

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 48

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2017

OLIMPIADA FILOZOFICZNA
wydaje Polskie Towarzystwo Filozoficzne
ISSN 1509–7439

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

Redaktor
Barbara Kalisz

Adres Redakcji
ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa, Pałac Staszica
p. 160, tel. 22 826–52–31 w. 759
tel. 22 657–27–59
e-mail: Olimpiad@ifispan.waw.pl

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Wydanie finansowane z dotacji przyznanej przez

MINISTERSTWO
EDUKACJI
NARODOWEJ
—————  —————

Spis treści

Podziękowanie dla sponsorów	5
Anna Malitowska <i>Mistrz – mentor – coach, czyli parę uwag o tym, jak możemy uczyć (się) filozofowania</i>	6
Barbara Kalisz <i>Wokół XXIX Olimpiady Filozoficznej</i>	14
Elżbieta Górecka <i>XXIX Olimpiada Filozoficzna w Radomiu</i>	16
Lista laureatów XXIX Olimpiady Filozoficznej 2016/2017	21
Lista finalistów XXIX Olimpiady Filozoficznej 2016/2017	23
Zawody okręgowe XXIX Olimpiady Filozoficznej	27

PRACE WYRÓŻNIONE

Agata Kontek <i>Kim jesteśmy i jak się stwarzamy? Filozof wobec zagadnienia człowieczeństwa</i>	32
Kamil Słaby <i>Kim jesteśmy i jak się stwarzamy? Filozof wobec zagadnienia człowieczeństwa</i>	56
Jakub Polański <i>Jak rozumieć w XXI wieku pojęcie „dobrego życia”?</i>	65
Wojciech Marczak <i>„Filozofia zrodziła się z zachwyty i nieufności”. Interpretacja</i>	86
Karolina Bassa <i>Czy wierność sumieniu przeczy obiektywności norm moralnych?</i>	101

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin <i>XXV Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna</i>	124
Karolina Bassa <i>Wokół XXV International Philosophy Olympiad (IPO)</i>	126
<i>XXV International Philosophy Olympiads Rotterdam 2017</i>	129
Mor Divshi <i>Did Our Virtue Get Caught in the (World Wide) Web?</i>	134
Karolina Bassa <i>Topic 1</i>	139
Franciszek Cudek <i>Topic 4</i>	149

CO WARTO CZYTAĆ

Aleksander Latkowski <i>Jak żyć wspólnie?</i>	154
Barbara Kalisz <i>Pojęcie wspólnoty we francuskiej myśli filozoficznej</i>	156
Magdalena Gawin <i>Dziwna książka o dziwnym miejscu w ciekawych czasach</i>	158
Jan Molina <i>O sporcie, genetyce i rozmnażaniu noblistów, czyli apel Michela Sandela przeciwko próbom udoskonalania człowieka</i>	163

XXX OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Edycja specjalna z okazji 100. rocznicy
odzyskania przez Polskę niepodległości

Tematy prac pisemnych etapu szkolnego	176
Noty o autorach	180

Podziękowanie dla sponsorów

Komitety Główny Olimpiady Filozoficznej serdecznie dziękuje swoim przyjaciółom Wydawcom, którzy dynamicznie współpracują z Olimpiadą w zakresie popularyzacji idei filozoficznych wśród młodzieży licealnej i przedlicealnej. Niektóre z oficyn nie tylko warszawskich, jak na przykład Znak czy Universitas oferują już od wielu lat dla kolejnych edycji Olimpiady Filozoficznej swoje cenne publikacje, przeznaczając je jako nagrody dla najlepszych uczestników Olimpiady i ich nauczycieli – opiekunów. Niekiedy grono naszych sponsorów zmniejsza się lub powiększa w zależności od aktualnych trudności wydawniczych. Zawsze jednak strumyk gratisów płynie w naszym kierunku. Serdecznie dziękujemy!

W tegorocznej XXIX edycji OF w roku szkolnym 2016/2017 nagrody książkowe ufundowali:

Instytut Wydawniczy Pax
Dyrekcja IF UW
Wydawnictwo Aletheia
Wydawnictwo „W drodze”
Wydawnictwo IFIS PAN
Wydawnictwo Naukowe PWN
Wydawnictwo Naukowe Scholar
Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria
Wydawnictwo Universitas
Wydawnictwo Znak
Czasopismo „Filozofuj”

Dziękujemy również dyrekcjom Instytutu Filozofii PAN oraz Instytutu Filozofii UW za bezpłatne udzielanie nam schronienia na czas przeprowadzania zawodów okręgowych i centralnych .

I tak dzięki Państwa pomocy będziemy, a właściwie już jesteśmy, w trakcie organizowania XXX jubileuszowej edycji Olimpiady Filozoficznej. Zapraszamy!

Mistrz – mentor – coach, czyli parę uwag o tym, jak możemy uczyć (się) filozofowania*

Od kwestii praktycznych do problemu filozoficznego

Jak pokazują kanoniczne dzieła filozoficzne, a mianowicie *Dialogi* Platona, zagadnienia filozoficzne ujawniają się wtedy, gdy zwyczajne kwestie naszej codzienności tracą swą oczywistość. Tak bowiem jakoś w tych dialogach się działo, że punktem wyjścia dla rozmów Sokratesa były sprawy codziennej praktyki, które to wszakże – w zainicjowanym przez Sokratesa procesie myślenia – urastały do problemu filozoficznego. Oto, dla przykładu, w dialogu *Laches*, pytanie o prozaiczną szermierkę – „czy młodzi ludzie powinni uczyć się fechtunku?” – sprowadza na rozmówców Sokratesa prawdziwy problem w postaci pytań o dzielność, a ostatecznie o dobro.

Pozwolę sobie więc rozpocząć od pewnej sprawy praktycznej, by rozwinąć problem zawarty w tytule mojego wystąpienia, a zatem: jak możemy uczyć się filozofowania. Nie będzie to jednak szermierka, lecz taniec. Otóż, mam brata, który jest mistrzem tańca towarzyskiego, dziś najbardziej utytułowanym tancerzem w stylu latynoamerykańskim na świecie. Przed laty, ten mój brat Michał, dokonał skoku jakościowego: w ciągu zaledwie roku półfinalista zawodów amatorskich sięgnął po swoje pierwsze mistrzowskie tytuły w tańcu zawodowym.

Powiem szczerze, pomyślałam sobie wtedy: podejrzana sprawa. Przecież nie uwierzę, że Michał w ciągu roku tak znacząco poprawił technikę tańca. Takie czary mary to może w programie „Taniec z Gwiazdami”. Teorię spiskową też odrzuciłam, bo kto chciałby spiskować, żeby z Polaka zrobić mistrza kubańskiej rumby czy brazylijskiej samby. A może stało się to za sprawą nowej partnerki, przy której mój brat tak się podciągnął? Ale też widziałam mnóstwo par w tańcu towarzyskim, które, startując z podobnego punktu, nie sięgnęły w takim tempie po laury.

* Wykład wygłoszony 26 maja 2017 r. na uroczystości zakończenia XXIX Olimpiady Filozoficznej (*przyp. red.*).

Na poważnie zostało mi jedno jako clue sukcesu – coś, na co wskazywał mi sam Michał. Chodzi mi o to, że mój brat rozpoczął współpracę z trenerem, jak to się mówi w środowisku tanecznym – coachem, którego akurat Michał uparcie nazywał swoim „guru” albo swoim „mentorem”.

Coach czy mentor?

No to w końcu z coachem czy mentorem? Bo jak to filozofka, jeśli miałam dwa słowa, to i podejrzywałam dwa byty, a co najmniej dwa znaczenia.

Sprawdziłam w Internecie, na czym polega różnica między mentorem a coachem. To znaczy, jak ją widzą ludzie spoza Akademii, bo stale słysząc o coachingu, ktoś kogoś coachuje, zwłaszcza w biznesie, ale też tu i ówdzie dobiegają sygnały o mentoringu. Żeby nie być gołosłowną – istnieje Polskie Stowarzyszenie Mentoringu, organizujące kongresy i szkolenia, znowu głównie dla biznesu.

Nie muszę chyba dodawać, że nawiązania do mentora brzmiały mi bardziej swojsko. Mentorowi musi być blisko do mistrza w klasycznym stylu. Klasycznym, bo przecież rola mentora liczy sobie tyle lat, ile *Odyseja* Homera. Mentorowi właśnie Odys powierzył wychowanie swego syna Telemacha, licząc zapewne, że będzie dlań jednocześnie nauczycielem, wychowawcą i opiekunem. Mistrzem i „guru”, jakby to powiedział Michał, był Sokrates dla Platona, a ten dla Arystotelesa, a tenże znowu dla Aleksandra Macedońskiego. Słodko-gorzkie tony związku między uczniem i mistrzem jako między miłośnikiem i oblubieńcem wybrzmiewają w ostatnich partiach *Uczty* Platona, gdy zjawia się na niej pijany Alkibiades i czyni wyrzuty Sokratesowi, że ten go odrzucił...

Sprawdziłam przeto ten coaching i mentoring. Pierwszy okazuje się metodą poprawy efektywności działań, realizowaną w formie kontraktu z klientem lub jego przełożonym, nakierowaną na osiągnięcie konkretnego i łatwo mierzalnego celu. W skrócie wygląda to tak: firma ma problem z pracownikiem, który nie jest dość efektywny, zatrudnia coacha z zewnątrz, żeby ten zmotywował odpowiednio pracownika do roboty.

Z uwagi na zewnętrzny (jakkolwiek akceptowany przez osobę coachowaną) cel współpracy, odróżnia się coaching od mentoringu. W tym ostat-

nim cele, adekwatnie do własnych potrzeb, ustalają bowiem wyłącznie mentorowani (mentees) wraz ze swymi mentorami. Potrzeby odniesione są do braków w zakresie wiedzy, doświadczenia zawodowego, umiejętności społecznych, a nawet inteligencji emocjonalnej. W skrócie wygląda to tak: w ramach firmy mentorowanie powierza się doświadczonym pracownikom, którzy wspierają swą wiedzą i doświadczeniem młodszych podopiecznych.

Proszę zważyć na różnice. W coachingu punkt ciężkości procesu przeniesiony jest na klienta. Coach nie musi dysponować nawet wiedzą w zakresie tego, co robi na co dzień pracownik. Za pomocą pytań zmuszających do refleksji coach „otwiera” klienta na jego własne zasoby, by ten mógł zdobytą samowiedzę przekuć w działanie. Mentor za to „otwiera się” przed mentorowanym, oferując mu dostęp do własnej wiedzy i doświadczenia, najlepiej oczywiście z dziedziny, w której odnajduje się lub chce odnaleźć się mentee. W pierwszym przypadku chodzi o wspólne znalezienie środków na skuteczne osiągnięcie założonych z góry celów. W drugim trzeba wpierw doszukać się odpowiedzi na pytanie, jakie to cele zawodowe i osobiste ma mentorowany, które z nich są „autentycznie” dlań ważne i pozwolą mu osiągnąć stan nie tylko zawodowej, ale i życiowej mądrości.

Mistrz i uczeń: relacja uświadamiająca i istotnie korygująca

Podsumowując różnice, zauważyć można, że chodzi tu położenie akcentów: w coachingu na zasoby mentorowanego – mamy tu relację uświadamiającą, w mentoringu na zasoby mentora, jako że ma on dostarczyć nowej wiedzy – mamy tu relację istotnie korygującą wiedzę mentorowanego.

Proszę jednak zważyć i na podobieństwa – w obu przypadkach chodzi o proces kształcenia i rozwoju, oparty na dialogu między coachem/mentorem a osobą coachowaną/mentorowaną, jako że uważa się, iż dialog jest podstawową metodą czy to stymulowania i wzmacniania, czy też wyposażania osoby coachowanej/mentorowanej w określone kompetencje. Chodzi też zawsze o motywowanie podopiecznego – ma on przekuć to, co wie, lub to, czego się dowie, w działanie. Wszak jest to bardzo częsty przypadek, że następuje rozdzźwięk między tym, co wiemy, że powinniśmy robić, a tym, co faktycznie robimy.

Wróćmy do filozofowania. Jak można się domyślić, wcale zanedbać od niego nie odeszliśmy. Zapewne z tej coachingowo-mentoringowej metody pytań, jak i z samej dialogicznej formy rozwoju i kształcenia, wybrzmiewały dla nas podobieństwa do przepytывania Sokratejskiego, jak i w ogóle do dialogicznej formy filozofowania, jaką obrał w swych *Dialogach* Platon. Sam Sokrates zapewne skromnie powiedziałby, że nie jest żadnym mentorem, jest co najwyżej coachem, bo nic nie wie, tylko chce wydobyć wiedzę ze swego rozmówcy. Ale my wiemy, że to tak zwana ironia Sokratejska, czyli w istocie fałszywa skromność, udawanie głupszego niż się jest, nadawanie sobie pozorów niewiedzy. Bo Sokrates – choć tylko pomaga rozmówcy w dojściu do prawdy ukrytej w nim samym, to przecież doskonale wie, co też ten tam urodzi.

I Sokratesowi, i Platonowi rzeczywiście nie chodzi o to, że w dialogu, poprzez pytania, powstają jakieś idee, lecz zadanie dobrego przewodnika widzą w tym, by (istniejące) idee odsłonić przed rozmówcą, pomóc mu je wyartykułować i uporządkować. To jednak nie wszystko. Sęk w tym, i to prawdziwa wartość owego dialogowania, że rozmowa jest nie tylko po to, by odsłaniać, ale i po to, by sprawdzać. Wydobyte na światło dzienne idee muszą okazać się na tyle przekonujące dla rozmówcy, by ten zdołał przekuć je w działanie. Idee muszą stanąć w ogniu pytań sprawdzających i obronić się przed krytyką. Można to ująć w ten sposób – że aby działać wedle idei, trzeba być do nich przekonanym, a moc przekonywania zyskuje idee dopiero wtedy, gdy nawet zaatakowane, wyjdą z tego obronną ręką.

Mistrzowskie posunięcie Sokratejsko-Platońskie to ruch dwukierunkowy. Przekaz jest bowiem taki: dobry przewodnik poprowadzi nas zawsze w dwóch kierunkach: najpierw do naszego wnętrza, ku sobie samemu, by nas znowu stamtąd wyprowadzić na zewnątrz, ku innym. W tym też sensie filozofia to nie tylko zestaw idei do odkrycia, ale i sam proces odkrywania, a następnie testowania i sprawdzania idei.

Filozofia jest procesem dialogicznym

Tę okoliczność podkreśla wielu filozofów parających się edukacją. Na przykład Ekkehard Martens uwypukla procesualny charakter filozofii, twierdząc, że stanowią ją w nierozzerwalny sposób trzy elementy: nasta-

wienie, metoda i treść. Postawa ciekawości i otwartości na nowe sposoby widzenia rzeczy i nowe sposoby argumentacji dyscyplinowana jest racjonalnym, tj. pojęciowo-argumentacyjnym ujmowaniem materiału, z którego to wyłaniają się charakterystyczne zagadnienia, czyli pytania filozoficzne. Nerozerwalny związek postawy, metody i treści ujawniają nie same filozoficzne prawdy, które filozof po prostu komunikuje swoim adresatom, lecz proces myślenia, które ze swej istoty jest myśleniem dialogowym. Nieprzypadkowo więc także Martens dla zobrazowania tej jedności odwołuje się do dialogów Platónskich, które nie tyle informują, ile kształtują adeptów filozofii. Wraz z tym odwołuje się do dialogicznego pryncypium Antyku.

Głosi ono, że technika kształcenia filozoficznego opiera się na nieprzerwanej rozmowie – z samym sobą i z innymi. Pięknie pisze o tym Hannah Arendt. Gdy podkreśla w książce *Myślenie* znaczenie Sokratejskiego *daimonionu*, sumienia w naszym dzisiejszym słowniku, akcentuje to właśnie, że każdy rozdźwięk ludzkiej świadomości, który aktualizowany jest w wewnętrznym dialogu myślenia, wywołuje potrzebę ponownego samo-uzgodnienia. Potrzeby tej nie zaspokaja wszakże samotne rozstrzygnięcie, lecz w „wydarzeniu” myślenia koniecznie muszą brać udział inni. Nie pogodzi się bowiem nikt sam ze sobą, jeśli nie przyswoi sobie formy, w jakiej następuje konfrontacja z przekonaniami innego. Ale też tylko ten może prowadzić autentyczny dialog z innymi, kto potrafi rozmawiać sam ze sobą. Tym samym zachodzi ścisła zależność między wewnętrznym zwątpieniem i pewnością, a zewnętrznym poróżnieniem i porozumieniem. Kształcenie przez filozofowanie łączy i odnosi do siebie pozornie odmienne wymagania: zgodności z samym sobą i z innymi, jak też ostatecznie – konsekwencji w działaniu i niesprzeczności w myśleniu.

Filozofowanie jest dialogowaniem, w którym uczymy się siebie i od siebie

Uczymy się filozofowania w dialogowaniu sami ze sobą i z innymi. Uczymy się, podkreślam, i tak też to ujęłam w tytule wystąpienia. Nie tylko uczymy kogoś i nie tylko uczymy się od kogoś. Chcę przez to powiedzieć, że akcentowane w relacji coachingu i mentoringu uświadamia-

nie i korygowanie naszej wiedzy (umiejętności i postaw), to odsłanianie i sprawdzanie – jak by to ujęli Sokrates i Platon – dotyczy obu stron relacji, a więc zarówno ucznia, jak i mistrza.

Wytlumaczę to krótko w innym niż antyczny, ale też filozoficznym języku. Proszę wyobrazić sobie moment, w którym Michał rozpoczyna współpracę ze swoim mentorem. Trzeba założyć, że obaj są już jacyś, mają już jakąś wiedzę, posiadają jakieś umiejętności, wykazują jakieś postawy – w skrócie posiadają pewne kompetencje, dzięki którym potrafią robić to, co robią. Nie znaczy to oczywiście, że wiedza ta jest na tyle doskonała, by uchronić ich przed wątpliwościami i błędami. Nie znaczy też to, że gdyby ich zapytać: *Michał, czy twoje zachowanie jest właściwe? Albo: Ruud (tak ma na imię trener Michała), dlaczego tak właśnie uczysz?* – nie byłiby zaskoczeni i nie odpowiedzieli czegoś w rodzaju: *bo tak być powinno, bo tak mnie nauczono, bo tak się tutaj postępuje, bo nie można inaczej...* Może byliby zaskoczeni, bo sami nie postawiliby sobie takich pytań – ich sposób postępowania był rutynowy i oczywisty. Oznacza to, że naszym działaniom przyświecają na co dzień intuicje, z którymi zresztą zwykle tak bywa, że trudno znaleźć dla nich odpowiednie słowa.

W psychologii kwestie te wiążą się z pojęciem charakteru, przez który rozumie się zespół dyspozycji i postaw, jakie ujawniają się w naszym zachowaniu. Postaw tych nie musimy sobie koniecznie uświadamiać. Zresztą niemożliwością byłoby zdać sobie sprawę ze wszystkich budujących naszą osobowość przekonań. Jest to w gruncie rzeczy bardzo „użyteczna” okoliczność. Człowiek o wyrobionym charakterze potrafi spontanicznie reagować w obliczu problemów i jest w stanie w mgnieniu oka podejmować trudne decyzje. Jego działania są zdecydowane i konsekwentne. Gdybyśmy więc nie dysponowali naszymi intuicjami i nawykami, znikłyby wszystkie oczywistości, a na ich miejscu pojawiłyby się same problemy i dylematy.

„Wiemy więcej niż jesteśmy w stanie powiedzieć” – pisał w 1958 roku Michael Polanyi, twórca koncepcji wiedzy ukrytej. Polanyi miał na myśli wiedzę, która ściśle związana jest z konkretną osobą, wiedzę ucieleśnioną w zdolnościach i nawykach, wypracowaną w praktyce, wynikającą z doświadczenia. Różni się ona od wiedzy jawnej, którą potrafimy zapisać czy przekazać innym za pomocą słów. Duża część naszych zdolności i kompetencji, które z powodzeniem stosujemy w praktyce, nie może zostać w spo-

sób jasny i wyraźny zakomunikowana. Można komuś zademonstrować, na czym polega kunszt tancerza, ale trudno napisać podręcznik, na podstawie którego można by tę sztukę opanować do perfekcji. Gotowość do działania, zdolność dokonywania wyborów, silnie zakorzenione w nas postawy i intuicje – wszystko to składa się na ukrytą wiedzę.

O tych kompetencjach stanowiących bagaż jednostki, o tej wiedzy ukrytej albo ukrytym „know-how”, można powiedzieć, że:

- a) tylko część z nich „pokrywa się” z wiedzą deklaratywną. To znaczy tylko część z nich jednostka sobie uświadamia, jedynie do części z nich jednostka *explicite* się przyznaje, uznaje je deklaratywnie za ważne dla niej. To dlatego zresztą bardzo często obserwujemy rozbieżność między faktycznym sposobem działania ludzi a ich deklaracjami na temat przekonań i wartości.
- b) tylko część z nich jest rzeczywiście kompetencją. *Know-how* jest wiedzą wykorzystywaną w toku realizacji zadań, ale nie oznacza to z konieczności, że jest to wiedza w danym momencie optymalna. Można ją na pewno modernizować i usprawniać. Nie jest też wykluczone, że wiedzie nas na manowce, tylko jeszcze nie znamy jej negatywnych skutków. Podobnie, jak nie uświadamiamy sobie zazwyczaj naszej kompetencji, nie uświadamiamy sobie także tego, że mogła stać się tymczasem niekompetencją.

O tym, że nasze intuicje są nieadekwatne, niewłaściwe czy nieefektywne, zazwyczaj przekonujemy się w konkretnej sytuacji problemowej. Amerykański psycholog i filozof, jeden z twórców pragmatyzmu, John Dewey, wskazywał, że nasza zdolność adekwatnego i spontanicznego działania zostaje podana w wątpliwość właśnie wtedy, gdy napotykamy problem. Intuicje i nawyki – zamiast spodziewanej płynności działań – generują problemy. Oto na przykład Michał i Ruud rozpoczynając współpracę, nie mogą się porozumieć, mimo że stosują dotychczasowe, nawykowe i dotąd sprawdzające się reguły komunikacji.

Konfrontacja z taką sytuacją oznacza konieczność uświadomienia sobie i przemyślenia własnego *know-how*. Po obu stronach. Stawiamy wówczas pytanie: *dlaczego nasze działania mogły wcześniej liczyć na powodzenie, zrozumienie i akceptację, a teraz prowadzą do niepożądanych rezultatów, wywołują nieporozumienia czy spotykają się ze sprzeciwem ze strony innych?* Dopiero w sytuacji problemowej stajemy po raz pierwszy

przed obowiązkiem uświadomienia sobie, jakie są nasze nawyki. Musimy dokonać autorefleksji i uprzytomnić sobie przekonania, które nami kierują. Jak przekonywał Dewey, w sytuacjach problemowych musimy przejść od działań nawykowych do działań inteligentnych, opartych na świadomie przyjmowanych przekonaniach i jawnej wiedzy deklaratywnej.

Podsumowanie

Coś chyba jest w powiedzeniu: od tańca do różańca. Bo też wyszłam od tańca, by sformułować parę uwag na temat filozofowania. Możemy się go uczyć w relacji, opartej na dialogu i wzajemnej w tym sensie, że angażującej dwie strony i też obustronnie korzystnej. To, że formułując te uwagi, przytaczałam argumenty przez kogoś już sformułowane, też dobitnie pokazuje, na czym robota filozoficzna polega. Bo to właśnie jako filozofowie robimy – odsłaniamy pewne idee, sprawdzamy i odnosząc do problemów, które nas nurtują, a zatem aktualizując – modyfikujemy.

Bibliografia

- H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, New York 1938.
J. Dewey, *Jak myślimy?* tłum. Z. Bastegnówna, Warszawa 1957.
E. Martens, *Philosophieren mit Kindern. Eine Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 1999.
G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975.
Platon, *Laches. Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.
M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, London 1966.
M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago 2015.

Wokół XXIX Olimpiady Filozoficznej

26 maja br. w sali im. J. Brudzińskiego na Uniwersytecie Warszawskim odbyło się uroczyste zakończenie XXIX Olimpiady Filozoficznej. Zgromadzonych gości: laureatów, ich opiekunów, rodziców, przedstawicieli KG OF, sponsorów oraz liczną reprezentację młodzieży powitała serdecznie przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej, p. prof. dr hab. Barbara Markiewicz.

Następnie po wykładzie p. prof. Anny Malitowskiej pani profesor Markiewicz przedstawiła krótkie sprawozdanie dotyczące organizacji i przebiegu XXIX OF. Otóż w r. szkolnym 2016/2017 w Olimpiadzie wzięło udział 588 uczniów liceów społecznych i publicznych oraz starszych klas gimnazjów. Do zawodów okręgowych zakwalifikowały się 504 osoby, do centralnych zaś 132. W ostatecznych zawodach (centralnych) wyłoniono 32 laureatów (listę nazwisk laureatów i ich opiekunów publikujemy na s. 21 niniejszego Biuletynu) oraz 100 finalistów (p. s. 23).

Zwycięczynią XXIX OF została uczennica III kl. XIII LO w Szczecinie, Karolina Bassa, uzyskując największą możliwą liczbę 100 punktów. Jej opiekunem naukowym był mgr Jerzy Wojcieszak.

Pani prof. Markiewicz pogratulowała laureatom, finalistom, nauczycielom oraz wszystkim uczestnikom Olimpiady, zwracając uwagę na korzyści płynące z uczestnictwa oraz zaprosiła do udziału w następnej, jubileuszowej edycji, związanej z 100. rocznicą odzyskania niepodległości Państwa Polskiego. Podkreśliła wysoki poziom przygotowania młodzieży, wyrażający się w umiejętności prowadzenia dialogu z egzaminatorami, różnorodnością wyboru tematów, co jest niewątpliwą zasługą zarówno uczniów, jak i nauczycieli. Poinformowała o XXV MOF, odbywającej się w Holandii.

Duże zainteresowanie słuchaczy wzbudził wykład dr hab. Anny Malitowskiej pt. *Mistrz – mentor – coach, czyli parę uwag o tym, jak możemy uczyć (się) filozofowania* (drukujemy go na s. 6 Biuletynu), dzięki zarówno ciekawej treści, jak i dialogowej formie, generujący ożywioną dyskusję na sali.

O przebiegu ostatniego Konkursu Filozoficznego dla gimnazjalistów Mazowsza „W drodze ku mądrości” opowiedział jego organizator mgr Andrzej Ziółkowski.

Gratulacje laureatom i ich nauczycielom, a także wszystkim uczestnikom Olimpiady oraz pracownikom Biura KG OF złożył dyr. Instytutu Filozofii UW, p. dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz. Zwrócił uwagę na korzyści wynikające z uczestnictwa w Olimpiadzie, a mianowicie zdobycie umiejętności krytycznego myślenia, otwarcia się na świat idei, które to, według Hegla, posiadają nas, i kształtują nasz charakter. Zaprosił do współpracy z Instytutem.

Przedstawiciel czasopisma „Filozofuj”, p. Kamil Radziszewski, pogratulował zwycięzcom i obiecał darmową prenumeratę czasopisma do końca roku osobom, które zajęły pierwsze 3 miejsca.

Nagrody książkowe oraz dyplomy wręczyli laureatom Olimpiady i obecnym na uroczystości ich opiekunom p. prof. Barbara Markiewicz, ks. prof. Jan Krokos oraz dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz.

Zwycięzcom Konkursu nagrody serwowali: p. prof. Barbara Markiewicz, p. st. wizytator Agnieszka Żak-Hut oraz p. mgr Andrzej Ziółkowski. Wiele cennych nagród ofiarowały zwycięzcom warszawskie oficyny wydawnicze, a także wydawnictwa z Krakowa i Gdańska. Pełną listę ofiarodawców publikujemy na s. 5.

Uroczystość zamknęła p. prof. Markiewicz, dziękując wszystkim za ich wkład bezpośredni merytoryczny i pośredni organizacyjny, logistyczny. Raz jeszcze podkreśliła rolę i znaczenie Olimpiady dla zdobycia wiedzy, jak i „umiejętności metafizycznych” kształtujących osobowość i charakter człowieka. Zaprosiła do uczestnictwa w XXX Olimpiadzie, mającej charakter historyczno-ideowy.

XXIX Olimpiada Filozoficzna w Radomiu

W maju 2017 roku odbyły się dwie uroczystości (w Warszawie i w Radomiu) podsumowujące krzewienie myśli filozoficznej wśród dzieci i młodzieży szkolnej w ramach konkursu i olimpiady. To była również okazja do nagrodzenia najlepszych z najlepszych – laureatów XXIX Olimpiady Filozoficznej i XIV Konkursu Filozoficznego. W 2018 roku młodzi miłośnicy mądrości zmierzają się z jubileuszowymi edycjami zawodów: XXX Olimpiadą Filozoficzną i XV Konkursem Filozoficznym. Tegoroczne zakończenie wyżej wymienionych zawodów miało równie atrakcyjną intelektualnie oprawę jak w latach ubiegłych.

31 maja 2017 roku w Radomiu nastąpiło oficjalne zakończenie **XXIX Olimpiady Filozoficznej**, którego głównym punktem 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 Radomia. Uroczystość, po



raz siódmy, odbyła się w Radomiu w ramach **IX Radomskiego Festiwalu Filozofii „Okna” im. prof. Leszka Kołakowskiego** (w 2018 roku festiwal również będzie obchodził jubileusz 10-lecia).

Organizatorem festiwalu, imprezy propagującej filozofię jako dyscyplinę nauki i wiedzy oraz stylu życia, jest Miejska Instytucja Kultury – Ośrodek Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” w Radomiu. Tema-

tem przewodnim tegorocznej edycji była problematyka zła w sztuce, literaturze, historii i oczywiście filozofii.

Wśród zaproszonych na uroczystość wręczenia Nagrody im. Leszka Kołakowskiego i Gminy Miasta Radomia gości znaleźli się między innymi: **Agnieszka Kołakowska** – córka prof. Leszka Kołakowskiego, **prof. dr hab. Barbara**

Markiewicz – przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej i wiceprzewodnicząca Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz **mgr Andrzej Feliks Ziółkowski** – członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej oraz wiceprzewodniczący Konkursu Filozoficznego dla gimnazjalistów Mazowsza. Ponadto galę wręczenia Nagrody im. Leszka Kołakowskiego dla laureatów Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej zaszczylicili:

Karol Semik – wiceprezydent Miasta Radomia, pracownicy Ośrodka Kultury i Sztuki „Ressursa Obywatelska” z dyr. **Renatą Metzger**, **Jean-Pierre Lasota** – fizyk teoretyk i astrofizyk, profesor zwyczajny w Centrum Astronomicznym im. Mikołaja Kopernika PAN w Warszawie, prywatnie mąż Agnieszki Kołakowskiej, **dr Wiesław Chudoba** – przewodniczący Oddziału

Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu, znawca myśli filozoficznej Leszka Kołakowskiego, **mgr Elżbieta Górecka** – sekretarz Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu, nauczycielka języka polskiego, filozofii i wiedzy o kulturze w VI Liceum Ogólnokształcącym im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, grupa młodzieży VI LO im.



Jana Kochanowskiego w Radomiu wraz z dwukrotną **finalistką** XXVIII i XXIX OF – **Adą Kurzawą** i dyrektor teŝe szkoły – **mgr inŝ. Romuald Lis**, a ponadto **mgr Dariusz Źytnicki** – dyr. II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu, uczniowie tegoŝ liceum oraz inni miłośnicy filozofii, nauczyciele i młodzieŝ radomskich szkół.

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

Spotkanie rozpoczęło się od powitania zebranych przez Renatę Metzger, dyrektorkę „Resursy Obywatelskiej” i Dariusza Źytnickiego, dyrektora LO im M. Konopnickiej.

Następnie nagrodę im. Leszka Kołakowskiego za rok 2017 i czek w wysokości **5 tysięcy złotych** z rąk Agnieszki Kołakowskiej i Karola Semika – wiceprezydenta Miasta Radomia, odebrała zwycięŝczyni XXIX Olimpiady Filozoficznej – laureatka Nagrody im. Leszka Kołakowskiego, uczennica klasy trzeciej XIII Liceum Ogólnokształcącego w Szczecinie – **Karolina Bassa**. Zdobyła ona takŝe wyróżnienie na XXV Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej w Holandii.

Fundatorzy nagrody serdecznie gratulowali Karolinie, a wiceprezydent Radomia wyraził zadowolenie, ŝe w udziale przypadł mu zaszczyt wręczenia tej waŝnej nagrody uczennicy liceum, które w rankingach szkół od lat zajmuje czołowe miejsce. Po tej części uroczystości rozpoczęła się otwarta debata filozoficzna nt. „Gdzie mieszka zło?” z udziałem Agnieszki Kołakowskiej, prof. Barbary Markiewicz, mgr Andrzeŝa Feliksa Ziółkowskiego oraz Karoliny Bassy, a takŝe uczennic z radomskich liceów (m.in. Ady Kurzawy z VI LO im. Jana Kochanowskiego, dwukrotnej finalistki Olimpiady Filozoficznej). Jako pierwsza głos zabrała prof. Markiewicz, podejmując się próby zdefiniowania pojęcia „zła”. Profesorka podkreśliła, ŝe zło przybiera różne formy i postaci oraz ŝe jest realne w chwilach, kiedy możemy je zobaczyć. Odniosła się do pojmowania zła przez staroŝytnych Greków, według których, zła nie można włączać w byt. Zło odbierano raczej jako karę od bogów, fatum, złośliwość losu. Znajdowa-

ło się przy tym ponad człowiekiem, przerastając istotę ludzką. Zło prowadziło bowiem starożytnych Greków zawsze do sytuacji, w której nie chcieli się znajdować. Prof. Barbara Markiewicz przywołała przykład Edypa, którego zło przerosło w chwili, gdy przestał radzić sobie z własnym cierpieniem i poczuciem winy. Zło w takim rozumieniu jest czymś, co przerasta człowieka, który jest jedynie zabawką w rękach przeznaczenia. Następnie głos zabrała Agnieszka Kołakowska, stawiając następujące pytania: Czy zło jest czymś, co tkwi w naturze ludzkiej, czy jest niezależne od człowieka? Czy zło jest jedynie brakiem dobra? Czy zło w ogóle istnieje? Jak pogodzić istnienie zła i Boga? Karolina Bassa podkreśliła potrzebę refleksji na temat pojęcia zła w ogóle, w tym zła moralnego. Zauważyła, że pojęcie zła w ostatnich czasach zanika, a w życiu codziennym, politycznym częściej posługujemy jego zamiennikami. Wynika to prawdopodobnie ze strachu przed czymś niepewnym, niesprecyzowanym znaczeniowo. Karolina Bassa zauważyła także, że ludziom trudno jest brać odpowiedzialność za swoje czyny, a zła doszukują się w rzeczach nadprzyrodzonych, niezależnych od nich. Zaznaczyła, że w kwestii zła ludzie są odpowiedzialni za własną ignorancję. Swoje stanowisko na temat zła wyraził również Andrzej Ziółkowski. Jego zdaniem, zło może jedynie „przesiadywać”, „pomieszkiwać” w człowieku i od czasu do czasu się uaktywniać. A. Ziółkowski przyznał, że osobiście nie spotkał w swoim życiu zła, natomiast poznał wielu złych ludzi. Profesor Markiewicz przyznała rację przedmówcy, podkreślając, że ani zła, ani dobra nie możemy dokładnie zdefiniować, ponieważ nasze pojmowanie tych zjawisk jest zbyt znikome, wręcz niemożliwe do wyjaśnienia. Zło ma charakter metafizyczny, nie jest racjonalne, wymyka się sferze logosu i przez to nas przeraża. Boimy się zła i dlatego ubieramy je w kształt szatana czy innych stworzeń. Podsumowując, dodała, że każdy z nas powinien się zastanowić nad wpływem, jaki wywiera na nas zło oraz czy możemy je klasyfikować w kategoriach „gorszego dobra”.

Na zakończenie spotkania wszyscy mogli obejrzyć spektakl „Salome”, oparty na opowieści biblijnej i na tekście Leszka Kołakowskiego „Salome, czyli wszyscy ludzie są śmiertelni” w wykonaniu młodzieży z koła teatralnego z II LO im. Marii Konopnickiej.



Lista laureatów XXIX Olimpiady Filozoficznej 2016/2017

Imię i nazwisko	Miejsce	Klasa	Nazwa szkoły	Opiekun naukowy
KAROLINA BASSA	I	III	XIII LO w Szczecinie	mgr Jerzy Wojcieszak
Bartosz Szyler	II	III	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu	mgr Aleksandra Horowska
Jan Frąckowiak	III	II	XLXVII LO im. J. Nowaka-Jeziorańskiego w Warszawie	brak
Aleksandra Pias-ecka	IV	I	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie	mgr Maciej Kraszewski
Aleksandra Bujalska	V	II	I LO im. S. Dubois w Koszalinie	mgr Iwona Tworek
Wojciech Marczak	VI	III	II LO im. M. Konopnickiej w Inowrocławiu	mgr Hanna Plotka
Jakub Polański	VII	II	XII LO im. H. Sienkiewicza w Warszawie	dr Magdalena Gawin i mgr Aleksandra Wróblewska
Agata Kontek	VIII	II	I LO im. M. Kopernika w Jarosławiu	mgr Andrzej Sarnicki
Małgorzata Mróz	IX	III	I LO im. J. Słowackiego w Częstochowie	mgr Monika Górna
Patryk Gmurkowski	X	III	I LO im. E. Dembowskiego w Zielonej Górze	mgr Małgorzata Pyrtko
Rafał Kłosek	X	II	ZSO nr 10, I LO im. E. Dembowskiego w Gliwicach	dr Wojciech Dutka
Piotr Paszkowski	X	III	I LO im. Ruy Barbarosy w Warszawie	mgr Agnieszka Karwacka
Julia Minasiewicz	X	III	21 Społeczne LO im. J. Grotowskiego w Warszawie	dr Artur Rodziewicz i dr Magdalena Gawin
Joanna Frydrych	XI	II	XXI LO im. św. Stanisława Kostki w Lublinie	dr Dorota Zielińska-Dryl
Agnieszka Hintertan	XI	II	I LO im. G. Piramowicza w Augustowie	mgr Elżbieta Klekotko

Imię i nazwisko	Miejsce	Klasa	Nazwa szkoły	Opiekun naukowy
Elwis Degórski	XI	III	ZS nr 10, X LO im. Prof. S. Banacha w Toruniu	mgr Maria Mazurkiewicz
Jacek Kostrzewa	XI	III	2 Społeczne LO im. Pawła Jasienicy STO w Warszawie	mgr Marcin Krupowicz
Kamil Slaby	XII	II	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie	mgr Maciej Kraszewski
Oliwier Kędzierski	XII	I	XIII LO im. M. Piotrowiczowej w Łodzi	mgr Sylwia Woźniak-Gibka
Zuzanna Brzezińska	XII	III	I LO im. A. Mickiewicza w Białymstoku	mgr Łukasz Adamski
Tomasz Detlaf	XIII	II	VI LO im. W. Sierpińskiego w Gdyni	mgr Maria Łojek-Kurzętowska
Kacper Bałasz	XIII	III	LO im. Bojowników o Polskość Warmii w Ornecie	mgr Anna Wróblewska
Antonina Januszkiewicz	XIII	III	VI LO im. T. Reytana w Warszawie	dr Magdalena Gawin
Martyna Mazur	XIII	I	XIII LO w Szczecinie	mgr Jerzy Wojcieszak
Michalina Krysiak	XIV	II	I LO im. A. Asnyka w Kaliszu	dr Joanna Montelatic
Krzysztof Oleś	XIV	III	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie	brak
Jan Wodziński	XV	II	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu	mgr Aleksandra Horowska
Katarzyna Bielecka	XV	II	III LO im. A. Mickiewicza w Katowicach	mgr Agnieszka Górską
Adam Deryło	XV	III	Społeczne Gimnazjum Dwójka nr 45 im. P. Jasienicy w Warszawie	mgr Michał Tomaszewski
Julia Helman	XV	II	2 Społeczne LO im. P. Jasienicy w Warszawie	mgr Marcin Krupowicz
Sebastian Słowiński	XV	III	Wielokulturowe LO im. J. Kuronia w Warszawie	mgr Sebastian Matuszewski
Łukasz Szczęsny	XV	II	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie	mgr Anna Szklarska

Lista finalistów XXIX Olimpiady Filozoficznej 2016/2017

L.p.	Imię i nazwisko	Okręg
1	Karolina Grzeszkiewicz	Warszawa
2	Jan Możdżyński	Warszawa
3	Damian Polak	Warszawa
4	Jakub Cheba	Radom
5	Maks Skrobowski	Warszawa
6	Anna Radzmińska	Warszawa
7	Paulina Kaczyńska	Warszawa
8	Wiktor Morawski	Kujawsko-Pomorski
9	Jagna Kądziela	Warszawa
10	Piotr Litwin	Kielce
11	Daria Maliszewska	Zielona Góra
12	Milena Szczepańska	Warszawa
13	Igor Skórzybót	Gdańsk
14	Jakub Neska	Warszawa
15	Wojciech Zięba	Poznań
16	Alicja Kotkiewicz	Kujawsko-Pomorski
17	Kacper Łepecki	Szczecin
18	Anastazja Czermińska	Kujawsko-Pomorski
19	Alicja Broncel	Kujawsko-Pomorski
20	Juliusz Kruk	Kraków
21	Dorota Banaś	Kraków
22	Aleksandra Tuleja	Opole
23	Szymon Porębski	Katowice
24	Jan Jamrozik	Bielsko-Biała

L.p.	Imię i nazwisko	Okręg
25	Marcin Just	Dolnośląski
26	Marzena Roszkowska	Bielsko-Biała
27	Michał Poniński	Warszawa
28	Alina Marciniak	Zielona Góra
29	Krzysztof Łukaszek	Warszawa
30	Maria Niedziałek	Warszawa
31	Laura Żelaźniak	Zielona Góra
32	Filip Bieńkowski	Warszawa
33	Przemysław Czerewatyj-Wyszecki	Gdańsk
34	Adam Wiktor	Poznań
35	Eliza Moerke	Radom
36	Maksymilian Radzikowski	Warszawa
37	Honorata Leśniak	Kraków
38	Filip Oszczyk	Zielona Góra
39	Maciej Andruszko	Bielsko-Biała
40	Franciszek Cudek	Warszawa
41	Patryk Krawczak	Lublin
42	Aleksandra Seń	Opole
43	Maciej Hyży	Skierniewice
44	Antoni Dźwig	Gdańsk
45	Jan Kaźmierczak	Warszawa
46	Mateusz Kowalczyk	Poznań
47	Nino Triandafilidis	Warszawa
48	Franciszek Ogidel	Warszawa
49	Michał Piotrowski	Skierniewice
50	Mateusz Ulański	Poznań

L.p.	Imię i nazwisko	Okręg
51	Zofia Orłowska	Warszawa
52	Michał Dereszkiwicz	Gdańsk
53	Ada Kurzawa	Radom
54	Jan Siwoń	Kielce
55	Karolina Rosińska	Warszawa
56	Bartosz Kowalik	Częstochowa
57	Grzegorz Czech	Dolnośląski
58	Dawid Bysiek	Kraków
59	Agata Froń	Rzeszów
60	Michał Ścibura	Lublin
61	Magdalena Skawina	Rzeszów
62	Marta Turkoniak	Gdańsk
63	Maksymilian Jaszczyk	Warszawa
64	Przemysław Wojenka	Skierniewice
65	Małgorzata Bartosz	Olsztyn
66	Michał Kopaczewski	Szczecin
67	Weronika Kuncewicz	Lublin
68	Ewa Zakrzewska	Warszawa
69	Michał Chmielnicki	Warszawa
70	Julia Mackiewicz	Gdańsk
71	Agata Hyrlik	Warszawa
72	Dominik Mrohs	Opole
73	Zenon Turowski	Kujawsko-Pomorski
74	Maria Izbaner	Kujawsko-Pomorski
75	Jędrzej Mikstacki	Poznań
76	Joanna Matyjaszczyk	Zielona Góra

L.p.	Imię i nazwisko	Okręg
77	Kalina Czop	Poznań
78	Maria Tomaszewska	Szczecin
79	Ryszard Wetoszka	Szczecin
80	Ida Komorek	Gdańsk
81	Weronika Tutakowska	Gdańsk
82	Eryk Zywert	Łódź
83	Karol Mocek	Bielsko-Biała
84	Paweł Pieniążek	Skierniewice
85	Alicja Gromadzka	Warszawa
86	Karolina Piekło	Rzeszów
87	Piotr Paczeński	Warszawa
88	Klaudia Hawryłko	Kraków
89	Daniel Berdowski	Kraków
90	Olga Chrzanowiecka	Poznań
91	Karolina Wegner	Warszawa
92	Adrianna Godlewska	Skierniewice
93	Adrianna Kozek	Gdańsk
94	Radosław Dębicki	Bielsko-Biała
95	Maciej Tyszecki	Bielsko-Biała
96	Daniel Kozłowski	Poznań
97	Martyna Burdach	Siedlce
98	Jan Szlązak	Katowice
99	Gabriela Paluch	Bielsko-Biała
100	Łukasz Olbert	Opole

Zawody okręgowe XXIX Olimpiady Filozoficznej

Część I – Esej

Tematy eseju

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

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

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

Część II - Test

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) jedność świadomości

b) wiązka wrażeń

- c) ciągłość pamięci
- d) substancjalność umysłu

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

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

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

- a) hylemorfizm
- b) teodycea

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

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

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

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

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

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

4 pkt

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

Zaznacz prawidłową odpowiedź.

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

1 pkt

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

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

Koniec testu.

PRACE WYRÓŻNIONE

Agata Kontek

Kim jesteśmy i jak się stwarzamy? Filozof wobec zagadnienia człowieczeństwa

*Człowiek to tajemnica. Trzeba ją odgadnąć i jeśli
będziesz ją odgadywać całe życie, nie mów, żeś tracił
czas. Zajmuj się tą tajemnicą, dlatego że chcę być
człowiekiem.*

F. Dostojewski, *Pisma*

Myślę, że nie tylko filozof stoi w obliczu zagadnienia człowieczeństwa. Każdy człowiek powinien się z człowieczeństwem zmierzyć. Określić, kim jest i do czego dąży. Powinien wziąć odpowiedzialność za swoją przeszłość, rozliczyć się z nią i iść przed siebie bez zbędnego bagażu i niepotrzebnych uwarunkowań i mechanizmów obronnych. Wziąć odpowiedzialność za siebie, to największe wyzwanie człowieka. By móc być w pełni wolnym.

Przeszłość nas stwarza. Rzeźbi, ciosa. Czasem zdają się być to wysublimowane ruchy wprawionego rzeźbiarza, a czasem gwałtowne razy opętanego z siekierą. I cóż nam wtedy? Jeśli przeżyliśmy, to znak, że trzeba się z tych ran, gwałtownie zadanych ostrzem, wyleczyć. Chcę wierzyć, że każdy dostaje tyle, ile może unieść. Ale to zdanie zawiera myślenie czarno-białe. Bo przecież można nieść i doznać urazu kręgosłupa.

Najpierw jesteśmy stwarzani. Potem możemy sami siebie tworzyć.

Dzieciństwo. I co dalej?

Otoczenie ma na nas ogromny wpływ. Jestem przekonana, że każdy w naturalny sposób jest dobry. Tak po prostu. Mamy potencjał. Wystarczy spojrzeć na małe dzieci, jest w nich cudowna autentyczność i prostota. Widzę, jak dorośli te dzieci krzywią. Nie pozwalają im się rozwijać w swobodny sposób, ale narzucają wzorce zachowań. Nie wysyłają komunikatu: „jesteś dobry, kochamy cię, bądź”. Kiedy rodzice są wzorem lub po prostu bezpiecznym układem odniesienia, wszystko dalej potoczy się dobrze. Problem zaczyna się wtedy, kiedy rodzic wytwarza w dziecku poczucie winy. Pokazuje, że dziecko musi w jakiś sposób zasłużyć na jego uwagę. I wtedy zaczynają się trudności. Kształtują się dziwne cechy osobowości, które są potem jak kula u nogi w dorosłym życiu. Są uwarunkowaniem i skutkiem. A moim zdaniem, w dorastaniu młodego człowieka nie chodzi o to, by był on produktem, pożądanym skutkiem. Nie. Chodzi o to, by poznał siebie i swoje pragnienia. I żył szczęśliwie realizując je.

Często idealizujemy dzieciństwo jako stan wiecznej błogości. Stan, w którym nic nas nie obchodziło, podczas którego byliśmy szczęśliwi i mieliśmy takie uroczo niewielkie problemy. Nieprawda! Te problemy wcale nie były niewielkie. Były wprost proporcjonalne do naszego wieku – zawsze takie są.

Największym problemem w dzieciństwie było ograniczanie. Pozbawienie wolności. Możliwość realizowania własnych pragnień – oto, co zyskujemy dorastając – możliwość stwarzania siebie.

Najpierw jesteśmy stwarzani. Potem możemy sami siebie tworzyć. Wybierać otoczenie, które będzie nas kształtowało. Bo ono nadal jest ważne. Jest naszym pożywieniem, które możemy wybierać, gdy dorastamy i nie musimy zjadać na siłę tego niedzielного kotleta. W ogóle nie musimy jeść kotletów. Bo gdy dorastamy, orientujemy się, że to, jak myślimy, zostało nam wpojone (np. to, że mięso jest zdrowe). To nie są nasze wnioski. To są nasze założenia *a priori*. Stwarzanie siebie polega też na odkrywaniu siebie od nowa i pozbywaniu się zbędnych cech. To jak rzeźba, gdy pozbywamy się każdego zbędnego kawałka, by powstał idealny kształt.

W życiu człowieka ważny jest moment, kiedy zdaje on sobie sprawę, że jest odpowiedzialny za siebie. Niektórym nigdy taka świadomość

nie zostaje dana i umierają w przekonaniu, że Bóg, los, rodzina, świat uczynił ich nieszczęśliwymi. Cóż to jest za niewolnictwo! I łatwizna. Łatwo jest tak prześlizgnąć się przez życie, unikając odpowiedzialności za nie. Tylko... co wtedy pozostaje? Odbębnianie schematu. Zdanie się na normy społeczne we własnej klasie. To przechodzenie kolejnych etapów wyznaczonych dla ludzi „takich jak my”. A dlaczego nie poszukać? Nie spróbować czegoś więcej? Nie zastanowić się nad własnym losem? Upośledzeniem jest niemyślenie. Choć jest to bardzo wygodne i z pozoru bezpieczne. Człowiek boi się zmian. To naturalne. Tylko musimy nauczyć się panować nad własną naturą. Opanowywać strach. Bo on jest potrzebny. Zmusza do większej refleksji, informuje o zagrożeniu i dzięki temu możemy się na nie przygotować lub je wykluczyć. Ale nie możemy rezygnować z działania. To tak, jak gdyby ktoś postanowił wyruszyć w drogę, napotyka rów (strach, przeszkoda) i wraca. Trzeba zrobić kładkę i przejść, a nie mówić, że się nie da. Jednak nie wolno tego rowu ignorować. Należy powziąć działanie, które zapobiegnie naszemu wpadnięciu w otchłań. I tyle.

Człowiek jest stwarzany przez środowisko, w jakim przebywa. I schemat jest taki, że to CZŁOWIEK sam sobie wybiera środowisko. Widzi, jakie ono jest, postanawia w nie wejść i gdy w nim pozostanie, jest przez nie kształtowany. Powstaje wówczas problem, gdy przez jakieś odgórne okoliczności człowiek zostaje w środowisko wrzucony. Na przykład od urodzenia przebywał w rodzinie, tradycji. Potem szkoła, praca itd. To nas kształtuje, ale my nie mieliśmy na to wpływu. Nie wybieraliśmy tego. Dlatego ważne jest myślenie i pewna trzeźwość umysłu. Trzeba umieć na tyle krytycznie myśleć, żeby potrafić oswobodzić się ze środowiska, z którego pochodzimy. Oswobodzić, tzn. uwolnić się od schematów myślowych i standardów, by ich bezmyślnie nie przyjmować. Nie mówię, że należy te środowiska odrzucać. Wszak jesteśmy z nimi emocjonalnie związani i są dużą podporą (o ile są, o ile nie są udręką, ciężką kulą konwenansów u naszej silnej, niezależnej nogi). Sami tworzymy podeście i ramy, w jakich funkcjonujemy, to ile i jak siebie tworzymy, zależy od nas, od tego, czym się zadowolimy i jacy będziemy. Nikt z zewnątrz nas nie upomni. Jeśli godzimy się na bycie ofiarą, to nikt z zewnątrz nam nie będzie pomagał, bo często inne ofiary odrzucają pomoc sugerując, że jest ona niestosowna. „Masz to, na co się godzisz” – częściowo.

Jak myślenie wpływa na nasz byt? *Cogito ergo sum* mówił Kartezjusz. Myślenie jest podstawą naszego funkcjonowania, a raczej pierwszym krokiem do zmiany, do nietkwienia w schemacie, w który zostaliśmy wyposażeni. Sam nonkonformizm myślowy jest ważny – po to, żeby był widoczny w czynach. To już inna kwestia do przepracowania. Ale jeżeli ktoś nawet w myślach (za sprawą swojej woli przetrwania) będzie kierował się zgodnością z ogólnie przyjętymi normami, daleko nie zajdzie. Będzie nic nieznaczącą częścią, z atomami moralności na wietrze, bezładnie poddany wahaniom ciśnienia. Nie będzie o sobie stanowił. Będzie wątlą, nieokreśloną, pascalską trzciną w wichurze świata. Pozbawiony tożsamości, fundamentu i siebie – własnej wyjątkowości i niepowtarzalności. Bo to wymaga odwagi, trzeba zadać sobie trud bycia szczęśliwym, co wiąże się z pewnymi niedogodnościami – czasem trzeba wyjaśnić niepopularne zachowanie, bo jest ono po prostu rzadkie – i być może po wyjaśnieniu druga osoba będzie do niego pozytywnie nastawiona. Pytanie „co robisz?” wynika z niezrozumienia i ciekawości – po wyjaśnieniu (które dla nas może być męczące), druga osoba może okazać się przychylnie nastawiona, a my damy jej szansę na zrozumienie czegoś.

Człowiek jest całe życie dzieckiem. Poznaje wszystko. Dla niego zawsze jest „nowe”, a może nowe są okoliczności? Śnieg można zobaczyć pierwszy raz tylko raz, ale w różnych miejscach, z kimś innym. Dziecko dorasta, rozwija się w różnych płaszczyznach. Jednak zawsze będą w człowieku takie płaszczyzny, na których będzie dzieckiem. Część jego dorośnie, a inna nie. Ważne jest, żeby nauczyć się z tym być. Akceptować to. Bycie z innym człowiekiem w bliskiej relacji, jest na powrót byciem dzieckiem, bo każdy z osobna jest organizmem, ale dwa organizmy tworzą symbiozę i ich percepcja jest inna. Zmienia się pryzmat, perspektywa.

Ludzie myślą w podobny sposób. Schemat myślenia jest taki sam, ale to, kim ktoś będzie, zależy od tego, jaki materiał zostanie dostarczony do analizy. Więc to, kim jesteśmy, zależy od naszych doświadczeń. A to, jakie w nas przekonanie zostanie, zależy od tego, w jakiej sytuacji byliśmy i który schemat miał szanse utwierdzić się trwale, a potem być może przeszkadza. Ludzie tworzą sobie broje obronne, aby przetrwać. Jednak kiedy wyjdziemy z krzywdzącej sytuacji, ze swoistej wojny, to broja zaczyna przeszkadzać, krępować. Nie można wykonywać swobodnych ruchów. Wejść w bliższy kontakt z drugim człowiekiem. Trzeba nauczyć się z tru-

dem, z bólem, zdejmować tę zbroję, żeby budować się na nowo. Ze łzami w oczach stwarzać się.

Jednostka a świat

Gdy jest się wolnym ptakiem, filozofem-podróżnikiem, nabiera się dystansu do własnej kultury. Ma się inną perspektywę świata. To jest atutem. Ale z drugiej strony jest się pozbawionym takiego (być może złudnego) poczucia tożsamości, przynależności, bezpieczeństwa. Podróżując rozszerzamy swoje pole widzenia. „Najszczęśliwszy jest człowiek najbardziej ograniczony, chociaż nikt mu tego szczęścia nie zazdrości”¹. Schopenhauer potwierdza tę tezę mówiąc, że najszczęśliwsze jest dziecko, bo ma bardzo wąskie pole widzenia.

Podróż może być ucieczką od siebie lub wędrówką w głąb siebie. Introspekcją. Czy jesteśmy w stanie poznawać sami siebie?

*Coelum, non animus, mutant, qui trans mrecurrent*². Jadąc za morze zmieniamy klimat, nie siebie.

Jednostka a grupa

Człowiek musi równolegle rozwijać własną indywidualność i bycie we wspólnocie.

Człowiek jest istotą społeczną. Jednostka może czerpać od innych, obserwując ich zachowania i stosować je do siebie, zaspokajać własne deficyty lub zobaczyć inny punkt widzenia, który nierzadko może okazać się zbawieniem, podczas gdy nasz punkt widzenia paraliżuje i zniechęca do działania. To daje wytchnienie i spokój – oczywiście zakładając, że mamy takich ludzi, takich przyjaciół – o których należy dbać. Tworzenie relacji wymaga bowiem pewnego wysiłku i zaangażowania.

Pragnienie akceptacji jest mechanizmem biologicznym. Przez to, że ktoś nas pochwali lub nie, jesteśmy skłonni do manipulacji. Dzięki temu,

¹ Goethe, *Wilhelm Meister*.

² Horacy, *Listy*.

że ową akceptacją będziemy się nawzajem karmić, cała masa ludzkości jest w stanie żyć w jakiejś, względnie pojętej, zgodzie. Podążać w podobnym kierunku. To daje poczucie bezpieczeństwa. Ono jest niezbędne. Jesteśmy więc bardziej elastyczni. A elastyczność sprzyja temu, by się nawzajem nie pozabijać. A to by ludzie trwali i nie pozabijali się, jest jakimś priorytetem natury, chęcią przetrwania gatunku, który wszak musi trwać.

Człowiek sam w swej indywidualności musi ją rozwijać, to jego tożsamość, ale też równolegle musi być we wspólnocie, grupie. Obie te rzeczy muszą iść w parze, bo człowiek jest istotą społeczną. Jednak jeśli będzie rozwijał tylko jedną z tych potrzeb, będzie samotnym indywidualistą, w którym coraz to wzrasta poczucie inności, wyjątkowości, ale i wielkiej samotności. Jeżeli zaś będzie rozwijał jedynie stadną potrzebę, to może mieć tylko to, co zaoferuje mu grupa – będzie się czuć bezpiecznie, jednak będzie on pustką. Będzie niczym chusta na wietrze. Człowiekiem w autobusie, który nie wie, dokąd jedzie, ale nie wysiada, bo nie ma żadnej alternatywy. Nie potrafi sobie jej stworzyć. Jednak nie zgadzam się z Schopenhauerem zalecającym odosobnienie.

Jednak zachowanie równowagi jest trudne. Często można się spotkać z różnymi odchyleniami od pożądanej proporcji. Bycie w grupie ogranicza się do przyjmowania ogólnie akceptowalnych myśli i twierdzeń. Owczy pęd. Myślę, że wszelkie grupy i ideologie są niebezpieczne. Posługują się hasłami, postulatami. Człowiek czuje się bezpiecznie mając nad sobą pieczę w postaci pięknie brzmiącego hasła. To go określa. Uspokaja, bo przecież o coś walczy, ma jakieś idee. Nie jest pusty, nie mówi „nie wiem”, wszak on wie.

Żadna ideologia nie zastąpi człowiekowi stwarzania siebie. Nie zwolni go z tego, z jego osobistych przemyśleń i refleksji. Przyjęta z zewnątrz ideologia jest substytutem. Substytutem, który tylko zajmuje owo miejsce, ale go nie wypełnia. Jest tam i tyle. Kiedy ktoś pyta, ładnie wyrecytuje. Brakuje nam krytycznego myślenia. Własnego. Hasła, to tylko hasła.

Najmniej wartościowym natomiast rodzajem dumy jest duma narodowa. Kto bowiem nią się odznacza, ten zdradza brak cech indywidualnych, z których mógłby być dumny, bo w przeciwnym wypadku nie odwoływałby się do czegoś, co podziela z tyloma milionami ludzi. Kto ma wybitne zalety osobiste, ten raczej najlepiej dostrzeże braki własnego narodu, ponieważ ma je nieustannie przed oczyma. Każdy jednak żalosny dureń, który nie posiada nic na świecie, z czego mógłby być dumny, chwytą się ostatniej deski

*ratunku, jaką jest duma przynależności do danego akurat narodu; odżywa wtedy i z wdzięczności gotów jest bronić rękami i nogami wszystkich wad i głupstw, jakie naród ten cechują*³.

Stwarzanie siebie, to jedyne na co mamy wpływ.

*Dlatego będzie z korzyścią dla naszego szczęścia, jeśli zawczasu przyswoimy sobie tę prostą prawdę, że każdy żyje przede wszystkim i naprawdę we własnej skórze, a nie w opinii innych ludzi, i że nasza sytuacja osobista, określona przez stan zdrowia, temperament, zdolności, dochody, żonę, dzieci, przyjaciół, miejsce zamieszkania itd., jest dla nas stokroć ważniejsza od tego, co sobie raczą myśleć o nas inni ludzie*⁴.

Opinia innych – zdarza się, że to ona jest motorem naszych działań. Jest to wypaczenie jakich wiele. Bo dla ludzi ważniejszy staje się „obraz jaki istota przybiera w cudzych głowach, niż sama istota”, przypisywanie wartości czemuś, co dla nas bezpośrednio nie istnieje⁵. Bierze się to z niskiego poczucia własnej wartości, z nieufności do siebie. Tylko skąd ta ufność do otoczenia i przekonanie, że inni ocenią nas lepiej? Nie chodzi o to, jak nas ocenią. Chodzi o to, że mają większą władzę nad nami. Tylko kto ją nadał? My sami? „Każda istota istnieje i żyje przede wszystkim ze względu na siebie, czyli w sobie i dla siebie”⁶.

Człowiek sam siebie podziwia – to najlepszy podziw jaki może być. Należy dążyć, aby poczuć spokój. Pewność. Trwanie w świecie naprawdę. Bo naprawdę odczuwam tylko siebie. Jestem niepowtarzalną formą bytu i mogę istnieć tylko jako „ja”. Nie można oczekiwać poklasku, to marnowanie czasu – „Gdybym z pojawieniem się czekał, aż mi łaskawie pozwolą żyć, nie byłoby mnie jeszcze na tej ziemi”⁷. Pogląd, że dobre imię jest na usługach wygodnego życia wyznawali: Cyceon, Chryzyp, Diogenes – honor nie ponad życie. Człowiek stwarzając siebie stwarza świat i swój intymny, a przez ten oddziałuje na ten ogólny, ogromny.

Najpiękniejsze idee, choćby nie istniały, czynią świat lepszym. Bo mimo, że nie istnieją, to ktoś działa w ich imieniu, one powstają. Bo sami stwarzamy świat, jesteśmy jego częścią, elementarną cząstką. Mamy moc

³ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, Warszawa 1974, s. 91.

⁴ Tamże, s. 93.

⁵ Tamże, s. 85.

⁶ Tamże, s. 83.

⁷ Tamże, s. 139.

tworzenia, choćby własnego skrawka rzeczywistości. Co z tego, że nieistotnego, skoro dla nas jest, jedyny i cały, jaki znamy?

Schopenhauer zalecał całkowitą samowystarczalność. Twierdził, że człowiek sam sobie wystarczy do szczęścia. Ta teoria doprowadziła go do samotności. Umarł schorowany, sam. Kiedyś myślałam, że to z powodu samotności stworzył tak pesymistyczne teorie. Przez zły stan psychiczny, bo odcinał się od ludzi. Po przeczytaniu jego dzieła sądzę, że to jego teoria generowała jego introwertyzm. Co nie zmienia faktu, że koło się domknęło. Najważniejszy jest człowiek sam dla siebie. Powinien być wyznacznikiem wszystkiego. Znajomości, jakie zawieramy, mają szansę przetrwać tylko z tymi ludźmi, z którymi możemy się rozwijać. To my powinniśmy być własnymi wyznacznikami. Tylko do siebie możemy mieć pretensje, tylko sobie możemy zaufać. Sami jesteśmy za siebie odpowiedzialni – nie powinniśmy siebie zawieść – zdrowa miłość własna. To jedyne, co nam pozostaje w kryzysowej sytuacji, w gruncie rzeczy człowiek zostaje sam ze sobą. Jak Kordian na Mont Blanc. Sam mierzy się z własną osobowością, którą dostał. Przez nią mierzy się z ideałami, które sobie wytworzył, które mogą być wytworem podświadomości, skutkiem jakiegoś braku. Relacje pomiędzy ludźmi zacieśniają się pod wpływem wspólnie przeżytych chwil. Ale to my decydujemy, do czego dążymy, jakie cele sobie stawiamy – poprzez to naturalnie odnajdujemy obok siebie ludzi na tej samej drodze. Będąc sobą przyciągamy podobnych ludzi, może oczekując na nich dosyć długo, chwilę będąc dla siebie samemu, ale będę powtarzać za Schopenhauerem – człowiek jest w stanie sobie samemu wystarczyć. Bo jest sam dla siebie opoką, pewnym fundamentem, którego poza sobą nie znajdzie.

Jeśli ulegniemy pułapce dostosowywania się do otoczenia, może to nam dać pewnego rodzaju pozorne wsparcie. Pozorne, bo grupowe, jednak chwilowe, potem nie możemy od nikogo, niczego oczekiwać. Bo odpowiadamy sami przed sobą. Tylko od siebie możemy oczekiwać, sami stwarzając świat „będąc zmianą, którą chcemy ujrzeć”⁸.

Bo nasze wrażenia, subiektywne przechodzą przez nas. Zdarza się, że człowiek popada w marazm, nicnierobienie, depresję, krytykę, tworzy pseudomądrości, ale tak naprawdę to nic nie znaczy. Słowa, jeśli nie idą w parze z czynami, nie mają żadnej mocy, są czczym biadoleniem.

⁸ Mahatma Gandhi.

Za słowem musi iść argument czynu. Andersen zobrazował to pięknie w bajce „Coś”, w której pięciu braci chciało do czegoś dojść. Największe ambicje miał piąty brat, który największą sztukę upatrywał w krytyce. To on później nie mógł wejść do nieba, nie mając żadnego dobrego czynu „na koncie”, a dostał się tam dzięki Babci, która wykazała się altruizmem i wręcz heroizmem, ale nie tym sztucznym i napompowanym – zbudowała dom na podstawie darowizny najmniej ambitnego z braci. To pokazuje, że najmniejszy uczynek jest wart dużo więcej niż rozbudowana teoria.

Najlepsze, co możemy dać drugiemu człowiekowi, to obecność. Znajomości, które utrzymują się mimo braku jakiegoś „formalnego łącznika” (na przykład praca), są dla nas ważne, bo znaczyły coś, dużo nam dały. Człowiek najważniejszy jest sam dla siebie. Tak pierwotnie, sam obiera sobie drogę i wyraża się. Ludzie, których napotyka, muszą być zgodni z jego priorytetami. Tworzymy coś z kimś, bo ktoś staje się nam bliski poprzez to, co razem robimy. Spędzamy razem czas, pracujemy nad czymś, bo los splótł nasze drogi z kimś innym (kiedy mieliśmy podobne cele), jednak by dojść do własnego, dalszego celu, musimy się rozstać, by iść dalej. A to właśnie oznacza urok wędrówki, doświadczenie, które zdobywamy, które nas stwarza. Toczy się i nie przestanie. Jesteśmy stworzeni, by iść, rozwijać się. Mamy przecież dwie nogi.

Ludzkość jest jak nieskończona liczba światów, które rodzą się i giną. Każdy jest inny i zmienny lub zatwardziały i ustawicznie stały. To światy przepuszczone przez pryzmat każdego z nas. Czego potwierdzeniem są idole Bacona. Heraklit powiedział: „Ludzie szukają wiedzy w małych światach, a nie w wielkim, czyli wspólnym dla wszystkich świecie”.

Ale czy my jesteśmy w stanie czerpać z jednego wspólnego świata?

Wtedy widzi się wszystkie błędy, niesnaski, niedopowiedzenia, niepewność, udawanie, nieszczerłość. A może nie warto tego widzieć? Człowiek sam kreuje nową rzeczywistość, gdy patrzy i odbiera świat. Jego wrażenia są wyłącznie subiektywne. Więc może wykreować rzeczywistość bardziej pozytywną. Nie jest to zakłamywanie rzeczywistości. Bo wiem, że jakaś prawda jest. Jakiś obowiązujący stan rzeczy. Musi być coś powszechnego i wspólnego, by był jakiś punkt odniesienia – więc jest pewna prawda. Dalej odbiera ją pewien konkretny człowiek. Założmy, że będzie on człowiekiem radosnym i pozytywnie nastawionym do ży-

cia. Patrzy na sytuację swoimi oczyma i postrzega. Postrzega i odczuwa. Na jego teraźniejszy obraz rzeczywistości ma wpływ przeszłość. Jest ona pewnym filtrem, warunkowaniem. **Wejdz w siebie. Tę cechę ma wola rozumna, że czuje zadowolenie wewnętrzne, gdy postępuje sprawiedliwie i przez to sama wolna jest od niepokoju**⁹. Świat jest lustrem. Odzwierciedla nasz stan wewnętrzny. Jeżeli jestem nieszczęśliwa, uważam, że świat jest pełen chaosu, zła. Jeśli jednak jest we mnie spokój, radość, uważam, że świat jest harmonijny, dobry. Ważny jest spokój wewnętrzny. Pełna akceptacja siebie, praca nad sobą, „uporządkowane” dzieciństwo i relacje z rodzicami. Nieoczekiwanie od świata pochwał. Brak uzależnienia od kogoś. Samowystarczalność. Zadowolenie z siebie. Te założenia są podstawą Stoików.

*Wszystko polega zaś na tym, że na każdą rzeczywistość, tj. każdą ziszczoną teraźniejszość, składają się dwie połówki, podmiot i przedmiot, chociaż związane są ze sobą nierozdzielnie i ściśle, jak tlen i wodór w wodzie. Jeśli więc połówka obiektywna jest dokładnie taka sama, lecz połówka subiektywna odmienna, lub na odwrót, to aktualna rzeczywistość będzie zupełnie inna: kiedy subiektywna połowa jest tępa, kiepska, najpiękniejsza i najlepsza obiektywna połowa da tylko marną rzeczywistość i teraźniejszość, tak jak piękna okolica złą pogodę lub odbicie jej w złej camera obscura. Mówiąc jaśniej: każdy tkwi w swej świadomości jak w swojej skórze i bezpośrednio tylko w niej żyje; dlatego zewnątrz nie można mu pomóc*¹⁰.

*Obiektywna połówka teraźniejszości i rzeczywistości spoczywa w rękach losu, jest więc zmienna; subiektywną połówką sami jesteśmy, dlatego jest ona w istocie niezmienna*¹¹.

Proces kształtowania rzeczywistości – korelacja działania z myślą:

- rzeczywistość,
- myśl*,
- działanie na podstawie myśli,
- zmieniona rzeczywistość na podstawie działania,
- *myśl – podejście, odbiór, interpretacja.

⁹ Epiket, w B. Markiewicz, *Od filozofów jońskich do Pascala*, Warszawa 1999, s. 84.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 31.

¹¹ Tamże, s. 32.

Musi być jakaś wspólna, realna, prawdziwa, jedna rzeczywistość. Skoro wszyscy mamy inny odbiór. Musi coś być, żeby móc to inaczej odbierać.

W człowieku jest pewna znamienna część, która daje o sobie znać: Intuicja. Człowiek intuicyjnie wyczuwa pewne prądy, które do niego płyną. Mam tu na myśli, że jest wyczulony na obrazy, znaki, sytuacje. To wszystko zależy od osobowości i indywidualnej wrażliwości, która może być przecież na różnych poziomach. Czuje się, co chce się robić. Przemawiają do nas poszczególne klisze. Rzeczywistość na nas oddziałuje i rezonuje. Akcja – reakcja. Rzeczywistość, przetwarzanie. Powołanie. Ważne jest, by robić to, co uznajemy za ważne. Można się w tym zatracić, wpaść w wir, w nurt. Dać się ponieść, bo przywiodła nas intuicja. – Nieskończona liczba małych światów i różnych pryzmatów. – Każdy świat jest inny – jest postrzegany przez pojedynczego człowieka. Toteż ten świat jest dyktowany i kolorowanymi jego emocjami – emocje budują świat. Subiektywne postrzeganie świata stwarza go. Świat jest emocjami. Każdy z tych światów, sytuacji są przepuszczone przez taką membranę.

I niewątpliwie dla pomyślności człowieka, ba, dla całego sposobu jego życia, najważniejsze jest to, co wraz z nim istnieje i ginie. Bezpośrednio na tym opiera się mianowicie jego wewnętrzne zadowolenie lub niezadowolenie, będące przede wszystkim wynikiem jego wrażeń, woli i myśli, podczas gdy wszystko, co tkwi poza człowiekiem, ma na to wpływ jedynie pośredni. Dlatego jedne i te same wydarzenia i okoliczności zewnętrzne oddziałują na każdego inaczej i choć otoczenie pozostaje bez zmiany, każdy żyje w innym świecie. Albowiem bezpośrednio każdy ma do czynienia tylko z własnymi wyobrażeniami, uczuciami i porywami woli; rzeczy zewnętrzne mają na niego wpływ o tyle tylko, o ile wywołują tamte. Świat, w którym każdy człowiek żyje, zależy przede wszystkim od sposobu, w jaki się go pojmuje; w zależności od umysłu jest ubogi, mdły, płaski lub też bogaty, interesujący, pełen znaczeń. Nieraz np. ktoś zazdrości komuś interesujących przygód, jakie zdarzyły mu się w życiu, a powinien zazdrościć raczej umiejętności, która zdarzeniom potrafi nadać takie znaczenie, jakiego nabierają w jego opowieści; to samo bowiem zdarzenie, które lotny umysł ujmuje tak interesująco, będzie dla umysłu płaskiego i banalnego bezbarwną sceną z życia codziennego¹².

¹² Tamże, s. 30.

Wpływ człowieka i związana z nim odpowiedzialność

System Hegla zakłada ideę postępu podporządkowaną zasadzie realizowania wolności. *Postęp uwarunkowany jest przyjęciem przez ludzkość przekonania, że tylko ludzie są podmiotem i przedmiotem zmian historycznych, co daje im wolność w kreowaniu historii, a jednocześnie obarcza ich odpowiedzialnością. Historia to dla Hegla ciąg tworzonych przez ludzi przemian świata, w których toku człowiek uzyskuje świadomość swej wolności, a zarazem przekonuje się o odpowiedzialności za własną kreację świata*¹³.

Bóg?

W człowieku jest potrzeba ładu, ideału, spokoju, zasad, stąd moralność.

Potrzeba, która różnie się przejawia, często jest motorem podejmowanych działań. Bóg. Metafizyczna potrzeba przetrwania i potrzeba znalezienia się w tym świecie, określenia siebie przydomkiem „na zawsze”. To zabija lęk.

Ta potrzeba może być czymś niewypowiedzianym, ujściem innych emocji. Człowiek pozwala sobie na taką eskalację uczuć w tym miejscu, natomiast nie wsłuchuje się w siebie i w swoje podświadome, inne potrzeby uczucia. Toteż inne emocje uchodzą w podświadomości jako potrzeba Boga i ogromne pragnienie wiary. Jeśli mówimy o religii traktowanej autentycznie. O potrzebie, która wynika z serca, nie zaś z konformizmu. Jeśli wynika z serca i spotyka się z określoną definicją wiary, niekiedy tą definicją jest np. „łaska”, coś niezależnego od człowieka, coś co jest dane przez Boga i to coś pozostawia człowieka w bierności, stagnacji. Nie ma on wpływu, czy otrzyma łaskę czy nie. To może zamienić się w rozpacz. Bo przy tej całej moralności, którą sobie tworzymy, która jest chwiejna i elastyczna, również zależna od naszej wygody, mamy nadzieję na coś stałego, prawdziwego i niezmiennego.

Nie zmienia się pytanie o boga, o cel, o życie. Zmienia się kultura i panujące poglądy, ale zawsze są ludzie, którzy nie są posłuszni. Nie będą ich

¹³ *Słownik myśli filozoficznej*, Bielsko-Biała 2011, s. 234.

respektować. Będą kontestować, sprawdzać, podważać, a kiedy okaże się, że to „nie działa”, wymyślą nowe, równie beznadziejne. Nie ma bowiem trwałych zasad. Każda sytuacja jest inna, a człowiek jest jak jeleń na rykowisku, pragnie, chce fundamentu, woła o niego. To, co jest wspólne od wieków, od tysiącleci – Dionizos, Jahwe, Allach. Wszyscy są tacy sami, tak samo nieistniejący, ale niosący realną pomoc. Pomoc tym, którzy chcą sensu. Jasnego, napisanego i powszechnie przyjętego (poczucie stada ważna rzecz).

A może tak jak człowiek, Bóg pozostaje taki sam, tylko zmienia się forma i interpretacja? Wszak w gruncie rzeczy wszystkie religie są podobne. Chyba że Bóg to wymysł człowieka, więc jako jego wytwór czy imaginacja nosi znamiona swojego stwórcy? Piekło to my. I Bóg, jeśli jest, jest w człowieku.

Bóg – jako pomoc dla słabszych psychicznie, zrzuć odpowiedzialności, zwolnienie, spokój – bo żyje się niejako w dwójkę, mając świadomość, że ktoś nade mną czuwa. Potem Anioł Stróż – jakież potrzebny wynalazek i ile poczucia bezpieczeństwa!

„Tak mi dopomóż Bóg”.

Te słowa często towarzyszą deklaracjom. Dodają pewności, utwierdzają w działaniu. Są gwarantem same w sobie. Tak samo jak „Bóg, Honor, Ojczyzna”. To staje się fundamentem, bo z towarzystwem Boga mamy pewność, że to, co robimy, jest dobre. To daje realne wsparcie psychiczne, tym bardziej, że sztandar, którym wymachujemy jest entuzjastycznie przyjmowany społecznie. Magiczne słowa, które cementują inne. Pomagają, gdy trzeba bronić jakichś wartości, a wygodne stają się inne. Wtedy nagroda życia w niebie pomaga. Bo w zasadzie wszystko robimy po to, żeby przetrwać. Ta nasza nieczna wygoda jest pewnego rodzaju instynktem samozachowawczym. System „nagród i kar”.

Bóg dodaje animuszu, jest fundamentem, który tak naprawdę może wcale nie istnieć. Jednak może jest potrzebny? – „Gdyby nawet Boga nie było, należałoby go wymyślić” – jak powiedział Wolter, ale co w takim razie z umieraniem „za wiarę”? Schopenhauer powiedziałby, że to bezsens, bo to tak jak z opinią innych. Przecież dobra opinia tylko pomaga przetrwać, a nie jest celem samym w sobie – nie warto umierać w imieniu honoru.

Zakład Pascala – czysta, zimna kalkulacja. Jest to rezygnowanie z siebie dla osiągnięcia korzyści. Pascal potrafił ot tak, po prostu zamknąć jeden wątek. A poszukiwanie prawdy? Własne myśli, refleksje – to wszystko ma być na usługach korzyści?

Sztuka to szukanie odpowiedzi, religia to dawanie

Sztuka to szukanie odpowiedzi na nurtujące pytania, znaki zapytania, a religia to gotowe formuлки i przyjęte tezy, którym czasem tylko rozum ludzki nie daje wiary. Kultura jest ważna, bo odróżnia człowieka od zwierząt i pozwala się w tej płaszczyźnie realizować, stwarzać. To synteza, reakcja na rzeczywistość i kształtowanie jej. To wręcz błogosławiona przestrzeń wolności, bo pozwala zmienić tor biegnącej rzeczywistości, mieć na nią wpływ, przedstawić w krzywym zwierciadle, by coś dostrzec, a to może być motorem zmiany. To impuls, żeby zajrzeć w głąb siebie i szukać. Sztuka pełni podobną funkcję, jak wyrocznia w starożytnej Grecji – ona nie mówiła jasno. Tajemnicze sformułowania, którym trzeba było samodzielnie nadać znaczenie. Celem nie była przepowiednia przyszłości, ale próba poznania siebie i na podstawie owego procesu zdobycie wskazówki, jak ma się postępować. W Delfach przed wejściem widniał napis **Gnothi-seauton** – poznaj samego siebie.

Sami kluczymy wśród labiryntów obowiązków, stawianych nam wymagań, czasem burzymy ściany w tym labiryncie. Nie według zasady, tylko tak jest wygodniej. Wśród mnogości barw świata, możliwości, tego wszystkiego, co nas dotyka, wpływa na nas, można tylko odczuwać. W pewnym momencie człowiek MUSI utworzyć granice. Sam wpływać na to, jaki jest pryzmat, przez który patrzy na świat. Musi tę membranę tworzyć i wpłatać w coraz to nowe liny. Oczekiwania. Bo kiedy nie zrobi tego, jest jak nasionko mlecza, puszczone na wiatr i niezależne, bierno. Jest jedynie gąbką, w którą przypadek wlewa swój na przemian to gorzki, to słodki płyn losu. A możemy sami wybierać. Tworzyć własny świat. Taki, jaki chcemy. Samemu dawać to, czego oczekujemy. Nie obserwując, lecz działając, będąc „zmianą, którą chcemy ujrzyć w świecie”¹⁴.

¹⁴ Mahatma Gandhi.

Stojąc twarzą przed światem, będąc obserwatorem, chcemy definicji pewności, fundamentu. Człowiek ma różne emocje – ubiera je, odbiera je i interpretuje w sposób, jaki chce.

Nasz świat jest tworzony z uczuć. Odczucia stwarzają rzeczywistość. Choć często są nieadekwatne, bo wynikają z doświadczenia, ze schematu zachowania, jaki sobie wytworzyliśmy, żeby przetrwać kryzysową sytuację. Ale kiedy sytuacja zmienia się, dalej pozostaje schemat, pancerz, który trzeba próbować zdjąć, bo już jest niepotrzebny, bo przeszkadza.

Nieistnienie i żal związany z przeciwnym

*Lepiej byłoby w ogóle nie istnieć*¹⁵.

*Niczego z rzeczy ludzkich nie warto brać poważnie*¹⁶.

Taka postawa to skazanie się na nicość, na marazm, niepróbowanie, nieeksperymentowanie. Brak próby poznania różnych aspektów życia, walorów, niepoznawanie samego siebie. Wyzucie z emocji i odczuwania, chłód, refleksja, smutek. Pozorny spokój. To pewna sztuczność. Rezygnacja. Niepodejmowanie próby. Strach i kapitulacja. wzgardzenie barwami życia to sztuczny dystans, który obezwładnia. Bo ktoś, kto myśli w ten sposób, nie podejmuje próby życia, przeżycia. Życie satysfakcjonujące wymaga wysiłku, trudu, walki z własnymi słabościami, a potem patrzenia przez ten nasz pryzmat. To wysiłek i trud. Ubieranie się w szaty owego obiektywizmu, nadanie sobie statusu mędrca to nihilizm. Pustota. Nie dajemy sobie prawa do pewnych uczuć, bo nimi gardzimy. Przecież wcześniej patrzyliśmy z dystansem, więc to zabiera nam prawo do odczuwania pewnych „prymitywnych” odczuć marność ludzkiego życia. W tej odsłonie dystans zabija, obezwładnia i wiąże. Zamiast dystansu zrozumienie, szacunek. Bo skoro już jesteśmy ludźmi, to słuchajmy siebie, swoich potrzeb, szanujmy swoje uczucia. Nie lekceważmy ich. Zamykanie się w klatce to bycie karykaturą.

¹⁵ A. Schopenhauer, op. cit., s. 154.

¹⁶ Platon, *Państwo*, Kęty 2001, s. 319.

Czy prawda chociaż jest?

Ludzie mający ideały na ustach, konsekwentnie oddzielają myśli od czynów. Bo według nich należy mówić o ideałach, ale dbać przede wszystkim o własną wygodę. Wygodę życia i przeżycia. Ideałami wycierają swoje pięknie wypolerowane buty. A buty to przecież wizytówka człowieka. O wizytówki należy dbać. Płonne mowy. I nadzieje płonne. Labirynty rozmów, układów, kontaktów. Prawdę potrafią wychwycić jedynie jako obserwatorzy, czytelnicy książek. Na co dzień lepiej z niej zrezygnować. Bo raz trzeba być wilkiem, raz lisem, gdyż nie?

Społeczeństwo nie jest zaprogramowane do przyjmowania prawdy, szczerości. Dla jednostki, której sprawa stanie się publiczną, nie ma empatii, zrozumienia, próby dostrzeżenia głębi. Jest publiczny lincz, z obryzganymi krwią gębami ciekawskich, żadnych sensacji. Ludzie, którzy cechują się pustką wewnętrzną, czują głód i nienasycenie. Toteż przyjmować będą pokarmy najłatwiej przyswajalne. Blichtr, jaskrawość. Tu nie ma miejsca na głębię, ale czy tego w ogóle można oczekiwać?

Świat składa się przeważnie z gminu, a ci nieliczni, którzy wyrastają nad gmin, dochodzą do głosu tylko wtedy, gdy gmin ich potrzebuje, aby się na nich wesprzeć¹⁷.

Wierzę, że tylko prawda może być ciekawa. Czy wobec tego skazani jesteśmy na nudę?

Ładne zdania w książkach. Piękne zdania, wiersze. Czy tylko o nich możemy dyskutować? Literatura, zwłaszcza filozoficzna może pełnić funkcję półki, półki zastępczej. Zastępuje potrzebę refleksji, jednak podcina jej pierwotną przyczynę. Bo refleksja to myśl nad rzeczywistością, teraźniejszością. Nad sobą samym, nad tym, co robimy. Kiedy zaś na tej półce postawimy mądre książki, tworzymy idealną „prawdę”. W zasadzie oszukujemy się. Ogłuszamy się tą mnogością teorii, a brakuje najważniejszej. Własnej. Zamiast najważniejszej jest nieważkość.

¹⁷ N. Machiavelli, *Księżę*, Warszawa 2009, s. 144.

Dusza

Według mnie nie ma czegoś takiego jak „dusza” – jest psychika. To, co z nią związane, będziemy nazywać duszą, ale tylko umownie – jako sferę uczuć, emocji i zasad człowieka, kształtowanej moralności i myśli, a także potrzeby metafizyczne (mam tu na myśli pytania o boga, o sens istnienia, o śmierć).

Według mnie ten podział (dualizm antropologiczny, spirytualistyczny bądź materialistyczny) jest sztuczny. Wprowadziłabym pewien rodzaj monizmu – człowiek jest jednością – ciało i owo, umownie nazywana dusza, czyli po prostu psychika, mózg – czyli ciało. Człowiek jest złożonym organizmem.

Ciało ma związek z psychiką. Często ciało wyraża to, co czuje podświadomość. (Freud, id- ego- superego). Bo świadomość to tylko niewielki wycinek naszej psychiki. Ciało daje nam znać, co czujemy. Jest drogowskazem. Wygląd jest widoczną oznaką związku psychiki z ciałem.

Platon nazwał ciało więzieniem duszy. Stwierdzenie to wyrządziło ogromną krzywdę – to jak wyrzeczenie się siebie w imię idei, która została stworzona.

Wygląd

Człowiek sam siebie tworzy. Często wygląd człowieka jest spójny z charakterem. Odzwierciedla go, jest to bardzo widoczna i namacalna część autokreacji. Sygnał, który dajemy innym. To, co chcemy lub nie chcemy komunikować, ale mimowolnie to robimy przez brak kontroli. To świadczy często o dojrzałości, o nurcie, który wybraliśmy. Która część w nas najbardziej dominuje lub zależnie od okazji, z jaką częścią siebie będziemy mieć do czynienia. Jaką część siebie w danej sytuacji dopuszczamy do głosu. W jakiej roli będziemy występować w danej relacji, w danym miejscu.

Człowiek występuje w wielu sytuacjach:

sam ze sobą,

w opozycji do płci przeciwnej (bądź nie, zależnie od orientacji),

w relacji z drugim człowiekiem (refleksyjność – neutralność),

bycia na co dzień, według schematu zachowania, jaki się przybrało (pewna maska).

Co to znaczy, że dusza jest formą ciała?

Wszystko, co myślimy, myślimy na podstawie kultury – mistyczny podział na duszę i ciało, dobro i zło, wywodzi się od mitologicznych tytanów, a przez wieki dyskutują o tym filozofowie, uchodzący za najmądrzejszych. Wszystko to, co mamy, stworzyli ludzie. Kultura – historia i nieprzerwanie tocząca się rozmowa przez wieki o sens, byt i to, co kluczowe. Duchy przemawiają przez zapisane teorie, z których czerpią inni. Wszystko się przenika, jest syntezą i częstką wielkiej złożoności, która ciągle, nieustannie się powiększa, bądź toczy tę samą rozmowę od początku, tylko innym językiem – „Dno natury ludzkiej karmione jej najdroższymi złudzeniami”¹⁸.

Bo wszyscy jesteśmy tacy sami. Zmieniają się ubrania, formy, możliwości, ale istota pozostaje niezmienna. Zmienia się sytuacja polityczna i w zależności od niej uruchamiają się adekwatne do sytuacji predyspozycje człowieka. Machiawelizm nie zrodziłby się w wolnym państwie, które dobrze prosperuje. Nie, on rodzi się z desperacji i z niewoli, z woli walki (choć forma walki może być nowa). Nie zgadzam się z Hannah Arendt, która uważa, że nie da się sformułować uniwersalnej definicji człowieka, że nie ma on stałej natury i nieustannie się zmienia i przyswaja sobie nowe cechy – wszak istota się nie zmienia – zjawiska fraszobliwe były i będą jeszcze bardziej osobliwe. Bo dziwne to wszystko, a po przyzwyczajeniu normalne. Bowiemy tak też działamy, dostosowujemy się.

Nihil novi

Człowiek zawsze był taki sam.

Góra Tajget, wieszaki czy aborcja – to samo zjawisko, ale różne formy.

Ludziom czasem zdaje się, że ich czasy niosą ze sobą spustoszenie, piętno nowoczesności, brak konserwatyzmu i ogólny chaos. Tak było zawsze. Co powiedzielibyśmy żyjąc w czasach rewolucji francuskiej?

¹⁸ Racjonalista.pl

Ludzie starzy nie są w stanie dopasować się do nowych form myślenia, ale ono się zmienia zawsze i zawsze były zmiany. Czy wobec tego kulminacja człowieka jest w młodości? Standardy, schematy i obowiązujące normy zapisane na pierwotnie czystej kartce. Starsi ludzie narzekają na rzeczywistość, bo ich umysł zatrzymał się na stanie faktycznym z ich młodości, jakby kulminacji bytu. Czy to oznacza, że mamy opiewać młodość i głosić jej kult? Może chodzi o doświadczenie, które zdobywamy i o przeżywanie nowych rzeczy. Późniejszy okres jest przeznaczony na syntezę owych zjawisk i tworzenie własnej filozofii, własnego obrazu świata, który utrwalamy, jak Myśliwski w swoich książkach, nie pozostawiając żadnego miejsca na pytania. U niego starość jest opatrzona znakiem „równa się”. Opiszę to, jak było – zdaje się mówić. A może na tym właśnie polega człowieczeństwo? Na tworzeniu własnego obrazu świata? Bo jest ich nieskończona liczba. To wolność, bo nie ma ustaleń. Sami tworzymy. Stwarzamy. Mamy własną historię wrzuconą w wir wydarzeń świata w zależności od tego, w który nurt wpadniemy, możemy dalej płynąć. Ale możemy nauczyć się pływać i nadawać kierunek swojej drodze, odpychając wodę w określony sposób. Nauczyć się żyć.

Filozof wobec zagadnienia człowieczeństwa

Człowiek ma potrzeby metafizyczne – tak nazywam skłonność do stawiania trudnych pytań (...) i jeszcze gorszą skłonność do rozmyślania nad nimi... Nie jest to „zajęcie” zbyt przyjemne, ani reprezentatywne. Na pewno niepopularne. A jeszcze gorsze w towarzystwie, w sobotni wieczór. Więc z tymi potrzebami człowiek zazwyczaj zostaje sam. Może się otoczyć książkami, co może wywoływać poczucie samotności, lub marzyć o wchodzeniu w czarnym golfie do zadymionej papierosami kawiarni w egzystencjalnej Francji.

Potrzeby metafizyczne człowieka są ignorowane bądź nie. Filozofuje lub nie. Mój wybór zależy od tego, jak bardzo nas mierzą i jak się w nie wsłuchuję. Wielu ludzi je ignoruje, bojąc się ich, tym bardziej, że nie jest to w modzie. Ludzie uciekają od myśli nosząc słuchawki, zagłuszając własne myśli.

Filozofem wobec zagadnienia człowieczeństwa jest każdy uczestnik tego człowieczeństwa, o ile się odważy i nie będzie bał się wyruszyć w tę niepewną krainę myśli i refleksji.

*Orfizm uruchomił pierwiastki, które są wspólne im wszystkim [religiom] zaczerpnięte na samym dnie natury ludzkiej karmione jej najdroższymi złudzeniami*¹⁹ – stąd Platon czerpiący z Orfizmu i idea duszy nieśmiertelnej i teoria o anamnezie. Najdroższe wszystkim złudzenie – o nieśmiertelnej duszy, o nagrodzie za dobre czyny.

Zdanie. Czyje?

*Faktem jest, że olbrzymia większość ludzi zwłaszcza wśród mas ludowych poza swoją specjalnością zawodową nie posiada żadnych opartych na rzeczywistości poglądów i nie potrafi sobą pokierować. Przywódca służy im za przewodnika. Od biedy mogą go zastąpić okresowe publikacje, które na użytek czytelników tworzą szablonowe poglądy i dostarczają gotowych frazesów, zwalniających od wysiłku rozumowania*²⁰.

Dziś tę funkcję wspomagają media – to one stają się przywódcami tłumu, pełnią tę rolę często na siłę. Gazeta polityczna nie chce publikować materiału, który ma wydźwięk neutralny – on się nie sprzedaje. Ludzie chcą wyrazistości, echa sensacji – a wtedy polityka przybiera formę plotki. Nieważne czy rozmawiamy w pubie czy w sejmie, chwytły erystyczne są podobne. Bo odbiorcą owych wypowiedzi jest publiczność. A czegoż się nie robi dla publiczności? Ostentacyjność. Zachowywanie pozorów, brak realnego pomysłu.

*Duszą tłumu nie kieruje bowiem potrzeba wolności, lecz potrzeba uległości*²¹. O tym mówi również Erich Fromm w swojej teorii ucieczki od wolności. Człowiek potrzebuje ram, jednak to wiąże się z zagrożeniem niewolnictwem. Lekarstwem są próby samostanowienia o sobie, o których pisałam wcześniej.

¹⁹ Racjonalista.pl

²⁰ G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Warszawa 1986, s. 124.

²¹ Tamże.

Zmiany

Skoro większość stanowi raczej bezwładną masę, to stwórzmy dobre normy. Zmiana w społeczeństwie musi zachodzić łagodnie i stopniowo. Bez rewolucji, przez akcje społeczne. Forma dostosowana do odbiorcy. Musi mieć dobry wizerunek społeczny. Często dyskryminacja rodzi bunt, ten zaś rodzi desperację, a ta nie sprzyja zmianom. Desperacja rodzi groteskę i ostatecznie trudno jest cokolwiek zmienić. Z pomocą przychodzi nam *Le Bon* *Po pewnym czasie zaczynamy wierzyć w ustawicznie słyszaną zdanie, bez względu na to, czy wypowiedział je człowiek świątły czy głupi*²².

Zawsze strach przed zmianą, przed czymś nowym. Zawsze, od wieków. Zostać przy starym, bo owo znamy (niezależnie od tego, jakie było). Strach po wielkiej rewolucji francuskiej i podczas wojny Syrii. W każdym wieku jest coś strasznego, mówią o tym bohaterowie *Nie-Boskiej Komедii*:

*Pankracy wyznaje wiarę w postęp. Hrabia Henryk przekreśla to rozumowanie utrzymując, że w obozie rewolucji widział tylko „wszystkie stare zbrodnie świata, ubrane w szaty świeże”. Hrabia Henryk reprezentuje stare zbrodnie świata, Pankracy – nowe; żadne odrodzenie nie może z tego wynikać*²³.

Jednak Pankracy i Hrabia – przedstawiciele wrogich obozów – rozmawiają spokojnie. To Rzeźnicy, warstwa niższa, chcą rznąć panów jak bydło. Potrzebni są przewodnicy tłumu ludzie, którzy zapanują nad masą. Potrzebna jest decyzyjność. Zacierzowanie, niechęć bierze się wśród niższych warstw danej grupy ludzi gotowych zabijać, by ochronić daną ideę; reagują agresją na wszelkie podważanie ich, bo nie mają uzasadnienia, nie mają argumentów, bo sami nie przeszli drogi, która prowadzi do danego poglądu, lecz znają tylko jego brzmienie. Wszelkie anomalie biorą się z wykrzykiwania głośnych haseł pełnych animuszu. Pomysłodawcy pewnych idei znają ich sens. Mają przemyślenia, refleksje, sami przeszli drogę, która prowadzi do owego skutku – sformułowania danego poglądu. Niezastąpieni są ludzie epoki reagujący na rzeczywistość, oddziałujący na nią. Wyrażają siebie w czasie, w którym żyją. Działają. Nie kapitulują,

²² Tamże, s. 128.

²³ Z. Krasiński, *Nie-Boska Komedia, Wstęp*, opracowanie M. Janion, Wrocław 1996, s. XLIV.

lecz działają w sferze oderwanych od terażniejszości myśli, jak np. Erazm z Rotterdamu, pozwalając krzyczeć i siać chaos Lutrowi.

Prestiż dzieła

Istnieje prestiż niektórych poglądów, utworów literackich, dzieł artystów itd. Rodzi się on dzięki ustawicznemu powtarzaniu pochlebnych o nich sądów. Albowiem dzieje powszechne, dzieje literatury i sztuki polegają na powtarzaniu jednych i tych samych poglądów, których prawdziwość bada najwyżej garstka uczonych profesjonalistów, a tłum bezkrytyczne wierzy w ich nietykalność²⁴ – Są potrzebni opiniotwórcy – dziś tę rolę przyjmują media. O szablonowości dzieła decyduje autorytet w danej dziedzinie. Jednak jego opinia jest subiektywna i na podstawie jednego gustu często świat przyjmuje ów pogląd jako obiektywny, bo opinia rozchodząca się w pewnych kręgach sugeruje i wyznacza kierunek wartościowania tego dzieła.

Sztuka, spektakle – twórca mógłby równie dobrze powiedzieć, co myśli, a nie pisać. Ale dramat, czytanie pozwala sformułować własne refleksje i doświadczyć, bo to jest kluczem, jak mówił Leibniz – „nie można narzucić komuś przekonań, bo one wynikają z doświadczenia, a jego nie da się przekazać”, dlatego odbieranie sztuki to tworzenie osobistego doświadczenia, stawianie problemu do przemyślenia. Jest to też rozrywka, bo to historia jednostek, a one są bardziej autentyczne od ogółu. Bo tak naprawdę w świecie nie ma ogólników, są tylko konkrety (nominalizm). To samo dotyczy pryzmatu historii, nie ma czegoś takiego jak miliony zabitych – jest jeden człowiek, którego śmierć przeżywała cała rodzina.

Zepsuło się

Coś może zniweczyć podstawowe dobro człowieka. Zdeformować, skrzywdzić – błędne koło błędu. Pewien determinizm, coś niezależnego od człowieka, może go skrzywdzić. Jego losy będą toczyć się w określony sposób, któremu jednak może się on przeciwstawić. Ma on na siebie

²⁴ G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, op.cit., s. 134.

wpływ, tylko musi sobie zdać z tego sprawę. Często będzie potrzebował pomocy innych, ale od tego są owe cząstki dobra krążące po świecie. A czym jest dobro? Szczęście, radość bez obłudy, prawda – kiedy nic nie pozostaje zamiatane pod dywan, żadne okoliczności danego czynu.

Podęście do sztuki

Poezja, sztuka – nigdy nie mogą górować nad rzeczywistością i teraźniejszością, bo w gruncie rzeczy poezja sama w sobie to imaginacja, zobrażowanie tego, co dzieje się cudzej głowie – to ma pomóc rzeczywistości, niejako uzdrowić ją lub gwałtownie, boleśnie odkazić jątrzącą się, zabrudzoną ranę czasu.

Nadaje pewną jakość wywierając pewien wpływ na ludzi. Co zatem powiemy o starożytności, w której rozwinęła się literatura, filozofia w trakcie uczt, obsługiwanych przez niewolników.

Wszystko, co mamy, to wrażenia, i to na ich podstawie budujemy obraz rzeczywistości. Tworzymy taką mozaikę, składamy puzzle. To na podstawie tych wątych wrażeń wybuchają wojny, spory, których efektem jest śmierć.

Gdy poezja staje się dla człowieka najważniejsza, jego życie jest ułudą, jak obrazuje to Hrabia Henryk w *Nie-Boskiej Komedi*. To ktoś, kto pragnieniem wzniosłości i ideałów wznosi się w obłoki swoich wyobrażeń. Zamyka się w mydlanej bańce, która pęka, a ów bohater spada z impetem, łamiąc kości swoich przekonań na twardym głazie rzeczywistości. Myślenie, że jest się innego pokroju niż reszta ludzkości, prowadzi do obłędu. Bo to jest wznoszenie się ponad innych. Pogarda, arogancja. Życie duchowe staje się substytutem życia towarzyskiego we wspólnocie. Pewne wynaturzenie. Wrażliwość, która pozwala żyć wieloaspektowo, staje się przekleństwem. Ubiera się w dystans i szczudła, by mieć głowę w obłokach (bo bezpieczniej, bardziej miękko), co skutkuje patrzeniem z góry.

* * *

Jesteśmy lekkimi pajęczynami o mocy rażenia bomby atomowej.

Najważniejsze jest, by konsekwentnie być sobą i słuchać siebie. Wtedy człowiek sam siebie stwarza. Być może, powoduje to, że przez chwilę

czujemy się obco w świecie, ale mamy siebie. A potem będąc na swojej drodze spotkamy ludzi, którzy idą w tę samą stronę i zyskujemy siebie i wspaniałych ludzi wokół. Kiedyś bałam się, że określona dziedzina oznacza pewien wycinek świata, daje sztuczną perspektywę, a przecież rzeczywistość jest syntezą [...].

Każda perspektywa jest inna, nie ma jednej prawidłowej. Pozory prawidłowej może sprawiać ta normalna, najczęstsza... ale nie... Nie ma jednej. Nie ma powszechnej i prawidłowej. Nie ma prawidłowej.

Perspektywa zależy od tego, czym się otaczamy, a skoro większość narzuca, to otacza się „normą”, czymś powszechnym, co stanowi masę. Nie dziwny się przeto, że ta perspektywa będzie popularna, powszechna, będzie standardem. Kto powiedział, że standard jest dobry? Może inaczej, jeśli nawet się taki znajdzie, to może nas ograniczać. Obezwładniać, wiązać i zamykać w klatce konwenansów indywidualność, którą każdy z nas jest.

Nawet jeżeli myśli człowieka nie są świętym objawieniem, nawet jeśli są tylko jedną z tysięcznych prawd, to jego życie polega na odkrywaniu i analizowaniu, realizowaniu własnej tysięcznej myśli, swojego doświadczenia, drobnego kawałka rzeczywistości, który się otrzymało. Bo wtedy człowiek jest. Realizuje formę życia, jaką mu przydzielono. Nawet jeżeli ona nie jest prawdą objawioną, to jest indywidualną. Jedyną w swoim rodzaju i niepowtarzalną. Subiektywną. Ale czy prawda obiektywna jest osiągalna dla poznania? Czy istnieje prawda objawiona? Czy nie istnieją tylko interpretacje owej? To, kim człowiek jest, wpływa na jego interpretację.

Ludzie często nie żałują krzywd, które ich spotkały, bo bez nich nie byłiby tym, kim są. Nawet jeżeli przeżyli piekło holocaustu i obozu koncentracyjnego. Są przywiązani do osoby, która wyszła po tych doświadczeniach, do siebie. Nie chcieliby tracić siebie, tych, których ukształtował, ociosał, na początku wspomniany los.

Jednak zdają się być utkana z niepewności. Jestem pajęczyną na wietrze. Na wichurze świata. Dlatego, że nic nie jest pewne, a i moje myśli są niepewne.

Jeżeli chodzi o pajęczynę, to jest dużo silniejsza od stali, jest bardzo elastyczna, nie łatwo jest ją zerwać.

Kim jesteśmy i jak się stwarzamy? Filozof wobec zagadnienia człowieczeństwa

Wstęp

Człowiek – *homo sapiens*, *animal rationale*, zwierz rozumny, trzcina wątła acz myśląca – jedna z najbardziej nieprzeniknionych tajemnic tego świata. Ale nie tylko. Można śmiało zaryzykować stwierdzenie, że człowiek stanowił i stanowi nieodgadnioną zagadkę dla samego siebie. Dlatego też niezależnie od tego, jakim terminem był określany, budził nieustanne zdziwienie i zainteresowanie filozofów już od zarania dziejów. Być może dlatego, że filozofowanie jest aktywnością typowo ludzką. Człowiek jako podmiot filozofujący, próbując objąć myślą świat, zadając sobie pytania dotyczące bytu, Boga, poznania czy historii i tak ostatecznie kierował swą refleksję na siebie, próbując w ten sposób zrozumieć istotę swojego człowieczeństwa. Podobno *Definicje [człowieczeństwa] znaleźć można w samym człowieku i to w każdym poszczególnym człowieku. Ale czy właściwą?*¹. Zatem, warto zastanowić się, czy człowieczeństwo można zamknąć w jednostkowości i subiektywności? Czy jeżeli myślimy o człowieku w oderwaniu od relacji, które tworzy, od jego rzeczywistego bycia, naprawdę ujmujemy jego pełnię? Czy natura ludzka jest czymś niezmiennym, stałym, gotowym, danym nam odgórnie, czy też jest stwarzaniem się za każdym razem od nowa? A jeżeli tak, to jaka jest istota owego procesu stwarzania się, na jakich zasadach on zachodzi i czy jest całkowicie dowolny i nieuwarunkowany. W pracy spróbuję uzyskać odpowiedzi na powyższe pytania, aby określić istotę człowieczeństwa odwołując się głównie do rozważań K. Marksa i G.W.F. Hegla, gdyż według mnie ich koncepcje filozoficzne najpełniej obrazują człowieka.

¹ A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1991, s. 176.

Kim jesteśmy?

Klasyczne koncepcje antropologii filozoficznej przedstawiają człowieka – abstrakcję, wyizolowanego ze społeczeństwa i kultury, mającego charakter powszechnodziejowy, w każdej epoce, w każdym momencie historii objawiającego się w ten sam sposób. Skupiają się na „opisie gatunkowym” – starają się wyszczególnić cechy pozwalające odróżnić każdego „poszczególnego człowieka” od innych żywych istot, na wyodrębnieniu natury ludzkiej, czegoś, co z przyrodzenia właściwe byłoby tylko ludziom. Zwyczajnie po ukończeniu owego w istocie dramatycznie uproszczającego procesu „destylacji człowieka z jego środowiska” otrzymujemy produkt gotowy, rozumny statyczny korelat duszy i ciała, twór który swą „ludzkość” posiadał już u zarania dziejów i w gotowej formie taki sam i niezmienny ukształtowany człowiek, zaczyna wchodzić w relacje z innymi. Człowieczeństwo zostaje zamknięte w subiektywności. Wszelakie jej kształtowanie sprowadzone do doskonalenia moralnego, dążenia do ustalonego ideału człowieka. Jak pisał Gramsci *Zagadnienie, czym jest człowiek, jest więc ciągle tak zwanym [problemem natury ludzkiej], czy też problemem tak zwanego [człowieka w ogólności], czyli próbą stworzenia takiej wiedzy o człowieku [filozofii], która brałaby za punkt wyjścia „jednolitą ‘od początku koncepcję, abstrakcję, mogącą pomieścić wszystko co’ ludzkie. Ale czy to, co „ludzkie” jako jednolita koncepcja i jednolity fakt, jest punktem wyjścia czy metą? Czy takie próby nie są raczej pozostałością założeń „teologicznych” i „metafizycznych”?* Gramsci zwraca uwagę na fakt niezwykle istotny, że korzystając z owych koncepcji uzyskujemy niewiele więcej niż w przypadku definicji *stricte* biologicznych. Ujęty zostaje tu pewien moment, nie zaś całość człowieczeństwa. Człowiek już w pełni ukształtowany zostaje tu potraktowany jako punkt wyjścia. Przy czym chcąc ująć w pełni jego człowieczeństwo, należy potraktować to, jako punkt dojścia, jako coś, co dopiero zostanie osiągnięte. By osiągnąć pełnię zrozumienia, należy ująć proces, w trakcie którego stajemy się ludźmi. Człowiek, jako jednostka ukierunkowana wyłącznie na siebie, nie osiągnie nigdy pełni swego człowieczeństwa. By sięgnąć na jego wyżyny, musi przekroczyć swą biologiczność, wyrwać się ze świata przyrody, w którym z natury jest jednostką bierną i wytworzyć własny świat kultury, w którym w pełni będzie się realizował. Nie może on tego dokonać, dopóki nie przekroczy swej

jednostkowości. Warto powołać się tu na heglowską próbę ujęcia człowieka. *Duch, czyli człowiek jako taki*² zostaje ukazany wielopłaszczyznowo. Punktem wyjścia jest duch subiektywny. Człowiek jako jednostka, początkowo ujawniający siebie jako pożądanie, stopniowo przeciwstawia siebie światu. Uświadamia sobie swoją ludzką rzeczywistość, początkowo postrzegając jedynie biologicznie użytecznych rzeczy, pozostając jednocześnie od świata tych rzeczy zależnym. Nie jest w stanie afirmować siebie w swojej niezależności, pozostając „człowiekiem biologicznym”, który w konflikcie Pana i Sługi odnajduje początki swego człowieczeństwa. Wspominany powyżej model [Pana i Sługi] opisuje moment, w którym jaźń kieruje swe pożądanie na inną jaźń. Obydwie traktują się nawzajem przedmiotowo dążąc do uznania samego siebie, nie uznając drugiej jaźni. Owo pożądanie, dotychczas biologiczne, staje się pożądaniem uznania. Co więcej, obydwie Jaźnie są gotowe zaryzykować życie dla jego realizacji. Dochodzi do walki na śmierć i życie, choć jedynie w teorii, gdyż śmierć jednej bądź obydwu jaźni nie rozwiązuje problemu, ponieważ nikt nie uzyskuje uznania. Któryś z walczących musi okazać się słabszy, poddać się, nie chcąc tym samym ryzykować utraty życia, uznając tym samoistość drugiego jako swego Pana, staje się Sługą. Przez Pana jest traktowany jak rzecz i dla niego pracuje jako niewolnik. Pozostaje zależny od świata przyrody, lecz poprzez swoją pracę, zależność tę znosi, przekształcając rzeczywistość materii w świat typowo ludzki, historyczny. Pan – jako uznany – pozostaje wolny, Jego stosunek do świata nie jest bezpośredni, lecz zapośredniczony poprzez kształtującą pracę sługi, nie żyje on w świecie natury, lecz w uczłowieczonym przez pracę świecie kultury. Model ten jest w pewnym sensie symbolicznym początkiem³ przechodzenia w nową sferę realizacji człowieczeństwa. Człowiek przekraczając subiektywność i jednostkowość wkracza na poziom ducha obiektywnego. Wytwarza społeczeństwo, gdyż w nim jest się w stanie pełniej realizować (JA, które jest MY i MY, które jest JA), jest ono formą, w której człowiek jest w stanie pełniej ująć treść swego człowieczeństwa. Świat stosunków społecznych jest odrębnym momentem ludzkiej rzeczywistości, którego nie można sprowadzić do sumy

² G.W.F. Hegel, *Wykład z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. I, s. 27, 40.

³ Początkiem, ponieważ nie następuje jeszcze wzajemne uznanie. Pan, choć uznany w świecie ludzkim, nie wykonuje, nie bierze udziału w „ucłowieczającej” pracy, w przekształcaniu świata, przyswajaniu go. Niewolnik natomiast nie zostaje uznany przez Pana.

aktów woli indywiduów. Jest to rzeczywistość uczłowieczona przez pracę, w której poszczególne jaźnie zostają uznane, *samowiedza istnieje sama w sobie i dla siebie o tyle i dzięki temu, że istnieje [jako] sama w sobie i dla siebie dla kogoś innego; tzn. istnieje ona jako coś uznanego*⁴. Duch wkraczając na poziom społecznej ogólności uzyskuje rozumienie siebie poprzez kulturę rozumianą jako to, co określamy mianem obyczajowości. Tworzy pewne zasady funkcjonowania, najpierw jako prawo stanowione, które następnie zostaje „uwewnętrznione” „przez jaźnie jako moralność”. Jest to przekroczenie stanu natury. *Faktycznie (...) prawo i wszystkie jego określenia opierają się wyłącznie na wolnej osobowości, na samookreśleniu, będącym raczej przeciwieństwem określenia naturalnego*⁵. Człowiek uzyskuje rozróżnienie dobra od zła na podstawie uzasadnionej kulturowo, a nie jak dawniej przez niezracjonalizowane odczucie na podstawie kryterium biologicznego. Duch obiektywny osiąga swą pełnię poprzez urzeczywistnienie moralności w instytucjach takich jak rodzina czy państwo. Lecz bynajmniej nie jest to ostatni etap autopoznawczej drogi ducha. Duch obiektywny u szczytu swego rozwoju przekształca się w Ducha absolutnego, wolnego od wszelkich uwarunkowań, czyli ujęcia i zrozumienia siebie poprzez sztukę, religię i filozofię. Przy czym sztuka z racji potrzeby materii jest pierwszym, najniższym stopniem owego rozumienia, ponieważ choć stanowi ona o ideale, to poprzez zapośredniczenie w materii. Następnym stopniem jest religia. Ujmuje ona treść absolutną, lecz sposobem uświadamienia owej treści jest obyczaj lub forma kultu. Najwyższą formą rozumienia ducha przez siebie i zarazem najpełniej go wyrażającą jest filozofia, ujmująca prawdę w postaci idei. Jest ona najbardziej niezależna od świata rzeczy.

Jak pokazano powyżej, człowieczeństwa nie można sprowadzić jedynie do jednostki i subiektywności, lecz jest to zagadnienie, można powiedzieć, wielopłaszczyznowe. Powyższy opis pomija jednak jedną z najistotniejszych rzeczy, które wyróżniają człowieka. Są to mianowicie: jego historyczność i zdolność do samookreślenia się. *Hegłowskie pojęcie podmiotu jest od początku kategorią nie psychologiczną, ani w ogóle epistemiczno-*

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2010, s. 132.

⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 505 (cytowany tekst jest fragmentem komentarza tłumacza).

-kognitywną, lecz na wskroś praktyczną, i to nie w wąsko etycznym, lecz w wybitnie społeczno-filozoficznym sensie⁶. Duch nie jest statycznym rozumieniem człowieka. Ujmuje on go w realizacji od subiektywności po ducha absolutnego. Przedstawione formy manifestowania się ducha są historycznie zmienne, w każdej epoce przejawiają się inaczej. *Można powiedzieć, że natura ludzka to „historia” (a w tym sensie – biorąc pod uwagę, że historia jest równoznacznikiem ducha – natura ludzka to duch), o ile nadaje się pojęciu historii znaczenie „stawania się”*⁷. Człowiek jako abstrakcja nie istnieje. Rzeczywisty człowiek jest zawsze konkretny, określony przez moment historyczny, w którym się znajduje, przez kulturę, którą tworzy. Nie jest również w całości nieskrępowaną jednostką, gdyż zawsze wchodzi w relacje społeczne, które również są historycznie zmienne. Jak pisze Hegel, dzieje to pochod ducha ku realizacji wolności, co można tu w pewnym sensie ująć jako pełne zrozumienie siebie, swej treści przez ducha. Człowieczeństwo nie jest dane od początku, a istota człowieka nie zostaje niezmienna poprzez dzieje. Zostaje ona ujęta wraz z powstającym duchem od nowa i za każdym razem w sposób pełniejszy. Istota owa jest więc stwarzaniem się, coraz to nowym odkrywaniem swojego człowieczeństwa, samookreślaniem się przez dzieje. Koncepcje filozoficzne pokazane na początku rozdziału mają również charakter historyczny, pokazują partykularny charakter rozumienia się człowieka w danej epoce, ujmują jakąś prawdę o nim, choć nie są jego pełnią. „Pojęcie ducha” w rozumieniu tradycyjnych filozofii, zarówno jak zaczerpnięte z biologii pojęcie natury ludzkiej, należałoby uznać za utopie naukowe, które zastąpiły większą jeszcze utopię: szukanie „natury ludzkiej” w Bogu (i w ludziach jako dzieciach Boga). Wskazują one na nieustanny rozwój historii, na aspiracje zarówno umysłowe, jak i uczuciowe itd. Religie, które głoszą równość wszystkich ludzi jako dzieci Boga, oraz filozofie, które głoszą równość ludzi jako obdarzonych zdolnością rozumowania, są wyrazem skomplikowanych ruchów rewolucyjnych (przekształcanie się świata klasycznego i przekształcanie się świata średniowiecznego), stanowiących najważniejsze ogniwa rozwoju historycznego⁸. Jednak rozwój ducha nie jest powolną ewolucją, podobną

⁶ M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 40.

⁷ A. Gramsci, op. cit., s. 487.

⁸ Tamże, s. 488.

do tej obserwowanej w przyrodzie, gdy określony „sposób bycia” ducha osiągnie szczyty rozwoju będąc wciąż jedynie jednostkową manifestacją prawd o duchu, jej częścią, a nie samą prawdą o nim, zostaje zanegowana formacja ducha. *W ten sposób duch jest sam w sobie swym własnym przeciwieństwem: musi on zwyciężać sam siebie jako prawdziwą wroga sobie przeszkodę. Rozwój, który w przyrodzie jest spokojnym procesem powstawania, w dziedzinie ducha jest twardą, nieskończoną walką ze sobą samym. Tym, czego chce duch, jest osiągnięcie własnego pojęcia, ale on sam zasłania je przed sobą, dumny i rad z tej alienacji*⁹. Na miejscu starej formacji ducha powstaje nowy, rozwijając się od form początkowych, aż po te najwyższe. Warto podkreślić, że poprzednia formacja, mimo iż zanegowana, nie ginie, lecz pozostaje w pamięci ducha zwyciężona, prze-myślana na nowo i wykorzystana do budowy nowej rzeczywistości. *Nie dość znać całokształt stosunków, jakie istnieją w danym momencie jako dany system. Trzeba je poznać genetycznie, poznać proces ich kształtowania się, ponieważ każda jednostka jest syntezą nie tylko stosunków istniejących, czyli streszcza w sobie całą przeszłość*¹⁰.

Znaczącym w kontekście tych rozważań pozostaje pytanie o istotę owych przejść pomiędzy poszczególnymi epokami historii, dzięki którym uzyskujemy coraz to pełniejsze zrozumienie człowieczeństwa. W koncepcji Hegla dokonują się one za pośrednictwem wybitnych jednostek historycznych (bohaterów), które realizując swe partykularne cele prowadzą narody ku nowym epokom. Istota procesu i sam jego mechanizm ukryte zostają pod pojęciem „chytrego rozumu”, który wyznacza kierunek dziejów. Pojawia się zatem pytanie, czym jest ów „chytro rozum”? Czy rzeczywiście my się stwarzamy, czy też stwarzani jesteśmy przez inną od nas niezależnie działającą siłę w historii?

Jak się stwarzamy?

Zagadnienie mechanizmów rozwoju historii nurtowało wielu filozofów, następców Hegla. Próbowano wytłumaczyć pojęcie „chytrego rozumu”

⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit., s. 83.

¹⁰ A. Gramsci, op. cit., s. 178.

determinującego rozwój dziejów. Wśród nich znalazł się Karol Marks, którego koncepcja uwzględniająca rolę sfery ekonomicznej w rozwoju dziejów człowieka jest jedną z najpełniejszych i najbardziej interesujących.

Marksistowski materializm historyczny jest koncepcją teoretyczną, przyznającą czynnikom ekonomicznym decydującą rolę w procesie kształtowania świadomości społecznej oraz systemów politycznych i prawnych poszczególnych narodów i państw. Ten sposób rozumienia historii doczekał się wielu skrajnych interpretacji zwykle kładących nacisk jedynie na pewne jego aspekty. Przykładem może być tutaj sposób odczytania Marksza przez Karla Kautskiego. Twierdził on, że bieg historii jest skrajnie zdeterminowany (w sensie przyrodniczym) przez „konieczny rozwój” sił wytwórczych. Pozostałe dziedziny ludzkiej działalności miały się automatycznie dopasowywać do ekonomicznej bazy. „Jedyną drogą” postępu jest „dostosowanie formy przywłaszczania do sposobu produkcji”¹¹, aktywność człowieka, jego praktyka w historii nie mają żadnego wpływu na kierunek rozwoju, jest on wyznaczany jakby z góry. *Kierunek rozwoju społecznego nie zależy od tego, czy się odbywa drogą pokojową, czy wśród gwałtownych walk. Ten kierunek określa się z koniecznością żywiolową przez bieg i potrzeby sposobu wytwórczości. Jeśli kiedy wynik gwałtownych walk rewolucyjnych nie odpowiada zamiarom bojowników rewolucji, dowodzi to tylko tego, że te zamiary były sprzeczne z potrzebami sposobu wytwórczości. Gwałtowne walki rewolucyjne nigdy nie mogą wytknąć kierunku rozwoju społecznego, lecz w pewnych warunkach mogą tylko przyspieszyć jego tempo*¹².

Czynnik ekonomiczny nie jest jedynym działającym w historii. Należy tu podkreślić, że rzeczywistość ludzka jest wielowarstwowa i jej stwarzanie jest wielowarstwowe i wieloaspektowe. Jak pisał F. Engels w liście do Blocha: *Według materialistycznego pojmowania dziejów momentem w ostatniej instancji decydującym w historii jest produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. Ani Marks, ani ja nie twierdziliśmy nigdy nic ponadto. Jeśli więc ktoś to wypacza i twierdzi, jakoby moment ekonomiczny był jedynym czynnikiem decydującym, przekształca on ową tezę w nic nie mó-*

¹¹ K. Kautski, *Nauki ekonomiczne Karola Marksza*, Warszawa 1950, s. 247.

¹² K. Kautski, *Historia komunizmu w starożytności i średniowieczu*, Kraków 1911, s. 252.

*wiący, abstrakcyjny, bezkształtny frazes. Położenie ekonomiczne jest bazą, ale rozmaite elementy nadbudowy – polityczne formy walki klasowej i jej rezultaty: ustroje ustanawiane po wygranej bitwie przez zwycięską klasę itd., formy prawne, a nawet odbicie wszystkich tych rzeczywistych walk w mózgu ich uczestników, teorie polityczne, prawne, filozoficzne, poglądy religijne oraz ich dalszy rozwój w systemy dogmatów – również wywierają wpływ na przebieg walk historycznych i w wielu wypadkach one przede wszystkim określają ich formę. Mamy tu wzajemne oddziaływanie wszystkich tych momentów*¹³.

Środowisko ekonomiczne określa ramy, w których następuje realizacja człowieczeństwa, aczkolwiek nie ma ona formy determinującej w sensie przyrodniczym. Postęp nie zachodzi tu na drodze ewolucyjnej rozumianej jako powolne dostosowywanie się do zmiennego niezależnego od nas środowiska. *Nauka materialistyczna, głosząca, że ludzie są wytworami warunków i wychowania, że więc ludzie, którzy są zmienieni, są wytworami innych warunków i zmienionego wychowania, zapomina, że warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi zostać wychowany. Przeto dochodzi ona siłą rzeczy do tego, że dzieli społeczeństwo na dwie części, z których jedna jest wyniesiona ponad społeczeństwo (np. u Roberta Owena). Zbieżność (das Zusammenfallen) zmian warunków i działalności ludzkiej może być ujęta i racjonalnie rozumiana jedynie jako rewolucyjna praktyka*¹⁴.

Byt określa świadomość, ale to człowiek określa swój byt. W historii nie działa żadna siła sprawcza oprócz człowieka. W każdej epoce określa się on na nowo rekonstruując swój świat w granicach dostępnych mu na danym etapie środków „owej możliwości robienia historii”¹⁵.

¹³ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 37, Warszawa 1977, s. 548.

¹⁴ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu, Dzieła wybrane Karola Marksa i Fryderyka Engelsa*, t. II, Warszawa 1949.

¹⁵ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, Warszawa 1961, s. 29.

Zakończenie

Dotychczasowe moje rozważania doskonale zobrazuje cytat pochodzący z *Zeszytów filozoficznych* Antonia Gramsciego. *Powiadamy więc, że człowiek jest procesem, ściślej – procesem swoich czynów. W tym kontekście pytanie „czym jest człowiek”, nie jest już pytaniem abstrakcyjnym czy „obiektywnym”. Zrodziło się ono stąd, że zastanowiliśmy się nad sobą i nad innymi i chcemy wiedzieć – w oparciu o to, cośmy zaobserwowali i przemyśleli, czym jesteśmy i i czym możemy się stać, czy rzeczywiście i w jakiej mierze jesteśmy kowalami swego losu*¹⁶.

Zamykamy człowieka w sztywnych pojęciach, rozróżniamy go na podstawie jego rozumności, umiejętności abstrakcyjnego myślenia czy zdolności do tworzenia religii. Najistotniejsze jest jednak to, że realizuje on swoje człowieczeństwo w praktyce, poprzez działanie. Próbuje wyrwać się przyrodzie tworząc poprzez pracę swój własny świat, „uczłowieczoną” sferę kultury. *Podporządkowuje on swą jednostkową wolę woli ogólnej*, tworząc społeczeństwa i w powstałej rzeczywistości nie pozostaje statyczny. Poprzez rozmaite idee określa się w epokach historycznych. Porzuca je jednak zaczynając rozumieć ich ograniczenia, by określić się na nowo, na miejsce starego porządku powołując nowy, pełniej go wyrażający. W tym sensie pytanie o to, kim jest człowiek, pozostaje nadal otwarte, gdyż raczej niż „jest”, wraz z rozwojem kultur „staje” się on, starając się wciąż ująć pełnię swego człowieczeństwa i określając się wciąż na nowo w nieustannym wysiłku kulturotwórczego procesu.

¹⁶ A. Gramsci, op. cit., s. 176–177.

Jak rozumieć w XXI wieku pojęcie „dobrego życia”?

W eseju niniejszym, celem wyłożenia właściwego rozumienia pojęcia (po)nowoczesnego „dobrego życia”, posłużę się społeczną *teorią krytyczną*, metodologią badań zapośredniczoną od ubiegłowiecznych myślicieli spod wspólnego mianownika Szkoły Frankfurckiej. Twórcą jej pierwotnej formy jest filozof Max Horkheimer, autor eseju: *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, który wytyczył kierunek rozwoju Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem, wokół którego ogniskowali się z początku wszyscy filozofowie owego nurtu. Jej podstawowymi założeniami są: krytyczne zapatrywania wobec nauki jako takiej, a także wobec społeczeństwa, które je wytwarza, determinując swym postępowaniem drogę jej rozwoju; *teoria krytyczna* wskazuje również na brak autorefleksji w obrębie samej nauki. Horkheimer powiada, że „nauce brak wiedzy o tym, co popycha ją w [...] określoną stronę, np. ku Księżycowi, a nie: ku dobru ludzi”¹. Zważywszy na to, stwierdza, że prawdziwą naukę musi z konieczności cechować krytyczne spojrzenie w stronę niej samej; jednakże wszystkie zarzuty wystosowane wobec nauki można, i stanowi to wręcz jedno z ważniejszych zadań *teorii krytycznej*, odnosić do konkretnych jednostek owe społeczeństwo stanowiących, im bowiem również nietrudno jest zarzucić nieobecność samorefleksji, która mogłaby dostarczyć odpowiedzi na niewypowiedziane dotychczas pytania dotyczące mechanizmów sterujących jej funkcjonowaniem w społeczeństwie. *Teoria krytyczna* z zawodem stwierdza, że coraz większe rzesze ludzi nie wie lub/i brak w nich najmniejszego choćby zainteresowania tym „dlaczego wytwarza[ją] sobie akurat te myśli, a nie inne, dlaczego namiętnie zajmuj[ą] się tymi rzeczami, a nie innymi”². Poddając krytycznej analizie upowszechniające się dzisiaj tendencje, będę starał się dokonać, możliwie jak najbardziej szcze-

¹ M. Horkheimer, *Społeczeństwo w okresie przejściowym*, [w:] B. Markiewicz, *Filozofia, Wybór tekstów*, Warszawa 1987, s. 423.

² Tamże, s. 423.

gółowego opisu (po)nowoczesnych dążeń do „dobrego życia”, pamiętając, nade wszystko, iż *[k]rytyczna teoria ma za zadanie wyrażenie tego, czego się powszechnie w taki sposób nie wyraża [oraz, że właśnie zważywszy na to] musi ona wskazywać na koszty postępu, na niebezpieczeństwo, że jego następstwem jest przekreślenie idei autonomicznego podmiotu, idei jednostki, która, [choć pozbawiona materialnych trosk,] staje się niczym wobec uniwersum*³, skutkiem czego jest jej absolutna degradacja.

Jednym z wielu etycznych systemów filozoficznych naprawdę gotowych, aby uczynić życie człowieka satysfakcjonująco „dobrym”, był stoicyzm, którego „czysto ziemską” odmianę, jak określał ją przed wieloma latami Henryk Enzelberg, charakteryzowało „stwierdz[enie] [...] niezależności od naszej woli wszystkich zdarzeń zewnętrznych, [z którego wyprowadza się] nakaz wyzbycia się wszelkich przywiązań, pożądań, pragnień, [a także rozmaitych] obaw”, uważali stoicy bowiem, że „wszystkie one narażają nas tylko na niepotrzebne cierpienia”⁴. Zauważa dalej Elzenberg, że „w użyciu potocznym, wyraz stoicyzm oznacza dziś przede wszystkim męzne, i wytrwałe znoszenie bólu, cierpień moralnych i wszystkich ciosów, które człowiekowi los może zadać”⁵. W zdaniu tym, choć odcisnęło na nim się wyraźnie piętno ledwie co skończonej wojny, tkwi niepodważalna aktualność. Jednakże wyłącznie w takim, powszechnym, a więc i nieodzowiedlającym w zupełności właściwego sensu danego pojęcia znaczeniu, stoicyzm jest dziś możliwy albowiem, o ile, z pewnością, większości z nas udałoby się w pewnych okolicznościach zachować ów słynny „stoicki spokój”, o tyle na przeszkodzie w byciu stoikiem *sensu stricte* stoi wcześniej wspomniany już imperatyw „zobojętnienia się na wszystkie rzeczy niezależnych od naszej jednostkowej woli”, bowiem *[k]to jednak [jedynie pod wpływem wewnętrznego przymusu] dzielnie znosi cierpienie, nie znosi go „po stoicku” w sensie właściwym, [ponieważ] [h]art stoicki tym się wyróżnia, że ma podstawę myślową, przekonaniową, i że się rodzi na tle pewnych przeświadczeń o naturze świata i ludzkiej*⁶, drugą zaś przeszkodą jest fakt, iż jednymi ze stoickich ideałów były: absolutna afirmacja panującego *status quo* oraz „życie komplementacyjne” (*vita contemplativa*).

³ Tamże, s. 424.

⁴ H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 255.

⁵ Tamże, s. 254.

⁶ Tamże, s. 255.

*Mając świadomość uwikłania nauki w praktykę społeczną, [dzisiejszy człowiek] nie zadowala się [już dłużej] postawą kontemplacyjną*⁷. Będąc zgoła świadomymi własnej „siły sprawczej” nie jesteśmy skłonni do arbitralnej i bezwzględnej akceptacji tego, co nie po naszej myśli, albowiem sytuacja taka godziłaby w naszą godność. Jesteśmy aktualnie bardziej przywiązani do wariantu „życia czynnego” (*vita activa*), który umożliwia nam każdorazowo podjęcie walki o nasz indywidualny bądź wspólnotowy dobrobyt lub „dobre życie”. Z pomocą przychodzi nam w tym względzie właśnie *teoria krytyczna*, będąca w stanie *mocą swojego oddziaływania [za każdym razem] niejako ukonstytuować podmiot społeczny, który kierując się jej wskazaniem przyjąłby intencję zmiany społecznej całości, w imię urzeczywistnienia ideałów rozumu*⁸. Jest ona instrumentem tym bardziej przystępnym, gdyż *nie jest [...] przypisana raz na zawsze do jakiegoś określonego podmiotu społecznego, [lecz] służy [...] zawsze tej grupie, która jest aktualnie zainteresowana w zniesieniu istniejącego stanu niesprawiedliwości, zniewolenia i wyobcowania*. Jednakże tym, na czym w największym stopniu skupia się *teoria krytyczna*, jest *próba zrozumienia samotn[ej], i ograniczon[ej] w swych możliwościach jednostki [ludzkiej, której] cierpienie domaga się wyjaśnienia, [a które] pobudza teorię do krytycznego wglądu w strukturę społeczeństwa; do odnalezienia w niej mechanizmów owo cierpienie wywołujących*⁹.

Fałszywi przewodnicy

Jednak, zgoła nie bezpodstawnie, można przypuszczać, że cieszący się niegdyś przez długie wieki niesłabnącą popularnością *stoicyzm*, skutecznie doprowadzał do „dobrego życia” tych, którzy za Markiem Aureliuszem pojęli, że „Wola staje się niezwyciężona, gdy skupiwszy się w sobie, czuje [wystarczające] zadowolenie z siebie”, wówczas to *niezdobytą warownię przedstawia dusza wolna od namiętności. Nie ma bowiem człowiek żadnego silniejszego [od niej] schronienia, dokąd uciekłszy, byłby na przy-*

⁷ A. Szahaj, *Teoria krytyczna Szkoły Frankfurckiej*, Warszawa 2008, s. 21.

⁸ Tamże, s. 23.

⁹ Tamże, s. 23.

*szłość niezdobyty*¹⁰. Posługuję się jednak w tym miejscu *stoicyzmem*, jako przykładem absolutnie nieprzypadkowo. Obecnie miejsce zajmowane dotychczas przez autorytarnych myślicieli różnorodnych dyscyplin zajęły rozmaite środki przekazu, będące narzędziami w rękach mechanizmów gospodarczych, które niejako zaanektowały (niegdyś autonomiczną) przestrzeń konstruowania własnego „dobrego życia” poprzez masową, i niepo- hamowaną, produkcję pragnień zgodnych z rynkowymi potrzebami. Głos filozofów ucichł, w zamian zaś otrzymaliśmy reklamy. Reklamy w telewizji i w gazetach, a także na ulicach, w skrzynkach pocztowych, pod wycie- raczkami, na plandekach i autobusach. Wszystkie one skutecznie sprawia- ją, że *[t]radycyjny związek pomiędzy potrzebą, a jej zaspokojeniem ule- ga odwróceniu: obietnica i nadzieja zaspokojenia potrzeby* pojawiają się wcześniej niż ona sama, *zawsze bardziej intensywna i zniewalająca niż inne*¹¹. Metamorfoza owa pozwala nam poniekąd stwierdzić, że na prze- strzeni dziejów, dominujące w społeczeństwie starożytnym (choć i nie tyl- ko) wzorce *stoickie*, zostały wyparte przez postulaty stanowiące ich skrajne przeciwieństwo. Bowiem, podczas gdy, nie tracący na aktualności, Seneka trafnie spostrzegał, że *pragnienia zgodne z naturą są ograniczone, [a te] rodzące się zaś z fałszywych uroszczeń nie mają się [wręcz], gdzie zatrzy- mać*¹², tym, co dzisiejsi przewodnicy po „dobrym życiu” mogą nam o dro- dze do niego prowadzącej powiedzieć, jest bodaj jedynie, że *obietnica jest tym bardziej atrakcyjna, im o mniej znaną, i oczywistą potrzebę chodzi. Doświadczenia, o istnieniu których się nie wiedziało, sprawiają mnóstwo frajdy..., a dobry konsument uwielbia przygody i przyjemności*¹³.

Kupuję, więc jestem (szczęśliwy)

Świadomość szkodliwości tego przesunięcia jest jednak nadto znikoma; *status quo* więc, siłą rzeczy, mości drogę wszystkim tym, którzy znaleźli się na anegdotycznym rozdrożu, ponieważ w chwili narodzin nie otrzy-

¹⁰ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Warszawa 1984, s. 45, 98.

¹¹ Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000, s. 98.

¹² Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961, s. 57.

¹³ Z. Bauman, *Globalizacja*, op. cit., s. 98.

mali „instrukcji obsługi”, do fertycznie wychodzącym im naprzeciw miriad nie zrównanie poczytnych magazynów (od których półki z prasą wręcz się uginają), do telewizyjnych „ekspertów” od „dobrego życia” w uszytych na miarę, drogich garniturach, na które nie jeden z nas, z pewnością, spogląda z iskrą pożądania w oku, czy też do tysięcy innych marketingowych drogowskazów, ochoczo otwierających przed ludźmi szeroki wachlarz dóbr, których posiadanie z konieczności sprawi, że przybliżą się oni o krok do „dobrego życia”. Jednakże, co najwyżej do momentu wydania następnego numeru *Vogue’a* albo *Men’s Health* bądź do jutrzejszych emisji reklam, które w społeczeństwie konsumentów odgrywają, może nawet najważniejszą, rolę architektów ludzkich pragnień. To, co pożądane, nie może być jednak nim za długo; społeczeństwo konsumpcyjne stawia sobie, bowiem, za cel zredukowanie do minimum czasu pomiędzy arbitralnym uznaniem danego dobra za „pożądane”, a bezwzględną dewaluacją tego samego dobra, tuż po określeniu go mianem „przestarzałego”. Aksjologiczna degradacja wydaje się być już z góry wpisana w losy każdego z dóbr. Jest to konsekwencją faktu, że „dobre życie” w społeczeństwie konsumentów nie jest, jak przyjęło się powszechnie uważać, skorelowane z ciągłym zaspokajaniem *konsumpcyjnych potrzeb* podmiotu; wręcz przeciwnie: jego regułą jest właśnie nieprzerwanie rosnąca i wzmagająca się liczba *konsumpcyjnych pragnień* „wymagających natychmiastowego spożycia i śpiesznego zastąpienia przedmiotów, które mają te pragnienia zaspokajać”¹⁴, chciało-by się dodać: „nowszymi” i „lepszymi”.

W „świecie metek”, w którym to konsumpcja stanowi narzędzie reorganizacji relacji międzyludzkich, jesteśmy zobligowani „udostępnić siebie samych dla rynku i walczyć, w konkurencji z resztą członków, o najlepszą wartość rynkową”¹⁵, by jawić się w oczach innych, jako nęcący towar, a także aby stać się „swym własnym (powszechnie pożądanym) produktem”. W tymże celu, z „dyrektywą” (w formie popularnego kolorowego periodyku) w dłoni, wyrusza się, chcąc posłużyć się, jakże trafnym pojęciem ukułym przez amerykańskiego socjologa George’a Ritzera, do „świątyni konsumpcji”, miejsc promieniujących całym spektrum barwnych szyldów marek, spod znaku których produkty (opatrzone odpowiednim, czyli możliwie jak

¹⁴ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, Kraków 2009, s. 28.

¹⁵ Tamże, s. 17.

najmniej subtelny logo) są w stanie zagwarantować kupującemu upragnioną, autorytatywną aprobatę. „Firmowe sklepy” potrafią skutecznie odciążyć konsumentów z ich *konsumpcyjnej odpowiedzialności*, bowiem prześladowający całe szeregi ery końca społeczeństwa producentów, lęk przed brakiem wystarczająco „dobrego gustu”, aby móc dostąpić „społecznego uznania”, zostaje, z konieczności, wyeliminowany wraz z chwilą, w której dobra, nie-rzadko piętrzące się w naszych sklepowych koszykach po brzegi, otrzymują ową, w perspektywie wielu konsumentów, nieodzowną sygnaturę „jakości” i „stylu” w postaci rozpoznawalnego, pożądanego oraz, *im bardziej ekskluzywnego, tym lepiej*, logo marki.

„Ja” najwyższej próby

Niemniej, konsumpcja, choćby i nawet wzmożona do granic możliwości, nie jest jednak *samodzielnym* komponentem „dobrego życia”. Jego nieodzownym warunkiem jest otrzymanie ugruntowanego w dobrach, które nabywamy, powszechnego i *autorytatywnego* uznania; to znaczy społecznej afirmacji, akceptacji naszego „Ja”, i za zgodą swoistych arbitrów określenia nas, jako pełnoprawnych członków społeczności, do której aspirowaliśmy. Każda ze społeczności obiera rozmaite, właściwe swoim „wizjom” kryteria, jednakże to, co wspólne im wszystkim, to: *uznanie jednakowych narzędzi konstruowania tożsamości swoich członków*; są nimi: metki, loga i marki, miarodajne instrumenty służące wyznaczaniu swojej pozycji społecznej. Jest ona tym wyższa, im wyższe są ceny zdobiące metki naszych ubrań, lub, za im bardziej „elitarną” uchodzi marka, której produkty nabywamy.

Wszak *uznanie* ma w kontekście „dobrego życia” kluczowe znaczenie. Pierre Bourdieu uważał wręcz, że *nie ma większego wywłaszczenia, większej deprywacji niż to, co dotyka zwyciężonych w symbolicznej walce o uznanie, o dostęp do społecznie uznawanego społecznego istnienia, słowem, do ludzkości*¹⁶ i trudno mu się w tymże względzie sprzeciwić. W społeczeństwie konsumentów, któremu udało się zręcznie przenieść rynkowe reguły w przestrzeń relacji międzyludzkich, jesteśmy zmuszeni bezustannie,

¹⁶ P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, Warszawa 2006, s. 344.

choć rzadko kiedy świadomie, stawać do tej walki na nowo; każdy z nas jest w nim jednocześnie „promotorem towaru, jak i towarem, który promuje”¹⁷, i niezależnie od odgórnie ustalonych probierzy musi: uwypuklać, eksponować i podnosić swoją rynkową wartość, aby „pozostać w grze”. Niespełnienie tych kryteriów skutkuje, jak w przypadku dóbr, które nabywamy, deprecjacją naszej tożsamości, z konieczności implikującą wykluczenie, i pozbawieniem nas fundamentalnego dla „dobrego życia” uznania. Wygenerować popyt na swoje „Ja”, jest więc zasadniczym zadaniem podmiotu pragnącego „żyć dobrze” w XXI wieku.

Thomas Hylland Eriksen pisze w tym kontekście o „syndromie klocków Lego”. Słusznie spostrzega, że niegdyś otrzymywało się pewną liczbę „gotowych pakietów tożsamościowych”, w ramach których można było (korzystając z dołączonej do zestawu instrukcji) skonstruować jedno, ściśle określone „Ja”, co oczywiste, nie było, raz na zawsze, nierozzerwalnie sprzężone z podmiotem, w każdej chwili można było, bowiem, swą tożsamość nieco skorygować, udoskonalić. Niemniej sytuacji tego typu zdecydowanie daleko do typowo „ponowoczesnych”, odgórnie narzuconych jednostce, strategii programowania swojego „Ja”. Aktualnie wygląda to raczej tak, jakbyśmy *otrzymywali to samo pudełko Lego, tyle że już dawno bez instrukcji, a co gorsza, jakby coś przymuszało nas* – jak konstatuje Eriksen – *by, z dnia na dzień, całkowicie przebudowywać, lub co najmniej modyfikować nasze [porażająco nietrwale i] chybotałe konstrukcje*¹⁸.

¹⁷ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, op. cit., s. 17. Ponadto stan ten przywodzi niemal natychmiastowo na myśl skojarzenie z „fetyszyzmem towarowym”, opisywanym w epoce rozkwitu społeczeństwa producentów przez Karola Marksa, który „potępiał ekonomistów swoich czasów za błąd fetyszyzmu towarowego, za ich zwyczaj pomijania albo ukrywania relacji ludzkich za przepływem towarów: jakby towary wchodziły w relacje między sobą, same z siebie, bez pośrednictwa ludzi”. Wydaje się dziś, że jego ponowoczesną trawestacją jest, opisany przez Zygmunta Baumana, tzw. „fetyszyzm podmiotowy”. Bauman zauważa, że „podmiotowość” w społeczeństwie konsumentów, podobnie jak towar w społeczeństwie producentów, jest (żeby sięgnąć po celne pojęcie ukute przez Bruno Latoura) *faitishe*, „całkowicie ludzkim produktem podniesionym do rangi nadludzkiego autorytetu, poprzez puszczenie w niepamięć, bądź uczynienie nieistotnym jego [...] nazbyt ludzkiego pochodzenia, wraz z całym ciągiem ludzkich działań, które doprowadziły do jego powstania, i były warunkiem *sine qua non* jego pojawienia się”. [Fragment za: Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, op. cit., s. 19, 20].

¹⁸ T.H. Eriksen, *Tyrania chwili*, Warszawa 2003, s. 175.

Pragniemy, aby to właśnie nas pożądaną; jednorazowe dostąpienie „społecznego uznania” sprzężone ze zręcznym sfabrykowaniem popytu na swoją tożsamość nie czyni jednak jeszcze, ustawicznie, naszego życia „dobrym”; bowiem, aby takie określenie było zasadnym, nieodzowny jest wciąż jeden, decydujący, czynnik, którym jest *permanencja*. „Dobrze żyjący” cieszą się swoim upragnionym „dobrym życiem” stale, ponieważ cechuje je ciągłość. Własnością umożliwiającą nam osiągnięcie owej ciągłości jest *elastyczność*; rozumiana, jako zdolność do natychmiastowego porzucenia wcześniej obranego kierunku wędrówki w zgodzie z płynnością (determinujących charakter naszych motywacji) „kanonów”; czyli wcześniej wspomnianych kolorowych pism, i wielu, wielu innych modnych „drogowskazów”, których rekomendacje mają moc wiążącą.

Popyt na naszą tożsamość jest równie efemeryczny, co płynne „kano-ny”, które określają jej aktualną formę. W chwili ich nieodwołalnej aktualizacji, nasza tożsamość, na podobieństwo innych, obecnych na „rynkach” dóbr, ulega automatycznej deprecjacji, czego konsekwencje są nam już znane. Ażeby się temu skutecznie przeciwstawić, to znaczy, utrzymać w ciągłości naszą pozycję społeczną, zawarować sobie trwałe uznanie, słowem: żeby spełnić wszelkie dalsze kryteria „dobrego życia”, jesteśmy zmuszeni wykorzystując, nabytą uprzednio (*na drodze licznych, niejednokrotnie bolesnych dla nas, doświadczeń*) elastyczność, ucieleśniać samymi sobą każdą, choćby nawet najbardziej drobiazgową transformację owych, z gruntu nietrwałych „kanonów”. W praktyce oznacza to, że dążący do „dobrego życia” dzisiaj, muszą koniecznie umieć odrzucić swoje dotychczasowe, niemniej, już nieautentyczne „Ja”, i podjąć próbę poszukiwania tego jedyne go „prawdziwego”, opartego bowiem na aktualnych „kanonach” wariantu. Wymaga to od nas tego, o czym, paradoksalnie, Seneka pisał przed wiekami, że jest to „tą jedną rzecz[ą] wtraca[jącą] nas w największe nieszczęścia”, mając, nie bez słuszności, na myśli fakt, że się *naginamy do opinii ogółu w tym przekonaniu, że najlepszym jest to, co zostało [przez społeczeństwo] przyjęte z wielkim uznaniem; że się wzorujemy na przykładach pospółstwa, i że, słowem, żyjemy nie według nakazów rozumu, [lecz] według norm naśladownictwa*¹⁹.

¹⁹ Lucjusz Annasz Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1996, s. 38.

Skrzętnie zamaskowany szkopał...

Jednakże *raison d'être* społeczeństwa konsumentów, urzekającego kuszącymi obietnicami bezwarunkowego spełnienia wszelakich marzeń jego członków, jest niemożność absolutnego zaspokojenia *konsumpcyjnych pragnień*, wygenerowanych przez jego realnych beneficjentów. Tym bowiem, co warunkuje możliwość nadania nieodzownej ciągłości „dobremu życiu”, jest nieustające utrzymywanie pnących się do „dobrego życia” w dojmującej świadomości *konsumpcyjnej deprywacji*, ponieważ, jak trafnie spostrzegła Zygmunt Bauman: „w społeczeństwie konsumentów jesteśmy tak długo szczęśliwi, jak długo nie tracimy nadziei na osiągnięcie szczęścia”²⁰, a także, jak długo tylko „nowe oferty” lub/oraz „nowe perspektywy” uchodzą w naszych oczach za nęcące i godne zaufania, stawiającego nas niezwłocznie w stan „konsumpcyjnej gotowości”, dzięki któremu możemy, raz jeszcze, stać się skorzy, aby oddać w kolejne, niezliczone już ręce nasz cenny czas, pieniądze oraz *konsumpcyjny temperament*. Wynika z tego niechybnie, iż jedyną drogą do „dobrego życia” jest umiejętność wstępowania na coraz to „nowsze” i „lepsze” drogi. Inne, równie trafne jest spostrzeżenie prof. Baumana, że mechanizmy administrujące kulturą konsumpcyjną (intencjonalnie) sprawiają, iż „na bieżni wiodącej do [dobrego życia], brak linii mety”²¹. Niebagatelną okazać się może przy tym również umiejętność skrupulatnego przymykania oczu na wczorajsze rozczarowania, niepowodzenia oraz niewątpliwie bolesne zawody. To właśnie przymykanie oczu jest niemalże koniecznością w tym względzie, pragniemy bowiem dostać „dobrego życia” w *kulturze społeczeństwa konsumpcyjnego*, [w której] *chodzi, przede wszystkim, o to, aby [potrafić jak najszybciej] zapominać, a nie uczyć się nowych rzeczy*²².

²⁰ Z. Bauman, *Sztuka życia*, Kraków 2011, s. 32.

²¹ Tamże, rozdział: *Niedole szczęścia*.

²² Z. Bauman, *Globalizacja*, op. cit., s. 97.

Gorączka „elastyczności”

Wspomnianej wyżej *elastyczności* wymagają również, coraz częściej, pracodawcy. Aby móc sprostać „kanonom”, i zapewnić sobie możliwie jak najwyższe dochody, należy, z konieczności, posiadać jak najwięcej cech składających się na osobliwy, jednakże mający niezrównanie wysoką „wartość rynkową”, konglomerat *elastyczności*, tworzący figurę „idealnego pracownika”, na którą składają się: zdolność do podjęcia każdej pracy i umiejętność funkcjonowania pod ciągłą presją, „by odkrywać siebie na nowo”. Choć jest to zadanie wyjątkowo karkołomne, podejmują się go coraz liczniejsze rzesze ludzi gotowych „odświeżać [bezustannie] swoje wiadomości, zmieniać spojrzenie na własną pracę, [a także] umieć błyskawicznie zawracać i zmieniać strategię”²³, a również ludzie, w swoim trybie życia, podobni w pewnych względach nomadom: skorzy regularnie zmieniać swoje miejsce zamieszkania, i „zaczynać wszystko od nowa”, jeśli tylko może się to okazać dla nich intratne. Jednakże, oni właśnie, jak się zdaje, najczęściej odnoszą owo deprymujące wrażenie, jak gdyby „nie wszystkie plamy, powstające w trakcie wykonywanej [przez nich] pracy przylega[ły] do samej tylko roboczej odzieży”, czy wręcz doznają nagminnie „przykrego uczucia, jakby trochę błota przykleiło się [im] do ciała, lub też jakby roboczy mundur, przylegający zbyt ściśle, krępował [im] ruchy. Nie udaje się go ściągnąć, [ani] zostawić w szatni”, bowiem, paradoksalnie, uniemożliwia im to ta s a m a *elastyczność*, po osiągnięciu której, pochopnie popadali w głęboki zachwyt; czyniąc się coraz to „mobilniejszymi”, „dyspozycyjnymi”, gotowymi odbierać telefony niezależnie od pory dnia bądź nocy, własnoręcznie spętali się okowami, z których, z pewnością, niełatwo będzie się im uwolnić, póki *elastyczność* będzie wiodła prym wśród cech najbardziej pożądanych.

Zygmunt Bauman kategoryzuje członków społeczeństw konsumpcyjnych wedle dychotomii „turysta-włóczęga”. Pierwsi „poruszają się, lub nie, w zależności od własnego *widzimi się*. Odchodzą, jeśli gdzieś indziej skuszą ich nowe, [dotychczas] nieznane możliwości”²⁴, drudzy zaś „wiedzą [dobrze], że niezależnie od własnych chęci, nigdzie nie pozostaną dłu-

²³ Tamże, s. 177.

²⁴ Tamże, s. 110.

żej, bo gdziekolwiek by się nie zatrzymali, nigdzie nie są mile widzianymi gośćmi”²⁵. Niemniej jednak „włóczęga to *alter ego* turysty, [a także] jego najbardziej zagorzały wielbiciel, [bowiem], jeśli spytać włóczęgi, jak chciałby żyć, gdyby miał nieograniczoną możliwość wyboru, [odpowiedziałby rysując] dokładny opis szczęśliwego „jak w telewizji” życia turysty”²⁶. Bauman zauważa, że „zarówno turysta, jak i włóczęga są konsumentami, [...których] ze światem łączą przede wszystkim związki natury estetycznej: odbiera[ją] świat, jako pożywkę dla własnej wrażliwości, [lub] matrycę do doświadczeń, według których tworz[ą] on[i] mapę świata, [w którym się poruszają]”²⁷. Obaj podróżują, choć na innych zasadach; jedni jako sybaryci, drudzy natomiast, częściej jako uchodźcy, lecz to, co wspólne im obu, to: *podróż*, w której się znajdują oraz wymóg elastyczności, który się stawia wszystkim; niezależnie od przynależności do poszczegółnej kategorii.

Zagubiona ciągłość zdarzeń

„Żyjemy w czasach bez opóźnień”, stwierdza francuski teoretyk kultury Paul Virilo, Stephen Bertman zaś „uku[wa] terminy „kultura terazistyczna” (*nowist culture*) i „kultura pośpiechu”, na określenie sposobu, w jaki żyjemy w naszym rodzaju społeczeństwa”²⁸. Jeszcze inny myśliciel, Michel Maffesol, mówi o „czasie puentylistycznym”, „wyróżniającym się bardziej obfitością pęknięć i braków ciągłości, przerw oddzielających kolejne punkty i rwących łączące je więzi, aniżeli szczególną zawartością tych punktów”²⁹. Wszyscy mają jednak na myśli to, co klarownie ujął, wcześniej już cytowany, Thomas Hylland Eriksen. W swym rewolucyjnym dziełku, *Tyranii chwili*, stwierdza, że to nie tylko sam czas płynie przerażająco szybko na przestrzeni ostatnich lat, tracąc jednocześnie, po drodze, swą linearną i kumulatywną formę, na rzecz niezliczonej ilości „punktów” w czasie następujących po sobie zazwyczaj bez spójnego logicznie związku, ale i, co dla

²⁵ Tamże, s. 110.

²⁶ Tamże, s. 111.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, op. cit., s. 39.

²⁹ Tamże, s. 40.

naszego wyводу okaże się ważniejsze, że liczba produkcji dóbr pomagających nam zaoszczędzić ów cenny czas, przybiera stale, od wielu dekad, postać *ciągu wykładniczego*.

„...Pozwól, że cię w tym wyręczę”

Dziś, ku zadowoleniu wielu, „jeśli dzięki nowemu, cudownie pomysłowemu, elektrycznemu otwieraczowi do konserw, da się otworzyć puszkę bez „zbędnego” wysiłku, [to z pewnością] można będzie spędzić więcej czasu na sali gimnastycznej, mocując się ze sprzętami zapewniającymi „niezbędny” wysiłek”³⁰. Owa „zbędność” jest tutaj kluczowa. Kultura „natychmiastowego zaspokajania pragnień” czyni niemal wszystko to, co absorbujące, i siłą rzeczy, wymagające od jednostki poświęcenia, oraz, choćby chwilowego, zaangażowania, „zbędnymi”; pozornie rekompensując, wygenerowane przez ten mechanizm „straty uboczne”, tymczasową gwarancją rynkowego pluralizmu „czasooszczędnych” technologii, tj. dóbr gotowych zredukować „marnowany” przez nas na zaangażowanie czas do koniecznego minimum, umożliwiając tym samym czerpanie intensywnej przyjemności z wysiłków uznawanych, w świetle owej osobliwej logiki, za „niezbędne”, jak między innymi emblematyczna wręcz konsumpcja. Jednakże fakt, iż zdumiewająca większość nas pragnie dziś „szybkiego efektu [zauważalnego właściwie zanim jeszcze zdążymy skończyć oddawać się danej czynności, a przy tym], jak najkrótszego zaangażowania własnych sił fizycznych i umysłowych, chcąc pewnie zachować więcej czasu na inne, jeszcze atrakcyjniejsze oferty”³¹, implikuje naprawdę zatrważające straty dla kultury jako takiej.

Kultura w wariancie „instant”

Niełatwo oprzeć się wrażeniu, że coraz częściej towarzyszy nam frustrująca świadomość, że zawsze znajdzie się coś pilniejszego, aniżeli to,

³⁰ Z. Bauman, *Sztuka życia*, op. cit., s. 15, 16.

³¹ Tamże, s. 15.

czemu chcielibyśmy się w danej chwili oddawać. Eriksen, na podstawie wieloletnich obserwacji społeczeństwa informacyjnego, konkluduje następująco: *Gdy spotykają się czas szybki i powolny, zwycięża szybkość, argumentując, iż jest to przyczyna faktu, że nigdy nie udaje się [nam] zrobić ważnych rzeczy, ponieważ zawsze jest coś do zrobienia najpierw. Naturalnie, zawsze będziemy starali się wykonywać najpierw zadania najbardziej naglące [...]* W ten sposób powolne i długoterminowe czynności zostają w tyle. W epoce, [w której to] wydajność wydaje [być] się jedyną wartością w gospodarce, polityce [oraz] nauce, źle to prorokuje takim rzeczom jak dokładna, dalekowzrocznie zaplanowana praca, [czy] długotrwale związki uczuciowe³². Rezultatem takiego *status quo* jest wzmożona ilość pragnień oraz tendencji, możliwych do sprowadzenia pod wspólny mianownik kategorii „instant”, przez którą należy rozumieć wszystko to, w czym unaocznia się palące „pragnienie otrzymania natychmiastowych (widocznych i wymiernych) efektów swoich działań” wraz z „samoubeczwalniającą”, głęboką niechęcią wobec wszelkich form zaangażowania, którą Eriksen nazywa „podstawowym pojęciem dla zrozumienia naszych czasów”³³.

Właśnie to owa, doskwierająca nam nierzadko świadomość, iż nadchodząca chwila zagląda już nerwowo przez ramię tej trwającej, upraszając się zuchwale o skupienie na sobie uwagi, a także wszystkie migoczące wokół, starające się za wszelką cenę pozyskać naszą uwagę, atrakcje, sprawiają, że my sami, a w konsekwencji również kultura, tracimy naprawdę wiele, zważając na fakt, że niewielu z nas może pozwolić sobie na oddawanie się nie substytutom, lecz właściwym, wymagającym zaangażowania i absorbującym dobrom. Praktyczną konsekwencją tego typu konfiguracji aksjologicznej jest zdumiewająca (wciąż rosnąca) popularność szmirowatej beletrystyki, całej gamy „poradników psychologicznych”, magazynów śledzących chimeryczną, szeroko rozumianą modę bądź zawile perypetie niezliczonych celebrytów (oraz celebrytek), a także muzyki podobnej techno, elektro czy „pop”. To permanentnie nękający nas „brak czasu” leży u przyczyn sytuacji, w której, znany z nadludzkich zdolności generowania wzruszenia i współczucia, John Green cieszy się większą popularnością, niż James Joyce, Or-

³² T.H. Eriksen, *Tyrania chwili*, op. cit., s. 211.

³³ Tamże, s. 169.

han Pamuk czy Thomas Mann, a Regina Brett uchodzi za większą znawczynię ludzkiego losu niż Albert Camus. Wszystko to jest również efektem towarzyszącej mu animozji wobec zaangażowania w „rzemiosła”, w których biegłości czy sprawności nabiera się w sposób linearny i kumulatywny, za pomocą systematycznej i metodycznej pracy. Bo któż dziś znalazłby miesiąc na dokładne prześledzenie powieści *Laskawego* Jonathana Littela, czy, co najmniej, trzech miesięcy na *Krytykę czystego rozumu* Kanta?

Wysiłek *passé*. Wysiłek *desirable*

Niewielu z nas, bowiem, nie zdołałoby rozpoznać siebie samych w obrazie sporządzonym przez Gombrowicza na łamach *Dziennika* z 1962 roku: *Myślałem o wytężonym stosunku do tej oazy jej właściciela, Gianigrande, wczesnym rankiem, o szóstej, wyruszającego samochodem do odległej fabryki, [...] i w ciągu wielu godzin w huk, zamęcie, liczącego minuty dzielące od powrotu w spokój, ale gdy wracał, konieczność wyzyskania każdej minuty spokoju odbierała spokój, wypoczynek stawiał się pracą, bo znów liczył minuty, ale tym razem [te] dzielące go od fabryki*³⁴. Jednakże, gdzież w tym wszystkim miejsce na „dobre życie”? „Dobrze żyjącym” okazuje się jednak nie ten, który, istotnie, znajdzie wystarczająco dużo czasu na filozofię nowożytną, lecz ten, który zdoła wykorzystać jak najwięcej ofert oraz nęcących okazji, a także ten, któremu uda się wynaleźć wolną godzinę, dwie, aby po wszystkich „niezbędnych” wysiłkach, móc oddawać się innym „niezbędnym” wysiłkom, takim jak bieganie, jogging czy rywalizacja w wyciskaniu ciężarów i kompulsywnym wymachiwaniu sztangami na siłowni. W innym przypadku „dobrze żyjącą” okazuje się być ta osoba, której udało się wygospodarować wolną chwilę na głośny, ostatnimi czasy, serial, który, swoją drogą, można zacząć oglądać w dowolnym momencie, ponieważ są one „produkowane ze świadomością, że widzowie będą nieustannie trzymać rękę na pilocie, gotowi zmienić kanał przy pierwszych oznakach zastoju, [...] momenty napięcia [są zatem] przesadne i częste, [a budujące dramat], który z zawrotną prędkością stoi w miejscu”³⁵.

³⁴ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961-1969*, Kraków 1997, s. 27.

³⁵ T.H. Eriksen, *Tyrania chwili*, op. cit., s. 147.

Sytuacja, w której to „natychmiastowość” stanowi wartość nadrzędną, stwarza koniunkturę dla, posługując się sformułowaniem Pierre’a Bourdieu, „szybkomyślicieli”. Tym mianem określa się tę liczną kategorię ludzi, którzy „w ciągu kilkuminutowego przekazu na żywo potrafią wyjaśnić, na czym polega problem polityki gospodarczej Unii Europejskiej, dlaczego powinno się w te wakacje przeczytać [ową] *Krytykę Czystego Rozumu* Kanta albo wytłumaczyć źródła rasistowskiej pseudonauki”³⁶. Nierzadko wątpliwa zręczność argumentacyjna okazuje się być kwestią dalece drugorzędną, gdy zachodzi możliwość (*w istocie, wyłącznie pozornego*) natychmiastowego wzbogacenia swego umysłu o garść dodatkowych informacji. Jednakże zbyt często zapomina się, iż, w większości, myśli naprawdę „godne uwagi” wymagają gruntownego, a także pogłębionego „przetrawienia”, są bowiem one „trudne, skondensowane, naładowane przeżyciem wewnętrznym”. „Do wielu myśli [ponadto] trzeba powracać po kilka razy”, jak spostrzega Gombrowicz, przytłoczony technicznymi dysfunkcjami ówczesnych spotkań inteligencji emigracyjnej w Buenos Aires, które, z pełną zasadnością, można odnieść do wielu dzisiejszych, powiązanych z kulturą intelektualną wymiarów „życia codziennego”. Idealnym wręcz przykładem są „przemówienia” owych „szybkomyślicieli”, ponieważ pytaniem, które nasuwa się niemal natychmiastowo po ich wysłuchaniu, jest: „któż z tych ludzi, [tak namiętnie się w owych mowach zasłuchujących] mógłby [zdolać] uchwycić [zawartą w nich treść] w locie, przyswoić, [i, co w tym względzie najważniejsze,] zapamiętać [jej intencjonalny wydźwięk]?”³⁷.

Informacji nigdy zbyt wiele?

Ogromny dzisiaj popyt na ową „szybką” myśl jest, nade wszystko, jednak świadectwem o wiele, wiele szerszego społecznie zjawiska, które określa się mianem „spiętrzenia informacji”, a które to można śmiało uznać za *differentia specifica* społeczeństwa informacyjnego, którego satysfakcjonująco skrupulatny i szczegółowy opis znajduje się w przywoły-

³⁶ Tamże, s. 161.

³⁷ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, Kraków 1997, s. 47, 48.

wanej niejednokrotnie *Tyranii chwili* Thomasa Eriksena. „Spiętrzeniu informacji” towarzyszy, momentami niejasne, poczucie, iż produkowanych codziennie informacji jest już zbyt wiele, czego konsekwencją (nieuniknioną) jest tzw. „miar informacyjny”, czyli konfiguracja, w której nabieramy poczucia „bycia przytłoczonymi” ilością absorbowanych bądź może wręcz pochłanianych przez nas niemalże bezustannie (oraz bezrefleksyjnie) informacji. Abyśmy mogli pochłaniać je w tak zdumiewających ilościach, poddaje się je drobiazgowej kompresji, działającej na podobnej zasadzie, jak cenione wśród dzisiejszej młodzieży „lektury w pigułce”. Pojawia się pytanie o korelację między „nadprodukcją”, natłokiem informacji, a „dobrym życiem”. Odpowiedź na nie okazuje się niejednoznaczna, wymagająca wyjaśnienia znaczenia kategorii „smart”, drugiej, obok „instant”, jak się zdaje, definiującej naturę dzisiejszej doby.

Jedną z dróg (z mojego punktu widzenia, wyłącznie iluzoryczną) do „dobrego życia” okazuje się umiejętność systematycznego (pozbawionego elementu selekcji) magazynowania jak największych ilości „serwowanych” informacji celem ustrzeżenia się przed możliwością bycia „niedoinformowanym” bądź bycia „nie na bieżąco”. W tym karkołomnym zadaniu mają nas wspomóc dobra należące do kategorii „smart”. Obecnie „smart” stanowi człon, lub, równie często, prefiks nazw większości produktów na rynku, począwszy od żaluzji, na lodówkach kończąc. Jednakże pierwszymi produktami kategorii „smart” były telefony wyposażone w niektóre z funkcji komputerów, umożliwiające, między innymi, sprawdzanie skrzynki pocztowej, korzystanie z przeglądarki internetowej, i tak dalej. Mnogość produktów tego typu umożliwia nam jak najmniejszym wysiłkiem osiągnięcie tego pożądanego, „wyręcza” nas z pracy intelektualnej i/lub fizycznej, podobnie jak kategoria „instant”. Jednakże w tym kontekście mam na myśli wyłącznie te produkty, które umożliwiają nam natychmiastowe zdobywanie, niekoniecznie niezbędnych, niekoniecznie nawet potrzebnych, informacji. To właśnie za ich pomocą jesteśmy w stanie być „absolutnie świadomi” tego, co wokół nas, czyli: śledzić każdy krok naszej ulubionej celebrytki bądź dowiadywać się o strzelonej bramce w meczu, którego nie mogliśmy obejrzeć samodzielnie; wiedzieć o wybuchu wulkanu w Meksyku czy o trzęsieniu ziemi w Peru, poznawać nowego elekta Republiki Południowej Afryki, porównywać wczorajsze notowania giełdowe, i w tym samym czasie informować innych, o tym, „co u Ciebie”.

Niemniej wariant ten okazuje się intratny wyłącznie krótkofalowo; produkty „smart” gwarantujące nam nieograniczony przepływ i dostęp do informacji wcale nie sprawiają, że jesteśmy „lepiej poinformowani” lub że „wiemy więcej”, bowiem (*a pomijając już kwestię zbędności naprawdę masowo pochłanianych dziś przez wielu zgola zbędnych, a nawet szkodliwych w szerokim kontekście kulturowym, treści*) owa „nieograniczoność” wyzuwa nas z możliwości bycia właściwie świadomymi, ze względu na korelację zawartą w „prawie malejących użyteczności krańcowych” traktujących o tym, że „korzyść krańcowa każdej kolejnej konsumowanej jednostki dobra [tutaj: informacji] jest mniejsza od korzyści krańcowej poprzedniej jednostki dobra”, czego konsekwencją jest fakt, iż „konsument zwiększając konsumpcję o kolejne jednostki powoduje zwiększenie odnoszonych korzyści, ale przyrost tych korzyści z każdą jednostką dobra jest coraz mniejszy”³⁸. Słowem, z każdą kolejną skonsumowaną przez nas informacją, coraz mniej z niej rozumiemy, mniej czasu bowiem poświęcamy na próbę jej „przetworzenia”.

Drugą zaś, i jak się zdaje, dalece bardziej rozsądną i o wiele efektywniejszą drogą jest nabycie umiejętności skrupulatnego i skutecznego filtrowania napływających informacji. Na poziomie codziennych konsumpcji treści będzie to oznaczać redukcję „pochłanianych” przez nas artykułów do arbitralnie ustanowionej granicy, która pozwoli nam na kontrolę pomiędzy byciem „odpowiednio poinformowanym” z korzyścią dla nas, a byciem „przeładowanym informacją” o znanych nam już reperkusjach. W warunkach stwarzanych przez społeczeństwo informacyjne umiejętność rozsądnego administrowania ilością absorbowanych przez nas treści może uchodzić wręcz za, naprawdę wysoko cenioną w pewnych kręgach, cnotę. W szerszej zaś perspektywie oznacza to konieczność rezygnacji z *przejrzenia* mnogości publikacji, na rzecz szczegółowej, gruntownej, a także, wystarczająco pogłębionej lektury, siłą rzeczy, mniejszej liczby publikacji, pomoże to nam bowiem w zdobyciu wartościowych informacji oraz zrozumieniu ich treści.

³⁸ https://pl.wikipedia.org/wiki/Prawo_malej%C4%85cej_u%C5%BCyteczno%C5%9Bci_kra%C5%84cowej

Facebook, czyli e-ekshibicjonizm i „ekstymność”

Produkty należące do kategorii „smart”, oraz inne, liczne „[g]adżety i nowinki techniczne sprawiają, po prostu, że nasze pragnienia stają się [...] bardziej realistyczne, a poszukiwania łatwiejsze, [oraz zdecydowanie] bardziej skuteczne”³⁹. Jednym z pragnień, o którym już wcześniej wspominałem (a które odgrywa kluczową rolę w kontekście „dobrego życia”), było „pragnienie dostąpienia uznania”, i jak się okazuje, również w tym względzie, różnorodne „gadżety i nowinki techniczne” mogą sprawić, że za ich pomocą, o wiele łatwiej będzie nam je osiągnąć, tym bardziej, gdy „zachowania ściśle prywatne zostały przeniesione do sfery publicznej”⁴⁰. Sprawność w manifestowaniu, a także, i, co nie mniej ważne, „upublicznianiu” swojego „Ja” okazuje się cechą nieocenioną, jeżeli jesteśmy zmuszeni być jednocześnie „promotorami towarów, jak i towarami, które promujemy”, ponieważ coraz większą popularnością cieszy się zabieg przenoszenia mechanizmów autopromocji z realnej przestrzeni, w nieograniczoną (*a więc gwarantującą możliwość zaskarbienia sobie względów o wiele szerszego gremium*) sferę Internetu, poczynając od regularnego aktualizowania statusów na Facebooku, przez przebiegnięty dzisiejszego poranka dystans, którym możemy się podzielić ze „znajomymi” za pomocą mnogości „smart” aplikacji, do publikowania (swoją drogą, coraz to bardziej prywatnych) zdjęć na odpowiednich serwisach w porażająco nieznacznym odstępach czasu, a także, skrupulatnego prowadzenia rejestru obejrzanych filmów (częściej), lub przeczytanych książek (rzadziej, o jakości już nie wspominając). Wszystkie te zabiegi łączy jednak wspólny, nadrzędny cel: dostąpienie pocucia „bycia pożądanym”, będącego rzetelnym świadectwem (satisfakcjonująco wysokiego) popytu na naszą tożsamość; a zatem, wydaje się, że ekshibicjonizm/„ekstymność” zyskał mnóstwo nowych adeptów, ekshibicjoniści zaś mogą cieszyć się sporym, a wciąż poszerzającym się gronem *vouyerów*.

³⁹ Z. Bauman, *To nie jest dziennik*, Kraków 2012, s. 304, 305.

⁴⁰ Tamże, s. 309.

Miłość w „pędzącym” świecie

Zarówno dominujące strategie konsumpcyjne, jak i logika „instant” w mgnieniu oka zdążyły podporządkować sobie jedną z najintymniejszych (dla wielu również najważniejszą ze) sfer naszego życia, czyli przestrzeń relacji „Ja-Ty”. Naprawdę niewiele jest miejsc, na których „kultura natychmiastowego zaspokajania pragnień” nie odcisnęłaby jeszcze swojego piętna. Poddanie relacji interpersonalnych regułom rynku towarowego, w połączeniu z bezdenną niechęcią wobec wszelakich form zaangażowania sprawiło, że, klasyczne jak dotąd, sformułowanie: „dopóki śmierć nas nie rozłączy” jest wypowiedziane z niezrównaną rzadkością. I to wcale nie ze względu na choćby upadający autorytet Kościoła, ani skuteczność działań podejmowanych w walce ze „skostniałym patriachatem”. Zdanie to mogło bowiem i może padać z ust zarówno osób wierzących, jak i ateistów; osób usposobionych na wskroś konserwatywnie jak i inicjatorów niegdysiejszych rewolucji obyczajowych; owa konfiguracja ma miejsce (być może wyłącznie) ze względu na standardową już dzisiaj dominację *le souci de soi* [troski o siebie] nad „troską o Innego”.

Ayn Rayd, która uporczywie próbowała nadać egoistycznej postawie miano „cnoty”, byłaby dzisiaj głęboko zachwycona widokiem powszechnie panujących tendencji moralnych. Spotkały się one jednak niedawno z o wiele mniej entuzjastyczną reakcją niemieckiego socjologa Ulricha Becka, który, wraz z żoną, dokonał krytycznej analizy modeli życia w epoce globalnej. Podzielając opinię Becka, jak i wielu innych myślicieli podobnie konkludujących, wydaje się, że na dzisiejsze „dobre życie” w wymiarze relacji „Ja-Ty” składa się model cynicznie egoistyczny i hedonistyczny, który można sprowadzić do, jak można przypuszczać, przyświecającej mu formuły: „Liczę się tylko ja: ja – i Ty jako moja świta, a jeśli nie Ty, to ktoś inny”⁴¹. Jesteśmy gotowi być „przy sobie” (co prawda wyłącznie dopóty, dopóki z relacji tej samoistnie płyną natychmiastowe, nie wymagające „zbędnego” wysiłku korzyści i przyjemności), lecz nie „dla siebie”, ponieważ wymagałoby to od nas przekraczającej nasze możliwości konieczności degradacji „Ja”, oraz nabycia umiejętności miłości w myśl definicji

⁴¹ Z. Bauman za Ulrichem Beckiem w: *Sztuka życia*, op. cit., s. 76.

Ericha Fromma („kochać to przede wszystkim d a w a ć, a nie brać”⁴²), która wymaga od podmiotu determinacji i nie małego zaangażowania. Oto przyczyna dzisiejszej konfiguracji aksjologicznej, która sytuuje nietrwale, efemeryczne, jednakże (*co w tym względzie okazuje się być najważniejsze*) przesyccone, skondensowaną do maksimum natychmiastową przyjemnością, gotowe do rozwiązania już przy pierwszych symptomach obopólnie niezręcznych miłosnych komplikacji, na najwyższym miejscu w hierarchii, czyniąc je tym samym najbardziej pożądanym schematem, którego wcielenie w życie przybliża do „dobrego życia”.

A więc, czy aby na pewno „dobre”?

We wstępie udało nam się, pokrótce, wyłożyć, dlaczego ideały *stoicyzmu* nie mogą stanowić w aktualnych warunkach społecznych drogi do „dobrego życia”, natomiast tym, co wynika jawnie z następnych, dalszych fragmentów tego eseju, jest, że *żyć [dobrze] wszyscy pragniemy, lecz nie wszyscy potrafi[my] zdać sobie jasno sprawę, na czym [naprawdę] polega [„dobre życie”]*⁴³. Szukamy go zatem w: portfelach, na sklepowych półkach i na innych kontynentach. Gdy spostrzegamy, że ponownie nam „ucieкло” (choć było przecież na wyciągnięcie ręki!), niestrudzeni kolejną porażką wracamy „na ziemię”, aby wnieść swój głaz z powrotem na górę. Albert Camus, analizując nieszczęsny los Syzyfa, napisał, że: „interesuje mnie Syzyf podczas tego powrotu, podczas tej pauzy”⁴⁴. Pauza, o której mowa, to moment między wypuszczeniem z rąk „głazu toczącego pod górę z rozkazu bogów”, a podjęciem następnej, z góry, rzecz jasna, skazanej na nieuchronną porażkę próby „dokonania niemożliwego”. Camus uważał że, kiedy Syzyf „schodzi ciężkim, ale równym krokiem ku udręce, której końca nie zazna”, uświadamia się we własnej absurdalności, stając się wówczas człowiekiem „ponad swoim losem. Jest silniejszy niż jego kamień”⁴⁵. Tragizm konsumpcyjnego dążenia do „dobrego życia” nie jest

⁴² E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1994, s. 29.

⁴³ Seneka, *Dialogi*, op. cit., s. 31.

⁴⁴ A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Dwa eseje*, Warszawa 1991, s. 108.

⁴⁵ Tamże, s. 108.

jednak podobny w zupełności do tragizmu Syzyfa. Zasadniczą dystynkcję stanowi fakt, że nie *musimy*, lecz *pragniemy* (choć nieświadomie) postępować właśnie według absurdalnego mechanizmu. Zarówno Camus, jak i myśliciele posługujący się *teorią krytyczną*, wskazują na nieocenioną rolę autorefleksji na drodze do emancypacji, Horkheimer uważał, że *[r]ozum nie może stać się dla siebie samego przejrzysty, dopóki ludzie działają jako członki nierozumnego organizmu*⁴⁶. Widzimy jasno, że to, co określa się dzisiaj mianem „dobrego życia”, wplątuje nas niemalże wyłącznie w różnorakie nieszczęścia, brakuje nam bowiem krytycznego namysłu nad prawdziwymi motywami naszego społecznego funkcjonowania i „spojrzenia na sprawy ziemskie jakby skądś z góry”⁴⁷. Być może, dopiero wówczas, kiedy „obnaży” się schematy i strategie, które miały zaważać nam „dobre życie”, to, co „dobre życie” będzie oznaczać, stanie się realnie „dobrym”.

⁴⁶ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, [w:] *Colloquia Columbia* 2/1983, s. 48.

⁴⁷ M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, Warszawa 1984, s. 80.

„Filozofia zrodziła się z zachwyty i nieufności”. Interpretacja

W języku polskim występuje wiele związków frazeologicznych z rzeczownikiem określającym poszczególne części ciała, na przykład grupa związana z wyrazem „twarz”: „zachować twarz”, „stracić twarz” albo „wyjść z twarzą”. Powyższe idiomy wydaje się łączyć usytuowanie we wspólnej płaszczyźnie znaczeniowej (semantycznej), którą jest sfera ludzkiej godności oraz tożsamości. Wszystkie omawiane przypadki odnoszą się do zachowań człowieka w różnych sytuacjach, przy czym należałoby zauważyć, iż sugerują one, że owa „twarz” ma charakter stały. Co więc kryje się pod tym pojęciem? Co symbolizuje ten wyraz? Jeśli podążać tropem biologicznym, najtrafniej dałoby się stwierdzić, iż ta część ciała jawi się jako narzędzie służące uzewnętrznianiu się psychiki człowieka, narzędzie służące komunikacji, jako pośrednik pomiędzy naszą jaźnią, osobowością a innymi ludźmi. Znajdują się na niej przecież usta, służące artykulowaniu myśli oraz oczy, o których mówi się, że są „zwierciadłem duszy”. Pojęcie to naprowadza nas więc głębiej, wskazuje na istnienie osobowości człowieka, którą musi on eksponować na zewnątrz i konfrontować z innymi jednostkami. Jeśli chcemy poprawnie zinterpretować tekst kultury, szczególnie tekst pisany, należy w pierwszej kolejności zastanowić się nad znaczeniem użytych w nim symboli. Dotarcie do istoty problemu w opisywanej przeze mnie bajce Leszka Kołakowskiego, trzeba byłoby według mnie zacząć od strony językowej, od odkrycia struktur niedosłownych, kryjących się w konstrukcji fabuły. Autor jest przecież Polakiem, użytkownikiem rodzimego języka, człowiekiem wykształconym, można więc założyć, iż świadomie wykorzystuje zawarte w zbiorowej podświadomości naturalne interpretacyjne presupozycje, które ma w sobie wykształcony, odczytany odbiorca. Czy więc gdy Kołakowski pisze o twarzy oraz o jej utracie, rozumie pod tym pojęciem sferę moralności oraz etyki? Wydaje mi się, że analizę zagadnienia należałoby skierować w tę stronę. Od razu jednak rozróżnijmy podstawowe terminy, to znaczy moralność od etyki. Mo-

ralność to, mówiąc najprościej, zbiór zasad pozwalających odróżnić dobro od zła. Etyka to nauka, zajmująca się badaniem tych zasad. Kryterium zasad moralnych jest o wiele szersze, są to bowiem nakazy o charakterze ogólnym, takie jak np. „nie zabijaj”, które można przecież dopasować do wielu istniejących odrębnie systemów ustalających określone reguły. Pozwolę sobie pominąć kwestie etiologii moralności, przyczyn jej zaistnienia na drodze ewolucji człowieka, gdyż merytoryczne przedstawienie tego aspektu nie należy do omawianego tematu i wymagałoby osobnej pracy. Kryterium zasad etycznych z kolei, uwarunkowane zostaje przez konkretny pogląd filozoficzny, konkretnego autora, konkretne myśli, których nie da się rozpatrywać również w oderwaniu od historiozoficznego ciężaru, to jest m.in. czasu, przestrzeni, w których zostały one zrodzone. I tak zbiorem zasad etycznych jest np. hedonizm, utylitaryzm czy Randowski obiektywizm. Zaryzykuję stwierdzenie, że pod pojęciem „twarzy” w interpretowanej bajce może kryć się każdy stworzony w historii ludzkości system etyczny. Główny bohater jawi się jako parabola każdego człowieka, swobody Kafkowski everyman, podążający za jakimś ustalonym zbiorem zasad. Fakt, iż przez większość czasu miejsce na jego czaszce jest puste, świadczyć może na rzecz przywołanej przeze mnie tezy o uniwersalności tej metafory, metafory twarzy jako wyznawanego systemu etycznego, wygodnej w dopasowywaniu do niej dowolnego poglądu. Czaszka bez twarzy jest tylko pustą formą, ramą, w którą należy wtłoczyć gotowy schemat. Skoro wiemy już, co oznacza najważniejsze pojęcie, spójrzmy, jak zachowuje się bohater wobec tego pojęcia, co robi, jak do niego podchodzi. Dalsza analiza w duchu behawioralnym owocuje eksplozją ukrytego w strukturze tekstu potencjału filozoficznego. Po pierwsze, nasz protagonista ma, przynajmniej do pewnego momentu, całkowitą kontrolę nad własną twarzą. Może ją dowolnie zdejmować i zakładać. Próbę odczytania owej swobody jako odniesienia do masek, jakie przyjmujemy w życiu, do konfliktu między chęcią ocalenia własnego „ja” a przyjmowaniem sprzecznych ról społecznych, dostosowywaniem się względem drugiego człowieka czy społeczeństwa, odrzucam w tym miejscu jako zbyt oddaloną, rozmazaną, naiwną. Swoboda ta, jakkolwiek dyskusyjna, wskazuje jednak na możliwość świadomego wyboru przez każdego człowieka ścieżki etycznej, która została mu narzucona, albo rezygnacji z niej. Narzucenie owej ścieżki wynika z występujących w bajce przesłanek. Człowiek przecież rodzi się

z twarzą, nie ma również w utworze słowa o świadomym jej wybieraniu, czy zastępowaniu inną. Przeciwnie, poznajemy Nino jako dorosłego, już ukształtowanego człowieka, który cieszy się ze swojej twarzy i chęłpi nią. Jest dla niego piękna. Kołakowski przekonuje, że nakazy, na których opiera się nasze sumienie, nie są do końca od nas zależne. Tworzą się w wyniku potężnych czasowo zjawisk w przekroju całej cywilizacji, a wpajane są jednostkom w procesie socjalizacji. Ma to charakter programowania, czy raczej automatycznego zgrywania przez nasz mózg określonego programu, w którym pewne czyny powiązane zostają z poczuciem wstydu, inne zaś z poczuciem winy. Kołakowski wskazuje, że do nas samych należy jedynie wybór, czy pozostaniemy wierni wpajanemu kodeksowi, czy może z nim zerwiemy. Jeśli jednak zdecydujemy się zerwać, to czy możemy oprzeć się na innym zbiorze? Gdy Nino decyduje się ukryć swoją twarz, czyli właśnie z niej zrezygnować, obserwujemy jego degradację i upadek. Owszem, bez twarzy da się żyć, jak stwierdza sam uczony Kru: „wielu ludzi żyło bez twarzy”, ale ostatecznie, cóż to jest za marny żywot! Od bohatera odwracają się inni ludzie, z szanowanego, podziwianego obiektu zainteresowania, staje się samotnikiem traktowanym z obojętnością i dystansem. Popada w długi, więc upadek odbywa się również w sferze zawodowej: Nino miał przecież w ręku poważny fach, pracował jako czeładnik piekarski, a teraz musi zaciągać kolejne pożyczki. Pod koniec historii bohater trafia do więzienia, gdzie „zgnębiony i wystraszony” siedzi po dziś dzień. Po pierwszym przeczytaniu wniosek, jaki można sformułować, jest oczywisty: rezygnacja z własnej twarzy prowadzi do katastrofy. Czy jest to odwołanie do człowieka współczesnego? Czy Kołakowski mówi o zagubieniu człowieka czasów powojennych na płaszczyźnie moralnej? O spadkobiercy dorobku Sartre’a? Człowiek nihilistyczny, dla którego egzystencja jest absurdalna, odczuwający pustkę stałych, dotychczas ciągle obecnych pni cywilizacji, na których mógłby się oprzeć, jest zagubiony, zdezorientowany. Wiara w Boga i nadzieja na życie wieczne? System kar i nagród w postaci nieba i piekła? Ale jak tu wierzyć, skoro Bóg umarł, odszedł z litości, a jego postać jako dobrotliwego Ojca siedzącego na tronie, wydaje się zdeformowana, ogromnie zamazana i niezrozumiała. Wiara w istnienie prawdy? Ale po co, skoro właśnie prawdy nie ma, wszystko jest relatywne, skoro nie istnieje ustalony z góry sens egzystencji. Moje pokolenie, późnych wnuków Sartre’a, wznosi tę egzystencjalną pustkę na wyż-

szy poziom. Niestety, obawiam się, że dla mojej generacji, powrót do klasycznych, przedwojennych wartości, na których ukształtowano nasz kraj, jest już niemożliwy. Co zabawne, nie nastąpiło to w wyniku świadomego przeżycia, przetworzenia w zaciśniętych własnych myśli traumy i doświadczeń pokoleń wcześniejszych, lecz raczej wzięło się samo z siebie, z charakteru czasów, pustych, banalnych, bezrefleksyjnych, skupionych na ślepej rozrywce. Czasów wrzucania zdjęć na Instagrama i obserwowaniu ilości lajków. Czasów „Trudnych spraw” czy „League of Legends”. Jakkolwiek jednak byłyby to głębokie kwestie, w najlepszym razie jest to tylko część ujęcia ciekawszego, moim zdaniem, mechanizmu, który stanowi kwintesencję „Pięknej twarzy”. Nie wspominałem bowiem o motywach, jakie kierowały Nino, kiedy zrezygnował z własnej twarzy i schował ją do kufra.

Główny bohater nie odrzuca przecież swojej twarzy jako nieatrakcyjnej, nie uważa ją za zbyt starą czy dziwną, wręcz przeciwnie, jawi się mu ona jako ideał młodości i piękna. Właśnie z miłości do niej, ze strachu, że ten absolutnie idealny wizerunek mógłby ulec zniszczeniu, postanawia ukryć ją w bezpiecznym miejscu. Przywiązanie do swojej twarzy jest dla niego najważniejsze, potrafi poświęcić cały majątek, wysiłki i pracę, słowem wszystko, byle tylko pozostała ona nienaruszona. Dlatego też uważam, że utwór ten jest alegorią określonego typu ludzi, a raczej określonej tendencji wśród ludzi. Tendencja ta w ogólnym rozrachunku dotyczy relacji pomiędzy jednostką a informacją, konkretyzuje się, realizuje w związku, jaki zachodzi między człowiekiem a wyznawaną przez niego ideą, w tym przypadku wyznawanym przez niego systemem wartości, czyli ideą postępowania. Odwołując się do własnego doświadczenia, mogę stwierdzić, iż jednostki fanatycznie wyznające dany pogląd, to znaczy m.in. eksponujące swoje przywiązanie do struktur zbudowanych, by promować idee, silnie autorytatywne, narzucające swoje zdanie innym, mają tendencje do niekorzystania z informacji, zamykając swój światopogląd, swoje indywidualne, obiektywne, krytyczne „ja” w bezpiecznym kuferku. W ten sposób pozostają bezpieczni na wszelkie zmiany, szalejące kryzysy światopoglądowe czy obce nurty. Nieważne, że wszyscy naokoło oszaleli, zdaje się mówić do siebie właściciel takiego pudełka, nie zwracając sobie głowy sprawdzeniem, o co tak naprawdę chodzi ludziom popadającym w domniemane szaleństwo, ważne, dodaje, że ja mam swoją piękną, nienaruszoną twarz, która jest bezpieczna. „Piękna Twarz” to bajka, więc mo-

ralizatorski wydźwięk wydaje się oczywisty. Kołakowski, jako prawdziwy filozof, poucza czytelnika, by ten zawsze starał się podchodzić do informacji krytycznie, by analizował, wątpił, a nie ślepo wierzył. Świadczy o tym chociażby zakończenie utworu, które dobitnie ukazuje, jak łatwo ideały mogą stracić na znaczeniu. Czy normalny człowiek może w dzisiejszych czasach poważnie rozważać np. etykę nazizmu jako propozycję właściwego postępowania? Naturalnie, że nie, zostaje ona już wręcz sprowadzana do żartu, do czegoś, co należy wyśmiewać, piętnować, do bezużytecznego skrawka na wysypisku śmieci. Staje się piłką, używaną w końcowej części utworu przez dzieci do zabawy, nie mające pojęcia, z czego ta piłka została zrobiona. Jest więc to – moim zdaniem – utwór przestrzegający przed popadaniem w fanatyzm, a, w szerszym zakresie, traktujący o relacji pomiędzy jednostką a wyznawaną przez nią ideą. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, iż Kołakowski upomina się o autentyczność jednostki, o nieuleganie schematom, które czynią z ludzi bezwolne stworzenia i zwalniają z obowiązku racjonalnego myślenia. Apeluje o ocalenie determinantów człowieczeństwa: logiki oraz wolności.

Realizacja

Należałoby zastanowić się teraz, jak problem zależności między człowiekiem a informacją odzwierciedla filozofia. Władysław Tatarkiewicz pisał, że filozofia zrodziła się z dwóch rzeczy. Jedną z nich jest podziw. Zachwyt nad życiem oraz rzeczywistością. Emocja ta była motywem wyętej pracy umysłowej wielu ludzi, którzy dążyli do zrozumienia otaczających ich cudów. Z drugiej jednak strony matka wszystkich nauk powstała również dzięki nieufności. Podejście krytyczne wynikało z chęci ocalenia prawdy, uniknięcia błędnych ocen, usunięcia fałszu. Obydwa typy filozofii wzajemnie na siebie oddziaływały. Zachwyt dostarczał informacji, natomiast nieufność owe informacje weryfikowała. Jeśli prześledzimy założenia głównych systemów filozoficznych, zobaczymy, że związek między osobą a bodźcami zewnętrznymi jest z reguły integralną częścią każdej doktryny. Problem ten wydaje się więc czymś absolutnie kluczowym. Wnioski, jakie płyną ze zbadania rzeczywistości przez filozofów, owocują kreacją konkretnej postawy, jaką należy przyjąć wobec docierających do

nas danych. Żeby uargumentować tę tezę, wystarczy przywołać chociażby stoicyzm. Przedstawiciele tego kierunku uważali, że światem rządzi racjonalna, świadoma siła, która przenika wszystko, co istnieje, która jest inicjatorem wszelkiego ruchu oraz wszelkich kształtów. Wyobrażali sobie to zjawisko jako technienie, rodzaj wiatru, dlatego określali ją mianem pneumy. Pisząc, że jest to racjonalna, świadoma siła, nie miałem na myśli bynajmniej żadnej formy osobowej. Pneuma uważana była przez stoików za wszechwiedzącą, to znaczy dokładnie wiedziała, w jaką stronę zmierza świat, kształtowany przez nią zgodnie z tym kierunkiem w sposób celowy. Stoicka teoria bytu nie uwzględniała rozdzielenia na odrębne składowe, był to więc deterministyczny oraz monistyczny obraz świata. Użycie terminu „determinizm” związane jest z charakterem inicjowania zmian przez pneumę w materii. Zmiany te dokonywały się bowiem z szeregu następujących po sobie drgań, a cały mechanizm zazwyczaj przedstawia się poprzez metaforę o muzyku wprawiającym struny w drgania. Stoicy uważali, że skoro działanie owej siły obejmuje każdy element rzeczywistości, również człowiek znajduje się pod wpływem owych procesów. I jeśli te właśnie procesy dzieją się za sprawą siły, która dokładnie zna ich cel, nie ma sensu się tej sile przeciwstawiać. Nie można również w żaden sposób wpłynąć na bieg zdarzeń, więc jedynym sensownym wyjściem jest dostosować się do biegnącej swoim torem, zdeterminowanej przez poszczególne prawa natury, rzeczywistości. Właśnie to przystosowanie się określali jako cnotę. Ważnym elementem ich rozważań było przyjęcie stanowiska, że tak zdefiniowana cnota oznaczała dobro. Osiągnięcie dobra było więc równoznaczne z osiągnięciem stanu, tzw. *apatheii*, czyli postawy doskonałej obojętności, postawy wyzbycia się zarówno niepotrzebnych pragnień, jak i niepotrzebnych lęków. Przedstawiciele tego nurtu uważali, że w ten sposób unikną poczucia bezwolności, niepokoju, wywołanego wrażeniem, że człowiek jest jak listek niesiony chaotycznie na falach wiatru z miejsca na miejsce. Prawdziwy stoik porównywał się do ryby płynącej zgodnie z nurtem rzeki, oddającej się z pełnym zaufaniem przyrodzie, płynącej w sposób łagodny i uporządkowany. Wiązało się to z reakcjami na docierające informacje. Człowiek o poglądach stoickich nie uzna wygranej na loterii za zdarzenie dobre, ani też nie będzie postrzegał spalenia jego domostwa za objaw zła. Refleksja nad charakterem świata kreuje więc odpowiednią postawę wobec docierających do nas komunikatów.

W bajce bohaterami, których zachowanie najtrafniej uzasadniałoby przyporządkowanie ich do grona stoików, wydają się kupcy, to jest, odpowiednio, handlarz, od którego Nino zdobył kuferek oraz właściciel lombardu. Pierwszą postać poznajemy w momencie, w którym zdesperowany młodzieniec bez twarzy zwraca się z propozycją odsprzedań kluczewego pudełka. U sprzedawcy na skutek wieloletniego przebywania w środowisku handlowym, emocjonalne reakcje zostają zastąpione wyrachowanym, realistycznym bilansem zysków i strat. Mężczyzna musi zdawać sobie sprawę z sytuacji, w jakiej znalazł się jego klient, musi być świadomy, że Nino znajduje się w wielce niekorzystnych warunkach i że grożą mu potencjalnie katastrofalne konsekwencje, takie jak na przykład więzienie. Los młodego piekarza zdaje się być w jego rękach. Mimo to kupiec ani przez chwilę nie okazuje współczucia czy nawet zrozumienia, wręcz przeciwnie, ignoruje emocjonalny aspekt sprawy, kierując się przede wszystkim bezwzględna materialną logiką ekonomii. Podobnie sprawa ma się z właścicielem komisju. Nino prezentuje mu rzecz unikatową, jego twarz jest bowiem, jak wiemy, twarzą niespotykanej pięknej, jest więc czymś, co mogłoby nawet odmienić życie handlarza, wnosząc go na wyższy status społeczny. Jednak znów kupiec zachowuje się zupełnie automatycznie, prawie jak robot, nie zdradzając najmniejszej oznaki podniecenia, zachwyty czy radości z faktu, że oto trafiła mu się dobra okazja. Beznamienne, minimalistyczne stwierdzenia zastanych zdarzeń, odwołujące się do obszarów już ustalonych, jakby ograniczające, podważające jakakolwiek zależność między transakcjami a zachowaniami kupców – tak właśnie kreuje te postaci Kołakowski. Sprzedawca kuferka stwierdza, iż „każdy sam płaci swoje długi i powinien się dobrze namyśleć, nim pożyczyc pieniądze”. Czy nie jest to właśnie stoickie widzenie świata? Jakakolwiek interwencja jawi się tu jako niewłaściwa, pieniądze zostały pożyczone, dług musi zostać spłacony. „Tak już jest, tak ten świat został pomyślany, prawo obowiązuje, nikt tu nic nie poradzi” – w ten sposób zdają się myśleć kupcy. Kołakowski bynajmniej nie przedstawia tych postaci w sposób ironiczny, co pozwalałoby sugerować, że chodzi o wyśmianie środowisk handlowych czy prezentowanych przez nich postaw. Filozof rzeczowo przedstawia po prostu jeden z typów zachowań jednostek ludzkich, występujący powszechnie.

Innym wzorcem przyczyniającym się do konstrukcji charakterystycznego podejścia do otrzymywanych przez nas sygnałów jest nurt zwany cy-

nizmem. Znaczenie tego terminu niemal zatarło się na przestrzeni dziejów. Jeśli jednak odwołamy się do pierwotnych założeń, leżących u podstaw tego nurtu, dostrzeżemy, że cynicy uważali naturę ludzką za zjawisko raczej negatywne. Sądzieli, że człowiek w każdej sytuacji kieruje się własnym, egoistycznym interesem i podważali motywowanie jakichkolwiek działań troską o drugą osobę. Wątpili w ideały, wielkie idee, takie jak zamysł Boga, argumentując, że są to tylko pozory, służące ukryciu prawdy o złym charakterze naszego gatunku. Odrzucali oni materialne pokusy, dobra doczesne, stanowiące o niewoli człowieka. Założenia te nakazywały więc przyjąć postawę krytyczną, wątpiącą, wobec wszelkich sygnałów płynących z konformistycznego, wygodnego, powiązanego układami świata. Prawdziwemu cynikowi zależało na odsłonięciu fałszu, bez względu na to, czy owe odsłonięcie wiązało się ze złamaniem konwenansów, zwyczajów, na wydobywaniu na jaw zakłamania, jakim kierują się ludzie, na dotarciu w ten sposób do głębszych, prawdziwych wartości.

W tym rozumieniu właściwie omawiany tekst Leszka Kołakowskiego można potraktować jako rozprawę o charakterze cynicznym. W samym zamysśle utworu, poprowadzeniu fabuły oraz przedstawieniu bohatera można odczuć swoistą ironię, służącą napiętnowaniu rezygnacji z myślenia na rzecz odwoływania się do stałych, wyznawanych przez nas idei. Główny bohater kończy w więzieniu, a jego piękna twarz staje się bezwartościowym śmieciem. Tak dobitne, dramatyczne zakończenie sugeruje właśnie chęć rozbicia obietnic, formułowanych często przez skrajny fanatyzm. Warto przypomnieć, że pokolenie autora najboleśniej doświadczyło ślepego fanatyzmu, bezrefleksyjnego poddania się pewnym hasłom, problemu, który przyniósł śmierć i zniewolenie dziesiątkom milionów ludzi podczas II wojny światowej i panowania reżimu komunistycznego. Biorąc pod uwagę również i ten aspekt, wołanie o prawdę brzmi w tym przypadku jeszcze poważniej i dobitniej.

Innym systemem filozoficznym, kładącym akcent właśnie na kreację konkretnej postawy, jest sceptycyzm. W swojej pierwotnej postaci, stworzonej jeszcze przez Pyrrona z Elidy, był to nurt, podważający możliwości ludzkiego poznania. Pierwsi sceptycy wątpili, jakoby człowiek mógł w jakikolwiek sposób wyjaśnić, zrozumieć otaczającą go przestrzeń, czy też dotrzeć do prawdy. Prowadziło to do oczywistego wniosku, że jedyne, co człowiek może zrobić, to powstrzymać się od wydawania sądów. Uwolnie-

nie się od władających nami przekonań oraz spokojna akceptacja tego, co człowiek doświadcza, to właśnie – według sceptyków – miało służyć osiągnięciu szczęścia. Silna wiara we własne przekonania nie tylko zatrzymała duszę, ale też była po prostu bezsensowna, bo przecież nie można w ogóle zakładać, że cokolwiek z tego, co mówimy, jest prawdą. Nasze twierdzenia wydają się równie sensowne co twierdzenia innych, jeśli się nad tym zastanowimy. Wraz z upływem czasu sceptycy zrozumieli jednak, że potrzeba oparcia się na jakiś stałych poglądach jest fundamentalną cechą człowieka, przesunęli więc środek ciężkości swoich rozważań z pytania: czy w ogóle człowiek może się wypowiadać, na pytanie: jakie wypowiedzi wydają się najbardziej prawdziwe? Zaczęli kierować się prawdopodobieństwem. Zaczęli rozróżniać sądy. Dzieliли je na te, które wymagają potwierdzenia, te które są możliwe oraz te, które są sprawdzone i które można wygłaszać. W ten sposób rozpoczął się, mający w późniejszych wiekach ogromne znaczenie, zwrot w kierunku filozofii zdrowego rozsądku. Tak ogromne przykładanie wagi do osiągnięcia prawdy w znaczeniu praktycznym, bo na płaszczyźnie komunikacji, wiązało się również z duchowymi ćwiczeniami, *askesis*, które były protowzorcem o wiele późniejszej ascezy. Sceptycyzm największy rozgłos osiągnął jednak nie w czasach starożytnych, lecz o wiele później, w dobie Oświecenia. Wtedy to bowiem rozwinął się sceptycyzm metodologiczny, którego najsłynniejszym przedstawicielem był niewątpliwie Kartezjusz. Filozof zastanawiał się nad relacją między jednostką a rzeczywistością. Poddawał szereg niezwykle, jak na owe czasy, argumentów w duchu pierwotnego sceptycyzmu, które miały na celu podważenie wiary w możliwości ludzkiego poznania. Podczas snu z reguły nie wiemy, że śnimy, może więc wszystko, co nas otacza, również jest snem? Tego typu myślenie doprowadziło filozofa do wniosku, że jedyną sensowną i stałą postawą życiową jest postawa zakładająca wątpliwość. Tadeusz Kotarbiński wypowiedział kiedyś słynne zdanie, który idealnie obrazuje motyw kreacji takiej, a nie innej postawy Kartezjusza: „trzeba podważać wszystko, co się da podważyć, bo tylko w ten sposób, można wykryć to, co podważyć się nie da”. Nowożytny badacz doszedł do wniosku, że pierwszym niepodważalnym stwierdzeniem jest fakt istnienia myślącego bytu, co zawiera się w słynnym *cogito ergo sum*. Skoro istnieje proces myślenia, to musi istnieć coś, co myśli. Na tym specyficznym typie rozumowania opiera się w jakiejś części cała nauka. Kryterium, na podstawie którego

nauka funkcjonuje, nosi nazwę *metody badawczej*. Metoda badawcza weryfikuje wiarygodność hipotez i wyników badań. Jednym z założeń tej metody jest falsyfikowalność. Aby hipoteza mogła być rozważana, musi istnieć możliwość jej odrzucenia. Musi istnieć możliwość, że ona się nie sprawdzi. Jeśli bowiem ktoś stwierdzi, że nasz kot kupowałby określony produkt spożywczy, nie mamy tu żadnego układu odniesienia. Nie możemy tego w żaden sposób sprawdzić. Jeśli jednak ktoś stwierdzi, że każdy obiekt zrzucony z wysokości 10 metrów rozpada się na części, jesteśmy w stanie to stwierdzenie zweryfikować. Naukowiec, przeprowadzający test będzie zrzucił przedmiot z intencją, by ten pozostał w całości. Jest to właśnie zachowanie sceptyczne, wątplenie w czystej postaci. Jeśli bowiem przedmiot pozostałby w jednym kawałku, teza zostałaby obalona. Skoro wszystkie samochody, jakie widziałem, są czerwone, to znaczy, że każdy samochód jest czerwony. Fałszywość owego zdania prowokuje do pokazania nadawcy tego komunikatu samochodu białego, zielonego czy różowego. I cała nauka opiera się właśnie na szukaniu tego samochodu innego koloru, parafrazując Josteina Gardera, autora *Świata Zofii*, słynnej książki przybliżającej filozofię najmłodszym. Faktycznie więc, najpierw następuje zbadanie relacji między jednostką a otaczającym światem, a później narzucenie postawy krytycznej wobec napływających sygnałów, postawy mającej fundamentalne znaczenie dla rozwoju świata.

Postacią, która idealnie odzwierciedla tego typu podejście, jest Kru. Jak dowiadujemy się z tekstu, jest on uczonym, więc z pewnością kieruje się metodami, dzięki którym nauka funkcjonuje. Informacja o najpiękniejszej z twarzy wzbudza w nim zainteresowanie, chęć poznania, jednak nawet spotykając Nino, pozostaje zupełnie neutralny, cały czas powątpiewa w zasłyszany komunikat. Musi zobaczyć ją na własne oczy, nie zadowala go relacja osób trzecich, widać to w gorączkowym i nakazującym poganianiu czeladnika piekarskiego, by ten jak najszybciej otworzył kuferek. Rozgrywający się podczas ich spotkania dialog obrazuje konfrontację postawy, o jaką woła Kołakowski, z postawą z jaką walczy. Uczony zadaje serie niebezpiecznych, wyprowadzających ze schematyzmu, prowokujących do myślenia pytań, a każde z nich zasada się na krytycznej ocenie zachowania Nino. Kru wątpi, czy Nino przemyślał swoją decyzję o zakupie kuferka, co daje odczuć naprowadzając czeladnika na trafne spostrzeżenia. Stosuje przy tym metodę Sokratesa, który postulował, że prawdziwą

mądrość można odnaleźć jedynie w głębi własnej duszy, a skoro każdy człowiek taką duszę posiada, to również każdy jest w stanie do tej mądrości dotrzeć. Takie wydobywanie z człowieka ukrytej wiedzy, wskazywanie mu drogi, którą sam później podąży, nosi w filozofii miano metody majeutycznej. W tym przypadku droga, którą chciał wskazać uczony, prowadziła do refleksji nad mechanizmem chowania twarzy, do zwątpienia, czy taki mechanizm ma sens. Owszem, wielu ludzi tak robi, ale czy postępowanie większości zawsze jest właściwe? Wspólnym wysiłkiem udaje się na końcu wyodrębnić ostateczny motyw: strachu Nino przed zniszczeniem twarzy. Nino chciałby, żeby jego twarz pozostała piękna na zawsze, na wieczność. Jednak podchodzi do tego zupełnie egoistycznie, nie licząc się z utylitarnym aspektem jej piękna. Czy znów w fabule tekstu pojawia się nawiązanie do czasów zbrodniczych doktryn? Czy Kołakowski sugeruje, że fanatycy przedkładają ładne brzmienie danego hasła i jego piękny wygląd na papierze nad sposobem, w jaki owo hasło realizuje się w świecie rzeczywistym? Bo przecież „tajemnica życia to nie problem do rozwiązania, lecz rzeczywistość do przeżycia” mógłby w tym miejscu zakrzyknąć Frank Herbert, autor *Diuny*.

Poprzez przywołanie trzech różnych argumentów próbuję wykazać, że moja teza pasuje praktycznie do każdego systemu filozoficznego. Człowiek zawsze musi w jakiś sposób określać się względem informacji. Czy akceptuje wszystko, nie zastanawiając się nad niczym, czy może zamilknie w zadumie, przez całe życie nie wydając sądu albo, jak w ostatnim przypadku skupi się na racjonalnym podważaniu, zawsze jednak jakoś musi zareagować. Może jednak problem jest nieco szerszy, a co za tym idzie moja teza również powinna zostać przeformułowana? Definicje słownikowe nie pozwalają utożsamiać informacji z wszelkimi napływającymi do nas danymi. Jednak czyż nie właśnie z informacji składa się dla nas, ludzi, rzeczywistość? Oceniając na podstawie dorobku naukowego psychologii poznawczej oraz kognitywistyki, której odległym „dziadkiem” był Kant, nasz obraz świata tworzy się w wyniku interpretacji przez nasz mózg napływających do nas bodźców. Filozof z Królewca jako pierwszy połączył wzajemnie oddalone od siebie wnioski, dotyczące ludzkiego poznania. Lata badań pozwoliły mu sformułować model funkcjonowania naszej świadomości, który okazał się przełomowym impulsem w dziejach nauki. Kant stwierdził bowiem, że zanim doświadczymy jakiegokolwiek zjawi-

ską, możemy z całą pewnością stwierdzić, że ujęte ono będzie w pewnych konkretnych kategoriach. Takimi kategoriami był czas, substancja, przestrzeń. Myśliciel postulował, że nasz podmiot poznający skonstruowany jest zgodnie z tymi kategoriami i nie są one przez niego nabyte, lecz towarzyszą mu od zaistnienia. Do tak a nie inaczej wykształconego odbiorcy trafia dopiero zjawiska. Często przyrównuje się ten proces do wlewania wody w naczynie o określonym kształcie. Naturalne, że woda przejmie formę owego naczynia. Ale czy taki układ nie przypomina trochę dialogu pomiędzy naszym ciałem a rzeczywistością zewnętrzną? Czy na przykład światło padające na nasze oczy i związany z tym szereg procesów nie tworzy swistego „komunikatu”, czyli właśnie informacji, którą „odczytuje” zarządzający nami organ? Zmierzam do wniosku, że, być może, problem poruszony przez Tatarkiewicza jest pierwotny. Być może, cała filozofia, każdy system filozoficzny wpływa i rozbija się właśnie o tę opozycję, dysonans umieszczenia odrębnej świadomości wobec napływających informacji. Jednostka zmuszona jest przecież jakoś zareagować, zaczyna więc zastanawiać się, badać owe dostarczone dane, rozważać je, a potem określa jakąś stałą, jakiś wzorec postępowania wobec tej zewnętrzności.

Własne zdanie

Osobiście najbliższ mi do współcześnie rozumianego sceptycyzmu, jednak motywy wyboru przeze mnie takiej ścieżki wydają się zgoła inne niż w przytoczonych przykładach. Moja wątpliwa, czy też obiektywna, krytyczna względem wszystkich komunikatów postawa, wynika z inkompatybilizmu. Uważam się za twardego deterministę, osobiście nie wierzę w wolną wolę i sądzę, że doświadczamy jedynie jej bardzo głębokiej iluzji. Jednocześnie, mając świadomość relatywnie małej wiedzy z dziedziny, w obrębie której uzurpuję sobie prawo do wygłaszania tak odważnych hipotez, wypracowałem wniosek, który wydaje się dużo bardziej pragmatyczny, bezpieczny, otwierający szersze pole do dyskusji. Wydaje mi się, że logika nakazuje stwierdzić przynajmniej tak: albo wolna wola istnieje, ale niektóre jednostki mają poczucie jej braku (ciekawym przykładem jest tu chociażby napisany tysiące lat temu, kanoniczny *Król Edyp* Sofoklesa) albo przeciwnie, wolnej woli nie ma, ale większość osób ma złudzenie

jej istnienia. W każdym razie rzecz rozbija się o jakieś odczucie, jedno z wymienionych. I o takim odczuciu, można z całym spokojem stwierdzić, że istnieje. Czy to we mnie, czy to w którejś z podobnych mi osób, czego dowodem są wypowiedzi, niekiedy obejmujące całe życie, czyli komunikaty przez sztukę czy też poświęcenie kariery naukowej dla badania tego tematu.

Moje odczucie uformowało się najprawdopodobniej przez lektury Gombrowicza i filozofię Spinozy. Polski pisarz wytrącił mnie z orbity pewności, bezwolnego podążania pewnym torem, zasiał ziarno wątpliwości, czy aby na pewno jestem sobą, wolnym, niezależnym bytem. Sprowokował do zastanowienia się nad tą kwestią. Lektura analiz myśli Spinozy była procesem podlewania wspomnianego ziarenka wątpliwości. Arystoteles uważał, że każda materia dąży do urzeczywistnienia tkwiącej w niej możliwości. Ja uważam więc za Arystotelesem, że człowiek jest niczym więcej niż materią dążącą do urzeczywistnienia tkwiących w niej możliwości. W ziarenku zawiera się możliwość kwitnienia, więc wyrasta z niego kwiat. Człowiek, z racji tego, że jest o wiele bardziej skomplikowaną i złożoną strukturą, zawiera w sobie więcej możliwości. Analiza tych możliwości przez Spinozę zachwyciła mnie i ukształtowała. Czy fakt, że mogę ruszyć ręką, pozwala mi stwierdzić, że jestem wolny? Filozof zauważa, że przecież, po pierwsze, to nie ja wymyśliłem akt ruszenia ręką. Po drugie, to nie ja wymyśliłem, że myśl o ruszeniu ręką spowoduje jej faktyczny ruch, zostało to zaprogramowane w strukturze rzeczywistości. Kiedy używam słowa programowanie, nie mam na myśli żadnego udziału świadomego bytu, pod tym pojęciem kryje się ciąg powiązanych ze sobą przyczynowo-skutkowo czynników. Po trzecie wreszcie, mogę ruszyć ręką, ale nie mogę sprawić, żeby ta ręka nagle wyskoczyła ze stawów i wykopała mi pietruszki na obiad, to znaczy, poruszam się zawsze w obrębie określonej dla mnie formy. Gdyby zamknęli mnie na wieczność w pustym zupełnie pokoju bez wyjścia i dali jedynie gumkę do mazania, cóż znaczyłaby moja wolność? Mógłbym tą gumką pocierać o podłogę, mógłbym ją rozrywać na kawałki, mógłbym ją rzucać, mógłbym ją zjeść, ale lista moich działań byłaby na pewno skończona.

Wydaje mi się, że jedynym rozsądnym kontrargumentem jest przyzucie się myśli. Naturalne są kontrargumenty, w których nacisk położony jest na zjawisko myślenia, na myśli ludzkie, świadczące o jego wolności.

Kluczowa staje się intencja ruszenia ręką. Jednak po lekturze Freuda oraz świadomy milionów czynników, jakie składają się na proces powstawania myśli, obawiam się, że muszę stwierdzić, iż pojawienie się określonej idei w mojej głowie nie jest w żaden sposób ode mnie zależne. Austriacki psychiatra, podobnie jak swego czasu Kant, także zasłynął jako prekursor niespotykanych wcześniej poglądów, które okazały się kamieniem milowym na drodze uzyskiwania lepszej samoświadomości gatunku. Badacz wykazał, że sfera ludzkiej psychiki jest niezwykle złożonym kompleksem, w obrębie którego da się wyróżnić trzy główne płaszczyzny. Id, świadomość pierwotna, która kierowała się zasadą przyjemności, domagająca się natychmiastowej, posłusznej realizacji prymitywnych, pierwotnych potrzeb i pragnień, ego, czyli właściwa świadomość, posługująca się myśleniem krytycznym i poruszająca się w obrębie wytworów socjalizacji, a także superego, czyli część podświadomości, składająca się z niezwykle silnie zakorzenionych norm konwenansu i tradycji. Superego i id pozostają, zdaniem naukowca, w stanie ciągłego konfliktu, wywołującego różne patologiczne stany. Po lekturze dzieł badacza wyraźnie można przyjąć, że w ramach naszej podświadomości odbywa się szereg potężnych procesów kreujących takie a nie inne zachowanie. Determiniści, uważają, że każde zdarzenie jest jedynie następstwem poprzedniego, a cały świat konstruowany jest na zasadzie ciągu przyczynowo-skutkowego. Według tego nurtu rzeczywistość ma charakter mechanizmu, działającego na podstawie określonych praw. Naszą możliwością jest takie prawa odkrywać, jak zrobił to na przykład Karol Darwin, formułując zasady ewolucji. Te wszystkie poglądy umocniły we mnie silne poczucie, że nie mam żadnego wpływu na pojawienie się w mojej głowie jakiejś myśli. Odnoszę wrażenie, że myśl jest zawsze ustalana jakoby „poza mną” i w odpowiednim momencie „wsadzana” do głowy. Ustalanie odbywa się na podstawie szeregu praw, o których wspominałem wcześniej. Do wykształcenia się więc we mnie pragnienia zakupu płyty ulubionego zespołu prowadzi ciąg ogromnej ilości powiązanych ze sobą czynników, rozgrywających się na płaszczyźnie chemicznej, fizycznej, ewolucyjnej itp. Oczywiście dotyczy to każdej myśli, więc argumenty mówiące o jakiegokolwiek obronie czy raczej próbie obronnej reakcji są bezsensowne. To, że po chwili opanuję się i nie kupię płyty, gdyż, jako rozsądny człowiek zdecyduję, iż lepiej przeznaczyć pieniądze na spłatę zobowiązań czy zakup długopisu, który bardziej mi się

przyda, nie świadczy o mojej wolnej woli. Ciąg kamieni to nadal pojedyncze kamienie. Stąd wynika mój sceptycyzm. Skoro nie mogę być pewny niczego, co rodzi się w mojej głowie, oraz w głowie innych ludzi, muszę podchodzić do każdego pojedynczego pomysłu, informacji czy idei w sposób krytyczny, używając do analizy jedynie zasad logiki.

Edypa można było nazwać bezwolnym z powodu działania procesów związanych z istnieniem bóstw. Antropomorfizacja tych procesów jednak skończyła się wraz z ich wyjaśnieniem. Na współczesnym Olimpie nie zasiada już Zeus czy Atena, lecz raczej ewolucja albo fizyka kwantowa.

Współczesny Edyp powinien więc, po lekturze książki Tatarkiewicza, zastanowić się, co zrobić, żeby nie przytłoczyła go wizja owej niewoli. I oby znalazł odpowiedź na to pytanie jak najprędzej.

Czy wierność sumieniu przeczy obiektywności norm moralnych?

Pierwsza rzecz, która nasuwa się na myśl po przeczytaniu tematu, jest pytanie o domniemaną obiektywność norm moralnych. Czy rzeczywiście zasady te są, bądź mogą być obiektywne? Jaki jest ich ontologiczny status? Następnie pojawiają się pytania epistemologiczne. W jaki sposób człowiek zyskuje dostęp do wiedzy moralnej? Niektórzy w tym momencie odpowiadają, że to właśnie rola sumienia. Jednak czym jest sumienie? Jaka jest jego natura, podstawa? By odpowiedzieć na pytanie zawarte w temacie, musimy nie tylko rozważyć te dwa zagadnienia oddzielnie, ale też postarać się wyjaśnić relacje zachodzące pomiędzy sumieniem i normami. Celem mojej pracy będzie próba zrozumienia, czym właściwie jest sumienie oraz pokazanie możliwych źródeł norm moralnych; nacisk zostanie położony na wieloaspektowość zagadnienia i różnorodność koncepcji.

W świecie zachodnim rozumienie sumienia jest ugruntowane na wartościach i nauce chrześcijańskiej. Dość oczywistym wyjściem w tej sytuacji byłoby odwołanie się do filozofów chrześcijańskich, którzy wiele swoich prac poświęcili tym problemom. Jednak w temacie pojawia się słowo obiektywność i choć nie odnosi się ono bezpośrednio do sumienia, to skłoniło mnie do zadania sobie pytania, na ile nasze rozumienie sumienia jest uniwersalne, na ile samo sumienie jest konceptem uniwersalnym. Dlatego też rozważam rolę sumienia również w innych religiach i kulturach i aby zweryfikować moje tezy, odnoszę się do nowoczesnych badań.

Sumienie

Powszechnie uważa się, że poprzez sumienie stajemy się świadomi wyznawanych przez nas zasad moralnych oraz jesteśmy motywowani, by za nimi podążać. To w sumieniu rozważamy nasze czyny, decyzje i zachowania, konfrontując je z zasadami i normami moralnymi, które znajdujemy

w nas samych. Istnienie owych zasad jest warunkiem działania sumienia. Sumienie jest również odpowiedzialne za wzbudzanie w nas poczucia winy, żalu i skruchy. W kolejnych akapitach postaram się w pełni rozważyć znaczenie sumienia.

Sumienie stanowi wiedzę o nas samych, o zasadach przez nas wyznaczanych i to z nas pochodzi motywacja do działania. To powiązanie z samoświadomością jest widoczne w języku angielskim, w którym słowo *consciousness* (świadomość) zyskało oddzielne znaczenie dopiero w XVIII w. odłączając się od *conscience* (sumienia) – świadomości moralnej. Etymologia tego słowa zdaje się potwierdzać tę teorię: po łacinie sumienie *conscientia* oznacza dzielenie się wiedzą (*scientia*) z (*con-*) odbiorcą. Uznaje się, że chodzi o wiedzę moralną, zaś obiektem tej wymiany informacji zdajemy się być my sami. W wielu kulturach przyjmuje się, że owa rozmowa odbywa się pomiędzy nami a wewnętrznym, idealnym, bezstronnym obserwatorem, którym często jest Bóg czy też uosobiona wizja wyznawanych wartości, dla stoików przybierała ona postać mędrca, filozofa.

Sumienie jako spoiwo naszego poczucia integralności

Nasze sumienie jest integralną częścią naszej osobowości. Stanowi o nas samych, czyniąc nas oddzielnymi indywiduami. Wierność sumieniu oznacza zatem wierność samemu sobie, zaś to powinno być naszym prawem. Jednocześnie mówi się tu bardziej o możliwości wstrzymania, uchylenia się od działania (np. przeprowadzenia zabiegu aborcji), niż o możliwości aktywnego działania (np. zabicie mordercy brata, gdy w sumieniu wydaje nam się to sprawiedliwą karą). James Childress pisze: *odwołując się do sumienia, wskazuję, że staram się zachować poczucie siebie samego, moją całość i integralność, moje dobre sumienie i że nie mogę zachować tych cech, jeśli podporządkuje się pewnym wymogom państwa czy społeczeństwa*¹.

W 2015 roku Nina Strohminger i Shaun Nichols przeprowadzili badania mające ustalić, co stanowi o naszej wewnętrznej integralności. W artykule *Neurodegeneration and Identity* opisali swoje dokonania, pokazując,

¹ J. Childress, *Appeals to conscience*, „Ethics”, 89(4): 315–355, 1979.

że to zmiana w poczuciu moralności drugiej osoby sprawia, że myślimy o niej, jako o innej. Badali zmiany w zachowaniach chorych na Alzheimera, stwardnienie zanikowe boczne i otępienie czołowo-skroniowe oraz to, jak owi chorzy byli odbierani przez otaczające ich osoby. Ocenili wpływ zmian w moralności na relacje międzyludzkie, związane przed początkiem choroby. Z badań wynika, że to właśnie zmiana w interpretacji i sposobie odnoszenia się do norm moralnych sprawia, że w oczach innych stajemy się innymi osobami, oraz w odczuciu osobistym tracimy poczucie własnej tożsamości. Inne cechy osobowościowe grają mniejszą rolę².

Epistemologiczna funkcja sumienia

Każdy werdykt wydany przez sumienie wydaje się być oparty na pewnych wartościach, normach moralnych. Często mówi się o relacji dialektycznej pomiędzy wyznawanymi prawdami a sumieniem. Sumienie aplikuje pewne zasady do konkretnej sytuacji. Dlatego już przez Arystotelesa zostało nazwane rozumem praktycznym, działającym dedukcyjnie: od zasad do aktualnej sytuacji. Jednak skąd wiemy o tych zasadach? Sumienie konfrontuje działanie z pewnymi prawami, lecz ich nie uzasadnia, jedynie przedstawia. Jeśli zgodzimy się z koncepcją introspekcji, musimy uznać, że ta wiedza znajduje się w nas samych. Skąd ją mamy? Jedną z najpopularniejszych odpowiedzi daje religia. To boskie prawo w naszych sercach, które umieścił tam sam Stwórca. Rozważając koncepcję chrześcijańską przywołamy słowa św. Pawła: *Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni. Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające*³. Kardynał Joseph Ratzinger stwierdził: *sumienie jest niczym pierwotne wspomnienie dobra*

² N. Strohminger, N. Shaun, *Neurodegeneration and Identity*, „Psychological Science” 26(9): 1469–1479, 2015.

³ *Biblia Tysiąclecia, List do Rzymian 2: 13–15.*

*i prawdy (te dwa są identyczne) wszczepione w nas, (...)by tak rzec, [jest to]wewnętrzny zmysł, zdolność do przywołania [prawdy], tak by ten, do którego się zwraca, jeśli nie był zwrócony do siebie, słyszał echo z głębi siebie*⁴.

Sumienie nie może bezpośrednio dostrzec Boga, lecz daje nam pośredni dostęp do Niego poprzez Prawo, które Bóg umieścił w naszych sercach, byśmy kierowali się nim w działaniu. Prawo to jest odzwierciedleniem ideału, jednak badając je poprzez sumienie, wprowadzamy ludzki czynnik, dlatego dopuszczalna jest możliwość błędu. Relatywizm w odbiorze jest przedstawiony przez Tomasza z Akwinu. Mówi on o horyzoncie motywacyjnym, dzieląc go na trzy płaszczyzny: pierwszych zasad moralnych (Prawo), sapienta (mądrość) – kondycja światopoglądowa człowieka, scientia (nauka) – pozytywna wiedza empiryczna o obecnej sytuacji, w której mamy działać. Dla Tomasza sumienie to odniesienie wiedzy do uczynku (*applicatio scientiae ad actum*). Jasne, że druga i trzecia płaszczyzna różni się dla każdego człowieka, zatem mimo, że Prawo jest to samo, będziemy postępować różnie i co więcej nie zawsze zgodnie z boską wolą.

Sumienie a islam

W islamie wiedza moralna jest oparta na pismach Koranu i życiu proroka. Etyka w religii muzułmańskiej jest *rozumowym przedstawieniem natury i podstaw prawych czynów i decyzji oraz zasad leżących u ich podstawy, które decydują czy są one godne pochwały lub nagany*⁵. W islamie człowiek nie jest odpowiedzialny za rozpoznanie dobra i zła, czyni to za niego wszystko wiedzący i widzący Allah, który przekazał ludziom prawo w Koranie. Sumienie nie jest dane ludziom do osobistego rozpatrzenia moralności ich zachowania, nie można ufać mu, że rozpozna dobro. Wiara w sąd ostateczny i wieczność w piekle lub w niebie sprawia, że miłosierny Allah musiał zostawić ludziom pełne prawo, by zawsze wiedzieli bezsprzecznie, co jest właściwe i nie musieli zdawać się na własny osąd. Główną funkcją sumienia jest dopilnowanie, by jednostka znajdo-

⁴ J. Ratzinger, *Conscience and Truth*, „Communio”, 37: 529–538, 1991.

⁵ *Conscience in the world religions*, pod red. J. Hoose, 1999, s. 155–162.

wała się we właściwej relacji z Allachem (posłuszeństwo), a zatem by poprzez pobożność dostąpić miejsca w raju. Skoro człowiek sam w sobie nie rozpoznaje dobra i zła do idealnego stopnia, a pragnie raju, koncepcja prawa pokazująca mu, jak żyć, staje się ściśle religijna. Przez pierwsze dwa stulecia historii islamu, uczeni w piśmie starali się rozwinąć shari, tak by było dokładnym odniesieniem objawienia do każdej dziedziny życia. Nauka prawa stała się podstawą religii, a prawo religijne stało się podstawą prawa świeckiego. Chrześcijańska koncepcja wyrzutów sumienia jest tu zastąpiona boską i świecką karą za nieposłuszeństwo. Cyceron mówi o sumieniu, jako o internalizacji dezaprobaty innych. W tradycji islamskiej prawo jest objawione całemu społeczeństwu i należy do niego, a nie do indywidualnych jednostek⁶. Sumienie wewnętrzne jest zastąpione zewnętrzną oceną uczynków.

Buddyzm

Trudno mówić o funkcji sumienia w buddyzmie, gdyż jako takie nie występuje ono w tej religii. *Hinduska i buddyjska filozofia posiada bardzo opisową i rozbudowaną teorię świadomości... Ale pojęcie sumienia jako wewnętrznego organu nie zostanie znalezione poza chrześcijaństwem*⁷. By być bardziej precyzyjnym: poza zachodnią cywilizacją, gdyż odpowiedniki sumienia można znaleźć w tradycji grecko-rzymskiej, babilońskiej czy egipskiej, oraz w religii żydowskiej czy islamskiej. Jednak w hinduizmie i buddyzmie sumienie nie jest wspominane i nie ma też jego odpowiednika, choć nie oznacza to, że te religie są moralnie ubogie czy pozbawione etycznego aspektu.

Buddyzm nie opiera się na wierze w Boga czy bogów, nie są też on(i) organem prawodawczym dla ludzkiego życia. Nie nagradzają ani nie kają. Cykl reinkarnacji zależy wyłącznie od karmy. Nie ma świata wyższych celów, nieba czy boskiej cząstki w nas samych – człowiek jest jedynie zbitką sensacji. Budda odkrył swoje poprzednie wcielenia, zrozumiał działanie

⁶ Por. R. Geaves, *Islam and Conscience*, w: *Conscience in world religions*, pod red. J. Hoose, 1999.

⁷ M. Despland, w: *Encyclopedia of Religion*, pod red. M. Eliade, 1995, s. 50.

karmy, a następnie zobaczył świat taki, jakim jest naprawdę. Jego nauczania nie mają stanowić zespołu norm, którym mamy podlegać. Podstawową zasadą, która wyłania się z tych nauk, jest fakt, iż nie wystarczy podążać za Buddą i słuchać jego prawd. Trzeba samemu pragnąć je dojrzeć i dojść do nich własną ścieżką, by przejść w stan nirwany i wyrwać się z cyklu samsary. Zło jest aktem zatrzymującym nas na tej ścieżce. System praw w religii judeochrześcijańskiej jest narzucony, w buddyzmie jest opisowy, ale nieoceniający. Karma jest często porównywana do praw natury, jeśli puścimy kamień, zacznie on lecieć ku ziemi i analogicznie jeśli zranimy żyjące stworzenie, przyniesie to nam nieszczęście i cierpienie, jeśli nie w tym życiu, to następnym. Nie ma jednak Boga, który gwarantuje ten porządek rzeczy. Pytania o relacje Bóg–człowiek – sumienie nie mają potrzeby istnieć tak samo jak teoria sumienia, które stara się interpretować boskie prawo. Budda nie ocenia naszych czynów, jego życie to jedynie przykład – *To ty, musisz się wysilić. Wielkość z przeszłości jedynie wskazuje drogę*⁸. W chrześcijaństwie, gdy dwie osoby kłócą się o kwestie etyczne, któraś z nich musi źle w swym sumieniu interpretować prawo. Jeśli podobna sytuacja zdarzyłaby się w buddyzmie, wcale nie oznaczałoby to, że ktoś z nich się myli. I choć w buddyjskich społecznościach funkcjonuje prawo, system kar i nagród, to podążanie ścieżką dla każdego jest inne⁹.

Koncepcja świecka

Ze świeckiego punktu widzenia sumienie opiera swoje wyroki na normach moralnych stworzonych przez kulturę oraz społeczeństwo. Prowadzi to do relatywizmu, dlatego też wielu podważa słuszność sądów sumienia, gdyż może ono bazować na wysoce szkodliwych przesłankach. Ilustruje to przykład Huckelbery Finna, tytułowego bohatera powieści Marka Twaina, który udziela pomocy swojemu przyjacielowi, niewolnikowi, w ucieczce od jego pana. Huck doznaje wyrzutów sumienia, gdyż w czasach, w których żyje, niewolnictwo jest uznawane za naturalne,

⁸ *The Dhammapada*, wers 276.

⁹ Por. G. Chrystides, *Buddism and Conscience*, w: *Conscience in World Religions*, pod red. J. Hoose, 1999.

a niewolnik to własność prywatna pana. Huck czuje się winny, ponieważ pomógł okraść względnie przyzwoitego człowieka. Ze współczesnego punktu widzenia, kieruje się on amoralnymi zasadami i odmawia Jimowi godności ludzkiej.

Rousseau i sumienie jako intuicja moralna oparta na uczuciu

Przeciwną pozycję przyjmuje Rousseau, twierdząc, że sumienie jest niczym wrodzony zmysł moralny, dzięki któremu możemy poprzez krytyczną ocenę uwolnić się z uprzedzeń i błędnych norm obecnych w społeczeństwie. *Są tam więc w głębi naszych serc wrodzone zasady sprawiedliwości i cnoty, przy pomocy których, pomimo naszych maksym, oceniamy nasze i innych czyny pod względem dobra i zła. I tę zasadę zwę sumieniem*¹⁰. Sumienie ma naturalną zdolność do poznania dobra i zła, jest źródłem bezpośredniej wiedzy o pryncypiach moralnych. Jako przedstawiciel intuicjonizmu Rousseau przedkładał uczucie nad rozum. Pisze on: *Zbyt często rozum zwodzi nas; (...) ale sumienie nigdy nas nie zwodzi; jest ono prawdziwym przewodnikiem człowieka; jest tym dla duszy, czym są instynkty dla ciała; ten, kto jest posłuszny sumieniu, podąża za naturą i nie potrzebuje się obawiać, że zboczy*¹¹.

Sumienie nabywa epistemologiczną rolę – nie jest jedynie biernym świadkiem norm ani nie ogranicza się jedynie do ich interpretacji. Ono dyktuje nam prawo moralne, oparte nie na rozumie, lecz na intuicji i uczuciu.

Uczucia, jako siła kierująca sumieniem

Tradycyjnie uznaje się, że sumienie wywołuje w nas uczucia zwane powszechnie wyrzutami sumienia. Występuje jednak różnica w zdaniach czy sumienie samo opiera się na uczuciach czy raczej wywołuje je po racjonalnej ocenie naszego zachowania. W pierwszym przypadku sumienie nie jest

¹⁰ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, Warszawa 1955, s. 253.

¹¹ Tamże, s. 252.

wewnętrznym sędzią, lecz uczuciem niosącym treść poznawczą, w drugim zaś decyzja „bezzstronnego obserwatora” na temat naszego zachowania prowadzi do wywołania uczuć (winy, obrzydzenia wobec samego siebie), jako formy motywacji. W większości przedstawień kulturowych sumienie jest źródłem negatywnych uczuć wobec samego siebie. Zdarza się jednak, że sumieniu przypisuje się pozytywne odczucia; szacunek u Kanta, spokój u Marka Aureliusza czy po prostu szczęście u Seneki. W tradycji katolickiej mowa głównie o poczuciu winy, żalu, wzdargy samym sobą i strachu. Marcin Luter w swoich 96 tezach nazwał to podejście „sterroryzowanym sumieniem” i w swym odłamie protestanckim, podkreślał, że sumienie daje nam szczęście, gdyż dzięki niemu jesteśmy świadomi łaski Boga, który wybaczy nam nasze grzechy.

Nowoczesne studia neurologiczne pokazują, że stosujemy dwie metody podejmowania decyzji o znaczeniu moralnym: 1) szybka, nieświadoma, automatyczna, oparta na intuicji, powodowana przez uczucia, 2) powolna, świadoma, dialektyczna, refleksyjna, pozbawiona zabarwienia emocjonalnego. Badania wykazują, że przy ocenie czynu samego w sobie, bez rozważenia jego konsekwencji, używamy metody pierwszej, jeśli zaś przyjmujemy konsekwencjonalizm moralny, stosujemy metodę drugą. Nasz mózg ma wrodzoną skłonność do uciekania się do tej pierwszej. Nawet gdy postanowimy dokładnie rozważyć nasze opcje, lecz podjęcie decyzji wydaje się być zbyt trudne i przy korzystaniu z drugiej metody wpadamy w błędne koło, nasz mózg automatycznie adaptuje 1 sposób myślenia, który jest dla niego dużo bardziej naturalny¹². Takie podejście, bardzo dobrze sprawdzające się w społeczeństwach trybalnych o niskim stopniu rozwoju, nie jest w stanie w pełni sprostać wymogom współczesnego świata.

¹² Por. J. Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*, 2013 oraz J. Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, 2012.

Sumienie u Freuda

Przyjrzyjmy się psychologicznej koncepcji Freuda. Podzielił on naszą psychikę na trzy sfery: Id, Ego i Superego. Id to drzemiąca w nas dzikość, wszystkie instynktowne potrzeby, żądze i najprymitywniejsze pragnienia. Id jest w pełni nieświadome, pełne energii, stara się wpłynąć na ego, nie bacząc, czy jego pragnienia są sprzeczne, czy nie; żąda natychmiastowej gratyfikacji. Ego dotyka rzeczywistości i w niej działa, jednocześnie próbując zaspokoić żądania id i superego. To ostatnie było często nazywane przez Freuda sumieniem. Superego odzwierciedla normy kulturowe, wpojone przekonania ideału. Według niego jest to efekt wychowania przez rodziców i inne autorytety. Sugerował również, że jest odzwierciedleniem norm funkcjonujących w kulturze, ta zaś nas tłamsi i ogranicza. Superego zmusza ego, byśmy zachowywali się w społecznie akceptowalny sposób i wyklucza osobistą gratyfikację pozostając w ciągłej walce z id. Freud sugeruje, że wymogi superego *zbiegają się z percepcją dominującego ogólnokulturowego superego. W tym punkcie kulturowy rozwój grupy i kulturowy rozwój jednostki są zawsze połączone*¹³. Sumienie indywidualne jest kształtowane przez wpływ społeczeństwa i kultury – jest sztucznym, narzuconym tworem.

Sumienie jako motywacja, by czynić moralnie

Powszechnie to w sumieniu upatrujemy nasze poczucie obowiązku. Jak opisano powyżej, ocenia nas i wzbudza uczucia adekwatne do swego sądu. Jako że pochodzą one z naszego wnętrza, to karę tę wymierzamy sobie sami. Wina, której nie chcemy czuć, motywuje nas, byśmy odpowiedzieli i odpokutowali za swoje czyny. Zwykle źródłem motywacji moralnej jest chęć pozbycia się negatywnych uczuć. Wstyd i niepokój pojawiający się u dzieci po złamaniu zakazu sprawia, że będą unikać podobnych zachowań w przyszłości, tym samym adaptując system nakazów i zakazów (norm) ustanawianych przez rodziców.

¹³ S. Freud, *Civilization, Society and Religion*, Penguin Freud Library 12, s. 336.

Wolność sumienia

Rozpatrzmy teraz dwa argumenty broniące wolności sumienia.

1) Istnieje możliwość, że nasze przekonania są błędne, drugiej zaś osoby poprawne. Narzucenie jej naszych poglądów prowadziłoby do zachowań, które mogłyby się okazać moralnie niewłaściwe. (Locke w *Drugim Liście o tolerancji*).

2) Jeśli pozwolimy na swobodną wymianę różnych opinii, prawda ukaże nam się jawnie pośród publicznej dyskusji. John Stuart Mill pisze, iż dopiero *pełna wolność zaprzeczania i podważania naszych opinii jest prawdziwym warunkiem, który daje nam prawo zakładania słuszności celów naszych działań; na żadnych innych warunkach nie może istota ludzka opierać racjonalnego przekonania o posiadaniu słuszności*¹⁴.

Jednak w wielu religiach uznaje się, że apostatów i heretyków czeka wieczne cierpienie. Obowiązkiem wiernego zaś jest prowadzić i chronić bliźnich. Nawet św. Augustyn twierdził, że otworzenie oczu niewiernych do prawdy jest warte nieuszanowania ich poglądów. Zakładamy przy tym, iż rzeczywiście cudze poglądy da się zmienić. Liberalistycznie, wolność (w tym sumienia) pociąga za sobą indywidualizm, pluralizm i tolerancję. W Kościele prawdziwa wolność jest nierozdzielnie związana z prawdą, a ta może być tylko jedna i leży w Bogu. Sumienie, by być prawdziwie wolne, musi podążać za prawem zesłanym przez Boga. *Poprzez ten obraz Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia*¹⁵.

W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka uchwalonej przez ONZ 10 grudnia 1948 roku czytamy: *Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania*¹⁶. Paul Strohm zastrzega, że artykuł ten dotyczy jedynie prawa do wewnętrznego przekonania, nie zaś prawa do czynu, czy wstrzymania się od niego na podstawie wskazań sumienia¹⁷. Mowa tu o sy-

¹⁴ J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 2012, roz. 2.

¹⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis Splendor*, 1993, par. 35.

¹⁶ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ Artykuł 18.*

¹⁷ P. Strohm, *Conscience: A Very Short Introduction*, 2011, s. 88.

tuacjach, w których państwowe lub społeczne zobowiązanie nakazuje czynić odmiennie. Przykładem może być służba zbrojna czy służba medyczna i możliwość odmowy przeprowadzenia zabiegu sprzecznego z przekonaniami lekarza. Kontrowersyjnym jest tu pytanie, czy samo odwołanie się do sumienia jest powodem wystarczającym i do jakiego momentu. Gdy życie pacjenta jest zagrożone lub gdy liczba lekarzy odmawiających przeprowadzenia operacji z powodów wyznaniowych jest zbyt duża, by odesłać pacjenta do innego lekarza, czy nadal sprzeciw sumienia będzie wystarczającym powodem?

Jednym z zarzutów stawianych sumieniu jest „problem tożsamości” opisany przez Strohma w *Conscience: a very short introduction*. Gdy ktoś odwołuje się do sumienia, nie mówi nam przez to, do jakich dokładnie wartości się odwołuje, nie wiemy o nim, jako człowieku nic więcej ponad to, że ceni sobie sumienie samo w sobie. Sumienie jest jak puste pudełko, w którym możemy umieścić własne normy. Ilustruje to dobrze przykład moralności dokonania zabiegu aborcji na ofierze gwałtu. W Polsce lekarz ma prawo odmówić przeprowadzenia zabiegu odwołując się do sprzeciwu sumienia, co często się dzieje. Jednocześnie inny lekarz może czuć się zobowiązany przeprowadzić zabieg, gdyż to właśnie nakazuje mu sumienie. W *Lewiatanie* Thomas Hobbes pisze: *przeto zawsze było i będzie uważane za zły czyn, jeżeli człowiek mówi przeciwko sumieniu (...) Tak dalece, że w głos sumienia wysłuchiowano się zawsze bardzo pilnie we wszelkich czasach. Później ludzie posługiwali się tym samym słowem przenośnie, oznaczając nim wiedzę o faktach tajnych (...) i dlatego mówi się retorycznie, że sumienie starczy za tysiąc świadków. Wreszcie zaś ludzie, którzy bardzo gorąco przywiązani są do swoich własnych przekonań (choćby nawet niedorzecznych) i którzy uporczywie się ich trzymają, dawali tym swoim przekonaniom również szanowne miano sumienia, jak gdyby chcieli, iżby się zdawało, że niezgodne jest z jakimś prawem zmienić te przekonania lub opowiadać się przeciw nim – w ten sposób wykazują oni roszczenie do tego, iż wiedzą, że te przekonania są prawdziwe, gdy tymczasem naprawdę wiedzą co najwyżej, iż myślą, że one są prawdziwe*¹⁸.

Sumienie jest moralnie neutralne i subiektywne. Odwołanie się do obiekcji własnego sumienia w publicznej dyskusji jest zwykle próbą obro-

¹⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 2010, s. 144.

ny własnej pozycji bez podawania racjonalnych argumentów (nie oznacza to, że takie nie istnieją, świadczy jedynie o odmiennym celu osoby mówiącej). Nie służy przekonaniu innych do naszej racji, lecz jest apelem, by pozwolono nam trwać przy naszej własnej opinii i nie zmuszano do czynów, które są sprzeczne z wyznawanymi przez nas wartościami. Weganie i wegetarianie, wstrzymujący się od spożycia mięsa, nie zmuszają innych, by postępowali podobnie, lecz żądają, by ich prawo do tego wyboru zostało uszanowane. James Childress opisuje to podejście, twierdząc, że gdy odwołujemy się do sumienia zwykle *zrezygnowaliśmy z próby przekonania innych do obiektywnej słuszności naszego czynu i zadowolamy się uznaniem subiektywnej słuszności*¹⁹.

Podsumowanie

Trudno mówić o sumieniu, gdyż pojęcie to nigdy nie zostało w pełni zdefiniowane, zaś jego rozumienie różni się na przestrzeni wieków i kultur. W chrześcijaństwie zyskujemy dzięki niemu dostęp do Prawa Boskiego w naszych sercach, w islamie jest zmarginalizowane i uzewnętrznione, w buddyzmie jako koncept nie istnieje. W rozumieniu świeckim jest organem, który interpretuje normy narzucone nam przez społeczeństwo i pomaga się w nie wpasować albo też jest internalizacją dezaprobaty innych. Sumienie jest sędzią w nas samych, ocenia nasze uczynki i zamiary na podstawie pewnych norm, które wyznajemy. Ów osąd jest źródłem uczuć, które motywują nas w działaniu. Uznajemy sumienie za coś wysoce indywidualnego, jednak odwołanie się do sumienia nie jest odwołaniem się do racjonalnych argumentów tylko do wolności naszych przekonań. Dlatego wierność sumieniu nie może podważać żadnej obiektywności, gdyż samo nie odwołuje się do obiektywnych prawd, tylko do naszego zbioru pewnych prawd. I choć faktycznie, w zależności od przyjętej koncepcji, można mówić o sumieniu, jako drodze do wiedzy moralnej, którą zyskujemy pośrednio lub bezpośrednio, to nie jest to wiedza pewna czy uniwersalna. Co więcej sumienie i jego działanie może być przedstawione na wiele sposobów, co wyklucza jasną odpowiedź na pytanie postawione w temacie.

¹⁹ J. Childress, *Appeals to conscience*, op.cit.

Normy moralne

Nasze rozważania zaczniemy od ontologicznego punktu widzenia, starając się znaleźć odpowiedź na pytanie; co jest właściwie obiektem wiedzy moralnej. By na nie odpowiedzieć, należałoby rozważyć trzy płaszczyzny: rzeczywistości empirycznej, nadnaturalnej i boskiej. Każda z nich wiąże się z wieloma problemami, które uniemożliwiają nam zdobycie pewności, ale pozwalają na krystalizację naszego rozumienia istoty wiedzy moralnej.

Płaszczyzna teologiczna

W większości religii uznaje się, iż wiedza moralna pochodzi bezpośrednio od Stwórcy. On jest też gwarantem jej obiektywności i uniwersalności. Normy moralne są pewnego rodzaju manifestacją Boga w nas i dowodzenie ich istnienia lub braku wiąże się z identycznymi problemami, jak te dotyczące istnienia samego Boga. Jako byt ponadludzki jest on niedostępny ludzkiemu rozumowi, zatem ze względu na jego naturę nie jesteśmy w stanie zaprzeczyć ani udowodnić jego istnienia. Pozostaje to kwestią wiary. Jednak nawet przyjęcie istnienia Boga nie rozwiązuje w pełni kwestii natury wiedzy moralnej.

W dialogu *Eutyfron* Sokrates próbuje dociec istoty zbożności. Zastanawia się *czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest zbożne dlatego, że je bogowie lubią*²⁰, jasne jest bowiem, że *noszone jest noszonym, ponieważ się je niesie (...) a widziane, dlatego, że się je widzi*²¹. Jak jest zatem z pobożnością, a w naszym przypadku z moralnością? Czy Bóg zakazuje zabijać, ponieważ zabijanie jest złe, czy raczej zabijanie jest złe, ponieważ Bóg zakazuje zabijać? W pierwszym przypadku zło i dobro jest niezależne od Boga, stoi ponad nim, jest on jedynie nieskończonego świadomy. W drugim przypadku żaden czyn nie ma bez Boga wartości moralnej, gdyż to Bóg mu ją nadaje. Tym samym Bóg mógłby czysto teoretycznie stworzyć świat, w którym zabijanie jest dobre. Chrześcijanin w tym miejscu zaprzeczyłby twierdząc, iż Bóg, który jest nieskończonym dobrem,

²⁰ Platon, *Eutyfron*, w: *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 172.

²¹ Tamże.

nigdy nie doprowadziłby do stworzenia takiego świata. Jednak owo dobro, które stanowi naturę Boga, jest definiowane przez i zależne tylko i wyłącznie od Boga. Zatem ten argument jest sprzeczny. I choć Platon nie mówi o tym w *Eutyfronie*, to unika tego konfliktu poprzez zastąpienie Boga Dobrem. Znika relacja wynikania, gdyż istnieje tylko jedno.

Płaszczyzna empiryczna

Wiedza moralna jest tu rozumiana jako wiedza o świecie empirycznym. W konsekwencji, jeśli mówimy o normach moralnych, uznajemy, że powstały i odnoszą się do świata czysto empirycznego. Jednym ze sposobów podejścia do tego problemu jest sprowadzenie zasad moralnych do pewnych zasad z natury empirycznych, dostępnych doświadczeniu, jak np. zasada użyteczności (utilitaryzm) czy zasada przedkładania przyjemności nad cierpienie (np. epikureizm, hedonizm). Tym samym normy moralne zostałyby sprecyzowane na podstawie uogólnień i indukcji niczym zasady fizyki. Problemy z tą interpretacją pojawiają się bardzo szybko. Istnienie siły grawitacji przejawia się we wszystkich wynikach badań niezależnie od okresu historycznego czy szerokości geograficznej. Jeśli jednak porównamy zachowania dotyczące nienaruszalności życia ludzkiego w różnych epokach i na różnych kontynentach, to ani indukcja ani inne próby uogólnienia nie są użyteczne. Kolejnym argumentem przeciwko empirycznemu pojmowaniu faktów moralnych jest specyfika ich natury. Normy moralne z definicji mówią nam, jak świat powinien wyglądać (co nie zawsze, a właściwie rzadko odpowiada rzeczywistości), studia empiryczne zaś opisują świat taki, jakim jest. Normy moralne jako rodzaj idealizacji będą zatem nieosiągalne dla doświadczenia, które opisuje rzeczywistość. Jak bowiem nauka odpowie na pytanie „co powinniśmy”, skoro jej metody ograniczają się do tego „co jest” i do tego „co było”?

Płaszczyzna nadnaturalna

Aby ominąć problemy związane z płaszczyzną boską i empiryczną, możemy spróbować wybrnąć z tej trudnej sytuacji, tworząc na potrzeby

norm moralnych oddzielny wymiar. Człowiek byłby wtedy wyposażony w intuicję, która pozwala mu na uzyskanie wiedzy dotyczącej moralnego wymiaru. Dążąc do obiektywizmu, jednocześnie będąc świadomym istnienia konfliktów dotyczących kwestii moralnych, należałoby uznać, że choć każdy człowiek jest wyposażony w tę samą intuicję, zatem powinniśmy wyciągać te same wnioski, to nasze otoczenie zmusza nas do innej ich interpretacji. Kwestią sporną nie jest pryncypium moralne samo w sobie, ale nasz stosunek do niego. Wracając do kwestii nadnaturalnego wymiaru wiedzy moralnej, możemy porównać go do wiedzy matematycznej. W tym przypadku skłaniam się ku ontologicznemu realizmowi, przyznając bytom matematycznym formę istnienia. Rozważmy punkt i linię. W naturze nigdy nie spotkaliśmy idealnego punktu czy też linii, jednak każdy ma pewnego rodzaju wyobrażenie punktu i linii. Z lekcji matematyki wiemy, że z definicji punkt nie ma powierzchni, linia zaś grubości. Warto zauważyć, że każdy z nas ma identyczne wyobrażenie linii oraz punktu, chociaż nigdy tych obiektów nie widzieliśmy. Odwołujemy się bowiem do wymiaru czy też płaszczyzny obiektów matematycznych, w których to istnieją one idealnie. Kolejną rzeczą godną uwagi jest fakt, iż dopiero po latach nauki matematyki dzieci w pełni pojmą istotę czegoś, co wydawałoby się tak oczywiste jak punkt. Więcej; dojdą do tej wiedzy same, pojmując np. iż jeśli z obręczy koła zabierzemy nieskończenie wiele punktów, to pozostanie ono tym samym kołem lub gdy zajmując się geometrią rzutową, zrozumieją koncepcje par punktów, które w istocie będą jednym i tym samym punktem. Analogicznie jest z wiedzą moralną – jej praw nie doświadczyliśmy w świecie, są one bowiem idealne. I choć źródłem części naszej wiedzy jest wysłuchiwanie zasad, system kar i nagród i jeśli nawet w dzieciństwie usłyszymy, że zabieranie cukierków innym jest złe, to dopiero po latach naszego obcowania z problemami moralnymi, sami uchwycimy znaczenie zła i kradzieży. Wiedza matematyczna jak i wiedza moralna wymaga owego intuicyjnego uchwycenia prawdy, do którego nikt nie może nas zmusić, lecz do którego musimy dojść sami poprzez obcowanie z problemami i wysiłek rozumu. Tak też się dzieje na poziomie jednostkowym. Jednak rozwój rozumienia norm moralnych ma też charakter ogólnoludzki (możemy tu odwołać się np. do Hegla i dziejowego rozwoju świadomości ku wolności). Nasze pojęcie o moralności rośnie wraz z rozwojem ludzkim. Analogicznie jak w matematyce nie tworzymy natury twierdzeń (akon-

strukcjonizm), lecz dochodzimy do głębszego zrozumienia istniejących prawd, co pozwala na dalszy rozwój.

Teoria gier jako racjonalne wytłumaczenie ewolucji norm moralnych²²

Przez wieki nauki społeczne badały normy moralne w poszczególnych kulturach, filozofowie szukali zaś źródła zasad moralnych, które powinny być jednakowe dla całej ludzkości, nie przykładając tak wiele wagi do tego, co rzeczywiście ludzie robią. Myśliciele przyznawali tym normom obiektywność pomimo braku spójności w tradycjach różnych kultur. Obecnie, zajmujemy się współczesnymi badaniami, które prezentują rozwój norm moralnych w sposób ewolucyjny. Wydawałoby się jednak, że ogólnie przyjęte zasady moralne takie jak np. altruizm czy sprawiedliwość pozostają w sprzeczności z teorią Darwina, która przecież postulując przetrwanie najsilniejszych organizmów, zdaje się wykluczać rozwój takich zachowań. Mówiąc o zasadach moralnych, stosujemy teorię ewolucji do społeczeństw. Naukowcy badając ów rozwój sprowadzają stosunki międzyludzkie do najprostszych schematów oraz używają do ich analizy teorii gier. Teoria gier jest metodą rozważania strategicznych interakcji, czyli sytuacji, w której uczestniczą dwie (lub więcej) jednostki, zaś decyzja każdej z nich ma wpływ zarówno na nią samą, jak i na tę drugą. Ewolucyjna teoria gier używa ich, jako schematów, które pozwalają wyjaśnić źródła pewnych zachowań, przy czym korzyść jest rozważana w darwinowskim znaczeniu zarówno tym podstawowym jak i socjalno-kulturowym.

Altruizm, jako zachowanie związane z poświęceniem własnej korzyści dla innych, jest przedstawiony w tak zwanym Dylemacie Więźnia. Dwóch uczestników gry ma do wyboru współpracę lub jej odmowę, przy czym największy zysk dla obu graczy występuje wówczas, gdy obaj współpracują. Jeśli jednak rozważymy sytuację każdego z graczy oddzielnie, zarówno w przypadku gdy drugi gracz współpracuje, jak i odmawia, korzystniejsza dla pierwszego gracza jest odmowa współpracy. Równowaga Nasha wy-

²² Por. W. Harms, B. Skyrms, *Evolution of Moral Norms* w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, ed. M. Ruse, 2008.

stępuje, gdy obaj gracze odmawiają współpracy. Jest to racjonalny wybór i jeśli któryś z graczy (ale tylko jeden) zmieni zdanie, może jedynie stracić. Gracz altruistyczny może zdecydować, że pomoże drugiemu (w dużym stopniu), kosztem własnego zysku, który lekko się zmniejszy. Jeśli drugi gracz nie zachowa się altruistycznie, to jego zysk będzie maksymalny, jeśli zachowa się altruistycznie, jego zysk lekko zmaleje, maksymalizując wspólną korzyść. Dylemat Więźnia jest mikrokosmosem opisującym współpracę. Jako że jest ona powszechna w społeczeństwie, zadaniem teoretycznym jest znalezienie takiego rozwiązania dylematu, który będzie się odznaczał stabilizacją współpracy. Zrobił to Robert Axelrod, rozważając serie kolejnych interakcji. Wyłaniają się tu dwie strategie: (a) współpracuj, aż drugi gracz odmówi, a następnie odmawiaj w każdej kolejnej rundzie, (b) współpracuj początkowo, a później powtarzaj ruchy przeciwnika²³. W obu wypadkach zaczynamy od ufności (w stanie początkowym nie mamy żadnych podstaw, by nie ufać drugiemu graczowi, tak jak w życiu, dopóki człowiek nie zostanie zdradzony, nie oczekuje tego). W momencie, w którym drugi gracz zapragnie zmaksymalizować zysk dla siebie i odmówi współpracy, zyskując naszym kosztem, w obu strategiach zostanie on ukarany naszym kolejnym ruchem. Różnica polega na tym, iż w strategii (a) karzemy go już do końca gry, zaś w strategii (b) jeśli drugi gracz „pożałuje” swojego czynu i wróci do współpracy, my postąpimy podobnie.

Można by powiedzieć, że początki altruizmu wiązały się z rodową selekcją, a następnie rozwinęły w społeczeństwie poprzez powtarzanie interakcji jak wyżej. Jeśli rozpatrzymy grupę osób, które różnorako zapatrują się na współpracę i zdradę, po serii gier, wykrystalizuje się grupa osób współpracujących, które ograniczą się do wzajemnych interakcji. Korzyść grupowa dla grupy współpracującej będzie rosła z każdą nową partią, czyniąc ją silniejszą ewolucyjnie i tym samym dominującą w kulturze²⁴.

Kolejnym aspektem ewolucji norm jest podejście do ich przestrzegania lub jego braku. Już wcześniej wspomnieliśmy o możliwości ukarania drugiego gracza. System kar i nagród utrwala normy w społeczeństwie.

²³ R. Axelrod, *The Evolution of cooperation*, 1984.

²⁴ W. Harms, *Cooperative Boundary Populations: The Evolution of Cooperation on Morality Risk Gradients*, „Journal of Theoretical Biology” 213: 299–313, 2001.

Na podobnej zasadzie działa gra opisująca kwestie dobra publicznego. Każdy członek społeczności otrzymuje pewną kwotę, którą może zatrzymać, częściowo lub całościowo oddać na dobro publiczne. Po pewnym czasie zyski, które zainwestowane pieniądze wygenerowały, są dzielone pomiędzy wszystkich członków społeczności, bez względu ile kto zainwestował i czy w ogóle. Sytuacja się powtarza. Eksperymenty pokazują, że początkowo członkowie społeczności dużo inwestują, lecz z każdą grą ilość wpływów na dobro wspólne się zmniejsza, aż ustaje całkowicie. Jeśli teraz zmodyfikujemy tę grę, tak by po zainwestowaniu jawne stały się kwoty, które wpłacili poszczególni członkowie oraz gdy pozwolimy karać członkom inwestującym tych nieinwestujących, to z każdą grą wpływy na dobro wspólne będą się zwiększać. Nawet, jeśli kara o której mówimy (pewnego rodzaju grzywna), będzie wymagała od osoby wymierzającej karę pewnych strat. Kara jest tu metodą zmuszenia poszczególnych członków do altruizmu oraz współpracy. Badania pokazują, że podobne zachowania występują nawet w dużo bardziej skomplikowanych sytuacjach²⁵.

Powyżej przytoczone badania pokazują, że to grupy z najszerzej rozwiniętymi normami moralnymi rozwiną się najszybciej i zaczną dominować nad innymi. Dążąc do stworzenia cywilizacji ze sztuką, kulturą, nauką ludzie łączyli się w społeczeństwa i to te najsilniejsze, oparte na równym podziale, altruizmie, wzajemnej odpowiedzialności osiągnęły największy rozwój, w najpełniejszy sposób realizując ludzką naturę. Możemy teraz zadać pytanie; czy rozwinęliśmy w sobie altruizm, bo jesteśmy ludźmi, czy raczej rozwijając w sobie altruizm staliśmy się w pełni ludzcy. Jeśli spojrzymy bowiem na powyższe wnioski historiozoficznie, to rozwój pojmowania norm zdaje się prowadzić do rozwoju samego człowieczeństwa.

Ewolucyjność podejścia do norm moralnych oraz stopniowe uświadomienie sobie znaczenia człowieczeństwa jest dobrze zilustrowana przykładem opisanym przez Petera Singera. Wyobraźmy sobie, że w drodze do pracy mijamy płytki staw, w którym tonie małe dziecko. Możemy ruszyć mu na pomoc, niszcząc przy tym elegancki strój lub pozwolić mu utonąć. Ludzie zasadniczo decydują się uratować dziecko i fakt, że np. inni wokół nie reagują (nie czują się zobowiązani do reakcji), nie zmienia naszego

²⁵ J. Ledyard, *Public Goods: A Survey of Experimental Research*, w: *Handbook of Experimental Economics*, 1995, s. 111–194.

poczucia odpowiedzialności za los tej osoby. Płacimy zatem pewną cenę – zniszczone ubranie i spóźnienie do pracy, za nieporównywalnie większą korzyść – życie dziecka. Kolejnym krokiem jest odpowiedź na pytanie, czy gdyby topiące dziecko znajdowało się daleko od nas, jednak nadal małym kosztem bylibyśmy w stanie mu pomóc, to czy nasze poczucie odpowiedzialności by się zmniejszyło. Większość badanych stwierdziła, że nie. Dlaczego zatem nie wszyscy pomagamy dzieciom głodującym i umierającym w krajach trzeciego świata? W końcu cena jest równie mała. Odpowiedź znajdziemy w sposobie, w jakim społeczeństwa ewoluowały. Początkowo człowiek czuł się zobowiązany tylko wobec własnej rodziny, rodu, następnie zaś wobec plemienia, mieszkańców wioski. Jednak gdy np. w średniowieczu jakiś region dotknął kataklizm, informacje o zdarzeniu docierały w inne rejony zbyt późno, by pomoc doraźna była możliwa i sensowna. W erze globalizacji np. o trzęsieniu ziemi w Nepalu mieszkańcy różnych kontynentów dowiadują się w trakcie trwania tego wydarzenia. Staliśmy się globalną wioską. Wraz z wymianą informacji nasze poczucie odpowiedzialności i wspólnoty rośnie, jednak jeszcze nie w pełni dojrzeliliśmy do globalnej odpowiedzialności za ludzkość jako całość²⁶.

Koncepcja człowieczeństwa się rozwija i nasze rozumienie norm moralnych wraz z nią. Jednak rozwój moralny nie odbywa się jedynie na poziomie globalnym, ale też jednostkowym. Dobrze obrazuje go koncepcja Kohlberga.

Stadia rozwoju moralnego Kohlberga

Lawrence Kohlberg przeprowadził badania psychologiczne i na ich podstawie podzielił rozwój moralny na trzy poziomy, każdy z nich zaś na dwa stadia.

Poziom pierwszy, przedkonwencjonalny: brak osobistego poczucia moralności; stadium 1: system kar i nagród warunkuje nasze zachowanie; stadium 2: pojawia się przeświadczenie, że różne autorytety mają różne

²⁶ Por. P. Singer, *Drowning Child and the Expanding Circle*, „New Internationalist”, kwiecień, 1997.

zдания, jednak podążanie za nimi nadal jest warunkowane egoizmem i zaspokojeniem własnych życzeń i potrzeb.

Poziom drugi, konwencjonalny: następuje internalizacja zewnętrznych standardów moralnych; stadium 3: zachowujemy się dobrze, ponieważ chcemy sprostać wyobrażeniu dobrej osoby, zasłużyć na aprobatę otoczenia; stadium 4: zauważamy, że normy są potrzebne zorganizowanemu społeczeństwu i z tego powodu zaczynamy je szanować, podporządkowujemy się prawu.

Poziom trzeci: postkonwencjonalny: jednostka tworzy własny, niezależny system etyczny, poczucie moralne zależy od własnego pojęcia dobra i sprawiedliwości; stadium 5: uświadomienie sobie, iż istnieją sytuacje, w których prawo jest niesprawiedliwe wobec potrzeb indywidualnych jednostek; stadium 6: jednostka w pełni rozwinęła własny system moralny, zgodny bądź nie z prawem, jest w stanie poświęcić się dla niego: gdy prawo stoi w konflikcie z jej indywidualną oceną moralną, podąża za wyznaczanymi przez siebie wartościami. Kohlberg twierdził, iż niewiele jednostek osiąga poziom trzeci rozwoju moralnego. Mimo pewnych wad, jego badania odzwierciedlają wiarygodnie procesy rozwoju i edukacji moralnej zachodzące w kulturach. Co ciekawe, do większości konfliktów na tle moralnym dochodzi pomiędzy ludźmi na drugim poziomie, gdyż społeczności różnorako definiują ideał dobrej osoby. Stadium trzecie jest celem, do którego dążymy²⁷.

Teoria moralna Kanta

Trudno szukać w historii filozofii równie rozwiniętej filozofii moralnej. Kant chce znaleźć podstawę leżącą u każdej z naszych decyzji moralnych. Zakłada przy tym, że człowiek zaufa racjonalnym argumentom i będzie w stanie trzeźwo ocenić sytuację oraz że istnieje w nim część o naturze nomenalnej, która nie poddaje się zniewoleniu świata empirycznego i wymyka się ciągom przyczynowo-skutkowym.

²⁷ Por. L. Kohlberg, *The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16*, 1958 oraz L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages, Essays on Moral Development*, 1984.

Kant stwierdza, że Dobra Wola jest manifestacją Prawa Moralnego, które wiąże człowieka. Tylko obowiązek, a w nim prawo, może leżeć u podstawy prawdziwie moralnych zachowań. Jedyną prawdziwą motywacją dla spełnienia obowiązku jest szacunek do Prawa Moralnego. Szacunek ten i podziw dla Prawa jest nam wrodzony, nawet jeśli nie zawsze się mu poddajemy. Natura moralnego wymogu zmusza nas do działania według niego i przez to staje się on uniwersalny. Jedynie uniwersalne prawo mogłoby być treścią wymogu będącego rozumowym postulatem moralnym. To daje nam formułę imperatywu kategorycznego: *postępuj tak, by maksyma twego czynu mogła się stać prawem powszechnym*. Jest to pryncypium dobrej woli, która to jest fundamentem moralności. Przed podjęciem każdej decyzji musimy sobie uświadomić, jaką maksymą się kierujemy, a następnie rozważyć, czy chcielibyśmy, by wszyscy tak postępowali albo też czy owa maksyma nie byłaby w sobie sprzeczna, gdyby stała się uniwersalna. Następnie musimy już tylko rozważyć, czy racjonalnie myśląc, chcielibyśmy postępować według tej maksymy. Imperatyw kategoryczny został przedstawiony przez Kanta w wielu formach, z których każda podkreśla inny ważny aspekt Prawa. Jedną z formuł imperatywu jest stwierdzenie, że *człowieczeństwo nigdy nie możemy użyć tylko jako środka, lecz zawsze zarazem jako celu*. Człowieczeństwo, które odróżnia nas od świata fenomenów, zaadoptowane przez nas jako cel, wymaga pewnych zachowań – staje się źródłem Prawa, ogranicza nasze działania poprzez nałożenie na nas obowiązku. Człowieczeństwo jest obiektywnym celem, zatem ogranicza mnie w tym samym stopniu, co innych. Jednocześnie jest czymś, co sobie uświadamiam, kultywuję i rozwijam poprzez własne czyny. Rozwój mojego człowieczeństwa staje się celem samym w sobie. W kolejnym sformułowaniu imperatywu Kant podkreśla, iż to my mamy moc nadawania prawa. Zdolność do tworzenia prawa jest źródłem godności ludzkiej, jednak by powstało uniwersalne prawo, musimy wyrzec się podążania za osobistymi korzyściami i oprzeć się na racjonalności naszej woli – wtedy dopiero osiągniemy pełną autonomię. Racjonalna wola dąży do stworzenia Królestwa Celów – unii racjonalnych stworzeń podległych jednemu prawu. Powinniśmy czynić tak, by móc potencjalnie zyskać aprobatę idealnej społeczności racjonalnych stworzeń, z których każde jest w równym stopniu twórcą prawa, a każdy czyn jego reprezentacją. Różne sformułowania imperatywu pokazują rozwój świadomości istoty Prawa i człowieczeń-

stwa. Zaczynając od nacisku na podążanie za prawem, przechodzimy do jego źródła i istoty, która leży w człowieczeństwie, by zrozumieć, że sami jesteśmy prawodawcami.

Imperatyw kategoryczny jest obiektywnym, bezwarunkowym i koniecznym pryncypium rozumu, odnoszącym się do każdego w każdych okolicznościach. Przywołamy jego dwa ważne aspekty – Uniwersalne Pryncypium Prawości: *Każdy czyn jest prawy, jeśli współistnieje z wolnością wszystkich zgodnie z uniwersalnym prawem lub gdy na jego maksymie wolność wyboru może koegzystować z wolnością każdego zgodnie z uniwersalnym prawem*²⁸ oraz Najwyższa Zasada Nauki o Cnocie, która wymaga, by *działać zgodnie z maksymą celów, która może być uniwersalnym prawem dla każdego*²⁹. Z nich Kant wywodzi poszczególne obowiązki np. nie kradnij (sprecyzowany) i pomagaj innym (ogólny). Zaznacza jednak, że nawet przy w pełni sprecyzowanym systemie norm moralnych ocena jest zawsze potrzebna, by zdecydować, jak te normy odnoszą się do obecnej sytuacji. Pozostawia zatem miejsce na działanie sumienia. Teoria Moralna Kanta to deontologia, przeciwstawna konsekwencjalizmowi: to nie rezultat decyduje o moralności czynu, lecz to czy jest on wyrazem Prawa. Imperatyw deklaruje, że ten czyn jest obiektywnie konieczny bez przedstawienia jakiegokolwiek powodu czy celu.

Kant przypisuje normom moralnym, a właściwie „Prawu Moralnemu” obiektywność, lecz idealne Prawo należy do „Królestwa Celów”. Ludzie będą do niego dążyć poprzez zbliżenie swoich maksym do Prawa. Jest to piękny cel, ale nie został jeszcze osiągnięty.

Zakończenie

Celem mojej pracy była odpowiedź na pytanie, czy wierność sumieniu przeczy obiektywności norm moralnych. Rozważyłam różne koncepcje sumienia, z jakimi spotykamy się w filozofii i kulturze, co pozwoliło mi zrozumieć, że owa odpowiedź zależy w ogromnym stopniu od przyjętych przez nas definicji. Również przy problemie norm moralnych dopuszczał-

²⁸ I. Kant, *Metafizyka moralności*, Warszawa 2005, roz. VI.

²⁹ Tamże.

ne jest wiele interpretacji. Przytoczenie różnorodnych koncepcji miało na celu pokazanie, iż odpowiedź nigdy nie będzie jednoznaczna, ponieważ nie dotyczy się konceptów uniwersalnych. W końcowych wnioskach wykrystalizowała się teza, iż obiektywność norm moralnych jest niezależna od osądu wolnego, indywidualnego sumienia, gdyż jako ludzie nigdy nie mamy bezpośredniego dostępu do obiektywnych norm.

Wiedza moralna rozpatrywana ontologicznie należy do ponadnaturalnej płaszczyzny. W zakresie takowej jest ona obiektywna i uniwersalna.. Jest wiedzą rozwijaną przez tysiąclecia. Mamy do czynienia z dwojakim poznawaniem norm moralnych – osobistym rozwojem oraz z ogólnoludzkim. Ten pierwszy oddaje teoria Kohlberga, ten drugi to ogólnoludzki rozwój pojęcia człowieczeństwa i jego zrozumienia – od wczesnych społeczeństw i ewolucyjnej teorii gier przechodzimy aż do globalnej wioski, o której mówi Peter Singer. Człowieczeństwo, poprzez które i dzięki któremu rozwijamy nasze normy to cel sam w sobie. Jednak stworzenie idealnego Prawa Moralnego to proces dziejowy. Imperatyw kategoryczny musi być w pełni zrozumiany i zaadaptowany przez każdego członka społeczności, lecz nawet wtedy Prawo Moralne będąc ze swej istoty idealne, nie da nam obrazu empirycznego świata. Każda wersja interpretacyjna Prawa Moralnego obecna w danej religii czy kulturze jest niedoskonałym odzwierciedleniem ponadnaturalnej płaszczyzny. Sumienie, które zdaje się być tym organem umożliwiającym częściową interpretację, ma poziom jedynie jednostkowy. Działa wieloaspektowo, prowadząc dialektykę z normami, kierując naszymi uczuciami oraz będąc motywacją, by czynić moralnie. Nie zagraża obiektywności norm moralnych osadzonych w ponadnaturalnej płaszczyźnie, lecz pomaga w rozwoju naszej wiedzy o nich. W sytuacji, w której wierność sumieniu stoi w sprzeczności z ogólnie przyjętymi normami, nie odnosi się ono do obiektywnego Prawa Moralnego samego w sobie, ale do aktualnego pojmowania tych zasad. Jako prawo ludzkie uznajemy wolność sumienia, jednak nie wolność czynu. Czyn ten i jego moralna istota zależy od obecnej czasowo-kulturowej wersji pojmowania obiektywnych norm moralnych, zatem czegoś w swej istocie nieobiektywnego. Żadne działanie na polu empirycznym nie może zagrozić istocie tego czegoś nie-empirycznego.

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin

XXV Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

Tegoroczna XXV Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna odbyła się w dniach 25–28 maja 2017 roku w Rotterdamie (Holandia). Polska delegacja liczyła cztery osoby: dwóch opiekunów i dwoje uczestników. Opiekunami byli: dr Magdalena Gawin i mgr Michał Koss. W konkursie natomiast udział wzięli: Karolina Bassa i Franciszek Cudek.

Jak co roku MOF opiera się na konkursie jednego eseju. Tematem eseju jest cytat. Uczestnicy mają do wyboru 4 cytaty. Niestety w tym roku pierwszy raz doszło do bezprecedensowego złamania regulacji MOF, ponieważ wszystkie cytaty odnosiły się do tematu przewodniego MOF (tolerancji). Każda z dotychczasowych olimpiad miała swój temat przewodni i zasady są takie, że cytaty nie powinny wprost się do nich odnosić, ponieważ podnosi to problem równości szans i – szerzej – uczciwości. Uczestnicy bowiem mogliby przygotować wcześniej konkursowy esej. Zasady te zapisane są w regulacjach MOF, a tematy przygotowywane są przez FISP, a więc międzynarodowe stowarzyszenie filozoficzne. Jak się okazało, osoby odpowiedzialne za przygotowanie tematów nie zapoznały się z regulacjami. Sytuacja była poważna i groziła koniecznością powtórzenia konkursu. Ostatecznie nie zdecydowano się na to rozwiązanie, zdając sobie sprawę, że wyniki mogą być nieco wypaczone.

Polscy reprezentanci uzyskali **wyróżnienia**. A pozostałe wyniki kształtują się następująco.

Złote medale uzyskali: Mor Divshi (Izrael), Nóra Schultz (Węgry), Milan Milenović (Serbia).

Srebrne: Mihnea Balici (Rumunia), Hrvoje Kozić (Chorwacja), Rosalie Looijaard (Holandia), Victor Mordhorst (Dania), Alvaro Salgado Caranza (Szwecja).

Brązowe: Crista Erales (Gwatemala), Arth Gupta (Indie), Kaarel Hanni (Estonia), Michał Karlubik (Słowacja), Konstantinos-Marios Konstantinou (Grecja).

Organizacja zawodów była wzorcowa. Organizatorzy ugościli uczestników w dobrze wyposażonym hotelu. Program przewidywał wykłady, warsztaty i możliwość zwiedzania miasta. Temat przewodni dotyczący tolerancji został ujęty w sposób niebanalny i wartościowy poznawczo.

Wokół XXV International Philosophy Olympiad (IPO)

XXV Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna odbyła się w Rotterdamie w dniach 25–28 maja 2017. W tym niesamowitym wydarzeniu brali udział reprezentanci blisko pięćdziesięciu krajów z całego świata. W skład polskiej delegacji wchodził: Karolina Bassa z XIII Liceum Ogólnokształcącego w Szczecinie (zwycięzcy XXIX OF i laureatka XXVIII OF), Franciszek Cudek z Liceum im. Stefana Batorego w Warszawie (finalista XXIX OF i laureat XXVIII OF) oraz nauczyciele: dr Magdalena Gawin i mgr Michał Koss.

Podczas tych 4 dni wydarzyło się tak wiele, iż trudno będzie ująć to w krótkim sprawozdaniu.

Same zawody polegały na czterogodzinnym pisaniu eseju na jeden z wybranych tematów w języku obcym. Możliwość zmierzenia się z osobami z krajów tak odległych, jak Gwatemala, Brazylia, Korea Południowa czy Izrael to niesamowite przeżycie, chociaż sam dobór tematów był wysoce kontrowersyjny i rzucił cień na olimpiadę. Wszystkie tematy esejów dotyczyły filozofii społeczno-politycznej, dwa z nich odnosiły się zaś do tematu samej olimpiady, czyli tolerancji. Żadna z tych rzeczy nie powinna się zdarzyć. Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna powinna dawać każdemu możliwość napisania twórczej i ciekawej pracy oraz promować pluralizm myśli i poglądów. Brak tematów dotyczących filozofii języka, filozofii analitycznej, teorii wiedzy i prawdy, czy filozofii nauki oraz metafizyki wydawał się wielu uczestnikom oburzający, bez względu na to czy specjalizowali się w wyróżnionych przez FISP dziedzinach czy nie.

Jednak odkładając na bok kwestię tematów, IPO to coś zupełnie wyjątkowego. Nie jestem pewna czy lepiej wspominam zajęcia, podczas których musieliśmy stworzyć własną definicję tolerancji, zwiedzanie Rotterdamu razem z mieszkańcami 4 kontynentów, czy może silent disco na szklanym tarasie z widokiem na port.

Pamiętam, że ustalenie, czym jest tolerancja, zajęło nam prawie godzinę, gdyż każde z nas (a w grupie było zaledwie 10 osób), walczyło zaciekle

o każde słowo. Zagłębianie się w różnice pomiędzy idealnym a obiektywnym, postawą a stanem, akceptacją a znoszeniem, pokazało, jakże inaczej pojmujemy sam termin tolerancji w Polsce, Rosji, Rumunii, Korei Południowej, Brazylii i jeszcze paru innych krajach. Już nie mówiąc o tym, że wieczorami, gdy zajęcia zorganizowane dla nas przez Holendrów się kończyły, wybieraliśmy się takimi międzynarodowymi grupkami zwiedzać Rotterdam na własną rękę. Nigdy nie sądziłam, że o drugiej w nocy będę siedzieć w chińskim barze, gdzieś w Holandii i toczyć zażartą dyskusję *a propos* metafizyki z ludźmi z całego świata. Lub też w środku nocy leżeć na trawie nad przepięknymi kanałami i porównywać polityczną atmosferę na Węgrzech i w Polsce oraz oceniać przyszłość relacji USA-Rosja. To, co kojarzy mi się z IPO, to całe dni spędzone na tych dyskusjach. Próby poznania meandrów fińskiego języka, legend i poetów z Portugalii oraz kultury żydowskiej. Wysłuchanie historii innych krajów zmusza do krytyczniejszego spojrzenia na własną historię, bycia bardziej obiektywnym. Z drugiej strony, niesamowicie jest usłyszeć, że dziewczyna z Belgii będzie studiować wiedzę o krajach Europy Wschodniej i zapisała się na kurs języka polskiego, że ktoś z Portugalii wie, kim był Łokietek i opowiedzieć Węgrom o „Bema pamięci żałobnym rapsodzie” Norwida, po tym jak oni przez kwadrans zachwycają się postacią polskiego generała.

Jednym z najoryginalniejszych wydarzeń było zdecydowanie silent disco, podczas którego zrozumiałam trzy rzeczy: Hiszpanie i Brazylijczycy naprawdę potrafią się bawić i są w tym niezastąpieni, fakt, że na jednym z kanałów w słuchawkach leciał wykład z historii filozofii, wcale nie jest dziwny, skoro pod koniec imprezy to właśnie do niego tańczyła połowa sali, opiekunowie cieszyli się tym wyjazdem, w równym stopniu co sami uczestnicy.

Co do wyników, to oboje z Franciszkiem przywieźliśmy wyróżnienia.

Złota otrzymali: Mor Divshi (Israel), Nóra Schultz (Hungary), Milan Milenović (Serbia), **srebra** zostały wręczone dla: Mihnea Balici (Romania), Hrvoje Kozić (Croatia), Rosalie Looijaard (The Netherlands), Victor Mordhorst (Denmark), Alvaro Salgado Carranza (Spain), **brązowe** zaś medale powędrowały do: Crista Erales (Guatemala), Arth Gupta (India), Kaarel Hanni (Estonia), Michal Karlubik (Slovakia), Konstantinos-Marios Konstantinou (Greece).

To, co według mnie najcenniejsze w samej Olimpiadzie, to zdecydowanie możliwość spotkania niesamowitych ludzi, nawiązania międzykulturowego dialogu, o którym pisał i do którego dążył Charles Taylor. I choć reprezentowaliśmy różne tradycje i kultury, choć państwa z którymi się utożsamiamy lub nie, leżą tysiące kilometrów od siebie, to właśnie poprzez dialog tworzyliśmy wspólne horyzonty myślenia, ustalaliśmy normy, dochodząc do konsensusu. Pokusiłabym się nawet o stwierdzenie, że to dzięki temu, że tak bardzo się różniliśmy, nasze dyskusje i wnioski były tak cenne. To nie Rawlsowska zasłona ignorancji prowadziła do osiągnięcia celu, lecz nasza różnorodność i otwartość. Ponieważ IPO to przede wszystkim otwartość i ludzie gotowi jej strzec.

XXV INTERNATIONAL PHILOSOPHY OLYMPIADS ROTTERDAM2017

TOPICS 1.

«Quiconque veut respecter les droits du souverain ne doit jamais agir en opposition aux décrets de ce dernier ; mais chacun peut penser, juger et par conséquent parler avec une liberté entière, pourvu qu'il se borne à parler et à enseigner en ne faisant appel qu'à la raison, et qu'il ne mette pas en œuvre la ruse, la colère, la haine, ni s'efforcer d'introduire de son autorité privée quelque innovation dans l'État».

Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670).

“Thus no one can act against the sovereign's decisions without prejudicing his authority, but they can think and judge and consequently also speak without any restriction, provided they merely speak or teach by way of reason alone, not by trickery or in anger or from hatred or with the intention of introducing some alteration in the state on their own initiative.”

Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise* (1670).

„Deshalb kann niemand ohne Verletzung des Rechtes der Staatsgewalt gegen ihren Beschluss handeln, wohl aber denken, urteilen und folglich auch sprechen, sobald es nur einfach gesagt oder gelehrt wird, und nur mit Vernunftgründen, aber nicht mit List, Zorn, Hass oder der Absicht, etwas in dem Staat durch das Ansehn seines eigenen Willens einzuführen, geschieht.“

Baruch de Spinoza, *Theologisch-politische Abhandlung* (1670).

“Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus decretos; pero sí puede pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que sólo defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado”.

Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político* (1670).

TOPICS 2.

„Allseitige Duldung wird fragwürdig, wenn ihre rationale Grundlage nicht mehr besteht, wenn Toleranz manipulierten und geschulten Individuen verordnet wird, die die Meinung ihrer Herren als ihre eigene nachplappern, für die Heteronomie zur Autonomie geworden ist“.

Herbert Marcuse, *Repressive Toleranz* (1965).

“Universal toleration becomes questionable when its rationale no longer prevails, when tolerance is administered to manipulated and indoctrinated individuals who parrot, as their own, the opinion of their masters, for whom heteronomy has become autonomy.”

Herbert Marcuse, *Repressive Tolerance* (1965).

« La tolérance universelle devient problématique lorsqu’elle est appliquée à des individus manipulés et endoctrinés qui répètent comme des perroquets, comme si cela venait d’eux, l’opinion de leurs maîtres pour lesquels l’hétéronomie est devenue autonomie ».

Herbert Marcuse, *Tolérance Répressive* (1965).

“La tolerancia omnidireccional es problemática si su fundamento racional desaparece, si la tolerancia se prescribe a individuos manipulados y amaestrados que repiten la opinión de sus señores, para los cuales la heteronomía se ha convertido en autonomía, como la suya propia”.

Herbert Marcuse, *Tolerancia represiva* (1965).

TOPICS 3.

“In a technological age public professional interaction requires neutrality of thought for effective collaboration and political coexistence. As an administrative attitude neutrality differs from tolerance which is an ethical virtue; but neutrality in the professional sphere is implied and included within the ethical virtue of tolerance. Note that this objective modification of the virtue of tolerance, from patience in regard to other persons’ defective acts to permission of different types

of activity, is an objective modification of virtue in our technological society.”

Tomonobu Imamichi, *The Concept of an Eco-ethics and the Development of Moral Thought* (1989).

«À l'époque de la technique, l'interaction en milieu public et professionnel impose une neutralité de pensée nécessaire pour qu'il ait coopération efficace et coexistence politique. En tant qu'attitude administrative, la neutralité diffère de la tolérance qui est une vertu éthique ; mais cette neutralité dans la sphère professionnelle émane de cette vertu éthique qu'est la tolérance et est impliquée par elle. Cette modification objective de la vertu de la tolérance, qui, de patience à l'égard des actions défaillantes des autres autorise désormais une pluralité de formes de pensée, correspond à une modification objective de la vertu dans la société de la technique ».

Tomonobu Imamichi, *L'idée d'une éco-éthique et le développement de la pensée morale* (1989).

“En la época de la técnica, la interacción pública y profesional exige neutralidad de pensamiento para que haya colaboración eficaz y coexistencia política. En tanto que actitud administrativa, esta neutralidad difiere de la tolerancia que es una virtud ética; pero la neutralidad en la esfera profesional procede de la virtud ética de la tolerancia y es parte de ella. Esta modificación objetiva de la virtud de la tolerancia, que de paciencia hacia las acciones defectibles de los otros pasa a permitir diversas formas de pensamiento, corresponde a una modificación objetiva de la virtud en nuestra sociedad tecnológica”.

Tomonobu Imamichi, *La idea de eco-ética y el desarrollo del pensamiento moral* (1989).

„In einem technologischen Zeitalter erfordert die professionelle Interaktion eine Neutralität des Denkens für effektive Zusammenarbeit und politische Koexistenz. Als administrative Haltung unterscheidet sich die Neutralität von der Toleranz, die eine ethische Tugend ist; aber Neutralität im professionellen Bereich ist in die ethische Tugend der Toleranz impliziert und eingeschlossen. Beachten Sie, dass diese ob-

jektive Veränderung der Tugend der Toleranz, von der Geduld in Bezug auf die fehlerhaften Handlungen anderer Personen zur Erlaubnis verschiedener Arten von Aktivitäten, eine objektive Veränderung der Tugend in unserer technologischen Gesellschaft ist.“

Tomonobu Imamichi, *Der Begriff der Öko-ethik und die Entwicklung des moralischen Denkens* (1989).

TOPICS 4.

“Another problem with people who fail to examine themselves is that they often prove all too easily influenced. When a talented demagogue addressed the Athenians with moving rhetoric but bad arguments, they were all too ready to be swayed, without ever examining the argument.”

Martha C. Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (2010).

« Un autre problème est que, bien souvent, les gens qui ne s'examinent pas eux-mêmes sont facilement influençables. Si un démagogue de talent s'adressait aux Athéniens pour exposer de mauvais arguments mais avec une rhétorique émouvante, ils se laissaient aisément influencer, sans même évaluer les arguments ».

Martha C. Nussbaum, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle ?* (2010).

“Otro problema con las personas que no hacen un examen crítico de sí mismas es que, con frecuencia, resultan demasiado influenciabiles. Cuando un orador con talento para la demagogia se dirigía a los atenienses con una retórica conmovedora, aunque sus argumentaciones no fueran coherentes éstos se dejaban llevar sin analizar esas argumentaciones”.

Martha C. Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (2010).

„Ein weiteres Problem mit Menschen, die sich nicht selbst untersuchen, ist, dass sie sich oft zu leicht beeinflussen lassen. Wenn ein begabter Demagoge die Athener mit bewegter Rhetorik aber schlechten Argumenten ansprach, waren sie nur allzu bereit, sich beeinflussen zu lassen, ohne jemals das Argument zu untersuchen.“

Martha C. Nussbaum, *Nicht für den Profit:
Warum Demokratie Bildung Braucht* (2010)

Did Our Virtue Get Caught in the (World Wide) Web?

Today the world is commonly referred to as a “global village” or a big, loud and creative community. One can work in an international corporation such as Google, sit in her office in Tel Aviv and discuss the latest problem in the new translation tool with a colleague from England and another one from the United States. As Imamichi states, this method of work and management requires “neutrality of thought”. An engineer from Israel must evaluate his friend from China based only on his professional skills, whatever his opinion and the Chinese government is. Imamichi separates this neutrality, which he defines as an “administrative attitude” from tolerance, which is an ethical attitude. However, he also states the administrative attitude is included within the ethical virtue of tolerance. Imamichi connects this modification in the virtue of tolerance with a general modification of virtue in our days, which are so technology-oriented and based.

I would like to state three points of disagreements between Imamichi and myself. First, Imamichi’s point of view and the difference he states between neutrality and tolerance might suggest that we should evaluate the two differently as well. While I agree that there is a separation between an act and its cause, I do not think that we should consider the reason of the act when evaluating the deed or the result of it. Respecting your allies from foreign countries in order to work better together might not point at any thought or belief in the virtue and the need of tolerance, but whether one is a tolerant person or just a good neutral colleague does not make a change in the final result of her acts. She treats her co-workers well either way, and we shall evaluate her deeds the same whether they are a result of an order or of an independent, liberal mind.

Also, as the common say states, “fake it till you make it” – an act based on the “wrong” reason, or on some kind of norm, might eventually bring

* Zdobywca złotego medalu.

to a continuously of the act based on the “right” reason. In the stated case, a neutral behavior toward a foreign work mate because of the need to cooperate well together might eventually result in better understanding of the need in tolerance. While the actual behavior toward the colleague might not change as a result of this new enlightenment, the reason it is based on will. This is another reason to ignore the difference between an administrative attitude and an ethical one.

Imamichi applies his argument to a professional sphere neutrality and its connection to tolerance, but it is also relevant in many different cases. This brings me to another flaw, in my opinion, in Imamichi’s separation between the administrative and ethical field: in many cases neutrality is indeed an ethical virtue by itself, and an order can result in ethical consequences, as well displayed by the concept of “net neutrality”. “Net neutrality” is the idea that every piece of information in the internet in, regardless of its content, equal to the other in its accessibility to the public and its right to exist in the web. This means, for example, that internet providers are not allowed to slow down the loading speed of websites that do not pay them, or block sites that include critical news about the access-providing company. One may claim against the example of net neutrality that it does represent a technical, administrative attitude toward the internet and how we use it – it determines what a network provider can or cannot do, not how the users should treat the information online. This is only partially true, as it relates only to one aspect of this idea. The results of net neutrality are much wider than rules applying to companies: this neutrality is, in many ways, the very heart of the internet. It is what makes the internet a republic without government, when everyone can express their opinions and be heard by others that are interested in them. We are all equal in the internet, and our success in the World Wide Web depends on creativity and popularity. In this case, neutrality is not a tool used to bring to a specific, expected and needed result (such as effective corporation in the global corporation example), but a principle that affects the way the whole internet “society” acts and creates new content.

In relation to the argument I made on how should we judge actions, this is also a good example to a case in which certain acts can be the result of two point of view: many of the internet users are not aware to the principle of net neutrality, yet act to defend its consequences in the name of freedom

of speech, for example. In my opinion, this shows us not only why the separation between neutrality and tolerance is not relevant, but also where such a separation can be wrong and lead to false assumption. This understanding is even more important in “our technological society”, as Imamichi puts it, where new information is created, managed and discussed every day, and business meetings take place around the world almost every moment. Technology is the engine behind the globalization that brought us all to deal with the professional interaction problems Imamichi discusses. It gives us great power, and we must know how to use it carefully and effectively not only as individuals but also as countries, companies and families. A part of this responsible use is to know how to communicate well with each other using the freedom it allows us, what brings up the topic of discussion.

My second disagreement with Imamichi regards the claim that neutrality in the professional sphere is “implied and included within the ethical virtue of tolerance”. Even regardless the use of the separation between the administrative and ethical, which I am against, I do not think that work ethics or norm is certainly connected to the way workers act outside of work. Tolerance is, as Imamichi presents it, a bigger topic that includes inside it neutrality at work. Therefore, when treating tolerance as an ethical virtue, it might include also the way we treat our neighbors, friends and even strangers we meet for the first time. Being neutral at work does not mean that when having a drink with a colleague, an argument about the recent news will excel in tolerance. Also, when accepting Imamichi’s position about the difference between neutrality and tolerance, we may say that the two are not always parallel, which makes it hard to include one within the other. As a response, it is possible to say that when one have a tolerance point of view, neutral acts are for sure a result of it, and I fully agree with this claim. However, I claim that the opposite is not always true – and the opposite is the exact logic claim that Imamichi uses. We must also notice that if neutrality is not an ethical attitude, it seems difficult to include it within an ethical one. This is because it seems to be treated as a tool used to allow and support a certain ethical point of view, but not as an ethical position by itself. We might say, in different words, that the use of professional neutrality is not always connected with tolerance.

Sometimes it is indeed just a tool to maximize profits and benefits from global work process, without any deep thought behind it, as this is often out or big corporation's business or interest.

The third point of my disagreement with Imamichi regards the next step he takes in his argument, claiming that "...this objective modification of the virtue of tolerance [...] is an objective modification of virtue in our technological days." While I agree that the virtue of tolerance is deeply connected with our evaluation and judgment of good and bad in general, I do not agree that tolerance and changes in the way we capture the idea of it will certainly represent or bring to a modification of the virtue itself. This is well presented again in the internet: even though net neutrality is a great part of the internet ethics, its use does not result in general tolerance in the internet. My reasons to disagree here are similar to those I presented when discussing the including of neutrality as a tool within tolerance as an ethical attitude. In this case, even though we deal with two ethical ideas, the virtue of tolerance and virtue as a term, I still think it is difficult to combine them. For example, tolerance is, among other things, in my opinion, respecting acts of the opposite side that one would not do himself, in the name of the freedom of action. These action might not pass one's personal judgment and ideas of good and bad, but she must accept the fact that somebody else thought that they are worthy. I do not think it is safe to say that her concept of virtue has changed in this case, because it is not about her – it is about the virtue of those who chose to act in a specific way, which is different from hers anyway.

In relation to this part of his argument, another claim against Imamichi is that tolerance is not parallel or equal to objectivity or the complete lack of critic against opposite opinions and the acts they end up creating. There is a place for respectful critic and discussion within the borders of tolerance, as I think tolerance is about accepting the ideas that other opinions exist, not the opinions themselves. In many ways, tolerance might can be seemed as a tool used to achieve a different, bigger goal, such as a democratic society: it is the basis for key elements in a democratic regime, for example citizen's freedom to affect government's acts and do be heard by the public. It also has a great connection with journalism ethics, for example, but along other values such as objectivity. Going back one step in the argument, the same can be said about professional neutrality: a pro-

fessional, free of prejudices point of view is indeed a big part of it, but it also leaves a place for a professional discussion and to making decisions as a group, taking other opinions in account. Aside from that, one is still allowed to have a bad impression of someone based on his professional skill or personal behavior.

In conclusion, I agree with Imamichi in one main point: technology does have a big influence on the way we communicate, act, work and express our opinion. There is a reason to the fact that corporations often seems to act in similarity to big countries, and like every physical country, also cybernetic and electronic countries needs to have rules in order to operate correctly and effectively while also being peaceful and safe to all of their “citizens” – workers in this case. I mainly disagree with the general conclusions that Imamichi makes, based on professional neutrality, regarding concepts such as tolerance and virtue that also apply to the way we act outside of work. I believe that Facebook, Google and Twitter and the culture they helped creating did changed the way we act upon each other, specifically online. Examples of that can be seen all the time, from President Trump’s massive use of Twitter to the Arabian Spring that was organized using social networks. However, the connection between the so-called “cyber-space” and the reality is still unclear, and we are just starting to figure out the full, both positive and terrifying, consequences of the situations in which the two meet.

Topic 1

Human beings are the only species that act under laws and that subject themselves to the rule of a sovereign. Spinoza claimed that while under such a rule, men should and cannot act against his authority, but only think and judge and consequently speak, yet by way of reason alone. And even then his intention cannot be the one of introducing alternations in the state that would be of his own initiative. I will examine his thesis, concentrating at first on the relation of speaking to acting. Then I will move to the question of a sovereign's power over people and their rights and responsibilities. I shall also address the manner and motivation on which their actions are based arguing again "reason alone" and invoking the notion of morality. In my work I shall not agree with Spinoza's ideas howing how citizens themselves should act, regardless of the power yield by the sovereign.

Is speaking an act?

Spinoza put a line between acting and speaking distinguishing them from each other. I will try to show that speaking is the basic act of people, what is more it is a fundament for every other action.

It has been widely argued that it is the language that distinguishes us from every other species. Although bees, ants, gorillas, dolphins, elephants, dogs and many others show different kinds of human behaviour – kindness, thoughtfulness, organization skills, ability to sacrifice, love – humans are the only ones that developed complex system of communication that allow us to express most abstract ideas. Only through speaking can we become apart of something larger – a society. Through speaking also, we constitute our identity. As Wittgenstein had famously said: the border of our world is the borders of our language. Therefore, we perceive speaking as a basic, distinctively human act.

* Wyróżnienie.

Moreover, following Hannah Arendt I will argue that our full potential can only be realised through political activity, and at its core lies an act of public speaking. In her work, the philosopher claimed that activity is the highest form that people can achieve. By that she meant that to fulfil our potential as rational, independent creatures we must engage in public discussion. Speaking is always intentional – we always address someone, even speaking to ourselves is not speaking to the void. And majority of acts – reformations, marches, revolutions start with someone addressing the masses. Speaking to a large public may generate an act on the side of the audience. Individual can hardly change a state by his efforts unless he inspires people. That is why populism is danger, but also that is why public discussion is so important if we want to develop as a society. Only acts embedded in our animal nature are motivated by instinct only. Human actions are based on discussion and dialogue. That is why the Jewish American philosopher said that “wherever you go you will be polis”. To create such polis we have to first create a place of appearance, a place of discussion, where ideas are born to be realised.

Speaking is not only a mean to realise human potential, but also a source of human actions. Therefore, the distinction drawn by Spinoza is non-existent. He cannot object acting without objecting speaking. I shall argue for allowing both. To do that I will examine the power of a sovereign over us.

The rights and restrictions of a sovereign

It is easy to notice that Spinoza assumes that the sovereign is rightful in his power over people. Yet in the hypothetical state of nature proposed by Rousseau there is no ruler and freedom belongs to all. (The existence of the state of nature is not the topic of this essay so I shall take it as a hypothetical assumption, and do not discuss it further). Consequently, the position of power is constituted. The answer to the question by whom will entail the limits of power of such a sovereign.

Sovereign given by God

Many have argued, most famously Thomas of Aquinas, that power is given by God, therefore it is the authority that we have to answer to and have infinite respect for. Yet, it brings many objection. First there is the existence of God that cannot be proven or disproven as our reason cannot access the divine creature. We can take God as a postulate, and leave it to faith. But even if the God exists, for him to give us a sovereign. He has to illuminate some people to present them the idea. And from that point it is the people – not God – who constitute the government and give the power over themselves to the God-blessed sovereign. Consequently, even in this case it is an act of will of people (although divinely motivated) that create the sovereign and his power.

The use of force to establish power

Looking at the history one might argue that it is not the God, but the position of natural or gained power that forces people to bend their heads. Either through losing war or to avoid the state of war of everyone with everyone, people accept some the sovereign. Yet, such a sovereign, yielding his power due to fear and harm he inflicts on people is in an unstable condition. If there appears a person of greater influence and bigger means, the position of the sovereign is automatically endangered. If he wants to protect himself from that, his laws must be strict and cruel. And people stripped fully from rights and freedom rebel, preferring to die free than live in chains. Again the people are the greatest fear of the sovereign, who dreads the day in which they shall realise how much power it is in the number.

The sovereign constituted by people

It seems that the most natural option is for people to create the government themselves and by means of consent and agreement give up some of the rights they possess for the benefits that comes with organised society and laws that allow for cooperation and further development. Therefore, it is the people themselves that are the guarantee but also constitutive subject of the sovereign power.

Consequently, as the people though their actions legitimated the sovereign to have power over them, to maintain the balance it is necessary

to allow them to be part of political life, not only through speech but also through an act. If that is not so, the rule of a sovereign will change to autocracy or tyranny and the aim of better society will not be attainable.

Introducing changes

Spinoza speaks about “introducing some alternation in the state on their own initiative” as an objectionable behaviour. I shall argue that it is the initiatives of the society and people’s actions that should constitute laws even if the proposed laws are not entirely in line with the current policy of a sovereign.

Development in progress

There is hardly any society that functions without any laws, either legislated or the one of custom. Additionally, every society develops through time and the way of reasoning and perception changes through history. Our understanding of the notion of freedom is different from the one in Greece and Rome and therefore we do not accept slavery. With the change introduced by women movement, now all humans regardless of their sex are in many countries allowed to vote. This reflects the change of understanding of human rights. The society is developing and especially in today’s world, imposing its will on government. It seems that introducing changes on the initiative of citizens is hardly an objectionable action. Yet what if the acts of people lie in stark contrast with the policy of the sovereign and are truly acting against his decisions?

Stark contrast – acting against

Allowing people to act against sovereign decisions would diminish the notion of law itself as it would no longer hold, if people were not supposed to object it. So for the problem not to become nonsensical we have to speak about soft laws, or rather the cases in which acting against the policy of the state is acceptable. There must be a special conditions in place for us to objectively judge it as permissible.

If our acting is grounded on morals and it remain to be against the decisions of sovereign we are rightful in breaking the laws.

As we have seen humans' understanding of the morality changes through time. And it is often the case that laws are embedded in an old system that no longer functions among society. Let us take the gay marriages as an example. In Russia being a homosexual is far from being accepted and gay marriages as non-existent. In that way being a gay couple in that country is acting against sovereign policy. But do we find it objectionable? If we perceive it as a realisation of human freedom and an endeavour for being faithful to one's own personal identity we can hardly say yes. The same can be said about slavery or women liberation.

Lavrence Kohlberg created a scheme of development of personal morals. There are three stages, each consist of two levels. We start with following the scheme of punishment and award and therefore learn the norms existing in the society. Then we move to seeing that moral norms are necessary for the society to function and this becomes the source of motivation for our behaviours. Finally there is the last stage on which we create our own moral code. Kohlberg claimed that hardly anybody achieves this stage. What is more in case somebody does, their moral code is stated above the laws or society norms. But as it spurs from the society itself, it is largely based on our previous experience with morality and therefore the conflicts are very rare. To the subject how society could and should influence our morals I will come back later. What is important, is that my idea mirrors Kohlberg's studies. Moral principles therefore gives us right to act against the policy of the sovereign.

It could be presented at the case in which your spouse is dying at the medical company has a cure for her I could not possibly afford. The company says that it has spent millions on research and if it was giving it for free now they would be able to continue their work. Would you feel that this is right? Or rather act in accordance with your moral code placing the life of human being higher than the company revenue?

It can be objected that such attitude would allow for people as Raskolnikow from "Crime and punishment" to fulfil their ambitions. Yet, it is exactly the case that Raskolnikow lacked moral values and his acts were motivated by that. However, his perception of reality was largely influenced by the tragic state in which the society in his country was at that time. He was not able to develop his moral in a proper way, and the society did not fulfil its function, to which I shall come back.

Social perception of laws

Yet, the society influences the already existent laws. The excellent example can be the abortion law in Great Britain and Poland. Both speak about possibility of abortion in case of danger to the health of the mother, criminal act and drastic damage to the embryo. In Britain, the notion health of the mother is understood very widely and it can refer to the mental state of the woman, who claims that she is psychically unable to bear the responsibility without severe damage to her wellbeing. In Poland the attitude to the law is completely different and in many cases doctors refuse to carry out the operation by referring to the objection of consciousness. In such way, even an act that lies in line with law given by sovereign is an act that constitutes and expresses the meaning of the law that is characteristic in the society and may be in conflict with the actual policy of the sovereign. And although I would hardly agree that society is always right, it presents perfectly the issue of division of power.

I would like to answer now some objections

Freedom of speech and act

If the sovereign allows for freedom of speech and act where should the limits be draw? Which behaviours are tolerated and which should be punishable?

Freedom of speech in itself is a powerful tool that may be wrongly used for populism and spreading hatred. Therefore, some acts of speech should be banned, yet not the one criticising the policy of the state, but rather the ones spreading unjust hatred towards different groups. The authority of state should be built in such away that criticism will not endanger it but help in pluralistic approach. On the other hand to avoid genocides and cultural discrimination, depriving people of their human value in acts of speech must be punishable. When it comes to populism the only way to protect from it is to teach society to think independently, and to base their opinion of facts. Banning populism must entail banning criticism of others opinion and it is a too high price to pay. What is more it is exactly the lack of freedom of speech that led to discrimination of Jews, as they were not allowed to protect their rights. The same with black people in America,

only after the movement that had started with speeches of Martin Luther King, their rights were recognized.

This takes us to the next aspect.

“The way of reason alone”

As we have seen Spinoza allows for thinking and judging and consequently speaking and teaching “by the way of reason alone”. At first glance it seems as a good idea, banning hatred and prejudice from discourse (that we shall consider public).

However, I will argue that “reason alone” is insufficient for fully humane public discourse. It is doubtlessly true that all statements should be presented with proper argumentation. But it is of utmost importance to notice that most of the laws that rise public discussion, are the ones based on core principles we believe in. Gay marriages, the mandatory military service, the right to abortion or euthanasia, the limits of markets, or more generally the notion of justice. In those discussions people are arguing to advocate their values, the values that are based on moral principles. I would like to now examine the nature and our access to moral principles that are crucial for public discussion.

Moral principles

From the ontological point of view the question is hard. Obviously, the moral norms are of ideal characters and we do not have a direct access to them through experience. As Hume said “from that what is we cannot derive what should be”. If we cannot find the values through direct examination, how can we? Many thinkers argued for indirect, namely it is the reason that helps us name and use the principles. I shall argue it is not enough.

Instinct

According to neuroscientists there are two ways people make decisions of moral value. The first is quick and based on instinct and emotions. We do not take into account the consequences of our action, we act as we feel.

The second is the one involving reasoning about possible consequences. This one is long and tries to deduce the right action from the principles we hold. Yet, it is the first that is more natural for human brain and in case of a conflicting values or when the reasoning is circular we automatically switch to the first one.

Consciousness

In majority of cultures and religions function the notion of consciousness that give us access to moral code constituted by God and written in our hearts (Christianity) or to the principles we believe in (either constructed by society or our own moral code). At the same time it motivates us to act and punish with remorse if we do something wrong. It is based mostly on emotions and feelings, not reason.

As we can see it while making decisions many factors influence the outcome. Reason seems insufficient but there is one, more political argument for that.

Slipping democracy

We are living in the era of stagnancy of democracy. Following Michael Sandel, Charles Taylor and many others communitarians I attribute it to the lack of public discourse but also the lack of values in public discourse. We have tried to make democracy very formal, devoid of emotions (as Spinoza wanted) and leaving the idea of “good life” to individuals. Through that we have made democracy very cold and taken from it the things with which people can identify. When J.F. Kennedy (as a Christian candidate for president in a protestant country) was asked whether his values based on faith and faith itself would interfere with the interest of Americans that he should represent in the white house, he answered that his faith was his private matter and the role of president did he not involve any aspect of it. It was one of many steps that USA has taken to devoid the public sphere from discussion of values that left the political discourse impoverished. Sometimes reason alone is not enough to decide upon rights. Forcing the idea of what good life, and with that the values, on citizens is not a good idea, but we should engage in discourse over what it really is rather than leave it

to everyone's discretion. Only, while appealing and advocating our views on justice, human rights, freedom, vice and virtue can we truly become a responsible society. And appealing to such things necessarily, because of their nature, involve references to emotions, feelings, consciousness and beliefs. It is true that arguments should support these ideas. We cannot argue from the standpoint of f.e. consciousness only (as it is normatively empty idea as Paul Strohm argued presenting us with problem of consciousness as an empty box, an appeal to which is insufficient). Yet, our line of arguing should be constituted not only in rationality but also embedded in morality and tradition of the society, that benefits from horizon of values that Charles Taylor advocated.

To continue we have to gather now what we have so far concluded

We have shown that speaking is a basic human act and that it is a source of other acts that constitute us as free, independent agents in the world. Only by engaging in public discourse do we realise our full potential and become truly humans. The power of sovereign is given to him by people themselves, who act in the prospect of benefits and fuller development. Therefore, the right to act and engage with sovereign in dialogue is crucial for the working of the contract that was created. Sometimes the acts are hardly in line with the sovereign policy. It is sometimes necessary as society changes and with that the new regulations are needed that would reflect the development of the community. What is more not only the influence of the public while creating new laws must be taken into account, but also the prevailing opinion of the society and attitude to laws changes their shape. In some cases moral code of a person forces him to act against the policy of sovereign. In such cases moral principles can be valued higher than law. That is why reason in political discourse is not enough, morality is also a crucial aspect. Laws are based on principles, however we do not access them only through reason but also consciousness, emotions and instinct play the role. For the society to work it should be based on values and for that to be possible we must engage in public discussion over the values and moral norms are. Democracy devoid of them loses its appeal, leading to the crisis of democracy itself but also to the crisis of patriotism, pluralism and family.

Maybe someday we will create AI that would have an enhanced reasoning and even that would be more just than we are. But to consider Spinoza's thesis, will we be happy to make this AI a sovereign that had created perfect laws, that we could only comment and never act against or initiate any changes in them? Would we agree to subject to this laws and express our opinions on them referring to reason only (remembering that our ability to reason is inferior to the one of AI and therefore the arguments always weaker), not invoking in discussion the notions as love, friendship, consciousness, faith, freedom or humanity that in all the essence are hardly based on "reason only"? I doubt it, with all my reason and heart.

Topic 4

Although Nussbaum's words tackle the crucial feature of the socio-political discourse – the issue of assessing one's argumentation – I believe the problem is of manifold natures, including the linguistic and ethical ones. The aim of this dissertation is to provide a certain elucidation to Nussbaum's claim, and clarify the essence of this sort of propositions. Therefore, the first part would be dedicated to the elaboration of the quote. The second – to providing certain semantic tools for assessing such claims (as such tools I consider Ludwig Wittgenstein's account on propositions from *Tractatus Logico-Philosophicus*) and actually applying them to the problem. The final part is a general reflection evaluating a forementioned elements which, hopefully, will take us closer, at least by a footstep, to the solution.

I. What's behind Nussbaum's words?

At first glance, Nussbaum's claim seems as a kind of rational warning. The thesis that “people who fail to examine themselves [...] often prove all too easily influenced” is followed by an example about an Athenian demagogue misleading the public, which plays the role of thesis's justification. Instead of blindly following the charisma and speaker's proficiency in fabulous storytelling, one should assess the correspondence of the words with the facts. What is generally implied then, is that, in very simple words, people should pay attention to the content of the speech rather than the form of it.

Nussbaum emphasises that the people, who “fail to examine themselves” are those who are far too easily influenced. There is an intrinsic connection between the lack of substantial informational background and being a victim of misguidance. An individual particle of self-evaluation is in this case crucial. Taking that into account, what is distinctive about

* Wyróżnienie.

Nussbaum's commentary is the fact that, on the contrary to most other contemporary commentators of socio-political discourse, she lays responsibility for the public disinformation not on the intentions of the demagogues, but on the incompetence of concrete individuals to consciously participate in the political space and disability to demark profound statements from the shallow ones (or maybe more accurately concerning the later semantic analysis – the elucidating ones from the misleading ones). Although, it would be quite far-fetched to say that this transfer of responsibility from demagogues to individuals can potentially result in “general consciousness of masses”, certainly it is a much more plausible and liberal view than imposing restrictions on the speakers, which could result in violation of the freedom of speech.

Reflecting on Nussbaum's words, what seems as a claim concerning contemporary events, for instance: disinformation wars in subsequent American presidential elections or often fatal consequences of seemingly emancipating Arab Spring, is, in fact, something opposite – a universal statement, followed by the ancient example. So far, the vision Nussbaum propounds is perspicuous and rational. However, a salient problem emerges, which is usually omitted, I believe, due to our detrimental habit to take things for granted. How can we assess propositions concerning, for instance, ethics, politics, aesthetics and religion? Or more importantly – can we assess such propositions at all? Positive answer for that question would finish the dissertation, but the inborn scepticism tells me that this is not the case, and considering Wittgenstein's view on meaning presented in *Tractatus* will, besides guarantying the plurality of thought, which is philosophy's ultimate strength, provide us with an unobvious account, that I believe, is sometimes necessary to attain the truly insightful analysis.

II. *Tractarian* semantics and its consequences for Nussbaum's account

Ludwig Wittgenstein, in *Tractatus Logico-Philosophicus*, developed what is often referred to as the “Picture Theory of Meaning”. The proposition (let's call it *p*), according to the Austrian philosopher, shows how the world would be if the proposition was true. Therefore, it divides all the

possible worlds into two classes: if the real (actual) world is in the first class – the proposition is true, if it is in the second – it's false. The very important thing is, that the negation of p divides all the possible world in exactly the same way – the sense of the proposition is determined by this distinction and as follows – proposition p is senseful if and only if its negation is senseful as well.

Consider a proposition:

(1) James ate yoghurt for breakfast.

Now, proposition (1) is true if and only if the actual world is in the class where James ate yoghurt for the breakfast. The negation of (1) is true if and only the actual world is not in the class where James ate yoghurt for breakfast. The proposition is senseful, because it refers to a certain fact. What does that mean to Nussbaum's problem? If propositions of the demagogue are of those kind (for instance: "We did not steal any money from the public funds."), the only way of assessment is referring to the facts and this can be done only by means of evaluation. Nussbaum would certainly endorse that view, because simply speaking it's almost a formal description of her claim. The problem is, these verifiable sentences are not the only ones, with which the listener has to deal.

For Wittgenstein, there are two other kinds of proposition: the senseless one sand the nonsense ones. What is the difference and how does it correspond to our problem? Senseless proposition are tautologies and contradictions. Wittgenstein, writing that "tautologies tell us nothing about the world" meant that, just as contradiction, they are incapable of dividing all possible world into two classes, in which they have different truth values.

Consider a proposition (it is an example provided by M. Potter):

(2) Either it's raining or it's not.

In all possible world this proposition is true. Moreover, the distinctive feature which divides senseless proposition such as (2) with the nonsenseones is the fact that proposition one is adisjunction of many senseful propositions:

Either it's raining or it's sunny.

Either it's raining or it's sunny or it's foggy.

Either it's raining or it's sunny or it's foggy or it's snowing.

...

Now a proposition (3) such as "The name 'a' refers to a", which tells us nothing about the world (due to the Wittgensteinian distinction between a sign and a symbol, which for the brevity I decided to skip) cannot be a compound of senseful propositions. That's why the author of *Tractatus* distinguishes between senseless (2) and nonsense (3) propositions. In terms of political speeches, senseless propositions seem to be a rarity, but if they appear they should be immediately ignored as telling nothing at all about the world. This is another point Nussbaum would certainly endorse – indifference towards this kind of propositions equates dwindling importance of pure rhetoric and increasing demand on factual statements. It's a brilliant example, which presents how intuitive and accurate observations of a socio-political commentator are backed up by conceptual clarification of purely logical analysis of language.

The most difficult, or even unsolvable problem is the one concerning nonsense propositions such as (3). While this particular example is purely semantic and can be hardly applied to any kind of political speech, one can, without a moment of hesitation, invent an ethical one.

Consider:

(4) Outsourcing African countries is wrong.

"Why couldn't be that a contingent truth?" one may ask. That's a completely understandable question. Imagine that (4) divides all the possible worlds into two classes: in one class – outsourcing African countries is wrong, in the other (to use the words of Wittgenstein) – it is not the case that outsourcing African countries is wrong. Someone assessing that ethical claim would have to say that: "The class of possible worlds where "(4) is the case" is better than the class of worlds where "(4) is not the case"". What's important is that the true ethical content of the proposition is now not in (4), but in the aforementioned sentence assessing the classes of possible worlds and that proposition is not a contingent truth. Therefore, in factual terms, ethical propositions, such as (4) are nonsense and do not tell us anything about the world. That is the reason Wittgenstein formed *Tractatus*'s famous 7th thesis.

It's a part where Nussbaum's and Wittgenstein's accounts seem to stop being so interwoven. Does that mean that ethical, religious, aesthetic propositions are unimportant? Logical positivists from the Vienna Circle or resolute readers of *Tractatus* would be willing to endorse that view, but Wittgenstein himself treated it as a misinterpretation. And as these ethical claims are, as we know, omnipresent in the socio-political discourse how are we supposed to deal with them, if not linguistically? As profound German author J.W.Goethe wrote: "In the beginning there was the Deed". Ethical, aesthetic or religious propositions are of extreme importance (as Wittgenstein wrote in a letter to P. Englemann – "the main aim of this book is the ethical one"), but their meaning should be acquainted by the action – of prayer or contemplation – as they are in a certain sense intrinsic. This interpretation is conducted in the spirit of Soren Kierkegaard, who seemed to be one of few thinkers who identified true ethical commitment extra-linguistically. "To pray is an action" – he wrote in *Concluding Unscientific Postscript*.

III. Conclusion

Besides the fact that non-linguistic nature of ethical does not, in any way prevent any one from factual assessment (if the proposition is senseful) or absolute refrainment (if the proposition is senseless) of demagogue's speech, I think that the discrepancy between Nussbaum's and Wittgenstein's accounts of ethical is illusory or, at worst, in the context of the quote, unimportant. The reason is that Nussbaum's aim is primarily to raise awareness about those verifiable (senseful) and tautological (rhetoric) statements. In these cases, our logical analysis of meaning demarked them successfully. The ethical claims, which are of course present in the political discourse, should simply not be assessed by the means of argumentation, but shouldn't be moulded by rhetoric devices either. "Examining yourself" in terms of ethics should be taken literally and can be interpreted as such in the quote. The action can be the only form of assessment. I hope that Wittgensteinian interpretation of Nussbaum's quote elucidated a very simple, yet profound message of the author concerning the language, our social and political discourse: To be meaningful is to refer to the facts. When one do not speak about the facts, one should not be listened to.

CO WARTO CZYTAĆ

Aleksander Latkowski

Jak żyć wspólnie?

Michał Herer, *Pochwała przyjaźni*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2017.

Wyróżniony nagrodą ubiegłorocznej edycji konkursu im. Barbary Skar-gi esej Michała Herera *Pochwała przyjaźni* rozpoczyna się praktycznym pytaniem, które przywołane zostaje w postaci nawiązującej do tytułu wy-kładów Rolanda Barthes'a: *Jak żyć wspólnie? (Comment vivre ensemble?)*. Pytanie to nabiera szczególnej wagi w kontekście panującej od XIX wieku i dotkniętej kryzysem wspólnoty nowoczesności.

Wyrażane przez Herrera przekonanie, że nowoczesność znamionu-je głęboki kryzys życia społecznego – jak niekiedy woli się wyrażać: „wspólnego” – jest powszechnie podzielane. Równie powszechna zdaje się być zgoda dotycząca tego, do jak niebezpiecznych skutków kryzys ten prowadził i może doprowadzić w przyszłości: poczynając od osobistych nieszczęść, poprzez kryzysy i wstrząsy polityczne, a na dewastacji natural-nego środowiska kończąc. Znacznie jednak trudniejszą kwestią jest zrozu-mienie i ocena konkretnych składników i aspektów owego kryzysu i – co się z tym wiąże – formułowanie projektów jego przezwyciężenia.

Ogólne ramy prezentowanych rozważań rysują się nader wyraźnie. Kryzys wspólnotowego życia łączony jest ściśle z nieumiejętnością budo-wania relacji opartych na motywacjach nieegoistycznych. Egoizm głęboko naznacza funkcjonowanie wspólnot należących do obydwu dominujących w nowoczesności typów – nowoczesnej rodziny (związanej z ideą miło-ści romantycznej) i państwa narodowego (opartego na opozycji swój-ob-cy). Diagnozując funkcjonowanie rodziny korzysta Herer z analiz Karen Horney, Ericha Fromma i Anthony'ego Gidensa, natomiast w przypadku opisów działania państwa narodowego najbardziej pomocni okazują się Jacques Derrida i – jako negatywny punkt odniesienia – Carl Schmitt.

Wzorca dla nieegoistycznych postaw mogących uzdrowić nasze wspólne życie, zdaniem Herera, należy szukać w czymś, co nazywa kulturą przyjaźni. Trudność polega jednak na tym, że owa kultura znalazła się w naszych czasach w kryzysie – czego przyczyny również analizuje Herer – i nie łatwo odpowiedzieć precyzyjnie na pytanie, czym dokładnie miałyby ona dzisiaj być. Częściowo pomocna mogłaby okazać się nowa wiedza historyczna o różnorodności form, jakie przyjaźń przybierała dawniej. Herer nie ma jednak wątpliwości, że kultura przyjaźni – ogólniej: bardziej przyjazny świat, bo chodzi tu też o nasz stosunek do natury – może być przede wszystkim stworzona w drodze eksperymentów, nie zaś realizowania gotowych recept.

Pojęcie wspólnoty we francuskiej myśli filozoficznej

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

W IV edycji prestiżowego konkursu filozoficznego o nagrodę im. Barbary Skargi Michał Krzykawski został obok trzech innych autorów wyróżniony za esej pt. *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*. Praca wydana przez wydawnictwo Scholar liczy 174 strony i składa się z rozdziałów zatytułowanych: *Koszmar lat osiemdziesiątych, Podtrzymać teraz wspólnotę, Zadanie filologa*.

Autor obiera za punkt wyjściowy koncepcje przedstawione przez Vincenta Descombessa w książce *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)* i dokonuje próby syntezy lat dalszych aż do chwili obecnej. Głównym tematem pracy jest, jak wskazuje jej tytuł, potrzeba wyjaśnienia na gruncie filozoficzno-filologicznym pojęcia wspólnoty.

„Dziś nagła konieczność pomyślenia wspólnoty powraca niczym widma Marksa” stwierdza autor.

Głównymi bohaterami opowieści Krzykawskiego o myśleniu o tym pojęciu są: Georges Bataille (1897–1962), Maurice Blanchot (1907–2003), Jacques Derrida (1930–2004) oraz zupełnie w Polsce nieznany Jean Christophe Bailly (ur. 1949). Są też obecne tak sławne postaci, jak Emmanuel Levinas (1906–1995), Giorgio Agamben (ur. 1949), Roberto Esposito (ur. 1950) czy Michel Foucault (1826–1984).

Analizując i kontrastując teksty tych i innych autorów publikowane w latach triumfalnego neoliberalizmu Krzykawski patrzy na nie raczej okiem filologa romanisty niż filozofa.

Uważa bowiem, że zasadniczy kłopot z pomyśleniem wspólnoty we współczesnym świecie polega na tym, że nie można traktować jej w odezwaniu od zbioru elementów tożsamyh z samym sobą, cementujących

ją bądź nie wokół różnych narracji: politycznej, społecznej, kulturowej, religijnej czy psychologicznej.

Omawiana praca stanowi jakby ciąg dalszy historii opisanej w latach osiemdziesiątych przez V. Descombese, kreśląc niezwykle wnikliwie i interesująco opowieść o dalszych innych, lecz także trudnych losach prób systematyzacji myślenia wspólnoty w ostatnim trzydziestopięcioleciu francuskiej filozofii.

Dziwna książka o dziwnym miejscu w ciekawych czasach

Andrzej Leder, *Rysa na tafl*i, PWN, Warszawa 2016.

Andrzej Leder w swojej ostatniej książce, *Rysa na tafl*i, podjął wyzwanie scharakteryzowania XX wieku. Jednak nie stworzył książki historycznej w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ XX wiek potraktował nie tyle jako pewien okres historyczny, lecz jako podmiot istniejący w pewnym czasie, tj. od pierwszej wojny światowej do upadku muru berlińskiego lub ataku na wieże World Trade Center w 2001 roku. Dodam, choć autor nie czyni tego wyraźnie, że chodzi tu o podmiot europejski. Oznacza to, że Leder bada fenomeny historyczne pod kontem przejawów pewnego sposobu myślenia i działania, dokładnie tak jakby charakteryzowały one podmiot dziejowy o imieniu „XX wiek”. Tym samym nie zajmuje się w pierwszej kolejności wydarzeniami historycznymi, choć stanowią one nieodzowne tło analiz, ale raczej reakcjami na nie w postaci aktywności intelektualnej – głównie filozoficznej – myślicieli XX wieku. Zakłada przy tym, że reakcje te są symptomatyczne, tzn. że wskazują na pewne istotne cechy podmiotu „XX wiek”. Zastosowana przez autora metodologia odwołuje się do narzędzi lacanowskiej psychoanalizy, która uzupełniona jest analizami zjawiska traumy, uznanej za jeden z podstawowych wyznaczników XX wieku. Leder ujmuje swój zamysł następująco:

Chodziło o pokazanie wewnętrznej logiki przemian tych wypowiedzi [ujętych w języku filozoficznym – przyp. MG], łączących się w proces dziejów podmiotu historii – XX stulecia. Było to możliwe dzięki wykazaniu tego, że poszczególne konstrukcje teoretyczne mogą być traktowane jako *mechanizmy obronne*, których następowanie po sobie zdeterminowane jest uruchamianiem kolejnych warstw tych obron w miarę rozwijania się *procesu regresji*. Podmiot chronił się przed skutkami kolejnych wydarzeń traumatycznych; a właściwie skutkami własnych działań, sprowoko-

wanych przez poprzednie wydarzenia, będące efektem jeszcze wcześniejszych działań...¹

Zadanie postawione w pracy jest, jak widać, śmiałe, ale też kontrowersyjne metodologicznie. Nie chciałabym polemizować z narzędziami zaczerpniętymi z prac Lacana. Niemniej autor stosuje owe narzędzia przy okazji czyniąc dość arbitralne założenia i uściślenia. Na przykład twierdzi, że podmiot „XX wiek” mówił po niemiecku. To oczywiście pozwala skoncentrować analizy na pracach pisanych w tym języku i tym kręgu kulturowym bądź takich, które są, co prawda, pisane w innych językach, ale odwołują się do niemieckich autorów i problematyki przez nich podejmowanej. Z pewnością można uzasadnić twierdzenie, że filozofia niemiecka tego okresu była jedną z bardziej wpływowych. Co więcej kluczowe wydarzenia XX wieku, tj. dwie wojny światowe, miały swój początek w Niemczech. Czy oznacza to jednak, że „XX wiek” mówił po niemiecku? Sądzę, że jest to jednak zbyt daleko idące uproszczenie. Zapewne bez jego poczynienia cały zamysł *Rysy na tafl*i by upadł, ponieważ zabrakłoby osi organizujących wywód i czyniących go w miarę uporządkowanym i spójnym. Niemniej czym innym byłoby badanie pola symbolicznego w świecie niemieckojęzycznym oraz jego wpływu i znaczenia na Europę i ewentualnie świat, a czym innym twierdzenie, że XX wiek jest podmiotem wyrażającym się głównie poprzez intelektualistów znad Renu. Tego typu założeń jest więcej. Innym jest perspektywa badania przy wykorzystaniu kategorii traumy. I znowu, czym innym jest przyjęcie takiego założenia po to, żeby sprawdzić, czy może ono doprowadzić do ciekawych poznawczo wniosków, a czym innym twierdzenie, że trauma była zasadą organizującą aktywność podmiotu „XX wiek” i w związku z tym należy wydarzenia tego okresu interpretować przez pryzmat działania czynnika traumy.

Pozostawiając na boku problem metodologii, można zadać pytanie o cel książki. Wydaje się, że nie ma on charakteru jedynie poznawczego, choć i tu autor nie przedstawia swojego stanowiska w sposób wystarczająco klarowny. Porównajmy na moment omawianą pracę z charakterystycznymi elementami powieści. Otóż miały one za zadanie sportretować społeczeństwo poprzez pokazanie postaci typowych, rzuconych w wir wydarzeń

¹ A. Leder, *Rysa na tafl*i, Warszawa 2016, s. 14.

symptomatycznych dla danych czasów. Tym samym rościły sobie prawo do ogólności i aktualności. Książka Ledera jest o tyle podobna, że ma również walor ogólności poprzez pokazanie pewnego podmiotu, tj. wieku XX, który wyrażony jest za pośrednictwem postaci symptomatycznych. Rzecz jasna, nie przyjmuje przy tym formy epickiej. Różnica zasadza się także na tym, że portretowana jest przeszłość, poprzedni wiek. Wszelako zastosowanie psychoanalitycznych narzędzi sugeruje, że chodzi także o teraźniejszość, którą osiągnąć można poprzez przeanalizowanie przeszłości. Przy czym nie chodzi tu o jakiś przewrotny portret XXI wieku, ale raczej danie kilku narzędzi pozwalających zastanowić się nad różnymi zjawiskami, które mogą mieć swoje źródło w straumatyzowanym XX wieku. Trzeba przyznać, że w tym względzie Leder jest oszczędny o tyle, że jedynie ostatni rozdział poświęca bezpośredniemu odniesieniu do aktualności i głównie w odniesieniu do Polski.

Innymi słowy, jest to dość dziwna książka, jeżeli chodzi o zamysł i zastosowaną metodologię. Z drugiej strony można powiedzieć, że Europa jest po prostu dziwnym miejscem, w którym wciąż i nieustająco posługujemy się mową produkując różnorodne dyskursy, pozwalające na oglądanie świata i nas samych na najróżniejsze sposoby. Nie wiem, czy Europa mówi po niemiecku, ale z pewnością mówi, i to dużo. Dla jasności, twierdzę jedynie, że Europę i zapewne tzw. świat zachodni wyróżnia skala zjawiska, tj. wytwarzania różnorodnych i niejednokrotnie dość samoświadomych i subtelnych dyskursów. I nie uważam bynajmniej, żeby była to jakaś szczególna wartość, ale raczej ukształtowana historycznie okoliczność, która oznacza, że ważne, poruszające wydarzenia i czasy opracowujemy dyskursywnie na różne sposoby. Psychoanaliza i namysł z niej wyrastający zdaje się być jednym z przykładów takich dyskursów. I jakkolwiek trudno zająć mi stanowisko w kwestii, czy wiek XX wyniknął z traumy, to już stwierdzenie, że poprzednie stulecie wywołało swoistą traumę na późniejsze pokolenia, nie wydaje mi się szczególnie kontrowersyjne. Z pewnością XX wiek to były, odnosząc się do pewnego chińskiego przysłowia, ciekawe czasy. Myślę, że książka Ledera jest tego świadectwem. Co prawda nie zderzamy się w niej z okrucieństwami wojny, ale śledzimy sposób, w jaki myśliciele mierzą się z wyzwaniem wynikającym z tego, co się dzieje wokół. Owo mierzenie się przybiera zresztą postać rozmaitych uników, które Leder tłumaczy jako wynik nieumiejętności poradzenia sobie z traumą.

Czy autor ma rację? Nie wyobrażam sobie, jak można by udzielić nie budzącej wątpliwości i niekontrowersyjnej odpowiedzi na to pytanie. Sądzę, że jest to jeden ze sposobów spojrzenia na twórczość filozofów, którzy tworzyli w cieniu zdarzeń gwałtownych i wstrząsających. Spojrzenie to jednak kontrowersyjne o tyle, że przyjmując je, zaczynamy traktować ową twórczość jakby była przejawem zaburzeń wynikających z mechanizmów obronnych. W efekcie przestaje nas interesować, co dany autor miał do powiedzenia i zamiast tego zaczynamy badać, w jaki sposób nieświadome procesy psychiczne wpłynęły na niego, zniekształcając jego sposób myślenia. Trzeba przyznać, że jest to pod pewnymi względami zabieg okrutny, wywracający wypowiedź filozofa i jej odbiór do góry nogami – czyniącym z nich przypadki. Z drugiej strony tego typu zmiana perspektywy pozwala poszerzyć pole widzenia i tym samym może wspomóc proces zyskiwania większej samoświadomości. Innymi słowy, myślę, że zasadnym jest analizowanie rozmaitych wypowiedzi przy wykorzystaniu różnych narzędzi, także psychoanalitycznych.

Ostatnie pytanie, jakie mi się nasuwa, to czy można potraktować książkę Ledera jako swoistą psychoterapię czy jej propozycję, zbliżoną do tej, jakiej zarys znaleźć można w poprzedniej jego pracy, *Prześniona rewolucja*? Wydaje mi się, że odpowiedź jest negatywna. Książkę przenika ciekawość. To jest trochę tak, jakby autor oglądał wielkich humanistów XX wieku, którzy w gruncie rzeczy nie byli w stanie zdać sprawy z czasów, w jakich przyszło im żyć. Jeżeli można doszukiwać się momentu terapeutycznego, to wydaje mi się, że dotyczy on poradzenia sobie z rozczarowaniem, być może traumą, wynikającą z porażki etycznej myślicieli XX wieku. Postacią centralną jest tu Heidegger, którego twórczość wywarła ogromny wpływ i który dla wielu pełnił rolę autorytetu. Autor *Bycia i czasu*, jak wiemy, nie tylko wstąpił do NSDAP, ale pełniąc funkcję rektora rozmaitymi działaniami wspierał politykę Trzeciej Rzeszy. Wywołało to szok i niedowierzanie u myślicieli znajdujących się pod jego wpływem. Przypadek Heideggera wciąż jest znaczący, albowiem do tej pory kolejne pokolenia filozofów przeżywają zachwyt i rozczarowanie po zapoznaniu się z jego życiorysem. Wydaje się, że Leder należy do grona osób, dla których poradzenie sobie z przypadkiem autora *Listu o humanizmie* jest ważne.

Książka *Rysa na tafl*i z pewnością w oryginalny sposób stawia i ujmuje problem. Można mieć uwagi i wątpliwości dotyczące założeń metodologicznych oraz spierać się co do przedstawionych wniosków. Wydaje się również, że wielość wątków, które odnajdujemy w pracy, ujętych jest nieco zbyt syntetycznie, co utrudnia ich odbiór. Niemniej z pewnością jest to książka, którą czyta się z zainteresowaniem i która angażuje czytelnika wzywając go do reakcji (afirmującej lub odrzucającej).

O sporcie, genetyce i rozmnażaniu noblistów, czyli apel Michela Sandela przeciwko próbom udoskonalania człowieka

Michel J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. Olga Siara, Kurhaus, Warszawa 2014, s. 125.

I

Czytelnikom zainteresowanym historią filozofii niewątpliwie znana jest opowieść o tym, jak na początku XX w. dwaj wybitni brytyjscy filozofowie, Bertrand Russell i Alfred N. Whitehead, postavili wspólnie napisać dzieło, którego zamysł był tak ambitny, że niewątpliwie zasługiwałoby ono na miano pracy życia każdego z nich – celem było sprowadzenie podstaw matematyki do logiki. Filozofowie pracowali wiele lat, a kiedy pierwszy tom *Principia Mathematica*, kilkaset stron zapisanych głównie równaniami logicznymi, wreszcie się ukazał, wydawca szybko zdecydował o zmniejszeniu nakładu kolejnego tomu o ponad jedną trzecią, a recenzenci wskazywali, że autorzy będą mieć szczęście, jeśli uda im się sprzedać trzydzieści egzemplarzy książki. Oczywiście popularność nie jest kryterium właściwym do mierzenia filozoficznej wartości dzieła, a historia powstawiania *Principiów*, które bezdyskusyjnie stanowią pracę przełomową, jasno tego dowodzi. Myśliciele poświęcający czas na pracę nad opasłymi tomami zawierającymi subtelne i abstrakcyjne rozważania, które w niewielkim stopniu odnoszą się do bieżących wyzwań rzeczywistości społecznej i niespecjalnie znajdują zainteresowanie wśród szerszej publiczności, zasługują na szacunek.

Niemniej, oddając im należną cześć, nie możemy zapominać o docenieniu radykalnej odmiennej tradycji filozofowania. Polecana w niniejszej recenzji, wydana w 2014 roku przez wydawnictwo Kurhaus, książka Michela J. Sandela *Przeciw udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inży-*

nierii genetycznej reprezentuje odmienny styl uprawiania refleksji. Esej Sandela jest stosunkowo krótki, napisany żywym i przystępnym językiem, odnosi się wprost do aktualnych problemów etycznych, a ponadto od kilku lat zajmuje wysoką pozycję na listach bestsellerów. Nic dziwnego, bo harwardzki filozof od dawna znajduje wiernych czytelników, którzy cenią go za umiejętność formułowania ważnych i intrygujących pytań: „Czy doskonalenie genetyczne ludzkiej natury może być niebezpieczne?”, „Jakie zagrożenia niesie obietnica tego, że pocujemy się »lepiej, niż dobrze«?”, czy wreszcie: „Co łączy technikę gry Michela Jordana z arystotelesowskim pojęciem cnoty?”.

Mimo zaskakujących niekiedy zestawień należy podkreślić, że Michael Sandel nie jest szukającym sensacji prowokatorem. To światowej sławy filozof polityki z prestiżowego Uniwersytetu Harvarda, który zdobył uznanie zarówno środowiska akademickiego, jak i szerszej publiczności głośnymi studiami badającymi związek między kapitalizmem, wolnym rynkiem a moralnością. Klasyczne są już jego prace poświęcone analizie wpływu logiki myślenia rynkowego na przemiany dominującego w naszych społeczeństwach sposobu rozumienia kluczowych pojęć etycznych. Olbrzymią popularność zawdzięcza umiejętnemu odwoływaniu się do wymownych przykładów zaczerpniętych z prasy i codziennego doświadczenia, a także, a może przede wszystkim, opinii świetnego mówcy. Prorowadzony przez Sandela na Uniwersytecie Harvarda kurs poświęcony sprawiedliwości zdobył takie uznanie studentów, że nawet największa aula tej słynnej uczelni, licząca 1500 miejsc, nie mogła pomieścić wszystkich chętnych. W konsekwencji rosnącej legendy profesora – nazywanego „gwiazdą rocka filozofii moralnej” – uczelnia zdecydowała się udostępnić w Internecie specjalnie przygotowaną edycję kursu¹, a książka opracowana na podstawie wykładów² zyskała status światowego bestselera, znajdując ponad 1,5 miliona nabywców, co stanowi liczbę doprawdy oszałamiają-

¹ Kurs dostępny jest w internecie pod adresem: <http://justiceharvard.org/>

² Książka dostępna jest także w polskim tłumaczeniu: Michael J. Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, przeł. Olga Siara, Kurhaus, Warszawa 2013. Po polsku ukazały się także inne dzieła Sandela: *Czego nie można kupić za pieniądze? Moralne granice rynku*, przeł. Anna Chromik, Tomasz Sikora, Kurhaus, Warszawa 2013 oraz *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przekł. Adam Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

cą w porównaniu z dominującymi nakładami współczesnych dzieł filozoficznych. Symbolicznym zwieńczeniem światowej popularności Sandela, który – zgodnie z preferowaną, opartą na dyskusji, metodą filozofowania – często podróżuje, uczestnicząc w debatach na całym świecie, był głośny wykład zorganizowany w 2012 roku na Uniwersytecie w Seulu, który zgromadził publiczność liczącą ponad 13000 osób.

Nie ulega wątpliwości, że harwardzki profesor jest wybitnym myślicielem, a jego książki ze wszech miar zasługują na polecenie i uważną lekturę. Niemniej sama ta okoliczność nie tłumaczy jeszcze zdumiewającej zdolności do porywania słuchaczy i czytelników. Niemiecki *Der Spiegel* cokolwiek przesadnie nazwał Sandela „Sokratesem z Harvardu”. Cokolwiek sądzimy o tym porównaniu, powtarzanym zarówno przez *Vanity Fair*, jak i przez polskich recenzentów, wydaje się oczywiste, że o wyjątkowości refleksji filozoficznej Sandela rzeczywiście świadczy przede wszystkim metoda, która nosi wyraźne ślady dialogicznej metody Sokratesa. Oczywiście, jak każdy solidny filozof, Sandel formułuje racjonalne i logicznie spójne argumenty, sięga do dorobku wybitnych myślicieli, z którymi czasem się zgadza, a kiedy indziej prowadzi polemiki, ale przede wszystkim robi coś, o czym wielu współczesnych filozofów zdaje się zapominać – wykorzystuje filozoficzne narzędzia do uważnej analizy otaczającego nas świat oraz na poważnie słucha ludzi, stara się zrozumieć ich argumentację i prowadzi z nimi debaty. Stąd w książkach harwardzkiego filozofa, prócz odwołań do filozoficznej literatury fachowej, znajduje się wiele odniesień do prasy popularnej, do ważnych wiadomości czerpanych z (wiarygodnych) portali internetowych, do odkryć naukowych, wystąpień polityków i działaczy społecznych, a także do argumentów formułowanych przez adwersarzy w którejś z licznych debat, w których Sandel regularnie bierze udział. Słowem, cokolwiek myślimy o wnioskach filozoficznych formułowanych przez Sandela, na pewno nie jest to filozof uprawiający refleksję w wieży z kości słoniowej, w oderwaniu od życia i od bieżących wyzwań cywilizacyjnych. Przeciwnie, myśli w ciągłym dialogu z rzeczywistością, podobnie zresztą jak wyklada – prowadząc dialog ze słuchaczami i wspólnie rozważając, często paradoksalne, dylematy moralne. Taka metoda wynika nie tylko z sokratejskiej inspiracji. Jest to deklaracja ideowa samego Sandela. W jego opinii demokratyczna debata stanowi jedną z kluczowych zagrożonych współcześnie wartości, a zarazem jest to praktyka społecz-

na, która jako jedyna daje szanse na uratowanie minimum społecznego konsensusu potrzebnego dla zachowania wspólnoty. Sandel stara się więc popularyzować debatowanie o wartościach zarówno w teorii, jak i – jeśli można tak powiedzieć – w praktyce.

Powracający temat prac Sandela stanowi analiza oddziaływania kapitalistycznej logiki wolnego rynku na ważne dla wspólnoty społecznej i dla indywidualnych obywateli wartości i praktyki moralne. Oddziaływanie to okazuje się coraz bardziej korumpujące i prowadzi do zmiany sensu zarówno samych praktyk, jak i związanych z nimi instytucji społecznych. Te same zachowania, które wcześniej wykonywane były z poczucia obowiązku albo z altruistycznego odruchu serca, poddane logice rynkowego egoizmu opierającego się na bezwzględnym szacunku zysków i strat, zmieniają swoją istotę, chociaż na pierwszy rzut oka mogą nie ulegać daleko idącej przemianie, bo przecież lekarze ciągle leczą chorych, państwo w jakimś zakresie opiekuje się wykluczonymi itd. Pozornie nic strasznego się nie dzieje, jednak opisywany proces – jak przekonująco dowodzi Sandel – w dłuższej perspektywie prowadzić musi do wyjątkowo niebezpiecznej erozji solidarności społecznej. Różnica między tym, czy pomagamy z powodu autentycznej troski, czy z chęci uzyskania korzyści w postaci, dajmy na to, ulgi podatkowej, jest przecież ogromna i w pewnym uproszczeniu przypomina tę, która dzieli miłość romantyczną od płatnej.

Diagnoza Sandela nie jest oczywiście jego odkryciem. Niemniej inspirowane w perspektywie badawczej amerykańskiego filozofa wydaje się przekonanie, że próba zbudowania odpowiedzi na zarysowany problem możliwa jest jedynie wtedy, gdy podejmiemy wysiłek wypracowania nowego języka moralnego. Języka, który wykroczy poza tradycyjny dla liberalizmu dyskurs, oparty na kategoriach wolnego wyboru, autonomii jednostki i utylitarne rachunku zysków i strat.

II

Esej *Przeciwko udoskonalaniu człowieka* poświęcony jest problematyce pozostającej w kręgu głównych zainteresowań Sandela. Tu także harwardzki filozof daje wyraz swoim obawom związanym z negatywnymi zmianami zachodzącymi w dominującym sposobie rozumienia wartości, leżących u podstaw istotnych praktyk i instytucji społecznych. Różnica

polega jednak na tym, że tym razem obiektem analiz Sandela jest nie tyle sam rynek – przynajmniej nie bezpośrednio – ile dynamiczny rozwój i rosnąca popularność bazujących na zdobyczach genetyki technik i praktyk mających na celu nie samo leczenie, lecz udoskonalanie człowieka.

Należy wyraźnie podkreślić, że dzieło Sandela w żadnym wypadku nie jest religijnie motywowanym atakiem na techniczne możliwości i medyczne dobrodziejstwa dostępne dzięki rozwojowi nauki i zdobyczom genetyki. Perspektywa filozofowania proponowana przez Sandela pozostaje świecka, liberalna i racjonalna, chociaż autor stara się zachować otwartość także na pewną wrażliwość moralną reprezentowaną przez religijnych moralistów. Mimo licznych odniesień do konkretnych wydarzeń oraz szczegółowych opisów stosowanych technik ingerencji genetycznej, Sandela interesują nie tyle same akty inżynierii genetycznej, ile pewne ogólne nastawienie, preferowana kulturowa postawa względem świata, która motywuje przekonanie o konieczności wykorzystywania i popularyzacji udoskonalających ingerencji. Właściwym obiektem analizy nie są więc dylematy moralne związane z konkretnymi przykładami zastosowania inżynierii genetycznej – stanowią one jedynie wstęp, zaproszenie do rozmowy, która dotyczyć ma szerszego problemu. Składają się nań niemożliwe, ale fascynujące i, jak przekonuje Sandel, ciągle aktualne pytania o właściwą postawę wobec Natury, o etyczną wartość niezależnej od nas rzeczywistości, czy wreszcie o status człowieczeństwa z jego blaskami, ale też ułomnościami. A więc, mówiąc najogólniej, chodzi tu o etyczne i metafizyczne podstawy właściwej postawy względem ludzkiej natury oraz o jej społeczne konsekwencje.

Niepokój filozofa budzi idea prometeizmu, rozumianego jako potrzeba dominacji i kontroli, która rozciąga się na całość rzeczywistości, w tym na najbardziej fundamentalne aspekty ludzkiej natury. Dążenie do perfekcji prowadzić może, zdaniem Sandela, do zapoznania wartości „życia jako daru”, a więc czegoś, nad czym nie sprawujemy pełnej, intencjonalnej kontroli. Jak przekonuje autor, taka postawa prowadzić musi do odrzucenia przekonania o tym, że nasze działanie odbywa się w nieustannym dialogu z niezależną od nas rzeczywistością i że ma swoje źródło, swój początek w wydarzeniu, które nie było – a przynajmniej nie w całości – efektem intencjonalnego planu opracowanego przez inne istoty ludzkie. To przekonanie okazuje się konstytutywne dla możliwości uznania samych siebie za obdarzone wolnością podmioty moralne. Konsekwencją jego od-

rzucenia będą zaś wyraźne zmiany znaczenia ważnych praktyk społecznych i związanych z nimi wartości: pokory, solidarności i empatii.

III

Książka składa się z pięciu rozdziałów, poprzedzonych krótkim wstępem wyjaśniającym okoliczności powstania eseju. Publikacja uzupełniona została ponadto epilogiem, w którym Sandel precyzuje swoje stanowisko w kwestii moralnej oceny medycznego zastosowania komórek macierzystych (w skrócie: jest za, chociaż pod pewnymi warunkami, a odnosząc się z szacunkiem do wątpliwości zgłaszanych przez adwersarzy, stara się je częściowo je uwzględnić).

Warto podkreślić, że esej Sandela – o czym dowiadujemy się ze wstępu – powstał w głównej mierze z inspiracji wyniesionej z pracy autora w amerykańskiej Prezydenckiej Radzie ds. Bioetyki. Ta instytucja, zrzeszająca naukowców, etyków, filozofów, teologów i prawników o uznanym autorytecie, ale różnych przekonaniach światopoglądowych, miała za zadanie rekomendowanie prezydentowi USA konkretnych rozwiązań prawnych. Można więc powiedzieć, że esej jest owocem doświadczenia zdobytego na „pierwszej linii frontu” debaty bioetycznej, co biorąc pod uwagę metodę filozoficzną harwardzkiego filozofa, stanowić musiało doskonałą okazję do praktykowania debaty, a także do czerpania inspiracji z często zaskakujących źródeł. Dowodzi tego twórcze wykorzystanie idei „życia jako daru”, którą Sandel zaczerpnął od teologa Williama F. Maya, i którą następnie poddał wyraźnej reinterpretacji.

Pierwszy rozdział książki rozpoczyna przywołanie intrygującego i głośnego wydarzenia. Pewna para, dwie kobiety pozostające w związku partnerskim, które obie – tak się złożyło – były głuche od urodzenia, zdecydowały, że chcą mieć dziecko, które – dzięki selekcji dawcy nasienia – także będzie głuche. Głuchota nie jest ułomnością, ale innym sposobem przeżywania świata, inną tożsamością – argumentowały. Sandel nie formułuje ostatecznego rozstrzygnięcia moralnego kontrowersji wywołanej powyższym zdarzeniem, ale zaprasza do refleksji, odsłaniając filozoficzne założenia formułowanych stanowisk i mnożąc, nie tak znowu oczywiste, pytania dotyczące granicy między medycznym a niemedycznym użyciem

technologii genetycznych i nowoczesnych możliwości wspomagania ro-
dzicielstwa.

Harwardzki profesor przekonuje, że coraz częściej innowacyjne pomysły wykorzystania technologii opartych na inżynierii genetycznej odwołują się nie tyle do typowo medycznej potrzeby eliminowania jakiegś dolegliwości, ale opierają się na obietnicy, że będziemy czuć się „lepiej niż dobrze”, że przekroczymy granicę naszych naturalnych możliwości. To właśnie ta obietnica, wsparta przez potęgę nauki pozwalającą na daleko idącą modyfikację natury ludzkiej, budzi obawy filozofa. Skonfrontowani z taką ofertą, poza oczywistą pokusą doskonałości, odczuwamy zazwyczaj – jak przekonuje Sandel – pewien nie do końca określony niepokój lub dyskomfort. Pytanie, czy jest on uzasadniony? I jakie są jego przyczyny?

Metoda filozoficzna Sandela opiera się na dwóch założeniach. Po pierwsze, należy odpowiedzieć na pytanie, czy wątpliwości dotyczą środków, czy celów wspomnianego działania. Innymi słowy, czy niepokoją nas ewentualne skutki uboczne wynikające z użycia niedoskonałych technologii, które mogą być zawodne, czy też nasze zastrzeżenia budzi sam cel, któremu mają służyć – pragnienie doskonałości i opanowania Natury. Właściwe pytanie – zdaniem Sandela – dotyczy właśnie tego, czy gdyby udało się wyeliminować niedoskonałości techniki, genetyczne udoskonalanie natury ludzkiej ciągle budziłoby w nas sceptyczne wątpliwości. Filozof jest przekonany, że tak. I, co więcej, że są to obawy uzasadnione.

Wyjaśnienie tych wątpliwości wymaga jednak istotnego rozszerzenia naszego języka moralnej refleksji. Język liberalny odwołujący się do wolności wyboru i autonomii jednostki, ujmujący wybory w kategoriach bilansu zysków i strat okazuje się niewystarczający. Zasadnicze zagrożenie związane z etyką genetycznego dążenia do doskonałości związane jest bowiem nie tyle z konkretnymi aktami, co z pewną postawą względem zastanej rzeczywistości, która za nimi stoi. Uchwycenie tej perspektywy wymaga rozszerzenia paradygmatu liberalnego o inne punkty widzenia, zejścia z utartych ścieżek myślenia. Sandel szuka inspiracji szeroko, przywołując zaskakujące, zdawałoby się, dyscypliny: myślenie religijne, analizę rozwoju sportu, a nawet przemiany recepcji brodwayowskich musicali. Wszystkie te punkty odniesienia traktowane są przez autora jako przesłanki pozwalające na sformułowanie użytecznych analogii lub jako źródło trafnych metafor. Trzon głównego rozumowania – przynajmniej w intencji autora – pozostaje oparty na świeckich i liberalnych przesłankach.

Drugi rozdział książki poświęcony jest niemal w całości kolejnej, obok filozofii, pasji Sandela – sportowi. Profesor ze znanostw analizuje treningowe zwyczaje Michela Jordana, technikę gry legendarnego bejsbolisty Joe DiMaggio oraz snuje rozważania wokół przypadku Rosie Ruiz, która nowojorski maraton w 1980 roku wygrała dzięki... przejechaniu części trasy metrem. Wspomniane przykłady służą sformułowaniu autorskiej – i kluczowej dla całego wywodu Sandela – koncepcji „istoty gry”. Pojęcie to nawiązuje do klasycznej, arystotelesowskiej kategorii „cnoty”. Sandel przekonuje, że każda dyscyplina sportowa, w przeciwieństwie do prostego widowiska, posiada swój cel, czyli telos. Polega on na realizacji charakterystycznej dla danej dyscypliny doskonałości. W konsekwencji właściwym telosem danej dyscypliny okazuje się możliwość realizacji specyficznego talentu (wspartego oczywiście treningową pracą), a także podziwianie i nagradzanie najlepszych zawodników.

Wbrew egalitarnym ideałom szczerą odpowiedź na pytanie o to, co właściwie podziwiamy w sukcesach sportowych mistrzów – sumienną pracę treningową czy wrodzony talent – prowadzić musi – zdaniem Sandela – do przekonania, że, chociaż oba te elementy są istotne, to budzącym szczególnie podziw jest jednak ten drugi czynnik. Mistrzowie realizują pewne zdolności, pewien talent, który jest swoistego rodzaju darem – nie zależy wyłącznie od wysiłku danego zawodnika i nie każdy może go uzyskać. Rozumując w podobny sposób, przekonuje Sandel, możemy wskazać specyficzne telosy także innych ważnych praktyk społecznych. Wypracowane w ten sposób kategorie zostają następnie zastosowane do analizy dużo ważniejszych, jak się wydaje, zagadnień.

Kolejny rozdział poświęca Sandel kwestii etycznej oceny podejmowanych przez coraz większe grono rodziców – przynajmniej tych, których na to stać i którzy mają dostęp do technologii – starań, mających na celu genetyczną ingerencję służącą projektowaniu określonych cech, intencjonalnie wskazanych doskonałości u dzieci. Zdaniem Sandela, rodzicielstwo, jak każda praktyka społeczna, także ma swój telos. Jest nim to, co można nazwać „otwartością na nieproszone”. Filozof przekonuje, że o ile partnerów i przyjaciół wybieramy, przynajmniej do pewnego stopnia, z uwagi na jakieś zalety, o tyle dzieci akceptujemy takimi, jakimi są. Oczywiście nie wyklucza to tzw. miłości transformującej, czyli w dużym uproszczeniu – wysiłku wychowawczego, ale zasadniczo powściąga jego zapędy. Sandel

przestrzega, że zastąpienie „loterii genetycznej”, która oczywiście nigdy nie jest całkowicie przypadkowa, ale jednak opiera się na dużo większym marginesie niewiadomej, intencjonalnie opracowanym planem, stanowi fundamentalne zagrożenie dla owego telosu.

Należy przy tym bardzo wyraźnie podkreślić, że filozof nie krytykuje samej praktyki zapłodnienia *in vitro*, ani nie potępia interwencji genetycznych służących leczeniu wad płodu, przeciwnie – jest pełen uznania dla obu tych praktyk. Chodzi mu jednak o coś innego, o dążenie do możliwie pełnej kontroli, służące zaprojektowaniu cech i talentów dziecka. A mówiąc dokładniej, nawet nie tyle o konkretne akty temu służące, ale o pewną postawę, która za nimi stoi i która może mieć bardzo negatywne konsekwencje.

Specyfika argumentacji Sandela ujawnia się szczególnie w zestawieniu poglądów autora *Przeciwko udoskonalaniu człowieka* z argumentacją wielokrotnie przywoływanego Jürgena Habermasa. Obaj myśliciele wyrażają podobny niepokój dotyczący „przyszłości natury ludzkiej”³. Niemniej podstawowa różnica polega na tym, że amerykański filozof koncentruje się nie tyle na zagrożeniach dotyczących ewentualnego naruszenia autonomii „zaprojektowanych” dzieci, ale w centrum swoich analiz stawia zmiany zachodzące po stronie projektujących rodziców, czy raczej – po stronie kultury, która zachęca i preferuje takie praktyki.

Przyjęta przez Sandela perspektywa analizy prowadzi do przekonania, że główne zagrożenie wiąże się z powrotem myślenia w kategoriach charakterystycznych dla ruchu eugenicznego. Był to niezwykle popularny na przełomie XIX i XX wieku ruch, który za cel stawiał sobie dążenie do poprawy społecznej i biologicznej kondycji człowieka przez kontrolowanie doboru par, tak aby dzieci przychodziły na świat dzięki rodzicom posiadającym możliwie najlepsze cechy biologiczne. I to właśnie eugenice Sandel poświęca kolejny rozdział. Otwiera go krótka, ale rzeczowa i bardzo interesująca charakterystyka historii ruchu eugenicznego, oparta na umiejętnym zestawieniu krótkich, lecz szokujących wypowiedzi czołowych zwolenników ruchu – od amerykańskiego prezydenta Theodore’a Roosevelta, przez feministyczną działaczkę Margaret Sanger, aż po wstrząsające uwagi Adolfa Hitlera.

³ Por. Jürgen Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Scholar, Warszawa 2003.

Oczywiście represyjne środki oraz państwowy przymus i narzucony, sztywny model doskonałości charakterystyczne dla początku ruchu eugenicznego budzą dzisiaj słuszne oburzenie i spotykają się z powszechnym potępieniem. Z drugiej strony autor recenzowanej książki przywołuje jednak coraz liczniejsze głosy współczesnych filozofów, w tym uznanych autorytetów, którzy argumentują, wskazując na konieczność rozróżnienia między starą, autorytarną eugeniką, a nową – wolnorynkową i liberalną. Zgodnie z przyjętym założeniem metodologicznym i tym razem Sandel zadaje pytanie, czy nasz sprzeciw budzi jedynie eugeniczny przymus i państwowa opresja? I czy w takim razie dobrowolne i wolnorynkowe praktyki eugeniczne są do zaakceptowania?

Przedstawione rozważania Sandel ilustruje niepokojącymi przykładami. Dowiadujemy się m.in. o dość powszechnej praktyce komercyjnych banków nasienia, które udostępniają klientom katalog ze zdjęciami potencjalnych dawców, opisując dokładnie ich cechy fizyczne, wykształcenie, a także ogłaszając, że przeszli oni wyśrubowaną selekcję i wszyscy są studentami prestiżowych uniwersytetów z tzw. ligi bluszczowej. Okazuje się, że preferowany przez klientów jest typ niebieskookich, nordyckich blondynów. Przywołany zostaje ponadto cokolwiek ekscentryczny i ostatecznie nieudany, chociaż realizowany wiele lat projekt genetyka i filantropa Roberta Grahama „Repository for Germinal Choice”, którego celem miało być gromadzenie nasienia noblistów, a następnie udostępnianie go bezpłatnie zainteresowanym kobietom, co z kolei przyczynić się miało do polepszenia zdolności intelektualnych przyszłych pokoleń. Projekt zamknięto, jak łatwo się domyślić, z powodu braku noblistów chętnych do współpracy.

Filozof podkreśla, że chociaż niektóre z przytoczonych przykładów mogą wydawać się niszowe, to inne dowodzą, że coraz częściej dokonywane przez rodziców wybory dotyczące projektowania cech potomków zazwyczaj podporządkowane są pragnieniu ułatwienia dziecku osiągnięcia sukcesu w kapitalistycznym społeczeństwie nastawionym na rywalizację. Sandel widzi w tym zresztą wyraźną paralelę do przemian zachodzących w sposobie korzystania ze środków psychoaktywnych – o ile w latach siedemdziesiątych „dzieci kwiaty”, hipisi poszukiwali ucieczki od rzeczywistości, o tyle współcześnie popularne są głównie te narkotyki, które zwiększają efektywność oraz koncentrację w pracy i odniesienie sukcesu w rywalizacji. Kluczowe pozostaje jednak pytanie, czy aby na pewno

dostawanie naszej natury do wymogów kapitalistycznego społeczeństwa jest rzeczywistym wyzwoleniem od przyrodzonych ograniczeń? Czy może przeciwnie – jest to forma jeszcze większego zniewolenia? I gdzie należy postawić granicę?

Odwołując się do klasycznych prac Jürgena Habermasa i Hanny Arendt, Sandel broni przekonania, że w istocie fundamentalna dla naszego rozumienia człowieczeństwa kompetencja do przeżywania swojej wolności jako własności podmiotów moralnych, związana jest w sposób konieczny z wiarą w to, że nasze życie, a zwłaszcza jego początek – narodziny, odnoszą się do wydarzenia, które nie było przedmiotem pełnej, intencjonalnej kontroli. Jedynie wolność przeżywana w odniesieniu i w dialogu z czymś, czego nie możemy w pełni poddać kontroli, pozwala nam myśleć o sobie w kategoriach podmiotów moralnych zdolnych do działalności twórczej i do właściwego autorstwa swoich czynów.

Zamykający główny wywód eseju piąty rozdział książki stanowi filozoficzne podsumowanie i klarowne przedstawienie głównych tez argumentacji autora. Raz jeszcze przekonuje on, że stojąca za przeświadczeniem o potrzebie doskonalenia natury ludzkiej postawa prometejskiej ambicji ostatecznego podporządkowania sobie natury stanowi jednostronny triumf dominacji i kontroli, a tym samym odrzucenie postawy opartej na traktowaniu życia jako daru. Innymi słowy, jest to ostateczne zwycięstwo medytacji, władzy i pragnienia kształtowania rzeczywistości, nad spontanicznością, szacunkiem i przyjmowaniem zastanego świata.

Taka postawa pociągać musi redefinicję i korupcję ważnych dla życia społecznego kategorii moralnych: pokory, odpowiedzialności i solidarności. Pokora jest – zdaniem Sandela – nieodłącznie związana z przekonaniem o tym, że nasze talenty i umiejętności nie są w pełni naszą zasługą, a więc że stanowią nie tylko dar, ale też pewne zobowiązanie. Przekonanie to przestaje być jednak zrozumiałe dla kogoś, kto ma przeświadczenie, że zawdzięcza swoje zdolności albo własnym zabiegom udoskonalającym, albo zapobiegawczej, inżynierskiej pracy projektujących rodziców. Miejsce pokory zajmuje wówczas pycha, a w następnym kroku pojawia się zaskakująca „eksplozja odpowiedzialności”. Skoro moje talenty okazują się wynikiem świadomych wyborów, to nie inaczej ma się sprawa z moimi wadami, a to samo dotyczy także pozostałych współobywateli. Brak podjęcia inżynierskiego działania ukazuje się zresztą także jako świadomy

wybór, a więc w niczym nie zmniejsza zakresu odpowiedzialności. Wiele aspektów naszej przyrodzonej kondycji, które wcześniej były poza naszą kontrolą, staje się konsekwencją decyzji, w rezultacie zatem jesteśmy w pełni odpowiedzialni za wszystkie swoje cechy, w tym także za ewentualne niedoskonałości i ułomności. Brak zdolności przestaje być usprawiedliwieniem, staje się zaś przesłanką oskarżenia, dowodem zaniechania.

Ostateczną konsekwencją rekonstruowanego procesu będzie – jak wieszczy Sandel – erozja społecznej solidarności. Skoro talent przestaje być darem, a staje się indywidualną zasługą, przy czym ułomności nie można zwać na karb „genetycznej loterii”, to rodzi się niepokojące pytanie: dlaczego korzystając z konsekwencji moich zasług mam wspomagać nieodpowiedzialnych współobywateli, których ewentualne ułomności jawią się jako wynik świadomych, nieroztropnych decyzji?

Harwardzki filozof apeluje o fundamentalną zmianę paradygmatu. Zamiast starać się udoskonalić naturę ludzką, wyprostować „pokrzywione drzewo człowieczeństwa”, powinniśmy, jego zdaniem, skupić się na wysiłku budowania takiej wspólnoty, która zapewni możliwie dobre życie wszystkim swoim członkom, wraz z ich – konstytutywnymi dla kondycji ludzkiej – talentami i ułomnościami. Sandel ostrzega, że transformacja natury ludzkiej pod dyktando wymagań stawianych przez kapitalistyczne społeczeństwo nastawione na rywalizację musi prowadzić do istotowej utraty wolności. Przypomina, że wolność podmiotów moralnych nie daje się pojąć w oderwaniu od nieustannego dialogu z niezależną od nas rzeczywistością. Wyeliminowanie tego czynnika grozi, że tym, co pozostanie, nie będzie – jak to się zdaje niektórym apologetom ingerencji genetycznych – czysta wolność, ale osamotniona wola. Wola, która bez punktu odniesienia okazuje się przeraźliwie pusta.

Dygresyjny charakter recenzowanej książki powoduje, że zarysowany powyżej tok wywodu Sandela stanowi jedynie wierzchołek góry lodowej poruszanej w niej problematyki. Niemal każda strona eseju – bez względu na to, czy zgadzamy się z często kontrowersyjnymi tezami autora – stanowić może wstęp i zaproszenie do ciekawej dyskusji filozoficznej. W stylu pisarskim amerykańskiego filozofa wyraźnie da się dostrzec słynny już talent dydaktyczny cenionego wykładowcy, a także rzeczywistą pasję harwardzkiego profesora, który – jak się wydaje – zwyczajnie uwielbia debatać o wartościach. Taka debata, jak przekonuje Sandel, sama stanowi

kluczową wartość demokratycznej wspólnoty i jedyną odpowiedź, jedyną szansę na rozwiązanie zarysowanych przez niego problemów.

IV

Podsumowując, książka Sandela stanowi doskonałą lekturę zarówno dla bardziej zaawansowanych, jak i początkujących filozofów. Może zainteresować także szersze grono czytelników, dla których ważne są współczesne wyzwania cywilizacyjne. Żywy język, bogactwo intrygujących przykładów, relatywnie niewielka objętość oraz wciągający sposób prowadzenia argumentacji nienadmiernie obciążonej fachową erudycją powodują, że zasadniczo możliwe są dwa sposoby lektury polecanej książki.

Miłośnicy filozofii szukający specjalistycznej wiedzy nie będą zawiedzeni, znajdują w niej klarownie wyłożoną argumentację i zwięzłe, ale rzeczowe przedstawienie istotnych, aktualnie gorąco dyskutowanych problemów filozoficznych z zakresu etyki, antropologii filozoficznej i filozofii społecznej. Nie bez znaczenia jest także możliwość poznania warsztatu badawczego i sposobu prowadzenia myśli wybitnego współczesnego filozofa.

Książka Sandela sprawdzić się może także jako lektura dla tych czytelników, którzy szukają książki mądrej, ale lekkiej – takiej, która w przystępny sposób zarysowuje podstawy głośniejszej współcześnie debaty, poszerza erudycję, wskazuje argumenty, ale, w zwięzłej i błyskotliwej formie, pozostając zasadniczo łatwo przyswajalną lekturą.

Na oddzielną uwagę – szczególnie polskich czytelników – zasługuje kultura debaty publicznej, z której wyrasta i którą wyraża polecana książka. Amerykański filozof jasno przedstawia własne stanowisko, ale nie feruje apodyktycznych wyroków, a moralną wrażliwość oponentów traktuje z szacunkiem i stara się w racjach adwersarza znaleźć raczej źródło inspiracji, a nie obiekt drwin lub przedmiot nienawistnych ataków. Już choćby to czyni książkę Sandela dziełem wartym polecenia w kraju, w którym rzeczowa rozmowa ideowych oponentów staje się coraz trudniejsza, a debata publiczna – w tym ta dotycząca kwestii bioetycznych – niemal od razu przeradza się, jeśli nie w ideową wojnę na śmierć i życie, to co najmniej w pyskówkę.

XXX OLIMPIADA FILOZOFICZNA

**Edycja specjalna z okazji 100. rocznicy odzyskania
przez Polskę niepodległości.**

Tematy prac pisemnych etapu szkolnego

1. Jakie oblicza współczesnego patriotyzmu prezentuje refleksja filozoficzna?

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Krzysztof Brzechczyn (IF UAM).

2. Czy potrzebna nam jest dzisiaj filozofia dziejów?

Opiekun naukowy: dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz (IF UW).

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

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

4. Czy obserwujemy własne stany psychiczne? Spór o introspekcję we współczesnej filozofii umysłu i kognitywistyce.

Opiekun naukowy: dr Katarzyna Kuś (IF UW).

5. Jaka rolę pełni w sztuce współczesnej pojęcie gustu?

Opiekun naukowy: prof. dr hab. Iwona Lorenc (IF UW).

6. Jak podejmować racjonalne decyzje w sytuacji niepewności? Rozwiń problem w odwołaniu do polskiej filozofii analitycznej.

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

7. Czy filozofii uczymy się od mistrzów, czy wzorujemy się na autorytetach? Jaki jest etyczny wymiar tej relacji?

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

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

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

9. Czy idea tolerancji może być elementem systemu bezpieczeństwa narodowego?

Opiekun naukowy: dr hab. Mariusz Kubiak (INSiB UPH).

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

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

11. Między egoizmem a troską o siebie. Która z tych postaw odpowiada nowoczesnej etyce?

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

12. Jakie znaczenie w zglobalizowanym świecie może mieć tradycja republikańska? Odpowiedz na to pytanie odwołując się także do polskiej tradycji politycznej.

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

13. Dlaczego warto dzisiaj czytać klasyków filozofii starożytnej i średniowiecznej?

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

14. Jak być realistą w świetle współczesnego sporu o uniwersalia?

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

Sugestie bibliograficzne

Ad. 1. J. M. Bocheński OP, *O patriotyzmie*, 1989; J. Kłoczowski (red.), *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, 2007; T. Kotarbiński, *Odpowiedź na ankietę w sprawie patriotyzmu*, w: idem, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, 1986; J. Sadowski (red.), *Oblicza patriotyzmu*, 2009; K. Twardowski, *O patriotyzmie*, w: idem, *Myśl, mowa i czyn*, 2013.

Ad. 2. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: idem, *Przypuszczalny początek...*, 1995; G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, 1958; K. R. Popper, *Nędzia historycyzmu*, 1999; F. Fukuyama, *Koniec historii*, 2000; A. Ochocki, *Filozofia i burze dziejowe*, 2001; A. Leder, *Rysa na tafl. Teoria w polu psychoanalitycznym*, 2016; W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: idem, *Anioł historii*, 1996.

Ad. 3. *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, 2012; Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*; S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia*, red. M. Walczak i in., 1998; *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka i in., 2016.

Ad. 4. D. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu* (r. „Introspekcja”); G. Ryle, *Czym jest umysł?* (fragment „Introspekcja”); R.E.Nisbett, T. DeCamp Wilson, *Powiedzieć więcej niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych*, w: T. Tyszka (red.) *Czy powrót do introspekcji*, 1995, s. 59–115; L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tezy 243–315.

Ad. 5. D. Hume, *Sprawdzian smaku*, w: *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, r.w.; I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, 2004; G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, 2006; B. Prośniewski, *Gust nasz populary*, 2014.

Ad. 6. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, 1965; idem: *Zagadnienie uzasadnienia, Zagadnienie racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania*, w: *Język i poznanie*, r.w.; T. Kotarbiński, *Wybór pism*. T. 1-2, 1957-1958; J. M. Bocheński OP, *Logika religii*, 2009; J. Woleński, *Logika i inne sprawy*, 2017.

Ad. 7. J. M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, w: idem, *Logika i filozofia. Wybór pism*, 1993; K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, 2000; G. Steiner, *Nauki Mistrzów*, 2007.

Ad. 8. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, 2010; M. J. Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze?*, 2013; M. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, 2016; E. Fromm, *Mieć czy być?*, 2015; J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, 2005; K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, 1958.

Ad. 9. *Strategia bezpieczeństwa narodowego RP* <https://www.bbn.gov.pl/ftp/SBN%20RP.pdf>; W. Kitler, *Bezpieczeństwo narodowe RP. Podstawowe uwarunkowania. Kategorie. System*, 2015; R. Jakubczak, J. Flis, *Bezpieczeństwo narodowe Polski w XXI w.*, 2006; M. Walzer, *O tolerancji*, 2013; J. Locke, *List o tolerancji* <http://filozofiauw.wikidot.com/teksty-zrodlowe>.

Ad. 10. L. Kołakowski, „*Wielki filozof*” jako kategoria historyczna, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji*, 2002; *Niepewność epoki demokracji*, 2004; *Mini wykłady o maxi sprawach*, 2009; *O co nas pytają wielcy filozofowie?* 2004; *Ułamki filozofii*, 2017.

Ad. 11. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, 2012; P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików*, 2014; Platon, *Obrona Sokratesa*, r.w.; F. Nietzsche, *Ecce homo: jak się staje – kim się jest*, r.w.; L. Ferry, *Jak żyć?*, 2011; Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, r.w.; M. Montaigne, *Próby*, r.w.; J. M. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, 1992.

Ad. 12. Cyceon, *Rzeczpospolita*, r.w., A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej* (fragmenty), 1953; I. Kant, *O wiecznym pokoju*, r.w.; Konstytucja 3 Maja; St. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, 1997.

Ad. 13. G. Reale, *Myśl starożytna*, 2012; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 2003; W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, 2001; St. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, 2000; T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, 2010.

Ad. 14. K. Ajdukiewicz, *W sprawie „uniwersaliów”*, w: *Język i poznanie*, t. 1, 1985, s. 196-210; D.M. Armstrong, *Czy naturalista może wierzyć w uniwersalia?*, w: J.J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska (red.), *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych z komentarzami*, t. I, 1996, s. 190-201; A. Chrudzimski, *Metafizyczny realizm* <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=wyk56&m=45&ik=9&ij=1>; T. Kotarbiński, *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej*, w: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, 1986, s. 388-396; T. Kotarbiński, *Fazy rozwojowe konkretyzmu*, w: j.w., s. 397-404; D.K. Lewis, *Światy możliwe*, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, 1995, s. 127-135; W.v O. Quine, *O tym, co istnieje*, w: idem, *Z punktu widzenia logiki. Dwieście esejów logiczno-filozoficznych*, 2000, s. 29-47; B. Russell, *Świat powszechników*, w: *Problemy filozofii*, t.w.

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

Zachęcamy także do własnych poszukiwań filozoficznych inspiracji!

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

Noty o autorach

Karolina Bassa – uczennica kl. III XIII LO w Szczecinie

Magdalena Gawin – dr, sekretarz KG OF

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

Barbara Kalisz – mgr, red. BOF

Agata Kontek – uczennica kl. II I LO im. M. Kopernika w Jarosławiu

Aleksander Latkowski – doktorant IF UW

Anna Malitowska – dr hab. IF UAM

Wojciech Marczak – uczeń kl. III II LO im. M. Konopnickiej w Inowrocławiu

Jan Molina – doktorant IF UW, sekretarz KG OF

Jakub Polański – uczeń kl. II XII LO im. H. Sienkiewicza w Warszawie

Kamil Słaby – uczeń kl. II LXIV LO im. St. Witkiewicza w Warszawie