których od 2015 r. należałoby zrezygnować m. in. matury z filozofii. Zebrani pod przewodnictwem prof. Barbary Markiewicz postanowili przedyskutować to, jakie kroki PTF powinien zająć w tej sytuacji.

Ustalono, że poprosimy Przewodniczącego PTF, prof. Władysława Stróżewskiego o zajęcie oficjalnego stanowiska poprzez wysłanie i opublikowanie listu.

Mgr Maria Mazurkiewicz obiecała napisać list pokazujący, jak bardzo docenia się filozofię na uczelniach zagranicznych i jaką szkodę wyrządziłoby uczniom odebranie im możliwości zdawania matury w filozofii.

Postanowiono również zorganizować uczniów, w szczególności laureatów i finalistów OF, aby również wypowiedzieli się na temat matury z filozofii.

Określono również konieczność wypracowania szerszego projektu na temat propagowania filozofii w szkołach i klasycznego wykształcenia.

Ks. prof. Jan Krokos argumentował, że należałoby się również zająć ustawą o uczelniach wyższych.

Mgr Marcin Szymański twierdził, że należy pracować nad pojawieniem się środowiska lobbującego na rzecz filozofii, które mogłoby zostać stworzone z badaczy i intelektualistów z innych dziedzin wiedzy.

XXIV OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Regulamin XXIV Olimpiady Filozoficznej zatwierdzony przez ZG PTF 17.06.2011 r.

Rozdział I Postanowienia ogólne

§1

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

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

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

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

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

4) kryteria kwalifikowania uczestników do zawodów kolejnych stopni,

5) kryteria uzyskiwania tytułów laureata lub finalisty Olimpiady,

6) zakres uprawnień przysługujących laureatom i finalistom,

7) warunki kwalifikowania laureatów do udziału w Olimpiadzie Międzynarodowej.

3. Ilekroć w Regulaminie używa się określeń:

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

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

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

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

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

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

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

§ 2

1. Olimpiada Filozoficzna jest organizowana w oparciu o Rozporządzenie.

2. Organizatorem Olimpiady Filozoficznej jest PTF.

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

4. Aktualne adresy komitetów okręgowych publikowane są w bieżącym biuletynie Olimpiady Filozoficzna oraz na stronie internetowej www.ptfilozofia.pl.

§ 3

1. Dotację na organizację Olimpiady Filozoficznej przyznaje Ministerstwo Edukacji Narodowej.

2. Komitety Olimpiady Filozoficznej mogą pozyskiwać dodatkowe fundusze od sponsorów.

§ 4

Olimpiadę Filozoficzną organizuje się jako trójstopniowe zawody o zasięgu ogólnopolskim.

§ 5

1. W Olimpiadzie Filozoficznej mogą uczestniczyć uczniowie szkół ponadgimnazjalnych: liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych, techników, uzupełniających liceów ogólnokształcących i techników uzu-

pełniających oraz ponadpodstawowych szkół średnich, ogólnokształcących i zawodowych, dających możliwość uzyskania świadectwa dojrzałości.

2. W Olimpiadzie Filozoficznej mogą również uczestniczyć za zgodą komitetów okręgowych – laureaci konkursów, rekomendowani przez odpowiednie komisje konkursowe oraz uczniowie szkół podstawowych, zasadniczych szkół zawodowych i szkół zasadniczych, realizujący indywidualny program lub tok nauki, rekomendowani przez szkołę.

3. Do uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej nie będą dopuszczeni gimnazjaliści zamieszkujący w województwie, w którym organizowany jest konkurs filozoficzny o zasięgu wojewódzkim dla uczniów szkół gimnazjalnych.

4. Gimnazjaliści, zamieszkujący na terenie województwa, w którym nie organizuje się konkursów filozoficznych o zasięgu wojewódzkim dla uczniów szkół gimnazjalnych, mogą uzyskać zgodę KO OF na uczestnictwo w OF, jeśli posiadają rekomendację gimnazjum, w którym pobierają naukę. Gimnazjaliści, którzy uczestniczyli w OF, mogą uzyskać zaświadczenie o wzięciu udziału w etapie okręgowym OF, pod warunkiem zakwalifikowania się do części ustnej tegoż etapu.

§ 6

Uczniowie przystępują do Olimpiady Filozoficznej dobrowolnie.

§ 7

1. Osoby, które w poprzedniej edycji Olimpiady Filozoficznej zdobyły uprawnienia do udziału w zawodach centralnych, lecz z przyczyn usprawiedliwionych nie mogły w nich uczestniczyć, mogą być dopuszczone do zawodów centralnych z pominięciem zawodów pierwszego i drugiego stopnia.

2. Decyzję w powyższej sprawie podejmuje Prezydium Komitetu Głównego OF na podstawie pisemnego wniosku uczestnika. Uczestnik dołącza do wniosku dokument usprawiedliwiający nieobecność w finale ubiegłorocznych zawodów.

§ 8

Szczegółowy zakres wymagań w zawodach pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia, zasady oceniania oraz kalendarz Olimpiady Filozoficznej

nej na dany rok szkolny zawarty jest w Programie Olimpiady Filozoficznej (Załącznik nr 1).

§ 9

1. W przypadku stwierdzenia niesamodzielnej pracy nad zadaniami, właściwymi poszczególnym etapom Olimpiady Filozoficznej, w szczególności chodzi tu o plagiat pracy etapu szkolnego, czy korzystanie z niedozwolonych materiałów w trakcie etapu okręgowego, uczeń zostaje zdyskwalifikowany z dalszych zawodów, a o jego zachowaniu zostaje powiadomiona dyrekcja szkoły.

2. Stwierdzenie niesamodzielnosci pracy uczestnika może być orzeczone przez komisję powołaną przez Przewodniczącego KO OF lub Przewodniczącego KG OF w dowolnym momencie od złożenia prac etapu szkolnego do ogłoszenia wyników zawodów centralnych.

a) W przypadku stwierdzenia niesamodzielnosci pracy komisja powołana przez Przewodniczącego KO OF wydaje decyzję o niesamodzielnosci pracy, która zostaje doręczona uczestnikowi OF w formie pisemnej wraz z uzasadnieniem (Załącznik nr 9).

b) W przypadku stwierdzenia niesamodzielnosci pracy komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF wydaje decyzję o niesamodzielnosci pracy, która zostaje doręczona uczestnikowi OF w formie pisemnej wraz z uzasadnieniem (Załącznik nr 9).

c) Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF wydaje decyzję o niesamodzielnosci pracy pisemnej etapu szkolnego lub okręgowego uczestnika OF, w tym plagiatu, w sytuacji stwierdzenia niesamodzielnosci pracy – decyzja zostaje doręczona uczestnikowi OF w formie pisemnej wraz z uzasadnieniem (Załącznik nr 9).

3. Uczestnik ma prawo do wniesienia odwołania od decyzji stwierdzającej niesamodzielnosc pracy w ciągu 3 dni od dnia jej doręczenia. Odwołanie powinno być wniesione bezpośrednio do KG OF, jeżeli decyzja stwierdzająca niesamodzielnosc pracy została podjęta przez komisję powołaną przez Przewodniczącego KO OF. Jeżeli decyzja stwierdzająca niesamodzielnosc pracy została podjęta przez komisję powołaną przez Przewodniczącego KG OF, wówczas odwołanie powinno być wniesione do Zarządu Głównego PTF, który rozpatruje sprawę w składzie trzyosobowym z udziałem Przewodniczącego lub Wiceprzewodniczącego ZG PTF.

4. Decyzja w sprawie odwołania powinna zostać podjęta w ciągu 7 dni.

W przypadku wystąpienia kolizji pomiędzy terminami wniesienia odwołania i rozpatrzenia odwołania od decyzji stwierdzającej niesamodzielność pracy z harmonogramem przebiegu OF, odwołanie powinno być doręczono natychmiast (tego samego dnia, co wydanie decyzji o dyskwalifikacji) i rozpatrzone niezwłocznie tak, aby zachować terminy przebiegu OF.

5. Do czasu zakończenia procedury odwoławczej nie zostaje zawiadomiona dyrekcja szkoły ucznia, w odniesieniu do którego wydano decyzję stwierdzającą niesamodzielność pracy, uczestnik ma prawo uczestniczyć w dalszych zawodach. Decyzja komisji odwoławczej jest ostateczna i rozstrzyga o prawie do uczestniczenia w dalszych zawodach.

Rozdział II

Zasady działania komitetów Olimpiady Filozoficznej

§ 10

1. Członków Komitetu Głównego OF powołuje i odwołuje w imieniu Zarządu Głównego, Przewodniczący PTF, na okres równy kadencji władz PTF. KG OF wybiera ze swego grona Przewodniczącego, 2–3 wiceprzewodniczących i sekretarza naukowego.

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

§ 11

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

2. Członkowie komitetu okręgowego wybierają spośród siebie przewodniczącego, 1–2 wiceprzewodniczących, sekretarza oraz osobę odpowiedzialną za obsługę biurową i finansową zawodów pierwszego i drugiego stopnia.

Rozdział III

Zawody pierwszego stopnia (szkolne)

§ 12

1. Zawody pierwszego stopnia polegają na samodzielnym wyborze jednego z tematów wymienionych w aktualnym programie Olimpiady Filozoficznej oraz opracowaniu tematu w formie pracy pisemnej.

2. Praca pisemna nie powinna przekraczać objętości 20 stron znormalizowanego wydruku komputerowego (papier A4, marginesy 2,5 cm, czcionka Times New Roman 12 pkt, interlinia 1,5 wiersza).

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

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

5. Wraz pracą pisemną uczestnik składa wypełniony formularz „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej”, który zawiera „Oświadczenie autora pracy”, stwierdzające samodzielne napisanie pracy etapu szkolnego. Wzór formularza stanowi Załącznik nr 2.

6. Po dokonaniu wstępnej oceny, dyrekcja szkoły przekazuje pracę uczestnika wraz z wypełnionym formularzem „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej” do właściwego miejscowo komitetu okręgowego w terminie do 30 listopada bieżącego roku szkolnego.

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

8. Jeśli w szkole nie powołano komisji szkolnej Olimpiady Filozoficznej, zainteresowany uczeń może przystąpić do Olimpiady Filozoficznej w innej szkole wskazanej przez dyrektora szkoły, do której uczęszcza, lub nawiązać bezpośredni kontakt z właściwym komitetem okręgowym i swoją pracę przesłać na jego adres.

§ 13

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

§ 14

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

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

§ 15

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

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

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

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

Rozdział IV

Zawody drugiego stopnia (okręgowe)

§ 16

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

§ 17

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

§ 18

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

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

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

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

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

§ 19

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

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

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

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

4. Zestawy pytań oraz fragmenty tekstów do interpretacji są przygotowywane przez Komitet Główny OF.

§ 20

Komitet okręgowy ocenia uczestnika w oparciu o zakres i poziom wiedzy oraz umiejętności wystarczający do uzyskania oceny celującej na zakończenie nauki przedmiotu filozofia.

§ 21

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

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

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

§ 22

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

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

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

4. Decyzja KG OF powinna być podjęta w terminie 7 dni od wpłynięcia wniosku. Decyzja podjęta w ramach postępowania odwoławczego jest ostateczna.

Rozdział V

Zawody trzeciego stopnia (centralne)

§ 23

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

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

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

- zgłoszenie uczestnictwa w OF (Załącznik nr 2).

- pracę z etapu szkolnego wraz z arkuszem oceny pracy (każda praca powinna być oceniona przez dwóch recenzentów na oficjalnym druku przesłanym przez Komitet Główny OF – Załącznik nr 3). Praca z etapu szkolnego powinna być nadesłana w formie znormalizowanego wydruku komputerowego (papier A4, marginesy 2,5 cm, czcionka Times New Roman 12 pkt, interlinia 1,5 wiersza, objętość pracy nie powinna przekraczać 20 stron) oraz w formie elektronicznej na płycie CD podpisanej imieniem i nazwiskiem uczestnika.

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

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

5. Decyzja komisji o zakwalifikowaniu uczniów do zawodów centralnych zostaje ogłoszona na stronie internetowej **www.ptfilozofia.pl**. Lista finalistów może zostać ogłoszona częściami wskazując okręgi, w których wyłoniono poszczególnych finalistów.

§ 24

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

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

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

§ 25

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

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

§ 26

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

2. Tytuł laureata Olimpiady Filozoficznej uzyskują ci uczestnicy, którzy w wyniku końcowego egzaminu uzyskali minimum 85 pkt. Ranking laureatów, po zebraniu wyników wszystkich komisji eliminacji centralnych, ustala Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF.

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

5. Dyskwalifikacja uczestnika wymaga pisemnego uzasadnienia.

§ 27

1. Uczestnik zawodów trzeciego stopnia może zwrócić się do Zarządu Głównego PTF z wnioskiem o ponowne rozpatrzenie sprawy w terminie 7 dni od dnia ogłoszenia wyników.

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

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

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

§ 28

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

Rozdział VI

Uprawnienia laureatów i finalistów

§ 29

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

1. prawo do oceny celującej końcoworocznej z przedmiotu filozofia w szkołach ponadgimnazjalnych i dotychczasowych szkołach średnich,
2. zwolnienie z egzaminu maturalnego z danego przedmiotu, co jest równoznaczne z uzyskaniem z tego przedmiotu najwyższego wyniku.

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

Rozdział VII

Konkursy specjalne, Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

§ 30

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

§ 31

1. Kandydatów do zawodów Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej wybiera na podstawie pisemnego sprawdzianu językowego Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF.

2. Do sprawdzianu przystąpić mogą krajowi laureaci i finaliści Olimpiady Filozoficznej, władający biegle jednym z języków obowiązujących w Olimpiadzie Międzynarodowej (angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim).

Rozdział VIII

Nagrody dla nauczycieli, opiekunów oraz członków komitetów

§ 32

1. Komitet Główny OF przyznaje nagrody, w miarę posiadanych środków, nauczycielom, opiekunom oraz członkom komitetów.

2. Komitet Główny OF może przyznać nagrody nauczycielom za doprowadzenie do zawodów trzeciego stopnia przynajmniej jednego uczestnika lub za co najmniej trzykrotne przygotowanie do zawodów drugiego stopnia dwóch lub więcej uczestników.

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

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

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

Załączniki

Nr 1 – Program XXIV Olimpiady Filozoficznej

Nr 2 – Zgłoszenie uczestnictwa w XXIV Olimpiadzie Filozoficznej

Nr 3 – Arkusz oceny pracy etapu szkolnego XXIV OF

Nr 4 – Protokół egzaminu pisemnego eliminacji II stopnia XXIV OF

Nr 5 - Protokół egzaminu ustnego eliminacji II stopnia XXIV OF

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

Nr 7 – Protokół egzaminu eliminacji III stopnia XXIV OF

Nr 8 – Zaświadczenie o uzyskaniu tytułu finalisty lub laureata

Nr 9 – Wzór decyzji stwierdzającej niesamodzielność pracy uczestnika OF

Program XXIV Olimpiady Filozoficznej

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

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

Kalendarz XXIV Olimpiady Filozoficznej

Prace pisemne zawodów pierwszego stopnia należy złożyć do 30 listopada 2011 r.

Zawody drugiego stopnia odbędą się w dniach: 11 lutego 2012 r. (eliminacje pisemne) i 25 lutego 2012 r. (eliminacje ustne).

Zawody trzeciego stopnia odbędą się w dniu 21 kwietnia 2012 r.

I. Tematy prac pisemnych etapu szkolnego

1. Czy zgadzasz się z tezą Kanta, że istnieją pytania, na które nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć? Uzasadnij odpowiedź wskazując filozoficzne znaczenie i konsekwencje tej tezy.

2. Czy konsumpcyjne nastawienie do życia możemy uznać za absurd? Rozwiń temat w odwołaniu do koncepcji egzystencjalistów i personalistów (Camus, Marcel, Mounier, in.)

3. Na czym, według kard. Karola Wojtyły, polega doświadczenie człowieka?

4. Na przykładzie filozofii Dawida Hume'a scharakteryzuj postawę sceptyczną, jej znaczenie poznawcze i moralne (300-letnia rocznica urodzin).

5. Czy środkami politycznymi można zapewnić obywatelom szczęście?

6. Na czym polega filozoficzny sens i znaczenie ruin?

7. Opisz spór między Platonem i sofistami dotyczący statusu wartości moralnych. Jakie formy przybiera ten spór w świecie współczesnym?

8. Stanisław Brzozowski a polska filozofia czynu (100-lecie śmierci).

9. Co to znaczy poprawnie myśleć?

10. „Jestże dla prawdy przyszłość jaka?” Rozwiń problem zawarty w pytaniu zadany przez L. Kołakowskiego.

Sugestie bibliograficzne

Ad.1 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden (różne wydania); I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki [...]*, tłum. B. Bornstein (różne wydania); M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989; M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichte-go i Kanta*, Warszawa 1977; K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, w: tegoż, *Język i poznanie*, (różne wydania), t. I; W. Quine, *Granice wiedzy*, [w:] tegoż, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986; J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993.

Ad.2 A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1999; G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa 2001; E. Mounier, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, przeł. E. Krasnowolska, Warszawa 1968; J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna [...]*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006; L. Krakowiak, *Absurd: pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa 2010.

Ad. 3 K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (różne wydania); K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie* (różne wydania); K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (różne wydania); R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993;

A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995.

Ad. 4 D. Hume, *Badania dotyczące natury ludzkiej*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 2001; D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, Warszawa 1975; D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*; *Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeld, Warszawa 1962; A. Jedynak, *Hume, Myśli i Ludzie*, Warszawa 1974; B. Russell, *Szkiece sceptyczne*, przeł. A. Kurlandzka, różne wydania; M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.

Ad. 5 Arystoteles, *Polityka*, ks. 1 cz. 1, ks. 3 cz. 1–6, ks. 7, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2001; Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. 1, przeł. D. Gromska (różne wydania); J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994; S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty [...]*, Kraków, Warszawa 1997; A. Sen, *Nierówności: dalsze rozważania*, przeł. I. Topińska, Kraków, Warszawa 2000; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu* (różne wydania); H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków 1991; N. P. White, *Filozofia szczęścia [...]*, przeł. M. Chojnacki, Warszawa 2008.

Ad. 6 O. Spengler, *Zmierzch Zachodu [...]*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001; J. Burckhardt, *Wykłady o sztuce*, przeł. R. Kasperowicz, Warszawa 2008; J. Fest, *Speer. Biografia*, tłum. K. Jachimczak, Kraków 2001; M. Gołaszewska, *Estetyka i antyestetyka*, Warszawa 1984; J. Gądecki, *Architektura i tożsamość [...]*, Nowa Wieś 2005.

Ad. 7 Platon, *Państwo*, ks. VI, *Protagoras*, *Gorgiasz* (różne wydania); J. Gajda-Krynicka, *Sofiści*, Wrocław 1993; J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007; J. Gajda-Krynicka, *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993; K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1993; W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa* (rozdziały 4–6), Kraków 1996.

Ad. 8 S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1973; S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990; A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977; L. Kołakowski, *Stanisław Brzozowski – marksizm jako subiektywizm historyczny w: tegoż, Główne nurty marksizmu, cz. II*, Warszawa 2009; P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury [...]*, Warszawa 2004; M. N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, Bydgoszcz 1991.

Ad. 9 L. Młodinow, *Matematyka niepewności*, Warszawa 2009; R. M. Martin, *W tytule tej książki są dwa błędy*, Warszawa 2011; T. Tyszka, *Psychologiczne pułapki oceniania i podejmowania decyzji*, Gdańsk 2000; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2003; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2001; H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991; J. Dewey, *Jak myślimy*, przeł. Z. Bastgenówna, Warszawa 2002.

Ad. 10 L. Kołakowski, *Nasz relatywny relatywizm*, [w:] J. Niżnik (red.), *Habermas, Rorty, Kołakowski. Stan Filozofii Współczesnej*, Warszawa 1996, s. 97–108 (Także w: L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg Jest Szczęśliwy*, Kraków 2009, s. 268–279); L. Kołakowski, *Prawda i wolność. Co pierwsze?*, [w:] *Czy Pan Bóg Jest Szczęśliwy*, Kraków 2009, s. 106–111; Tamże, *Jestże dla prawdy przyszłość jaka?*, s. 260–279; Tamże, *Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę*, s. 288–293; B. Allen, *Prawda w Filozofii*, Warszawa 1996; J. Niżnik, *Wiedza, prawda i społeczeństwo*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a Prawa*, Warszawa 2005, s. 87–93.

II. Tematyka eliminacji zawodów drugiego i trzeciego stopnia

Tematy i pytania eliminacji pisemnych i ustnych zawodów drugiego stopnia oraz pytania zawodów trzeciego stopnia są formułowane na podstawie poniższych zagadnień wyjściowych ujętych w cztery bloki tematyczne.

Pierwszy blok tematyczny

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

* Półgrubym krojem zaznaczono tu i w innych punktach programu XXIV OF temat dodany (przyp. red.).

7. Bóg, człowiek, dzieje w filozofii św. Augustyna.
8. Koncepcja bytu, człowieka i społeczeństwa u św. Tomasza.
9. Stosunek wiary do rozumu jako problem filozofii średniowiecznej (spór o uniwersalia, dowody na istnienie Boga).
10. Nowożytna koncepcja nauki i państwa (F. Bacon, N. Machiavelli)

Literatura źródłowa

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

A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach:

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

Drugi blok tematyczny

11. Nowożytny racjonalizm i jego krytycy (R. Descartes, B. Spinoza, G.W. Leibniz, B. Pascal).
12. Empiryzm angielski (J. Locke, G. Berkeley, D. Hume)
13. Myśl francuskiego Oświecenia (Wolter, Diderot, La Mettrie, Helvetius)
14. Formy i koncepcje umowy społecznej (T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau)
15. Filozofia krytyczna i etyka I. Kanta.
16. Filozoficzne ujęcie dziejów (G. W. F. Hegel, A. Comte).

17. Główne idee polskiego mesjanizmu (J.M. Hoene-Wroński, A. Cieszkowski, A. Towiański).
18. Filozoficzne koncepcje społeczeństwa (E. Burke, K. Marks, J.S. Mill).
19. Filozofia życia i przełom antypozytywistyczny (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson).
20. Pragmatyzm jako metoda i kryterium prawdy (Ch. S. Peirce, W. James, R. Rorty).

Literatura źródłowa

R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii, Rozprawa o metodzie* (różne wydania); G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (2, IV), Kęty 2001; B. Pascal, *Myśli* (różne wydania); B. Spinoza, *Etyka* (I), Kraków 2006; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (I), Warszawa 1955; G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania* (I), Kraków 2005; D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej* (I, 1, 3), Warszawa 2005; T. Hobbes, *Lewiatan* (II), Warszawa 1954; J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (II), Warszawa 1992; J.J. Rousseau, *Umowa społeczna* (I) (różne wydania); I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (Wstęp) (różne wydania); *Uzasadnienie metafizyki moralności* (różne wydania); G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów* (Wstęp), (różne wydania); A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej* (różne wydania); K. Marks, *Przedmowa do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, [w:] Marks, Engels, *Dzieła*, t. XIII, Warszawa 1966; J. S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków 1995; E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994; A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1994 (I, ks. 1,2); F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1990; W. Dilthey, *O istocie filozofii* (I) Warszawa 1987; H. Bergson, *Ewolucja twórcza* (3,4), Kraków 2004; Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997; W. James, *Pragmatyzm*, Warszawa 1998; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach:

L. Kołakowski (red.) *Filozofia XVII wieku*, Warszawa 1959; B. Baczeko (red.) *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961; *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, M. Skrzypek (red.), Warszawa 2000; *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, A. Walicki (red.), Warszawa 1977.

Trzeci blok tematyczny

21. Metoda i przedmiot filozofii według filozofii analitycznej i filozofii języka (G.E. Moore, B. Russell, Koło Wiedeńskie, L. Wittgenstein).
22. Doświadczenie i koncepcja świadomości w ujęciu fenomenologii (E. Husserl, M. Merleau-Ponty)
23. Filozofia polska w XX w. (Szkoła Lwowsko-Warszawska, R. Ingarden).
24. Filozoficzne znaczenie odkrycia nieświadomości – koncepcja podmiotu i społeczeństwa (Z. Freud, E. Fromm, S. Žižek).
25. Filozofia chrześcijańska: personalizm i tomizm (E. Mounier, J. Maritain, K. Wojtyła, S. Swieżawski).
26. Koncepcja człowieka w egzystencjalizmie (S. Kierkegaard, J.P. Sartre, A. Camus, M. Heidegger, K. Jaspers).
27. Hermeneutyka i filozofia dialogu (G. Gadamer, P. Ricoeur, M. Buber, J. Tischner).
28. Współczesna myśl polityczna i społeczna (H. Arendt, J. Rawls, A. Giddens).
29. Filozofia nauki (K. R. Popper, T. S. Kuhn, **P. K. Feyerabend**, **M. Heller**).
30. Współczesne koncepcje etyczne (M. Scheler, Ch. Taylor, E. Levinas).

Literatura źródłowa

B. Russell, *Problemy filozofii* (różne wydania); G.E. Moore, *O metodzie filozoficznej. Wybór tekstów*, Warszawa 1990; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2000; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (I, 1,2), Warszawa 1967–74; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Wprowadzenie*, Warszawa 2001; K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965; T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970; K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie* (t. I), Warszawa 2006; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2001; Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1975; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2003; S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001; E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960; J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Wstęp, cz. IV, Kraków 1969; S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995; S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* (I), [w:] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć. Bojaźń i drżenie*,

Warszawa 1982; J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998; A. Camus, *Eseje*, Kraków 1993; G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 2003; M. Buber, *Ja i Ty*, Warszawa 1992; J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003; H. Arendt, *O przemocy, Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1998; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* (I, 2–3), Warszawa 1994; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość* (II–IV), Warszawa 2002; K.R. Popper, *Wiedza obiektywna* (3,4), Warszawa 2002; T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 2001; P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Warszawa 1996; M. Heller, *Filozofia i wszechświat: Wybór pism*, Kraków 2006; M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 2008; Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Warszawa 2002; E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998.

A także teksty odpowiednich autorów zawarte w antologiach:

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

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

Czwarty blok tematyczny

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

Literatura

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

Sugestie bibliograficzne

A. Podręczniki i słowniki

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, (różne wydania)
Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1998
Copleston F., *Historia filozofii* (kolejne tomy)
Dąmbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, (różne wydania)
Filozofia. Podstawowe pytania, (red.) E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995
Jarra E., *Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795*, Londyn 1968
Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971
Kunzmann P., Burkard F. P., Wiedmann F., *Atlas filozofii*, Warszawa 1999
Leksykon filozoficzny dla młodzieży, H. Delf, J. Georg-Lauer, Ch. Hackenesh, M. Lemcke, Warszawa 1996
Leksykon filozofii klasycznej, Lublin 1997
Markiewicz B., *Filozofia*, t. I-III, Warszawa 1999
Miś A., *Główne nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 1995
Pawlica J., *Podstawowe pojęcia etyki*, Kraków 1994

Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1984
 Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I, t. II, t. III, Lublin 1996, 1999
 Sikora A., *Spotkania z filozofią*, (różne wydania)
Słownik pojęć filozoficznych, (red.) W. Krajewski, Warszawa 1996
 Stępień A., *Wstęp do filozofii*, (różne wydania)
 Strawson P. F., *Analityka i metafizyka. Wstęp do filozofii*, Kraków 1994
 Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV w.* Warszawa 1979
 Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, t. I, II, (różne wydania)
 Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I-III, (różne wydania)
 Teichman J., Evans K. C., *Filozofia. Przewodnik dla początkujących*, Warszawa 1994
Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918, (red.) A. Walicki, Warszawa 1983

B. Opracowania

Anscombe G. E. M., Geach P., *Trzej filozofowie. Arystoteles, Akwinata, Frege*, Warszawa 1981
 Carnap R., *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969
 Carus P., *Nauka Buddy*, Wałbrzych 1991
 Chwedeńczuk B. (red.), *Filozofia umysłu*, Warszawa 1995
 Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973
 Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993
 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (różne wydania)
 Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, (różne wydania)
 Fiut I. S., *Człowiek według Alberta Camusa*, Kraków 1993
 Gajda J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992
 Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1963
 Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953
 Horney K., *Nowe drogi w psychoanalizie*, Warszawa 1987
 Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974
 Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963
Język w świetle nauki, (red.), B. Stanosz, Warszawa 1980
 Kołakowski L., *Bergson*, Warszawa 1998
 Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966

- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, (różne wydania)
- Krajewski W., *Prawa nauki*, Warszawa 1998
- Krauze-Błachowicz K., *Leibniz: wczesne pojęcie substancji*, Białystok 1992
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Warszawa 1974
- Krokiewicz A., *Sokrates*, Warszawa 1958
- Kroński T., *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, Warszawa 1995
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978
- Morgan P. i in., *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, Warszawa 2007
- Nagel E., *Co to wszystko znaczy?*, Warszawa 1993
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, Kraków 2005
- Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w.*, (red.), B. Skarga, t. I–V, Warszawa 1994–1997
- Quine W. V. O., *Granice wiedzy*, Warszawa 1987
- Russell B., *Mój rozwój filozoficzny*, Warszawa 1971
- Sikora A., *Towiański i rozterki romantyzmu*, (różne wydania)
- Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982
- Stanosz B. (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1991
- Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994
- Stróżewski W., *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992
- Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, (różne wydania)
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987
- Szwed A., *Miedzy wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, Kraków 1991
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, (różne wydania)
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996
- Wielcy filozofowie polscy*, Warszawa 1998
- Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985

Zasady oceny prac pisemnych i egzaminów ustnych

1. Zawody pierwszego stopnia

Praca pisemna na poziomie eliminacji szkolnych oceniana jest w skali 30 punktowej, według następujących kryteriów:

a) za zawartość treściowo-problemową 0-10 punktów; b) za umiejętność wykorzystania wiedzy filozoficznej i posługiwania się pojęciami filozoficznymi 0-5 punktów; c) za sposób uzasadniania 0-5 punktów; d) za kompozycję i oryginalność ujęcia 0-5 punktów; e) za poprawność językową 0-5 punktów.

2. Zawody drugiego stopnia

2.1. Eliminacje pisemne

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

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

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

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

Punktację i sposób oceny testów w eliminacjach okręgowych zawierają arkusze egzaminacyjne przygotowane przez Komitet Główny OF.

2.2. Eliminacje ustne

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

W eliminacjach okręgowych odpowiedź na każde pytanie egzaminu ustnego oceniana będzie w skali 15 punktowej według następujących kryteriów:

a) merytorycznie poprawna odpowiedź na pytanie 0-8 punktów; b) sposób uzasadnienia odpowiedzi 0-5 punktów; c) sposób ujęcia zagadnienia (prezentacja odpowiedzi) 0-2 punktów.

Interpretacja tekstu na eliminacjach ustnych zawodów drugiego stopnia oceniana będzie w skali 10 punktowej wg następujących kryteriów:

a) rozumienie tekstu i występujących w nim pojęć 0-5 punktów; b) powiązanie tez zawartych w analizowanym tekście z poglądami autora wyrażonymi w innych tekstach 0-5 punktów.

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

3. Zawody trzeciego stopnia

Zawody trzeciego stopnia polegają na obronie pracy pisemnej z zawodów pierwszego stopnia, za którą można otrzymać 40 pkt, oraz odpowiedzi na trzy pytania Komisji. Tematyka pytań jest określona przez zagadnienia poruszone przez uczestnika w jego pracy oraz Program Olimpiady Filozoficznej.

W eliminacjach ustnych zawodów trzeciego stopnia wypowiedź uczestnika oceniana będzie według następujących kryteriów:

1. W części dotyczącej obrony pracy odpowiedzi oceniane będą w skali 40 punktowej, według następujących kryteriów:

a) przedstawienie zasadniczej tezy pracy 0-15 punktów; b) przedstawienie argumentów na jej uzasadnienie wraz z odwołaniem się do źródłowej literatury 0-15 punktów; c) zlokalizowanie własnego stanowiska w obrębie dyskusji związanej z daną problematyką 0-10 punktów.

2. W części dotyczącej odpowiedzi na pytania Komisji, oceniane one będą w skali 20 punktowej, według następujących kryteriów:

d) merytorycznie poprawna odpowiedź na pytanie 0-12 punktów; e) sposób uzasadnienia odpowiedzi 0-5 punktów; f) sposób ujęcia zagadnienia (prezentacja odpowiedzi) 0-3 punktów.

Standardy wymagań egzaminacyjnych

Celem Olimpiady Filozoficznej jest pomoc w nabyciu poszerzonych kompetencji w zakresie edukacji filozoficznej oraz sprawdzenie umiejętności ich wykorzystania. Na kompetencje te składają się określone niżej wiadomości i umiejętności.

1. Do wykonania zadania na poziomie zawodów pierwszego stopnia wymagane są kompetencje pozwalające na samodzielne dokonanie wyboru tematu pracy pisemnej oraz samodzielne opracowanie przedstawionego w nim filozoficznego zagadnienia. Aby je osiągnąć, należy posiadać:

a) wiadomości:

- dotyczące specyfiki problematyki filozoficznej,
- na temat języka filozofii, jej pojęć i sposobów argumentacji,
- na temat kontekstu historycznego, kulturowego lub społecznego różnych filozoficznych zagadnień,
- z zakresu elementarnej metodologii samodzielnych poszukiwań naukowych i sposobu ich prezentacji.

b) umiejętności:

- jasnego formułowania tez i własnego stanowiska,
- zgromadzenia i zapoznania się z literaturą przedmiotu oraz lekturą poszerzającą,
- swobodnego odwoływania się do poglądów filozoficznych,
- wyboru strategii argumentacyjnej, czyli umiejętność uzasadniania własnych twierdzeń, przez odwołanie się do tekstu źródłowego, literatury pomocniczej (cytat) lub na podstawie logicznego wyводу,
- formalnego przygotowania pracy – przejrzysta kompozycja, sporządzenie bibliografii przedmiotu.

2. Do wykonania zadania na poziomie zawodów drugiego stopnia wymagana jest znajomość historii filozofii w zakresie określonym w Programie XXIV Olimpiady Filozoficznej (40 zagadnień), a w szczególności:

a) wiadomości:

- dotyczące kierunków filozoficznych i koncepcji wyróżnionych filozofów,
- na temat różnych działów filozofii i występujących między nimi współzależności,

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

b) umiejętności:

- dotyczące podstawowych zasad interpretacji tekstu filozoficznego,
- rozpoznania specyfiki poszczególnych dziedzin filozofii w zakresie ich problematyki, języka i sposobów argumentacji,
- powiązania poszczególnych filozoficznych koncepcji lub ich fragmentów z odpowiednimi dziedzinami filozofii,
- odróżniania poglądu filozoficznego (tekst źródłowy) od jego interpretacji,
- analizy tekstu filozoficznego z uwzględnieniem analizy jego kluczowych pojęć,
- powiązania fragmentu tekstu z całością dzieła danego filozofa lub wskazanie na jego wyjątkowość.

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

a) wiadomości

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

b) umiejętności:

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

Zgłoszenie uczestnictwa w XXIV Olimpiadzie Filozoficznej

Imię i nazwisko _____

Imię ojca _____

Data i miejsce urodzenia _____

Adres zamieszkania (dokładny adres) _____

Kod pocztowy _____ miejscowość _____

telefon, e-mail _____

Dane szkoły i opiekuna

Pełna nazwa szkoły _____ Klasa _____

Adres szkoły (dokładny) _____

Kod pocztowy _____ miejscowość _____

pieczęć szkoły

Imię i nazwisko nauczyciela (tytuł naukowy)* _____

Imię i nazwisko opiekuna (tytuł naukowy)* _____

Oświadczenie uczestnika

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

Miejscowość _____ data _____ czytelny podpis _____

Oświadczenie uczestnika

Świadom odpowiedzialności oświadczam, że praca etapu szkolnego Olimpiady Filozoficznej została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej publikowana i nie była przedmiotem innych konkursów przedmiotowych.

Miejscowość _____ data _____ czytelny podpis _____

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

UWAGA! Zgłoszenie należy wypełniać WYRAŹNIE, LITERAMI DRUKOWANYMI

Tematy prac pisemnych etapu szkolnego wraz z opiekunami naukowymi

1. Czy zgadzasz się z tezą Kanta, że istnieją pytania, na które nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć? Uzasadnij odpowiedź wskazując filozoficzne znaczenie i konsekwencje tej tezy.

Opiekun naukowy: prof. Marcin Poręba

2. Czy konsumpcyjne nastawienie do życia możemy uznać za absurd? Rozwiń temat w odwołaniu do koncepcji egzystencjalistów i personalistów (Camus, Marcel, Mounier, in.)

Opiekun naukowy: prof. Jacek Migasiński

3. Na czym, według kard. Karola Wojtyły, polega doświadczenie człowieka?

Opiekun naukowy: ks. prof. Jan Krokos

4. Na przykładzie filozofii Dawida Hume'a scharakteryzuj postawę sceptyczną, jej znaczenie poznawcze i moralne. (300-letnia rocznica urodzin)

Opiekun naukowy: prof. Magdalena Środa

5. Czy środkami politycznymi można zapewnić obywatelom szczęście?

Opiekun naukowy: prof. Barbara Markiewicz

6. Na czym polega filozoficzny sens i znaczenie ruin?

Opiekun naukowy: prof. Zofia Rosińska

7. Opisz spór między Platonem i sofistami dotyczący statusu wartości moralnych. Jakie formy przybiera ten spór w świecie współczesnym?

Opiekun naukowy: prof. Krystyna Krauze-Błachowicz

8. Stanisław Brzozowski a polska filozofia czynu. (100-lecie śmierci)

Opiekun naukowy: prof. Stanisław Pieróg

9. Co to znaczy poprawnie myśleć?

Opiekun naukowy: prof. Krzysztof Wójtowicz

10. „Jestże dla prawdy przyszłość jaka?” Rozwiń problem zawarty w pytaniu zadany przez L. Kołakowskiego.

Opiekun naukowy: prof. Józef Niżnik

KOMITETY OKRĘGOWE

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

prof. dr hab. Jan Dębowski (Uniwersytet w Białymstoku) – przewodniczący

dr Jan Łukasiuk (I LO w Łomży) – wiceprzewodniczący, p.o. sekretarza

dr Ewa Matuszczyk (Uniwersytet w Białymstoku)

mgr Michał Gawel (Fundacja Edukacji i Twórczości w Białymstoku)

2. Komitet Okręgowy OF w Bielsku-Białej (Bielsko-Biała miasto, Bielsko-Biała, Cieszyn, Żywiec, Sucha Beskidzka, Wadowice, Oświęcim, Pszczyna); 43–300 Bielsko-Biała, ul. Piastowska 44, Kuratorium Oświaty, tel. (33) 812–26–45.

dr hab. Krzysztof Śleziński (UŚ Cieszyn) – przewodniczący, sekretarz

dr Marek Rembierz (UŚ Cieszyn) – wiceprzewodniczący

dr Piotr Leśniak (UŚ Cieszyn)

ks. dr Leszek Łysień (IT Bielsko-Biała)

dr Lucjan Wroński (UŚ Cieszyn)

3. Komitet Okręgowy OF w Bydgoszczy (powiaty: Chojnice, Tuchola, Świecie, Sępólno Krajeńskie, Nakło n. Notecią, Żnin, Mogilno, Radziejów, Aleksandrów Kujawski, Inowrocław, Bydgoszcz); Instytut Filozofii i Socjologii UKW, 05–092 Bydgoszcz, ul. Ogińskiego 16, tel. (52) 340–15–33.

dr hab. Dariusz Łukaszewicz (UKW) – przewodniczący

dr Wojciech Torzewski (UKW) – sekretarz

dr hab. Ryszard Mordarski (UKW)

dr Jarosław Jakubowski (UKW)

dr Maciej Chlewicki (UKW)

dr Monika Korzeniowska (UKW)

4. Komitet Okręgowy OF w Częstochowie (powiaty: Pajęczno, Radomsko, Częstochowa miasto, Częstochowa, Kłobuck, Olesno, Lubliniec, Myszków); 42–200 Częstochowa, ul. Waszyngtona 4/8, Akademia im. Jana Długosza, Instytut Filozofii, Socjologii i Psychologii, p. 39, tel. (34) 378–42–09.

dr Adam Olech (AJD) – przewodniczący

dr Henryk Popowski (AJD) – sekretarz

dr Ryszard Miszczyński (AJD)

dr Grażyna Muskała (VII LO)

dr Mariusz Oziębłowski (AJD)

dr Andrzej Tarnopolski (AJD)

dr Maciej Woźniczka

5. Komitet Okręgowy OF w Gdańsku (powiaty: Gdańsk, Gdynia miasto, Sopot, Puck, Wejherowo, Kartuzy, Kościerzyna, Starogard Gdański, Pruszcz Gdański, Tczew, Nowy Dwór Gdański miasto, Malbork, Kwidzyn, Elbląg, Braniewo); 80–952, ul. Bażyńskiego 4, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG, p. 531, tel. 506–531–631.

dr Michał Woroniecki (UG) – przewodniczący

dr Irena Bukowska (AMG) – wiceprzewodnicząca

mgr Jacek Halasz (AMG) – sekretarz

mgr Roman Bielak (CEN Gdańsk, EUH-E)

mgr Ryszard Bożek (I LO Elbląg)

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

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

dr Grażyna Sopalak (filia AWF) – sekretarz

mgr Zbigniew Syska (IV LO)

mgr Halina Uchto (WOM)

7. Komitet Okręgowy OF w Jeleniej Górze (powiaty: Lublin, Lubliniec, Legnica, Legnica miasto, Złotoryja, Lwówek Śląski, Jawor, Je-

lenia Góra, Jelenia Góra miasto, Kamienna Góra); 58–500 Jelenia Góra, ul. Nowowiejska 3, Zakład Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego, tel. (75) 753–82–87.

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

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

prof. dr hab. Józef Bańka (UŚ) – przewodniczący
prof. dr hab. Czesław Głombik (UŚ) – wiceprzewodniczący
mgr Tomasz Dreinert (UŚ) – sekretarz
dr Dariusz Bęben (UŚ)
dr Sonia Bukowska (UŚ)
dr Mirosław Piróg (PTF)
dr Mariola Sułkowska (UŚ)
dr Jacek Surzyn (UŚ)
dr Elżbieta Struzik (UŚ)
dr Bogusław Szubert (UŚ)
dr Mariusz Wojewoda (UŚ)
mgr Elwira Szczerba (KO)

9. Komitet Okręgowy OF w Kielcach (powiaty: Końskie, Włoszczowa, Jędrzejów, Pińczów, Kazimierz, Busko Zdrój, Staszów, Sandomierz, Opatów, Ostrowiec Świętokrzyski, Starachowice, Skarżysko-Kamienna, Kielce); 25–709 Kielce, ul. Świętokrzyska 21B, Zakład Historii Filozofii Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego, tel. (41) 369–21–07, tel./fax. (41) 369–22–40.

prof. dr hab. Lucyna Wiśniewska-Rutkowska (UJK) – przewodnicząca, sekretarz
dr Ireneusz Bober (UJK)

dr Monika Kardaczyńska (UJK)
dr Wojciech Rechlewicz (UJK)
mgr Jan Hatys (UJK)

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

dr hab. prof. UP Czesława Piecuch (UP) – przewodnicząca
dr Paweł Wójs (UP) – sekretarz
prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (UP)
dr hab. prof. AGH Maciej Uliński (AGH)
dr Joanna Hańderek (UJ)

11. Komitet Okręgowy OF w Lublinie (powiaty: Ryki, Lubartów, Włodawa, Puławy, Łęczna, Opole Lubelskie, Świdnik, Kraśnik, Janów Lubelski, Bilgoraj, Tomaszów Lubelski, Hrubieszów, Zamość, Zamość miasto, Krasnystaw, Chełm, Chełm miasto, Świdnik, Lublin); 20–031 Lublin, pl. M. C. Skłodowskiej 4, p. 124 (gmach humanistyki), Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, tel. (81) 537–51–93.

dr hab. Andrzej Łukasik (UMCS) – przewodniczący
dr Halina Rarot (UMCS) – sekretarz
prof. dr hab. Jadwiga Mizińska (UMCS)
dr Andrzej Kapusta (UMCS)
dr Andrzej Kubić (UMCS)
dr Mariola Kuszyk-Bytniewska (UMCS)
mgr Marcin Trybulec (UMCS)

12. Komitet Okręgowy OF w Łodzi (powiaty: Jarocin, Krotoszyn, Pleszew, Ostrów Wielkopolski, Kalisz, Kalisz miasto, Kępno, Wieluń, Wieruszów, Sieradz, Poddębice, Zduńska Wola, Łask, Bełchatów, Piotrków Trybunalski, Piotrków Trybunalski miasto, Opoczno, Tomaszów Mazowiecki, Pabianice, Łódź Wschód, Łódź); 90–232 Łódź, ul. J. Kopcińskiego 16/18, Katedra Filozofii UŁ, tel. (42) 635–61–47.

prof. dr hab. Justyna Kurczak (UŁ) – przewodnicząca

mgr Michał Zawidzki – sekretarz
prof. dr hab. Andrzej Indrzejczak
prof. dr hab. Sławoj Olczyk (UŁ)
dr Witold Glinkowski (UŁ)
dr Wioletta Kazimierska-Jerzyk (UŁ)
dr Iwona Perkowska (UŁ)

13. Komitet Okręgowy OF w Olsztynie (powiaty: Bartoszyce, Lidzbark Warmiński, Ostróda, Iława, Nowe Miasto Lubawskie, Działdowo, Nidzica, Szczętno, Kętrzyn, Mrągowo, Giżycko, Pisz, Elk, Olecko, Olsztyn); 10–725 Olsztyn, ul. Obiża 1, Centrum Humanistyczne, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, e-mail: jblahut@op.pl.

prof. dr hab. Józef Dębowski (UW-M) – przewodniczący
dr Jadwiga Błahut-Prusik (UW-M) – sekretarz
dr Andrzej Kucner (UW-M)
dr Danuta Radziszewska-Szczepaniak (UW-M)
dr Beata Ziełewska-Rudnicka (UW-M)

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

prof. dr hab. Tadeusz Olewicz (UO) – przewodniczący
dr Marcin Pietrzak (UO) – sekretarz
prof. dr hab. Bartłomiej Kozera (UO)
dr Grzegorz Francuz (UO)
dr Stanisław Kijaczko (UO)
dr Zenona Nowak (UO)

15. Komitet Okręgowy OF w Pile (powiaty: Drawsko-Pomorskie, Wałcz, Złotów, Oborniki, Wągrowiec, Chodzież, Czarnków, Piła); 64–920 Piła, ul. Ceglana 2, Powiatowe Centrum Edukacji, tel. 602–41–72–72.

prof. dr hab. Edward Jeliński (UAM) – przewodniczący
mgr Piotr Halama (CKU Piła) – sekretarz

prof. dr hab. Grzegorz Kotlarski (UAM)
dr Piotr Forecki (UAM)
dr Kazimierz Rola
dr Sylwester Szczerbiak (I LO Złotów)
mgr Joanna Borkowska (ZS Trzcianka)
mgr Jerzy Drzewiecki (CKU Piła)
mgr Beata Dywik (II LO Wałcz)
mgr Edyta Pędzich (I LO Trzcianka)

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

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

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

dr Anna Leśniewska (UAM) – przewodnicząca
mgr Maria Kowalczyk – sekretarz
dr Tomasz Albiński (UAM)
dr Mateusz Bonecki (UAM)
dr Karolina Cern (UAM)
dr Piotr Makowski (UAM)
dr Piotr Przybysz (UAM)
mgr Karolina Budzińska (UAM)

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

dr Barbara Muszyńska (PR Radom) – przewodnicząca
prof. dr hab. Krzysztof Kosior (UMCS) – wiceprzewodniczący
mgr Magdalena Szokalska (ODUS Radom) – sekretarz
dr Adam Duszyk (VI LO Radom)
mgr Monika Kamińska (V LO Radom)
mgr Zbigniew Wieczorek (VI LO Radom)
mgr Dariusz Bytnicki (II LO Radom)

19. Komitet Okręgowy OF w Rzeszowie (powiaty: Stalowa Wola, Tarnobrzeg, Tarnobrzeg miasto, Nisko, Mielec, Kolbuszowa, Leżajsk, Lubaczów, Łańcut, Przeworsk, Jarosław, Przemyśl, Przemyśl miasto, Ustrzyki Dolne, Sanok, Brzozów, Krosno, Krosno miasto, Jasło, Strzyżów, Dębica, Robczyce, Rzeszów); 35–310 Rzeszów, ul. Rejtana 16C, Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, tel. (17) 872–10–10.

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

20. Komitet Okręgowy OF w Siedlcach (powiaty: Węgrów, Sokołów Podlaski, Łosice, Mińsk Mazowiecki, Garwolin, Łuków, Radzyń Podlaski, Parczew, Biała Podlaska, Biała Podlaska miasto, Siedlce, Siedlce miasto); 08–110 Siedlce, ul. Orlicz-Dreszera 19/21, pawilon F, Katedra Filozofii i Socjologii Polityki, Instytut Nauk Społecznych Akademii Podlaskiej, tel. (25) 643–16–16.

prof. dr hab. Józef Jaroń (AP) – przewodniczący
dr Mariusz Ciszek (AP) – sekretarz
dr Cezary Kalita (AP)
ks. dr Grzegorz Stolarski (AP)
dr Ewa Zgolińska (AP)
mgr Renata Mierzejewska (gimnazjum nr 7 w Warszawie)

21. Komitet Okręgowy OF w Skierniewicach (powiaty: Rawa Mazowiecka, Grójec, Żyrardów, Grodzisk Mazowiecki, Sochaczew, Łowicz, Skierniewice, Skierniewice miasto); 09–100 Skierniewice, al. Senatorska 12, Urząd Miasta, tel. (46) 833–20–03.

dr Mirosław Mylik (UKW) – przewodniczący
mgr Anna Janus (CKU Skierniewice) – sekretarz
ks. dr Paweł Mazanka (UKW)
mgr Krzysztof J. Kaliński (I LO Łowicz)
mgr Anna Majda-Baranowska (Izba Historii Skierniewic)
mgr Genowefa Śledź (LO Mszczonów)

22. Komitet Okręgowy OF w Słupsku (powiaty: Kołobrzeg, Świdwin, Szczecinek, Białogard, Koszalin, Koszalin miasto, Sławno, Człuchów, Bytów, Lębork, Słupsk, Słupsk miasto); 76–200 Słupsk, ul. Arciszewskiego 22, Instytut Filozofii Akademii Pomorskiej, tel. (59) 842–74–06; e-mail: kf@pap.edu.pl.

dr Paweł Kasprzyk (AP) – przewodniczący
dr Ryszard Zagłoba (AP) – wiceprzewodniczący
dr Ryszard Sitek (AP) – sekretarz
dr Łukasz Androsiuk (AP)
dr Małgorzata Olech (AP)

23. Komitet Okręgowy OF w Szczecinie (powiaty: Szczecin, Gryfino, Pyrzyce, Starogard Szczeciński, Police, Goleniów, Gryfice, Kamień Pomorski, Świnoujście miasto); 70–507 Szczecin, ul. Henryka Pobożnego 2, II LO, tel. (91) 433–61–17, fax. (91) 434–28–26, e-mail sekretarza:kolodzinski@hotmail.pl; tel. kom. sekretarza 691–98–15–20.

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

24. Komitet Okręgowy OF w Toruniu (powiaty: Grudziądz miasto,

Grudziądz, Chelmno, Wąbrzeźno, Brodnica, Rypin, Golub-Dobrzyn, Lipno, Włocławek, Włocławek miasto, Toruń, Toruń miasto); 87–100 Toruń, ul. Fosa Staromiejska 1a, Instytut Filozofii UMK, p. 111, tel. (56) 661–50–32; fax. (56) 611–36–66.

prof. dr hab. Mirosław Żelazny (UMK) – przewodniczący
prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (UMK) – wiceprzewodniczący
dr Kinga Kaśkiewicz (UMK) – sekretarz
prof. dr hab. Ryszard Wiśniewski (UMK)
dr Tomasz Kupś (UMK)
dr Rafał Michalski (UMK)
dr Marcin Zdrenka (UMK)
Marek Jankowski (student UMK)
Dawid Kolasa (student UMK)

25. Komitet Okręgowy OF w Warszawie (powiaty: Otwock, Piaszeczno, Pruszków, Wołomin, Legionowo, Nowy Dwór Mazowiecki, Warszawa-Zachód, Warszawa); 00–330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, tel. (22) 657–27–59.

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

26. Komitet Okręgowy OF we Wrocławiu (powiaty: Góra, Wołów, Milcz, Trzebnica, Oleśnica, Środa Śląska, Świdnica, Wałbrzych, Wałbrzych miasto, Olawa, Strzelin, Dzierżoniów, Ząbkowice Śląskie, Kłodzko, Wrocław); 51–149 Wrocław, ul. Koszarowa 3, Instytut Filozofii UWr, tel. (71) 326–10–01, w. 48–71 lub 601–57–03–40; fax. 326–10–09.

dr hab. Marek Łagosz (UWr) – przewodniczący
dr Artur Pacewicz (UWr) – sekretarz
dr Alina Jagiełłowicz (UWr)
dr Janusz Jaskółka (UWr)

dr Maria Kostyszak (UWr)
dr Damian Leszczyński (UWr)
dr Piotr Martin (UWr)
dr Łukasz Nysler (UWr)
dr Jacek Zieliński (UWr)

27. Komitet Okręgowy OF w Zielonej Górze (powiaty: Zielona Góra, Krosno Odrzańskie, Żary, Żagań, Nowa Sól, Głogów, Polkowice, Bolesławiec, Zgorzelec, Świebodzin); 65–762 Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 71a, Instytut Filozofii UZ, tel. (68) 328–31–20.

prof. dr hab. Zbigniew Kalita – przewodniczący
dr Paweł Walczak – wiceprzewodniczący
dr Stanisław Januszewicz – sekretarz
prof. dr hab. Stefan Konstańczak
dr Piotr Bylica
dr Tomasz Mróz
dr Marcin Sieńko
dr Tomasz Turowski
mgr Błażej Baszczak

KOMITET GŁÓWNY

prof. dr hab. Barbara Markiewicz (UW) – przewodnicząca, sekr. nauk.
ks. dr hab. Jan Krokos (UKSW) – wiceprzewodniczący
prof. dr hab. Józef Niżnik (IFiS PAN) – wiceprzewodniczący
mgr Sabina M. Bagińska – kierownik Biura OF
mgr Barbara Kalisz – redaktor OF
mgr Magdalena Gawin – (doktorantka IF UW) – sekretarz KG OF
Adam Andrzejewski (student)
mgr Tomasz Dreinert (UŚ)
prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (IFiS PAN)
mgr Piotr Wojciechowski (doktorant IF UW)
mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin)
mgr Dorota Kutyla (UW)
mgr Marcin Szymański (III LO Opole)
mgr Wojciech Kubiak (XXXVIII LO Warszawa)
ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański (UKSW)
dr hab. Mirosław Mylik (UKSW)
dr Łukasz Nysler (IF UW)

mgr Michał Rozynek (doktorant)
dr hab. Józef A. Stuchliński (WP TWP)
dr hab. Krzysztof Śleziński (UŚ Cieszyn)
dr Rafał Wonicki (ISP PAN)
mgr Andrzej Ziółkowski (LO Gostynin)

ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, 00–330 Warszawa
tel. (22) 826–52–31, w. 759; (22) 657 27 59
e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl
www.ptfilozofia.pl

NOTY O AUTORACH

Tomasz Bednarek – uczeń kl. II, I LO im. B. Krzywoustego w Głogowie

Magdalena Gawin – doktorantka, IFUW

Elżbieta Górecka – mgr, nauczycielka, VI LO im. Jana Kochanowskiego
w Radomiu

Kacper Kowalczyk – uczeń kl. III, VI LO im. Jana Kochanowskiego w
Radomiu

Józef Niżnik – prof. dr hab. IFiS PAN

Grażyna Sopalak – dr, AWF w Gorzowie Wielkopolskim

Kacper Walkowiak – uczeń kl. III, LXIV LO im. S.I. Witkiewicza w War-
szawie

Kacper van Wallendael – uczeń kl. II, I LO im. M. Kopernika w Łodzi

KALENDARZ

XXIV OLIMPIADY FILOZOFICZNEJ

Prace pisemne zawodów pierwszego stopnia należy złożyć do
30 listopada 2011 r.

Zawody drugiego stopnia (okręgowe) odbędą się w dniach:

11 lutego 2012 r. (eliminacje pisemne)

25 lutego 2012 r. (eliminacje ustne)

Zawody trzeciego stopnia odbędą się w dniu:

21 kwietnia 2012 r.