

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 45

W numerze m. in.

- *Ignacy Szczeniowski* Klasyczna definicja wiedzy i jej problemy
- Prace wyróżnione: *Dominik Jabłoński*; *Weronika Skowron*; *Paweł Pasieka*; *Michał Sawczuk*; *Artur Harris*; *Radosław Jurczak*
- Recenzje książek: *M. Heller*, *Filozofia i wszechświat*; *T. Gadacz*, *O umiejętności życia*; *J. Ruskin*, *Niewinne oko. Szkice o sztuce*
- XXII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna
- Tematy esejów i testy Zawodów Okręgowych XXV i XXVI OF
- Regulamin i program XXVII OF
- Adresy Komitetów Okręgowych OF
- Kalendarium XXVII OF



Polskie
Towarzystwo
Filozoficzne

ISSN 1509-7439

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 45

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2014

OLIMPIADA FILOZOFICZNA
wydaje Polskie Towarzystwo Filozoficzne
ISSN 1509–7439

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

Redaktor
Barbara Kalisz

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

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Wydanie finansowane z dotacji przyznanej przez

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

Spis treści

<i>Ignacy Szczeniowski</i> Klasyczna definicja wiedzy i jej problemy	5
<i>Elżbieta Górecka</i> Uroczystości w Radomiu	13
<i>Waleria Siekierzyńska</i> Jak szukaliśmy wolności?.....	15
<i>Barbara Kalisz</i> Święto Olimpiady Filozoficznej.....	18
Lista laureatów i finalistów XXVI Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2013/2014.....	20
Tematy esejów i testy Zawodów Okręgowych XXV OF	22
Tematy esejów i testy Zawodów Okręgowych XXVI OF	27
<i>Waleria Siekierzyńska</i> Filozofia w wersji olimpijskiej	33

PRACE WYRÓŻNIONE

<i>Dominik Jabłoński</i> „Jeżeli podzielimy ludzi na dwie klasy...”	36
<i>Weronika Skowron</i> Czy we współczesnym państwie obywateli może łączyć przyjaźń polityczna?.....	54
<i>Paweł Pasieka</i> Czy twierdzenia matematyczne są odkrywane czy wymyślane?	63
<i>Michał Sawczuk</i> Indywidualny i społeczny wymiar religii w ujęciu Henri Bergsona	85
<i>Artur Harris</i> Czy racjonalizm jest zawsze racjonalny?	104
<i>Radosław Jurczak</i> W jaki sposób kognitywistyka ujmuje problem poznania?.....	114

CO WARTO CZYTAĆ

<i>Magdalena Gawin</i> Natura wszechświata.....	128
<i>Magdalena Gawin</i> Aby umieć żyć	129
<i>Dorota Halina Kutyla</i> Niewinne oko proroka	131

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

<i>Magdalena Gawin</i> XXII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna.....	136
<i>Jakob Gomołka</i> „Choosing to kill the innocent as a means...”	139
<i>Radosław Jurczak</i> „Knowledge is true belief based on argument”	144

XXVII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Regulamin XXVII Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej	151
Program XXVII Olimpiady Filozoficznej	167
Komitety Okręgowe OF	181
Komitet Główny OF	190
Noty o autorach	191

Klasyczna definicja wiedzy i jej problemy*

Pytania o wiedzę

Drodzy Laureaci, na wstępie chciałbym jeszcze raz pogratulować Wam zwycięstwa w tegorocznych konkursach filozoficznych. Aby dotrzeć tu, gdzie jesteście teraz, musieliście wykazać, że posiadacie ogromną wiedzę i posługujecie się nią w mistrzowski sposób.

Czy kiedy rozwiązywaliście zadania na konkursach, kiedy posługiwaliście się swoją wiedzą, albo może wcześniej, zastanawialiście się nad jej naturą? Czy można jakoś wiedzę określić, zdefiniować, tak byśmy wiedzieli, jak to pojęcie stosować? Czy zastanawialiście się, czym są wykorzystywana przez was wiedza i umiejętności? Filozofowie tym właśnie się zajmują. Jak pamiętacie, na przykład Sokrates przechadzając się po ulicach Aten nie tylko usiłował przekazać wiedzę innym, albo wydobyć z nich, ale także starał się pokazać, że wiedza pociąga za sobą dobre działanie. Ten pogląd nazywamy intelektualizmem etycznym. Niemniej dopiero później dyskusja o naturze wiedzy zyskała bardziej szczegółową formę.

A jak jest waszym zdaniem? Czy wiedza to wszystkie treści, które można spisać w książkach, a potem przekazać w formie językowej? Czy to są informacje, które mamy w pamięci i zawsze możemy świadomie przywołać? Czy wiedza to może również złożone kompetencje, takie jakie posiada na przykład wprawiony mechanik albo hydraulik? A czy za wiedzę uznali byście prostsze umiejętności, jak jazda na rowerze czy pływanie? Pytania powyższe pokazują, że granica pomiędzy tym, co uważamy za wiedzę, a treściami, którym odmawiamy takiego statusu, jest nieostra, a intuicje na jej temat często mgliste.

Niniejszy wykład będzie nietypowy, bo zamiast przekazywania dużej ilości (nomen omen) wiedzy i informacji oraz wyczerpującego ujęcia problemu, chciałbym postawić przed Wami kilka pytań, które stanowić będą

* Wykład wygłoszony podczas uroczystości zakończenia XXVI OF 23 maja 2014 roku na Uniwersytecie Warszawskim (przyp. red.).

wstęp do epistemologii, czyli dziedziny filozofii zajmującej się problemem wiedzy oraz zainspirować Was do własnych poszukiwań. Zamierzam zaproponować Wam pewne określenie wiedzy, za Platonem i współczesnymi jego interpretatorami, które do połowy XX wieku stanowiło paradygmat, a dziś wciąż pozostaje punktem odniesienia dla aktualnych dyskusji filozoficznych. Następnie, w kolejnych trzech częściach wystąpienia, postaram się pokazać problemy związane z każdym ze składników tzw. klasycznej definicji wiedzy. Sami zdecydujecie, czy zgadzacie się z takim określeniem wiedzy, a później (może w trakcie studiów filozoficznych) sami postanowicie je ulepszyć lub zaproponować własne ujęcie.

Klasyczna definicja wiedzy

Określenie wiedzy, które chciałem Wam zaproponować, pochodzi z dialogu *Teajtet*, w którym Platon opisuje rozmowę pomiędzy tytułowym matematykiem, odkrywcą dwunastościanu, a swoim mistrzem, Sokratesem. Rozmówcy, dyskutując m. in. na temat prawdziwości i fałszywości sądów, rozważają, co znaczy wiedzieć. W pewnym momencie Sokrates proponuje określenie wiedzy, na który wspólnie względnie przystają – wiedza to sąd prawdziwy, ściśle ujęty. Wiedza zatem to prawdziwa myśl, która jest w sposób jasny określona i istnieją podstawy do jej powzięcia.

Oczywiście wiemy, że określenie powyższe nie jest stanowiskiem Sokratesa, lecz definicją zaproponowaną przez Platona. Dzieło *Teajtet*, jako jeden z tzw. dialogów późnych, przedstawia platońską naukę o ideach, podobnie jak jedno z jego najbardziej znanych pism – *Państwo*. Sam Platon, choć zaproponował ww. definicję, ostatecznie odrzucał takie ujęcie wiedzy. Ideałem pozostawała dla niego wiedza filozoficzna, wynikająca z obcowania z ideami Dobra i Piękna, która nie spełnia wskazanych w omawianym dialogu warunków.

Niemniej sformułowanie z *Teajteta* zostało przejęte i zreinterpretowane przez XX-wiecznych filozofów, głównie nurtu analitycznego, wywierając ogromny wpływ na aktualną refleksję na temat wiedzy i określając sposób prowadzenia dyskusji o niej. Współczesną formę klasycznej definicji wiedzy zawdzięczamy między innymi takim filozofom, jak Alfred Jules Ayer, Roderick Chisholm oraz Edmund Gettier, a brzmi ona w sposób następu-

jący: „wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie”. Jeśli coś wiemy, znaczy to, że mamy pewną myśl, która jest w jakiś sposób prawdziwa (np. odpowiada pewnemu stanowi rzeczywistości) oraz posiadamy racje, by taką myśl powziąć.

Przyjrzyjmy się bliżej każdemu z trzech składników tej definicji i zobaczmy, jakie problemy się z nimi wiążą.

Czy wiedza musi być prawdziwa?

Z pewnością każdy z Was spotkał kiedyś człowieka, który twierdził, że coś wie, ale był w błędzie. Na przykład uważał, że bitwa pod Grunwaldem odbyła się w 1411 roku. Kiedy pokazaliście mu wiarygodne źródło informacji, w naszym przypadku na przykład odesłaliście go do historyka, albo pokazaliście podręcznik do historii, wasz podopieczny bez kłopotu przyznał, że się mylił. Ale czy próbowaliście zapytać go wtedy w następujący sposób: „Czy kiedy twierdziłeś, że bitwa pod Grunwaldem była w 1411 roku, to wiedziałeś, że była ona wtedy?”. Dosyć często można spotkać się z wcale nie zaskakującą odpowiedzią: „Tak, wiedziałem. Myliłem się, ale posiadałem wiedzę. Tylko była ona nieprawdziwa”. Okazuje się, że potoczne intuicje na temat wiedzy wcale tak silnie nie wiążą jej z prawdziwością. Wielu osobom, które można określić mianem „z ulicy”, całkowicie nie przeszkadza twierdzenie, że wiedza może być błędna. Wynika to z potocznego rozumienia wiedzy po prostu jako przyswojonych i względnie utrwalonych treści czy informacji.

Chociaż potoczne intuicje kolidują z platońskim ujęciem, filozofowie są raczej zgodni, co do tezy, że wiedza musi być w jakiś sposób prawdziwa. Wtedy powstaje jednak problem z rozumieniem tego „sposobu”, to jest co to znaczy, że wiedza jest prawdziwa. Jakie rozumienie prawdziwości ma się tu na myśli? Istnieje wiele koncepcji pozytywnej wartości epistemicznej, z których część znacie już z nauki do konkursów filozoficznych bądź z własnych dociekań. Można prawdę pojmować jako zgodność sądu albo zdania z rzeczywistością. Tak twierdzili m. in. Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu. Można pojmować prawdę jako wewnętrzną spójność, zgodnie z tzw. koherencyjną jej koncepcją, której podwaliny stworzył Francis Herbert Bradley. Można też, jak sądził William James, rozumieć prawdziwość

jako własność idei, które prowadzą do sukcesu; czy myśli, które okazują się skuteczne. W przeciwieństwie do takiego pragmatycznego ujęcia, można prawdę określać w sposób semantyczny, jak robił to Alfred Tarski dla języków sztucznych. Istnieje wiele innych teorii, o których nie będę dziś mówił, także takich, które uważają, że prawda jest tylko pewnym narzędziem językowym, nie ma zaś jej natury w sensie mocnym – jest to pojęcie „nadmuchane”, jak postuluje deflacionizm.

Pójdźmy jednak na kompromis i zgódźmy się, że wiedza musi być prawdziwa oraz wybierzmy jakieś określenie prawdy, abyśmy mogli dalej badać kwestię wiedzy – np. założmy koncepcję korespondencyjną. Wiedza jest to takie przekonanie, które jest zgodne z rzeczywistością i uzasadnione. A co, jeśli przekonanie to jest prawdziwe przez przypadek? Rozważmy pewien przykład. Załóżmy, że dwóch facetów, Smith i Jones, stara się o pracę. Przy czym Smith jest absolutnie przekonany, że p) „Jones dostanie pracę” i q) „Jones ma 10 monet w kieszeni”. Jest przekonany o tym, bo odpowiednio prezes firmy powiedział mu, że jego konkurent otrzyma posadę oraz policzył on (Smith) monety w kieszeni Jonesa. Na tej podstawie Smith całkiem słusznie dedukuje sobie zdanie r) „Osoba, która ma 10 monet w kieszeni, dostanie pracę” i takie zdanie przyjmuje z pełną asercją. Tak się jednak przypadkiem składa, że to Smith dostaje pracę oraz że Smith także przypadkiem ma 10 monet w kieszeni. Przekonanie Smitha, że osoba, która ma 10 monet w kieszeni, dostanie pracę, jest prawdziwe w wyniku trafu. Smith je uznał całkowicie oraz posiada odpowiednie uzasadnienia. Chyba jednak intuicyjnie nie powiemy, że Smith wiedząc, iż osoba z 10 monetami dostanie pracę, taką właśnie sytuację miał na myśli?

„Zepsucie” klasycznej definicji wiedzy w powyższy sposób zawdzięczamy amerykańskiemu filozofowi Edmundowi Gettierowi, który w 1963 roku napisał trzystronicowy artykuł, w którym w sposób nieco bardziej skomplikowany niż powyżej przedstawił przykłady spełniające platońskie wymogi dla wiedzy, a mimo to nie uznawane przez nas intuicyjnie za taką. Czy wiedza musi zatem być prawdziwa? Istnieje jeszcze wiele innych problemów z kwestią prawdziwości, ale musimy iść dalej, aby rozważyć pozostałe elementy platońskiej propozycji.

Czy wiedza musi być uzasadniona?

Jeden z dwóch podstawowych problemów dotyczących uzasadnienia wiedzy przypomina nieco problem z kwestią jej prawdziwości. Analogicznie do pytania o koncepcję prawdy, którą mamy obrać, pojawia się pytanie, jak powinniśmy rozumieć uzasadnienie dla wiedzy; albo inaczej: jak uzasadnione przekonania powinniśmy uznawać za wiedzę. Możemy brać pod uwagę tylko takie przekonania, które są uzasadnione w tzw. sposób bezpośredni. Do tego rodzaju należą m.in.: oparcie się na doświadczeniu (np. percepcji), intuicji, autorytecie lub też uzasadnienie na mocy konwencji (np. językowej). Każde z uzasadnień bezpośrednich boryka się z pewnymi problemami – np. nasza percepcja może być zawodna, możemy widzieć coś, czego w rzeczywistości nie ma.

Wśród kandydatów dla dobrego uzasadnienia dla wiedzy mamy także rodzaje uzasadnień pośrednich. Trzy z najbardziej znanych stanowią: dedukcja, indukcja oraz uzasadnienie przez analogię. Pierwszy rodzaj jest wnioskowaniem popularnie nazywanym „od ogółu do szczegółu”, w którym z przesłanek o charakterze zasad wyciągamy wnioski o charakterze cząstkowym. Indukcja będąca rozumowaniem „od szczegółu do ogółu” to uogólnienie zbioru przesłanek będących konkretnymi przypadkami do powszechnej zasady. W rozumowaniu przez analogię, aby uzasadnić, odwołujemy się do podobnego przypadku.

Nie sposób w tak krótkim wykładzie wskazać na wszystkie problemy każdego z ww. typów, warto jednak zaznaczyć jeden szczególnie istotny kłopot, na który wrażliwe jest zwłaszcza rozumowanie indukcyjne. Mowa tu o problemie regresu uzasadnień, który wyraża się w pytaniu o to, czy uzasadnienie wiedzy także powinno być uzasadnione. Teoretycznie możemy bowiem zadawać pytanie „Dlaczego? /Skąd wiesz?” w nieskończoność. Powstaje problem ostatecznego uzasadnienia i oparcia naszej wiedzy na trwałych podstawach.

Drugą kluczową kwestią w temacie uzasadnienia wiedzy jest odpowiedź na pytanie, czy wiedza musi być uzasadniona, a właściwie czy zawsze mamy dostęp do jej uzasadnienia. Czy zawsze wiemy, skąd wiemy? Jeśli odpowiedź na to pytanie pozytywnie, to staniecie po stronie zwolenników koncepcji, które w filozofii noszą miano internalizmu epistemicznego. Za filozofów identyfikujących się z takim podejściem uważani są

m. in. Platon, Kartezjusz, czy też wspomniany wcześniej Gettier w swoim artykule o wiedzy. Jeśli zaś przyznacie, że nie zawsze mamy dostęp do uzasadnienia wiedzy, to bliżej będzie Wam do tzw. eksternalizmu. Teorie eksternalistyczne wiedzy konstruowane są współcześnie w nurcie filozofii analitycznej, głównie proveniencji anglosaskiej, przez takich filozofów jak Robert Nozick czy Alvin Goldman.

Obie koncepcje mają swoje problemy. Wobec stanowiska internalistycznego można wysunąć wiele zarzutów, np.: jak poznać, że rozpoznaliśmy właściwe uzasadnienie dla naszej wiedzy? Jeśli wydaje mi się, że wiem, iż bitwa pod Grunwaldem była w 1410 roku, bo powiedziała mi to nauczycielka od historii, to skąd mogę mieć pewność, że nie wiem tego jednak, gdyż przeczytałem taką informację w książce historycznej? Innymi trudnościami są m. in. kwestia obiektywności (intersubiektywności) internalistycznego uzasadnienia, czy też prosty fakt, że możemy przecież utracić dostęp do niego (np. zapomnieć skąd wiemy, a mimo to uważać, że wiemy).

Z kolei eksternalizm narażony jest na zarzut zrównania uzasadnienia z prawdą. Jeśli uzasadnienie jest gdzieś „na zewnątrz” względem nas, to czy nie można po prostu zredukować go do stanu świata, czyli do jednego z dwóch członów relacji postulowanej przez korespondencyjną teorię prawdy? Kolejnym problemem jest ustalenie relacji eksternalistycznego uzasadnienia do naszego przekonania aspirującego do bycia wiedzą. Jeśli jest to relacja przyczynowa, tj. np. to uzasadnienie spowodowało powzięcie przez nas przekonania, to w jaki sposób możemy mówić o wiedzy etycznej, czy o przyszłości, skoro w tych domenach czynnik uzasadniający nie działa przyczynowo na przekonanie.

Widzimy, że problematyka uzasadnienia rodzi przynajmniej tyle samo pytań i wątpliwości, co kwestia prawdziwości wiedzy. Przyjrzyjmy się teraz ostatniemu składnikowi klasycznej definicji wiedzy – przekonaniu.

Czy wiedza musi mieć charakter językowy?

Rozważania na temat kwestii przekonania moglibyśmy zacząć w podobny sposób, jak w przypadku dwóch poprzednich elementów platońskiej propozycji. Zamiast jednak zastanawiać się nad tym, jak rozumieć prze-

konanie, zgódźmy się na jego techniczną definicję: przekonanie to sąd przyjęty z asercją lub wysokim prawdopodobieństwem. Aby nie wikłać się w zawilgości tematyki przekonań, przyjmijmy zatem, że są one pewnymi myślami, które uznajemy z pewnością.

Problem polega na tym, że nad zreinterpretowanym platońskim pojęciem przekonania unosi się duch autora *Teajteta*. Platon definiuje bowiem myślenie jako „rozmowę w duszy”, sąd zaś jako „myśl dla siebie samego”. Takie rozumienie myślenia, jako wewnętrznej komunikacji, pociąga za sobą rozumienie pojęć, sądów, a za nimi i przekonań na wzór językowy. Zatem naszym przekonaniem, że bitwa pod Grunwaldem odbyła się w 1410 roku, byłaby myśl o charakterze zdania, która wchodzi w związki inferencyjne i dyskursywne rozumowania. Jeśli przekonanie jest językowe, to tym bardziej wiedza w myśl klasycznej jej definicji powinna mieć charakter językowy. Byłyby to zatem takie treści i informacje, które możemy ująć w pojęciach i potencjalnie w pełni wyrazić w języku, a także zawrzeć w książkach czy innych nośnikach umożliwiających przechowywanie informacji o charakterze językowym.

Czy wiedza musi być wyłącznie językowa? Od razu nasuwają się kontrprzykłady. Istnieje wiele złożonych i prostych kompetencji oraz umiejętności, które zwykliśmy określać mianem wiedzy. Czy kompetencje i dyspozycje doświadczonego mechanika albo klucznika nie nazwalibyśmy wiedzą? Przecież pierwszy wie, gdzie jest usterka w samochodzie, po jednym spojrzeniu, drugi zaś wie, jak wykonać odpowiedni klucz. We współczesnej filozofii dyskusja w powyższym temacie ogniskuje się wokół sporu o odrębność wiedzy jak od wiedzy że.

Problem stanowi też nieuznanie w takim paradygmacie wiedzy mistycznej, czyli wszystkich treści, które powzięte zostały w drodze np. oświecenia albo przez obcowanie z Absolutem. Nie są one w pełni wyrażalne, lecz mimo to mówimy, że mistyk posiada wiedzę.

Wreszcie nie mniej trudnym problemem, także dla psychologii, jest kwestia uznania wiedzy organizmów, które językiem się nie posługują – dzieci i zwierząt. Psychologowie rozwojowi i etolodzy kognitywni zwykli przyznawać pewne rodzaje wiedzy i pojęć (rozumianych luźno) zwierzętom i dzieciom, ale przecież nie chcielibyśmy powiedzieć, że posiadają one wiedzę takiego rodzaju, jak nasza o bitwie pod Grunwaldem. Mimo to np. wilki potrafią konstruować mapy patrolowe i wiedzą, jak

stadnie skutecznie polować na ofiarę. Jest to wiedza nabyta, ale niejęzykowa.

Problemy jako inspiracje

Powyższe rozważania stanowią jedynie wierzchołek góry lodowej problematyki wiedzy oraz dyskusji, jakie wywołało jej platońskie określenie. Czy zatem klasyczna definicja wiedzy powinna trafić do kosza? Może jednak powinniśmy spojrzeć na nią, a zarazem na inne propozycje filozofów, jako motywy do dalszych, w tym naszych własnych, rozważań na temat istoty wiedzy. Zarys powyższych dyskusji pokazuje, że drugie wyjście jest warte wzięcia pod uwagę.

Pytania o to, czy wiedza musi być prawdziwa, uzasadniona, czy musi mieć charakter pojęciowy i językowy, pozostają otwarte. Zachęcam Was do własnych rozważań na temat wiedzy, których rozstrzygnięcia są istotne nie tylko w naszym prywatnym wymiarze, ale decydują także o spojrzeniu na rolę wiedzy naukowej. Celem niniejszego referatu było jedynie postawienie tych pytań ponownie i pokazanie, że określenie wiedzy nie jest takie proste, gdy wykraczamy poza jej intuicyjne ujęcie.

Niezależnie od odpowiedzi, których udzielicie Wy i udzielają filozofowie, powyższa tematyka epistemiczna wskazuje na jeden bardzo ważny fakt – że istnieją problemy specyficzne i właściwe dla filozofii. Nauki bowiem odpowiadają nam na pytanie: co wiemy? Psychologia i biologia podsuwają odpowiedzi wobec kwestii: jak wiemy? Filozofia poszukuje odpowiedzi na pytanie: czym jest wiedza?

Uroczystości w Radomiu

22 maja 2014 roku nastąpiło oficjalne zakończenie **XXVI 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 czwarty, odbyła się w Radomiu w ramach **VI Radomskiego Festiwalu Filozofii „Okna” im. prof. Leszka Kołakowskiego**.

Festiwal to kilkudniowa, interdyscyplinarna impreza propagująca filozofię jako szeroko pojętą dyscyplinę nauki i wiedzy oraz stylu życia. Organizatorem licznych i bardzo ciekawych przedsięwzięć z zakresu literatury, filmu, teatru, muzyki i sztuk plastycznych w ramach „Okien” jest Miejska Instytucja Kultury – Ośrodek Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” w Radomiu.

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, dr Krzysztof Przybyszewski – pracownik naukowy Zakładu Filozofii Społecznej i Politycznej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Anna Kwiecień – wiceprezydent Miasta Radomia, pracownicy Ośrodka Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” z dyr. Renatą Metzger, opiekunowie olimpijczyków, Romuald Lis – dyrektor Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 6 im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, nauczyciele i uczniowie radomskich szkół.

Na początku prof. dr hab. Barbara Markiewicz przedstawiła sprawozdanie z przebiegu i organizacji XXVI Olimpiady Filozoficznej. Omówiła obowiązujące od bieżącego roku szkolnego ministerialne zmiany regulaminowe Olimpiady, które budzą wiele kontrowersji i powodują liczne dylematy członków Komitetów Okręgowych i Komitetu Głównego. Podkreśliła doskonałe przygotowanie uczniów

i wysoki poziom merytoryczny ich pisemnych i ustnych wypowiedzi. *-Tegoroczna olimpiada była trudna, ale prace miały bardzo wysoki poziom. Dlatego niełatwo było wyłonić zwycięzców. Cieszymy się, że jest wśród nich przedstawiciel Radomia* – mówiła profesor Barbara Markiewicz.

Prof. Markiewicz serdecznie gratulowała finalistom i laureatom XXVI Olimpiady Filozoficznej, podziękowała nauczycielom i wszystkim osobom zaangażowanym w organizację oraz jej promowanie.

Następnie nagrody z rąk Agnieszki Kołakowskiej, Anny Kwiecień – wiceprezydent Miasta Radomia i prof. dr hab. Barbary Markiewicz odebrali zwycięzcy XXVI Olimpiady Filozoficznej – laureaci Nagrody im. Leszka Kołakowskiego.

Nagrody im. Leszka Kołakowskiego za rok 2014 otrzymali:

– **Waleria Siekierzyńska** – laureatka pierwszego miejsca (uczennica III klasy VII Liceum Ogólnokształcące im. Juliusza Słowackiego w Warszawie); opiekun naukowy uczennicy – **dr Magdalena Gawin**,

– **Damian Lesiak** – laureat czwartego miejsca (uczeń II klasy VI Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Kochanowskiego w Radomiu); opiekun naukowy ucznia – **mgr Elżbieta Górecka**.

Zwycięzcy XXVI Olimpiady Filozoficznej odebrała czek w wysokości **5 tysięcy złotych**, a laureat z Radomia – **3 tysięcy złotych**. Laureatom – Walerii i Damianowi oraz innym uczestnikom Olimpiady za sięganie do dorobku filozofów podziękowały Agnieszka Kołakowska i Anna Kwiecień.

Wyrazy uznania i gratulacje przyjął od prof. Markiewicz również dwoje finalistów tegorocznej Olimpiady z Radomia: Kinga Duszyk – uczennica VI Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Kochanowskiego w Radomiu (opiekun – dr Barbara Muszyńska) i Maciej Jemioł – uczeń II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu (opiekun – dr Dariusz Żytnicki).

Po tej części uroczystości rozpoczęła się debata filozoficzna „Wolność – jak to łatwo powiedzieć...” z udziałem Agnieszki Kołakowskiej, dra Krzysztofa Przybyszewskiego oraz młodych filozofów, zwycięzców XXVI Olimpiady Filozoficznej i laureatów Nagrody im. Leszka Kołakowskiego: Walerii Siekierzyńskiej i Damiana Lesiaka. Moderatorem debaty była prof. dr hab. Barbara Markiewicz. Debacie przysłuchiwała się młodzież radomskich szkół wraz z nauczycielami i wszyscy sympatycy filozofii.

Jak szukaliśmy wolności?

Jest taka bajka Leszka Kołakowskiego, która opowiada o poszukiwaniach tajemniczej krainy geograficznej o nazwie Lailonia. Poszukiwania prowadzili dwaj bracia: najpierw pytali swoich bliskich, znajomych, następnie obcych ludzi na ulicy. Pisywali również listy do różnych ludzi, którzy uchodzili za mądrych (tacy przecież powinni wiedzieć wszystko, więc wiedzą, gdzie jest Lailonia!), jednakże nikt nie potrafił im odpowiedzieć. Postanowili więc kontynuować poszukiwania na własną rękę. Gromadzili w domu coraz więcej atlasów i map, aż zabrakło miejsca dla nich samych. W końcu po długich poszukiwaniach... udało im się! Znaleźli: na jednej ze starych map widniał malutki napis „LAILONIA”. Wydawało się, że to koniec poszukiwań, w ferworze radości tańczyli taniec szczęścia, biegli na ciastka i herbatę do kawiarni, jednakże niespodziewanie (prawdopodobnie w przypiływie euforii) mapa dosłownie zapadła się pod ziemię. Pomimo poszukiwań nie udało jej się odnaleźć. Bliscy załamania, postanowili zaniechać dalszych poszukiwań. I w tym oto momencie zwątpienia zastał ich listonosz... listonosz z przesyłką dla braci z dalekiego kraju Lailonii.

To jedna z moich ulubionych bajek Kołakowskiego, dlatego nie pozbawię nikogo przyjemności poznania osobiście, jak zakończyły się poszukiwania Lailonii. Jest to historia prosta, tworząca jednak piękną metaforę... poszukiwań filozoficznych. Dlaczego? A czyż nie jest tak, że dawno, dawno temu (w jakimś bliżej niesprecyzowanym, archaicznym momencie toczenia się losów człowieka na ziemi) zakiełkowało w człowieku pragnienie poszukiwania sensu w otaczającym go świecie, takiej naszej odległej Lailonii? Czyż dwoje braci, „geografów-pasjonatów” zaczepiających ludzi najmądrzejszych na ulicy, piszących listy do nich, nie przypomina do złudzenia Sokratesa szukającego rozmówcy na Agorze? Jednakże podobnie jak w bajce Kołakowskiego, w pewnym momencie filozofia przeniosła się z przestrzeni publicznej do prywatnej: kiedy filozofowie zrozumieli, że nikt nie odpowie im wprost na pytanie: gdzie jest ich „Lailonia” – postanowili poszukiwać na własną rękę, w relacji 1:1 z własnym umysłem, zamknięci w zaciszu pracowni, bibliotek, czy przed kominkiem jak Kar-

teżjusz. Takie poszukiwania oczywiście nie są bezowocne: przecież często wydawało im się, że już to mają, że „Eureka”, że „biegiem po ciastka i herbatę do cukierni”, bo trzeba świętować. Czyż czytając Hegla, przekonanego, że jego filozofia jest ostatecznym wcieleniem ducha absolutnego, nie potrafimy wyobrazić sobie z łatwością, jak tańczy on taniec radości w swoim gabinecie, wymachując arkuszami manuskryptu *Fenomenologii ducha*? A jednak podobnie jak w bajce, odkryciem cieszymy się krótko, po czym ulega zapomnieniu, by powrócić w rozmyślaniach innego filozofa.

Przytoczona przez mnie historia poszukiwań Lailonii jako metafora poszukiwań odpowiedzi na filozoficzne pytania jest potrzebna do znalezienia odpowiedzi na pytanie: po co właściwie spotkaliśmy się na VI Festiwalu Filozoficznym „OKNA”, im. Leszka Kołakowskiego w Radomiu. Do czego ludziom (filozofom, ale nie tylko) potrzebny jest festiwal filozoficzny? Miałam okazję uczestniczyć w drugim dniu festiwalu, kiedy odbywał się panel na temat: „Wolność – jak to łatwo powiedzieć...”, później tego samego dnia odbyło się również spotkanie z literatem Eustachym Ryłskim. W panelu uczestniczyła profesor Barbara Markiewicz (UW) oraz profesor Krzysztof Przybyszewski (UAM Poznań) oraz dwoje laureatów XXVI Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej: Damian Lesiak i (ja) Waleria Siekierzyńska. Uczestnicy panelu rozpoczynając dyskusję na temat pojęcia wolności, jego istoty i problemów byli świadomi faktu, że odpowiedzi (tej Lailonii) nie uda im się tego dnia odnaleźć. Rozpoczynali niczym bracia w bajce Kołakowskiego, jednakże (co bardzo ważne) nie zrezygnowali z pytania ludzi. Im dłużej ciągnęła się dyskusja, tym częściej włączali się w nią uczestnicy Festiwalu siedzący na widowni. Ironiczny wydźwięk tematu debaty „Wolność – jak to łatwo powiedzieć...” łatwiej pokonać razem. W zaciśniętych myślach każdy ma swoje poczucie wolności, jednakże dopiero konfrontacja z przekonaniami innych generuje kolejne paradoksy, problemy tego elementarnego dla człowieka pojęcia. Wracam jednak do pytania: po co filozofom Festiwal? Dlaczego pomimo pięknej pogody mieszkańcy Radomia zgromadzili się w budynku Resursy, by zastanowić się raz jeszcze nad pojęciem wolności? Może dlatego, że właśnie nie zamykając się w swoich myślach w pokojach pełnych map i atlasów, ale otwierając się na innych, na możliwość zaistnienia nowej myśli, nowej drogi w naszej głowie (tak jak w bajce wizyta listonosza) zbliżymy się choć trochę do odpowiedzi? Tak jak nie streściłam zakończenia baj-

ki Kołakowskiego, tak też nie zdradzę przebiegu debaty. Sformułowano w niej wiele cennych myśli (choćby wypowiedź pana Damiana Lesiaka, że najbardziej o istnieniu wolności przekonuje się w chwili, w której mu się ją ogranicza), interesujących problemów (problem wolności w obrębie ograniczającego nas języka, dylemat wolności w cyberprzestrzeni Internetu, kwestia „wolność = wiedza?”). Nie złożę jednak „sprawozdania” z przebiegu dyskusji, które nie byłoby zresztą obiektywne, w końcu byłam jedną z jej uczestniczek. Zwracam jedynie uwagę na sam fakt zaistnienia takiej debaty, na myśl, która pojawiła się podczas festiwalu, w przestrzeni publicznej, na ideę filozofowania, która skupia ludzi, na odejście od stereotypów filozofa, który niczym doktor Faust w zaciszu własnej pracowni, pochylony nad książkami, dusi się kurzem i odkrywa, że przepędził całe życie na czcze poszukiwania, które nie przyniosły żadnego rezultatu. Mówi się, że filozofia była i pozostaje nauką elitarną. Jest to z pewnością prawda, jednakże często zapomina się, iż cudowną cechą tej „elity” jest brak ostracyzmu: to od nas zależy, czy zechcemy podjąć trud i wstąpić do tej „intelektualnej śmietanki”. Brak tu cenzusu majątkowego czy ograniczenia wiekowego – festiwal przypomina nam o tym, że filozofia, mówiąc najprościej, zrodziła się w umyśle ludzi i jest dla ludzi.

Podsumowując: festiwal daje filozofom możliwość nawiązania kontaktu ze światem, z kolegami „po fachu”, daje szanse może nie rozwiązania danego problemu, ale z pewnością wpuszczenia do rozważań listonosza: nowej nadziei na przybliżenie się do rozwikłania problemu. Sprawia również, że filozofia przenosi się z sal wykładowych i bibliotek w przestrzeń publiczną, staje się dostępna w przystępnej, atrakcyjnej formie dla wszystkich chętnych. Jest więc bardzo ważnym i wartościowym wydarzeniem dla obu stron: filozofów i pozostałych uczestników festiwalu. W tym roku miałam przyjemność obserwować Festiwal tylko przez ten jeden dzień: mam nadzieję, że w przyszłym roku spędzę wraz z Radomianami całe cztery dni.

Święto Olimpiady Filozoficznej

23 maja br. na Uniwersytecie Warszawskim odbyło się – zgodnie z długoletnią coroczną tradycją – spotkanie laureatów, finalistów XXVI OF, zwycięzców kolejnego konkursu przeznaczonego dla gimnazjalistów województwa mazowieckiego „W drodze ku mądrości”, nauczycieli szkolnych i akademickich, opiekunów, rodziców oraz młodzieży szkół warszawskich.

Zebranych serdecznie powitała przewodnicząca KG OF, p. prof. Barbara Markiewicz. Z satysfakcją podkreśliła wyrównany, a niekiedy wysokie poziom przygotowania uczestników XXVI OF, o czym świadczy duża liczba uczniów, którzy znaleźli się w finale. Jury miało trudności w procesie wyboru laureatów, ze względu na warunki sformułowane przez MEN, pozwalające na umieszczeniu na liście laureatów tylko od 10 do 20 % finalistów. P. prof. podkreśliła, że celem OF nie jest bynajmniej tylko wyłonienie zwycięzców, lecz rozbudzenie wśród młodzieży zainteresowań filozoficznych. Każdy zatem uczestnik OF każdego jej szczebla jest zwycięzcą w poszukiwaniu wiedzy i prawdy. P. prof. Markiewicz podziękowała młodzieży, która wzięła udział w XXVI OF, wszystkim nauczycielom, przede wszystkim jednak opiekunom czuwającym nad przygotowaniem uczniów, pogratulowała laureatom.

Wykład okolicznościowy pt. „Klasyczna definicja wiedzy i jej problemy” wygłosił p. dr Ignacy Szczeniowski, młody filozof, pracownik Politechniki Warszawskiej (tekst wykładu publikujemy na s. 5 BOF).

Krótką charakterystykę przebiegu XXVI OF przedstawiła p. mgr Sabina Bagińska, a mianowicie: w OF wzięło udział 517 uczniów, do zawodów okręgowych zakwalifikowało się 432 osoby, tytuł laureata zdobyło 16 uczniów, finaliści – 66.

Poinformowała także, że w XXII Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej, która odbyła się w Wilnie, srebrny medal zdobył Polak, Radosław Jurczak, uczeń kl. III, LXIV im. St. Witkiewicza w Warszawie.

Kulminacyjnym momentem uroczystości było wręczenie nagód i dyplomów laureatom XXVI OF, ich nauczycielom oraz zwycięzcom kon-

kursu dla gimnazjalistów. Książki podarowane przez znakomite oficyny wydawnicze wręczali: p. prof. Barbara Markiewicz oraz p. mgr Andrzej Ziółkowski.

W tegorocznej edycji OF cenne publikacje książkowe ofiarowali tacy wydawcy, jak:

Instytut Wydawniczy Znak

Wydawnictwo IFiS PAN

Wydawnictwo Literackie

Wydawnictwo Czytelnik

Wydawnictwo Iskry

Wydawnictwo Czarna Owca

Wydawnictwo Sejmowe

Wydawnictwo UW

Serdecznie dziękujemy wszystkim innym wydawcom, także i tym, którzy w tym roku z jakiś względów nie mogli nas wesprzeć, zwłaszcza Alethei czy PWNowi, oraz wszystkim Przyjaciołom Olimpiady za różnorodne formy współpracy. Dziękujemy Ministerstwu Edukacji Narodowej za dotacje, władzom UW, IFiS PAN, za udostępnienie sal na etapie centralnym, dyrektorom szkół oraz sponsorom na szczeblu okręgowym, a przede wszystkim nauczycielom opiekunom szkolnym oraz nauczycielom akademickim za ogromne zaangażowanie w pracę wśród młodzieży.

Zapraszamy do uczestnictwa i współpracy z XXVII OF.

Lista laureatów XXVI Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2013/2014

Laureaci

Imię i nazwisko	Zdobyte miejsce	Klasa	Szkoła
WALERIA SIEKERZYŃSKA	I	III	VII LO im. J. Słowackiego w Warszawie
MICHAŁ LEWANDOWSKI	II	III	I Społeczne LO w Warszawie
MAREK MARASZEK	III	III	LO im. Św. Jadwigi Królowej w Kielcach
DAMIAN LESIAK	IV	II	ZSO nr 6 VI LO im. J. Kochanowskiego w Radomiu
MARCIN JANIKOWSKI	V	II	ZSO I LO im. M. Kopernika w Katowicach
ANTONI ŻREBIEC	V	II	ZS nr 67 XV LO im. N. Żmichowskiej w Warszawie
MICHAŁ SAWCZUK	VI	III	II LO im. Mieszka I w Szczecinie
TOMASZ GRZYB	VII	II	LO im. Jana Pawła II, Sióstr Prezentek w Rzeszowie
HALINA JEDYNAK	VIII	II	ZSO III LO im. S. Żeromskiego w Bielsku-Białej
KAROLINA KAŁETA	VIII	II	ZSO II Publiczne LO im. M. Konopnickiej w Opolu
MONIKA PŁAWECKA	IX	III	I LO im. W. Orkana w Limanowej
ARTUR HARRIS	IX	I	I SLO z Maturą Międzynarodową w Warszawie
DOMINIK JABŁOŃSKI	X	III	I LO im. J. Długosza w Nowym Sączu
MICHAŁ WYPYCH	X	III	XXXIII LO im. M. Kopernika w Warszawie
PAWEŁ PASIEKA	X	II	ZSO III LO im. S. Żeromskiego w Bielsku-Białej
RADOSŁAW JURCZAK	X	III	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie

Finałiści

KAROLINA MAZUREK; MONIKA WOŹNIAK; TOMASZ RÓŻAŃSKI; PAWEŁ JAMRÓZ;
KINGA DUSZYK; MIŁOSZ BRUSKI; MARIA GAJEWSKA; DAWID MIKA;
MACIEJ JURGA; PAWEŁ CHARAZIŃSKI; MICHAŁ STERNIK; GRZEGORZ ZAGRABA;
KLAUDIA MIŚKOWICZ; WERONIKA SKOWRON; MATEUSZ MIROSLAWSKI;
ANNA KLESZCZ; ANNA JAKUBOWSKA; ANNA RUTKOWSKA; JULIA KULPA;
KAMIL LEWOSZEWSKI; ZUZANNA JUSIŃSKA; MACIEJ GŁOWACKI;
ALEKSANDRA DĘBSKA; JACEK RUTKOWSKI; DOMINIK SZWAJ;
MATEUSZ FUTYMA; MAGDALENA KWIATKOWSKA; DOMINIKA RYKAŁA;
WERONIKA SIUDA; BARTOSZ MIŚ; SZYMON KARPE; KAMIL WATKOWSKI;
KATARZYNA MAKAROWICZ; DAWID ROSTANKOWSKI; WOJCIECH MARCINKOWSKI;
JUSTYNA KSIĄŻEK; AGNIESZKA MORUSIEWICZ; MALWINA TKACZ;
BARTOSZ NYSLER; ANNA CELSKA; BARTŁOMIEJ KOMAN;
ALEKSANDRA TYCHMAŃSKA; JAROSŁAW MACNAR; MACIEJ POWIERŻA;
KORNEL WILCZYŃSKI; IDA ŚLĘZAK; DOBROSLAW CIEŚLEWICZ;
STANISŁAW MATYS; IZABELA JANOWSKA; MATEUSZ KUCAB;
DAGNA RACZKIEWICZ; ADELA PODGÓRSKA; ANTONINA LENIARSKA;
WOJCIECH SZABUŃKO; JOANNA MAZUREK; PRZEMYSŁAW IŻYCKI;
ALEKSANDER RYBIŃSKI; MARTA PASTWA; MACIEJ JEMIOŁ;
MATYŁDA SZEMPRUCH; DAGMARA MITEK; WERONIKA ZNAJDEK; TOMASZ
ANDRZEJEWSKI; TOMASZ BRZozowski; RAFAŁ WÓJCIK;
KAROLINA JASTRZĘBSKA

Zawody okręgowe XXV OF

Część I - Esej

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

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

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

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

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

Część II – Test

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

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

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

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

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

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

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

„Przewrót kopernikański” według Kanta
Jego filozoficzne znaczenie

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

Teza Arystotelesa: Szczęście jest najwyższym dobrem.

Argument 1. **2 pkt**

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

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

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

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

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

A) celem ludzkiego życia jest cnota

B) cnotę osiąga się dzięki ascezie

C) cnota ma charakter ogólny

D) cnoty nie można się nauczyć

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

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

A) Nauka:

B) Filozofia:

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

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

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

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

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

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

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

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

A) Czy Autor jest przedstawicielem solipsyzmu?

TAK NIE

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

TAK NIE

C) Czy według niego prawdziwe poznanie dotyczy rzeczy ziemskich?

TAK NIE

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

TAK NIE

10. W wolne pola wpisz brakujące informacje:

4 pkt

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

11. Podaj krótką definicję następujących pojęć:

6 pkt

- A) hedonizm
B) materializm
C) predestynacja

12. Zaznacz, które poniższych wnioskowań entymematycznych (tj. z przesłanką domyślną, która powinna mieć postać implikacji) jest: a. niezawodne, b. zawodne, ale uprawdopodobniające? 3 pkt

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

Koniec testu

Zawody okręgowe XXVI Olimpiady Filozoficznej

Część I – Esej

Uwaga 1: *Esej to przede wszystkim wypowiedź akcentująca poglądy i przekonania autora pracy. Celem eseju nie jest rekonstrukcja jakiegoś problemu czy koncepcji filozoficznej, ale osobista wypowiedź, ustosunkowanie się do pewnego zagadnienia filozoficznego, połączone z próbą przekonania czytelnika do słuszności proponowanego ujęcia. Dlatego też istotnej wagi nabiera umiejętność odnajdywania problemów filozoficznych, stawiania tez oraz argumentowania, które łącznie organizują tekst, nadając mu porządek i spójność. Kryteria oceny esejów są następujące: a) za interpretację tematu 0–15 punktów; b) za filozoficzne ujęcie tematu 0–15 punktów; c) za moc perswazyjną argumentów 0–8 punktów; d) za spójność pracy 0–8 punktów, e) za poprawność językową 0–4 punkty.*

Uwaga 2: *Serdecznie prosimy o pisanie w sposób czytelny!*

1) „Nie to jest, powiadam, celem państwa, aby z istot rozumnych przemienić ludzi w zwierzęta lub automaty, lecz przeciwnie - sprawić, by ich umysły i ciała należycie mogły spełniać swoje czynności, by ludzie posługiwali się rozumem wolnym oraz by nie walczyli ze sobą nienawiścią, złością lub podstępem i nie żywili względem siebie usposobienia wrogiego. A zatem celem państwa jest w gruncie rzeczy wolność”, (Spinoza)

2) „A bywa i tak, że wiele przykrości stawiamy wyżej od przyjemności, co zachodzi wówczas, gdy po przeżyciu długotrwałych boleści, spodziewamy się doznać większej przyjemności.

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

3) „Gdyby samą świadomość można było utożsamić ze swego rodzaju stanami fizycznymi. otwarłoby to drogę do jednolitej fizycznej teorii ciała i umysłu, a tym samym może i do jednolitej fizycznej teorii wszechświata. Przeciwno czysto fizycznej teorii świadomości przemawiają wszakże tak silne racje, że taka fizyczna teoria całej rzeczywistości wydaje się raczej niemożliwa. Wprawdzie fizyka skorzystała wyrzuciwszy umysł poza nawias swych zainteresowań, tym niemniej świat może być czymś więcej niż fizyka potrafi zrozumieć”. (Thomas Nagel)

Część II – Test

1. Wymień filozofów, o których pisze Diogenes Laertios. **4 pkt**

- a) „Za pierwszą zasadę i element uważał on to, co nieograniczone, nie określając tego ani jako powietrze, ani jako wodę, ani jako coś innego. Twierdził następnie, że zmianom podlegają tylko części, całość zaś jest niezmienna.”
- b) „A oto główne punkty jego nauki: Wszystko pochodzi z ognia i w ogień się obraca. Wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, a rzeczy istniejące łączą się na zasadzie przeciwieństw. Wszystko jest pełne dusz i demonów.”
- c) „Poglądy zaś jego były następujące: Początkiem wszechrzeczy są atomy i próżnia. Wszystko inne jest tylko mniemaniem. Istnieje nieskończenie wiele światów, które rodzą się i giną. Nic nie może powstać z niebytu ani w niebyt się obrócić.”
- d) „Chciał wyrazić następujące poglądy. Dwojaka jest nauka filozofii, jedna praktyczna, druga teoretyczna. Praktyczna dzieli się na etykę i politykę, a w tej ostatniej mówi się o państwie i o gospodarstwie domowym.”

2. Przeczytaj fragment tekstu i odpowiedz na pytania:

„Nasz wywód krytyczny nie wyłącza też wcale tego rodzaju rzeczy (noumena), lecz raczej ogranicza zasady estetyki w tym kierunku, że nie mają się one rozciągać na wszystkie rzeczy, przez co wszystko zamieniłoby się tym samym w zjawisko, lecz ważne być mają tylko dla przedmiotów możliwego doświadczenia.

A więc przedmioty intelektu będą na tej podstawie dopuszczone, lecz przy wyraźnym zaznaczeniu następującego, nie znoszącego wyjątków pravidła: że o tych czystych przedmiotach intelektu zgoła nic określonego nie wiemy ani wiedzieć nie możemy, gdyż zarówno nasze czyste pojęcia intelektu, jak i czyste dane naoczne, dotyczą tylko przedmiotów możliwego doświadczenia, a więc samych tylko przedmiotów zmysłowych, a gdy tylko od nich się oddalimy, to pojęcia owe tracą wszelkie znaczenie”.

a) Kto jest autorem tego tekstu? **1 pkt**

- b) W jaki sposób autor określa granice poznania? **2 pkt**
- c) Jak się ogólnie nazywa stanowisko, które reprezentuje autor wobec problemu przedmiotu poznania? **2 pkt**
- d) Jak się nazywa stanowisko przeciwne? **1 pkt**
- e) Wymień dwóch reprezentantów tego stanowiska. **2 pkt**

3. Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

Według starożytnych stoików apatia to:

- a) bezradność
- b) nieczułość
- c) spostrzeżenie
- d) najwyższy wzór

4. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Johna Rawlsa. **2 pkt**

- a) Rawls, budując swoją koncepcję sprawiedliwości, nawiązuje do opracowanej m. in. przez Th. Hobbesa i J. Locke'a koncepcji
- b) W sytuacji początkowej nikt nie zna swojego statusu, zasobów ani skłonności, gdyż dla Rawlsa ważne jest ujęcie sprawiedliwości jako.....

5. Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska spośród podanych niżej: **4 pkt**

Z. Bauman, R. Ingarden, K. Marks, J. St Mill, J. Tischner, F. Nietzsche, H. Arendt, J. Ortega y Gasset, R. Rorty, M. Buber, B. Russell

- a) *Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojakie są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja-Ty. Drugim jest para słów Ja-Ono, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego, Ono może być zastąpione przez On lub Ona.*
- b) *Społeczeństwo jest zawsze dynamicznym połączeniem dwu czynników: mniejszości i mas. Na mniejszość składają się osoby lub grupy*

- osób charakteryzujące się pewnymi szczególnymi cechami. Natomiast masa to zbiór osób nie wyróżniających się niczym szczególnym. Tak więc pod słowem „masy” nie należy rozumieć wyłącznie czy przede wszystkim „mas robotniczych.”*
- c) *Życie nowoczesnego człowieka nie jest mu dane, ale zadane. Jest zadaniem do wykonania, wymagającym coraz większych starań i wciąż nowych wysiłków. Położenie człowieka w okresie „płynnej” nowoczesności lub „lekkiego” kapitalizmu uwydatniło jeszcze powszechność owego sposobu życia.*
- d) *Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyni są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności.*

6. Zaznacz właściwą odpowiedź.

1 pkt

Zdaniem Pascala: „Wielkość człowieka jest wielka w tym, że..

- a) zna swoją wielkość.”
- b) zna swoją nędzę.”
- c) zna swoje przeznaczenie.”
- d) zna swój umysł.”

7. Uzupełnij poniższą, niepełną informację:

6 pkt

..... (1889-1976), niemiecki filozof związany z Uniwersytetami w Magdeburgu i Fryburgu. Jako uczeń Husserla bywa wpisywany w nurt, jednak jego najbardziej znane dzieło, wydane w 1927 r. „.....”, jest raczej krytycznym wykorzystaniem owej metody. Zadaniem filozofii jest, według niego, badanie „bytu jako bytu”, co ma oznaczać badanie „bytu w jego byciu”. Ważnym elementem tego filozoficznego stanowiska są również koncepcje: „bycia ku” oraz „.....” Jego filozofia znalazła szeroki oddźwięk wśród filozofów francuskich, a on sam jest uważany za jednego z twórców

8. Połącz zdania zawierające błędy logiczne z podanymi niżej nazwami tych błędów: **6 pkt**

- a) X: „Nie mogę porzucić dla ciebie mojej pracy! ”,
Y: „Oczywiście, że możesz. Wystarczy, że złożysz wypowiedzenie. ”
Błąd:
- b) „Jeżeli nie jesteś z nami, to jesteś przeciwko nam. ”
Błąd:
- c) „Kogo bardziej kochasz: mamusię czy tatusia? ”
Błąd:
- d) „Antypozytywizm to zwrot przeciwko pozytywizmowi. ”
Błąd:
- e) „Miłość to taka rzecz pomiędzy dwojgiem ludzi. ”
Błąd:
- f) „Pana esbecka przeszłość dyskredytuje pana wiarygodność w każdej kwestii. ”
Błąd:

1. *non sequitur* (nie wynika)
2. *ignotum per ignotum* (nieznane przez nieznane)
3. *argumentum ad personam* (argument odnoszący się do osoby)
4. przesunięcie kategorialne
5. pytanie złożone
6. ekwiwokacja

9. Wyjaśnij, na czym polega: **4 pkt**

- a) Koherencyjna koncepcja prawdy
- b) Pragmatyczna koncepcja prawdy

10. Które z podanych niżej określeń nie odnoszą się do koncepcji dziejów u Hegla: **1 pkt**

- a) bieg dziejów zależy od przypadku
- b) dzieje to postęp w uświadomieniu sobie wolności
- c) rozwój materialny jest warunkiem postępu wolności
- d) bieg dziejów jest rozumny

11. Zredaguj treść następujących haseł do encyklopedii filozoficznej:

Zasada abstrakcji według Locke'a **3 pkt**

.....
Ahinsa **3 pkt**

.....
Utopia **3 pkt**

.....
12. Czym jest dzieło sztuki, według Romana Ingardena? Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

- a) twór czysto materialny
- b) twór intencjonalny
- c) twór tylko idealny
- d) tylko wyraz geniuszu artysty

13. W jaki sposób wyjaśnia św. Augustyn kwestię stworzenia świat, aby uniknąć błędu ad infinitum (wyjaśnianie w nieskończoność). **3 pkt**

Koniec testu

Filozofia w wersji olimpijskiej*

Wiadomo, że decydując się na uczestnictwo w Olimpiadzie Filozoficznej wszyscy jesteśmy miłośnikami mądrości, zapalonymi filozofami, miłujemy filozofię zupełnie non-profitowo i warczymy na wszystkich, którzy przebakują coś o „nieopłacalności filozofii”. Jednakże Olimpiada jest konkursem, rządzi się określonymi prawami i zanim się do niej przystąpi, warto zastanowić się, co można od razu zrobić inaczej. Tytuł mojego artykułu jest naturalnie żartem – absolutnie nie poczuwam się do roli „olimpijskiego autorytetu” i umyvam ręce od dawania na jej temat jakichkolwiek „złotych rad”. Jednakże być może moje doświadczenia z przygotowań do Olimpiady okażą się dla kogoś pomocne. Tak więc Panie, Panowie, zapraszam: uczcie się na moich błędach!

Zacznijmy *ab ovo*: od wyboru tematu. Jaki temat najlepiej wybrać? Po prostu taki, który szczerze nas interesuje. To on (przy „sprzyjających wiatrach”) będzie towarzyszył nam aż do finału. Przyznam się, że kiedy wybierałam temat (od razu się usprawiedliwię: było to w trakcie wakacji przed klasą maturalną!) byłam bez reszty pochłonięta... serialem medycznym „Doktor House”. Tak, naprawdę. Całe lato byłam zupełnie pogrążona w pytaniach typu: „Czemu humanistka? Czemu nie będę lekarzem? ...W białym kitlu, wrzeszczącym „Migotanie przedsionków! Szybko! Wózek wstrząsowy!” Kiedy nadszedł moment wyboru tematu do Olimpiady, uznałam, że skoro nie wiem, kiedy minie mi „House-mania”, to lepiej zawczasu wybrać temat jak najbliżej medycyny. Tak stanęło na bioetyce. I wybór okazał się trafny, ponieważ od pierwszej książki, którą przeczytałam o bioetyce, „wpadłam” w nią niczym Slavoj Žižek w miłość do Hegla. Podsumowując: wybór tematu należy potraktować poważnie, ale bez przesady, nie jest to przecież praca doktorska. Nie starajmy się nikomu zaimponować trudnością wybranego tematu, nie wybierajmy go

* Czyli wszystko, co chcieliście wiedzieć o Olimpiadzie, ale nie mieliście, kogo się zapytać.

„pod komisję”, po prostu nie udajmy w filozofii kogoś, kim nie jesteśmy, czasem po prostu trzeba zdać się na instynkt.

Przy pisaniu pracy warto pamiętać o tym, żeby nie bać się wyrazić w niej własnego zdania. Dla mnie było to z początku niewyobrażalne, bałam się, że za mało wiem, żeby w ogóle „się odzywać”. W końcu uznałam, że prędzej będę musiała kupić sobie protezę szczęki niż posiadę całą wiedzę, po której uznam „Tak, teraz się wypowiem.” Dopiero wtedy to, co pisałam, zaczęło nabierać nieco osobistego charakteru. Można o tym też pomyśleć w ten sposób, że (zakładając, iż dotrwamy do finału) dobrze będzie na obronie „mieć się o co pokłócić” (oczywiście metaforycznie), o czym podyskutować z komisją, więc dobrze mieć własne zdanie do obrony.

W II etapie z wyjątkiem testu sprawdzającego naszą wiedzę (No, tutaj nie ma bata, trzeba się po prostu nauczyć rozróżniać „transcendentny” od „transcendentalnego”), czeka na nas esej do napisania. I ten warto pisać zwięźle. Konkret, logicznie powiązane argumenty, żadnego lania wody – „filozoficzne mięso”. Krótko mówiąc: to co mi osobiście idzie najgorzej. Dlaczego warto pisać zwięźle i konkretnie? Dla przestrogi przytoczę mój „przypadek”. Otóż tak się rozpisałam „na brudno”, że gdy doszłam do etapu pisania „na czysto”, zostało mi 15 minut i... 5 stron do przepisania. Pisałam w panice, wyszłam ostatnia, denerwowałam się przez następny miesiąc, że napisałam coś bardzo głupiego. Słowem: nie warto! Moja mentorka filozofii uczyła nas, że warto najpierw napisać w punktach konspekt w brudnopisie, dokładnie linię argumentacyjną, co we wstępie, co w zakończeniu, a następnie ładnie (i zwięźle) ubrać to w słowa i volia! I tak można to zrobić.

Finał oczywiście polega na obronie pracy. Należy to naturalnie potraktować poważnie, przygotować się najlepiej, jak się umie, poćwiczyć prezentację pracy (o swojej pracy trzeba umieć dobrze opowiadać: nie streszczać jej tylko zaprezentować tezę i przedstawić linię argumentacyjną), warto też „dreptać filozoficznie” wokół dziedziny związanej z wybranym tematem, żeby być w miarę obeznanym, gdy dyskusja na obronie „wskoczy na wysokie obroty”. Ale samą obronę warto potraktować jako okazję do porozmawiania o własnych przekonaniach filozoficznych z naprawdę fantastycznymi ludźmi, prawdziwymi „mózgami filozoficznymi”. Wtedy groźnie brzmiąca „obrona” może okazać się najbardziej satysfakcjonującym i energetyzującym momentem Olimpiady.

Najważniejsze jest jednak odpowiedzieć sobie na pytanie, czemu właściwie biorę udział w Olimpiadzie? Z własnego doświadczenia mogę powiedzieć, że każdy etap Olimpiady sprawiał mi niesamowitą przyjemność, był ekscytującym, mobilizującym do pracy nad sobą, własnymi zdolnościami i wiedzą, wydarzeniem, okazją do poznania nowych ludzi, również interesujących się filozofią. Nie zapominajmy o najważniejszym: Olimpiada ma być FRAJDĄ! Jeżeli ktoś naprawdę interesuje się filozofią, to będzie zachwycony samym faktem zdobywania nowych zdolności, poszerzania w sposób niezwykle swojej wiedzy i „horyzontów”. Faktycznie, żeby dobrze przygotować się do Olimpiady, z pewnością trzeba spędzić wiele godzin nad książkami, pisać eseje, walczyć z własnymi myślami. Ale to od nas zależy, jakim doświadczeniem będzie dla nas Olimpiada. Jeżeli założymy, że już sam udział jest nagrodą, że samorozwój i praca nad sobą, jaką poczynimy w trakcie przygotowywania się do Olimpiady, jest nawet większą gratyfikacją niż jakiegokolwiek „laury”, to nie pocujemy zmęczenia materiału, bez lęku będziemy sprawdzać wyniki ...i być może zdziwimy się dokąd takie myślenie może zaprowadzić. Należy cały czas mieć świadomość, że na Olimpiadzie nasze życie się nie kończy, ono dopiero się rozwija. Olimpiada jest świetnym mobilizatorem, ...ale to jest w sumie po prostu konkurs. A życie (ani filozofia) nie jest konkursem... trudno powiedzieć, czym jest, ale na użytek tego tekstu, powiedzmy, że już prędzej jest pracą i doświadczeniem. Jeżeli podobnie (na przekór jej „konkursowości”) potraktujemy Olimpiadę, to nie ma bata: i tak wygramy i tak wygramy.

PRACE WYRÓŻNIONE

Dominik Jabłoński

„Jeżeli podzielimy ludzi na dwie klasy, możemy powiedzieć, że jedni pracują, aby żyć, drudzy nie potrzebują tego robić. Ale przecież pracować na to, aby żyć, nie może być sensem życia. Jest to sprzeczność, gdy ciągłe wytwarzanie warunków życia ma być odpowiedzią na pytanie tym życiem uwarunkowane. A życie tych innych w ogóle nie ma żadnego znaczenia poza tym, że pochłania owe warunki”

Søren Kierkegaard

Uwagi ogólne

W przytoczonej wypowiedzi Kierkegaard ukazuje pesymistyczny horyzont swojego myślenia – dzieląc ludzi na dwie klasy każdą z nich przedstawia w złym świetle. Dlatego abstrahując od tej niekonsekwencji, trzeba spojrzeć na owy cytat z innego punktu widzenia, dotrzeć do problemów, które Kierkegaard jedynie sugeruje, skupiając się na analizie samego pojęcia „praca”. Kierkegaard stawia znak równości pomiędzy pracą a wytwarzaniem warunków życia, przy czym poprzez warunki można rozumieć nie tyle okoliczności i materialne predyspozycje do życia, ile zbiór szczególnych przymiotów. W takim rozumieniu warunki życia oznaczają zespół cech świadczących o tym, iż jest to życie właściwe tylko i wyłącznie danej, konkretnej i indywidualnej istocie ludzkiej. Praca staje się odkrywaniem swojego człowieczeństwa. A życie człowieka, choć przejawiające się w przestrzeni materialnej, kształtuje się w jego strukturze psychicznej.

Egzystencja człowieka koncentruje się w jego jaźni, w niej też dokonuje się wszystko, co metaforycznie możemy nazwać przestrzenią egzystencji, której w myśli Martina Heideggera odpowiada słowo *ethos*.

W jego rozumieniu *ethos* oznacza *pobyty, miejsce zamieszkania*. (...) *Otwarta przestrzeń jego [człowieka] pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka, i co dochodząc, przebywa w jej pobliżu*¹. W nim zajmuje miejsce to, co dla człowieka wartościowe i co jest immanentne dla jego życia. Wytwarzanie warunków życia jest więc niczym innym, jak kształtowaniem własnej przestrzeni egzystencji, tzn. konstruowaniem wszystkiego, co dla człowieka wartościowe i co czyni z niego niepodrabialne indywiduum. Podział ludzkości Kierkegaarda traci na znaczeniu – każdy człowiek, czy to w wyniku procesów świadomych, czy nieświadomych, od dzieciństwa konstruuje przestrzeń egzystencji. Praca w owym ujęciu jest pracą nad sobą, wyborem samotworzenia się, a w szerszym znaczeniu określaniem siebie samego. Także całość przytoczonej wypowiedzi traci swój pejoratywny wydźwięk.

Kierkegaard pośrednio wskazuje na potrzebę nadania sensu własnemu istnieniu. Jest to kwestia o tyle istotna, iż *dojrzałość psychiczną zdobywa się dopiero wówczas, gdy dochodzimy do głębokiego zrozumienia, jaki może lub powinien być sens naszego życia*². Owo zrozumienie jest wynikiem długiego rozwoju i jedynie dzięki refleksji nad przestrzenią egzystencji jesteśmy w stanie ten sens odnaleźć.

Pierwsza część eseju ustali grunt pod zasadnicze rozważania. Sugierowana w analizie cytatu potrzeba pracy nad sobą jest nierozdzielna z zagadnieniem sensu życia, jednakże początkowo musimy określić, czym jest, jak wygląda i jak kształtuje się indywidualne życie człowieka, aby przejść do najważniejszych tez. Dlatego wychodząc z analizy fragmentu wypowiedzi Sorena Kierkegaarda postaram się rozważyć dwie podstawowe kwestie: jak w życiu człowieka przebiega proces kształtowania się *ethosu* oraz jak na jego podstawie możliwe jest odnalezienie sensu życia.

¹ M. Heidegger, *List o humanizmie* w: „Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane”, Warszawa 1977, s. 118.

² B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, Warszawa 1996, s. 21.

Struktura ethosu

Podstawową umiejętnością człowieka jest zdolność do rozumienia zarówno zjawisk dokonujących się w przestrzeni materialnej („na zewnątrz” siebie), jak i własnych stanów psychicznych („wewnątrz” siebie). *Rozum to ludzka zdolność pojmowania świata za pomocą myśli, (...) służy docieraniu do prawdy*³. Porządkuje wywołane przez bodźce wrażenia i na tej płaszczyźnie dokonuje nie tyle ich poznania, ile przede wszystkim interpretacji.

Interpretacja wrażeń jest immanentnym aspektem ludzkiej egzystencji, umożliwia bowiem uświadomienie podstawowych warunków ludzkiego życia oraz, co najważniejsze, ustalenie przestrzeni, w której ma miejsce wszystko, co dla człowieka posiada określoną wartość. Wartością możemy nazwać konkretny przedmiot bądź afekt, wywołujący konkretne wrażenia, lub wrażenie samo w sobie, które dla danego człowieka przejawia się jako dobre. Tym, co buduje *ethos*, są właśnie wartości, dlatego dla jego ustalenia potrzebny jest wgląd fenomenologiczny.

Każda wartość z osobna ma charakter subiektywny – żaden przedmiot czy wrażenie nie posiada jej nigdy samo przez się, gdyż nie mogą one istnieć poza podmiotem wartościującym. W definicji podmiotu zawarte jest pojęcie jaźni („ja”), zaś jej pierwotnym elementem jest ten, który umożliwia wyselekcjonowanie z doświadczeń tych, które uważa za dobre, ponieważ proces ten jest podstawową komórką prawidłowego rozwoju i funkcjonowania człowieka. Owym „ja pierwotnym” jest *ja aksjologiczne*, a wskazanym procesem – „proces wartościowania”. Środowiskiem, na które działa *ja aksjologiczne*, nie są przedmioty, lecz wydarzenia, które jawią się w świadomości jako fenomeny etyczne. Z nich dopiero mogą być wyabstrahowane konkretne przedmioty biorące udział w procesie wartościowania. Jednak aby przeżywane wydarzenia stały się fenomenami konstytuującymi *ethos*, muszą być wyodrębnione przez *ja aksjologiczne* na zasadzie *epoche* (w fenomenologii Husserla – redukcji transcendentalnej), aby do świadomości bezpośrednio docierały jedynie fenomeny posiadające charakter etyczny. *W refleksji tej nie zakłada się nic więcej oprócz tego,*

³ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, Kraków 2012, s. 68.

*że sytuacje etyczne istnieją, że są jakoś przeżywane przeze mnie i przez innych*⁴.

Ja aksjologiczne ustala i porządkuje właściwą przestrzeń, w której człowiek działa – przestrzeń egzystencji. Można powiedzieć, iż doznawany w niej świat wartości warunkuje (...) w zasadniczym sensie wszystkie inne światy. Jest on tym, co sprawia, że ogóle działamy: gdyby nie było po co działać, nikt z nas nie ruszyłby ręką⁵. Proces wartościowania jest wynikiem wzajemnego oddziaływania *ja aksjologicznego* na fenomeny etyczne oraz fenomenów etycznych na *ja aksjologiczne* i przebiega na trzech drogach: poprzez świadomość przedrefleksyjną i aksjologiczną oraz akty intencjonalne.

Świadomość przedrefleksyjna jest tą częścią *ja aksjologicznego*, która poprzez *epoche* („branie w nawias”) przeżywane wydarzenia traktuje jako sytuacje etyczne. Zachodzące w niej procesy dokonują się przed jakimkolwiek intencjonalnym aktem świadomości, są niezależne od naszej ingerencji i poprzedzają wszelkie rozważania realizowane na drodze refleksji. Jako pierwotny element procesu wartościowania jest podstawowym czynnikiem kształtującym światopogląd człowieka. Sposób, w jaki wyodrębnia sytuacje etyczne i jak je odbiera, uzależniony jest zarówno od poprzednich doświadczeń, jak i od kształtującej się (także za jej pośrednictwem) osobowości. Pojawia się jeszcze przed narodzinami człowieka, jednak konstytuuje się, kiedy z przedrefleksyjnego, wspólnego wszystkim ludziom obszaru doznań (który wynika z podobieństwa przeżywanych w pierwszych miesiącach życia doświadczeń) uświadamia sobie nowo doświadczane wydarzenia jako sytuacje etyczne⁶. Wtedy w świadomości mogą pojawić się fenomeny etyczne, które są właściwym przedmiotem badań *ja aksjologicznego*.

Świadomość aksjologiczna jest ściśle związana z *superego* („nad-ja we mnie”), a produktem jej działania jest wszystko to, co możemy nazwać wartościami obiektywnymi. W niej kształtuje się dobro moralne, określane jako *zbiorcze pojęcie wszystkich wartości, które wymaga się od człowieka*⁷. Świadomość aksjologiczna niejako odgórnie projektuje nakazy wartości-

⁴ J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie*, w: „Znak” 215, 1972, s. 630.

⁵ K. Tarnowski, *Książka o sprawach ludzkich* w: „Znak” 226-267, 1976, s. 1285.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001.

⁷ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń 1994, s. 116.

wania, jednak zawsze muszą być one dobrowolnie przyjęte przez człowieka (np. godność człowieka jest wartością obiektywną, jednak niezaakceptowana przez niektóre jednostki przestaje dla nich być wartością). Narzucone są one przez wymagania danej społeczności i kultury, w której człowiek funkcjonuje, jako normy, ideały bądź wzorce, do których przestrzegania jest zobowiązany. W ich skład wchodzi jednak jedynie te wartości, które zostały świadomości aksjologicznej dane *explicite* (poprzez bezpośredni nakaz) lub na drodze refleksji zostały przez świadomość aksjologiczną uświadomione ze zbioru „wartości kulturowych” ukrytych w podświadomości. Można więc nadmienić, że *królestwo wartości jako całość nie zostało jeszcze odkryte. Stopniowo, zataczając coraz szersze kręgi otwiera się dopiero przed poszukującą po omacku świadomością aksjologiczną*⁸, jeżeli królestwo wartości definiujemy jako zespół wartości obiektywnych. Wartości kulturowe wyodrębniane są zaś na drodze długoletniego doświadczenia przez świadomość przedrefleksyjną. Zasady uświadamiania wartości kulturowych uzależnione są od położenia, w jakim znajduje się człowiek. Świadomość aksjologiczna wytwarza także poczucie odpowiedzialności, gdyż wartości obiektywne dzielane są nie tylko przez jedno konkretne *ja aksjologiczne*, lecz również przez ogół ludzkości. Kształtowanie świadomości aksjologicznej uwarunkowane jest przez wychowanie – ono bowiem pomaga wyrobić predyspozycje do odczuwania wartości i w jego trakcie ustala się zasady uznania obiektywności wartości. W związku z faktem, iż ma to znamienite znaczenia dla określenia własnego *ethosu*, omówimy później kwestię wychowania bardziej szczegółowo.

Akt intencjonalny jest świadomym nakierowaniem myśli na doświadczane sytuacje etyczne, poprzez niego zachodzi wyabstrahowanie z fenomenów etycznych przedmiotów bądź afektów, którym *ja aksjologiczne* pragnie nadać wartość i które, co równoznaczne, znajdują swoje miejsce w przestrzeni egzystencji konkretnego człowieka. Jest właściwym elementem procesu wartościowania w tym znaczeniu, iż poprzez niego człowiek całościowo nadaje wartość wszystkiemu, co początkowo za wartość odczuwał. Poprzedza go, (zaczepnięty z terminologii Józefa Tischnera, chociaż rozumiany w odmienny sposób⁹) proces solidaryzacji i desolida-

⁸ Tamże, s. 117.

⁹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005.

ryzacji. Solidaryzacja jest przyswojeniem czegoś lub kogoś, z którym się utożsamiam, w stosunku do czego lub kogo odczuwam taką lub inną sympatię. Akt intencjonalny umożliwia nadanie mu wartości. Desolidaryzacja jest zaś zaprzeczeniem, przeciwieństwem solidaryzacji. Czynnikiem, który decyduje o owym utożsamieniu, jest sumienie – którego obecność człowiek uświadamia sobie, gdy procesowi solidaryzacji podlega coś, co pragniemy desolidaryzować, i na odwrót.

Charakter aktu intencjonalnego jest bardziej uczuciowy i intuicyjny, niż intelektualny. Na początku występuje doświadczenie, następnie osobiste odczucie pewnej tożsamości z przedmiotem doświadczenia, a w końcu obwołanie go dobrym i uznanie za wartość. *Nasza wiedza o wartościach pochodzi z doświadczenia, jakie czerpiemy z dóbr*¹⁰. Doświadczeń zaś, na polu których działa *ja aksjologiczne* i poprzez które kształtuje się *ethos*, wyróżniamy cztery: doświadczenie świata, doświadczenie osób, doświadczenie siebie oraz doświadczenie transcendencji, których omówienie znajduje się w podrozdziale „Kształtowanie ethosu”.

Poddając przestrzeń egzystencji redukcji transcendentalnej możemy ją określić jako szczególny przypadek egzystencji bytu-dla-siebie, który nazywamy byciem-w-świecie, ale także byciem-poprzez-świat. Świadczy ona o nas samych i określa jako niepodrabialne indywiduum. Owa koncepcja zbliżona jest do kategorii „sobości” Ricoeura. Kiedy stwierdzam, że *ja aksjologiczne* kształtuje *ethos*, nie mówię, że jest *etosem*, ponieważ *ja aksjologiczne* jest jedynie częścią jaźni człowieka. W naszej psychice jakoby „poruszamy się” w *etosie*, lecz na zewnątrz jesteśmy właśnie *etosem*, nawet wtedy, kiedy jesteśmy postrzegani przez nasze działania. Na zewnątrz jesteśmy tacy, jaki jest nasz *ethos* i poznając Drugiego odkrywamy jego *ethos*. Mówić: *ten-który jest-sobą* nie znaczy mówić *ja*¹¹. Jednak zanim zajmiemy się analizą, w jaki sposób kształtuje się przestrzeń egzystencji, musimy wskazać, jakie czynniki związane z solidaryzacją i desolidaryzacją mogą zaburzyć poprawne funkcjonowanie *ja aksjologicznego*, a więc i formowanie samego *ethosu*.

¹⁰ N. Hartmann, *O istocie wartości*, w: „Logos i Ethos” 2, 1993, s. 187.

¹¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003, s. 33.

Zagrożenia solidaryzacyjne

W cytowanej wypowiedzi Kierkegaard wskazuje na fakty, których człowiek nie może poddać procesowi solidaryzacji, chociaż niestety ma ku temu skłonności. Zaburzeniem emocjonalnym bądź psychicznym możemy nazwać stan, w którym pragniemy i solidaryzujemy coś, co powinniśmy desolidaryzować. Jest to o tyle znamienite, iż poprzez refleksję możemy wyznaczyć jedynie te fakty, które powinniśmy desolidaryzować – nie ma żadnych odgórných reguł, żadnego kryterium, które wskazywałoby, co bez żadnych przeszkód musimy solidaryzować. Pewność solidaryzacji możemy zyskać jedynie wtedy, kiedy jej przedmiotem są pojęcia ogólne i afekty, tj. miłość, wolność, przyjaźń itp. Poczucie zdecydowania, jakie zyskujemy odnośnie do tego, co powinno być desolidaryzowane (ponieważ możemy określić, jakie czynniki prowadzą do pogłębiania się złej kondycji człowieka), zyskujemy zwłaszcza, kiedy mówimy o nadmiernej indywidualizacji i konsumpcjonizmie. Odpowiednio do tych dwóch czynników Emmanuel Mounier wyróżnił dwa typy alienacji: Narcyza (skupienie się jedynie na własnym życiu wewnętrznym) oraz Herkulesa (koncentrowanie się tylko na własnym wnętrzu i zdobywaniu dóbr materialnych).

Nadmierna indywidualizacja jest wynikiem solidaryzacji jedynie z własną osobą. Według Jacquesa Maritaina tak rozumiany humanizm antropocentryczny jest źródłem upadku kultury, symbolem zgubnej nowoczesności, która wynikła z kryzysu świadomości sacrum. Człowiek jest w największym błędzie, kiedy uważa, że stanowi centrum wszystkiego. Humanizm antropocentryczny *zasługuje na miano humanizmu nieludzkiego i (...) jego dialektyka musi być uznana za tragedię*¹². Owa tragedia ma dwa oblicza: zapomnienie o sferze duchowej, sferze sacrum, oraz niepoprawne relację z Drugą osobą. Hasło nadmiernego indywidualizmu to *drugi człowiek jest dla mnie zagrożeniem*¹³, a taka postawa w prostej linii prowadzi do dezintegracji samego człowieka, pogłębiania jego alienacji, a ostatecznie do słabszych lub poważniejszych chorób psychicznych.

¹² J. Martian, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 28.

¹³ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 62.

Konsumpcjonizm jest zaś ucieczką od własnego bycia. Człowiek pracuje tylko po to, aby móc czerpać zysk materialny, kupować rzeczy, które mogą zbudować mu nową tożsamość i pomogą podnieść własną wartość u innych ludzi. Tak rozumiany zysk pozbawia nas więzi z innymi osobami, jednocześnie praca, którą musimy włożyć, by zysk materialny osiągnąć, staje się dostateczną wymówką, aby ograniczać relacje osobowe do minimum, tj. do budowania wysokiej pozycji osobistej wśród innych. Zyskując coraz więcej, nie odczuwamy przyływu długotrwałego szczęścia, ponieważ *radość czerpania z rosnących dochodów ustępuje miejsca przygnębieniu powodowanemu kurczeniem się dostępu do dóbr, których nie da się nabyć za pieniądze*¹⁴. Większy zysk wywołuje także reakcję łańcuchową – pragnienie jeszcze większego zysku i zdobywania coraz to większej ilości rzeczy, które jak nam się wydaje, powinniśmy posiadać. Konsumpcjonizm zakłada, iż wzrost PKB przekłada się na wzrost szczęścia, jednak zamożność niekoniecznie wiąże się ze szczęściem, gdyż *blisko połowa dóbr niezbędnych człowiekowi do osiągnięcia szczęścia nie posiada ceny rynkowej i nie daje się nabyć w sklepie*¹⁵. Nie można kupić szczęścia.

Wynikiem tego jest zanik prawidłowej komunikacji międzyludzkiej. W kulturze konsumpcjonizmu człowiek zapomina o swoim byciu i skupia się jedynie na posiadaniu, zapominając, że *celem naszego życia nie powinno być posiadanie bogactw, lecz bogactwo bycia*¹⁶. Zasadniczym czynnikiem nieszczęścia i samotności człowieka staje się wynikający z konsumpcjonizmu strach – im więcej posiadamy, tym bardziej boimy się stracić to, co do tej pory zgromadziliśmy. Praca w swej istocie nie może być nastawiona głównie na korzyść własną, gdyż sama w sobie jest wartością moralną i traktowanie jej w ten sposób prowadzi do reifikacji człowieka, traktowania go jako narzędzie. Nadrzędnym pragnieniem człowieka staje się dominacja nad innymi, zbudowanie prestiżu w świadomości Drugiego, wywołanie w nim poczucia niższości. Tworzona na tej zasadzie kultura staje się nie tyle kulturą strachu, ile przede wszystkim kulturą wstydu. *Dzisiejszy „kapitalizm konsumpcji” częściej rodzi wstyd, że jest się gorszym*

¹⁴ Z. Bauman, *Sztuka życia*, Kraków 2009, s. 14.

¹⁵ Tamże, s. 14.

¹⁶ E. Fromm, *Mieć czy być?* Poznań 1995, s. 54.

od kogoś, kogo stać na więcej¹⁷. W ten sposób powstaje błędne koło, ponieważ pragnienie przezwyciężenia wstydu rodzi potrzebę coraz większej konsumpcji. Solidaryzacja tylko i wyłącznie z własną korzyścią oraz z pragnieniem zwiększenia dobrobytu jest główną przyczyną alienacji człowieka w społeczeństwie, dlatego też zanim błędnie uzna się ją za wartość, powinna być jak najszybciej desolidaryzowana.

Teraz, kiedy określiliśmy już, czym jest *ethos* i co nie może być czynnikiem budującym go, przyjrzyjmy się zasadniczemu tematowi, jakim jest proces kształtowania się przestrzeni egzystencji.

Kształtowanie ethosu

1. Fundament ethosu

Człowiek jako jednostka w pełni autonomiczna określa się za pomocą działania. Poprzez czyn wyraża swoje istnienie i ukazuje światu swój system wartości – przedstawia *ethos*. Człowiek działa w świecie, dlatego też jego wybór dokonuje się zawsze w konkretnych doświadczeniach, które, jak wykazaliśmy wcześniej, dzielą się na cztery kategorie: doświadczenie świata, doświadczenie osób, doświadczenie siebie oraz doświadczenie transcendencji. Ponieważ doświadczenie zawsze jest doświadczeniem „czegoś” lub „kogoś”, człowiek egzystuje w relacjach i wchodząc w nie dokonuje procesu wartościowania. Kształtowanie *ethosu* możliwe jest tylko poprzez relacje i w zależności od tego, jak wielkie wywrą na nim wrażenie, *ja aksjologiczne* ustawia wartości w hierarchii, tzn. stopniuje je względem tego, co uważa za wartość najwyższą. Istnieje więc w pewien sposób relatywizm wartości, gdyż o ich pozycji w hierarchii decyduje wzajemne ich porównywanie¹⁸.

Ethos w swojej istocie jest jednocześnie pryzmatem, przez który patrzymy na przeżywane doświadczenia, ponieważ nasze obecne reakcje są uwarunkowane reakcjami z przeszłości. Pozwala to nam lepiej przeżywać przyszłe doświadczenia. Człowiek projektuje swoją przyszłość wychodząc z doświadczeń z przeszłości. Zatem o człowieku *nie można powiedzieć, że*

¹⁷ S. Sierakowski, *Sila bezwstydných*, w: „Krytyka polityczna” 31-32, 2013, s. 41.

¹⁸ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 1997, s. 49.

*jest, albowiem (...) jest w stadium ciągłego stawania się*¹⁹. Rozwój przestrzeni egzystencji można ująć jako proces definiowania, określania samego siebie. Trwa on całe życie, dlatego nigdy nie będzie nam dane określić swojej esencji, rozumianej jako ostateczne uformowanie się *ethosu*. Przestrzeń egzystencji jest niezmienna jedynie w wyabstrahowanej chwili, jakkolwiek można (choć niedoskonale) określić fundament *ethosu*, wokół którego następuje jego ciągle kształtowanie.

Owym fundamentem są wartości, które człowiek wyniósł z dzieciństwa i które najmocniej zakorzeniły się w jego psychice. Gdy osiągnie dojrzałość, stają się źródłem, do którego zawsze odwołuje się w sytuacjach konfliktowych. Dzieciństwo, trwające mniej więcej do dziesiątego roku życia, jest okresem zdominowanym przez czynniki nieświadome, dlatego tym ważniejszy staje się proces wychowania, bowiem jedynie on umożliwia prawidłowe formowanie się psychiki dziecka. Dziecko w sposób całkowity zależne jest od najbliższych i to przede wszystkim oni mają wpływ na uznawany przez niego system wartości. Wychowanie jest wyrobieniem predyspozycji do odczuwania i nadania wartości, nie można także pominąć faktu, iż to ono pierwotnie ustala świadomość aksjologiczną – w jego trakcie uwrażliwia się dziecko na wartości i przyjmuje zasady uznania ich obiektywności.

Wartości nadane w dzieciństwie są wartościami wynikającymi z natury ludzkiej, tzn. z pragnień i potrzeb wynikających z budowy i sposobu funkcjonowania człowieka. Procesy nieświadome są podstawowym czynnikiem świadczącym o naturze ludzkiej i kiedy u dziecka dochodzą do głosu, ogarniają i przytłaczają całość jego osobowości – *ego* („ja w nim”) bardzo często zostaje treściami nieświadomymi przytłoczone. Dlatego, aby dziecko mogło uchwycić swoje procesy wewnętrzne (co prowadzi do procesu wartościowania i kształtowania fundamentu *ethosu*), potrzebuje możliwości dokonywania ich eksternalizacji, czyli przeżywania ich w taki sposób, jakby nie zachodziły w jego własnym wnętrzu, a u kogoś innego. Musi spojrzeć na nie z dystansu, jak na coś względem niego zewnętrznego²⁰. Taki sposób przeżywania umożliwiają mu jedynie baśnie. Własne życie wydaje mu się niepojęte, dlatego potrzebna jest dziecku pomoc

¹⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2000, s. 9.

²⁰ B. Bettelheim, *op.cit.*, s. 97.

w ukształtowaniu chaotycznych emocji, którą tylko baśnie mogą mu przynieść. Dziecko dorasta poprzez nie. Różnią się one od wszelkich innych form opowieści faktem, że przemawiając bezpośrednio do umysłowości dziecięcej nie podają nigdy pouczeń wprost, jak ma to miejsce w bajkach. Baśń pozwala dziecku przeżywać przedstawione wydarzenia w taki sposób, jakby to były jego własne, i poprzez wyzbycie się formy moralitetu i możliwość utożsamienia się z różnymi, skrajnie odmiennymi bohaterami, możliwy jest prawidłowy rozwój jego natury. Baśnie sprawiają dziecku przyjemność, zaspokajają jego potrzebę cudowności i przemawiają wprost do jego podświadomości (*id*, „to we mnie”), dzięki zastosowanej formule dziecku łatwiej zrozumieć samego siebie. Początki mądrości są zgoła irracjonalne, a dochodzenie do niej jest procesem powolnym. Aby lepiej zrozumieć świat i inne osoby, a przy tym określić fundament *ethosu*, musimy dorastać do zrozumienia siebie.

Jednak dziecko nigdy nie osiągnie dojrzałości psychicznej, jeżeli nie będzie miało poprawnych więzi z najbliższymi, w szczególności z rodzicami. Dzieciństwo charakteryzuje się ścisłą zależnością od rodziców i odbieraniem wrażeń jedynie przez pryzmat relacji z nimi. To głównie od sposobu, w jaki rodzice ukażą dziecku swój system wartości, zależy to, jak ugruntuje się fundament jego *ethosu* i jakie wartości będą zajmować w nim miejsce nadrzędne. Baśnie będą miały dla niego sens jedynie wtedy, gdy będą przeżywane razem z matką bądź ojcem. Najmocniej od siły więzi z najbliższymi zależne jest jego przyszłe życie. To dzięki nim możliwe będzie odczuwanie przez niego poczucia bezpieczeństwa w zewnętrznym świecie.

Zarówno fundament, jaki i cały *ethos* kształtuje się poprzez wszystkie cztery typy doświadczeń. Dzieciństwo jest procesem ich formowania, swoją właściwą istotą otrzymują dopiero po osiągnięciu pewnego stopnia dojrzałości psychicznej. Wszystko, co znajduje się wokół fundamentu przestrzeni egzystencji, jest przez nie uwarunkowane. Przyjrzyjmy się zatem każdemu z nich z osobna.

2. Krótka analiza doświadczeń

Analiza doświadczenia drugiego człowieka, tzn. otwarcia się na Drugiego, jest filozofią dialogu. Ze wszystkich typów doświadczeń jest najbardziej pierwotna i najmocniej kształtująca człowieka od wewnątrz. Jeżeli

działanie człowieka przejawia się tylko w relacjach, tak ta pomiędzy Ja i Ty, czyli dialog, jest relacją źródłową. Istotą życia człowieka jest ogląd wydarzeń z punktu widzenia dialogu – przeżywane wydarzenia mają dla niego wartość jedynie wtedy, gdy mogą wzbogacić odbywającą się teraz lub następującą relację Ja-Ty. Wyjątkiem od tej reguły są sytuacje, gdy Ty nie jest utożsamiane z bliźnim, a z bliżej nieokreśloną wyższą instancją (obecnie głównie na gruncie religii monoteistycznych i buddyzmu) – wchodzą one w skład doświadczenia transcendencji.

Naszą przestrzenią działania jest przestrzeń dialogiczna pomiędzy Ja a Ty, ona zaś konstituuje się poprzez spotkanie dwóch odmiennych *ethosów*. Doświadczeniem drugiej osoby nazywamy uformowanie się z mojego i danego mi po części *ethosu* Drugiego przestrzeni dialogicznej, w której nastąpi komunikacja. Jest to możliwe jedynie wtedy, gdy drugi człowiek „otworzy się” przede mną i ja „otworzę się” przed nim, tzn. gdy świadomie przekażę Drugiemu część swojej „sobości”, przestrzeni egzystencji, która świadczy o mnie „na zewnątrz”, ze wzajemnością. Poprzez owe przeplatanie się *ethosów* oba ulegają wzbogaceniu o nowe wartości lub zostają utwierdzone w uprzednich. Wspólne uczestnictwo w przeżywanych wartościach zakłada wzajemność. *Ja staję się tym, kim jestem, dzięki tobie, a ty dzięki mnie*²¹.

Aby doszło do spotkania (rozumianego jako wydarzenie dziejące się w przestrzeni dialogicznej) dwojga osób, potrzebny jest kanał komunikacyjny między nimi. Najbardziej efektywnym, a zarazem najpełniej kształtującym człowieka kanałem jest empatia. Dzięki niej możliwe jest spojrzenie, jak dana osoba odbiera świat, można przyjrzeć się jej *ethosowi*. Empatia ustala szczególny związek pomiędzy ludźmi, współodczuwanie własnych stanów prowadzi bowiem do wzajemnego zaakceptowania, oswojenia Drugiego, ono zaś jest najważniejszym czynnikiem wpływającym na ocenę danego spotkania.

Relacja pomiędzy Ja a Ty kształtuje w świadomości aksjologicznej przestrzeń wartości obiektywnych. Poprzez nią *ja aksjologiczne* uznaje innych za wartość, a także przyjmuje do wiadomości, że dany przedmiot może być uznany za wartość także przez Drugiego. Zaakceptowany na tej drodze przez osoby uczestniczące w dialogu zbiór wartości obiektywnych

²¹ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 12.

określa się jako wartości intersubiektywne (jako iż nawet wartości obiektywne są ze swej natury subiektywne) – i to właśnie one są składnikiem przestrzeni dialogicznej. Im głębsza relacja z Drugim, tym bardziej jego wartości uznawane są za własne.

Właściwe kształtowanie się przestrzeni egzystencji zawsze dokonuje się poprzez przestrzeń dialogiczną. Człowiek to *animal sociale* i jego zdrowie psychiczne zależy w głównej mierze od faktu, jak głębokie są jego więzi z innymi. Niemożliwe jest ukształtowanie się *ethosu* bez kontaktu z *ethosem* Drugiego. Jeżeli przestrzeń dialogiczna nie zostanie odpowiednio przez człowieka rozwinięta, odczuwać on będzie pogłębiającą się z dnia na dzień samotność.

Najwyższą formą współuczestnictwa, kiedy człowiek obecny jest dla mnie, a ja dla niego, a jednocześnie ratunkiem od poczucia samotności czy depresji jest miłość – w relacji Ja-Ty stanowi najpełniejszy sposób zaangażowania człowieka wobec Drugiego. Miłość jest sposobem przeżywania przestrzeni dialogicznej i jesteśmy osamotnieni dopóty, dopóki nie zaangażujemy się emocjonalnie i nie ukształtujemy przestrzeni naszego dialogu z Drugim.

Doświadczenie świata, jakkolwiek paradoksalne by to nie wyglądało, jest pochodne wobec doświadczenia osób. Przychodząc na świat najpierw uwikłani jesteśmy w relację z matką, a dopiero potem dochodzi do nas świadomość świata, w którym przychodzi nam egzystować. Działając w świecie porządkujemy „przestrzeń zewnętrzną” tak, aby wygodniej i przyjemniej było nam kształtować relację z Drugim. Przestrzeń świata jest miejscem umożliwiającym spotkanie, w nim istnieją różnorodne jednostki, w tym te uwikłane w dialog. W świecie następuje także spełnianie naszych podstawowych, zwierzęcych potrzeb. Poruszając się w przestrzeni zewnętrznej dostrzegamy wpływ działalności człowieka i sami pozostawiamy w niej ślady swojej działalności. Każde doświadczane przez nas miejsce w świecie naznaczone jest obecnością człowieka – nawet jeżeli nie dostrzegamy śladów interwencji człowieka, jest ono wtedy formowane przez naszą obecność. Człowiek dostosowuje swój *ethos* i zachowuje się odpowiednio do miejsca, w którym przebywa, a skoro miejsca tworzone są przez ludzi, nasze zachowanie uwarunkowane jest poprzez pozostawione przez ludzi ślady obecności. Człowiek próbuje ujarzmić, ośwoić świat, aby stworzyć w nim bezpieczną przestrzeń do życia, organizuje go we-

dług swoich potrzeb (tworząc m.in. przestrzeń pracy, dom itp.), rozwijając w ten sposób zarówno rozum, jak i intelekt.

W ramach doświadczenia świata zdajemy sobie sprawę z przepływowego czasu, odczuwając skończoność i przemijalność wszystkiego, co pozornie trwałe i niezmiennie. Widoczne jest to głównie podczas przeżywania sztuki – obcując z wytworami kultury człowiek uzmysławia sobie ograniczenia własnej egzystencji, ale kształtuje także swój *ethos* według przesłania, które niosą i z którym się solidaryzuje.

Doświadczenie transcendencji wynika zaś z pragnienia przekraczania przez człowieka tego, co namacalne, przewyższania doświadczanego świata. Tworzy i kształtuje w *ethosie* wszystko, co nazywamy sferą sacrum. W sensie ścisłym jest przeżyciem mistycznym, mającym za przedmiot relację z określoną indywidualnie przez danego człowieka wyższą instancją. To doświadczenie *stricto* religijne, odwołujące się albo do kontaktu z Bogiem określanym jako osoba lub z bytami, których poznanie wymyka się doświadczeniu zmysłowemu (jak np. aniołowie w religiach monoteistycznych, zachodnich), albo do relacji z szeroko rozumianą „prawdziwą strukturą świata” (Jednia w kręgach myśli wschodniej). Doświadczenie transcendentalne jest o tyle problematyczne, iż od pokoleń trwa ciągły konflikt odnośnie samego jego przedmiotu – czy wchodząc w relację z rzeczywistością transcendentalną prawdziwie doświadczamy jej samej w sobie, czy jest ona raczej alegorią naszych własnych stanów psychicznych i powinna wchodzić w skład doświadczenia siebie? Abstrahując od problematyki filozofii religii, skutkiem owego doświadczenia jest ukształtowanie *ethosu* w mniejszym bądź większym stopniu w kierunku odległym od spraw doczesnych, tzn. człowiek wchodząc w przestrzeń transcendencji coraz mocniej ulega jej wpływom, co ostatecznie powoduje wartościowanie wszystkiego przez pryzmat przeżyć mistycznych i paradygmatów religijnych. Relacje międzyludzkie odczytywane są jedynie w kontekście doświadczenia transcendencji. Najpełniejszą formą doświadczenia transcendencji jest ofiara za bliźniego (w religiach zachodnich) lub całkowite wyzbycie się własnej tożsamości (w religiach wschodnich).

Doświadczenie siebie jest spojrzeniem na własny *ethos*. Poprzez introspekcję spoglądamy na wartości, porządkujemy je i za pomocą porównywania (relatywizacji), ustawiamy w hierarchii. Autorefleksja znajduje się

w ścisłym związku z zasadniczą, a przy tym ostatnią częścią tego eseju – z zagadnieniem sensu życia.

Wszystkie powyższe rozważania ukazywały podstawowe czynniki wpływające na życie i rozwój każdego człowieka. W cytowanej wypowiedzi Kierkegaarda zauważalny jest jego niepokój odnośnie do ogólnej kondycji człowieczeństwa – a na jej poprawienie może wpłynąć tylko i wyłącznie odkrycie i upewnienie się ludzi we własnym sensie życia. Praca nad sobą, będąca mottem analizy cytatu, jest właśnie niczym innym, jak odkrywaniem i dorastaniem do poczucia sensu. To właśnie ono jest w ścisłym znaczeniu jedynie ważnym warunkiem ludzkiego życia.

Odkrywanie sensu życia

Człowiek z natury jest istotą zagubioną w świecie, w którym przyszło mu egzystować. Jest bytem obdarzonym samoświadomością, jednak nie rozumie własnego istnienia, nie potrafi wyjaśnić, dlaczego jest, jaki jest, dlaczego pragnie tego, czego pragnie. Świadomy swej bezbronności i samotności oraz skończoności własnego istnienia poszukuje wszystkiego, co dać mu może nadzieję. Jego odosobnienie pogłębia doświadczenie niedostatecznych więzi. Wszystko to jest powodem utraty zdrowia psychicznego. *Co przyjdzie? Co przyniesie przyszłość? Nie wiem tego, niczego nie przeczuwam. (...) Tak i ja widzę przed sobą zawsze pustą przestrzeń, która mnie popycha do przodu*²².

Dlatego tak bardzo potrzebny jest nam punkt oparcia, dzięki któremu możemy wyzwolić się z poczucia tragizmu, ze strachu, lęku i trwogi. Zdobycie go nie jest zadaniem łatwym, jednak tylko dzięki niemu możliwe jest ostateczne osiągnięcie równowagi, spokoju psychicznego. Praca nad sobą, wybór samotworzenia się, to właśnie proces poszukiwania punktu oparcia oraz zwalczanie egzystencjalnych i psychologicznych niepokojów, które nami targają.

Praca ta polega na odkrywaniu w *ethosie* wartości najwyższych, którym podporządkowane jest nasze życie. Wiedza ta nie przychodzi nagle i bez trudności, a jest wynikiem długiego okresu refleksji nad własnym działa-

²² S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, t. 1, Warszawa 1976, s. 25.

niem. Jako iż *ethos* jest naszym przedstawieniem na zewnątrz i ujawnia się w działaniu, jesteśmy w stanie dostrzec nasze wartości jedynie w konkretnych relacjach. Pracując działamy i wytwarzamy, dlatego też każda praca, nawet ta nastawiona na stwarzanie dobrych warunków materialnych, może być sprowadzona do pracy nad sobą. Najbardziej wzbogacającą relacją jest zaś relacja Ja-Ty i to w niej w znaczeniu ścisłym zachodzi nasza egzystencja, z tego powodu praca na rzecz innych jest nie tylko najbardziej szlachetna, ale także najbardziej pożądana – to ona określa, kim jesteśmy, to dzięki niej nasze proste czynności nabierają znaczenia. *Sam dla siebie człowiek nie jest świadectwem. Musi zawsze ktoś drugi poświadczyć*²³. Pracując nad sobą, a przede wszystkim pracując „z myślą o Drugim”, odkrywamy sens życia. Stanie się tak ostatecznie, kiedy upewnimy się w naszych najważniejszych wartościach.

Samo pojęcie sensu życia nie może być jednak błędnie rozumiane, jako jedynie bowiem nie wynika *stricte* z założenia celowości. W odkryciu sensu egzystencji nie chodzi tylko o ugruntowanie przeświadczenia, iż nasze życie toczy się „po coś” (takie błędne przekonanie zawarte jest w naszej kulturze już od początku ery chrześcijańskiej). Nie można go rozumieć w powiązaniu z celem, gdyż życie ludzkie nie musi zmierzać dokądś, aby miało sens, nie może być nastawione tylko i wyłącznie na przyszłość. Nie jest ono także pragnieniem, jakkolwiek możemy powiedzieć, iż pragniemy sensu. Sens życia może być rozumiany tylko i wyłącznie w powiązaniu z nadzieją. Kiedy stwierdzam jako indywiduum, że moje życie ma sens, odpowiadam na pytanie: dlaczego, pomimo wszystkich trudności, postanawiam żyć dalej? Nie wyrażam w ten sposób pragnienia, ale swoją osobistą nadzieję. Sens życia jest wyrazem zachowania zdrowia psychicznego czy też psychicznej dojrzałości, a zapewnić ją może tylko i wyłącznie trwałe upewnienie się w pokładanej nadziei. Odróżnienie owego sensu od celu i przeznaczania jest podstawowym krokiem do jego pełnego zrozumienia. Odczuwać sens życia, to znaczy być przeświadczonym o wartości własnej egzystencji, dzięki któremu warta jest ona przeżycia. Kiedy go odczuwamy, wyrażamy naszą nadzieję, iż stan ten pozostanie niezmienny aż do naszej śmierci.

²³ W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, Kraków 2006.

Spojrzenie na własną przestrzeń egzystencji, dostrzeżenie w niej wartości najważniejszych, którą ją niejako spajają i które sprawiają, iż zachowujemy szeroko rozumiane zdrowie psychiczne, jest zdobyciem owego przeświadczenia. Tylko utwierdzenie się w owych wartościach, czyli określenie własnego *ethosu*, pomoże nam odnaleźć sens życia. Jest to możliwe, ponieważ rozwój człowieka uwarunkowany jest przez czynniki wewnętrzne – siły decydujące o człowieku tkwią w nim samym.

Jak wspomnieliśmy, jest to możliwe tylko i wyłącznie wtedy, kiedy działamy i obserwujemy nasze działania. Działając w relacjach, przede wszystkim w przestrzeni dialogicznej, układamy przeżywane wydarzenia w pewną całość, którą są opowieści. Zawsze jesteśmy częścią pewnej historii, którą tworzymy na bieżąco, i nasze utwierdzenie się w wartościach nastąpi jedynie wtedy, gdy złożymy przed kimś świadectwo (często przed sobą samym) ze swojego życia bądź z jego części. Tylko to, co opowiedziane, jest dla nas prawdziwe. Horyzontem naszej świadomości jest myślenie w kategoriach opowieści. Jesteśmy częścią wielu historii i na nasze życie wywarła wpływ nieskończona ich ilość. Dopiero ujmując własne życie w opowieść utwierdzamy jego wartość. To historie, w których uczestniczyliśmy, oraz te, które usłyszeliśmy i z którymi się solidaryzowaliśmy, sprawiają, że jesteśmy tacy, a nie inni.

Dlatego też, jeżeli chcemy odkryć sens naszego życia, przedmiotem naszej refleksji powinny być przede wszystkim opowieści. Wiele z nich, w formie skondensowanej, przerysowanej bądź wyolbrzymionej tak, aby przedstawione przesłanie (sens) jak najbardziej oddziaływały na czytelnika, jest obecne w niezliczonych tekstach kultury. Najważniejsza dla danego człowieka jest zawsze opowieść, z którą najmocniej się solidaryzuje, a skoro fundamentem *ethosu* są wartości, w których utwierdziliśmy się w dzieciństwie (co ciekawe, zdecydowana większość dzieci zawsze posiada sens życia, choć praktycznie żadne z nich nie potrafi go wskazać), to zagadnienie sensu życia sytuuje się bezpośrednio w baśni i relacjach z bliskimi.

Nie ma bowiem innych czynników, dzięki którym możliwe jest odnalezienie sensu życia, jak miłość wypływająca bezpośrednio z bliskich relacji i przesłania baśni. Jeżeli w życiu człowieka pojawia się miłość, następuje przyzwolenie, akceptacja siebie, a ostatecznie przeświadczenie o własnej wartości. Dzięki niej nasze *id* („to we mnie”) poddane zostaje humanizacji

i socjalizacji przez *superego* („nad-ja we mnie”), i poprzez ten proces wyłoniona zostaje taka kategoria *ego* („ja we mnie”), która zdolna jest nam zapewnić sens życia²⁴. W baśniach kryje się najgłębsza prawda o życiu, ponieważ z jednej strony trafiają one bezpośrednio do fundamentu naszego *ethosu* i są jego zasadniczą częścią, z drugiej zaś zawarte w niech przesłania (sensy) żyją w świadomości ludzkości przez kilka bądź kilkanaście stuleci, co jest wystarczającym aspektem określającym ich uniwersalność. W opowiadaniu baśni kryje się także zasadnicza istota miłości – trwała i mocna relacja pomiędzy bliskimi osobami (tutaj między dzieckiem a rodzicem), dzięki której doświadczają one wartości swojej egzystencji. Nie jest bynajmniej nowe stwierdzenie, że sens życia czy trwałe zdrowie psychiczne można osiągnąć jedynie dzięki miłości. Jednak spoglądając wstecz na własny *ethos*, widzimy wyraźnie, jak wielki wpływ mają na nas historie, które od lat są bliskie naszemu sercu oraz ludzie, którzy uwikłani w nie, są z nami w bliskiej relacji. Sens życia może być odkryty jedynie w relacji z Drugim – i jeżeli jest ona dostatecznie trwała, uzyskamy nadzieję, że pomimo wszystkich trudności warto jest dalej żyć.

Zakończenie

Kiedy pracujemy nad sobą, wytwarzamy warunki naszego indywidualnego życia, określamy swoje człowieczeństwo, upewniamy się we własnych wartościach. Dzięki temu dorastamy do odkrywania i pełnego przeżywania miłości. A jeżeli przyjrzymy się opowieściom, które nas ukształtowały, dojdziemy do przeświadczenia, że prawdy, które stanowią o naszym życiu, spełniają się zarówno w naszych czasach, jak i dawno, dawno temu...

²⁴ Por. B. Bettelheim, op.cit., s. 473.

Czy we współczesnym państwie obywateli może łączyć przyjaźń polityczna?

Pierwszym problemem przy próbie odpowiedzi na powyższe pytanie o *przyjaźń polityczną* jest mnogość pojęć. Na ustanowienie sfery polityczności pomysłów jest wiele: różną możemy też przypisywać jej wagę, od uznania polityki za najbardziej istotną działalność człowieka do jej marginalizacji jako tworu przykrywającego jedynie realne procesy społeczne sterowane przez ekonomię czy psychologię. Drugi człon tego kluczowego terminu również przysparza kłopotów. Po pierwsze, *philia* Arystotelesa zdaje się być odmienna od panujących współcześnie wyobrażeń o przyjaźni. Po drugie zaś *philia*, podział przyjaciel-wróg Schmitta i solidarność Rorty'ego również zdają się być radykalnie różne, choćby przez fakt, że Schmitt *de facto* opisuje wrogość, a charakterystykę przyjaciela zostawia niedopowiedzianą. Jeśli rzeczywiście tak jest, że te trzy narracje są radykalnie różne, to istnieje ryzyko nieprzystawiania¹; słowem, mogą się okazać tak różne, że w ogóle nie będzie się dało sensownie ich zestawiać. Esej ten po części więc będzie starał się opisać tę mnogość pojęć, ale w taki sposób, aby można było dokonywać między nimi porównań.

Philia

Niech punktem wyjścia będzie Arystoteles ze swoją koncepcją stopniowalnej, aktywnej *philia*. Odwołując się do codziennych doświadczeń, wyróżnia on trzy rodzaje tej relacji: z korzyści, z przyjemności i z cnoty². Ta pierwsza zawiązuje się z potrzeby uzyskania realnych zysków materialnych; współcześnie znajduje swoje miejsce na przykład między

¹ Nieprzystawiania rozumianego jako *incommensurability* Charlesa Taylora; Ch. Taylor, *Rationality* [w:] *Rationality and Relativism*. Martin Hollis, Steven Lukes (editors) Cambridge, 1982.

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1981, s. 285–291.

dwoma dyplomatami lub w relacjach podwładny-przełożony. Zakłada życzliwość i szanuje potrzeby drugiego człowieka, jednak nie ze względu na jego szczęście, tylko na korzyści – wynikające ze znajomości. I tak w dyplomacji opłaca się brać pod uwagę interesy drugiej strony, a pracownikowi opłaca się być uprzejmym dla przełożonego w razie negocjacji płacy czy urlopu. Warto zauważyć, że choć umotywowana utylitarystycznie, *philia* ta nie jest oceniana negatywnie. Owszem, jest .. powierzchowna, może zostać szybko zerwana i zniknąć wraz ze zniknięciem korzyści; nie oznacza to jednak, że powinno się z niej zrezygnować. Przeciwnie, ta serdeczność z korzyści zdaje się być podstawą zdrowych stosunków społecznych.

Drugi rodzaj *philia*, to jest z przyjemności, bierze już pod uwagę drugą osobę. W tym przypadku zamiast korzyści materialnej otrzymujemy korzyść duchową, choć wciąż własną. Prawdopodobnie ta *philia* leży najbliższej popularnej koncepcji przyjaźni – *światnie się z nią bawię, to moja najlepsza przyjaciółka*. Innymi słowy, druga osoba sprawia nam przyjemność swoją obecnością czy zachowaniem. Ta relacja jest zagrożona w podobny sposób jak *philia* z korzyści, istnieje ryzyko, że obiekt przestanie się nam podobać.

Ostatnia i zarazem pełna *philia* wywodzi się z cnoty. W jej opisie znikają egoizm dwóch opisanych reakcji. Zamiast *mojej* przyjemności mamy wzajemną troskę: celem tej relacji jest tylko drugi człowiek. Źródłem tej *philia* jest cnota, ponieważ tylko ktoś z natury dobry jest w stanie dobrze drugiemu życzyć bez względu na własny interes. Doskonała *philia* zawiązuje się między ludźmi dzielnymi etycznie i na tej dzielności się opiera. Dzielni etycznie pragną dobra, więc ciągnie ich do innych cnotliwych; działają też dobrze, więc pozytywnie wpływają na siebie nawzajem. Zatem ten rodzaj *philia* tworzy dobro dzięki naturalnych inklinacjach ludzi nią złączonych, a co więcej, nie jest zagrożony „wyczerpaniem źródeł” tak jak poprzednie formy *philia*.

Arystoteles bowiem za podstawę *philia* uznaje razem-życie, to jest wspólne spędzanie czasu i wspólne przedsięwzięcia. Stąd *philia* łatwo zawiązuje się między współpracownikami i domownikami, ponieważ ci widują się często i mają możliwość wykazać się w razem-życiu; jak zauważa Martha Nussbaum, *philia* jest przez to jednym z dóbr wrażliwych na okoliczności.

Nussbaum w swojej analizie koncepcji Arystotelesa wyróżniła trzy cechy charakterystyczne dla *philia*: wzajemność, niezależność, oddzielność³. Wzajemność sprowadza się do zauważenia czyjejś sympatii i odpowiedzenia na nią – występuje już w *philia* determinowanej przez korzyść. Niezależność i oddzielność natomiast wymagają szerszego komentarza. Niezależność, obecna w relacjach opartych na przyjemności, to zdolność dokonywania samodzielnych decyzji. W relacjach międzyludzkich przejawia się w zaakceptowaniu samodzielnych decyzji *philos*. Relacja taka musi być więc pozbawiona chęci kontrolowania drugiego człowieka; stąd według Arystotelesa nie ma *philia* pomiędzy niewolnikiem i panem⁴. *Philia* z przyjemności wymaga wzajemności i niezależności.

Oddzielność, choć zbliżona do niezależności, dotyczy innej sfery życia. Wcześniej mowa była o decyzjach, o zdolności do samookreślenia własnych celów i działań. Oddzielność dotyczy szczęścia. Najłatwiej opisać ją na przykładzie doskonałej *philia*, umotywowanej przez cnoty. Zakłada ona działanie dla dobra drugiej osoby, w przeciwieństwie do dwóch pozostałych form, w których korzyść i przyjemność odnoszą się do *mojego* dobrobytu. Zatem istnienie doskonałej *philia* jest zdeterminowane przez uznanie pomyślności drugiego za cel sam w sobie, pomimo tego, że jest oddzielna od *mojej* pomyślności.

Philia polityczna

Pozostaje pytanie: w jakim stopniu *philia* można określić jako polityczną? Weźmy opisujący „to, co polityczne” fragment Machiavellego:

W każdym mieście istnieją te rozbieżności interesów, które stąd pochodzą, że lud nie chce poddać się władzy i uciskowi możnych, a możni pragną rządzić ludem i uciskać go (...)

³ Oryginalnie te pojęcia to *mutuality, independence, separateness* [w:] M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, revised edition. Chapter 12. *The vulnerability of the good human life: relational goods*, 2001.

⁴ Tamże, s. 346.

W tym ujęciu polityczne jest to, co zakłada starcie pomiędzy dwoma siłami, ludem i możnymi. Ten antagonizm przeczy jednak właściwościom *philia* nakreślonym przez Nussbaum. Nie ma niezależności, gdyż jedna ze stron chce władać drugą, a w dodatku ma do tego możliwości finansowe i prawne. Nie ma więc wzajemności, ponieważ nie ma dobrej woli czy dobrej myśli, którą można by odwzajemnić; w istocie te dwa popędy (buntu i nadużycia siły) mają znamię atawistyczne.

Sam Arystoteles inaczej opisał polityczność relacji *philia*. Po pierwsze, wielka wartość tej relacji uzasadniona jest nie jako społecznie:

Pozostaje nam obecnie omówienie przyjaźni; jest ona bowiem pewną cnotą (...) a ponadto jest czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaźni nikt nie mógłby pragnąć żyć, choćby posiadał wszystkie inne dobra (...) ⁵:

Zatem mając do wyboru życie takim, jakie obecnie jest, a zbiór wszystkich dóbr poza *philia*, nikt tego drugiego by nie wybrał. Argument ten nie jest oparty na logice, tylko na ludzkim przekonaniu; ale nie jednej konkretnej osoby, tylko dużej grupy ludzi, którzy podzielają daną opinię. Zatem wartość *philia* zależy od konkretnej wspólnoty komunikacyjnej, która jej tę wartość nadaje. Wspólnota komunikacyjna natomiast wymaga opuszczenia sfery prywatnej i zawiązania dyskursu publicznego; sama natura argumentów stojących za arystotelesowską *philia* sugeruje więc związek z polityką.

Philia ma u swych podstaw sferę publiczną również z innych względów. Jak wyżej wspomniano, Arystoteles za podstawę zawiązania relacji uznaje nie słowne zapewnienia o uczuciach, tylko rzeczywiste działanie na rzecz, bądź razem, z drugą osobą. Preferuje czyny nad deklaracje, a czyny nie dzieją się „na ucho”, nie da się działać nie wychodząc z prywatności. Obrona *philos* przed oszczerstwami wymaga wystawienia się na próbę nie tylko przed nim samym, ale i przed osobami trzecimi, postronnymi w tej relacji.

Wreszcie cnota jest ściśle związana z polityką w starożytnej Grecji. Arystoteles, za Platonem, nie oddziela ostro pola etyki od pola polityki ⁶.

⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit.

⁶ M. Lane, *Ancient Political Philosophy* [online], Princeton University 2010, [dostęp: 26. 11. 2013], <http://plato.stanford.edu/entries/ancient-political/#PolAiicGre>

W istocie nie tylko zakłada partycypację w polityce w ramach wyrażania *philia*, ale także uznaje ją za cnotę nadrzędną dla innych. Najlepiej chyba uzasadnia to przekonanie obecne w tekście, że gdyby wszyscy zostali *philoi*, nie byłoby już potrzeby sprawiedliwości, gdyż *philoi* z natury traktowaliby się życzliwie. W hierarchii cnot *philia* łączy w sobie sprawiedliwość, życzliwość, troskę oraz inne zalety i jest warta więcej niż te cechy oddzielnie; relacja ta, o ile jest zawarta pomiędzy ludźmi dzielny-
mi etycznie, urzeczywistnia dobro. Równocześnie musi więc być istotna dla państwa, ponieważ wspiera prawo szerząc cnotę.

2. Wróg-przyjaciel

Być może jednak Arystotelesowska *philia* daje się wpisać tylko w model polityczności znany Arystotelesowi. Ponad dwa tysiące lat zmian cywilizacyjnych prawdopodobnie utworzyło nowe formy, wymagające odmiennego opisu. Jedną z możliwości jest model Carla Schmitta. Definiuje on sferę polityczności jako ściśle zależną od rozróżnienia przyjaciel-wróg⁷; wszędzie, gdzie sytuacja może zostać opisana tą dystynkcją, pojawia się polityka. Mamy więc wprost daną odpowiedź na pytanie o istnienie przyjaźni politycznej we współczesnym państwie: o tyle o ile w państwie istnieje polityka, jakąś grupę obywateli *musi* łączyć przyjaźń polityczna.

Opis Schmitta zdaje się rozumieć słowo „przyjaciel” inaczej niż jest to obecnie przyjęte. W istocie nie podaje on pozytywnej definicji przyjaciela, tylko skupia się na jego opozycji, na wrogu.

Wróg nie jest więc konkurentem ani przeciwnikiem w sensie ogólnym. Wróg nie jest też prywatnym przeciwnikiem, którego nienawidzimy (...) Wróg to przynajmniej potencjalnie, tj. w sensie realnej możliwości, walcząca grupa ludzi stojąca naprzeciw podobnej grupy⁸.

⁷ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*. Warszawa 2012, s. 254.

⁸ Tamże, s. 256.

Wróg jest więc dosłownym zagrożeniem, personifikacją konfliktu. Dodatkowo

Pojęcia „przyjaciół” i „wróg” mają tu konkretny sens egzystencjalny, dlatego nie należy traktować ich jako metafor lub symboli ani też utożsamiać z nazbyt często używanymi wyobrażeniami z dziedziny ekonomii i moralności. A już na pewno nie należy ujmować ich z perspektywy psychologii, w sensie prywatno-indywidualistycznym (...) ⁹.

Mamy więc potwierdzenie hipotezy, że przyjaciel z rozróżnienia przyjaciel-wróg nie ma wiele wspólnego z *philia*. Jednak problemem pozostaje to, że dystynkcja Schmitta jest *de facto* asymetryczna; że opisuje on ze szczegółami charakterystykę wroga, a o politycznym przyjacielu nie wspomina. Należy chyba odwrócić tę parę jako *wróg-przyjaciel*, gdyż w takiej kolejności musimy ją analizować.

Wróg, jak go określa Schmitt, nie oznacza tutaj po prostu kogoś, kto życzy nam źle. Według zasugerowanej definicji to raczej ktoś, kto może użyć w stosunku do nas przemocy. Tak należy chyba interpretować uwagę, że wróg ma *sens egzystencjalny*, a więc jest znaczący dla samego faktu podtrzymywania mojego życia. Zatem za tym pojęciem stoi realna groźba zostania zabitym przez obce wojsko, przez zdrajcę, przez zamachowca, przez terrorystę. Proste zaprzeczenie tej cechy prowadzi do określenia przyjaciela mianem tego, z czyjej strony nie zagraża nam przemoc; trudno nie zgodzić się, że to cecha ceniona w kręgach przyjacielskich, tylko niewielka jest przydatność takiego opisu.

Jak sądzę, obraz Schmittowski buduje scenę polityczną zero-jedynkową, jednak bez sugestii, jak można by nie-wroga zmienić we wroga i *vice versa*. Istnieją dobre powody, dla których można sobie życzyć, aby opis Schmitta nie był prawdziwy. Po pierwsze, ponieważ brakuje metody przejścia z obozu wroga do obozu przyjaciół, mamy do wyboru dwa sposoby patrzenia na rzeczywistość. W jednym pojęcie wroga służy, zgodnie z zamysłem Schmitta, jako ostra linia demarkacyjna. Testem jest *realna możliwość zaistnienia wojny*. W związku z tym chcąc odróżnić wrogów od przyjaciół i nakreślić sferę polityczności, skanujemy rzeczywistość w po-

⁹ Tamże, s. 256.

szukiwaniu zagrożenia przemocą. Jeśli nie ma możliwości przejścia z jednej grupy w drugą, to dochodzimy do absurdu, gdyż historycznie pojawiają i pojawiali się nowi kandydaci na wrogów. Jeśli zaś obie grupy są w gruncie rzeczy mobilne i śliskie, to sytuacja jest bodaj gorsza. Oto znajdujemy się w ciągłej niepewności, czy przez przypadek jakaś siła polityczna nie przekroczyła ostrej granicy, jaką miało być pojęcie wroga.

3. Wielość słowników

Inną metodę opisu rzeczywistości proponuje Richard Rorty. U jego podstaw leżą założenia dotyczące braku niezmiennej natury ludzkiej. Rorty podkreśla, że człowiek tak naprawdę buduje siebie dzięki słownikom, to jest sposobom opisu świata, które są w pełni przygodne. Człowiekowi *przydarza się* mieć dane poglądy i może mu się też przydarzyć je zmienić. W tym znaczeniu także struktury polityczne się przydarzają, ponieważ użytkownicy danych słowników, na przykład słownika faszystowskich Włoch, zdominowali innych. Osoba świadoma przygodności własnego słownika, a więc niepewna swych poglądów i wiary, to ironistka. Łatwo uzasadnić użycie tego terminu, gdy pomyśli się o dyskusji jako teście osobistego słownika (za Rortym *słownika finalnego*). Ponieważ słowniki mogą być nieprzystające, a nieraz jedynym narzędziem obrony słownika jest retoryka, osoba o przekonaniach rorty-podobnych musi się wykazać dystansem ironicznym zarówno do siebie, jak i do rozmówcy: stąd termin ironistka. Wychodząc z założenia, że rzeczywistość jest wypadkową idiosynkratycznych jednostek ludzkich, Rorty konstruuje model wokół dwóch pytań: *czy cierpisz?* oraz *czy podzielasz nasze przekonania i pragnienia?*¹⁰ Wiemy już, że to drugie pytanie to domena ironistki. Pytanie o cierpienie natomiast to następny kluczowy element układanki, liberalizm. W obliczu wielości słowników, z których część nie daje się pogodzić z racji braku wspólnych rodzin wyrazów, sfera publiczna nie może być utworzona w oparciu o jeden konkretny zestaw przekonań. Nie może tak być, ponieważ brak jest ostatecznego arbitra; świat przygodny to świat bez autorytetu. Jednakże, jeden z opisów, którym się posługujemy (my – mieszkańcy

¹⁰ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa 2009, rozdz. *Solidarność*.

Polski, Europy, świata...), skutecznie konstytuuje przestrzeń publiczną bez odniesienia do chwiejnych przekonań jednostek. Jest nim pytanie o cierpienie. Pozwala moralność rozważaną publicznie sprowadzić do pytań, na które każdy może odpowiadać, niezależnie od idiosynkratycznego słownika. Liberałem jest więc ten, kto preferuje pytania publiczne o możliwość cierpienia, a nie o wyznanie czy o możliwość schmittowskiej wrogości.

Konflikt

Chantal Mouffe krytykuje liberalizm za przekonanie, że konsensus zawsze może być osiągnięty na drodze racjonalnego dyskursu¹¹ i tym samym pozwala na usuwanie elementu konfliktu z polityki. Wydaje się jednak, że w koncepcji Rorty'ego sprawa wygląda dokładnie odwrotnie. Konflikt nierozwiązywalny, w sensie nieprzystawalności, przywołanej na samym wstępie, jest istotą mnogości słowników. Różne opisy rzeczywistości są równie uprawnione – gdyż żaden nie może chęć się lepszą przystawalnością do świata¹² – co oznacza, że nie da się rozstrzygnąć ostatecznie, który słownik jest lepszy. Zachowując konflikt w jego najostrejszej postaci (konfliktu przekonań fundamentalnych) sugeruje się jedynie, żeby dylematy sfery publicznej rozstrzygać z myślą o minimalizowaniu cierpienia, a nie maksymalizowaniu spójności poglądów.

Punktem wspólnym koncepcji Schmitta i Rorty'ego jest właśnie konflikt, który nie może być rozwiązany na drodze standardowej debaty. Najważniejszą różnicą między nimi jest jednak sposób rozwiązywania tego egzystencjalnego konfliktu. Tam gdzie Schmitt odrzuca słownik i wskazuje na przemoc, choćby nawet chwilowo zawieszony, zasadniczy element polityki, Rorty w ogóle odrzuca ten rodzaj konfliktu od sfery polityczności. Podział ironistka/liberał umożliwia zachowanie spójności społeczeństwa pomimo wielobarwności jego członków, ponieważ z zasady nie muszą się oni zgadzać w wielu kwestiach, by ograniczać cierpienie.

Wydaje się, że tylko w tym miękkim opisie słownikowo-ironicznym znajdzie się miejsce dla przyjaźni politycznej. Wzajemność, niezależność

¹¹ Ch. Mouffe, *On The Political*, London, Routledge, 2005, s. 2–14.

¹² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, op. cit., rozdz. *Przygodność języka*.

i oddzielność nie są niszczone przez idiosynkratyczne narracje ludzkie: w istocie mogą one nawet zostać przez nie wzmocnione, oddzielność szczególnie. Rorty pytanie *czy cierpisz* wywodzi z solidarności, ale nie złej wynikającej z jakiejś stałej cechy łączącej wszystkich ludzi; taka cecha może równie dobrze nie istnieć bądź nie stanowić wystarczającego motywu dla empatii. W świecie potyczek na słowniki nie da się zbudować niepodważalnego argumentu za solidarnością, który przemówiłby do ludzi solidarność zwalczających. Byłoby to opowiadanie o kulturze człowieka bez kultury. Jednak nic nie stoi na przeszkodzie, aby solidarność wynikała z korzyści, z przyjemności bądź z cnoty; może również być wzajemna oraz uznawać niezależność i oddzielność. W tym sensie solidarność ma cechy Arystotelesowskiej *philia*. Jej polityczność jest zapewniona pytaniem o cierpienie, które dla liberałów stanowi podstawę polityki.

Jeśli zaś poszukamy przyjaźni w sferze słowników finalnych, to rys polityczny może jej nadać konflikt. Fakt, że nie zawsze możemy spierać się racjonalnie, nie oznacza, że nie powinniśmy spierać się w ogóle. Przyjaciel prywatny byłby człowiekiem o zbliżonym słowniku finalnym, czyli o życiu zgodnym z naszym w najbardziej kluczowych punktach. Natomiast obrona słownika finalnego wciąż odbywa się w sferze publicznej, na przykład w prasie. Nie można uciec od konfrontacji z właścicielami innych narracji o świecie, a te konfrontacje z natury swej są polityczne do takiego stopnia, do jakiego mają wpływ na decyzje mogące zmniejszyć lub zwiększyć cierpienie innych. O ile więc z przyjacielem słownikowym nie odetniemy się zupełnie od świata zewnętrznego, jeśli wystąpi *rozpacзлиwa potrzeba rozmowy*¹³ (konfrontacji słowników), o tyle w którymś momencie wkroczymy w polityczność.

¹³ R. Rorty, op. cit., s. 285.

Czy twierdzenia matematyczne są odkrywane czy wymyślane?

Spór o naturę twierdzeń matematycznych (a więc brak zgody, czy są one tworzone, czy odkrywane) jest o tyle ciekawy, iż w zaskakujący sposób przenosi się na płaszczyznę życia codziennego. Warto zwrócić bowiem uwagę, jak brak pewności co do charakteru pracy matematyków wpływa na powszechny stosunek do osiągnięć owej nauki formalnej. Przypatrzmy się zatem, w jaki sposób struktury matematyczne są postrzegane przez niezajmujące się nimi na co dzień umysły.

Z jednej strony, z twierdzeń matematycznych codziennie świadomie korzysta większość osób, niezależnie od wieku czy wykształcenia; nawet kilkuletnie dzieci bez problemu dokonują prostych przeliczeń bądź oceny stosunków ilościowych czy wielkościowych przedmiotów. Do języka potocznego przeszły proste formą, aczkolwiek dosyć odważne pod względem przekazywanych postulatów powiedzenia, takie jak: „Matematyka jest wszędzie”.

Z drugiej strony, warto zwrócić uwagę na powszechne lekceważenie twierdzeń omawianej nauki, dotyczących jej czystej, niezwiązanej z przyrodoznawstwem formy. Z danych zebranych w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku na terenie Stanów Zjednoczonych przez tamtejszą Krajową Fundację Nauki wysnuć można wniosek, iż matematycy nie ustępują liczebnością adeptom fizyki czy ekonomii¹. Co więcej, przytaczający owe badania Allen L. Hammond stwierdza, iż nigdy w przeciągu przeszło dwóch tysiącleci nie czyniono tak gwałtownego postępu w rozwijaniu wiedzy na temat struktur matematycznych, jak obecnie. Ceniony dwudziestowieczny polski matematyk, Stanisław Ułam, doszedł do wniosku, iż badania nad matematyką przybierają tempo nawet dwustu tysięcy nowych twierdzeń rocznie². Niemniej praca matematyków nie budzi

¹ A. L. Hammond, *Matematyka – nasza niedostrzegalna kultura*, w: *Matematyka współczesna. 12 esejów* pod red. L. A. Steena, Warszawa 1983, s. 26.

² P. J. Davish, R. Hersh, *Świat matematyki*, Warszawa 1994, s. 29.

entuzjazmu przeciętnego człowieka. Podczas gdy zagadnienia z dziedziny fizyki czy ekonomii, takie jak ekspansja wszechświata czy inflacja, stanowiąc temat zarówno sympozjum naukowego, jak i rozmowy dwóch laików, matematyka pozostaje oporna wobec tego rodzaju trywializacji. W ciągu kilku minionych wieków teorie matematyczne powstawały, ścięrały się między sobą i owocowały nieraz kluczowymi dla rozwoju matematyki twierdzeniami. Cały ten proces jednakże nigdy nie zebrał grona entuzjastycznych obserwatorów i komentatorów, którzy wszakże stanowią nieodzowny element każdego donioślejszego wydarzenia w historii nauk empirycznych. Nawet najbardziej zasłużeni matematycy współcześni nie są w stanie zapewnić sobie miejsca w zbiorowej świadomości, wyeksploatowanej przez szanowanych i chętnie cytowanych przedstawicieli nauk realnych (odkrywców) czy artystów (twórców).

U podstaw izolacji omawianej nauki od kultury z pewnością nie leży kryterium użyteczności tworzonych teorii. Mimo swej abstrakcyjności twierdzenia matematyczne znalazły zastosowanie w każdej niemalże sferze ludzkiej działalności, nie wyłączając nauk humanistycznych czy sztuki. Podział matematyki na czystą (nieznajującą praktycznego zastosowania) oraz stosowaną (wykorzystywaną w rozlicznych naukach empirycznych) uznać należy za temporalny i nieprecyzyjny. Często bowiem twierdzenia matematyczne ulegały implementacji w daną dziedzinę wiedzy po długim czasie, niekiedy liczonym w dekadach czy wiekach. Warto przytoczyć przykład żyjącego na przełomie XIX i XX stulecia angielskiego matematyka G. H. Hardy'ego, który w swojej pracy starał się opracowywać kwestie w żaden sposób niezwiązane z rzeczywistością empiryczną. Z pewnego rodzaju dumą stwierdził: „Nigdy nie zrobiłem niczego „użytecznego”. Żadne z moich odkryć nie wnosi, ani nawet nie stwarza prawdopodobieństwa wniesienia, bezpośrednio czy pośrednio, na dobre czy na złe, najmniejszej różnicy co do przydatności w świecie”³. Taka postawa matematyki skupiająca się na badaniu struktur wyłącznie czystej, bezużytecznej z punktu widzenia innych dziedzin wiedzy, zyskała zresztą miano hardyzmu. Ironiczny wydaje się wobec tego fakt, iż wbrew deklaracjom matematyka jego praca przyniosła praktyczne owoce, chętnie zry-

³ Cyt. za: J. Życiński, *Jak zrozumieć matematyczność przyrody?* w: *Matematyczność przyrody*, Warszawa 1992, s. 27.

wane przez badaczy nauk przyrodniczych. Dobitny wydaje się przykład zastosowania prawa Hardy'ego w genetyce, ściślej rzecz biorąc, w badaniach nad czynnikiem Rh i schorzeniami krwi. Podobny błąd popełnił dwudziestowieczny fizyk i matematyk James Jeans, który stwierdził, iż teoria grup nigdy nie znajdzie zastosowania w fizyce. Owa egzemplifikacja dobitnie ukazuje, iż nie należy przedstawionego wcześniej problemu lekceważenia matematyki redukować do braku zainteresowania zagadnieniami niepraktycznymi.

Rzecz jasna, za zuchwałość należałoby uznać uważanie własnej koncepcji za jednoznaczne, wyczerpujące i niepodważalne rozwiązanie problemu. Jest jednak wysoce prawdopodobne, iż rozróżnienie między matematyką a wymienionymi wcześniej naukami, takimi jak fizyka, wynika właśnie z trudności przysparzanych przez próby oceny istoty twierdzeń matematycznych.

Na przestrzeni wieków sformułowano kilka podstawowych problemów filozoficznych dotyczących specyfiki omawianej dziedziny wiedzy. Wyróżnić wśród nich można kwestię przedmiotu dociekań matematyki, z którą w pewien sposób wiąże się zagadnienie ontycznej natury obiektów matematycznych; równie ważną rolę pełni problem definiowalności prawdziwości w matematyce. Znaczne zainteresowanie badaczy owej nauki budzi także jej metodologia, dokładniej rzecz ujmując – sposób badania struktur matematycznych⁴.

Każdy z wymienionych powyżej problemów filozoficznych stanowi kontekst dla zagadnienia stanowiącego sedno niniejszej rozprawy. Aby udzielić wyczerpującej odpowiedzi na postawione w tytule tej pracy pytanie, warto najpierw rozpatrzyć kilka podstawowych stanowisk w filozofii matematyki. W tym miejscu jednak trzeba zaznaczyć, iż w pracy dokonana zostanie obrona tezy, że twierdzenia matematyczne są odkrywane.

Oczywiście na przestrzeni wieków sformułowano wiele stanowisk starających się udzielić odpowiedzi na postawione wcześniej pytania. Warto przyjrzeć się postulatam najważniejszych spośród nich.

⁴ Por. M. Lubański, *Próba oceny różnych stanowisk w filozofii matematyki*, w: *Matematyczność przyrody*, (...), s. 52.

1. Filogeneza poglądów na naturę twierdzeń matematycznych

Jednym z najbardziej wpływowych kierunków starających się udzielić odpowiedzi na naturę twierdzeń matematycznych jest wywodzący się od imienia twórcy platonizm. Platon uznawał istnienie świata idei, pierwotnego względem rzeczywistości empirycznej. Wszystkie byty poznawalne zmysłowo stanowią zaledwie emanacje, „cienie” rzeczywiście istniejących – w najgłębszym tego słowa znaczeniu – form. Podczas gdy pierwszy z nich, empirycznie poznawalny, „staje się”, ulega moderowanymi przez czas zmianom, za atrybut drugiego uznać należy wieczność – nie zmienia się nigdy i stanowi uzasadnienie dla samego siebie. Można zatem wywnioskować, iż tylko wiedzę o świecie idei uznać należy za pewną i niezmienną.

Kluczowym dla filozofa pojęciem była ponadto koncepcja tzw. *chora*. Współcześnie dosyć popularne stało się tłumaczenie owego terminu jako *przestrzeń*. Nie można jednakże uznać owej translacji za zupełnie precyzyjną, bowiem wedle powszechnie przyjętej definicji przestrzeń charakteryzuje się „pełną i niezmaconą biernością”. Najwłaściwiej natomiast określić można *chora* jako formę pośredniczącą pomiędzy dwoma światami: empirycznym i rzeczywistym. Umożliwia ona zmysłowe poznawanie obiektów. Celnego podsumowania doszukać można się w wypowiedzi E. T. Whittakera: „Można traktować *chora* jako substrakt pozostający wtedy, kiedy usuniemy wszystkie cechy ciał materialnych: ich ciężar, barwę i tym podobne. Co więcej, przedmioty poznawalne zmysłami można uważać za utworzone z *chora*”⁵.

W jaki sposób jednakże koncepcja Platona wiąże się z tematem niniejszej rozprawy? Otóż grecki filozof uznał struktury matematyczne za przynależne światu idei. Warto zresztą nadmienić, iż punkt wyjścia dociekań filozoficznych Platona stanowiły rozważania na temat podstawowych pojęć geometrycznych. Starał się on dla przykładu wykazać, w jaki sposób istnieć może kula „idealna”. Fakt jej egzystencji nie budzi według greckiego uczonego żadnych wątpliwości, wszakże geometria dostarcza dowodów popierających takie stanowisko. Mimo to próżno starać się wskazać istnienie takowego obiektu w świecie materii.

⁵ E. T. Whittaker, *Od Euklidesa do Einsteina*, Warszawa 1965, s. 12; cyt. za: M. Heller, *Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody*, Kraków 2013, s. 23.

Ów dylemat skłonił greckiego filozofa do rozwinięcia poglądów na temat „istoty” rzeczy. Trudno jednoznacznie zdefiniować ów termin. Najprościej określić można istotę jako sedno, pewną wartość obiektu decydującą o jego tożsamości, niezależną od materialnej formy. Pogląd uznający ich istnienie, a także aprobujący możliwość zdobywania wiedzy na ich temat, nosi nazwę esencjalizmu.

Wspomniano wcześniej, iż obiekty matematyczne, podobnie zresztą jak wartości moralne czy estetyczne, uznane były przez twórcę platonizmu za formy należące do świata idei.

Platon postrzegał struktury matematyczne jako czynnik łączący materię. Najważniejszą zasadą kierującą Wszechświatem i jednocześnie decydującą o pięknie i zgodności jego komponentów miała być symetria. W *Timajosie* napisał: „Musi być między nimi [tworzącymi świat elementami – zgodnie ze starożytnymi wyobrażeniami były to ziemia, powietrze, ogień i woda] jakiś łącznik wiążący. A najpiękniejszym jest taki łącznik, który stanowi jedność wraz ze składnikami. Najpiękniej potrafi dokonać tego proporcja”⁶.

Jednym z najsłynniejszych osiągnięć Platona w dziedzinie matematyki jest wykazanie istnienia czterech wielościanów foremnych (tj. wypukłych, symetrycznych brył zbudowanych z przystających do siebie wielokątów foremnych): czworościanu, sześcianu, ośmiościanu i dwudziestościanu. Adept Platona, Teajtet, dorzucił do puli dwunastościan foremny i udowodnił, iż nie może istnieć więcej struktur tego typu. Bryły te zostały nazwane platońskimi. Ze względu na swą symetryczność grecki filozof uznał je za doskonałe formy geometryczne. Ponadto stwierdził, iż stanowią budulec całego świata. Platon zaadaptował starożytne pojmowanie konstrukcji Wszechświata, zgodnie z którym świat składał się z czterech podstawowych elementów-żywiołów: ognia, wody, powietrza i ziemi. Ubogacił je jednakże o rewolucyjną koncepcję, opierając się na przypisaniu każdemu pierwiastkowi określonego wielościanu foremnego. Dla przykładu ziemia miałaby składać się z małych sześcianów. Dwunastościan foremny stanowił natomiast formę budulcową „nieba”, albo raczej firmamentu niebieskiego, miejsca występowania gwiazd i innych ciał niebieskich w strukturze wszechświata. Platon wykorzystał takowe założenie, zakłada-

⁶ Platon, *Timajos* 31c.

jące symetryczność podstawowych elementów, jako podstawę badań nad własnościami obiektów. Idea greckiego uczonego w świetle współczesnej nauki wydaje się cechować prostotą i infantylizmem, jednakże stanowi jedną z pierwszych prób usystematyzowania relacji pomiędzy strukturami matematycznymi, a światem empirycznym. Warto zauważyć, iż jego model rzeczywistości został wykorzystany pośrednio w fizyce, tzw. zasady zachowania (i.e. symetrii dynamicznej, nie – jak w koncepcji Platońskiej – statycznej) stanowią trzon badań nad podstawowymi oddziaływaniami.

W ten sposób Platon wytłumaczył zresztą omówiony dokładniej w dalszej części pracy fenomen matematyczności przyrody. Wszystkie poznawalne zmysłami obiekty należące do świata natury to zaledwie cienie idei, a więc także struktur matematycznych. W takim rozumieniu rzeczywistości są one, rzecz jasna, odkrywane. Pracę matematyka porównać można do działań kartografa opisującego badany ląd czy biologa charakteryzującego skład badanej tkanki. Co więcej, wiedza na temat twierdzeń matematycznych jest niezmienna, wszakże, jak wspomniano już wcześniej, byty należące do świata idei cechują się wiecznością.

We współczesnym ujęciu platonizm, zwany także *realizmem skrajnym*, to postawa polegająca na uznaniu istnienia bytów matematycznych, egzystujących rzeczywiście, w nie mniejszym stopniu niż obiekty materialne, co najwyżej w odmienny sposób. Co więcej, platończycy utrzymują, iż dla każdego warunku wskazać można odpowiedni zbiór, który ponadto jest bytem odrębnym od sumy jego elementów. Warto przytoczyć w tym miejscu opinię Kurta Gödla, jednego z najsłynniejszych współczesnych orędowników platonizmu jako nurtu w filozofii matematyki: „(...) przyjęcie istnienia takich przedmiotów, jak zbiory, jest równie uprawnione, jak przyjęcie istnienia ciał fizycznych i jest równie wiele racji do wiary w ich istnienie”⁷. Dla popierających ów pogląd filozoficzny, do których zalicza się autor niniejszej rozprawy, podstawowym wyznacznikiem istnienia danej struktury matematycznej jest jej niesprzeczność. Warto wyjaśnić znaczenie owego pojęcia.

Najogólniejsza definicja niesprzeczności głosi, iż teorię nazwać można niesprzeczną, mimo iż niektóre formuły w jej języku nie mają statusu twierdzeń. Można ją także zdefiniować jako sytuację, w której do twier-

⁷ Cyt. za: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław 1988, s. 148.

dzeń danej teorii nie zalicza się jednocześnie zdania wraz z jego negacją⁸. Dla realisty wskazanie niesprzeczności teorii jest równoznaczne z wykazaniem jej prawdziwości.

Na drugim biegunie postrzegania struktur matematycznych mieści się pogląd noszący nazwę *nominalizmu*. Zwolennicy tego nurtu filozoficznego podtrzymują, iż byty matematyczne w rzeczywistości nie istnieją. Pojęcia matematyczne stanowią jedynie swoistego rodzaju pomoc, ułatwienie w opisywaniu pewnych cech obiektów przynależących do rzeczywistości empirycznej. Dla przykładu, liczby umożliwiają właściwą ocenę stosunków ilościowych poszczególnych przedmiotów, natomiast operacje arytmetyczne (np. dodawanie) stanowić mogą zaledwie opis zmiany owych proporcji⁹. Nieco bardziej umiarkowane postulaty głosili *konceptualiści*, podtrzymujący, iż byty matematyczne stanowią wyłącznie wytwór ludzkiego umysłu.

Gwałtowny rozwój nauki końca XIX wieku przyczynił się do rozwoju nowych stanowisk w filozofii matematyki, mianowicie *logicyzmu*, *intuicjonizmu* i *formalizmu*. Kluczowe dla rozważanego problemu wydaje się podejście zwłaszcza dwóch ostatnich spośród nich. Warto bowiem zauważyć, iż uznający matematykę za redukowalną do logiki logicyzm obecnie rzadko występuje w czystej, klasycznej formie. Bierze się to głównie z faktu, iż jeden z głównych orędowników owego nurtu, Bertrand Russell, przyjął inną niż powszechnie akceptowana definicję terminu „logika”. Mimo to popularnością wciąż cieszy się pogląd, iż twierdzenia matematyczne wynikają z aksjomatów matematycznych, które można bezpośrednio sprowadzić do twierdzeń pierwotnych logiki¹⁰. Teza ta jednakże nie skłania do zrewidowania poglądów na omawiany w niniejszej rozprawie problem.

Intuicjonizm został stworzony przez cenionego holenderskiego logika L.E. J. Brouwera. Kierunek ów uważa intuicję, której głównym narzędziem winna być zasada indukcji matematycznej, za podstawę wszelkiego postępowania (dowodzenia) matematycznego. Zwolennicy intuicjonizmu utożsamiają matematykę z czystym, twórczym myśleniem, nieogranicza-

⁸ W. Marciszewski (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny*, Warszawa 1987, s. 19.

⁹ Por. M. Lubański, *Próba oceny różnych stanowisk w filozofii matematyki*, op. cit., s. 53–54.

¹⁰ W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, op. cit., s. 93–95.

nym przez reguły lingwistyczne. Jednocześnie negują konieczność opierania owej nauki na jakiejkolwiek innej dziedzinie wiedzy, np. filozofii, ze względu na przewyższanie matematyki pod względem skomplikowania, czy logice (zgodnie z tezami logicystów), gdyż nauka ta przesadnie opiera się na lingwistyce.

Zwolennicy intuicjonizmu manifestują ponadto nowe spojrzenie na pojęcie dowodu. Dowody formalnie poprawne nie muszą być zgodne z prawdą, jeżeli nie cechują się intuicyjnością. Z nieprzestrzegania tej zasady wynika powstawanie antynomii w strukturach matematycznych. Aby uniknąć podobnej sytuacji, należy wykształcić nowy tok myślenia, niegrożący wytworzeniem sprzeczności. Z tego względu intuicjoniści odrzucają niektóre zasady logiki klasycznej, wśród których warto wyróżnić prawo wyłączonego środka.

Zasada wyłączonego środka zakłada, iż dla dowolnych A i B języka naturalnego „A jest B” bądź „A jest nie-B”¹¹. Przyjęcie takiego prawa umożliwia przeprowadzanie tzw. dowodów nie wprost. Opierają się one na wykazaniu, iż zaprzeczenie danego zdania prowadzi do antynomii, przez co samo zdanie musi być prawdziwe.

Intuicjoniści odrzucają podobny sposób rozumowania. Dowody „nie wprost” stanowią dla nich jedynie narzędzie odrzucania danych teorii, nigdy nie wykorzystują go do uzyskania pozytywnych rezultatów. Aby wykazać prawdziwość danego bytu matematycznego, należy go „skonstruować”, tj. stworzyć. Nietrudno domyślić się, iż w obliczu tego faktu intuicjoniści uważają twierdzenia matematyczne za tworzone.

Ostatni z omawianych kierunków, formalizm, podobnie jak nominalizm neguje istnienie bytów matematycznych. Zakłada aksjomatyzację całej matematyki. Ponadto traktuje ową naukę jako sformalizowany, nieinterpretowany język, którego prawdziwość zweryfikować wolno jedynie przy odwołaniu do bytów fizycznych. Rzecz jasna, i w tym podejściu zdaje się dominować pogląd, iż twierdzenia matematyczne są tworzone – stanowią bowiem jedynie elementy tworzonego (drogą dedukcji) systemu, ze względu na swą umowność i operowanie symbolami przypominającego zestaw reguł gry, i, niepowiązane z żadnymi dodatkowymi komponentami, nie odwołują się same z siebie do żadnej rzeczywistości.

¹¹ W. Marciszewski (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny*, op.cit., s. 64.

Warto w tym miejscu zauważyć, iż w poniższej pracy zaprezentowane zostaną argumenty przemawiające za prawdziwością postulatów zwolenników realizmu, zwanego również platonizmem. Celem rozprawy jest zatem wykazanie stosownymi przykładami, iż twierdzenia matematyczne są odkrywane. Argumentacja przeprowadzona w dalszej części pracy opiera się w znacznej mierze na scharakteryzowaniu relacji między strukturami matematycznymi a specyfiką samej przyrody.

2. Relacje między rzeczywistością matematyczną a światem poznawalnym empirycznie

Nie sposób rozważać problemu ontyczności twierdzeń matematycznych bez odwołania się do związku między matematyką a prawami przyrody. Łatwość, z jaką można za pomocą modeli matematycznych opisać struktury należące do świata natury, od wieków fascynowała naukowców i filozofów. Warto przytoczyć tu zwięzłe, aczkolwiek trafnie charakteryzujące ów fenomen słowa amerykańskiego fizyka-noblisty Stevena Weinberga: „Trudno uświadomić sobie, że liczby i równania, którymi bawimy się przy naszych biurkach, mają coś wspólnego z rzeczywistym światem”¹².

Jak należy jednakże wyjaśnić tezę, iż natura jest *matematyczna*? Najprościej rzecz ujmując, określenie takie oznacza, że procesy przyrody mogą zostać skutecznie opisane i badane za pomocą metod matematycznych, opierających się na łączeniu matematycznego modelowania z przeprowadzaniem eksperymentów. Z takiego ujęcia owego terminu można ponadto implikować pogląd, iż zachodzi trudna do jednoznacznego określenia relacja pomiędzy prawami wszechświata a strukturami matematycznymi¹³.

Wnioskowanie takie może doprowadzić do konkluzji, iż świat przypomina swą budową pewnego rodzaju byt matematyczny (lub pewnego rodzaju byty matematyczne). Dobitnie ukazywałoby to odkrywczy charakter formułowania twierdzeń matematycznych.

¹² Cyt. za: L. Sokołowski, *Nadwyżkowość matematyki w: Matematyczność przyrody*, Warszawa 1992, s. 70.

¹³ Por. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 53.

Nie należy jednakże na wyrost przyjmować hipotezy, iż świat u swoich podstaw determinowany jest przez poszczególne struktury matematyczne (czyli stanowi strukturę *ontologicznie matematyczną*). Koncepcja matematyczności przyrody ma jednak wielu przeciwników, wątpiących w istotność takowej teorii. Sceptycznie nastawieni przyrodoznawcy albo uważają całe zagadnienie za pseudoproblem, albo postrzegają je jako trywialne. Sama zgodność matematyki z przyrodą przypisywana bywa „rzutowaniu” omawianej nauki formalnej na świat doświadczalny empirycznie. Rozumowanie takie opiera się toteż na przypisaniu owego fenomenu matematyczności umysłu ludzkiego. Matematykę natomiast – zgodnie z opisanymi powyżej poglądami formalistów – utożsamia się z językiem, który, pozbawiony jakiegokolwiek interpretowalności i wyzuty z jakichkolwiek pojęć abstrakcyjnych – może zostać zweryfikowany jedynie za pośrednictwem innych dziedzin wiedzy, np. fizyki, sam stanowi jedynie konstrukcję podobną, jak wspomniano zresztą wcześniej, regułom gry. W poniższej argumentacji wykazana zostanie fałszywość takich przekonań.

Jeden z argumentów przeciwników tezy, iż matematyka stanowi wiarygodne narzędzie badania rzeczywistości, wysunięty został przez Basa van Fraassena. Filozof ów stwierdza, iż przeciwko matematyczności przyrody przemawiać może fakt, że wiele teorii z zakresu fizyki bywa odrzucanych mimo pozornie poprawnego matematycznego rusztowania. W książce *The Image of Science (Oblicze nauki)* zawiera następującą myśl: „Fizycy budują wiele teorii mających wyjaśnić jakąś dziedzinę zjawisk. (...) Na placu boju pozostaje coraz mniej teorii, co do których można mieć nadzieje, że są adekwatne. W końcu jedna z nich uzyskuje miano obowiązującej. Pojawiające się tu podobieństwo wyboru teorii do procesu doboru naturalnego sprawia, że sukces teorii czy skuteczność matematyki w modelowaniu zjawisk fizycznych przestają być tajemnicze. Uczni postępowali tak, aby wybrać najlepszą teorię, czyli taką, w której matematyka okazała się najbardziej *skuteczna*”¹⁴. W swoim rozumowaniu van Fraassen popełnia jednak zasadniczy błąd. Opisując proces selekcji „matematycznie najskuteczniejszej” teorii, zapomina, iż charakteryzowany przez niego dobór odbywa się zgodnie ze stanowiącą element matematyki teorią rachunku

¹⁴ Tamże, s.55.

prawdopodobieństwa. W ten sposób w dobitny sposób nieświadomie ukazuje uniwersalizm struktur matematycznych.

Można by zadać pytanie, dlaczego nawet zastosowanie twierdzeń matematycznych nie jest w stanie ustrzec niektórych teorii naukowych przed nieprawidłowością. Ta pozorna sprzeczność z postawioną tezą w rzeczywistości wynika z dosyć prozaicznych przyczyn. Otóż nawet jeżeli przypisze się światu podobieństwo do modeli matematycznych, badanie go okazuje się możliwe tylko przy zastosowaniu odpowiedniej metodologii. Współczesna metoda naukowa opiera się nie tylko na operowaniu strukturami matematycznymi, czerpie także z postrzegania empirycznego. Żeby opisać dane zjawisko (rozumiane w niniejszym toku rozumowania jako pewnego rodzaju strukturę matematyczną), zazwyczaj najpierw należy starać się uchwycić jego fragment. Nie powinien dziwić w takim razie fakt, iż do teorii wkradają się błędy, wynikające raczej z nieprawidłowego postrzegania rzeczywistości (i.e. uchwycenia niewłaściwego skrawka rzeczywistości) niż zawodności metod matematycznych.

Warto wytłumaczyć jeszcze jedno zagadnienie – czy prawa przyrody wykazują charakter matematyczny jako same w sobie? Ten problem również stał się obiektem kontrowersji wśród adeptów przyrodoznawstwa. Poglądy niektórych z nich zilustrować może wyjątek z książki J. Barrowa i J. Silka: „Uczeni zastanawiają się nad tym, czy istnienie symetrii w przyrodzie nie jest iluzją, czy reguły decydujące o tym, jakie symetrie mają występować w przyrodzie, nie mogą wywodzić się z czystej przypadkowości”¹⁵.

Powszechnie uznawane prawa fizyki obowiązują do granicy nazywanej progiem Plancka, utożsamianego z sytuacją, w której rozmiary badanych obiektów nie przewyższają 10^{-33} cm. Przekroczenie jej zmusza do zmiany zestawu zasad na system tzw. praw fundamentalnych. Choć dotychczas nie udało się jeszcze dokładnie ich opisać, główny nurt badaczy uważa, iż opierają się one na bliżej nieokreślonej symetrii (warto zauważyć, iż do podobnej konkluzji, aczkolwiek przedstawionej w nieco naiwny sposób, doszedł Platon), będącej źródłem wszelkich zachodzących w naturze prawidłowości. Jednak ze względu na brak niezbitych dowodów niektórzy uczeni odrzucają takie stanowisko, twierdząc, iż poniżej progu Plancka za-

¹⁵ Tamże, s. 59.

obserwować można jedynie chaos, z którego w wyniku różnych procesów wyłaniają się znane prawa przyrody.

Nawet przyjęcie takiej śmiałej tezy nie jest w stanie zanegować faktu, iż zgodnie z takim obrazem rzeczywistości świat podlegać musi przynajmniej jednemu działowi matematyki – probabilistyce. Nawet najbardziej bezładne procesy dają się łatwo uprościć zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami teorii prawdopodobieństwa. Gdyby chaos kryjący się poza progiem Plancka rzeczywiście charakteryzował się kompletną niematematycznością, niepowodzeniem okazałyby się próby poddania go jakimkolwiek procesom probabilistycznym. W rzeczywistości jednak tak nie jest, okazuje się, iż na podstawie prostych przykładów można wykazać, że świat postępuje zgodnie z założeniami rachunku prawdopodobieństwa. O fakcie tym można się przekonać, wykonując serię rzutów monetą. Częstotliwość, z jaką wypadła dana strona pieniądza, wraz ze wzrostem liczby powtórzeń zbliżać się będzie do $\frac{1}{2}$. Własność tę można nazwać częstościową stabilnością wszechświata.

Z powyższych rozważań wysnuć można wniosek: nawet jeżeli wszechświat u podstaw swoich stanowi wyraz anarchii, fakt wyłonienia się z owego chaosu moderujących obserwowalny świat praw przyrody ukazuje, iż nawet pierwotny bezład ulegać musi probabilistycznemu ścięśnianiu. Oznacza to, iż budowa wszechświata nosi znamiona matematyczności, nawet przy przyjęciu niepopartej żadną wiarygodną teorią naukową tezy o kryjącym się poniżej progu Plancka nieuporządkowaniu.

Warto zwrócić ponadto uwagę, jak często twierdzenia matematyczne „wypierały” z procesu poznawczego metodę empiryczną. Fenomen ów omówiony zostanie na zaczerpniętym z mechaniki kwantowej przykładzie odkrycia antycząstki.

Odkrycie antycząstki elektronu (zwanej również *pozytonem* lub *pozytronem*) przypisuje się brytyjskiemu fizykowi Paulowi Diracowi. Naukowiec ów sformułował równanie Diraca, jedno z podstawowych w mechanice kwantowej. Stworzenie owej struktury matematycznej doprowadziło do powstania nader owocnej w skutkach anomalii. Otóż z obliczeń fizyka jasno wynikało, iż równanie jest spełnione również przez obiekty o właściwościach innych od przewidywanych przez założenia ówczesnej mechaniki kwantowej – ściślej rzecz biorąc, należało uwzględnić również rozwiązania o częstościach ujemnych. Problem opierał się na oczywistej

implikacji, iż przyjęcie takowej tezy wymagało zachwiania zasadami nauki. Dirac wysnuł więc odważny wniosek, stwierdzając możliwość istnienia stanów cechujących się ujemną energią i zakładając, iż każdy z takich stanów jest już zajęty (na mocy zakazu Pauliego, zgodnie z którym jednego stanu nie mogą zajmować dwa elektrony). Owa struktura fizyczna zyskała zresztą nazwę „morza Diraca”.

Na tym jednak fizyk nie zakończył swych dociekań. Następnie zaczął się zastanawiać nad charakterem fizycznym potencjalnych luk powstałych w owym „morzu”. Doszedł do wniosku, iż nie różniłaby się masą (a więc i energią) od elektronu, jednakże charakteryzowałby ją przeciwny do elektronu ładunek elektryczny. Następnie rozważał sytuację zajęcia owej „dziury” przez elektron. Wydarzenie skutkowałoby anihilacją obu elementów i wydzieleniem znacznej ilości energii. Owa luka to w istocie antycząstka elektronu, nazywana pozytonem.

Po dokonaniu odkrycia Dirac powstrzymał się od przedstawienia opisanej powyżej teorii, gdyż nie był pewien, czy wspomniane wyrwy w „morzu Diraca” nie są w istocie protonami, jedynymi znanymi wówczas cząstkami o ładunku dodatnim. Szybko jednak wykazano, iż masa każdej z dziur jest równa masie elektronu, ok. 1836 razy lżejszego od protonu. W 1931 r. Dirac ogłosił swoją tezę, a rok później Carl Anderson zgłosił odkrycie pozytonu¹⁶.

Warto zauważyć – i jest to stwierdzenie kluczowe dla prowadzonej argumentacji – iż odkrywca antyelektronu udowodnił istnienie owej cząstki wyłącznie za pomocą dokonywanych przekształceń matematycznych. Opierając się tylko na równaniu i zauważając jego pozorną niezgodność z ówczesną wiedzą na temat mechaniki kwantowej, wysnuł odważną hipotezę, która z biegiem czasu okazała się prawdziwa.

Jaki zatem wniosek wypływa z owego przykładu? Otóż Dirac nieświadomie, aczkolwiek wyraźnie odsłonił ważną cechę świata materialnego: możliwość poznawania go za pośrednictwem metody matematycznej, pozbawionej nawet pierwiastka eksperymentalnego. W ten sposób ujawniono podobieństwo praw rządzących rzeczywistością empiryczną do pewnych struktur matematycznych.

Podobny wniosek można wyprowadzić z ogólnej teorii względności.

¹⁶ R. Penrose, *Droga do rzeczywistości*, Warszawa 2004, s. 595–598.

W 1917 roku Einstein do równania opisującego model wszechświata wprowadził tzw. stałą kosmologiczną (oznaczoną jako Λ wartość różniącą się od 0 o co najwyżej 10^{-55} cm^2), która miała na celu „utrzymać” uznawany wówczas niemalże za dogmat pogląd o statyczności wszechświata. Odkrycie z 1929 roku zachwiało jednakże takim postrzeganiem rzeczywistości. Wtedy to Edwin Hubble dokonał obserwacji, z których jasno wynikał fakt rozszerzalności wszechświata – „w gruzach legła” zatem koncepcja jego statyczności. Sam Einstein usunął ze swego równania człon Λ , nazywając wprowadzenie go swoim „największym błędem”. Wszakże gdyby nie uciekł się do implementacji owej stałej, sam mógłby zaproponować rewolucyjną wówczas tezę o dynamiczności wszechświata¹⁷. Można zatem zauważyć, iż równanie okazało się w tym przypadku „mądrzejsze” od samego Einsteina.

Warto zresztą przy okazji wspomnieć o innej ciekawej właściwości, udowadniającej podobieństwo struktur matematycznych do rzeczywistości empirycznej. Okazuje się bowiem, iż informacja zawarta w twierdzeniach matematycznych na ogół przewyższa oczekiwania formułujących je matematyków. Nieraz w historii matematyki dochodziło do sytuacji, w której na pozór bezużyteczne i abstrakcyjne struktury matematyczne znajdowały zastosowanie po wielu latach, a nawet stuleciach czy tysiącletniach.

Potwierdzeniem owego śmiałego stwierdzenia może być przypadek Apoloniusza (nazywanego też Apolloniossem) z Pergi. Ów filozof grecki, żyjący ok. III wieku przed naszą erą, zainicjował badania nad strukturami geometrycznymi, zwanymi krzywymi stożkowymi. Te z pozoru bezużyteczne formy zostały wykorzystane przez Johanessa Keplera, niemieckiego astronoma, który w 1609 r. (ponad tysiąc lat po pracy samego Apoloniusza!) wykorzystał dorobek greckiego mistrza do opisania ruchów planet w Układzie Słonecznym. Ścisłej rzecz biorąc, do owych struktur geometrycznych odnosi się drugie z trzech praw Keplera, które głosi: „Tory planet są elipsami, w ognisku każdej z tych elips znajduje się Słońce”¹⁸.

Warto wymienić jeszcze jeden chętnie stosowany przez naukowców zabieg, a mianowicie idealizację. Można go zdefiniować jako wyodrębnienie

¹⁷ Tamże, s. 442.

¹⁸ M. Jeżewski, *Fizyka. Podręcznik dla wyższych szkół technicznych*, Warszawa 1966, s. 97.

nienie z potencjalnie nieskończonego zbioru cech obiektu $\{C_1, C_2, \dots\}$ mniejszego podzbioru $\{C_1, C_2, \dots, C_k\}$. Pozostałe elementy większego zbioru (np. C_{k+1}) ulegają odrzuceniu¹⁹. Innymi słowy, nieważne dla danego zjawiska cechy obiektów fizycznych są ignorowane. Ten z pozoru stanowiący wyraz niechęci do trudów proces w istocie okazuje się kluczowy dla szybkości rozwoju nauk empirycznych. Warto zwrócić np. uwagę na bezowocne wysiłki Arystotelesa, który, wystrzegając się upraszczania badanych przedmiotów, dokonywał ich analizy w całej złożoności. Nie-trudno się domyślić, iż jego praca na tle współczesnej fizyki nie imponuje treścią merytoryczną.

Jako stosunkowo prosty przykład użyteczności idealizacji podać można koncepcję fizyczną noszącą nazwę gazu doskonałego. Zgodnie z definicją gaz doskonały to struktura fizyczna składająca się z punktowych cząsteczek niewykazujących żadnego rodzaju oddziaływań między sobą (poza odbijaniem się od siebie) i znajdujących się w nieustannym ruchu. Spełnia równanie Boyle'a, zgodnie z którym ciśnienie i objętość są wielkościami odwrotnie proporcjonalnymi, a także prawo Gay-Lussaca, postulujące istnienie wspólnego współczynnika rozszerzalności dla wszystkich gazów. W rzeczywistości w przyrodzie nie może egzystować substancja w stu procentach odpowiadająca definicji gazu doskonałego (spełnienia założeń definicji bliski jest np. hel). Mimo to idealizacja uznająca takie substancje, jak powietrze, za gaz doskonały umożliwia przeprowadzanie na nich dalszych badań i wysnucie zgodnych z rzeczywistością wniosków. Innymi słowy, upodobnienie badanego obiektu do formy matematycznej (w tym wypadku przestrzeni wypełnionej punktami) umożliwia wykazanie jego natury. Po raz kolejny spostrzec można zaskakującą relację między strukturami matematycznymi a światem materialnym.

Powyższe przykłady wskazują, iż matematyka stanowi wiarygodne narzędzie badania świata. Dalej nie wykazano jednakże charakteru bytów matematycznych pozostających w relacji ze strukturami rzeczywistości empirycznej. Warto zatem odpowiedzieć na zarzuty dwóch opozycyjnych do platonistycznego stanowisk – neopozytywistycznego i kantowskiego,

¹⁹ J. Życkiński, *Jak rozumieć matematyczność przyrody?* w: *Matematyczność przyrody*, op.cit., s. 36.

w inny od postulowanego w tezie niniejszej pracy sposób wyjaśniających fakt matematyczności przyrody.

Neopozytywiści postrzegają omawiane zagadnienie jako pseudoproblem. Matematyczność przyrody jawi im się jako paralelna do *literackości* czy *malowniczości* przyrody. Traktują bowiem matematykę jako język, pozbawiony głębi interpretacji. W swojej wizji nauki odwołują się zatem do omówionej wcześniej filozofii formalistycznej. Byty matematyczne nie istnieją, toteż cała matematyczność przyrody to w istocie łatwość, z jaką można opisać świat za pomocą stworzonego sztucznie i niewymagającego obecności pełniących wyłącznie funkcję pomocniczą bytów abstrakcyjnych systemu formalnego.

Uznanie *matematyczności przyrody* za pseudoproblem stanowi raczej wyraz bezradności wobec owego fenomenu niż wiarygodny pogląd filozoficzny. Z przykładów wymienionych powyżej jasno wynika bowiem fakt, iż należy odróżnić matematyczność od literackości.

W literackich opisach przyrody, choć niewątpliwie cechujących się znacznymi wartościami estetycznymi, na próżno szukać „naddatku” informacji, tak charakterystycznego dla twierdzeń matematycznych. Obie formy działalności ludzkiej różnią się ponadto faktem, iż w przypadku pierwszej mamy do czynienia z wykorzystaniem rzeczywistości do stworzenia mogącego zawierać elementy stanowiące wyraz fantazji autora dzieła; fenomen *matematyczności* bazuje natomiast na łatwości, z jaką można wykorzystać pozbawione występujących w przyrodzie w czystej formie desygnatów formy do opisu rzeczywistości materialnej. Cała niesamowitość owego procesu opiera się na możliwości wysuwania prawidłowych wniosków na podstawie przekształceń abstrakcyjnych wyrażen matematycznych. Wyrażenie uwidocznia się ona na przykład w przypadku prawa grawitacji. Może ono zostać zapisane w trzech różnych postaciach: nielokalnej ($F = G \frac{m_1 m_2}{r^2}$), lokalnej ($V = V(a) - \frac{G}{2r} M$) oraz globalnej (przy wykorzystaniu całki Hamiltona), które, pomimo równoważności matematycznej, charakteryzują się różną semantyką z punktu widzenia fizyki²⁰.

Warto przeanalizować również drugi postulat neopozytywistów, zgodnie z którym matematyka stanowi jedynie język pozbawiony jakiejkolwiek interpretacji.

²⁰ M. Sawicki, *O realności matematycznych struktur przyrody*, op.cit., s. 95.

W istocie w pierwszej połowie XX wieku formaliści starali się dokonać aksjomatyzacji całej matematyki w ramach tzw. programu Hilberta. Ich prace trwały intensywnie aż do 1931 r., kiedy to wspomniany już wcześniej matematyk Kurt Gödel sformułował dwa słynne twierdzenia (*o niezupełności i niedowiedliwości*) podważające rację starań formalistów.

Najprościej rzecz mówiąc, niemiecki matematyk udowodnił, iż każdy niesprzeczny system formalny musi być niezupełny (tj. liczba jego aksjomatów jest niepełna). Ponadto niemożliwe jest udowodnienie prawdziwości danego systemu formalnego w obrębie jego samego. Dowód Gödla opierał się na sformułowaniu zdania niewątpliwie prawdziwego, jednakże nie opierającego swojej prawdziwości na aksjomatach systemu formalnego. Uznanie zaproponowanej przez matematyka procedury za zgodną z prawdą wynika z analizy jej *znaczenia* (tak chętnie wypieranego przez formalistów). Taki sposób oceny prawdziwości danego zdania matematycznego nosi nazwę *zasady refleksji*, tj. rozumowania opierającego się na wglądzie w *znaczenie* twierdzeń pierwotnych i metod dedukcyjnych²¹.

Jak widać, Gödel ukazał, iż ściśle rozumowanie formalistyczne traci rację bytu. Prawidłowe procedury matematyczne uwzględnić muszą *znaczenie* stosowanych systemów. Pojęcie *prawdy matematycznej* nie podlega aksjomatom żadnego systemu formalnego – te bowiem zawierają w sobie jakiś pierwiastek nienaturalności, temporalności. Neguje to postulaty formalistów, usilnie starających się przypisać owe pojęcie jakiemuś systemowi. *Prawda matematyczna* to wartość absolutna, można by nawet rzec, iż to idea dana od Boga, metafizyczna i niepoddająca się w pełni ludzkiemu pojmowaniu rzeczywistości.

Rzecz jasna, takie potraktowanie struktur matematycznych – jako czerpiących swą prawdziwość z niemożliwego do uchwycenia systemem formalnym źródła – również czyniłoby je bytami niezależnymi, a więc raczej poznawalnymi i odkrywalnymi niż tworzonymi.

Inne stanowisko, postulowane przez Immanuela Kanta, głosi, iż struktury matematyczne stanowią w istocie twór ludzkiego umysłu, który „rzutowany” na rzeczywistość materialną, odpowiada za wrażenie matematyczności świata.

²¹ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, Warszawa 1985, s. 127–134.

3. Realność bytów matematyki czystej

Warto zastanowić się nad kwestią istnienia obiektów przynależnych tzw. matematyce czystej. Jak wspomniano wcześniej, bada ona abstrakcyjne byty matematyczne, przynajmniej pozornie nieznajdujące zastosowania w innych naukach (zwłaszcza realnych).

Rzecz jasna, jak wspomniano już kilkakrotnie w niniejszej pracy, struktury matematyki czystej znajdowały zastosowanie dopiero po wielu latach bądź stuleciach. Z tego względu wśród niektórych fizyków panuje pogląd, iż wszystkie osiągnięcia matematyki czystej wykażą kiedyś swą użyteczność w różnorodnych naukach empirycznych. W takim rozumowaniu kryje się jednak zasadniczy błąd. Zwolennicy takiej tezy nie zauważają, iż rozwój matematyki jest szybszy niż przystosowywanie jej twierdzeń do danych teorii naukowych. W miejsce każdej zaimplementowanej teorii matematycznej – niczym w przypadku mitologicznej hydry – tworzy się parę kolejnych, równie abstrakcyjnych i pozornie niepraktycznych. Udział matematyki czystej w ogóle owej nauki formalnej stale wzrasta. Tak więc trudno orzec, czy może ona zostać w całości zaabsorbowana przez różne nauki realne z fizyką na czele²². Należy tedy wziąć pod uwagę możliwość, iż u szczytu poznania ludzkiego niektóre struktury czystej matematyki będą pozostawione „same sobie”, wyzute z jakiegokolwiek interpretacji fizycznej. Warto zadać sobie zatem pytanie: w jaki sposób mogą one istnieć?

W poprzednim rozdziale wymieniono dwa sposoby postrzegania bytów matematycznych – formalistyczny (negujący istnienie obiektów czystej matematyki) oraz kantowski (traktujący je jako wytwór poznającego rzeczywistość umysłu). Warto zatem przytoczyć trzecią koncepcję, reprezentowaną przez autora niniejszej rozprawy: platonistyczną. Zgodnie z owym poglądem byty matematyczne muszą istnieć (wbrew formalizmowi) w sposób obiektywny, niezależny od podmiotu poznającego (inaczej niż w koncepcji Kanta).

Warto w tym miejscu przytoczyć model rzeczywistości sformułowany przez brytyjskiego matematyka Rogera Penrose’a. Ów zdecydowany zwolennik realizmu przedstawił koncepcję trzech światów.

²² L. Sokołowski, *Nadwyżkowość matematyki*, w: *Matematyczność przyrody*, op.cit., s. 81–85.

Pierwszy ze światów zawiera platońskie idee, świat idei matematycznych. To w jego obrębie odnaleźć można struktury matematyczne (które, jak można wywnioskować, istnieją w sposób odmienny od bytów fizycznych).

Z pierwszego świata wylania się rzeczywistość świata fizycznego. Warto zauważyć, iż zgodnie z modelem Penrose'a zostaje on utworzony zaledwie z niewielkiej części przestrzeni platońskich świata idei matematycznych. Fakt ów wynika ze wspomnianego powyżej problemu „nadwyżkowości” matematyki względem przyrody.

Wreszcie rzeczywistość mentalna, powiązana filogenetycznie ze światem fizycznym, zawiera procesy myślowe. Ów świat „rzuca światło” na idee matematyczne, umożliwia odkrywanie form platońskich. Warto zwrócić ponadto uwagę na fakt, iż zgodnie z diagramem Penrose'a podstawa stożka łączącego światy (mentalny i platoński) obejmuje całą kulę symbolizującą rzeczywistość bytów doskonałych. Oznacza to, iż umysł ludzki potencjalnie nie zna ograniczeń – może poznać wszystkie platońskie formy²³. Zgodnie natomiast z hipotezą Michała Hellera pomiędzy rzeczywistością fizyczną a ludzką mentalnością dochodzi do swoistego sprzężenia zwrotnego. Według tej interpretacji rzeczywistości, opisującej powiązania pomiędzy trzema światami, taki stan rzeczy nie może budzić zdziwienia.

Kluczowa dla tematyki niniejszej pracy wydaje się konieczność omówienia struktur należących zwłaszcza do świata idei matematycznych. Warto zastanowić się, skąd wynika obiektywizm i realność „nienamacalnych” struktur matematyki czystej. Najprościej wykazać to na przykładzie zaczerpniętym z historii matematyki.

W 1637 r. francuski matematyk Pierre de Fermat sformułował słynne twierdzenie, zwane „wielkim twierdzeniem Fermata”. Głosi ono, iż dla $n > 2$ nie istnieją takie liczby x , y , z , aby zachodziła równość $x^n + y^n = z^n$. Fermat umieścił twierdzenie na marginesie tomu *Arithmetica* greckiego matematyka Diofantosa i opatrzył następującym komentarzem: „Odkryłem doprawdy cudowny dowód tego twierdzenia, ale na tym marginesie jest za mało miejsca, żeby go przedstawić”²⁴. Nie wiadomo, czy francuski matematyk faktycznie dysponował dowodem, nikt jednak nie udowodnił

²³ R. Penrose, *Droga do rzeczywistości*, op.cit., s. 17–21.

²⁴ Tamże, s. 13.

owego twierdzenia przez 350 lat i dopiero w 1995 r. Andrew Wiles zaproponował powszechnie przyjęty przez matematyków dowód.

Warto teraz rozważyć: czy prawdziwość twierdzenia jest zdeterminowana przez odkrycie go w XVII w., czy istniało ono zawsze, a Fermatowi przypisać należy rolę odkrywcy? Gdyby prawdziwa okazała się pierwsza opcja, samo twierdzenie nosi znamiona subiektywności. Nietrudno zatem wyobrazić sobie sytuację, gdy zaproponowany zostaje kontrprzykład, przyjęty przez ogół matematyków. Co jednakże, jeżeli Fermat *rzeczywiście* dysponował akceptowalnym dowodem popierającym prawdziwość własnego stanowiska? Prowadzi to do absurda – podanie kontrprzykładu do danego twierdzenia możliwe jest jedynie dzięki zatajeniu (podkreślmy to raz jeszcze – subiektywnie poprawnego!) dowodu. Bezsensowność takiego przypadku nakazywałaby zatem skierować się ku drugiej ewentualności, uznającej obiektywność sformułowanej przez Fermata struktury²⁵.

Kolejny godny uwagi element matematyki czystej to fraktale. Ich fenomen zaprezentowany zostanie na przykładzie zbioru Mandelbrota. Żeby opisać ową strukturę, warto wcześniej wyjaśnić kluczowe dla kwestii pojęcie *liczb zespolonych*.

Liczby zespolone można zapisać w postaci $a + ib$. Litery a oraz b oznaczają dowolne liczby rzeczywiste. Liczba i natomiast jest pierwiastkiem z -1 (lub, co jest równoważne, jej kwadrat wynosi -1). Często opisujące liczby zespolone wyrażenie zapisuje się prosto jednym symbolem, np. z . W ten sposób określone struktury podlegają podstawowym operacjom arytmetycznym. Ponadto liczby zespolone nie przeczą zasadom zwykłej algebry.

Pozornie mogą się one wydawać tworamii zupełnie abstrakcyjnymi, oderwanymi od rzeczywistości. Takie też odczucia budziły u naukowców aż do XX wieku, kiedy to okazało się, iż prawa rządzące działaniem wszechświata ściśle wiążą się z ideą liczb zespolonych²⁶.

Powróćmy jednakże do związku owych liczb ze zbiorem Mandelbrota. Stanowi on bowiem interpretację z wykorzystaniem tzw. płaszczyzny Arganda, służącej właśnie do geometrycznego przedstawiania liczb zespo-

²⁵ Tamże, s. 13–14.

²⁶ Tamże, s. 69–71.

lonych. Za konstrukcję zbioru Mandelbrota odpowiada następujące przypisanie: $z \rightarrow z^2 + c$, gdzie c i z to ustalone liczby zespolone. Wyobraźmy sobie teraz odwzorowanie samej liczby c . Miałoby ono postać $c^2 + c$. Idąc dalej, rozważyć można by identyczne do pierwotnego przypisanie dla danego wyrażenia – wynosiłoby ono $c^4 + 2c^3 + c^2 + c$. Operację można rzecz jasna powielać – i należy to czynić na użytek procesu konstrukcji zbioru Mandelbrota. Trzeba jednak zwrócić uwagę na *ograniczoność* powstałych w wyniku opisanej procedury ciągów. Wyrazy *ograniczonych ciągów* położone są w obrębie ustalonego okręgu i go nie przekraczają. Warunki takie spełnione zostają np., gdy $c = 0$; każdy z wyrazów równy jest wtedy zeru. Istnieją jednakże liczby c , dla których obszar położenia wyrazów nie można zamknąć w obrębie jednego okręgu. Takie ciągi nazywamy *nieograniczonymi*.

Na tym dosyć prostym rozróżnieniu opiera się cała procedura konstrukcji zbioru. Jeżeli dla danej wartości c ciąg $0, c, c^2 + c, \dots$ jest skończony, punkt odpowiadający takowej wartości zostaje zaczerniony. W przeciwnym przypadku (tj. wtedy, gdy ciąg $0, c, c^2 + c, \dots$ dla danego c charakteryzuje się nieograniczonością) punkt pozostaje biały.

Takie w istocie nieskomplikowane, jak na standardy matematyki czystej, przyporządkowanie umożliwiło skonstruowanie zbioru Mandelbrota. Brzeg owej struktury spełnia definicję fraktalu – jest skomplikowanym, nieregularnym obiektem, którego złożoność wprowadziła już w osłupienie niejednego adepta matematyki. Nawet wielokrotne zbliżenie owego bytu umożliwia dostrzeżenie nowych, nieraz samopodobnych i zdradzających pewne prawidłowości struktur. Odkrywane drogą przybliżania obrazu obiekty są podobne, lecz nie takie same, względem całego zbioru.

Złożoność i fenomenalność owej struktury wzbudziła zdziwienie samego Mandelbrota. Ów amerykański matematyk polskiego pochodzenia początkowo uznał występujące na granicy zbioru nieregularności za wyraz wadliwości używanej przez siebie maszyny. Dopiero później uświadomił sobie faktyczną naturę skonstruowanego zbioru.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż różni matematycy czy informatycy stosujący odmienną maszynię zawsze wpadali na trop identycznego bytu matematycznego. Choć dokładność odtworzenia zbioru Mandelbrota w oczywisty sposób uzależniona jest od parametrów wykorzystywane-

go urządzenia to, ogólna struktura w każdym przypadku wyglądała tak samo²⁷.

Z tych dwóch faktów można wysnuć prosty wniosek. Ze względu na swą złożoność i możliwość właściwie nieskończonej eksploracji nie można przypisać Benoitowi Mandelbrotowi *stworzenia* omawianego zbioru. Jednocześnie możliwość zbadania owej struktury przez niezależnych od siebie matematyków i systemy informatyczne nakazywałaby przypisać fraktalowi cechę umożliwiającą jego *obiektywne* poznanie. Innymi słowy, zbiór Mandelbrota stanowić winien strukturę niezależną, pierwotnie odseparowaną od procesów poznawczych ludzkiego umysłu. Jest on zatem dobitnym dowodem potwierdzającym tezę, iż struktury matematyczne są odkrywane. Trudno bowiem wyobrazić sobie ludzki umysł na tyle potężny, aby był w stanie stworzyć matematyczną konstrukcję złożoną z samopodobnych (aczkolwiek nie identycznych) i potencjalnie nieskończonych elementów.

4. Podsumowanie

Reasumując, autor uważa, iż przedstawione argumenty w wystarczającej mierze podkreślają słuszność postawionej wcześniej tezy: twierdzenia matematyczne istnieją w obiektywnej rzeczywistości, są zatem odkrywane. Jednocześnie jednakże nie należy całkowicie negować poglądu opozycyjnego, przypisującego procesom matematycznym pierwiastek twórczy. Problem zatem w dalszym ciągu nie pozostaje rozstrzygnięty, jednakże niniejsza rozprawa stanowić może głos w dyskusji nad charakterem struktur matematycznych. Warto na zakończenie przytoczyć słowa Michała Hellera, trafnie opisujące m. in. istotę refleksji nad naturą matematycznych bytów: „W każdym razie Wielkie Pytania są jak powracająca fala. Trzeba się w nie co jakiś czas zanurzać od nowa”²⁸.

²⁷ Por. *Nowy umysł cesarza*, op. cit., s. 94–119.

²⁸ M. Heller, *Zamiast zakończenia*, op. cit., s. 174.

Indywidualny i społeczny wymiar religii w ujęciu Henri Bergsona

1. Wprowadzenie. Religia w pojęciu ogólnym

W rozumieniu encyklopedycznym, ogólnym, religią jest każde „odniesienie osoby ludzkiej do Transcendensu (bóstwa, Boga) i zdolność nawiązania z nim kontaktu”, a także „zjawisko społeczno-kulturowe, realizujące relację zachodzącą między człowiekiem i Transcendensem”¹. Jakkolwiek definicja religii wciąż podlega dyskusji, powszechnie wyróżnia się dwie interpretacje religii: aposterioryczno-realistyczną i aprioryczno-subiektywistyczną, które realizują się w dwóch głównych wymiarach religii: indywidualnym i społecznym.

Pierwszy jej wymiar stanowi, że o s o b a l u d z k a² jest „ja” świadomym i zdolnym do autodeterminacji w swoim wolnym działaniu, wobec czego niejako przez siebie, domyślnie przez swoje istnienie (łac. *per se*, por. *persona*), domaga się istnienia Absolutu osobowego. W charakterystycznej dla filozofii starożytnej i średniowiecznej interpretacji aposterioryczno-realistycznej religia jest tworem niezależnym od podmiotu, wynikającym niejako naturalnie z doświadczenia („aposterioryczno-”) działalności Boga w świecie realnym („realistyczna”), gdzie status ontyczny człowieka jest zależny od statusu ontycznego Absolutu. Wyrazem takiego postrzegania religii jest na przykład dowód kosmologiczny na istnienie Boga (a zatem dowodzenie istnienia Boga z faktu istnienia świata), a także działalność mistyków. Z kolei w późniejszej, pochodzącej od Kartezjusza, a następnie Kanta, interpretacji aprioryczno-subiektywistycznej, rozum („aprioryczno-”) dominuje nad poznaniem, a zatem „Bóg może być tylko «myślany przez człowieka»”³ – jest zależnym jedynie od podmiotu („-subiektywi-

¹ Z. J. Zdybicka, hasło: *religia* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2007, s. 720.

² Jeżeli nie zaznaczono inaczej, podkreślenia pochodzą od autora pracy.

³ Z. J. Zdybicka, hasło: *religia*, op. cit., s. 723.

styczna”) postulatem rozumu praktycznego. Jednakże tak w pierwszym, jak i w drugim przypadku, istnienie jest sferą wzajemnych relacji osoby ludzkiej do Boga i Boga do osoby ludzkiej, i ta właśnie sfera nazywana jest religią w wymiarze indywidualnym.

W drugim wymiarze religii indywidualne relacje Boga i osoby przenoszone są na relacje pomiędzy poszczególnymi osobami – zarówno w przypadku interpretacji aposterioryczno-realistycznej, jak i aprioryczno-subiektywistycznej. Osoba ludzka istniejąc w dwóch wymiarach, „w sobie” i „dla siebie”, żyje i rozwija się w społeczności osób – a więc również z innymi i dla innych. „Bycie dla drugiego”, czyli miłość drugiego i przyjęcie miłości innych, jest charakterystycznym dla istoty ludzkiej sposobem istnienia. Różnica polega na tym, że w pierwszej interpretacji fakt istnienia stosunków społecznych opartych na zasadach religijnych jest implikowany faktem istnienia Boga, w drugiej zaś – to akty społeczności ludzkiej znajdują się u podstaw rzeczywistości, w szczególności zaś akt posłuszeństwa, gdyż religia jest uznaniem wszystkich obowiązków jako przykazań Bożych.

Jest to stanowisko poniekąd zbieżne z myślą Woltera: „Gdyby Bóg nie istniał, koniecznością stałoby się wynalezienie go”, wynalezienie właśnie ze względu na społeczne, a nie indywidualne inklinacje faktu istnienia religii. Fakt naturalny istnienia religii jest jednak tyleż uznaniem jej interpretacji aposterioryczno-realistycznej („religijność osoby ludzkiej istniejącej przygodnie, a i dążącej w swych aktach osobowych: poznaniu i miłości do nieskończoności, transcenduje wszystkie historyczne formy religii”⁴), co interpretacji aprioryczno-subiektywistycznej: „Jako byt racjonalny, człowiek zdolny jest poznać otaczającą go rzeczywistość i swoją w niej pozycję. (...) Rodzi to spontanicznie myśl o jakimś «bycie mocnym», bardziej przeczuwanym niż poznany, czyli o jakimś bóstwie, Bogu”⁵. Niezależnie od przyjętej interpretacji, „związek religii ze sposobem bytowania człowieka decyduje o niezniszczalności religii jako osobistej formy życia i jako zjawiska społeczno-kulturowego”⁶.

⁴ Tamże, s. 721.

⁵ Tamże, s. 721.

⁶ Tamże, s. 721.

2. Bergson jako przedstawiciel filozofii życia. Wyznaczniki myśli Bergsonowskiej

Myśl Bergsonowska zalicza się do szerokiego i niejednorodnego nurtu filozofii życia. J. Galarowicz podaje pięć cech charakterystycznych tego prądu myślowego: zakwestionowanie wiedzy naukowej jako wiedzy najwyższego stopnia; wtórność poznania wobec życia i działania; dominująca rola „niedyskursywnych, pozapojęciowych i pozalogicznych” dróg poznania; postrzeganie świata jako rzeczywistości dynamicznej i zmiennej; podkreślanie skończoności bytu ludzkiego i faktu podległości człowieka wobec płynności życia oraz wynikający stąd pesymizm⁷.

Przypadek Henri Bergsona, przedstawiciela filozofii życia, tyleż w kwestii jego poglądów na religię, co całej jego filozofii, jest jednak przypadkiem szczególnym, gdyż bodaj jako pierwszy pojmując on filozofię, a w szczególności metafizykę, jako coś, co opiera się na intuicji, którą przeciwstawia analizie. W związku z tym filozofia Bergsona może zdawać się nieco „rozmyta”, co stwarza jednak dość szerokie możliwości interpretacyjne.

Najważniejszym i fundamentalnym postulatem bergsonizmu jest dialektyka intelektu i intuicji. Począwszy od koncepcji najbardziej podstawowych: pojęć czasu, poznania, bytu, czy filozofii i nauki, aż po bardziej szczegółowe, w tym religii, podkreślane na każdym kroku jest to przeciwieństwo. L. Kołakowski streszcza filozofię Bergsona do jednej myśli: „czas jest rzeczywisty”⁸ i na tym przykładzie wyjaśnia sprawę intelektu i intuicji. Czas rzeczywisty określany jest bowiem jako *durée*, czym zbliża się znaczeniowo do *trwania*, i poznawalny jest intuicyjnie – z bezpośredniego doświadczenia go w przestrzeni. Odróżnia się tym samym od czasu fizycznego – *temps* – który nie jest rzeczywisty, został bowiem wyabstrahowany z ruchu – wyobrażamy go sobie nie w przestrzeni, lecz na podobieństwo przestrzeni, „jako zbiór jednorodnych odcinków umiejscowionych jeden po drugim i składających się na nieskończenie długą linię”⁹. Czas fizyczny stanowi tym samym swoistą racjonalizację czasu rzeczywistego; sztuczny, dający się opisać rozumowo

⁷ J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 66–67.

⁸ L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 16.

⁹ Tamże, s. 17.

wymysł, konieczny człowiekowi do celów praktycznych, i będący tylko racjonalną projekcją intuicyjnego ideału.

Według Coplestona, u Bergsona „umysł kieruje się ku materii, a intuicja ku życiu”¹⁰. Intuicja jest narzędziem i kluczem do poznania świata głębszego i prawdziwszego, który życie ma u swoich podstaw; „oczywisty stąd wniosek, że na niej opiera się filozofia traktująca o życie”¹¹.

Nadanie życiu dominującej roli w metafizyce Bergsona implikuje biologiczne ujęcie bytu, a także samo przez się z biologii wynika. Na francuskiego filozofa wielki wpływ miał Darwin ze swoją teorią ewolucji i doboru naturalnego. Popularność naturalistycznych teorii angielskiego przyrodnika wywołała, według Kołakowskiego, „naturalizację świadomości”: „umysł ludzki wraz z jego zachowaniami poznawczymi musi uchodzić za organ ciała, za narzędzie obronne, które pomaga naszemu organizmowi w jego walce ze środowiskiem o przetrwanie”¹². Bergson przyjął tę tezę, lecz przy dwóch istotnych założeniach: że umysł analityczny faktycznie jest organem biologicznym, który umożliwia jednak poznanie świata zgodnego z potrzebami biologicznymi człowieka (a więc w sposób niepełny i powierzchowny) oraz że życie nie jest przypadkowym, mechanistycznym tworem, lecz efektem i objawieniem ewolucji twórczej. Z tą zaś wiąże się jeszcze jedno ważne pojęcie: *élan vital*, pędu życia, kosmicznej energii objawionej w materii i kierującej twórczo tą materią. Ogólny pogląd Bergsona na życie nosi nazwę witalizmu i jest dość osobliwym połączeniem klasycznej metafizyki z biologicznym podejściem do bytu.

Trzecim wyznacznikiem filozofii Bergsona jest dialektyka dynamizmu i statyki. Jedno z najważniejszych stwierdzeń tego filozofa brzmi, że „Wszechświat nie jest gotowy, lecz tworzy się bez przerwy”¹³. Wieczny ruch, nie mechaniczny, ale raczej pierwotny i pozbawiony linearności ruch Heraklitejskiego ognia, jest pierwszym i fundamentalnym przejawem życia. Pęd ten, kosmiczny *élan*, aktywna forma, jest przeciwieństwem martwej materii; nie stwarza jej wprawdzie, ale powoduje nieustanne przemiany. Zatem dynamika jest u Bergsona równoznaczna z życiem, statyka zaś – z martwością. Powróćmy więc do wspomnianego za Kołakowskim

¹⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991, s. 199.

¹¹ Tamże.

¹² L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 23.

¹³ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957, s. 160.

rozdzielenia na czas rzeczywisty i fizyczny. Pierwszy z nich jest pojmowany przez umysł, gdyż statyczny; poddawalność analizie zawdzięcza wyobrażeniu jako statycznej przestrzeni. Nie da się zaś pojąć analitycznie czasu dynamicznego, a to z racji jego nieustannej zmiany. Intuicja jest zaś tym narzędziem poznania, które pozwala na poznanie zmiany. Ponieważ pochodzi od *élan vital*, jest w stanie uchwycić ów pęd, nie działa zaś w warunkach martwej, statycznej materii.

Trzy przedstawione wyżej wyznaczniki filozofii Bergsona tworzą razem jakby zamknięte koło, i nie da się mówić o jednym z nich, nie mówiąc o pozostałych. Wspólnie tworzą zrab metafizyki Bergsonowskiej i w takiej też formie znajdują realizację w jego filozofii religii.

3. Wstęp do filozofii religii Bergsona

Bergson zawarł swoją filozofię religii w dziele *Dwa źródła moralności i religii*, jednym z ostatnich wydanych (w 1932) za życia autora. Najogólniej rzecz biorąc, praca ta jest przedłużeniem i rozszerzeniem jego poglądów filozofa, dotyczących metafizyki bytu ludzkiego, na sferę religijną i społeczną.

Przedstawienie Bergsonowskiego ujęcia religii wymaga wpierw przedstawienia Bergsonowskiego ujęcia społeczeństwa. We wstępie do pierwszego rozdziału *Dwóch źródeł...*, pisze: „Nie zdawaliśmy sobie z tego jasno sprawy, lecz za plecami naszych rodziców i naszych nauczycieli wychowywaliśmy coś ogromnego lub raczej nieokreślonego: coś, co za ich pośrednictwem przytłaczało nas całym swoim ciężarem. Powiedzielibyśmy później, że jest to społeczeństwo”¹⁴. Już w tej pierwszej próbie zdefiniowania społeczeństwa przez Bergsona ujawnia się jego forma statyczna. Społeczeństwo zdaje się być siłą gniotącą, przytłaczającą jednostkę – wyrrywającą się spod tego reżimu i dążącą do nieustannych przemian – formę dynamiczną.

Jest to jednak definicja niejako intuicyjna, wynikająca z doświadczenia. „Myśląc o nim [społeczeństwie – przyp. aut.] filozoficznie, porównalibyśmy je więc do organizmu, którego komórki, połączone niewidzialny-

¹⁴ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 2007, s. 15.

mi więzami, są podporządkowane sobie nawzajem w rozumnej hierarchii i w sposób naturalny naginają się, dla jak największego dobra całości, do dyscypliny, która będzie mogła wymagać ofiary z części”¹⁵. Porównanie społeczeństwa do organizmu, pojawiające się już wcześniej w filozofii pozytywnej, jest charakterystyczne dla Bergsona i stanowi wyraz biologicznego ujęcia bytu. Społeczeństwo jest formą biologiczną; podobnie jak intelekt dla jednostki, tak społeczeństwo dla zbiorowości stanowi narzędzie obronne, wykształcone w procesie doboru naturalnego. Kołakowski stwierdza, że „obyczaje i wierzenia moralne można przyrównać do języka: wszystkie swoiste cechy języka kształtują się w procesie jego używania, ale samą zdolność mówienia dostajemy od natury”¹⁶.

„Niewidzialne więzy”, o których pisze Bergson, są w istocie rozbudowanym systemem powinności społecznych nałożonych na poszczególne jednostki, co jest takim samym zjawiskiem jak biologiczna konieczność współdziałania poszczególnych komórek. W ten sposób, pomimo że „wiele z tych powinności ukazanych osobno, byłoby małymi powinnościami, stanowią one integralną część powinności w ogóle”¹⁷. Stąd, choć społeczeństwo ludzkie jest zbiorem wolnych istot, poprzez zbiorowość umacnia własną żywotność, zaś „powinności, które nakłada i które pozwalają mu przetrwać, wprowadzają w nie pewną regularność, która jest po prostu analogiczna do niewzruszonego porządku zjawisk życia”.

Podsumujmy: społeczeństwo jest formą statyczną (w przeciwieństwie do dynamicznej formy jednostki) i biologiczną. Nie należy jednak wpadać w pułapkę radykalnego przeciwstawienia społeczeństwa – materii jednostce – formie. Do nieujarzmionej materii niebezpiecznie zbliża się Masa, społeczeństwo zaś stanowi ujarzmienie tej materii z zahamowanymi procesami jej przemian. Taki wniosek prowadzi Bergsona do stwierdzenia, że „wszystko zmierza przeciw do tego, byśmy uznali, że ta regularność jest podobna do regularności natury”, i dalej, że „nawet tam, gdzie zasady moralne zawarte w sądach wartościujących nie są przestrzegane, sprawia się wrażenie, jakby ich przestrzegano”¹⁸. Mogłoby się wydawać, że filozof w tym miejscu uznaje ogólne pojęcie społeczeństwa za coś fasadowego,

¹⁵ Tamże, s. 15.

¹⁶ Kołakowski L., *Bergson*, op. cit., s. 99.

¹⁷ Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, op. cit., s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 17.

posługując się przy tym metaforą: „Tak, jak nie dostrzeżemy choroby, spacerując po ulicy, tak samo nie zmierzymy, ile niemoralności może ukryć się za tą fasadą, którą ukazuje nam ludzkość”¹⁹. Bergson nie jest jednak tak radykalny, by uogólnić społeczną niewydolność moralną. W tym celu tworzy pojęcia społeczeństwa otwartego i społeczeństwa zamkniętego.

Tak jak Bergson nie kwestionował nigdy wartości nauki i rozumu analitycznego, twierdząc tylko, że z samej swojej natury nie potrafią one uchwycić ulotności twórczości i czasu, tak też nie neguje wartości społeczeństwa, wskazując jedynie, że nie jest ono w stanie oddać w pełni mechanizmów powinności moralnej, jakie podołałyby pędowi ewolucji twórczej. Próbą podołania rozmachowi życiowemu jest moralność zamknięta (statyczna). Pierwotne społeczeństwo jest zamkniętą zbiorowością przeciwstawioną innym grupom, jego więzi społeczne formują się zaś przeciw innym zbiorowościom – stąd też własność prywatna i wynikająca z niej wojna są dziełem natury. „Nie sugerujemy się jednak słowem «pierwotne»”, mówi Bergson, „prawdą jest, że moglibyśmy uznać ten naturalny porządek za coś bez znaczenia, gdyby został on zduszony przez nabyte przyzwyczajenia, gromadzące się w ciągu wieków cywilizacji – lecz utrzymuje się on w bardzo dobrym stanie i pozostaje żywy w najbardziej cywilizowanym społeczeństwie”²⁰. Porównuje przy tym społeczeństwo zamknięte – zarówno pierwotne, jak i nowoczesne – do społeczności owadów, w których każda mrówka czy pszczoła ma biologicznie implikowaną rolę i powinność z tej roli wynikającą; w planach natury nie ma bowiem nic więcej.

Ponieważ moralność obowiązku nie obejmuje całej dziedziny moralności, lecz jedynie zapewnia biologiczne przetrwanie społeczeństwa, Bergson dochodzi do wniosku, że musi istnieć inny system wartości, pozwalający opisać moralność jednostek, których działania nie są wytłumaczalne terminami społecznego nacisku. W ten sposób opisuje także drugą, jakościowo różną od obowiązku moralność, która odwołuje się do uniwersalnego pojęcia ludzkości zamiast do zamkniętej grupy: „pomiędzy społeczeństwem, w którym żyjemy, a ludzkością w ogóle istnieje takie samo przeciwieństwo jak pomiędzy tym, co zamknięte, a tym, co otwarte:

¹⁹ Tamże, s. 17.

²⁰ Tamże, s. 37.

różnica pomiędzy tymi dwoma przedmiotami jest już różnicą natury, a nie tylko stopnia”²¹. W ten sposób powstaje pojęcie moralności otwartej (dynamicznej). Jest ona „otwarta w tym sensie, że jest z zasady powszechna i zdąża do jedności wszystkich istot ludzkich, a dynamiczna w tym sensie, że usiłuje zmienić społeczeństwo, a nie po prostu zachować je w zastanej postaci”²². Stanowi więc niezawodną odpowiedź na wymagania stawiane przez ewolucję twórczą.

Dychotomia moralności wynika z dwoistości jej źródeł. Moralność zamknięta ma „źródło przedintelektualne”, sytuujące się na poziomie biologicznego instynktu, natomiast „źródłem moralności otwartej jest styczeńność wielkich idealistów moralnych i proroków z twórczym źródłem samego życia”²³, a więc z *élan vital*. Podczas gdy moralność zamknięta odznacza się miłością do ojczyzny, moralność otwarta zaś – miłością do ludzkości; jeśli moralność zamknięta wyraża powinność działania dla dobra społeczeństwa, moralność otwarta dąży do spełnionego ideału Dobra uniwersalnego. I podobnie, jak moralność zamknięta jest biologicznym wytworem koniecznym do przetrwania społeczeństwa, tak moralność otwarta stanowi niezbędny element przetrwania jednostki. Według Coplestona: „moralność otwarta wyraża twórczy rozmach wstępującego życia, natomiast moralność zamknięta przedstawia raczej stały osąd tego ruchu”²⁴.

Pomiędzy moralnością zamkniętą i otwartą sytuuje się intelekt; „rozum, działając jako pośrednik, usiłuje w zamkniętą moralność wprowadzić powszechność, a w otwartą obowiązek”²⁵. Niemożliwe jest jednak stopniowe przejście od moralności zamkniętej do moralności otwartej oraz od społeczeństwa zamkniętego do społeczeństwa otwartego. Jediną drogą osiągnięcia „duszy otwartej” jest „skok ku moralności”, a niezbędnym oprócz rozumu warunkiem tego czynu – inspiracja religijna²⁶.

²¹ Tamże, s. 39.

²² F. Copleston, *Historia filozofii*, op. cit., s. 207.

²³ Tamże, s. 207.

²⁴ Tamże, s. 207. Warto porównać przy tym, jak pojmowanie moralności przez Bergsona spójne jest z pojmowaniem przez niego czasu (patrz rozdział II). Moralność otwarta jest w stanie uchwycić *durée* powinności moralnych, zaś moralność zamknięta jedynie ich *temps*.

²⁵ Tamże, s. 207.

²⁶ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 99.

Kołąkowski stwierdza, że „główną opozycją, na której zbudowane są *Dwa źródła*, nie jest ani społeczeństwo – religia, ani moralność – religia; chodzi raczej o kontrast między czysto społecznymi i socjologicznie wytłumaczalnymi formami życia zarówno religijnego, jak moralnego (społeczeństwo zamknięte, religia statyczna), a ich wyższymi, jakościowo różnymi przejawami (społeczeństwo otwarte, religia dynamiczna), w których dostrzegamy współpracę umysłu i wyobraźni człowieka z twórczym źródłem Bytu”²⁷.

4. Religia statyczna

W rozdziale I przytoczono definicję religii, zgodnie z którą jest to między innymi zjawisko społeczno-kulturowe realizujące relację między człowiekiem i Transcendensem. Dla uściślenia należy dodać, że w skład tego zjawiska wchodzi doktryna, motywowana religijnie moralność i obyczajowość, kult i instytucje. Bergson dodaje, że „widzieliśmy też religię nakazującą niemoralność, wymuszającą zbrodnie”, ogółem zaś „widok tego, czym były religie, tego czym niektóre z nich są w dalszym ciągu, jest bardzo upokarzający dla ludzkiej inteligencji”²⁸. Religia, nierozzerwalnie związana z moralnością, jednocześnie powstaje z niej i formuje ją do swoich potrzeb – zarówno w przypadku moralności zamkniętej, jak i otwartej.

Filozof nie uznając przy tym klasycznego spojrzenia na religię w wymiarze społecznym jako na twór z zasady ponadnaturalny, a także odrzuca teorie antropologiczne Levi-Bruhla i Durkheima, zakładające, że wyznawcy owych „absurdalnych religii” byli zasadniczo innej mentalności lub innej świadomości zbiorowej, które odrywają religię od jej biologicznej natury. Analogicznie do moralności tworzy zatem pojęcie religii statycznej, która „podobnie jak moralność zamknięta jest organem przez naturę wynalezionym na potrzeby wspólnoty stworzeń, którym dano zdolność wyboru”²⁹.

²⁷ Tamże.

²⁸ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, op. cit., s. 107.

²⁹ L. Kołąkowski, *Bergson*, op. cit., s. 102.

Bynajmniej, podstawową funkcją religii statycznej nie jest nadanie społeczeństwu powinności moralnych (ponieważ to czyni już sama przez się instynktowna moralność zamknięta). Aby wyjaśnić istotę tej formy religijności, Copleston posługuje się ponownie metaforą społeczności owadów: „Wyobraźmy sobie raz jeszcze pszczoły czy mrówki nagle wyposażone w inteligencję i samoświadomość. Owady te dążyłyby naturalnie do załatwienia swoich prywatnych interesów, zamiast służyć społeczności. Innymi słowy, jeśli inteligencja pojawia się w trakcie ewolucji, jest potencjalnie siłą rozkładu spójności społeczeństwa. Rozum jest krytyczny i wątpiący (...) a więc zagraża jedności i karności społeczeństwa. Ale przyroda wie, co robić. Do dzieła przystępuje to, co Bergson nazywa zdolnością tworzenia mitów, i pojawia się opiekuńcze bóstwo, aby bronić, grozić, upominać”³⁰.

Podstawową, najbardziej pierwotną i naturalną rolą religii statycznej, jest jej funkcja fabulacyjna (*fonction fabulatrice*), czyli zdolność do tworzenia mitów porównywanych przez Bergsona do halucynacji, przeciwdziałająca społecznie destrukcyjnym działaniom inteligencji. Ponieważ „inteligencja zachęca do egoizmu”³¹ i powoduje stopniową dezintegrację społecznej sieci powinności moralnych, organizm społeczeństwa zamkniętego tworzy mity i ułudę, które mają za zadanie ograniczyć jednostkową energię twórczą, jaka wiąże się z inteligencją, i poprzez to utrzymać dotychczasowy ład społeczny.

Dla uwiarygodnienia swojej fabulacyjności, religia statyczna kładzie bardzo silny nacisk na system osądu, kar i nagród oraz na spójność tego systemu dla całej zbiorowości: „w zbiorowiskach ludzkich, rozróżnienie między tym, co jest ważne, a tym, co nie jest ważne dla spójności grupy, nie jest tak oczywiste, konsekwencje działania podjętego przez jednostkę także nie uchodzą za wyłącznie indywidualne; siła zakazu pojawiającego się w momencie, gdy jakieś działanie zmierza do spełnienia, także nie wciela się całkowicie w osobę”³². Nie odróżniany jest przy tym jasno porządek fizyczny i moralny: „wszystko, co jest zwyczajne dla członków grupy, wszystko, czego społeczeństwo oczekuje od jednostek, będzie musiało więc przyjąć wyraz religijny”³³.

³⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, op. cit., s. 207.

³¹ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 103.

³² H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, op. cit., s. 127.

³³ Tamże, s. 127.

Wpisanie dezintegracyjnej społecznie roli inteligencji w kontekst twórczej energii jednostki nie jest oczywiście jedyną przyczyną, dla której natura wytworzyła religię statyczną. Rozumność człowieka charakteryzuje się świadomością końca biologicznego istnienia (jest to warunek konieczny dla uznania człowieka istotą rozumną), zrodzone zaś z religii statycznej mitologie „dają ludziom środki przeciw zniechęcającej sile, jaką niesie nasza wiedza o nieuchronności śmierci”³⁴. U zwierząt istnieje instynkt przetrwania, nie ma zaś powodu, by przypuszczać, że zachodzi również świadomość śmierci. Inaczej jest w przypadku rozumnej istoty ludzkiej, stąd też przyroda „idei, że śmierć jest czymś nieuniknionym, przeciwstawi ona obraz kontynuacji życia po śmierci; obraz ten, rzucony przez naturę w pole inteligencji, przywraca rzeczom porządek”³⁵. Bergson wyjaśnia przy tym w przypisie, że „ten obraz ma postać halucynacji jedynie w tej formie, którą przybiera dla człowieka pierwotnego, nie zaś co do ogólnej zasady życia”. Trzeba tu nadmienić, że wyobrażenie religii statycznej o życiu pozagrobowym opiera się na linearnym *temps*, nie zaś na niepojmowalnym całościowo *durée*, który pozwala jedynie na ujęcie danej chwili (a sam w sobie jest wiecznością). Kołakowski konkluduje tę rolę religii statycznej, mówiąc, że „skoro społeczeństwo jest wbudowane w umysły jednostek, to jeśli autorytet zbiorowy ma działać, trzeba, żeby jednostki trwały po śmierci w jakiejś rozcieńczonej postaci”³⁶.

Religia statyczna przeciwdziałałaby rozpadowi powinności społecznych także poprzez wejście pomiędzy sferę celu i działania. Ma to zapobiec nadmiernemu formowaniu jednostki poprzez samą siebie i w efekcie porzuceniu obowiązku na rzecz organizmu społecznego, ale także przeciwdziałać zniechęcającym skutkom, jakie rodzi świadomość słabości ludzkiej w interakcji ze światem. Bergson pisze, że „inteligencja jest stworzona, by działać mechanicznie na materię; a więc przedstawia sobie rzeczy mechanicznie; domaga się wobec tego jakiegoś uniwersalnego mechanizmu”³⁷. Odpowiedzią na tę potrzebę staje się religia statyczna, „obrazy celowo działających, przyjaznych albo wrogich sił, które są czynne w naturalnym

³⁴ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 104.

³⁵ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, op. cit., s. 135.

³⁶ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 104.

³⁷ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, op. cit., s. 143.

łańcuchu przyczyn”³⁸. Ubocznym skutkiem tej roli religii statycznej jest magia, która ma pomagać w obchodzeniu się z siłami przypadku i oswajaniu ich.

Ogólną definicją religii statycznej, według Bergsona, jest zatem „reakcja obronna przyrody przed tym, co w działaniu inteligencji może być zniechęcające dla jednostki i powodujące rozkład dla społeczeństwa”³⁹. W ten sposób religia statyczna wyraża fakt istnienia społeczeństwa zamkniętego – z jednej strony scalając społeczeństwo, z drugiej zaś dostosowując je do warunków biologicznych (doboru naturalnego) – i tym samym wypływa z moralności zamkniętej. Z tego źródła pochodzą również uboczne skutki istnienia religii statycznych – wojny i prześladowania religijne, a także inne praktyki, które z punktu widzenia moralności otwartej nazwalibyśmy „niemoralnymi”. Choć Bergson posługuje się terminem religii statycznej w odniesieniu do religii plemiennych, należy pamiętać, że również religie uniwersalne przybierają formy statyczne. Funkcja fabulacyjna ujawnia się zarówno w pierwotnych praktykach animistycznych, jak i w chrześcijaństwie oraz islamie. Obie te religie tworzyły bądź tworzą nadal państwa wyznaniowe, będące niczym innym, jak wyrazem moralności zamkniętej. Istotnym wyznacznikiem religii uniwersalnych, który odróżnia je od religii plemiennych, jest jednak ich potencjał do przejścia od moralności zamkniętej do moralności otwartej – od religii statycznej do religii dynamicznej.

5. Religia dynamiczna

Jak wspomniano już wcześniej, warunkiem koniecznym dla skoku ku moralności otwartej jest inspiracja religijna. Źródeł przejścia od powinności społecznych do uniwersalnych Bergson upatrywał w mistycyzmie, czyli właśnie religii dynamicznej, który definiuje jako „uchwycenie kontaktu, i w konsekwencji częściowa łączność z tym wysiłkiem stwórczym, który jest objawiony przez życie”⁴⁰.

³⁸ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 104.

³⁹ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, op. cit., s. 205.

⁴⁰ Tamże, s. 220.

Religia mistyków jest dynamiczna w tym sensie, że nie pozwala na wytracenie ludzkiego pędu życiowego, podczas gdy inna materia – w tym społeczeństwo – osiągnie już swoją końcową formę i biologicznie zahamowany zostanie rozmach życiowy. Tak, jak już powiedziano, społeczeństwo zamknięte poprzez religię statyczną zasadniczo wyzyskuje wszystkie potrzeby biologiczne, narzucone mu przez naturę. Ponieważ jednak istnienie inteligencji w jednostce implikuje dalsze poddawanie jej rozmachowi życiowemu, w konsekwencji postęp, a dalej, kontakt z samym źródłem życia. W ten sposób możemy zaobserwować tak narodziny mistyka, jak i społeczeństwa otwartego. Kołakowski opisuje tę zależność następująco: „skoro człowiek jest racją bytu wszechświata i skoro swobodna energia twórcza ma skutecznie osiągnąć pełnię w jego rozwoju, wolno powiedzieć, że religia dynamiczna to najwyższy wyraz boskiego *élan*”⁴¹.

Bo choć religia statyczna zapewnia konieczne potrzeby bytu biologicznego zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, czyli bezpieczeństwa i spokój, to religia dynamiczna stara się ponadto przenieść duszę na inny poziom, którego różnica wobec innych poziomów jest co do jakości, nie co do stopnia (tak, jak to było w przypadku moralności otwartej). Mistycyzm jest przy tym zjawiskiem niezmiernie rzadkim i niejednokrotnie „spotyka się go jakby w stanie rozcieńczenia, tym niemniej przekazuje on tej masie”⁴², z którą się łączy, swój kolor i zapach, i że w tej całości, od której nie da się go oddzielić, powinno się go pozostawić, jeśli chce się go uchwycić w działaniu”⁴³. Stąd, możemy mieć do czynienia z m i s t y c y z m e m n i e p e ł n y m, który „skupia się po prostu na odwróceniu się od świata do Boskiego ośrodka lub prowadzi do intelektualnego ujęcia jedności wszystkich rzeczy”⁴⁴. W tej definicji ujawnia się pewna polemika, jaką Bergson prowadzi z twórcami systemów totalistycznych z początku XIX wieku, choć zasadniczo mistycyzm niepełny lokuje na Wschodzie. Mistycyzm pełny bowiem „oznacza nie tylko ruch ku górze i do wewnątrz, kulminujący w kontakcie z życiem Boskim, lecz również dopełniający

⁴¹ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 105.

⁴² Fragment ten jest zasadniczo dość niejasny i może budzić nieporozumienia; mianem masy, zazwyczaj kojarzonej z materią, Bergson określa tu zmasowaną energię życiową w jej źródle.

⁴³ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, op. cit., s. 205.

⁴⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, op. cit., s. 210.

go ruch w dół i na zewnątrz, dzięki któremu przekazany zostaje społeczeństwu za pośrednictwem mistyka nowy impuls, płynący z Boskiego życia⁴⁵. Według Bergsona mistycyzm pełny jest obecny u wielkich mistyków chrześcijańskich – świętego Pawła, Teresy z Avila, Katarzyny ze Sieny, Franciszka z Asyżu, Joanny d'Arc.

„Wielki mistyk jest indywidualnością, która przekracza granice wyznaczone gatunkowi przez jego materialność i w ten sposób kontynuuje lub przedłuża działanie boskie⁴⁶. Wszyscy ci mistycy charakteryzowali się wielką siłą witalną, wywołaną miłością do Boga; „miłość ta nie jest dziełem rozumu ani zmysłów; jest pędem życiowym, który ujawnia się za pomocą owych uprzywilejowanych dusz i pragnie dotrzeć do całego rodzaju ludzkiego⁴⁷. To stąd Bergson, utożsamiając energię twórczą z miłością uniwersalną, upatruje w religii dynamicznej szansę na skok do moralności otwartej. Co więcej, w tej samej energii twórczej dostrzega drogę do osiągnięcia przez Wszechświat swej najwyższej formy i w konsekwencji „tworzenia przebóstwionego człowieczeństwa, przekształconego dzięki dopływowi Boskiej miłości⁴⁸.

Ponieważ jednak rzetelny badacz nie powinien dać się porwać tak daleko idącej tezie prognozującej Bergsona, należy skupić się na innych wyróżnikach religii dynamicznej. Filozof rozważa problem pewności doświadczenia mistycznego. Nie jest ono opisywalne w sposób filozoficzny, bowiem „mistycy nie mają żadnych problemów do rozwiązania⁴⁹. A jednak filozofie niejednokrotnie odwołują się do doświadczeń mistyków, próbując odpowiedzieć na kwestie Boga, miłości, nicości i stworzenia. Ponieważ jednak filozofia dąży do odpowiedzi pewnych i sprawdzalnych, konstruuje ideę Boga i na jej podstawie określa właściwości świata, co zwykle kończy się zaprzeczeniem istnienia Boga. Ale Bergson wciąż upatruje dowodu na istnienie Boga we współistnieniu filozofii analitycznej i mistycyzmu, jako że „namysł nad ewolucją [w znaczeniu biologicznym – przyp. aut.] może nas doprowadzić do przeświadczenia, że istnieje immanentna energia twórcza, działająca w świecie, natomiast namysł nad re-

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, op. cit., s. 220.

⁴⁷ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 107.

⁴⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, op. cit., s. 210.

⁴⁹ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 108.

ligią dynamiczną lub mistycyzmem rzuca dodatkowe światło na naturę tej zasady życia”⁵⁰.

Religia dynamiczna, podobnie jak statyczna, ujmuje także kwestię życia pośmiertnego. O ile jednak religia statyczna jedynie fabulacyjnie przeciwdziała zniechęceniu wywoływanemu świadomością śmierci (ma to źródła przedintelektualne), o tyle religia dynamiczna dostarcza prawdziwej nieśmiertelności, w której dusze uczestniczą w energii boskiej, nie ulegając przy tym rozpuszczeniu lub wchłonięciu. Fenomen pełnych doświadczeń mistycznych polega jednak na tym, że mistycy, pomimo tego, że są pewni swej nieśmiertelności, nie porzucają krzewienia miłości Bożej, choć „niepewność co do trwania pośmiertnego może uchodzić za jedno z wielu narzędzi, którymi posługuje się natura, by podtrzymać zdolność do życia i postęp w społeczeństwach ludzkich”⁵¹.

Ideą Bergsona jest przekształcenie religii statycznej przez dynamiczną i moralności zamkniętej przez otwartą, jednak jest świadomy tego, że pozostają one w każdym momencie mniej lub bardziej przemieszane ze sobą. Myślenie o religii dynamicznej popchnęło filozofa ku katolicyzmowi, którego jednak pod koniec życia nie przyjął, aby okazać solidarność z prześladowanymi Żydami. Z religią dynamiczną łączył nadzieję związaną z postępem technologicznym; „w ostatnim rozdziale *Dwóch źródeł* Bergson traktuje postęp techniki jako stopniowe tworzenie tego, co można opisać jako jedno ciało (zjednoczenie ludzkości na poziomie cywilizacji materialnej i nauki), a za rolę religii mistycznej uznaje wlewanie duszy w to ciało”⁵².

6. Podsumowanie

Omówiwszy indywidualny i społeczny wymiar religii nakreślony przez H. Bergsona, odnieśmy wyniki badań do encyklopedycznego ujęcia religii z rozdziału 1. Bezsprzecznym jest fakt naturalny istnienia religii, jako że w każdym przypadku ma ono źródło biologiczne. W koncepcjach Bergsona

⁵⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, op. cit., s. 211.

⁵¹ L. Kołakowski, *Bergson*, op. cit., s. 109.

⁵² F. Copleston, *Historia filozofii*, op. cit., s. 211.

można mówić nawet o przednaturalnym źródle istnienia religii w przypadku religii statycznej i ponadnaturalnym w przypadku religii dynamicznej. Znacznie trudniejsze wydaje się ustalenie, w jaki sposób (zgodnie z interpretacjami encyklopedycznymi) należy odnieść się do indywidualnej i społecznej religii Bergsona.

Religia statyczna nosi wyraźne cechy aposterioryczno-realistyczne. Choć Bergson zakłada, że religia społeczna jest implikowana biologicznie i stanowi mechanizm obronny społeczeństwa wobec rozkładowemu działaniu intelektu, to już kształt tej religii ściśle określony jest doświadczeniem świata przez jej wyznawców i odniesienie tego doświadczenia do Transcendensu. Funkcja fabulacyjna religii statycznej sprawia, że społeczeństwa wyznające tę jej formę są przedmiotami działalności mniej lub bardziej urojonych sił.

Religia dynamiczna jest zaś przykładem religii interpretowanej aprioryczno-subiektywistycznie. Już sam fakt indywidualnego kontaktu z Bogiem stanowi o subiektywizmie tej formy, odbiciem aprioryzmu jest zaś dążenie do jedności z *élan vital*, który jest wszak rozmachem życiowym działającym na każdą materię i znajdującym się również w człowieku.

Dialektyka intuicji i intelektu oraz statyki i dynamiki ujawnia się stale i w Bergsonowskiej filozofii religii, choć nie jest ona tak ostra, jak choćby w *Ewolucji twórczej*. Statyka niejednokrotnie miesza się z dynamiką, a intelekt spaja dwie formy moralności – przedintelektualną i ponadintelektualną. W religiach plemiennych ukryty jest potencjał mistyczny, a religie uniwersalne nierzadko przyjmują formy zamknięte; „w teorii moralności i religii Bergsona różne typy moralności i religii wyjaśniają się ostatecznie w terminach Boskiego twórczego działania i zamiaru”⁵³.

Najbardziej innowacyjną myślą, jaką zawarł Bergson w swoim dziele pt. *Dwa źródła moralności i religii*, wydaje się być fabulacyjność religii statycznej. Jak już pisałem, dotyka ona zarówno religie plemienne, jak i uniwersalne. Zbiorowe psychozy, święte wojny i prześladowania religijne (do czego, zdaje się, obecnie największą tendencję mają religie uniwersalne) są efektem ubocznym zahamowania destrukcyjnej dla zbiorowości inteligencji przez religię statyczną. Ale i rozum ma tendencje do fabulacji.

⁵³ Tamże, s. 213.

Wynika to poniekąd ze wzajemnego stosunku religii do filozofii (o czym powiemy więcej w poniższym Dodatku). Zarówno bowiem wiara, jak i rozum mają tendencję do apodyktyczności. W efekcie następuje wysyp rozmaitych „faktów religijnych udowodnionych przez nauki stosowane” czy „religii rozumu” oraz innych tym podobnych aberracji, które budzą śmieszność, ale też rodzą mity i ułudę, mogące przeistoczyć się w coś znacznie gorszego. U podstaw całego problemu fabulacji stoi, moim zdaniem, jednak fakt, że człowiek ma zbyt wielką łatwość w traceniu rzeczywistego wyczucia chwili na rzecz pozornego spokoju wynikającego z zastój. Nie, zastój nie jest spokojem – jest okropną, egzystencjalną Nudą.

Dodatek. Filozofia religii Bergsona i Witkiewicza

Celem niniejszego Dodatku jest krótkie omówienie różnic i podobieństw między filozofią religii Bergsona i Witkiewicza. Ten drugi, znany głównie z dzieł literackich, jest również autorem prac filozoficznych, na czele ze swym *hauptwerkem* (jak je określał), *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*. Trudnym i niejasnym językiem wyklada w nim podstawy własnego systemu filozoficznego, zwanego monadyzmem biologicznym. Ogólnie rzecz biorąc, Witkiewicz dał się poznać jako ostry krytyk intuicjonizmu Bergsonowskiego, czego dał wyraz w eseju *O intuicji*, niejednokrotnie pisząc o „błędzie Bergsona”. Jednakże w kolejnym szkicu, *O stosunku religii do filozofii*, można już odnaleźć zarówno polemikę z Bergsonem, jak i inspirację nim.

Swój esej zaczyna Witkiewicz od zdefiniowania „niepokoju metafizycznego” jako „uwolnionego od praktycznych celów niepokoju życiowego i leżącego u jego podstaw uczucia metafizycznego”⁵⁴. Porwijmy się na próbę wyjaśnienie tej definicji. „Niepokój życiowy” zdaje się być tu nieustannym ruchem (a może tylko drżeniem?) żywej materii wywołanym istnieniem w niej rozmachu życiowego, odczuwanego poprzez „uczucia metafizyczne”. Nie są one jednak dokładnie tym samym co *élan* Bergsona, ponieważ

⁵⁴ S. I. Witkiewicz, *O stosunku religii do filozofii. Uczucia metafizyczne jako podstawa uczuć religijnych i rozważań filozoficznych*, w: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, Warszawa 2002, s. 113.

pęd ten uwolniono od praktycznych celów. Witkiewicz odżegnuje się również od sprowadzania uczuć metafizycznych do „innych uczuć życiowych”, popędów o naturze czysto biologicznej: „głodu, strachu i uczuć erotycznych”, gdyż nie oddają one „metafizycznej dziwności istnienia”⁵⁵ – są więc intuicyjne, lecz nie biologiczne. Bergson wprowadzie również nie traktował pędu życiowego jak instynktu, któremu przypisywał charakter przedintelektualny, jednakże ujmował go w sposób biologiczny, Witkacy zaś skłania się raczej ku źródłom czysto metafizycznym. Podsumowując, rozmach życiowy Witkiewicza nie pozostaje już ponadnaturalnym, choć biologicznie uwarunkowanym i ukierunkowanym ruchem materii w służbie natury, czyli ewolucją twórczą, ale – właśnie – tylko niepokojem o nadprzyrodzonych źródłach, ruchem dość bezładnym, być może nawet panicznym.

Inne są również źródła religii według Witkiewicza. Píše on dalej bowiem, że „religia będzie konstrukcją uczuć powstałych w związku z niepokojem metafizycznym”⁵⁶. Ponownie, religia Witkacego tworzy się nie w wyniku ukierunkowanego działania biologicznego, jako organ życiowy, który nadaje spójność i tworzy mity, lecz przeciwnie, jako zbiór koniecznych uczuć, które wyrażają brak owej spójności. Píše bowiem, że „u podstawy wszystkiego, co się dzieje w zakresie religii, musi leżeć fakt pierwotny przeciwstawiania się indywiduum reszcie Istnienia. Tu właśnie leży źródło niepokoju metafizycznego”⁵⁷. W przeciwieństwie do Bergsona, Witkiewicz uznaje, że wymiar indywidualny religii poprzedza wymiar społeczny. Tak, jak pierwszy z filozofów stwierdza, że formą podstawową religii jest społeczna religia statyczna, od której można przejść do moralności otwartej i indywidualnej religii dynamicznej, tak drugi z nich powstanie religii społecznej widzi we wtórnym uspołecznieniu wynikającej z niepokoju metafizycznego religijności i powstałymi na tym gruncie symbolami danego kultu: bóstwami, które są dla zbiorowości surogatem tego, co dla jednostki ujawnia się pod postacią „straszliwej, niezrozumiałej tajemnicy świata poza nią się piętrzącego”⁵⁸.

Zadziwiająco spójne z filozofią Bergsona są jednak ostateczne wnioski Witkiewicza, dotyczące indywidualnego wymiaru religii i jej stosunku do

⁵⁵ Tamże. s. 155.

⁵⁶ Tamże, s. 114.

⁵⁷ Tamże. s. 114.

⁵⁸ Tamże, s. 114.

filozofii: „Tam, gdzie kończą się negatywne wyniki ścisłej filozofii i gdzie zaczyna się obszar tajemnicy absolutnej dla każdego możliwego umysłu najwyżej w hierarchii Istnień Poszczególnych stojącego indywiduum, a nie tajemnic względnych dla danego gatunku tych istnień, tam jest miejsce dla religii, dla ludzi potrzebujących koniecznie tego ogólnego sensu istnienia, którego konieczności filozofia udowodnić nam nie jest w stanie”⁵⁹. Przypomnijmy stwierdzenie z rozdz. 5, że namysł nad ewolucją może doprowadzić do przeświadczenia, że istnieje immanentna energia twórcza, działająca w świecie, natomiast namysł nad religią dynamiczną lub mistycyzmem rzuca dodatkowe światło na naturę tej zasady życia. Przekładając to na język filozofii Witkiewicza, za pomocą umysłu analitycznego można osiągnąć granicę poznania tajemnicy metafizycznej, będąc przy tym Istnieniem Poszczególnym (czyli osobą ludzką), a nie zbiorowością. Dalsze poznanie możliwe jest jednak tylko poprzez formy religijności indywidu- alnej, a taką formą religijności jest mistycyzm. Witkiewicz upatruje zatem możliwości poznania źródeł bytu poprzez współdziałanie filozofii i reli- gii – jak uważał i Bergson – zaznaczając przy tym, że religia nie może wchodzić w kompetencje rozumowego badania rzeczywistości, filozofia zaś opierać się na wierze.

Przyjęcie religii indywidualnej jako pierwotnej nie kłóci się z poglą- dem Witkiewicza, jakoby to poprzez nią miało nastąpić wejście Istnienia Poszczególnego w sferę tajemnicy absolutnej. Do tego konieczne jest bo- wiem osiągnięcie odpowiedniego stanu umysłu w hierarchii tychże Ist- nień, a wszak w etapie pierwotnego formowania się religii rozumowa ana- liza rzeczywistości jest zaledwie w załążku.

Jak starałem się wykazać, pomimo nieco innych spojrzeń na religię i ogólnej ostrej krytyki Bergsonowskiego „antyintelektualizmu”, Witkie- wicz dochodzi do podobnych wniosków, co Bergson. Nad wtórnością reli- gii społecznej wobec indywidualnej lub indywidualnej wobec społecz- nej można dyskutować wiele, narażając się przy tym na rozmaite pułapki uproszczeń, uogólnień i wreszcie groźbę osiągnięcia granicy tajemnicy ab- solutnej, za którą przestrzeń jest nieosiągalna poprzez poznanie rozumowe – a wszak tylko takim powinienem się posługiwać w niniejszej pracy.

⁵⁹ Tamże. s. 118.

Czy racjonalizm jest zawsze racjonalny?

Czy racjonalizm jest zawsze racjonalny? Na to pytanie Leszek Kołakowski odpowiedział w pracy *Nieracjonalności racjonalizmu*, ukazując kolejne błędy i niespójności światopoglądu racjonalistycznego, a także proponując prawdziwie racjonalną wg niego alternatywę. Ten esej w dużym stopniu bazuje na *Nieracjonalnościach racjonalizmu*, ponieważ w wielu sprawach podzielam poglądy prof. Kołakowskiego. Kołakowski udowadnia, że racjonalizm jest ideologią taką samą jak każda inna – opiera się na niemożliwych do udowodnienia założeniach, a jego przyjęcie lub odrzucenie jest w rzeczywistości dowolne. Racjonalizm, a w szczególności pozytywizm, nie jest racjonalny i tę tezę postaram się w eseju udowodnić. Zanim jednak zaczniemy właściwy wywód, spróbujmy określić, co oznaczają terminy racjonalizm i racjonalność.

Zacznijmy od pojęcia drugiego. Słowo „racjonalny” wg Słownika Języka Polskiego PWN oznacza „oparty na nowoczesnych, naukowych metodach”, „dobrze zaplanowany i dający dobre wyniki”, „oparty na logicznym rozumowaniu oraz kierujący się rozumem, logiką”¹.

Kołakowski podaje sześć definicji racjonalizmu². Bliżej się jednak przyjrzymy tylko dwóm najogólniejszym:

¹ www.sjp.pwn.pl

² Definicje 1 i 2 są definicjami epistemologicznymi, 3 i 4 ontologicznymi, a 5 i 6 (najogólniejsze, wymienione w tekście) ich koniunkcjami. Definicje 1, 3 i 5 dotyczą racjonalizmu ujętego jako tezy, z kolei definicje 2, 4 i 6 racjonalizmu jako postawy. Cztery niewymienione w tekście właściwym definicje to:

Definicje epistemologiczne

I. Racjonalizm to pogląd, wedle którego nie mają wartości poznawczej (ewentualnie: nie mogą być stosowane w obrębie nauki) takie środki kontaktu człowieka ze światem, iż treść wiedzy z ich pomocą zdobyta, nie może być zasadniczo sformułowana w języku.

II. Racjonalizm to pogląd, wedle którego nie mają wartości poznawczej (ewentualnie: nie mogą być stosowane w obrębie nauki) takie środki kontaktu człowieka ze światem, iż treść wiedzy z ich pomocą zdobyta, nie może podlegać publicznej kontroli (obejmującej bądź weryfikację tej wiedzy, bądź nawet tylko jej zrozumienie poprawne) albo fałsyfikacji.

- Racjonalizm głosi, iż nie może powstać w ludzkim poznaniu (ewentualnie: naukowym) żaden problem, którego rozwiązanie (ewentualnie: rozwiązanie najlepsze wśród możliwych), ze względu na własności przedmiotów, jakich ów problem dotyczy, bądź ze względu na własności ludzkich czynności poznawczych, musiałoby być takie, iż treść tego rozwiązania nie daje się sformułować w języku.
- Racjonalizm głosi, iż nie może powstać w ludzkim poznaniu (ewentualnie: naukowym) żaden problem, którego rozwiązanie (ewentualnie: rozwiązanie najlepsze wśród możliwych), ze względu na własności przedmiotów, jakich ów problem dotyczy, bądź ze względu na własności ludzkich czynności poznawczych, musiałoby być takie, iż treść tego rozwiązania nie może podlegać publicznej kontroli (obejmującej bądź weryfikację tej wiedzy, bądź nawet tylko jej zrozumienie poprawne) albo falsyfikacji.

Pierwsza z przytoczonych definicji odnosi się do racjonalizmu jako tezy i stawia warunek, że żaden problem nie może mieć rozwiązania, którego nie da się sformułować w języku. Co to dokładnie jednak znaczy „sformułować w języku”? Wydaje się, że oznacza to: wyrazić w języku tak, by dany sąd opisywał fragment rzeczywistości w taki sposób, by zgadzał się z jej obiektywnymi właściwościami. Przy czym język ten może być dowolny, o ile ma jasno zdefiniowane terminy. Jest to warunek konieczny do spełnienia, jeżeli nasze wnioski mają być logicznie spójne. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, że wszystko, co wyrażalne w języku jest racjonalne. Możliwość sformułowania w języku jest aksjomatem, więc określa dziedzinę działania racjonalizmu. Przy czym w tej dziedzinie mieszczą się sądy zarówno prawdziwe, jak i fałszywe, sensowne i bezsensowne, a ich weryfikacja jest sprawą oddzielną. Wynika to z arystotelejskiej definicji prawdy jako „sądu zgodnego z rzeczywi-

Definicje ontologiczne

III. Racjonalizm głosi, że nie istnieją takie przedmioty poznania (ewentualnie: naukowego poznania) ani takie dziedziny rzeczywistości, które zasadniczo mogą być przez człowieka zrozumiane tylko w sposób taki, iż treść wiedzy o nich nie daje się sformułować w języku.

IV. Racjonalizm głosi, że nie istnieją takie przedmioty poznania (ewentualnie: naukowego poznania) ani takie dziedziny rzeczywistości, które zasadniczo mogą być przez człowieka zrozumiane tylko w sposób taki, iż treść wiedzy o nich nie może podlegać publicznej kontroli albo falsyfikacji.

stością”³. Nie mówi ona, że każdy sąd jest z rzeczywistością zgodny, ale zaznacza, że prawda jest sądem. Tak więc według definicji, wyniki doświadczenia irracjonalnego (tj. niewyraźnego w języku) nie mogą być prawdą, ale co najwyżej pokrywać się z rzeczywistością. (Choć w światopoglądzie racjonalistycznym jedyną słuszną formą poznania jest rozum, więc poznanie irracjonalne nie może być skuteczne. Mam na myśli tylko to, że nie wynika bezpośrednio z definicji Arystotelesa, iż poznanie irracjonalne nie ma żadnej wartości poznawczej.)

Gdy mówię o racjonalizmie jako postawie lub programie, stosuję drugą z podanych definicji. Sprecyzować należy pojęcie pozytywizmu, którego często używam w odniesieniu do racjonalizmu jako postawy. Oznacza ono w tej pracy ogół poglądów pozytywizmu (dziewiętnastowiecznego), neo-pozytywizmu oraz empiryzmu logicznego. Nie każdy pozytywista zgodziłby się z każdym poglądem pozytywistycznym z wymienionych w tej pracy i nie ma ona na celu jasnego zdefiniowania tego światopoglądu. Rozpatrywane zagadnienia łączą się jednak mocno ze sobą i niewątpliwie mają wspólny mianownik.

Należy tu uczynić dwa zastrzeżenia: po pierwsze, mimo dokonania dogłębnej krytyki światopoglądu racjonalistycznego (udowadniając, że jest światopoglądem właśnie), Kołakowski uważa się sam za racjonalistę⁴. Pod koniec tej pracy dokonamy opisu jego własnej interpretacji racjonalizmu, która nie pokrywa się z żadną z przytoczonych definicji. By uniknąć pomyłek, zastosowaliśmy termin „racjonalizm Kołakowskiego”, w przypadkach których nie jest oczywiste, o jaki rodzaj poglądu nam chodzi.

Wy tłumaczyć należy jeszcze pojęcie publicznej kontroli, wydaje się ono bowiem niejasne. Wypowiedzi publicznie kontrolowane to „wypowiedzi wyrażone w swoistym języku przyrodoznawstwa, bądź po prostu w języku potocznym (...)”⁵ (ujmując to słowami Profesora).

Na początku Leszek Kołakowski rozpatruje słusność traktowania racjonalizmu jako tezy – próby scharakteryzowania poznania naukowego lub poznania w ogóle. Powiada, że jeżeli celem racjonalizmu jest określenie, co należy, a co nie należy do nauki, rzeczywiście słusznym jest kryterium roz-

³ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Prawda>.

⁴ L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu. Pochwła niekonsekwencji*, Londyn 1989, s. 230.

⁵ Tamże, s. 204.

wiązywalności dyskursywnej i kontroli publicznej. Nie budzi to sprzeciwu u prawie nikogo. Kołakowski ma jednak obiekcje co do racjonalizmu jako definicji poznania. W jego opinii, oczywiste jest to, że człowiek kontaktuje się ze światem w sposób niewyraźny słowami. Przykładem mogą być np. doświadczenia zmysłowe – nie istnieją żadne dwa identyczne spostrzeżenia i są one zbyt złożone, by móc wyliczyć wszystkie wpływające na nie czynniki, więc praktycznie niewykonalne jest ujęcie ich w słowa⁶. Racjonalista mógłby jednak powiedzieć, że stanowi to wyłącznie ograniczenie poznania empirycznego lub intuicyjnego, któremu nie udaje się ogarnąć ogromnej ilości czynników. Nie daje się takie poznanie ująć w słowa tylko dlatego, że informacje dostarczane przez zmysły są niepełne, bo gdyby były pełne, byłyby wyrażalne w języku. Znajduje to częściowe pokrycie w doświadczeniu, chociaż patrząc na poszczególne zjawiska z perspektywy codzienności nie potrafimy wyjaśnić ich przyczyn, jak próbujemy poznać je naukowo, otrzymujemy wyniki, które (po odpowiednim przetworzeniu przez rozum) mówią nam więcej o rzeczywistości niż obserwacje codzienne. Nie widzimy bowiem w obserwacjach codziennych poszczególnych oddziaływań fizycznych, lecz ich skutki.

Jednak pozostaje jeszcze jeden problem, przytoczone rozumowanie implikuje, że podczas gdy prawda jest zawsze wyrażalna językowo (co wynika z jej arystotelejskiej definicji), poznanie, nawet pozorne, na poziomie codziennym (a także obcowanie ze sztuką, co zaznacza Kołakowski⁷) nie jest. Jak Kołakowski zauważył: „(...)przekazywanie czegokolwiek słowami nie jest przekazywaniem doświadczenia, ale tylko sygnalizowaniem, że zaszło”⁸. Nawet gdyby odmówić wartości poznawczej doświadczeniom niewyraźnym w języku, bez wątpienia twierdzeniem prawdziwym byłoby to, że takie a takie uczucie było odczuwane przez taką a taką osobę w takim a takim czasie. I takie twierdzenie musiałoby przekazywać samo doświadczenie, a nie tylko je opisywać, wydaje się to jednak niemożliwe, „bo też słowami tylko słowa dają się opowiedzieć”⁹. Należy dodatkowo zaznaczyć, że przytoczony pogląd pozytywistów opiera się na założeniu, że świat działa na zasadzie deterministycznej. Znaczy to, że każde zdanie ma swoją przyczynę i że dla dowolnego stanu świata istnieje tylko

⁶ Tamże, s. 198–204.

⁷ Tamże, s. 198

⁸ Tamże, s. 197.

⁹ Tamże, s. 198.

jedna możliwa przyszłość. W świetle tej zasady wszelkie doświadczenia ludzkie mogą być sprowadzone do reakcji zachodzących w ludzkim mózgu. Tak więc nawet poznanie nie dające się wyrazić w języku można wyrazić w nim jako zależności fizyczne.

Środowiska racjonalistyczne, a zwłaszcza pozytywistyczne, często rezygnują z zabierania stanowiska w kwestiach metafizycznych, tłumacząc, że wszelkie odpowiedzi w tej dziedzinie są niesprawdzałne. Celem takiego postępowania jest zapewne określenie zakresu działania nauki. Sądy nieweryfikowalne empirycznie i nie poddawane falsyfikacji oraz publicznej kontroli bywają odrzucane jako niezrozumiałe lub niesprawdzałne. Co jednak kryje się za tymi dwoma pojęciami?

Trzeba przede wszystkim zaznaczyć, iż zrozumiałość i sprawdzalność nie są tożsame. Przykładowo, przytoczone przez Kołakowskiego zdanie, „Karol Wielki miał na głowie 25 000 włosów”¹⁰, jest najzupełniej zrozumiałe, lecz kompletnie niesprawdzałne. Mam tu na myśli sprawdzalność praktyczną. Racjonalista mógłby utrzymywać, że ten sąd jest sprawdzalny, gdyż gdybyśmy mieli dostateczną ilość informacji (znaczy to w tym wypadku tyle co: znać dokładnie cały stan świata), moglibyśmy odpowiedzieć na pytanie. Należałoby więc sformułować jednoznaczne definicje obu terminów, by móc weryfikować sensowność rozmaitych sądów.

Zacznijmy od pojęcia zrozumiałości. Z pewnością nie oznacza ono dla pozytywistów poczucia zrozumienia, ponieważ, jak zauważa Kołakowski, nawet największym zwolennikom metafizyki ich własne twierdzenia wydają się jak najbardziej zrozumiałe¹¹. Stwierdzenie Parmenidesa „Byt jest, a niebytu nie ma”¹² z pewnością wydawało się jego autorowi sensowne, gdy je wypowiadał, a jednak pozytywista nie ma wątpliwości, że to zdanie jest niezrozumiałe. Wydaje się więc, że zrozumiałość jest kryterium czysto subiektywnym. Jak cynicznie napisał Kołakowski „Praktycznie też pozytywiści nazywają zrozumiałymi zdania dające się przełożyć na język, którego słuchając, pozytywiści mają poczucie zrozumienia. Póki pozytywista nie poda innego kryterium zrozumiałości, póty należy przypuszczać, że traktuje on własną świadomość jako kryterium ostateczne”¹³. Przykłado-

¹⁰ Tamże, s. 200.

¹¹ Tamże, s. 200–201.

¹² <http://pl.wikiquote.org/wiki/Parmenides>

¹³ L. Kołakowski, op. cit., s. 201.

wo, pozytywista prawdopodobnie uznałby za niezrozumiałe przytoczone zdanie Parmenidesa z Elei. Z kolei stwierdzenie takie jak „wszystkie sądy metafizyczne są niezrozumiałe” zapewne nie tylko by pojął, ale się z nim zgodził. Oba twierdzenia są wyrażone w języku abstrakcyjnym, nie odnoszącym się do języka życia codziennego ani nauki. Z punktu widzenia języka, w którym są wyrażone, oba sądy się znacznie nie różnią. A więc uznanie przez pozytywistę jednego, a kategorię odrzucenie drugiego, wydaje się całkowicie arbitralne.

Poztywista zaoponowałby jednak, twierdząc, że istnieje pewne kryterium obiektywne, według którego można weryfikować zrozumiałość sądów – zdrowy rozsądek. Kołakowski jednak ponownie poddaje pozytywizm krytyce, określając zdrowy rozsądek jako „ogół poglądów przyjmowanych, których nabywamy obcując z przedmiotami życia codziennego oraz ucząc się w szkole różnych wiadomości, które przyjmujemy z dobrą wiarą, jako że są aprobowane przez „naukę”, choć nie potrafimy ich wszystkich skontrolować. Zdanie zrozumiałe – to zdanie przekładane na język zgodny z codziennym zdrowym rozsądkiem, tym samym, który nas uczył, że koty są mniejsze od koni, a rzeki płyną z góry w dół, nie zaś odwrotnie”¹⁴. Tym samym Kołakowski zarzuca zdrowemu rozsądkowi dogmatyzm i bezkrytyczność.

W praktyce także trudne jest rozróżnienie między zdrowym rozsądkiem a intuicją (przez racjonalistów nie uznawaną). Wydaje się, że jedyną między nimi różnicą jest to, że zdrowy rozsądek może być wyrażony w języku, a intuicja nie. Wygląda na to, że pojawia się tutaj mgliste, kartezjańskie kryterium „jasności i oczywistości”.

Chodzi mianowicie o Kartezjusza, twórcę nowożytnego racjonalizmu i jego kryterium prawdy sformułowane jako „jasność i oczywistość”¹⁵. Jak pisze w *Rozprawie o metodzie* (cz. 2) (...) [zamierzam] nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim jej nie poznam w sposób oczywisty jako takiej: to znaczy unikać starannie pośpiechu i uprzedzeń i nie obejmować swoim osądem niczego poza tym, co się przedstawi memu umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie miałbym żadnego powodu poddania tego w wątpliwość”¹⁶. Kartezjusz stwierdza, że racjonalne jest przyjęcie tylko tego, co

¹⁴ Tamże, s. 201.

¹⁵ www.pl.wikipedia.org/wiki/Jasnosci_i_wyraznosci

¹⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Kęty 2002, s. 23.

jawi się umysłowi jako jasne i wyraźne. Niewątpliwie taką rzeczą są prawa logiki, które mimo że nie są możliwe do udowodnienia drogą rozumową (nie zakładając prawdziwości innych logicznych twierdzeń), wydają się rozumowi prawdziwe (Kartezjusz nigdy nie zakwestionował ich wartości poznawczej). Są one zgodne z rozumem, zdroworozsądkowe i wykorzystywane w nauce (choć przez nią, podobnie jak przez rozum, niepotwierdzone), a więc ponad wszelką wątpliwość racjonalne. Lecz czy aprioryczne uznanie np. zasad logiki nie stanowi wielkiego ukłonu w stronę intuicjonizmu? Jasne jest, że każdy system filozoficzny musi opierać się na jakichś założeniach, jednak – jak zaznacza również Kołakowski¹⁷ – nie ma wtedy prawa sobie rościć wyłączności na prawdę, ponieważ wszystkie aksjomaty są równie nieuzasadnione, niezależnie od tego czy zakładają istnienie Boga, nieomylność intuicji czy (jak tutaj) wartość poznawczą rozumu.

Pozytywizm nie uznaje zdrowego rozsądku za jedyne kryterium zrozumiałości, bierze pod uwagę bowiem także naukę. Te dwie dziedziny się zupełnie nie pokrywają. Teoria kwantowa i teoria względności zaprzeczają wyraźnie naszym codziennym doświadczeniom, lecz są najzupełniej zgodne z nauką. Pozytywizm w takim przypadku czyni nieuzasadniony wyjątek od swojego kryterium zrozumiałości, stawia naukę nad zdrowy rozsądek. Wyniki nauki są bowiem często ogólnie przyjmowane w danej społeczności na zasadzie autorytetu, a nie samodzielnej analizy. Stoi to jednak w sprzeczności z metodą naukową, według której niczego na zasadzie autorytetu przyjmować nie należy. Niezachwiany autorytet Newtona przez lata hamował rozwój nauki; aż do czasów Einsteina każdy, kto polemizował z jego wnioskami, narażony był na ostracyzm przez środowiska naukowe. A przecież mimo dokonania niezwykłych odkryć, nawet Newton nie był nieomylny, jako poważną naukę traktował alchemię, co nie odbiera wagi jego innym odkryciom. Nawet przekonania, które po upływie czasu okazały się mylne lub niekompletne (jak mechanika Newtona, którą później zreformował Einstein), miały swój wkład w rozwój nauki. Jednak przyjmowanie nauki na zasadzie autorytetu wydaje się równie arbitralne jak przyjęcie każdej innej ideologii bez namysłu. Zdaje się, że to zachowanie pozytywistów przypomina postawę niektórych z krytykowanych przez nich ludzi wierzących, których oskarżali o arbitralność w decyzjach. Dla-

¹⁷ L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, op. cit., s. 233.

tego trudno pojąć, dlaczego racjonalista miałby przyjąć prędzej naukę niż wiarę.

Kwestię sprawdzalności rozwiązuje Kołakowski krótko: według pozytywistów nie należy traktować zdań niesprawdzalnych jako naukowych, lecz „mieć do nich taki stosunek jak do przeżyć estetycznych”¹⁸. A znaczy to tyle, co zdawać sobie sprawę z tego, że są niesprawdzalne. Ergo, sądy niesprawdzalne są niesprawdzalne. Na tym Kołakowski kończy krótki wywód.

Warto jednak zwrócić uwagę na to, co Kołakowski pisze wcześniej: a mianowicie, że „przyjmuje on [pozytywista] za rzeczywistość ostateczną świat codziennego życia i konfrontuje z tą rzeczywistością poglądy na świat i doktryny metafizyczne”¹⁹. Połączenie tego przeświadczenia z kartezjańską „jasnością i oczywistością” daje nam dobry zarys światopoglądu pozytywistycznego. Odrzucenie sądów niesprawdzalnych (tzn. sądów metafizycznych lub praktycznie niemożliwych do poddania weryfikacji) może być odbierane jako wyraz skupienia na rzeczywistości codziennej. Należy jednak pamiętać, że utożsamianie rzeczywistości codziennej z absolutną jest zdecydowanym stanowiskiem metafizycznym, a nie, jak część pozytywistów by chciała, jego brakiem.

Wszystko więc wskazuje na to, pozytywizm nie jest racjonalny, tzn. „oparty na nowoczesnych, naukowych metodach”, „dobrze zaplanowany i dający dobre wyniki”, „oparty na logicznym rozumowaniu oraz kierujący się rozumem, logiką”. Nie jest bowiem w żaden sposób implikowany przez naukę, nie jest w żaden sposób udowodnione, że daje dobre wyniki w praktyce, a także opiera się na arbitralnych założeniach w równym stopniu co wszystkie inne ideologie.

Kołakowski proponuje alternatywę. Tę alternatywę, racjonalizm prawdziwy, określa tak jak Kant nazwał Oświecenie – „wyjściem człowieka z zwinionej przez siebie samego niedojrzałości”²⁰; gdzie niedojrzałość oznacza wiarę w jakikolwiek absolut epistemologiczny. Według Kołakowskiego człowiek jest zdany sam na siebie, nie chroni go natura, Opatrzność ani przeznaczenie: „Racjonalizm nie jest niczym innym, jak ostatecznym porzuceniem dzieciństwa, to znaczy porzuceniem wszyst-

¹⁸ Tamże, s. 228.

¹⁹ Tamże, s. 201.

²⁰ Tamże, s. 238.

kich urzędzeń, które zwalniają jednostkę od odpowiedzialności i biorą na siebie jej decyzje”²¹. Ucieczka z powrotem w dzieciństwo jest w opinii Kołakowskiego ciągłą pokusą, ponieważ ciężko jest wziąć odpowiedzialność za swoje czyny. Dlatego „chodzi o generalną gotowość do weryfikacji wszystkiego, jeśli kiedykolwiek pojawią się racje na rzecz takiej weryfikacji, o trwałą postawę tymczasowości wobec dowolnej prawdy uznanej”²². A więc dzieciństwem jest każdy rodzaj pewności. Można by tutaj porównać Kołakowskiego do Sokratesa, który wie, że nic nie wie, a ludzi pewnych własnej racji do Ateńczyków, którym się zdaje, że coś wiedzą, a w rzeczywistości nie wiedzą nic (choć ten obraz jest, rzecz jasna, mocno przerysowany).

Kołakowski nie rozwija sceptycznego aspektu tematu, stwierdza tylko, że „[racjonalizm] nie chce również z aktu wątpienia czynić metafizyki”²³. Sceptyk skrajny mógłby powiedzieć, że Kołakowski też reprezentuje dzieciństwo, bo mimo że nie traktuje niczego jako absolutu epistemologicznego, nadal wierzy w jakieś (przecież niemożliwe do udowodnienia) właściwości poznawcze człowieka i nie jest w stanie zrobić ostatecznego kroku, jakim jest porzucenie wszelkich przekonań. Co więcej, Kołakowski sam przyznaje, że jego proponowany program racjonalistyczny jest po prostu afirmacją wartości – nie roszczącą sobie tytułu jedynej prawdziwej, ale równie dowolną jak omawiany pozytywizm²⁴. Niezależnie jednak od argumentów sceptycznych, niewątpliwą zaletą racjonalizmu Kołakowskiego nad wszelkimi ideologiami jest świadomość arbitralności wybranego światopoglądu.

Istnieją jednak ludzie świadomi i mądrzy, a wyznający ideologie. Tezy tej nie sposób udowodnić w sposób ścisły, ponieważ nie sposób ustalić ogólnie przyjętej definicji mądrości. Wiele osób spotyka jednak na drodze swojego życia duchownych o jasno określonych poglądach na sprawy, jak powiedziałby Kant, nieuchronnie antynomiczne²⁵, świadczące swoim zachowaniem o wielkiej dojrzałości i głębokiej mądrości (rzecz jasna jest to kwestia całkowicie subiektywna). Trudno jednak pojąć genezę tego zjawi-

²¹ Tamże, s. 237.

²² Tamże, s. 240.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 241.

²⁵ www.en.wikipedia.org/wiki/Antinomy.

ska. Być może polega ona na tym, że ci ludzie, chociaż są całkowicie pewni wyznawanych racji, nie są w stanie wytłumaczyć, skąd to przekonanie pochodzi. Jednocześnie więc odczuwają pewność w kwestii metafizycznej i są świadomi arbitralności tych kwestii.

Odpowiedzmy więc na ostatnie pytanie, czy racjonalizm w wersji Kołakowskiego jest racjonalny? Nie w pierwszym znaczeniu, ponieważ nie jest on „oparty na nowoczesnych, naukowych metodach”, przy czym do tego sobie pretensji zupełnie nie rości. To czy jest „dobrze zaplanowany i dający dobre wyniki” jest dyskusyjne, jednak Kołakowski wydaje się zdawać sobie sprawę, że wygodniej i bezpieczniej jest pozostać w stanie dzieciństwa oraz nie wyklucza możliwości, że osoba infantylna może być szczęśliwsza. Dlatego stanowczo racjonalizm nie daje dobrych wyników, jak chodzi o życie codzienne. Czy daje dobre wyniki w kwestii poznania? Nieraz zaznaczone było, że ten światopogląd stanowi afirmację wartości, wydaje się więc wobec obiektywnego poznania obojętny. Nie jest jego celem także praktyczne zastosowanie. Tu więc też nie wydaje się racjonalny. Czy jest „oparty na logicznym rozumowaniu oraz kierujący się rozumem, logiką”? Na pewno logika nie stanowi trzonu rozumowania Kołakowskiego, chociaż niewątpliwie się do niej czasem odwoływał. Afirmacja wartości nie ma jednak podłoża rozumowego, jak wielokrotnie już podkreślano.

Czy racjonalizm jest zawsze racjonalny? Z przytoczonego rozumowania wynika wręcz, że nigdy nie jest racjonalny. Nie tylko szeroko pojęty pozytywizm wydaje się irracjonalny, ale również propozycja Kołakowskiego o nieustosunkowywaniu się w sposób ostateczny do żadnej kwestii. Chociaż nie możemy nazwać racjonalizmu Kołakowskiego racjonalnym, można go określić przynajmniej jako irracjonalizm świadomy, to znaczy znający swój irracjonalizm. Pod tym względem racjonalniejszy jest od pozytywizmu, który swojego irracjonalizmu nie jest świadomy.

Pojawia się inne pytanie: jakie warunki musiałby spełniać racjonalizm, by był racjonalny? Musiałby to być pogląd nie przyjmujący żadnych aksjomatów, ponieważ akceptacja czegokolwiek bez dokładnego uzasadnienia jest nierzetelnością w poszukiwaniu prawdy. Wyklucza inne możliwości, które równie dobrze mogłyby być prawdziwe. Oczywiście jest z kolei, że bez uczynienia założenia nie da się dojść do żadnego wniosku. Tak więc nie widać żadnego sposobu, którym można by sprawić, aby racjonalizm stał się racjonalny.

W jaki sposób kognitywistyka ujmuje problem poznania?

Wstęp. Pytania i założenia

*Kognitywistyka [cognitive science] jest nauką łączącą metody badawcze i podejścia teoretyczne dziedzin zajmujących się problematyką umysłu, poznania i języka, takich jak psychologia, neurobiologia, filozofia, informatyka, lingwistyka i antropologia. Głównymi obszarami badań kognitywistyki są problemy związane z procesami myślenia, świadomością, językiem, percepcją (...)*¹. Za punkt wyjścia obrałem właśnie tę definicję, ponieważ, odpowiednio odczytana, zwraca uwagę na sedno problemu, którym chciałbym się w tej pracy zająć. W definicji czytamy, że kognitywistyka jest **nauką**. Dalej dowiadujemy się, iż łączy w sobie metody badawcze różnych innych nauk (neurobiologii, psychologii etc.). Tym, co zwraca uwagę, jest wymienienie wśród tych nauk filozofii. Otóż podstawowym pytaniem, które należy postawić, jest kwestia tego, w jakim stopniu umieszczenie na tej liście filozofii jest zasadne, to znaczy: na ile kognitywistyka może posługiwać się metodologią charakterystyczną dla filozofii.

Jako założenie – dość dobrze, jak się wydaje, umotywowane – przyjmę, że kognitywistyka w rzeczywistości jest co najmniej nauką empiryczną (co najmniej – to znaczy, że nie wykluczamy *a priori* tego, że niektóre jej aspekty, choćby niezbędne elementy matematycznej teorii obliczeń, mogą, choć nie muszą, wykraczać poza paradygmat takich nauk). Nauki empiryczne zdefiniujmy za Carlem Hemplem jako takie, które *dążą do wykrywania, opisu i wyjaśnienia, a także do przewidywania zjawisk zachodzących w świecie (...)*. *Twierdzenia tych nauk muszą być konfrontowane*

¹ Definicja zamieszczona na stronie internetowej Wydziału Kognitywistyki UW: <http://kognitywistyka.uw.edu.pl/>, data pobrania: 28.11.2013.

z faktami empirycznymi i zasługują na uznanie wtedy, gdy dostatecznie mocno przemawia za nimi świadectwo doświadczenia².

Opierając się na powyższych definicjach wprowadzam założenia, którymi będę się posługiwać w dalszej części pracy:

- ZAŁ. 1. Na gruncie nauk empirycznych uznawanie zdań odbywa się na podstawie świadectw empirycznych lub wnioskowań z przesłanek będących prawdziwymi zdaniami empirycznymi.
- ZAŁ. 2. Jeżeli zdanie p jest sprzeczne ze świadectwami empirycznymi, to obowiązani jesteśmy odrzucić zdanie p oraz wszystkie zdania $p', p'', \dots$ takie, $p \Rightarrow (p', p'', \dots)$ (że), o ile zdanie p nie jest częścią dobrze uzasadnionej eksperymentalnie teorii wykazującej, że świadectwa empiryczne przeciw p są pozorne³.
- ZAŁ. 3. Jeżeli T_1 i T_2 są teoriami naukowymi dotyczącymi tego samego zjawiska, mającymi taką samą moc wyjaśniającą (zgodnymi z tym samym zbiorem danych empirycznych i pozwalającymi na takie same przewidywania) i takimi, że T_1 postuluje mniej założeń i obiektów teoretycznych oraz jest zgodna z większą liczbą już istniejących teorii, to zawsze wybierzemy teorię T_1 ⁴.
- ZAŁ. 4. Kognitywistyka jest nauką empiryczną.

Pytanie postawione w tytule pracy chciałbym tu rozumieć jako pytanie o to, jak kognitywistyka **może** ujmować problem poznania. Właściwe pytanie sformułowałbym następująco: jakiego typu odpowiedzi na pytanie o naturę poznania poszukujemy na gruncie kognitywistyki, tj. w jaki sposób kognitywistyka nie powinna (ze względów metodologicznych lub podobnych) ujmować problemu poznania. Dalsze, bardzo istotne, pytanie

² C. G. Hempel, *Filozofia nauk przyrodniczych*, Warszawa 2001, s. 7.

³ Chyba, rzecz jasna, że któreś ze zdań p, p', p'' daje się dowieść niezależnie od p . Ten aksjomat jest w istocie zbliżony do fundamentalnej zasady sformułowanej przez Newtona: *In experimental philosophy we are to look upon propositions collected by general induction from phaenomena as accurately or very nearly true, notwithstanding any contrary hypotheses that may be imagined, till such time as other phaenomena occur, by which they may either be made more accurate, or liable to exceptions*. Zob. Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* III.2, tekst pierwszego wydania anglojęzycznego w domenie publicznej Wikisource: http://en.wikisource.org/wiki/The_Mathematical_Principles_of_Natural_Philosophy_%281729%29, data pobrania: 28.11.2013.

⁴ Jest to postulat ekonomii wyjaśniania, będący w istocie sformulowaniem na gruncie nauk empirycznych zasady brzytwy Ockhama.

formułuję tak: czy możliwe jest, aby kognitywistyka do pewnego stopnia wyparła tradycyjną filozoficzną epistemologię.

Gwoli ścisłości chciałbym dodać, że problem poznania ograniczę tu do problemu poznania zmysłowego. Czynię to przede wszystkim z powodu ograniczonej ilości miejsca. Problem poznania zmysłowego jest zagadnieniem trudnym i bardzo złożonym, podobnie kognitywistyczne ujęcia innych rodzajów poznania – np. kwestia poznania językowego jest w kognitywistyce problemem węzłowym prowadzącym do kwestii natywizmu (np. „nowoczesny natywizm” gramatyki uniwersalnej Chomsky’ego), fundamentów teorii referencji itd. Przedyskutowanie tu wszystkich rodzajów poznania przekraczałoby możliwości techniczne związane z limitem długości pracy. Wybieram właśnie poznanie zmysłowe z uwagi także na to, że uważam je za fundament wszelkiego innego rodzaju poznania, twierdząc także, że dużą część wniosków dotyczących poznania zmysłowego będzie można *mutatis mutandis* zastosować w analizie innych możliwych typów poznania.

1. O niekonieczności dualizmu

Wprowadźmy „modelowy przypadek” poznania zmysłowego mający postać: widzę czerwony kwadrat (wprowadzenie tego przypadku ma na celu uproszczenie i uporządkowanie rozważań). Najbardziej intuicyjny opis tego przypadku ma postać: wystąpił stan fizyczny *Y* polegający na tym, że receptory w ciele zarejestrowały czerwony kwadrat i bodziec został przekazany przez układ nerwowy do mózgu, następnie wystąpił świadomy stan mentalny *X* postaci „widzę-czerwony-kwadrat”, które postrzegam z perspektywy pierwszej osoby.

Tak się składa, że opis intuicyjny jest opisem z punktu widzenia dualisty. Dualizm definiuję w najszerszym sensie jako pogląd, że zachodzą zarówno zdarzenia fizyczne, jak i mentalne, i żadne z nich nie jest redukowalne do zjawiska drugiego rodzaju⁵. Rozważmy teraz, czy stanowisko dualistyczne jest do utrzymania. Analiza tego poglądu pozwala wyodrębnić jego dwie

⁵ Zob. np. J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010, s. 30–32. Bremer wprowadza poza tym jeszcze bardziej precyzyjne rozróżnienia odmian dualizmu, tu są one

możliwe wersje: (1) dualizm interakcyjny utrzymujący, że między ciałem a umysłem zachodzi wzajemne oddziaływanie, i (2) dualizm nieinterakcyjny utrzymujący, że oddziaływanie zachodzi tylko w kierunku od ciała do umysłu. Wykluczam z rozważań stanowisko stwierdzające, że w ogóle nie ma takiego oddziaływania, ponieważ w połączeniu z obecną wiedzą neurologiczną implikowałoby ono jakąś wysoce nieprawdopodobną postać okazjonalizmu.

Zastanówmy się najpierw nad problemami stanowiska (1). Jeżeli uznamy, że istnieją zjawiska fizyczne i mentalne, a relacja oddziaływania między nimi istnieje i jest symetryczna, to na gruncie nauk kognitywnych stajemy przed koniecznością wyjaśnienia, w jaki sposób takie oddziaływanie ma miejsce. Jak dotąd – a ludzkość zмага się z tym problemem co najmniej od czasów Kartezjusza i jego *res cogitans* i *res extensa*⁶ – nie podano zadowalającego, ścisłego wytłumaczenia dla tak określonego oddziaływania. Ponadto takie postawienie sprawy wymaga od nas uznania istnienia bytów innych niż materialne, co nie jest wprawdzie z naukowego punktu widzenia wykluczone *a priori*, jednak konieczność odwoływania się do takich bytów w wyjaśnianiu zjawisk empirycznych byłoby indukcyjnie nieprawdopodobne ze względu na fakt, że jak dotąd objaśnienie żadnego z tysięcy zjawisk już wyjaśnionych nie wymagało odwoływania się do obiektów tego typu. Chcę jednak podkreślić, że ta argumentacja nie jest konkluzywna w ścisłym sensie, jedynie w dużym stopniu uprawdopodobnia odrzucenie dualizmu typu (1). Innym argumentem przeciw temu stanowisku jest zarzut z zasady zachowania energii: w jaki sposób oddziaływanie sfery niematerialnej na materialną mogłoby spełniać fundamentalną zasadę fizyki, w myśl której całkowita energia w świecie fizycznym pozostaje niezmienniona? Oddziaływanie wiąże się przecież właśnie z przekazaniem energii, w każdym razie takie założenie jest jednym z elementarnych założeń fizyki. Argument ten, moim zdaniem bardzo mocny, podaje John Wisdom⁷. Błyskotliwie odpiera-

na razie niepotrzebne, ponieważ moja definicja zawiera tylko elementy wspólne wszystkim dualizmom.

⁶ R. Descartes, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*, Warszawa 2008, s. 197–217 (rozmyślanie VI).

⁷ J. Wisdom, *Czy zdarzenia cielesne wywołują zdarzenia mentalne?* w: B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia umysłu*, Warszawa 1995, s. 22.

ją go John Eccles i Karl Popper⁸ w swojej tzw. teorii psychonów, argumentując, że oddziaływanie sfery niematerialnej na układ nerwowy przebiega poprzez zwiększenie prawdopodobieństwa zajścia konkretnych reakcji w mikroskali, natomiast żadna energia nie zostaje przekazana (osobliwością ich teorii jest postulowanie, że oddziaływanie powodują „psychony”, będące rodzajem postulowanych cząstek elementarnych świata mentalnego). Podobną linię argumentacji przy odwołaniu do amplitud prawdopodobieństwa w stanach kwantowych wydaje się sugerować Penrose⁹. Obie teorie podatne są jednak na moje dwa pierwsze zarzuty.

Z kolei dualizm nieinterakcyjny (2) jest z pozoru wolny od takich zarzutów, jakie stawialiśmy powyżej, nie wydaje się także być formalnie niepoprawny. Problem jest tu inny: teoria (2) jest teorią niezgodną z danymi empirycznymi. Przeprowadźmy prosty eksperyment:

Drogi Czytelniku. Proszę, pomyśl niemądry, ale wykonalny ruch ręką.

Teraz proszę o wykonanie tego ruchu.

Zakładając, że czytelnik postąpił zgodnie z instrukcjami, a ruch ręką rzeczywiście nastąpił (a tak działo się we wszystkich znanych mi tego oraz podobnego typu eksperymentach, których dziesiątki każdy z nas wykonuje codziennie nawet nie uświadamiając sobie, że można traktować je jako eksperymenty), to mamy tu bardzo mocne empiryczne świadectwo, że:

- Istnieją oddziaływania „pionowe” na kierunku ciało-umysł (przezytanie znaków na kartce wywołało myśl o niemądrym, ale wykonalnym ruchu ręką).
- Istnieją oddziaływania „pionowe” na kierunku umysł-ciało (decyzja o wykonaniu ruchu spowodowała wykonanie ruchu)¹⁰.

Osobliwa własność tego „eksperymentu” polega również na tym, że oddziaływanie fizyczno-mentalne odbywa się za pomocą pisma. Stanowi to dodatkową trudność dla przeciwnika interakcjonizmu, który musiałby wyjaśnić, dlaczego reakcję ruchową wywołał akurat taki, a nie inny układ czarnego tuszu na papierze – nie widać bowiem czysto fizycznych (pozasemantycznych) powodów, dla których reakcja ruchu ręką miałyby powstać

⁸ Zob. J. Bremer, op. cit., s. 52–59.

⁹ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, Warszawa 1995, s. 472–473.

¹⁰ Interesującą własnością tego eksperymentu jest to, że wskazuje on zarazem na istnienie oddziaływań mentalne-mentalne, ale w tym momencie nie jest to istotne dla wyводу.

dla układu atramentowych plam „Teraz proszę o wykonanie tego ruchu”, nie zaś „trż prsz wknń tg rch”, zważywszy na fakt, że z punktu widzenia fizyki te układy naprawdę niewiele się różnią.

Jakakolwiek teoria postulująca brak oddziaływania umysł→ciało wbrew empirycznemu świadectwom musiałaby mieć na swoją obronę bardzo mocne argumenty (ze względu na ZAŁ.2). Tym zagadnieniem zajmę się w następnym rozdziale. Tu chciałbym tylko wykazać, że jeżeli mamy do wyboru dwie teorie T_1 i T_2 , gdzie T_1 jest dualistyczna, a T_2 materialistyczna, a obie stwierdzają, że stany mentalne nie mogą wywoływać stanów fizycznych, to ze względu na ekonomię wyjaśniania oraz większą zgodność z pozostałymi teoriami nauk empirycznych (zob. pierwszy zarzut wobec dualizmu interakcyjnego) wybierzemy T_2 (na mocy ZAŁ. 3).

Ostatnią możliwą drogą do utrzymania pewnego rodzaju dualizmu jest rozwiązanie, które nazwałbym dualizmem redukcjonistycznym. Taką koncepcję proponuje np. Thomas Nagel, rozważa ją też Paul Churchland¹¹. Przyjmując, że świadectwa empiryczne rzeczywiście wskazują na istnienie zjawisk niefizycznych, Nagel postuluje, że przyszły rozwój nauk mógłby doprowadzić do unifikacji stanów mentalnych i fizycznych na gruncie jakiejś ogólniejszej teorii, której na razie prawdopodobnie nie potrafimy sobie nawet wyobrazić. *Upieranie się przy wyjaśnianiu umysłu w terminach pojęć i teorii wymyślonych po to, aby wyjaśniać zjawiska pozamentalne, jest intelektualnym wstecznictwem i naukowym samobójstwem – a to ze względu na szczególne cechy charakterystyczne dla zjawisk mentalnych. (...) Może się okazać, że badania przyniosą w rezultacie nową metodę, która nie będzie redukcyjna i (...) mogą utorować drogę Einsteinowi psychologii i jego teorii, zgodnie z którą sfera mentalna i sfera fizyczna są w istocie tym samym*¹². Taki przewrót naukowy w istocie nie jest wykluczony. Osobiście uważam, że właśnie w ten sposób pewnego dnia zostanie rozwiązane zagadnienie psychofizyczne. Jednak jeżeli stany mentalne da się wyjaśnić jakoś inaczej (tj. nieredukcyjnie), to wyjaśnienie takie, jako nie wymagające zmiany rewolucyjnej, miałoby pierwszeństwo przed możliwością postulowaną przez Nagela.

¹¹ P. Churchland, *Problem umysłu i ciała*, w: B. Chwedeńczuk (red.), op. cit., s. 48.

¹² T. Nagel, *Widok znikąd*, Warszawa 1997, s. 66.

Prócz tego taka unifikacyjna odmiana dualizmu, bliska w sposobie myślenia filozofii Spinozy czy nawet presokratyków, musi poradzić sobie z oskarżeniem o swoisty panpsychizm. Zarzut biegnie w ten sposób: jeżeli materia i świat niematerialny są redukowalne do pewnej szerszej płaszczyzny, to należy znaleźć sposób poradzenia sobie z konsekwencją tego stanu rzeczy polegającą na tym, że cała materia będzie w jakiś sposób psychiczna. Uważam, że ta argumentacja jest chybiona – z tego, że mentalne i duchowe są przejawami tej samej „substancji”, nie wynika, że każdy element materii posiada w jakiś sposób cechy mentalne¹³. Jeżeli grafit i diament to odmiany węgla, nie oznacza to, że każdy diament jest grafitowy. Całą tę dygresję czynię dlatego, że argument z „panpsychizmu” był zaskakująco często, lecz bezpodstawnie uznawany za konkluzywnie zbijający pogląd Nagela.

Podsumujmy: z analiz przedstawionych w pierwszym rozdziale niniejszej pracy wynika cząstkowa odpowiedź na postawione na początku pytanie. Na gruncie kognitywistyki poszukujemy takich i tylko takich rozwiązań problemu poznania, które:

1. Nie opierają się na dualizmie interakcyjnym.
2. Opierają się raczej na materializmie niż na dualizmie nieinterakcyjnym.
3. Mogą opierać się na dualizmie redukcyjnym, lecz jest to mniej pożądane, niż znalezienie innych, mniej radykalnych i nie narażonych na zarzuty rozwiązań nieredukcyjnych.

2. Trudności materializmu

Rozpatrzmy teraz stanowisko alternatywne, czyli materializm (fizykalizm). Ogólnie rzecz biorąc, będzie to takie stanowisko, które postuluje, że jedynym, co realnie istnieje, są stany ciała (w naszym przypadku: w szczególności stany mózgu), nie istnieją zaś stany mentalne¹⁴. Faktem empirycz-

¹³ Chyba, że „potencjalnie”. Na takie, zresztą dość mętne, sformułowanie można się chyba bez większych konsekwencji zgodzić.

¹⁴ Formułuję to stanowisko na bardzo wysokim poziomie ogólności, podając wyłącznie konieczne i wystarczające warunki tego, aby dany pogląd był materializmem. Sformułowanie jest tak ogólne, ponieważ nie poszukuję tu konkretnych rozwiązań problemu poznania

nym jest, że – biorąc jako przykład nasz przypadek widzenia czerwonego kwadratu – istnieje coś, co określiliśmy wcześniej jako stan mentalny X . Jestem świadomy, że niektórzy zwolennicy fizykalizmu mogą uznać to twierdzenie za mocne i argumentować, że w rzeczywistości żaden stan mentalny nie miał miejsca. Jednak uważam taki zarzut za nieporozumienie. Jest on podobny do argumentacji dowodzącej, że skoro istnieją tylko określone układy cząstek, to nie istnieją stoły. Otóż twierdzę, że nawet, jeśli stoły są w rzeczywistości tylko określonymi układami cząstek, to na pewnym poziomie wyjaśniania stoły istnieją i nauki empiryczne muszą ten fakt uznać¹⁵. Analogicznie – nawet, jeśli stany mentalne są ostatecznie tylko określonymi stanami neuronalnymi, to nie zmienia faktu, że na pewnym poziomie stany mentalne istnieją.

Wydaje się, że stanowisko materialistyczne postuluje zachodzenie między stanami mentalnymi a stanami mózgu jakiegoś rodzaju relacji tożsamości. W tym miejscu wprowadzam rozróżnienie na (1) tożsamość trywialną (synonimiczną) i (2) tożsamość nietrywialną. Niech J_1 będzie językiem mówiącym o stanach mentalnych, a J_2 językiem mówiącym o stanach mózgu. Tożsamość (1) oznacza taką relację tożsamości, w której wszystkie wyrażenia J_1 są zawsze wymienne *salva congruitate* na wyrażenia J_2 , jak np. w przypadku wyrażen „auto” i „samochód”. Natomiast (2) będzie taką relacją tożsamości, w której wyrażenia J_1 nie zawsze są wymienne na wyrażenia J_2 , mimo że mają tę samą ekstensję (odnoszą się ostatecznie do tego samego przedmiotu). Formułując to inaczej, wyrażenia J_1 i J_2 mają to samo znaczenie, ale różne sensy.

Czy możliwe jest, żeby między stanem X a stanem Y z naszego przykładu modelowego występowała relacja (1)? Odpowiedź brzmi: formalnie nie widać przeszkód, fakty empiryczne natomiast informują nas, że taka relacja nie zachodzi. Jeżeli mówię, że widzę czerwony kwadrat, to mam na myśli coś jakościowo innego niż to, że moja kora wzrokowa jest pobudzona w pewien określony sposób, choć nie wyklucza to faktu, że dwa powyższe zdania mogą odnosić się do tego samego realnego stanu rzeczy. Tym, co zostaje zagubione w tłumaczeniu, jest *quale* widzenia-czerwo-

zmysłowego, lecz ogólnych wytycznych wskazujących obszary, na których w ogóle możemy szukać.

¹⁵ I faktycznie uznają. Więcej na ten temat pisze np. Hempel. Zob. C. G. Hempel, op. cit., s. 159–162.

nego-kwadratu, tzn. pewna szczególna, subiektywna jakość znajdowania się w stanie mentalnym, w jakim znajduje się ktoś, kto widzi czerwony kwadrat. Problem qualiów jest główną trudnością, przed którą staje materializm. W związku z tym niejednokrotnie usiłowano przezwyciężyć tę trudność w sposób wymagający najmniejszego wysiłku, tzn. po prostu stwierdzając, że qualia nie istnieją (wydaje się tak twierdzić np. Daniel Dennett¹⁶). Jednak to „rozwiązanie” wydaje się w istocie wyrazem bezsilności lub dogmatyzmu i nie jest dla mnie akceptowalne, ponieważ ignoruje fakty obserwacyjne¹⁷. Jeżeli natomiast qualia występują, choćby były w jakiś sposób ostatecznie redukowalne do stanów mózgu, to stanowisko mocnego materializmu opartego na relacji tożsamości synonimicznej należy odrzucić.

Uznanie relacji (2) otwiera przed nami większe możliwości. Przede wszystkim jest stosowniejsze z punktu widzenia naukowego wymogu zgodności z danymi empirycznymi (nasze ZAŁ.1 i ZAŁ.2). Jednocześnie jest spójne z zasadniczo materialistycznym obrazem świata, jaki postuluje cała reszta nauk, nie stanowi więc wyłomu w zwartej strukturze teorii naukowych. Jednak raz jeszcze, tym razem tylnymi drzwiami, powraca problem wpływu: jak w takim razie mają się sprawy z oddziaływaniem umysłu na ciało? Materializm typu (2) w pełni wyjaśnia przypadek widzenia czerwonego kwadratu, natomiast nie radzi sobie z wyjaśnieniem sytuacji, w której z powodu zobaczenia go decydujemy, aby np. wykonać ruch ręką. Ostatecznie, jeżeli zejść na odpowiednio głęboki poziom wyjaśniania, realne są tylko stany fizyczne, to nie widać możliwości, aby stany mentalne mogły mieć jakąkolwiek moc przyczynową. Jedynym spójnym wyjściem dla materialisty typu (2) jest epifenomenalizm, tzn. pogląd, że

¹⁶ D. Dennett, *Natura umysłów*, Warszawa 1997, s. 177–178, gdzie porusza się kwestię wylaniania się doznań świadomych.

¹⁷ Kontrowersje na temat natury takich „faktów obserwacyjnych” jak qualia są oddzielnym, pasjonującym problemem, na który jednak brakuje w tej pracy miejsca. Ograniczę się tylko do stwierdzenia, że uważam, że są dobre powody, aby twierdzić, że dane introspekcyjne można traktować mniej więcej, rzecz jasna z pewnymi zastrzeżeniami wynikającymi z ich specyficznej natury, jak normalne dane empiryczne. Najlepsze znane mi filozoficzne ujęcie zagadnienia qualiów (pisane z pozycji nieredukcjonistycznej) można znaleźć w: Thomas Nagel, *What is it like to be a bat*, *The Philosophical Review*, vol. 83, no. 4 (10.1974), s. 435–450; dostęp przez JSTOR Archive: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2183914?uid=3738840&uid=2&uid=4&sid=21103052594913>, data pobrania: 28.11.2013.

stany mentalne wyłącznie towarzyszą stanom fizycznym, nie mają jednak na nie żadnego wpływu. Takie twierdzenie jest jednak niezgodne z faktami obserwacyjnymi (przypomnijmy sobie „eksperyment” z p. 2). Aby móc utrzymać epifenomenalizm, świadectwa na jego rzecz musiałyby być stanowczo mocniejsze od tych, którymi dysponujemy teraz.

Pytanie, czy można w ogóle wyobrazić sobie eksperyment uprawdopodobniający epifenomenalizm, jest kwestią otwartą. W niektórych interpretacjach epifenomenalizm jest w ogóle niefalsyfikowalny, co stawia jego wiarygodność jako teorii naukowej pod znakiem zapytania. Moim zdaniem eksperyment taki jest teoretycznie możliwy i polegałby na tym, że u zdrowego, statystycznie normalnego człowieka dobrze określony świadomy stan mentalny, np. quale bólu, występuje bez żadnej zmiany normalnej aktywności tła w mózgu. Okazuje się jednak, że świadoma decyzja człowieka powodowanego odczuwaniem tego quale może wpłynąć na wysłanie przez mózg bodźca do nerwów obwodowych i – dajmy na to – cofnięcie ręki. Można w tym miejscu postawić zarzut, że po uzyskaniu takiego wyniku eksperymentu naukowiec mocno przekonany o prawdziwości epifenomenalizmu raczej uznałby, że działa inny, nieznanый jeszcze czynnik fizyczny, niż zgodził się na sprawcze działanie stanów mentalnych. To trafne spostrzeżenie, nie jestem jednak pewien, czy nie należy go traktować bardziej jako zarzutu wobec nazbyt dogmatycznego podejścia do nauk przyrodniczych, niż jako realnego argumentu przeciw epifenomenalizmowi jako takiemu.

Niezależnie od powyższego, koncepcja epifenomenalizmu naraża się na zarzut ewolucjonistyczny, mający mniej więcej taką postać: jeżeli świadomość nie wpływa w żaden sposób na stany cielesne, a zatem i na zachowanie, a zatem i na przystosowania organizmu do warunków zewnętrznych, to należy podać powód, dla którego w toku ewolucji ukształtowały się organizmy świadome. Zarzut jest, moim zdaniem, trafny; bodaj jedyną możliwością odpowiedzi byłoby zaliczenie świadomości do grupy zjawisk, które ukształtowały się jako przypadkowe efekty uboczne działania doboru naturalnego, nie jako przystosowania. Trzeba jednak przyznać, że prawdopodobieństwo, aby struktura tak złożona, jak świadomość, ukształtowała się jako przypadkowy produkt uboczny, jest niskie. Przyznając w tym miejscu, że nie jestem w stanie podać przekonującej obrony epifenomenalizmu. Wydaje się, że materializm odwołujący się do dowolnej

odmiany pojęcia tożsamości jest teorią niesatysfakcjonującą, choć z pewnością należy podkreślić rolę, jaką odegrał w inspirowaniu szeroko zakrojonego programu badań nad funkcjonowaniem ludzkiego mózgu i układu nerwowego.

Można też zapytać (choć nie jest to kwestia ściśle związana z poprawnością lub niepoprawnością fizykalizmu, to jednak każdy fizykalista powinien przedstawić jakąś próbę odpowiedzi), w jaki sposób z chmury cząstek elementarnych tworzących komórki nerwowe powstaje takie zjawisko, jak świadomość, będąca w aktach poznania zmysłowego podmiotem jakościowym, posiadającym nadto dziesiątki innych funkcji i stanów. Dotychczas nie dysponujemy pełnym naukowym wyjaśnieniem tego zjawiska, jednak właściwy kierunek badań wydaje się wyznaczać teoria emergencji. Stwierdza ona, że pewne systemy fizyczne o odpowiednich cechach i złożoności zaczynają przejawiać nieprzewidywalne i nowe jakościowo własności, tzw. własności emergentne¹⁸. Emergentyzm, jako stosowany w pierwszej połowie XX w. do obrony poglądu witalistycznego, został nieco zdyskredytowany, jednak samo sedno tej koncepcji wydaje się nie zawierać żadnej wewnętrznej sprzeczności i jest hipotezą naukową, którą należy rozważyć w odniesieniu do genezy świadomości. Zwróćmy uwagę, że przy pewnej interpretacji własnością emergentną jest także cecha tak „oczywista”, jak choćby zjawisko płynności wody w makroskali, emergujące z odpowiedniego układu cząstek i wiązań na poziomie mikro, zatem występowanie zjawiska emergencji nie jest czymś skrajnie osobliwym (choćaj przyznaję, że powinno dziwić przyrodnika). Do przyjęcia pewnej wersji emergentyzmu (choć nazwa ta nie pada) zbliża się chyba Searle, gdy po podaniu tzw. argumentu chińskiego pokoju, skierowanego przeciw mocnej wersji programu badawczego sztucznej inteligencji, stwierdza, że *tylko maszyny mogą myśleć, a w istocie myśleć mogą tylko maszyny bardzo szczególnych rodzajów, mianowicie mózgi i maszyny o takich samych jak mózgi mocach przyczynowych*¹⁹. W tym ujęciu świadomość byłaby emergentną własnością „maszyn” o organizacji identycznej z organizacją mózgów, w tym samych mózgów.

¹⁸ J. Bremer, op. cit., s. 166-172.

¹⁹ J. Searle, *Umysł, mózgi i programy*, w: B. Chwedeńczuk (red.), op. cit., s. 324; zob. także: tegoż *Umysł na nowo odkryty*, Warszawa 1999, zwł. cz. V.

Podkreślam, że emergentyzm w odpowiednim ujęciu nie jest teorią filozoficzną, chyba, że w szczątkowym tego słowa znaczeniu. Jednak wspominam o nim, ponieważ każda teoria filozofii umysłu czy kognitywistyki potrzebuje zaplecza wyjaśniającego, jak w ogóle dochodzi do powstania zjawiska świadomości, a dobrze pojęta teoria emergencji wydaje się być najwłaściwszym kierunkiem badań w tej dziedzinie.

Podsumowując analizę stanowisk materialistycznych, dodaję kolejne odpowiedzi na początkowe pytanie. Otóż na gruncie kognitywistyki poszukujemy takich i tylko takich rozwiązań problemu poznania, które:

1. Nie zaprzeczają empirycznemu faktowi istnienia stanów mentalnych (np. qualiów).
2. Nie postulują mocnej identyczności stanów fizycznych i mentalnych.
3. Mogą opierać się na materializmie, lecz jest to mniej pożądane, niż znalezienie innych, mniej narażonych na zarzuty rozwiązań.

Zakończenie.

Kognitywistyka jako epistemologia eksperymentalna

Przypomnijmy pierwsze z pytań postawionych na początku pracy. Jakiego typu odpowiedzi na pytanie o naturę poznania poszukujemy na gruncie kognitywistyki, tj. w jaki sposób kognitywistyka nie powinna (ze względów metodologicznych lub podobnych) ujmować problemu poznania? Zsumowane wnioski z poprzednich rozdziałów ukazują, że szukamy rozwiązań, które:

1. Nie opierają się na dualizmie interakcyjnym.
2. Opierają się raczej na materializmie niż na dualizmie nieinterakcyjnym.
3. Mogą opierać się na dualizmie redukcyjnym, lecz jest on mniej pożądany, niż znalezienie innych, mniej radykalnych i nie narażonych na zarzuty rozwiązań nieredukcyjnych.
4. Nie zaprzeczają empirycznemu faktowi istnienia stanów mentalnych (np. qualiów).
5. Nie postulują mocnej identyczności stanów fizycznych i mentalnych.
6. Mogą opierać się na materializmie, lecz jest on mniej pożądany, niż inne, mniej narażone na zarzuty, rozwiązanie.

Dodając do tego sformułowane w pierwszej części założenia stwierdzamy, że kognitywistyka powinna ujmować problem poznania na sposób nauk empirycznych, kierując się powyższymi wnioskami z analizy możliwych stanowisk. Najbardziej obiecującym kierunkiem poszukiwań wydaje się rozwiązanie redukcyjne, nie negujące zarazem istnienia stanów mentalnych. Taki kierunek badań spełnia warunki 1, 4, 5, 6 i w sposób pośredni także 2 oraz jest niesprzeczny z warunkiem 3. Nie można oczywiście wykluczyć ewentualności, że w jakiś sposób prawdziwy okaże się jednak fizykalizm, chociaż jest to mniej prawdopodobne. Zanim jednak otrzymamy dobrą, spójną teorię poznania na gruncie kognitywistyki, z pewnością czeka nas wiele dziesięcioleci intensywnej badawczej pracy. Zdaję sobie sprawę, że odpowiedź, której udzielam, jest w pewnej mierze niesatysfakcjonująca ze względu na stopień niedoprecyzowania, ale nie sądzę, żeby dało się dziś sformułować znacząco lepszą.

Chciałbym także spróbować odpowiedzieć na drugie pytanie postawione w pierwszej części pracy: czy jest możliwe, aby kognitywistyka do pewnego stopnia wyparła tradycyjną filozoficzną epistemologię? Zwróćmy uwagę, jak wiele kwestii, poruszonych w tej pracy, należy do klasycznego zestawu problemów filozoficznej teorii poznania. Zauważmy także, że większość z nich da się, w każdym razie potencjalnie, na pewnym etapie rozwoju nauk, rozwiązać na gruncie kognitywistyki, za pomocą metod naukowych, tzn. eksperymentu i zadawania dobrze sformułowanych pytań empirycznych. Wiele teorii filozoficznych można traktować w podobny sposób, jak teorie naukowe i stosować do ich weryfikacji (falsyfikacji) zbliżone kryteria. Nie chcę kwestionować tego, że filozofia jest w kognitywistyce niezbędna, przede wszystkim dlatego, żeby właśnie ustalić zakres możliwych rozwiązań danego problemu, wyznaczyć metodzie naukowej granice i wypunktować sprzeczności, niejasne użycia języka i zamęt pojęciowy. *Filozofia*, mówiąc za Wittgensteinem, ma być przede wszystkim *walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka*²⁰. Postuluję jednak, aby kognitywista zastanowił się głęboko, zanim przyjmie jakąkolwiek istotną tezę nie opartą w żadnym stopniu na doświadczeniu. Być może jakąś drogą jest stosunkowo młode zjawisko określane mianem filozofii eksperymentalnej, ale to już temat na zupełnie inną pracę.

²⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2000, §109.

Na zakończenie chciałbym jednak podać przykład interesującego, a zarazem stwarzającego pod wieloma względami trudności²¹ pytania, które dowodzi niezbędności filozofii i które sprawia, że chociaż kognitywistyka może stać się – i tak zapewne będzie – w znacznym stopniu nową epistemologią, to jednak nie zastąpi całkowicie teorii poznania ugruntowanej filozoficznie. To samo dotyczy możliwości wyparcia innych dziedzin filozoficznych. Otóż załóżmy dla dobra wyводу, że otrzymaliśmy na gruncie nauk empirycznych – kognitywistyki lub jakiejś nauki pokrewnej – odpowiedź na pytanie, jak mózg wytwarza quale widzenia-czerwonego-kwadratu. Wyjaśnienie to ma postać ogólną „jeżeli w mózgu zachodzi stan Y i działa mechanizm biologiczny Z , to świadomość ma quale X ”, gdzie X to quale widzenia-czerwonego-kwadratu. Jest ono analogiczne do sformułowanego na gruncie fizyki czy chemii analitycznej wyjaśnienia postaci „jeżeli cząstki są w stanie Y i wiązania między cząstkami są w stanie Z , to w skali makro daje to efekt X ”, gdzie X to stan woda-w-stanie-płynnym. Otóż bardzo problematyczne pytanie, którego z przyczyn metodologicznych nie można zadać na gruncie nauk empirycznych (przynajmniej tak mi się wydaje; jeżeli można, to stwarza ono ogromne trudności całej strukturze nauki), a które – jeśli w ogóle ma jakikolwiek istotny sens, a wydaje się ono mieć, mimo tego że początkowo intuicyjnie odczuwamy je jako należące do wittgensteinowskiej kategorii pytań niedorzecznych lub źle postawionych, można i należy zadawać na gruncie filozofii, brzmi: *ale właściwie jak to się dzieje, dlaczego Y i Z wywołują akurat X , dlaczego?* Jeżeli istnieje jakakolwiek możliwa odpowiedź na tak postawioną kwestię, a mam ogromne trudności z wyobrażeniem i sformułowaniem choćby ogólnej postaci takiej możliwej odpowiedzi, to bez wątpienia odpowiedź ta jest odpowiedzią filozoficzną. Udzielenie takiej odpowiedzi, czy choćby doprecyzowanie samego pytania, otworzyłoby przed nami zupełnie odmienny sposób widzenia umysłu. Jednak odpowiedź na pytanie: czy kognitywistyka wyprze całkowicie, w bliżej nie określonej przyszłości epistemologię filozoficzną, jest odmowna.

²¹ Poza wszystkim, nie znalazłem jak dotąd sposobu zadowalającej formalizacji tego pytania, co może być wynikiem mojej zbyt małej biegłości w formalizmie logicznym, ale może być też oznaką niepokojącą. Natrafiłem na ten problem przy okazji rozważań nad fizykalizmem.

CO WARTO CZYTAĆ

Magdalena Gawin

Natura wszechświata

Michał Heller, *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2013

Książka *Filozofia i wszechświat* Michała Hellera jest zbiorem artykułów, które po raz pierwszy zostały wydane w 2006 roku. Jakkolwiek teksty, na które składa się ta publikacja, pochodzą z różnych okresów, wzięte w całości dają świadectwo poglądów autora na temat natury wszechświata.

Michał Heller to obecnie jeden z bardziej znanych i cenionych filozofów na świecie. W 2008 roku otrzymał niezwykle prestiżową nagrodę Templetona (John Templeton Foundation). Nagroda ta przyznawana jest osobom, które w szczególny sposób przyczyniły się do pokonywania bariery pomiędzy nauką a religią. W tym roku z kolei Heller został kawalerem Orła Białego za zasługi na rzecz nauki polskiej.

Ogromnym atutem książki Hellera jest dość szeroki horyzont podejmowanych zagadnień oraz umiejętność dość prostego i klarownego prowadzenia myśli. Jako osoby fascynujące się filozofią nie możemy nie fascynować się światem nas otaczającym. Przeciwnie, zgodnie z poglądem Arystotelesa, stale powinno nam towarzyszyć zdumienie prowadzące do refleksji nad naturą wszechświata. Oczywiście w dobie ogromnego rozwoju nauk, w szczególności nauk szczegółowych oraz towarzyszącej temu procesowi specjalizacji, niezwykle trudno – mówiąc kolokwialnie – nadążyć za stanem współczesnej nauki. Właśnie z tego względu prace Hellera powinny być lekturą obowiązkową dla każdego zaciekawionego światem. W *Filozofii i wszechświecie* możemy bowiem odnaleźć podstawowe problemy z dziedziny filozofii fizyki, które przenikają współczesną naukę. Tym samym, oczywiście, możemy się czegoś o stanie współczesnych badań dowiedzieć.

Czy świat jest rozumny? Czy porządek matematyczny przenika strukturę świata? Czy struktura świata jest stała czy ulega przeobrażeniom? Wszystkie te pytania, znane w filozofii od wieków, możemy odkryć na nowo przy rozważaniach na temat mechaniki kwantowej i teorii względności. Serdecznie zachęcam do lektury!

Aby umieć żyć

Tadeusz Gadacz, *O umiejętności życia*, Iskry, Warszawa 2013

Książka autorstwa Tadeusza Gadacza nie jest nowa. Po pierwsze, dlatego że praca *O umiejętności życia* została wznowiona (pierwotnie została wydana przez Znak w 2002 roku). Po wtóre, ponieważ na publikację tę składają się eseje pisane przez autora na przestrzeni wielu lat. Niemniej, choćby ze względu na tematykę pracy, która wykracza poza wąskie ramy aktualności, czy też nowoczesności, bądź późnej nowoczesności, ewentualnie postnowoczesności (symptomatyczne, że w terminologii określającej coś tak banalnego jak czasy obecne można się z taką łatwością pogubić), zarzuty typu: książka się zestarzała, można z łatwością odeprzeć. Bowiem teksty składające się na książkę podejmują problematykę rozlicznych wymiarów ludzkiej egzystencji, które należy wziąć pod rozwagę w trakcie świadomie prowadzonego życia.

Do myślenia daje już sam tytuł. Co to znaczy „umiejętność życia”? Z pewnego punktu widzenia umiejętność życia jest śmiertelnie poważnym banałem. Rodząc się posiadamy pewne umiejętności życia, ponieważ żyjemy i z pomocą innych (szczególnie w okresie wczesnego dzieciństwa, starości i choroby), bądź samodzielnie potrafimy podtrzymać nasze życie. Nie wymaga to naszego świadomego wysiłku. Życie reprodukuje się, a nasze ciała zaprogramowane są na przetrwanie i nabycie wszelkich umiejętności pozwalających nam przeżyć. Jednakże oczywistość ta warunkująca nasze przetrwanie biologiczne, natrafia na specyfikę ludzkiej egzystencji, z którą związana jest refleksyjność, a więc bezinteresowny namysł na pewnymi istotnymi/nieistotnymi (w zależności od punktu widzenia) zagadnieniami. Np. myślimy o śmierci lub cierpieniu (fizycznym), nawet jeżeli nie mieliśmy wątpliwej przyjemności zetknąć się nimi bezpośrednio. Oczywiście medytując nad nimi cierpimy okrutnie, choć nie fizycznie, ponieważ dręczy nas problem przemijalności. Kochamy (niekiedy) i zamiast euforii, znów męka. Pragniemy kontaktu z bliźnimi, ale nie byle jakiego. Chce-

my mieć poczucie, że jesteśmy rozumiani, kochani przez ludzi, których możemy obdarzyć szacunkiem i zaufaniem. Ponieważ trudno zbudować takie relacje, cierpimy męki samotności, szczególnie w mieście będąc otoczonym tłumem ludzi, bez których obecności czujemy się obco, ale którzy w dużej ilości drażnią nas niemożliwie. Wciąż coś robimy, właściwie nasze życie to nieustająca aktywność, a jednak nuda jest naszym stałym towarzyszem. Co z nią u licha zrobić? Naturalnie można sobie wmawiać, jak czynił to Auden, że źródłem nudy są ci inni, bo człowiek o bogatym wnętrzu (czyli zapewne każdy, komu zada się pytanie, czy ma bogate wnętrze) nigdy się ze sobą nie nudzi, ale kiedy nuda nadchodzi, nawet takie tłumaczenie samemu sobie nie pomaga. Podobnych problemów jest jeszcze więcej – wolność, wiara, odpowiedzialność, konieczność...

Właściwie nie wiadomo, czy to nasze życie jest takie skomplikowane, czy też nasze myślenie o życiu tak je utrudnia. Niemniej z pewnością, przynajmniej część z ludzi jest już zainfekowana wirusem bezinteresownej refleksji nad „nie-wiadomo-czym”. W tym kontekście, jakkolwiek może to zabrzmieć paradoksalnie, o umiejętności życia świadczy hart podejmowania tego typu refleksji bez nieustannego popadania w stan melancholii (oczywiście odrobinę melancholii nie da się chyba uniknąć), a nawet budowę na tej kanwie bardziej ugruntowanego i świadomego życia.

Ogromną wartością książki Tadeusza Gadacza jest to, że prowadzi nas przez wybrane przez siebie problemy w sposób klarowny, nieoczywisty i pogłębiony, zarazem inspirując do samodzielnej zadumy nad nimi. Zadumę tę pogłębić można sięgając do tekstów z bogatej bibliografii, która towarzyszy poszczególnym esejom.

Niewinne oko proroka¹

J. Ruskin, *Niewinne oko. Szkice o sztuce*, wybór i przekład J. Szczuka, wstęp R. Kasperowicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011

John Ruskin (18 II 1819–21 I 1900), angielski (o szkockich korzeniach) filozof, teoretyk i krytyk sztuki, pisarz, wykładowca, reformator społeczny, filantrop zaznał najpierw wielkiej sławy, a potem zapomnienia, tak w Polsce, jak w Anglii². Bezpośrednio, w XIX wieku i na początku XX wieku, ukazały się w naszym kraju tłumaczenia jego prac i biografie (szczególnie zasłużył się w tym Wojciech Szukiewicz³), ale potem datuje się okres właściwie bardzo długiego milczenia, przerywanego pojedynczymi publikacjami. Kiedy w 1971 roku ukazał się wybór jego pism⁴, autorki pisały o „odkurzaniu” dorobku Ruskina⁵. Potem, dopiero w 1989 roku wydano kilka tłumaczeń jego prac⁶ i trzeba było czekać kolejne 22 lata na następny, obszerny, wybór jego prac.

Za swojego życia, szczególnie w Anglii, Ruskin osiągnął wyjątkową pozycję. Pisał i mówił tak przekonująco, że to m. in. jemu prerafaelici zawdzięczają najpierw obronę przed atakami, a potem sławę. Tak samo, jak William Turner, początkowo odrzucany malarz, który dzięki Ruskinowi stał się w opinii Anglików najwybitniejszym angielskim pejzażystą.

¹ Współcześni nazywali Ruskina prorokiem, „prorokiem z Brantwood”, gdzie ostatecznie zamieszkiwał aż do śmierci.

² Jak relacjonowała I. Wojnar, pod koniec lat 60. i na początku lat 70. XX wieku powrócono do krzewienia jego idei. Por. J. Ruskin, *Sztuka, społeczeństwo, wychowanie. Wybór pism*, przeł. Z. Doroszowa i M. Treter-Horowitzowa, wstęp i komentarze I. Wojnar, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. LVIII–LIX.

³ To w jego tłumaczeniu ukazały się takie dzieła Ruskina, jak: *Etyka pyłków* („The Ethics of the Dust”), *Gałązka dzikiej oliwy* („The Crown of Wild Olive”) czy *Królowa powietrza* („Queen of the Air”).

⁴ J. Ruskin, *Sztuka, społeczeństwo, wychowanie. Wybór pism*, op. cit.

⁵ Tamże, s. LVI.

⁶ *Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce 1700–1870*, wybór, przedmowa E. Grabska, M. Poprzęcka, PWN, Warszawa 1989.

Dziś wydaje się, że Ruskin jest przede wszystkim znany z tego, no i może jeszcze jako inspirator poczynić Williama Morrisa i ruchu *Arts and Crafts* oraz jako estetyk i krytyk sztuki. Wydaje się, że jednak to niewiele, a na pewno nie wszystko jak na dziewiętnastowieczne znaczenie Ruskina.

Jedna z biografii Ruskina zaczyna się opisem tłumu ludzi czytających w kaplicy z nabożnym skupieniem zapisy czerwono-złotej książeczki.

Cóż to więc była za książka! Jakież to było nieznane nabożeństwo? Kim był kapłan tego kultu piękna? Zakrystian, który przechodził tamtędy, rzucił mi imię: Ruskin⁷.

To Ruskinowi udało się wpłynąć na poglądy swoich współczesnych, szczególnie w Anglii i Stanach Zjednoczonych⁸, i ukształtować sposób myślenia o wielkich malarzach, ochronie zabytków, produkcji i powrocie do rzemiosła⁹. To jego pisma¹⁰ kupowano w setkach tysięcy egzemplarzy, jego myśli studiowano w specjalnych towarzystwach, to on ubrał angielskie damy w *grube sukna i płótna*¹¹.

Spośród licznych podziwów, które budzi w nas postać Ruskina, największy bez wątpienia mamy dla jego popularności. Filozof w wieku XIX-tym, czytany przez tłumy – oto fakt nie należący prawdziwie do powszednich (...) ¹²

Kontekstem polityczno-społecznym działalności Ruskina była postępująca industrializacja Anglii i rozwój kapitalizmu. Londyn stał się globalnym centrum Nauki i Sztuki, stał się też wyznacznikiem nowego sposobu życia. Rosła liczebność burżuazji, zazwyczaj bogatej, i robotników, żyjących w nędzy. Ta bieda skłaniała współczesnych do różnych działań (od filantropii po walkę).

⁷ R. de la Sizeranne, *Ruskin i kult piękna*, przeł. A. Potocki, H. Altenberg, Lwów 1898, s. 3.

⁸ J. Ruskin, *Galęzka dzikiej oliwy. Cztery odczyty: o pracy, handlu, wojnie i przyszłości Anglii*, tłum. W. Szukiewicz, Warszawa 1900, s. 18.

⁹ R. de la Sizeranne, *Ruskin...*, op. cit., cz. I, s. 3–4.

¹⁰ J. Ruskin, *Galęzka...*, op. cit., s. 16–18;

¹¹ Ruskin, *Sztuka, społeczeństwo...*, op. cit., s. LX–LXII.

¹² J. Ruskin, *Galęzka...*, op. cit., s. 11.

¹² R. de la Sizeranne, *Ruskin...*, op. cit., cz. II, s. 85.

Ruskin zaczyna od estetyki, pisze o Turnerze, wyobraźni¹³, prerafaelistach, powstaje słynny cykl *Modern Painters*. Turner jest bliski Ruskinowi nie tylko z powodów osobistych (przyjaźń jego i jego ojca z malarzem), ale przede wszystkim z racji samego malarstwa Turnera, odwołującego się do natury. Zdaniem Ruskina, malarz ma do niej dążyć, a miarą jego kunsztu jest stopień zbliżenia do niej¹⁴. Dla Ruskina natura jest tym, co stworzone, a więc możliwe do naśladowania, ale przede wszystkim natura jest boskim cudem i bezpośrednim wzorem, punktem odniesienia dla sztuki¹⁵.

Dlatego pamiętajcie zawsze, że macie dwa charaktery, na których polega wielkość sztuki: naprzód poważne i głębokie ujęcie faktów przyrodzonych; po wtóre układ tych faktów za pomocą siły ludzkiego ducha, taki, aby widz miał przed sobą dzieło najszlachetniejsze, najpiękniejsze i najbardziej godne pamięci¹⁶.

Takiego stosunku do natury wymagał od artystów i to zobaczył u Turnera. To odtwarzanie natury wiązało się w jego ujęciu z pokorą i pracowitością, którą dostrzegał także u prerafaelitów.

To uznanie dla pracy, pracy prowadzącej do piękna, widać wyraźnie w drugim okresie jego twórczości, w którym powstały tak znane prace, jak *The Seven Lamps of Architecture* 'Siedem lamp/ pochodni/ blasków'¹⁷ architektury', 1849 i *The Stones of Venice* 'Kamienie Wenecji' (t. I–III, 1851–53). W *The Seven Lamps* Ruskin scharakteryzował warunki¹⁸ tworzenia prawdziwej i wielkiej sztuki. Sztuka ma być stosowna do zamierzeń i możliwości twórców, ma być prawdziwa (sztuka nie może kłamać, nie może np. przedstawiać drewna jako marmuru¹⁹), ma prowadzić człowieka

¹³ A. W. Rubczyński, *John Ruskin. Studia nad powiązaniem i uzasadnieniem jego głównych pomysłów*, cz. 1, Drukarnia „Czas”, Kraków 1905, s. 39–46.

J. Ruskin, *Sztuka, społeczeństwo...*, op. cit., s. 3–81.

¹⁴ A. W. Rubczyński, *John Ruskin...*, op. cit., s. 30.

¹⁵ de la Sizeranne, *Ruskin...*, op. cit., s. 96.

¹⁶ T. Pękała, *Secesja. Konkretyzacje i interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, op. cit., s. 130–131.

¹⁷ *Teoretycy, artyści...*, op. cit., s. 455.

¹⁸ Różni tłumacze różnie to oddawali po polsku.

¹⁹ To właśnie owych „7 lamp”: the lamp of sacrifice, the lamp of truth, the lamp of power, the lamp of beauty, the lamp of life, the lamp of memory, the lamp of obedience.

²⁰ A. W. Rubczyński, *John Ruskin...*, op. cit., s. 59.

do wzniosłości, ma być piękna (odtworzająca formy z natury), ma być związana z tymi, którzy ją tworzą, ma oddawać siłę ich duszy, a jednocześnie posiadać zdolność do okiełznania tej siły. Jednocześnie *The Seven Lamp* można traktować jako wstęp do *Kamieni Wenecji*. Dzieło to jest niezwykle doniosłe, bowiem Ruskin daje w nim swoje rozumienie gotyku i renesansu. Szczególnie charakterystyka gotyku stała się powszechnie znana. Pierwotnie rozdział *The Nature of Gothic*²⁰ był częścią tomu II *Kamieni*, ale doczekał się wielu wydań odrębnych. Ruskina gotyk zafascynował jako epoka w ludzkiej kulturze, w której doszło do połączenia „inwencji i pracy, piękna i funkcji sztuki”²¹. Widział naturę gotyku w kilku cechach: dzikości/surowości/prymitywizmie, zmienności, naturalizmie rozumianym jako odwzorowanie natury, groteskowości²², surowości/sztetywności form, obfitości/bogactwie form²³. Takie są cechy gotyckich budowli, ale one odbijają duszę ludzi, którzy je stworzyli, ludzi też surowych, miłujących naturę, mających wyobraźnię, hojnych, lubiących zmienność²⁴.

Niewinne oko, wybór z 2011 roku dokonany przez tłumacza, znawcę i miłośnika Ruskina²⁵, pozwala zapoznać się z tymi ważnymi wątkami w estetycznej refleksji Ruskina. Jest to obszerny zestaw tekstów poświęconych Turnerowi („Turner – tłumacz księgi natury), architekturze („Księgi architektury”, wybór m. in. z *The Seven Lamps*), krytyce artystycznej („Obrazy i myśli”, tam m. in. tekst o prerafaelitach) oraz rozumieniu sztuki i jej podstawowych wyznacznikach („Obraz – malarz – widzenie”). *Niewinne oko* daje możliwość zrozumienia myśli Ruskina w tych obszarach. Jednocześnie tym wyraźniej widać potrzebę tomu drugiego, poświęconego myśli społecznej Ruskina.

²⁰ J. Ruskin, *Sztuka, społeczeństwo...*, op. cit., s. 131–191.

²¹ *Teoretycy, artyści...*, op. cit., s. 456.

²² Rozumianej zazwyczaj jako „formy symboliczne w sztuce”. Por. *Teoretycy, artyści...*, op. cit., s. 486.

²³ A. W. Saenger, *John Ruskin, jego życie i działalność*, [brak informacji o wydawcy, miejscu i roku wydania, ale informacja o tym, że jest to dodatek do „Przeglądu Tygodniowego”, który ukazywał się w Warszawie w l. 1866–1905, pozwala określić granice chronologiczne i miejscowe], s. 478–479; J. Ruskin, *Sztuka, społeczeństwo...*, op. cit., s. 131.

²⁴ J. Ruskin, *Sztuka, społeczeństwo...*, op. cit., s. 132.

²⁵ „Dla Jakuba Ruskin był postacią żywą i ciągle obecną. Gdy mówił o nim, miało się nieodparte wrażenie, że mówi o kimś bardzo bliskim [...]” w: R. Kasperowicz, *Wstęp do J. Ruskin, Niewinne oko. Szkice o sztuce...*, op. cit., s. 21.

Kombinacja obserwacji rzeczywistości dziewiętnastowiecznej Anglii²⁶, przemysłów dotyczących prawdy, piękna i pracy sprawiły, że od 1860 roku wątek społeczny dominuje w dziełach Ruskina. Uważał on, że współczesna cywilizacja czyniąca z ludzi żywe maszyny, niepozwalająca na pełny rozwój osobowości człowieka, wymaga szybkiej i gruntownej przebudowy. Drogę do tej zmiany Ruskin widział w nowym stosunku do pracy²⁷ (jak najwięcej ludzkiej twórczości²⁸ i zaangażowania), pracy, która jest dostępna dla ludzi²⁹, która daje ludziom „szczęście i uspokojenie”³⁰ i która pozwala zaspokoić tak potrzeby duchowe (podziw³¹, miłość i nadzieja), jak i fizyczne (mieszkanie, pożywienie, ubranie)³².

Oczywiście dla Ruskina myśl estetyczna jest punktem wyjścia dla pomysłów społecznych, w sztuce też widzi narzędzie wpływania na rzeczywistość³³, jednak warto postawić kropkę nad i, czyli przedstawić pisma społeczne Ruskina, a także dać opisy, jak Ruskin wprowadzał je z sukcesem w życie.

Julian Ochorowicz, autor wstępu do wydania Ruskina z początku XX wieku, pisał, że tacy ludzie, jak Ruskin i Lew Tołstoj, starają się uszlachetnić cywilizację. Uszlachetnić tylko, bo jej kierunku zmienić nie można³⁴. Po latach, patrząc na spotęgowane negatywne efekty „mechanicznej, technicznej cywilizacji”, myślę, że warto wracać do pomysłów, jak można ją przetworzyć na coś dobrego dla człowieka. W tym kontekście pomysły Ruskina mogą okazać się wielce inspirujące.

²⁶ „Miasta nasze są lasem przedzalni raczej, niżeli pałaców; a jednak ludziom brak ubrania. Przysypaliśmy popiołem każdy liść w angielskich lasach, a jednak ludzie umierają z zimna, zatoki nasze przedstawiają las okrętów kupieckich, a jednak ludzie umierają z głodu.” J. Ruskin, *Galózka...*, op. cit., s. 135.

²⁷ Idealnym wyrazem takiej pracy jest epoka gotyku dla Ruskina.

²⁸ J. Ruskin, *Sztuka, społeczeństwo...*, op. cit., s. 172.

²⁹ Akcentowanie dostępności pracy widać szczególnie w wieloletnim cyklu pt. *Fors Clavigera* (od 1871 roku do 1884).

³⁰ A. W. Rubczyński, *John Ruskin...*, op. cit., s. 14.

³¹ Podziwu nie należy rozumieć jako potrzeby uznania jednego człowieka przez innych, ale jako podziw dla tego, co stworzył Bóg. Rubczyński 1900: 8.

³² A. W. Rubczyński, *John Ruskin...*, op. cit., s. 8.

³³ Ruskin uczył robotników sztuki. Uważał, że dążenie do piękna ma moc uzdrawiającą. Por. W. G. Collingwood, *The Art Teaching of John Ruskin*, Percival and CO., London 1891.

³⁴ J. Ruskin, *Galózka...*, op. cit., s. 6–19.

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin

XXII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

W tym roku odbyła się już XXII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (IPO). Miała ona miejsce w dniach 15-19 maja 2014 roku w litewskim Wilnie. Ogółem w konkursie wzięło udział aż 86 uczniów z 42 państw. Skład polskiej delegacji był następujący: dr Magdalena Gawin (delegat i członek jury), mgr Michał Koss (członek jury), Weronika Skowron (uczenica III LO w Gdyni), Radosław Jurczak (uczeń LXIV LO w Warszawie).

Jak co roku uczniowie mieli za zadanie napisać esej w języku obcym (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim) na jeden z poniższych tematów (podaję je w wersji angielskiej):

1. Choosing to kill the innocent as a means to your ends is always murder...Killing the innocent, even if you know as a matter of statistical certainty that the things you do involve it, is not necessarily murder....On the other hand, unscrupulousness in considering the possibilities turns it into murder. – G.E.M. Anscombe, “Mr Truman’s Degree”, in her *Collected Philosophical Papers*, vol. III (*Ethics, Religion and Politics*), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, p.66.

2.The most tantalizing question of all: If a fake is so expert that even after the most thorough and trustworthy examination its authenticity is still open to doubt, is it or is it not as satisfactory a work of art as if it were unequivocally genuine? – Aline B. Saarinen, *New York Times Book Review*, July 30, 1961, p.14; cited in Nelson Goodman, *Languages of Art*, 1976, p.99.

3. Knowledge is true belief based on argument. – Plato, *Theaetetus*, 201 c-d.

“Is Justified True Belief Knowledge?” – Edmund Gettier, *Analysis* 23: 121–123.

4. Confucius said: “Now I understand why the doctrine of the mean can not be put into practice. Clever people, knowing it thoroughly, don’t think it is practicable, while stupid people, unable to understand it, do not know how to practice it. I also know why the doctrine of the mean can not be popularized. Talented people overdo it while unskilled people can not do it.” *The Doctrine of the Mean*, translated by Fu Yunlong, Beijing 1996, pp. 11–12.

Eseje były oceniane przez jurorów z krajów biorących udział w MOF w skali od 1 do 10 punktów. Konkurs składa się z trzech etapów, w trakcie których zostają wyłonione najlepsze prace. Na ostatnim etapie prace są oceniane przez tzw. Steering board, a więc przedstawicieli FISP i członków międzynarodowego jury. W tym roku przyznano 4 złote medale, po 8 srebrnych i brązowych, a także 9 wyróżnień. Przedstawiciel Polski, Radosław Jurczak, zdobył srebrny medal.

Złote medale:

Vulpe dan Cristian – Rumunia

Elina Karastie – Finlandia

Jakob Gomolka – Niemcy

Lukas Jonuška – Litwa

Srebrne medale:

Jacob Karlsson Lagerros – Szwecja

Beatriz Santos – Portugalia

Iván György Merker – Węgry

Abhishek Dedhe – Indie

João Madeira – Portugalia

Tadas Temčinas – Litwa

Radosław Jurczak – Polska

Chagajeg Soloukey Tbalvandany – Holandia

Brązowe medale:

Benedikt Zöchling – Austria

Rafail Zoulis – Grecja

Maša Marić – Chorwacja

Justinas Mickus – Litwa

Janko Zeković – Czarnogóra
Francisco Ríos Viñuela – Hiszpania
Bernt Johan Damslara – Norwegia
Jani Patrakka – Finlandia

Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna na Litwie przebiegła bardzo sprawnie. Zostaliśmy przez organizatorów potraktowani z dużą gościnnością i otwartością. W związku z przyjazdem przedstawicieli z tak wielu różnych krajów Litwini przygotowali program artystyczny obejmujący pokaz muzyki i tańców ludowych, wycieczki po Wilnie i okolicach oraz wykłady prezentujące dorobek intelektualny współczesnej Litwy.

“Choosing to kill the innocent as a means to your ends is always murder... Killing the innocent, even if you know as a matter of statistical certainty that the things you do involve it, is not necessarily murder... On the other hand, unscrupulousness in considering the possibilities turns it into murder.”

G. E. M. Anscombe

The Temptation of Exceptions

Black birds with wings of steel are circling in the skies over Arabia. No thunder and no warcries are heard before they strike, it only needs an electronic signal coming from a military headquarter many miles away. The so called pilot presses a button; the signal is transmitted; a few seconds later a rocket launches from the sky. There is no chance to fight back, no chance to escape. In a matter of seconds the target persons are dead while their surroundings go up in flames.

The moral issue of drone warfare as practiced by the United States of America in Afghanistan and other countries has been discussed before. Killing has never been so easy yet with such a high cost. Of course one could argue that a targeted missile attack is far more humane – if war can ever been humane – than a big scale bombardment or even an invasion with the regular army. But by hunting down their targets, the pilots are confronted with the fact that they might also injure and even kill innocent persons just being at the wrong place in the wrong time. One can no longer claim that this is the price of warfare for the innocent are killed without any chance to escape while the pilots have full knowledge of their presence. They are no longer collateral damage – even if the military still claims so.

With the methods of drone warfare an actual example for what used to be ethical thought game has emerged into reality. Seeing the arguments of philosophers who lived before the invention of drones, their thoughts almost seem like prophecies for what is happening today. In the 21st century matters as discussed by G. E. M. Anscombe in the given quotation have

become painful reality not only in drone warfare but in the war against terrorism in general.

Anscombe imagines a situation in which a person in power is confronted with the choice of doing something – deciding something – that will possibly cause not only the intended effect but will also inflict damage to innocent persons. The matter is divided into two options, roughly: A) Killing innocent as means for one's end, B) killing innocent in the process of doing something else.

Not surprisingly Anscombe categorically rejects option A) and states that all persons acting in this way are to be considered murderers. The definition of the action typically applies to murder as countless philosophers in history have argued. Shooting the worker at the bank in order to steal the money, as a burglar would do, or killing the innocent families of your political enemies in order to make them despair, as a dictator would do: There are – sadly – too many examples to be named, but all of the dehumanize a human being for one's own ends. Trying to explain why killing innocent as a mean would mean to explain the very basics of human ethics, and (hopefully) most people will agree that it is clearly immoral. I will thus rather focus on the moral grey areas.

The basic difference between the mentioned options A) and B) is the target of the action and thus its intention. In the first case, the intention for the action that involves killing innocent is an egoistical one, as stated in the choice of words in 'your ends'. Option B) consists of actions which do not aim at the killing of innocent but possibly involve it. For the sake of the argument I am going to concentrate on good, i.e. altruistic intentions. If an action with a bad cause involves the killing of innocent as side effect, it will most likely still be considered bad.

The author of the quote does not categorically reject option B), but one needs to remember why: It is not because one cannot be sure if innocent persons will be damaged. In the contrary the possibility of not killing them is completely erased from the author's train of thought, she writes 'statistical certainty' and implies the agent knows about this certainty. Option B) thus does indeed contain the same amount of killing as A) but for a different cause. Though I would like to argue that what is true for B) also applies to these variations of B) where through sheer luck no innocent people are inflicted. An action cannot be judged only by its consequences.

However this option is divided into two options again. Anscombe differentiates between acting with or without scruple. For her deciding with 'unscrupulousness' causes the action to be a murder while deciding with scruples is not 'necessarily' a murder even if it involves the active killing of innocent people as side effect. And doesn't it seem reasonable to save thousands of lives by sacrificing a few single lives?

In order to examine the given quote a definition of 'scruple' is needed. I would claim that it is, in the end, nothing more than a bad conscience. So what does that mean for the moral justification of killing? Is the pilot who launches a missile in order to kill a target person a murderer if he feels bad for the innocent people – the target's wife and his children and friends – killed in the process? Does it matter if you have a bad conscience: Shouldn't the question not rather be universal: Is it justified to sacrifice human lives for a good cause? There are numerous ethical problems with the given quote. Even G. E. M. Anscombe herself built herself a backdoor in her argumentation: It is not 'necessarily' murder, implying it is in most cases.

So in which cases is it murder and in which not? The answer very much depends on our subjective moral standards. In the beginning we have to ask if the target person was really 'guilty' and if the military had the right to kill him. But even if we assume he is completely guilty and the military is morally authorized to kill him, we cannot define if the pilot is a murderer or not. Maybe the pilot felt guilt killing the whole family. So does that make him one of the few exceptions Anscombe mentions? At least without further explanation, her concept is not applicable to most situations. First of all, even if it worked theoretically, it cannot be translated into reality, for scruples cannot be measured: They are feelings after all.

One of the basic aspects of feeling is that you cannot control them. Feelings are rather involuntary. So, following this train of thoughts: Anscombe is suggesting to punish people according to the nature of their brain and character. But one cannot be made responsible for these aspects of life, just as one cannot be made responsible for his hair color and the shape of his face. Humans only have control over their acting – what they do in this world – and thus they can be made responsible for this and only this. It does not matter if the pilot pressing the button in the military headquarter is an emotional feeler who later cries over the idea of killing these people or if the pilot is a hardhearted man without much empathy. Only the thoughts

matter, for they are controlled. We thus have to replace scruple with thinking about one's action; with self reflexion.

The quote implies that the agent needs to have scruples before he is acting in order to not be a murderer. Anscombe writes 'unscrupulousness in considering the possibilities', she thus aims at the intention of the action. This is an important point, since most philosophers and also today's judges agree that the intentions of an action matter far more than the actual consequences.

The difference between the two options of B), scruple or not, lies in the process of forming the intention. However both agents in the end performed the action with the same intention. Since the results of the actions do not matter – as stated before – it seems only logical to say the one with the changed process of intention is not guilty while the other is. But this ignores an important aspect of the administration of justice.

In fact, instead of two stages of action – intention and the action itself, three stages are needed – the process of forming the intention, the intention itself and the action with results. Criminals are not punished for the forming of their intention but for the intention itself. The sole idea at the beginning of the criminal act can never be punished, for it is nothing more than a thought. When in anger one sometimes wishes to hit persons or maybe kill them, but these are thoughts in affect, and (in most cases) one does not actually do that – or try to do that – later. The thought thus does not really matter for a crime, because they are not an explicit action itself yet. To have an intention is a process, only if one concludes the process and comes to the result that one wants to commit a crime it is punishable.

But in reversion this also means that the process of intention does not matter for the drone pilot. He may have scruples and doubt but he came to the conclusion he wants to act the way he did anyway. He willingly ignores these scruples and gives the command to fire the drone.

Both pilots in our example are murderers, for they had the very same intention and performed the same action. In fact the author contradicts herself saying that the person having scruples is less guilty: By having these scruples and then ignoring them, this person proves himself to be unscrupulous. There is thus no difference between the two options of B) as Anscombe claims. There can only be a difference between having scruples and overcoming them – thus being per definition unscrupulous – or never hav-

ing scruples due to a lack of self reflexion. One could thus argue that the pilot having moral scruples about launching the missile and overcoming them is actually guiltier than the one without any scruples at all. The latter one simply lacks the self reflexion; he doesn't have the capacity to consider morals: In fact, he is closer to a wild beast of prey than to a human. (I personally do not think anyone would act in such a situation without any thoughts about what one is doing; it is thus rather a theoretical idea.) But the person who has scruples – he is human, all too human, with all good and bad aspects. With the capacity to understand moral objections comes the responsibility to obey moral.

G. E. M. Anscombe's thoughts expressed in the given quotation seem very much like an excuse for 'good causes' to act badly. The author offers acting persons an escape from moral restrictions. But no cause can be good if it ignores moral standards. In fact the cause for which the action is committed would cease to be good the very moment innocent people are willingly sacrificed. Her concept thus opens a gate in the rules of moral and creates a path to innocence for all kind of criminals. It seems like Anscombe herself realizes the mistakes of her concept, desperately claiming it would still be murder in most cases. But most cases are not enough: In the fields of moral there can be no exceptions from universal rules based on consensual moral standards. It is essential to follow Immanuel Kant's categorical imperative: 'The killing of the innocent as side effect is justified.' cannot possibly be a maxim we want humanity to follow. Even – or, especially – the morally superior, as Anscombe imagines them, must not ignore this maxim but follow it, for they might be the only one capable of using the categorical imperative.

Maybe that does not necessarily mean that the western states should stop using drones and other means to fight terrorist organizations. Maybe the drones are needed from a utilitarian point of view. But we need to confess to ourselves that what we are doing is indeed murder in every case if it involves the death of innocent. We need to be brave enough to admit to ourselves that *murder* is committed in our name, for moral is universal.

Knowledge is true belief based on argument.
Plato, *Theaetetus*, 201 c-d

Is justified true belief knowledge?
Edmund Gettier, *Analysis* 23: 121-123

I Introduction. The definition of knowledge

If there is any commonly accepted definition of philosophy - and hopefully there is - it would be probably the one referring to the Greek origins of the very word 'philosophy': 'the love of wisdom'. Even though there may be more to wisdom than knowledge only, acquiring knowledge is certainly an important step to acquiring wisdom. Thus acquiring knowledge is inseparable from philosophising, not to mention the fact that we all are, as Aristotle once wrote, rational animals, and a quest for knowledge of the world is an extremely important part of our lives. And this leads us to a question asked by numerous thinkers throughout centuries: what knowledge actually is?

The most commonly known definition of knowledge is that of Plato's from *Theaetetus*: *knowledge is true belief based on argument*. In this essay I shall argue that such a definition is, generally speaking, incorrect. Then I will try to show what the main difficulties with the classical notion of knowledge are, placing particular emphasis on the problem of distinguishing between justified and unjustified belief.

Edmund Gettier's critical approach to the classical definition of knowledge is widely known, and so are his arguments against this definition. By a series of very skillfully designed thought experiments - or counterfactual situations, if you wish - he proved that there may occur justified true beliefs that are not knowledge, or at least that is not how we would like to name them. The story about Smith, Brown and Barcelona is, maybe, the most interesting among these arguments. Bertrand Russell gave similar argumentation as well, with 'the Big Ben argument' as supposedly the most

commonly acknowledged (suppose there is a man in London checking if his clock works well; in order to check that, he looks at the large clock at Big Ben, which shows 5 p.m.; it actually is 5 p.m.; but the man does not know that Big Ben stopped working exactly twenty four hours before; all the conditions seem to be fulfilled, but we would not call the man's belief that it is 5 p.m. a knowledge). I will not refer any more Gettier's or Russell's arguments due to their wide recognizability. Moreover, I do not aim to focus on the situations in which the classical definition applies and in spite of this the considered belief is not knowledge. I would rather like to show some other fundamental problems underlying the classical definition, and these are the problems of justification.

The classical definition of knowledge states that the belief must be true if we are to name it knowledge. In general, I consider it unarguable. The truth - or adequacy, or correspondence with reality - of our knowledge is definitely one of its most important traits. However, I shall argue, a true belief accepted with no justification cannot be called knowledge. If one is convinced about being able to guess winning numbers in a lottery, and if it so happens that by accident the 'predicted' numbers actually win, we would not say he has a real knowledge of the winning numbers, or at least that is what seems intuitive to me. I mean that if we are to take certain belief as true and include it in our knowledge, we need a justification for this, and, in consequence, we must be able to distinguish between good and bad justifications. In other words, we do need a criterion of good justification. If a sentence is to be asserted, some reasons for the assertion must be given. And it is the criterion of justification that causes most problems.

II Knowledge and justification

II.1 What does it mean to be well-justified?

There is an interesting difference between original Plato's definition of knowledge from *Theaetetus* and the way Gettier refers it. Whereas Plato writes about a *belief based on argument*, Gettier uses the word *justified*. Plato obviously meant 'an acceptable argument', I suppose, but let me use this particularity to introduce an important point in my argumentation. In

fact, there is much more to this slight difference between the argument-based and the justified than word usage only. For what must be well understood is that not every argumentation justifies the assertion of a sentence. What I have just written may seem trivial, but after taking a closer look it turns out not to be trivial at all.

We are now facing one of the most important philosophical problems: a problem of making a distinction between the well- and badly-justified beliefs. Incidentally, I would like to remind that nowadays, when many different cultures and attitudes mix together due to the globalisation process, the problem comes to even more focus and turns into a practical question, not only an issue of philosophical theory. What the criterion of justification should be, then? I will now consider some of the possible answers to that question.

II.2 The scientific solution

One of our most basic intuitions on justification is that one of the best ways to justify a belief is to show that the sentence that is subject to the belief has empirical grounding. At first glance, being experience-based serves well as one of the criteria of good justification, even if it cannot be the only one. A lot depends, however, on how wide a notion of 'experience' or 'empiricism' we are ready to accept.

Indeed, people do accept an idea of empirical grounding as a good justification. We have developed a whole field of our activity that aims to examine the empirical reality and tell us which sentences about the world can be accepted as well-justified. This field is more or less what we call science (and in the past, it used to be what we call natural philosophy). The problem with scientific justification, though, occurs - paradoxically - when science reaches a certain level of sophistication.

In the early ages of science - or natural philosophy rather - the empirical base of scientific claims was, in general, evident. Some thinkers may argue that Galileo's claims about the Earth's rotary movement actually were a problem, as his ideas were contrary to our everyday experience of the sun moving across the sky. But even if so, the problem was soon removed by the use of the telescope. Modern science, however, originating from Isaac Newton and constantly improved by his followers until today, brought new kind of problems with it - the problem of theoretical grounding of expe-

riments and of the increasing incoherence between scientific claims and everyday experience.

First of all - nobody has ever seen an electron, or any other elementary particle. The mechanism used to make observations in micro-scale, an electron microscope, is a model example of what I call a theoretical grounding of experience. What one can see through such a microscope are not elementary particles themselves, but their traces. Indeed, though, one must presume the existence of elementary particles, and probably a large part of what is called The Standard Model, to be able to recognise what he sees through a microscope as a trace of an elementary particle. As we can see, the very act of empirical cognition is deeply 'theory-soaked', as Karl Popper would probably say. Science provides many similar examples, and all of them originate from the modern scientific paradigm, which focuses on developing a general theory of the world rather than just explaining individual cases and events. The theory must, obviously, be experiment-based, but - as many philosophers have argued, Quine probably the most recognised among them - numerous theories basing on the same empirical data can be constructed, an anyhow we need to find a criterion of choosing among them, which is certainly not an easy task.

There is one more problem with scientific justification, and it is even more overwhelming. What I mean is the incoherence between the usual empirical experience of people and the scientists' claims. We may ask, after Wilfried Sellars, whether objects like ice cubes - among them pink ice cubes - really exist. And, also walking in Sellars' footsteps, we may answer that they do not. Ice cubes are actually clouds of elementary particles with huge empty spaces in between. Moreover, none of them are pink, as the colours are just an effect some substances have on our eyes due to subtleties of light reflection. But we may also ask, like many Sellars' critics did, if there is any sense in giving such an answer. The 'ice cube problem' seems to be a great difficulty for the empirical criterion of good justification. We would certainly like our criteria of justification to be applicable by everyone, not only by a small group of experts, and modern science undoubtedly goes farther and farther from ordinary people's competence. Moreover, even if we agree with Sellars' critics - take Putnam and his *Many faces of realism* as a good example - and assume that there are at least two possible descriptions of the world, and neither of them can be reduced to the

other one, there is still one question remaining. What shall be done in case of collision between these two ways of perceiving the world? Should the scientific claims be considered a better justification for our beliefs about reality, or should we rather stick to the usual non-scientific experience? In other words: what about pink ice cubes?

II.3 Beyond the scientific solution

Apart from the difficulties mentioned above, scientific justifications have one more drawback. Unarguably they possible scope - if any - goes no further than where beliefs about the world of experience are concerned. We do not want our knowledge to be so limited, though. We want to know which of our actions are good, which are evil, and how to distinguish the former from the latter. What we want to have is a knowledge of moral issues. And science cannot help us any longer in that field. Hume's old rule says that there is no link between sentences about facts and sentences about duties. Therefore another criterion of justification is needed if we want to know anything of the ethics.

It is, however, even harder to find rules enabling us to tell which beliefs about moral duties and judgements are correct. What justification shall we demand from someone convinced that killing animals for meat is ethically unacceptable? And, having asked that, what justification is sufficient to the belief that people shall not kill each other? Or maybe we shall put the question the other way round: does that belief need any justification? But if so, some may disagree with its being a part of our knowledge. What kinds of argumentation are valid in ethics, then? Emotivist, rational or some other?

I will not even attempt to give a definite answer for all these questions. The problem is very old and complex, and actually none of the great philosophers through centuries presented an entirely correct solution. Yet I am leaning to the opinion that if we want to make any practical use of philosophical ethics - and that is what we should do - certain ethical claims must be accepted with a justification that some may consider insufficient, at least as long as we are unable to justify them more firmly. Let the basic rights of man serve as an example. Such beliefs, however, do not constitute a part of our knowledge as usually defined. We can see, then, that if we were to save the classical definition, many of our beliefs as important as

ethical rules must be excluded from the field of knowledge, with all possible consequences of that.

I must raise one more issue in this part of the essay. One of the most popular - still, despite widespread secularism - ways of justifying statements about moral duties is religion. It must be made absolutely clear that dealing with the problem of validity of religious justification is one of the priorities of contemporary ethics. The issue, apparently put away by late 20th century thinkers like Richard Rorty, considering the religion an entirely private field of life, returns nowadays with redoubled strength. Not only do we need a firm ethical answer to claims of religious fundamentalism, e.g. radical islam, but we must also deal with the diversity of attitudes on issues like abortion, euthanasia or the rights of minorities. We need to be able to tell how well-justified are sentences like 'There is an omnipotent, omniscient God' or 'God's will is that we should prevent the use of contraception'. Moreover, we should be able to tell if religious beliefs can be actually considered knowledge, or if they should be approached rather as a 'different grammar' in Wittgensteinian meaning of the word, or if they turn out to be something completely different. I want to emphasize that I am not opposed to religion and this paragraph is not written from anti-theist position. In fact, it is just the opposite: I am aware of the fact that religion plays a great role in shaping the society, and I would like to find out how legitimate are its ethical claims and to what extent they must be taken into consideration.

III Conclusion. On what is and what needs to be done

It is possible that I will face the reader's criticism now: I have asked countless questions in this essay, but none of them was actually answered; if any answers appeared, they were broad outlines rather than precisely formulated claims. I am aware of that, but I suppose in philosophy a well-posed question often happens to be worth as much as an answer. And indeed I am convinced to have raised some questions of great importance.

The main aim of what I wrote was to show how many questions arise from accepting the classical definition of knowledge, and to how great extent the questions may differ. From well-known issues typical of analytic

philosophy, like Gettier's problem of justified true beliefs not counting as knowledge, we moved to crucial problems of the philosophy of science, namely the trouble with experience- or scientifically-grounded beliefs. And, all in all, I hope to have proved that the problem of knowledge as justified, true belief is essential to ethics as well. Moreover, not only do we need a better notion of what it means to be well-justified, but apparently we are also in need of a good method of deciding which beliefs may be considered parts of knowledge, and which cannot.

We need what we do not have. We do not have a good theory of knowledge, considered carefully from non-analytic as well as analytic point of view. And the fact that we need what we do not have is one of the roots of our need of philosophy. But it may so happen that someday we will be able to answer the questions I raised. We may build a theory of knowledge suitable for the world as it is, with beliefs based on experience, scientific theories, ethics or religion. The aim of our reconsidering the classical theory of knowledge is to build a new, better one.

Possibly even making place for human rights, or pink ice cubes.

Regulamin XXVII Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej

Zatwierdzony przez ZG PTF 21.05.2014 r.

Preambuła

Olimpiada Filozoficzna sięga do idei i wartości, które przyświecają jej organizatorowi, czyli Polskiemu Towarzystwu Filozoficznemu. Kiedy ponad 100 lat temu Kazimierz Twardowski powoływał do życia Polskie Towarzystwo Filozoficzne, w swoim wystąpieniu nakreślił jego program, zgodnie z którym miało ono być przede wszystkim wolne od dogmatyzmu. Jak uznał: „Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem pracy naukowej”. To przekonanie oraz wspierające go wartości, takie jak otwartość na inne poglądy, gotowość do podejmowania dialogu z przedstawicielami odmiennych stanowisk, rzetelność badawcza i uczciwość stanowią podstawę ideową Olimpiady Filozoficznej.

Realizując cele ideowe Olimpiada Filozoficzna pozwala, biorącym w niej udział uczestnikom osiągać poszerzone kompetencje w zakresie edukacji filozoficznej oraz umożliwia sprawdzenie nabytych umiejętności poprzez ich prezentację. Olimpiada Filozoficzna stwarza także możliwość do rozwinięcia takich przymiotów intelektualnych, jak umiejętność logicznego myślenia, wnioskowania i jasnego formułowania własnego stanowiska oraz pogłębienia refleksji nad sobą i otaczającym światem, kształtując postawę otwartości w stosunku do odmiennych poglądów.

* * *

Podstawą prawną, zgodnie z którą realizowana jest Olimpiada Filozoficzna, jest Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. z 1996 r. Nr 67, poz. 329 i Nr 106, poz. 496, z późn. zm.).

Dotację na organizację Olimpiady Filozoficznej przyznaje Ministerstwo Edukacji Narodowej. Komitety Olimpiady Filozoficznej mogą pozyskiwać dodatkowe fundusze, w formie nagród rzeczowych i dotacji od

sponsorów, a także wykorzystywać środki własne np. dostępne sale i sprzęt biurowy, pracę wolontariuszy.

Rozdział I

Olimpiada i jej organizator

§ 1. Prawa i obowiązki Organizatora

1.1. Organizatorem Olimpiady Filozoficznej jest Polskie Towarzystwo Filozoficzne, z siedzibą w Warszawie, 00-330, ul. Nowy Świat 72, p. 160, tel. 22 6572759; e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl ; www.ptfilozofia.pl

Ileokroć w Regulaminie używa się określić:

- a) organizator, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne,
- b) PTF, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne,
- c) ZG PTF, należy przez to rozumieć Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

1.2. Zadaniem organizatora jest:

- a) powołanie członków Komitetu Głównego OF,
- b) zorganizowanie sieci Komitetów Okręgowych oraz powołanie ich członków,
- c) powołanie Biura Komitetu Głównego OF do prowadzenia działalności organizacyjno-administracyjnej,
- d) na wniosek Sekretarza ZG PTF, zatwierdzanie przez Zarząd Główny Regulaminu OF i Programu każdej edycji OF,
- e) czuwanie nad realizacją Olimpiady zgodnie z postanowieniami jej Regulaminu i dokumentacją programową,
- f) wspieranie Komitetu Głównego OF przy organizacji finału i uroczystego zakończenia OF,
- g) rozwiązywanie ewentualnych problemów i sporów.

1.3. Organizator OF ma prawo do:

- a) w uzasadnionych wypadkach anulowania wyników poszczególnych etapów,

- b) nakazywania powtórzenia zawodów w razie ujawnienia istotnych (naruszających Regulamin Olimpiady) nieprawidłowości,
- c) wykluczenia z udziału w Olimpiadzie uczestników łamiących Regulamin Olimpiady (decyzję tę podejmuje wspólnie z Komitetem Głównym OF),
- d) prowadzenia współpracy z Komitetem Głównym OF na zasadach wyznaczonych przez Regulamin,
- e) reprezentowania OF na zewnątrz oraz nawiązywania współpracy z partnerami zewnętrznymi (np. sponsorami, darczyńcami, instytucjami państwowymi i zagranicznymi),
- f) rozstrzygania sporów i prowadzenia arbitrażu w sprawach dotyczących OF i jej uczestników,
- g) organizowania konkursów dodatkowych w ramach OF,
- h) przyjmowania i zatwierdzania sprawozdań finansowych i merytorycznych przedstawionych przez Komitet Główny OF.

§ 2. Struktura organizacyjna Olimpiady Filozoficznej

2.1. Olimpiada Filozoficzna ma strukturę rozproszoną, którą tworzą:

- Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej z siedzibą w Warszawie, 00-330, ul. Nowy Świat 72, p. 160,
- oraz Komitety Okręgowe, których aktualne adresy publikowane są w bieżącym Biuletynie „Olimpiada Filozoficzna” oraz na stronie internetowej: www.ptfilozofia.pl.

Komitety Okręgowe zlokalizowane są zgodnie z podziałem administracyjnym Polski głównie w miastach wojewódzkich. Kierując się dobrem ucznia i względami ekonomicznymi w uzasadnionych przypadkach Komitety Okręgowe zostają utworzone w miejscowościach powiatowych, posiadających dobre zaplecze naukowe lub stanowiących dogodny punkt dojazdowy z odległych miejscowości, z których rekrutują się uczestnicy OF.

Ileokroć w Regulaminie używa się określeń:

- 1) KG OF, należy przez to rozumieć Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej,
- 2) KO OF, należy przez to rozumieć Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej,
- 3) OF, należy przez to rozumieć Olimpiadę Filozoficzną,

4) MOF, należy przez to rozumieć Międzynarodową Olimpiadę Filozoficzną.

2.2. Komitet Główny

Członków Komitetu Głównego OF powołuje i odwołuje w imieniu Zarządu Głównego, Przewodniczący PTF. KG OF wybiera ze swego grona przewodniczącego, 2-3 wiceprzewodniczących i sekretarza naukowego, osoby te stanowią Prezydium KG OF, które działa w imieniu KG OF i na bieżąco podejmuje decyzje. Na wniosek Przewodniczącego KG OF, Przewodniczący PTF powołuje kierownika Biura OF i pozostałych jego pracowników.

Aktualny skład Komitetu Głównego znajduje się na s. 190 Biuletynu oraz na stronie internetowej OF.

2.3. Komitety Okręgowe

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

Aktualny skład Komitetów Okręgowych znajduje się na s. 181–189 Biuletynu oraz na stronie internetowej OF.

2.4. Komisje szkolne

Komisję szkolną powołuje dyrektor danej szkoły. Wskazuje on także osobę odpowiedzialną za organizację zawodów I stopnia w tej szkole wraz z określeniem jej obowiązków, polegających przede wszystkim na przyjęciu od uczniów pracy pisemnej do wstępnej oceny.

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

Rozdział II

Organizacja Olimpiady Filozoficznej

§ 3. Uczestnicy Olimpiady

3.1. Adresatami Olimpiady Filozoficznej są zainteresowani filozofią uczniowie polskich szkół ponadgimnazjalnych: liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych, techników, uzupełniających liceów ogólnokształcących i techników uzupełniających oraz ponadpodstawowych szkół średnich, ogólnokształcących i zawodowych, dających możliwość uzyskania świadectwa dojrzałości.

3.2. Uczestnikami Olimpiady Filozoficznej, po uzyskaniu zgody KO OF, mogą być również gimnazjaliści wykazujący zainteresowanie, wiedzę i uzdolnienia wykraczające poza podstawę programową właściwej dla siebie szkoły i pokrywające się wymaganiami Olimpiady Filozoficznej. W Olimpiadzie Filozoficznej mogą także uczestniczyć za zgodą Komitetów Okręgowych – laureaci konkursów, rekomendowani przez odpowiednie komisje konkursowe oraz uczniowie szkół podstawowych, gimnazjów, zasadniczych szkół zawodowych i szkół zasadniczych, realizujący indywidualny program lub tok nauki, rekomendowani przez szkołę.

3.3. By wziąć udział w Olimpiadzie Filozoficznej, uczestnik powinien:

a) dokonać samodzielnego wyboru jednego z tematów wymienionych w aktualnym Programie Olimpiady Filozoficznej, dostępnego na stronie internetowej OF i w siedzibie KO OF oraz opracować ten temat w formie pracy pisemnej,

b) przekazać pracę pisemną komisji szkolnej, szkolnemu opiekunowi Olimpiady Filozoficznej lub bezpośrednio do KO OF do wstępnej oceny,

c) wraz pracą pisemną złożyć wypełniony formularz „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej”, który zawiera „Oświadczenie autora pracy”, stwierdzające samodzielne napisanie pracy etapu szkolnego, „Zobowiązanie do przestrzegania Regulaminu OF”, „Zgodę na przetwarzanie danych osobowych” i ewentualnie na publikację pracy.

3.4. Uczestnicy Olimpiady Filozoficznej zobowiązani są do:

a) realizacji zadań zgodnie z ich założeniami,

b) informowania Komitetu Głównego lub organizatora o wszelkich kwestiach związanych z udziałem w Olimpiadzie, zwłaszcza o nagłych wypadkach czy o swoich zastrzeżeniach.

3.5. Uczestnik ma prawo do:

a) uzyskania zwrotu kosztów przejazdu koniecznego, aby wziąć udział w II i III etapie OF,

b) bezpłatnego zakwaterowania i wyżywienia na etapie okręgowym i centralnym zawodów OF,

c) składania odwołań od decyzji jury Komitetu Okręgowego i Komitetu Głównego, zgodnie z par. 6 Regulaminu OF.

§ 4. Organizacja zawodów

4.1. Zawody Olimpiady Filozoficznej mają charakter indywidualny

4.2. Zawody są organizowane przez komisje szkolne OF, Komitety Okręgowe OF, Komitet Główny i Biuro OF.

4.3. Zawody są trójstopniowe i składają się z etapu szkolnego, okręgowego i centralnego (finału).

4.4. Zawody I stopnia (etap szkolny)

Zawody pierwszego stopnia polegają na samodzielnym wyborze jednego z tematów wymienionych w aktualnym Programie Olimpiady Filozoficznej oraz opracowaniu tematu w formie poszerzonej pracy pisemnej (rozprawy filozoficznej). Na przygotowanie pracy etapu szkolnego uczeń ma 3 miesiące. Szczegółowy zakres wiedzy i wymagania potrzebne do realizacji tego zadania przedstawione są w Programie OF (patrz: s. 165–180).

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

Przedstawiona przez uczestnika praca pisemna w zawodach pierwszego stopnia po pomyślnym przebyciu przez niego etapu okręgowego, będzie ważnym elementem egzaminu na etapie centralnym.

Komisja szkolna przekazuje pracę uczestnika wraz z wypełnionym formularzem „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej” do

właściwego miejscowo Komitetu Okręgowego w terminie podanym w aktualnym Programie OF. Sekretarz KO OF oddaje pracę do recenzji. Pracę ocenia dwóch recenzentów i wpisuje swoje oceny wraz z uzasadnieniem na oficjalnym druku przygotowanym przez KG OF.

Do następnego etapu zostają dopuszczeni uczestnicy, którzy uzyskali minimum 25 punktów w skali 30-punktowej. Wyniki etapu szkolnego Komitet Okręgowy ogłasza na swojej stronie internetowej, albo w inny sposób, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami.

4.5. Zawody II stopnia (okręgowe)

Zawody drugiego stopnia mają charakter egzaminu pisemnego. Zawody okręgowe OF organizowane są w miejscu wskazanym przez dany Komitet Okręgowy OF i przeprowadzane są w ciągu jednego dnia. Szczegółowy zakres wiedzy i wymagania potrzebne do realizacji tego etapu przedstawione są w Programie OF.

W celu przystąpienia do zawodów pisemnych uczestnik powinien mieć przy sobie dokument ze zdjęciem (np. legitymacja szkolna, dowód osobisty); na salę egzaminacyjną uczestnicy wchodzi bez pomocy naukowych, telefonów komórkowych i innych urządzeń elektronicznych.

Eliminacje pisemne zawodów drugiego stopnia składają się z dwóch części:

- Pierwsza część polega na samodzielnym napisaniu eseju na jeden spośród trzech tematów, zaproponowanych do wyboru. Na jego napisanie uczeń ma 150 min. Za tę część uczestnik może uzyskać maksymalnie 50 pkt.
Esej można pisać w języku ojczystym lub w języku obcym (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim). Taką opcję Sekretarz KOOF powinien zgłosić do Komitetu Głównego OF nie później niż na miesiąc przed eliminacjami okręgowymi.
- W drugiej części uczestnicy rozwiązują test, na który składają się zadania wielokrotnego wyboru i zadania otwarte. Na jego rozwiązanie uczeń ma 90 min. Za tę część uczestnik może uzyskać maksymalnie 50 pkt.

Obie części eliminacji pisemnych oceniane są przez 2 jurorów wyznaczonych przez Komitety Okręgowe, na Protokole eliminacji II stopnia, według kryteriów podanych przez Komitet Główny OF.

Do zawodów trzeciego stopnia Komitety Okręgowe rekomendują tych uczestników, którzy w zawodach drugiego stopnia uzyskali łączną sumę co najmniej 50 punktów, przy czym za każdą część (test i esej) uczeń powinien uzyskać nie mniej niż 20 punktów.

Listę osób rekomendowanych do udziału w zawodach centralnych Komitet Okręgowy ogłasza na swojej stronie internetowej albo w inny, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami, sposób. Komitet Okręgowy w terminie 10 dni roboczych od dnia eliminacji zobowiązany jest wysłać do Komitetu Głównego OF pełną dokumentację, dotyczącą rekomendowanych uczestników eliminacji centralnych.

4.6. Zawody III stopnia (finał)

W zawodach trzeciego stopnia biorą udział ci z rekomendowanych przez Komitety Okręgowe uczestników OF, którzy zostaną do nich zakwalifikowani przez komisję powołaną przez Przewodniczącego KG OF. Komisja kwalifikująca dokonuje formalnej i merytorycznej oceny dokumentacji uczestnika nadesłanej przez Komitety Okręgowe. Odpowiednia dokumentacja powinna zawierać:

- a) pracę z etapu szkolnego wraz z arkuszem oceny pracy
- b) prace (esej i test) z etapu okręgowego wraz z protokołami oceny.

Na wniosek komisji kwalifikacyjnej do zawodów III stopnia Prezydium KG OF kwalifikuje 60-80 zawodników, którzy uzyskali najlepsze wyniki w skali kraju. Oprócz tych 60-80 osób wyłonionych w rankingu ogólnopolskim do zawodów III stopnia mogą być też zakwalifikowani trzej uczestnicy, którzy w danym okręgu uzyskali najwyższe wyniki punktowe, o ile próg 50% punktów przekroczyło w tym okręgu mniej niż trzech zawodników.

Decyzja komisji o zakwalifikowaniu uczniów do zawodów centralnych zostaje ogłoszona na stronie internetowej oraz przekazana do szkół lub bezpośrednio do uczestników.

Zawody centralne polegają na przystąpieniu uczestnika OF do eliminacji ustnych i są przeprowadzane w ciągu jednego dnia w miejscu lokalizacji Komitetu Głównego, w salach zapewnionych przez Biuro KG OF. Warunkiem do ich przystąpienia jest posiadanie przez uczestnika dokumentu ze zdjęciem (np. legitymacji szkolnej, dowodu osobistego). Do sali egzaminacyjnej uczestnicy wchodzi bez pomocy naukowych, telefonów

i innych urządzeń elektronicznych. Mogą mieć ze sobą egzemplarz pracy pisemnej z etapu szkolnego.

Zawody trzeciego stopnia mają charakter egzaminu ustnego, który składa się z trzech części:

a) obrony pracy pisemnej z etapu szkolnego – można za nią otrzymać maksymalnie 40 pkt,

b) odpowiedzi na dwa pytania Komisji egzaminacyjnej – można za nią otrzymać maksymalnie 40 pkt (2x po 20 pkt)

c) analizie krótkiego fragmentu tekstu filozoficznego – można za nią otrzymać maksymalnie 20 pkt.

Komisja egzaminacyjna składa się z 3 członków i przedstawia swoje oceny na Protokole egzaminu III stopnia. Tematyka pytań określona jest przez zagadnienia poruszane przez uczestnika w pracy etapu szkolnego oraz Program Olimpiady Filozoficznej. Również teksty, których fragmenty zostaną przedstawione uczestnikom do analizy, są wymienione w Programie OF jako „Literatura źródłowa”.

Wyniki zawodów trzeciego stopnia, po ich uzgodnieniu przez Prezydium KG OF, ogłasza członek Prezydium w dniu zakończenia zawodów. Są one także wywieszone na tablicy ogłoszeń PTF, a następnie opublikowane na stronie internetowej PTF. Jury rekomenduje najlepsze prace z etapu szkolnego do publikacji w Biuletynie „Olimpiada Filozoficzna”

4.7. Podstawą otrzymania tytułu finalisty jest uzyskanie co najmniej 50 pkt w zawodach II stopnia i nie mniej niż 20 pkt za każdą część (esej i test), pozytywna opinia Komisji KG OF, kwalifikująca uczestnika do udziału w zawodach III stopnia, jego przystąpienie do egzaminu na tym etapie oraz otrzymanie co najmniej 50% punktów możliwych do zdobycia na etapie centralnym.

Tytuł laureata Olimpiady Filozoficznej uzyskuje 10%-20% najlepszych spośród finalistów. Ranking laureatów, po zebraniu wyników wszystkich komisji eliminacji centralnych, ustala Prezydium KG OF.

§ 5. Przepisy szczegółowe

5.1. Na wszystkich szczeblach eliminacji OF organizator stara się stworzyć warunki sprzyjające dla uczestnictwa osób niepełnosprawnych,

stosownie do rodzaju i stopnia ich niepełnosprawności. KO OF i KG OF powinny dążyć do organizowania zawodów oraz noclegów w pomieszczeniach łatwo dostępnych dla osób niepełnosprawnych. W razie konieczności do składu jury powinny zostać zaproszone osoby znające język migowy lub Braille’a, aby oceniać prace osób niewidomych i niedosłyszących.

5.2. W sytuacji, kiedy uczestnik OF, po zakwalifikowaniu się do zawodów II lub III stopnia nie stawia się na zawody z powodu nagłego zachorowania (potwierdzonego świadectwem lekarskim) lub innego istotnego wypadku losowego, na pisemną prośbę uczestnika, po wnikliwym zapoznaniu się z zaistniałą sytuacją, Prezydium KG OF może zarządzić przeprowadzenie indywidualnych eliminacji w dodatkowym terminie.

5.3. Po informacji o pokrywaniu się terminów zawodów II lub III stopnia OF z terminami innej olimpiady, w której bierze udział uczestnik OF, Prezydium KG OF proponuje, w miarę możliwości, indywidualny tryb przystąpienia do zawodów na danym etapie.

5.4. Na wniosek Przewodniczącego KG OF, Prezydium KG OF może zdecydować o dyskwalifikacji uczestnika z dalszego udziału w zawodach m.in., kiedy zostanie stwierdzone:

- a) korzystanie z niedozwolonych pomocy,
- b) złamanie punktu regulaminu,
- c) niesamodzielny charakter pracy.

Po otrzymaniu udokumentowanej informacji o takich nieprawidłowościach, Przewodniczący KG OF, podejmuje działania wyjaśniające. Jeśli informacje tego rodzaju znajdą swoje potwierdzenie, decyzję o dyskwalifikacji uczestnika z uzasadnieniem przekazuje Przewodniczący KG OF uczestnikowi na piśmie.

§ 6. Tryb odwoławczy

6.1. Uczestnik, który uważa, że wynik, jaki uzyskał w czasie zawodów, nie odzwierciedla poziomu jego odpowiedzi lub zawody były prowadzone z naruszeniem regulaminu, ma prawo do złożenia odwołania.

6.2. Odwołanie od decyzji komisji szkolnej składa się do Przewodniczącego Komisji Okręgowej; odwołanie od decyzji Komisji Okręgowej składa się do Przewodniczącego Komitetu Głównego OF; odwołanie od decyzji KG OF składa się do Przewodniczącego PTF, w terminie 7-dniowym od ogłoszenia decyzji.

6.3. Odwołanie składa się na piśmie, przesyłając listem poleconym na adres Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej lub osobiście w siedzibie Komitetu Głównego za potwierdzeniem zwrotnym. Odwołanie powinno zawierać możliwie szczegółowy opis okoliczności oraz dane kontaktowe uczestnika.

6.4. Przewodniczący Komitetu Głównego OF rozpatruje odwołanie i udziela odpowiedzi w najkrótszym możliwym terminie, nie dłuższym jednak niż 14 dni roboczych od daty jego otrzymania. Odpowiedź udzielana jest na piśmie i przesyłana listem poleconym na adres uczestnika.

6.5. Po wpłynięciu odwołania jego właściwy adresat (Przewodniczący KO OF, Przewodniczący KG OF lub Przewodniczący PTF) osobiście lub przez wyznaczoną osobę zobowiązany jest do wyjaśnienia wszelkich okoliczności wskazanych w odwołaniu. Po zapoznaniu się z nimi i uzyskaniu informacji dotyczących tych okoliczności także od osób postronnych, decyduje o podtrzymaniu lub oddaleniu skargi.

Członek komisji egzaminacyjnej, który brał udział w zaskarżonym postępowaniu, podlega wyłączeniu w postępowaniu odwoławczym.

6.6. Po ustaleniu zasadności odwołania Przewodniczący KO OF, Przewodniczący KG OF lub Przewodniczący PTF wskazuje na piśmie sposób realizacji odwołania. Zostaje o tym poinformowany uczestnik, składający odwołanie oraz osoby, które to odwołanie popierały.

Jeśli uczestnik OF nie zgadza się ze sposobem rozstrzygnięcia swojego odwołania, ma prawo odwołać się do organizatora i zwrócić do Zarządu Głównego PTF z wnioskiem o ponowne rozpatrzenie swojej sprawy. Wniosek o ponowne rozpatrzenie sprawy składa się w formie pisemnej. Decyzja Zarządu Głównego PTF powinna być podjęta w terminie 7 dni od wpłynięcia wniosku i ma charakter ostateczny.

§ 7. Rejestracja przebiegu zawodów

7.1. Zawody mające charakter egzaminu ustnego (III stopnia) mogą być rejestrowane.

7.2. Rejestracja odpowiedzi odbywa się za pisemną zgodą uczestnika. Brak takiej zgody nie wyklucza go z udziału w danym etapie.

7.3. Zarejestrowane odpowiedzi są przechowywane w wersji cyfrowej w siedzibie Biura KG OF przez 5 lat od dnia ogłoszenia wyników, po upływie tego czasu zostają komisyjnie zniszczone. Dostęp do nagrań mają członkowie Prezydium KG OF oraz ZG PTF.

7.4. Zarejestrowane odpowiedzi mogą być wykorzystane wyłącznie w celu weryfikacji wyników uzyskanych w czasie zawodów dla potrzeb realizacji trybu odwoławczego.

7.5. Rejestracja odbywa się poprzez nagranie audio.

Rozdział III Uprawnienia i nagrody

§ 8. Nagrody i uprawnienia

8.1. Komitet Główny OF wystawia uczestnikowi zawodów trzeciego stopnia zaświadczenie o uzyskaniu odpowiedniego tytułu: finalisty lub laureata Olimpiady Filozoficznej.

Przy czym

a) finalistą OF jest ten uczestnik zawodów III stopnia, który uzyskał co najmniej 50% punktów możliwych do zdobycia na etapie centralnym. Wynik poniżej 50% punktów możliwych do zdobycia eliminuje danego uczestnika z zawodów wyższego stopnia, a w przypadku zawodów centralnych, zawodnikowi takiemu nie można nadać tytułu laureata ani finalisty. Zostaje on uczestnikiem III etapu,

b) laureatami zostaje 10%-20% najlepszych spośród finalistów.

8.2. Na podstawie Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 29 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz. U. z 2002 r., nr 13, poz. 125, z późn. zm.) laureatom i finalistom olimpiad przedmiotowych przysługuje:

a) prawo do oceny celującej końcoworocznej z przedmiotu filozofia w szkołach ponadgimnazjalnych i dotychczasowych szkołach średnich,

b) zwolnienie z egzaminu maturalnego z danego przedmiotu, co jest równoznaczne z uzyskaniem z tego przedmiotu najwyższego wyniku.

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

8.3. Potwierdzeniem uzyskania uprawnień oraz statusu laureata jest zaświadczenie, zgodne ze wzorem dołączonym do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 29 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz. U. nr 13, poz. 125, z późn. zm.).

8.4. W miarę pozyskanych środków organizator przewiduje dla laureatów OF nagrody książkowe.

8.5. W miarę pozyskanych środków organizator przewiduje dla finalistów zajmujących pierwsze 3 miejsca nagrody książkowe.

Uczestnicy OF, którzy brali udział w konkursach specjalnych, otrzymują nagrody przewidziane w regulaminie danego konkursu.

Rozdział IV

Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

§ 9. W eliminacjach do Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej mogą brać udział krajowi laureaci i finaliści Olimpiady Filozoficznej, władający biegle jednym z języków obowiązujących na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim).

9.1. Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF wybiera, na podstawie pisemnego sprawdzianu językowego, dwóch kandydatów do udziału w zawodach Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej. Eliminacje mają miejsce w dniu zawodów centralnych w miejscu wskazanym przez Biuro KG OF.

9.2. Uczestnik zakwalifikowany do MOF ma prawo do

- a) pokrycia przez organizatorów MOF kosztów pobytu za granicą,
- b) pokrycia kosztów podróży, poprzez dotację MEN, o którą występuje organizator OF,
- c) opieki sprawowanej przez osobę wskazaną przez Przewodniczącego OF.

9.3. Uczestnik MOF ma obowiązek

- a) przystąpienia do udziału w konkursie i programie przewidzianym przez organizatorów,
- b) godnego reprezentowania swojego kraju,
- c) współpracy z opiekunem.

Rozdział V

Postanowienia Końcowe

§ 10. Postanowienia końcowe

10.1. Decyzje w sprawach nieobjętych powyższym Regulaminem podejmuje Komitet Główny w porozumieniu z Organizatorem.

Program XXVII Olimpiady Filozoficznej

I. Tematyka eliminacji zawodów pierwszego stopnia

Tematy prac pisemnych etapu szkolnego

1. Filozofia wobec zagadnienia wyzwolenia (w 200-setną rocznicę urodzin A. Cieszkowskiego) (Opiekun naukowy: dr hab. Tomasz Wiśniewski).
2. W jaki sposób klasyczne koncepcje etyczne pomagają ująć współczesne dylematy moralne? (Opiekun naukowy: prof. dr hab. Paweł Łuków).
3. Lenistwo – klasyczna wada czy sprzymierzeniec filozofa? (Opiekun naukowy: prof. dr hab. Marcin Zdrenka).
4. Jak można rozumieć tezę Galileusza, iż księga Natury jest pisana w języku matematyki? (Opiekun naukowy: prof. dr hab. Krzysztof Wójtowicz).
5. Filozofia jako ćwiczenie duchowe. Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu (Opiekun naukowy: prof. dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz).
6. Czy omylny umysł może badać swoje własne błędy? (Opiekun naukowy: prof. dr hab. Katarzyna Paprzycka).
7. W jaki sposób filozofia ujmuje sens i znaczenie solidarności w społeczeństwie obywatelskim? (Opiekun naukowy: dr hab. Agnieszka Nogal)
8. Czy sztuka jest bezinteresowna? (Opiekun naukowy: prof. dr hab. Iwona Lorenc).
9. Czy wojna może być sprawiedliwa? Odpowiedz odwołując się do znanych Ci koncepcji filozoficznych (Opiekun naukowy: prof. dr hab. Barbara Markiewicz).
10. Zło moralne – przestępstwo – grzech (w świetle jednego lub kilku myślicieli, np. Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza z Akwinu, Kanta, Kierkegaarda, Schelera, Wojtyły-Jana Pawła II, Ratzingera-Benedykta XVI, Krąpcza, Tischnera) (Opiekun naukowy: prof. dr hab. Jan Krokos).

Sugestie bibliograficzne

Ad. 1 A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii; Bóg i paligeniza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 1972; W. Sajdek, *Polski Sokrates: pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2013; *O rewolucji: obrazy radykalnej zmiany społecznej*, red. K. Brzechczyn, Poznań 2007; L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieceński, Warszawa 1988; M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gejlewiczowie, Warszawa 1995; K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] *Dzieła*; K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001; M. J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998; M. J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002.

Ad. 2 J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001; *Przewodnik po etyce*, (red.) P. Singer, przeł. W. J. Bober, Warszawa 2000; I. Lazari-Pawłowska, *Etyka: pisma wybrane*, Wrocław 1992; P. Winch, *Etyka a działanie*, przeł. D. Lachowska, T. Szawiel, Warszawa 1990; M. Środa, *Etyka dla myślących*, Warszawa 2010.

Ad. 3 I. Gonczarow, *Obłomow*, przeł. N. Drucka, Warszawa 1978; T. Hodgkinson, *Jak być leniwym*, przeł. M. Glasenapp, Warszawa 2008; R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody i medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009; K. Lachmanová, *Dwa oblicza lenistwa*, przeł. A. Babuchowski, Poznań 2002; J. Petry-Mroczkowska, *Siedem grzechów głównych dzisiaj*, Kraków 2004; W. Zatorski (red.), *Acedia – duchowa depresja. Wybór tekstów*, Kraków 2008.

Ad. 4 P. Davis, R. Hersh, *Świat matematyki*, Warszawa 1994; T. Bigaj, *Kwanty, liczby, abstrakty*, Warszawa 2002, rozdz. 6,7,8; L.A. Steen, *Matematyka współczesna. 12 Esejów*, Warszawa 1983, Rozdz.: Hammond: *Matematyka – nasza niedostrzegalna kultura*; R. Murawski, *Współczesna filozofia matematyki*, Warszawa 2002, Rozdz.: Wigner (293–309); *Leksykon matematyczny* (red: Kordos, Skwarczyński, Zawadowski), Warszawa 1993, Rozdz. A. Grzegorzczak, *Filozoficzne aspekty matematyki*, 206–219; K. Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*, Toruń 2012, Rozdz. 1; *Mała encyklopedia logiki*, (red.) W. Marciszewski, Wrocław 1988, Hasła: formalizm, intuicjonizm, logicyzm, podstawy matematyki i logiki;

J. Życiński, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Kraków 2011; M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998, Rozdz. 2 i 3; G.V. Coyne, *Pojmowalny wszechświat*, Warszawa 2007, Rozdz. 12 i 13; M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2013, cz. II; I. Stewart, *17 równań, które zmieniły świat*, Warszawa 2013; R. Penrose, *Droga do rzeczywistości*, Warszawa 2010, Rozdz. 1; K. Ciesielski, Z. Pogoda, *Bezmiar matematycznej wyobraźni*, Warszawa 2005; P. Strzelecki, *Matematyka współczesna dla myślących laików*, Warszawa 2011.

Ad. 5 Platon, *Fedon*; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*; Epiktet, *Dia-tryby*; Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, Kęty 2006; Bernard z Clairvaux, *O rozważaniu*, w: Święty Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 123–255; Boecjusz z Dacji, *O Dobru Najwyższym czyli o życiu filozofa*, Warszawa 1980; Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986;

Opracowania: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992; E. Gilson, *Sokratyzm chrześcijański w: Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958; J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga. Wprowadzenie do autorów monastycznych średniowiecza*, Kraków 1997; J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997; D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005; A. Pieper, *Scholastyka*, Warszawa 2000.

Ad. 6 G. Marcus, *Prowizorka w mózgu*, przeł. A. Nowak, Sopot 2009; D. Kahneman, *Pułapki myślenia: o myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Poznań 2012; E. Aronson, C. Tavis, *Błądzą wszyscy (ale nie ja)*, przeł. A. Nowak, Sopot 2008; S. Wróbel, *Umysł, gramatyka, ewolucja*, Warszawa 2010; S. Pinker, *Jak działa umysł*, przeł. M. Koraszewska, Warszawa 2002.

Ad. 7 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981; Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, Kraków 2010, J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2012; P. Woroniecki, *Gospodarka rynkowa i zasada solidarności*, Olsztyn 1999; I. Krzemiński, „Solidarność”: projekt polskiej demokracji, Warszawa 1997.

Ad. 8 I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986; J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, przeł. A. Żmijewski, Warszawa 2007; G. Dziański, *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*, Poznań 1996; A. Berleant, *Prze-myśleć estetykę. Niepokorne eseje o sztuce*

ce, przeł. M. Korusiewicz, T. Markiewka, Warszawa 2007; H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna: sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. K. Krzymieniowa, Warszawa 1993; I. Lorenc, *Minima aesthetica. Szkice o estetyce później nowoczesności*, Warszawa 2010.

Ad. 9 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998; H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 1963; św. Augustyn, *O państwie Bożym*; św. Tomasz, *O władzy*; B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994; J. Rawls, *Prawo ludów*, Warszawa 2001; K. Clausewitz, *O Wojnie*, ks. I–VIII; S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2001; B. Markiewicz, A. Nogal, *Terroryzm współczesny...* w: B. Markiewicz, R. Wonicki, *Kryzys tożsamości politycznej*, Warszawa 2006.

Ad. 10 K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996; A. Dyrda i in., *Teoria i filozofia prawa*, Warszawa 2011; J. Oniszczuk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2012; S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994; A. Redelbach, *Wstęp do prawnoustwstwa*, Toruń 1999; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002; T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 2009.

Zawody pierwszego stopnia (szkolne) polegają na napisaniu przez uczestników jednej obszernej pracy na temat wybrany spośród zestawu zaproponowanego przez Komitet Główny OF. Zestaw ten zostaje przygotowany na podstawie propozycji przedstawionych przez ekspertów z różnych dziedzin filozofii – wybitnych profesorów uczelni wyższych.

Tematy dobrane są w taki sposób, aby, z jednej strony odnosiły się do określonych dyscyplin filozoficznych – z drugiej zaś – wymagały od uczniów samodzielności w ich rozwinięciu i interdyscyplinarnego podejścia. Do każdego tematu (KG OF proponuje ich od siedmiu do dziesięciu) dołączona jest literatura pomocnicza, która stanowi wstępną propozycję, rozwinięcia tematu. Nie jest to jednak literatura obowiązująca, dlatego uczestnicy mogą odwołać się do innych źródeł, które uznają za zasadne ze względu na własną interpretację wybranego tematu. Celem pracy pisemnej na tym etapie jest ukazanie uczestnikom związków pomiędzy filozofią a nauką i życiem społecznym, kulturowym, politycznym wraz z wiodącymi problemami współczesności. Na przygotowanie pracy uczeń ma 3 miesiące (od września do końca listopada).

Na tym etapie uczestnik Olimpiady Filozoficznej, przygotowując pracę pisemną, nabywa i rozwija takie umiejętności, jak:

- poszukiwanie i wykorzystywanie literatury przedmiotu oraz literatury poszerzającej,
- jasne formułowanie tez i własnego stanowiska,
- kompetentne odwoływanie się do poglądów filozoficznych,
- wybór strategii argumentacyjnej, czyli trafności uzasadniania własnych twierdzeń przez odwołanie się do tekstu źródłowego, literatury pomocniczej (cytat) lub na podstawie logicznego wyводу,
- formalne przygotowanie pracy (przejrzysta kompozycja, sporządzenie bibliografii przedmiotu).

W pracy pisemnej na tym etapie uczeń prezentuje:

- wiedzę z zakresu określonego tematem pracy,
- umiejętność posługiwania się pojęciami filozoficznymi,
- pewien stopień oryginalności w ujęciu tematu,
- spójność przedstawionej argumentacji,
- poprawność językową.

II. Tematyka eliminacji zawodów drugiego stopnia

Egzamin na drugim etapie polega na napisaniu eseju, którego tematem jest zaproponowany do wyboru (spośród trzech) cytat oraz na rozwiązaniu testu, składającego się z zadań wielokrotnego wyboru i pytań otwartych. Tematy pracy pisemnej i testu formułowane są na podstawie niżej wymienionych zagadnień wyjściowych ujętych w cztery bloki tematyczne.

Poza wymienionymi szczegółowymi zagadnieniami problemowymi, zakłada się tu wiedzę z zakresu podstawowych dyscyplin filozoficznych (ontologii, epistemologii, etyki, estetyki, antropologii filozoficznej, filozofii polityki, logiki) i problematyki z nimi związanej (podstawowe pytania związane z poszczególnymi dyscyplinami filozoficznymi).

Pierwszy blok tematyczny

1. Filozofia w epoce przedsokratejskiej (Tales z Miletu, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit z Efezu, pitagorejczycy, Parmenides z Elei, Zenon z Elei, Demokryt z Abderi, Empedokles) ze szczególnym uwzględnieniem

następujących zagadnień: *problem tożsamości i zmienności (wariabilizm) bytu, arche, logos, dialektyka, harmonia, kosmos, miłość*.

2. Wielkie tradycje religijne i światopoglądowe oraz ich podstawy filozoficzne ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *tradycja judeochrześcijańska (monoteizm, relacja Bóg - człowiek, zasady moralne), taoizm (zasada wu-wei), hinduizm (Bhagavadghita, zasada ahinsy), buddyzm (cztery szlachetne prawdy, zasada ahinsy)*.

3. Filozofia Sokratesa i działalność sofistów ze szczególnym uwzględnieniem następujących problemów: *spór w wymiarze epistemologicznym (obiektywizm – subiektywizm, absolutyzm – relatywizm) oraz etycznym (absolutyzm i relatywizm etyczny), intelektualizm etyczny Sokratesa, koncepcje polityczne i estetyczne sofistów*.

4. Filozofia Platona oraz neoplatonizm (Filon z Aleksandrii, Plotyn) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *teoria idei, koncepcja państwa, piękna i miłości, uzgodnienie doktryny stworzenia z platonizmem, emanacja, mistycyzm, ekstaza*.

5. Filozofia Arystotelesa i arystotelizm (Awicenna, Majmonides) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja filozofii pierwszej i filozofii praktycznej, podstawowe zagadnienia etyczne, wspólnota polityczna i formy ustrojowe, koncepcja mimesis i cechy tragedii*.

6. Starożytne koncepcje etyczne (epikureizm, stoicyzm, pirronizm i cynizm), ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcje szczęścia, hedonizm, koncepcja natury i miejsca człowieka w świecie, naturalizm, ćwiczenia duchowe, kosmopolityzm, argumenty sceptyków przeciw pewności poznania (względność poznania)*.

7. Filozofia św. Augustyna ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja duszy i poznania, koncepcja stworzenia świata i koncepcja dziejów*.

8. Filozofia św. Tomasza ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja bytu, człowieka i społeczeństwa, kosmologiczne dowody na istnienie Boga a dowód ontologiczny Św. Anzelm*.

9. Problemy filozofii średniowiecznej ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *postawa credo quia absurdum i credo ut intelligam i rozwiązanie Tomasza oraz sporu o uniwersalia (skrajny realizm pojęciowy – Jan Szkot Eriugena, Św. Anzelm, umiarkowany realizm pojęciowy – Św. Tomasz, konceptualizm – Piotr Abelard, nominalizm – W. Ockham)*.

10. Filozofia przełomu średniowiecza i nowożytności ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *nowożytnej koncepcji nauki* (F. Bacon), *państwa* (N. Machiavelli) oraz *utopii społecznych* (T. Morus, F. Bacon).

Literatura źródłowa

Św. Anzelm, *Proslogion* (r. 2);
Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* (ks. I, r. 1, 2, 4, 5, 7, 9-11, 13), *Metafizyka* (IV, par. 1-2, E);
Św. Augustyn, *Państwo Boże* (17, 19), *Wyznania* (11);
Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* (II, V);
Epiktet, *Diatryby* (I, II, VI);
Epikur, *List do Menoikeusa*;
N. Machiavelli, *Księżę* (XV-XXVI);
Platon, *Menon*, *Obrona Sokratesa*, *Państwo*, (Ks. VII), *Uczta*;
Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie* (Księga I, Księga II, p. 3-10, Księga III, p. 21-24);
Św. Tomasz, *Byt i istota* (Wstęp, I, IV), *Suma filozoficzna* (Contra Gentiles: I, III, VII), *Suma teologii* (cz. I, kom. I – III).

Drugi blok tematyczny

11. Nowożytny racjonalizm i jego krytycy (R. Descartes, B. Spinoza, G.W. Leibniz, B. Pascal) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *metoda intuicyjno-dedukcyjna*, *sceptycyzm metodyczny*, *duализm*, *metoda more geometrico*, *zasada tożsamości i racji dostatecznej*, *monadologia*, *teodycea*, *kondycja człowieka*, *zakład Pascala*.

12. Empiryzm angielski (J. Locke, G. Berkeley, D. Hume) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja doświadczenia*, *tabula rasa*, *problem solipsyzmu i substancji*, *nowożytny sceptycyzm i jego konsekwencje etyczne*.

13. Myśl francuskiego Oświecenia (Wolter, J.O. de La Mettrie) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *prawo natury*, *znaczenie rozumu*, *idea tolerancji*, *naturalizm*, *problem związku ciała i umysłu*.

14. Nowożytne koncepcje państwa ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja umowy społecznej* (T. Hobbes, J. Loc-

ke, J.J. Rousseau), *trójpodział władz* (Monteskiusz), *idea suwerenności* (J. Bodin).

15. Filozofia I. Kanta ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *spór między racjonalistami i empirystami, fenomeny i noumeny, formy naoczności, kategorie intelektu (przyczynowość, substancja), idea czystego rozumu, etyka obowiązku, idea oświecenia*.

16. Filozofia dziejów (G.W.F. Hegel, A. Comte) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja logiki dziejów, rozwój dziejów, idea postępu*.

17. Polski mesjanizm (J.M. Hoene-Wroński, A. Cieszkowski, A. Mickiewicz) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *moralny wymiar dziejów, znaczenie pamięci, koncepcja narodu, filozofia czynu*.

18. Filozoficzne koncepcje społeczeństwa (E. Burke, K. Marks, J.S. Mill) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *konserwatyzm, znaczenie tradycji, materializm historyczny, alienacja, walka klas, utylitaryzm, indywidualizm, liberalizm*.

19. Filozofia życia i przełom antypozytywistyczny (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja woli, pesymizm, witalizm, nihilizm, podział nauk i ich metody, koncepcja rozumienia, intuicjonizm, koncepcja élan vital*.

20. Pragmatyzm i neopragmatyzm (Ch. S. Peirce, W. James, R. Rorty) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *teoria prawdy, znaczenie praktyki, względność wiedzy, ponowoczesna koncepcja człowieka*.

Literatura źródłowa

G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania* (I);

R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii* (I-III), *Rozprawa o metodzie*;

G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów* (Wstęp);

T. Hobbes, *Lewiatan* (II);

D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej* (I, 1, 3);

W. James, *Pragmatyzm* (I, VI);

I. Kant, *Prolegomena* (1-3, 5, 14-39, 56-60), *Uzasadnienie metafizyki moralności* (r. I, II);

J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (ks. II, r. II, III, V, VII, IX, XIX), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (I);

K. Marks, *Przedmowa do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*;

J. S. Mill, *O wolności* (r. I, II), *Utylitaryzm* (r. II);

F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* (O nadczłowieku i o ostatnim człowieku, O trzech przemianach, Pielgrzym, O trzech złach), *Z genealogii moralności* (Przedmowa, I);

B. Pascal, *Myśli* (84, 180, 255, 257, 258, 263-265, 335, 451, 461, 470, 477, 481, 479 – nr według układu J. Chevaliera);

J.J. Rousseau, *Umowa społeczna* (I);

R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność* (część I: Przygodność);

A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie* (I, ks. 1,2);

Wolter, *Traktat o tolerancji* (Przedmowa, r. 5, 6, 11, 15, 17, 18, 20-22).

Trzeci blok tematyczny

21. Filozofia analityczna i filozofia języka (B. Russell, Koło Wiedeńskie, L. Wittgenstein) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *zwrot ku filozofii języka, atomizm logiczny, teoria typów logicznych, fizykalizm, odrzucenie metafizyki, gry językowe*.

22. Fenomenologia (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, R. Ingarden) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *świadomość intencjonalna, metody fenomenologiczne, koncepcja percepcji, problematyka ciała, natura człowieka i jego odpowiedzialność, koncepcja dzieła sztuki*.

23. Szkoła Lwowsko-Warszawska (K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *konwencjonalizm, język jednoznaczny, reizm, etyka niezależna*.

24. Filozoficzne znaczenie odkrycia nieświadomości (Z. Freud, E. Fromm) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *nowa koncepcja człowieka i kultury, modus bycia i modus posiadania, humanizm, wolność, autorytaryzm*.

25. Filozofia chrześcijańska (E. Mounier, J. Maritain, K. Wojtyła, S. Świeżawski) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja osoby, humanizm integralny, miłość i odpowiedzialność, krytyka współczesnej kultury, neotomizm*.

26. Egzystencjalizm (S. Kierkegaard, J.P. Sartre, A. Camus, M. Heidegger, K. Jaspers) ze szczególnym uwzględnieniem następujących za-

gadnień: *różne ujęcia egzystencji, sens wolności, człowiek absurdalny, człowiek zbuntowany, nicość i trwoga, sytuacje graniczne.*

27. Hermeneutyka i filozofia dialogu (G. Gadamer, P. Ricoeur, M. Buber, J. Tischner) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja przesądów, znaczenie języka (mowy), spotkanie, problem stosunku kolektywizmu, indywidualizmu i wspólnotowości, filozofia dramatu.*

28. Współczesna myśl polityczna (H. Arendt, J. Rawls, K. R. Popper, M. Oakeshott) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *totalitaryzm, kondycja ludzka, sprawiedliwość społeczna, liberalizm proceduralny, społeczeństwo „otwarte” i „zamknięte”, konserwatyzm, krytyka racjonalności.*

29. Współczesna myśl społeczna (J. Ortega y Gasset, H. Marcuse, Z. Bauman) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *krytyka społeczeństwa masowego, jednowymiarowe społeczeństwo i jednowymiarowy człowiek; społeczeństwo postindustrialne, płynna nowoczesność.*

30. Współczesne koncepcje etyczne (M. Scheler, Ch. Taylor, E. Levinas) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *resentyment, etyczny wymiar więzi społecznych – miłość, przyjaźń i wspólnota, etyka autentyczności, obcość i inność.*

Literatura źródłowa

- Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*;
M. Buber, *Ja i Ty* (Wstęp, r. Ja i Ty);
A. Camus, *Mit Syzyfa (Rozumowanie absurdalne, Mit Syzyfa), Człowiek zbuntowany* (cz. I, V);
E. Fromm, *Ucieczka od wolności* (V-VII);
G. Gadamer, *Język i rozumienie* (r. Granice języka);
R. Ingarden, *Książeczka o człowieku* (O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych);
S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie* (Pochwała Abrahama, Problemat III);
J. Maritain, *Humanizm integralny* (Wstęp, r. I par 3-4, r. VII);
E. Mounier, *Co to jest personalizm?* (r. Co to jest personalizm?);
J. Ortega y Gasset, *Bunt mas* (cz. I, 1-6);
K. R. Popper, *Spółczesne społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* (t.1, r. 10);
M. Scheler, *Resentyment a moralność* (II-III);
M. Schlick, *Nowa filozofia doświadczenia*;

Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*;

J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych* (Struktura dramatu, Agatologia);

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Dociekania filozoficzne* (par. 11, 14, 23, 31-32, 36, 50, 60, 66, 78-79, 97, 119, 132);

K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, (Wstęp, cz. IV), *Miłość i odpowiedzialność* (r. Osoba a miłość, części: Analiza metafizyczna miłości oraz Analiza etyczna miłości);

Czwarty blok tematyczny

1. Problem definicji i definiowania ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień i umiejętności: *rozpoznawania i budowania definicji realnej, nominalnej, sprawozdawczej, projektującej, regulującej, schematu definicji klasycznej, wskazywania błędów w definiowaniu*.

2. Podział logiczny i typologie ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *warunki poprawności podziału logicznego, klasyfikacji, odróżnianie typów logicznych od podziału logicznego*.

3. Sylogistyka ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasycznych zdań kategorycznych, kwadratu logicznego, wnioskowania bezpośredniego i pośredniego (sylogizmy)*.

4. Klasyczny rachunek zdań ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *pojęcie „zdania” w sensie logicznym, wartość logiczna zdania, język rachunku zdań, tautologie*.

5. Teoria zbiorów ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *kolektywne i dystrybutywne pojęcie zbioru, stosunki między zbiorami*.

6. Typy rozumowań i błędy w rozumowaniach ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *reguły wnioskowania dedukcyjnego, błędy we wnioskowaniach dedukcyjnych (materialnych i formalnych), reguły wnioskowań uprawdopodobniających (kanony indukcji, wnioskowanie przez analogię)*.

7. Paradoksy i antynomie logiczne ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasyczne paradoksy semantyczne (np. paradoks kłamcy), dowody Zenona z Elei, antynomia klas, filozoficzne konsekwencje paradoksów i antynomii*.

8. Filozofia logiki ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *relacja między językami naturalnymi a formalnymi, status wypo-*

wiedzi normatywnych (oceniających), problem wieloznaczności, problem ontologicznego statusu pojęć ogólnych, praw logicznych i matematycznych oraz sądów etycznych.

9. Teorie prawdy ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasyczna koncepcja prawdy, teoria ewidencyjna, koherencyjna, pragmatyczna, konsensualna i semantyczna*.

10. Filozofia nauki (Koło Wiedeńskie, K.R. Popper, T.S. Kuhn) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *weryfikacjonizmu, falsyfikacjonizmu, teorii paradygmatów, problemu demarkacji teorii naukowych od nienaukowych*.

Literatura źródłowa

T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych* (2-10);

K.R. Popper, *Wiedza obiektywna* (3,4).

Udział w II etapie Olimpiady Filozoficznej pozwala uczniom nabyć i rozwijać następujące umiejętności:

1. Pisania esejów filozoficznych w tym:
 - samodzielnego stawiania tez lub hipotez w języku filozofii, reprezentujących własne stanowisko,
 - dobierania argumentów z dziedziny filozofii, tekstów kultury, dyscyplin naukowych oraz przykładów z historii i życia społeczno-politycznego,
 - konstruowania przejrzystej i przemyślanej struktury pracy;
2. Wiązania poszczególnych koncepcji filozoficznych z odpowiednimi dyscyplinami filozoficznymi;
3. Odnajdywania podobieństw i różnic pomiędzy odmiennymi koncepcjami filozoficznymi w zakresie stosowanej linii argumentacyjnej, wizji badanego przedmiotu itp.;
4. Porównywania koncepcji filozoficznych, podejmujących zbliżoną problematykę, np. koncepcji uznających istnienie postępu, sensu dziejów, dualistycznej struktury rzeczywistości, wizji państwa itd.;
5. Odnajdywania związków pomiędzy zagadnieniami filozoficznymi a wybranymi wątkami z innych dziedzin wiedzy i aktywności ludzkiej, takich jak nauki przyrodnicze, historia, literatura piękna, sztuki wizualne, ekonomia;

6. Wiązania współczesnych koncepcji filozoficznych ze zjawiskami społeczno-politycznymi od drugiej połowy XIX wieku do czasów obecnych, w szczególności dotyczy to odkryć naukowych, postępu technologicznego, pojawienia się społeczeństwa masowego, totalitaryzmów (nazistowskiego i komunistycznego), holokaustu, nowoczesnych państw pluralistycznych i wielokulturowych;

7. Rozpoznawania cytatów, autorstwa filozofów wymienionych w Programie OF i powiązania ich z twórczością danego filozofa oraz kontekstem historycznym jego epoki.

III. Tematyka eliminacji zawodów trzeciego stopnia

Zawody trzeciego stopnia polegają na egzaminie ustnym, składającym się z: (1) obrony tez zawartych w pracy etapu szkolnego, (2) odpowiedzi na dwa pytania erudycyjne komisji egzaminacyjnej, (3) analizy krótkiego tekstu filozoficznego. Zakłada się tu wiedzę i znajomość literatury zdobytą przez ucznia w trakcie samodzielnego przygotowania pracy na szkolnym etapie Olimpiady Filozoficznej oraz sprawdza umiejętność jej prezentacji. Dwa pytania dodatkowe, stawiane przez członków jury, nawiązują do czterech bloków tematycznych, wymaganych na II etapie zawodów i pozwalają sprawdzić wymaganą wiedzę i zdobyte umiejętności. Przewidziany do analizy krótki fragment tekstu filozoficznego wybierany jest spośród rozpraw filozoficznych przedstawionych jako literatura źródłowa.

Na tym etapie uczestnik Olimpiady Filozoficznej prezentuje następujące umiejętności:

1. Syntetycznego i klarownego ujęcia własnego stanowiska w porządku tez (lub hipotez), argumentów, założeń i wniosków;

2. Uzasadnienia własnego stanowiska poprzez dobór odpowiedniej linii argumentacyjnej;

3. Obrony zajmowanego stanowiska przed formułowanymi zarzutami;

4. Łączenia ze sobą różnych stanowisk filozoficznych – odnajdywania między nimi podobieństw i różnic;

5. Formułowania odpowiedzi ustnej na zadane pytania erudycyjne, w tym:

- syntetycznego przedstawiania poglądów danego filozofa z uwzględnieniem poszczególnych aspektów jego myśli,
- wiązania poszczególnych koncepcji filozoficznych ze sobą, przy wskazaniu podobieństw i różnic pomiędzy nimi występujących,
- prezentowania własnego stanowiska w obrębie wybranej problematyki filozoficznej;
- dobierania właściwej strategii argumentacyjnej;
- 6. Analizowania i interpretowania tekstów filozoficznych, w tym:
 - odnajdywania tezy, założeń (także ukrytych) oraz argumentów wspierających zajmowane stanowisko,
 - lokowania postawionej tezy bądź hipotezy w obrębie określonej problematyki i dyscypliny filozoficznej,
 - odróżniania tezy od hipotezy, informacji od opinii, założeń od wniosków, argumentów od kontrargumentów,
 - odróżnienia poglądu filozoficznego od jego interpretacji,
 - wskazania kluczowych pojęć w danym tekście filozoficznym,
 - wiązania tez zawartych w tekście ze stanowiskami filozoficznym zarówno wspierającymi dany pogląd, wspierającymi warunkowo, jak i przeciwnymi stawiającymi się mu,
 - wiązania danego tekstu z wybranymi tekstami kultury.

Literatura dodatkowa

- K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie* (t. I);
- H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu* (cz. III, r. XII-XIII), *Kondycja ludzka* (I);
- Arystoteles, *Fizyka* (II), *Polityka* (I), *Poetyka*;
- Św. Augustyn, *Soliloquia* (II, III, IV), *Dialogi Filozoficzne*;
- F. Bacon, *Novum Organum*, (ks.I); *Nowa Atlantyda*;
- H. Bergson, *Ewolucja twórcza* (3,4);
- E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*;
- A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*;
- W. Dilthey, *O istocie filozofii* (I) ;
- Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*;
- E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (I, 1,2);
- R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku* (O naturze ludzkiej);

S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* (I);
 T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym* (Opiekun spolegliwy, Zagadnienia etyki niezależnej);
 G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (2, IV);
 E. Levinas, *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*;
 T.C. Lucretius, *O Naturze wszechrzeczy*;
 N. Machiavelli, *Rozważania* (ks. I XLI-LX);
 H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy* (Wstęp, cz. I);
 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Wprowadzenie*;
 Monteskiusz, *O duchu praw* (ks. I – III, XI-XII);
 T. Morus, *Utopia* (ks. I, II);
 M. Oakeshott, *Wieża Babel* (r. Racjonalizm w polityce, O postawie konserwatywnej);
 Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*;
 K.R. Popper, *Wiedza obiektywna* (3,4);
 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* (I, 2-3), *Liberalizm polityczny*;
 P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (r. Zadania hermeneutyki);
 R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*;
 B. Russell, *Problemy filozofii*;
 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*;
 Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*;
 B. Spinoza, *Etyka* (I);
 S. Świeżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*;
 Św. Tomasz, *O władzy*;

Literatura pomocnicza

I

J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996; K. Bank (red.), *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989; J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970; W. Tatarkiewicz, *Historia Estetyki*, tom I, Warszawa 2009; I. P. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997; Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962 (teksty dotyczące stosunku wiary i rozumu).

II

L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII wieku*, Warszawa 1959; B. Baczek (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961; *700 lat myśli polskiej. Polska filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, Warszawa 2000; *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, A. Walicki (red.), Warszawa 1977.

III

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

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

IV

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

KOMITETY OKRĘGOWE OF

1. Komitet Okręgowy OF w Białymstoku (całe województwo podlaskie, tj. powiaty: augustowski, miasto Białystok, białostocki, bielski, grajewski, hajnowski, kolneński, miasto Łomża, łomżyński, moniecki, sejneński, siemiatycki, sokólski, miasto Suwałki, suwalski, wysokomazowiecki, zambrowski); **15–872 Białystok, ul. ks. Adama Abramowicza 1 tel. 501-183-092.**

prof. dr hab. Małgorzata Kowalska (UwB) – przewodnicząca

dr Jan Łukasiuk (I LO w Łomży) – wiceprzewodniczący

mgr Łukasz Adamski (I i VI LO w Białymstoku) – sekretarz

dr Bartosz Kuźniarz (UwB)

mgr Michał Gawel (Fundacja Edukacji i Twórczości w Białymstoku)

dr Paweł Święcki (Fundacja Edukacji i Twórczości w Białymstoku)

dr Ewa Matuszczyk (UwB)

2. Komitet Okręgowy OF w Bielsku-Białej (część województwa śląskiego, tj. powiaty: miasto Bielsko-Biała, bielski, cieszyński, miasto Jastrzębie Zdrój, pszczyński, miasto Żory, żywiecki; **część województwa małopolskiego, tj. powiaty:** oświęcimski, suski, wadowicki); **43–300 Bielsko-Biała, ul. Piastowska 44, Kuratorium Oświaty, tel. (33) 8122645.**

dr hab. prof. UŚ Krzysztof Śleziński – przewodniczący, sekretarz

dr hab. Marek Rembierz (UŚ) – wiceprzewodniczący

ks. dr Leszek Łysień (IT Bielsko-Biała)

dr Lucjan Wroński (UŚ)

3. Komitet Okręgowy OF w Częstochowie (część województwa śląskiego, tj. powiaty: Częstochowa, częstochowski, kłobucki, lubliniecki, myszkowski, zawierciański; **część województwa łódzkiego, tj. powiaty:** pączężański, radomszczański); **42–200 Częstochowa, ul. Zbierskiego 2/4, p. 3.14, Częstochowska Akademia im. Jana Długosza, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Socjologii i Psychologii, Zakład Filozofii, tel. (34) 3783150.**

dr Adam Olech (AJD) – przewodniczący

dr Henryk Popowski (AJD) – sekretarz

dr Ryszard Miszczyński (AJD)
dr Grażyna Muskała (VII LO)
dr Mariusz Oziębłowski (AJD)
dr hab. prof. AJD Andrzej Tarnopolski
dr hab. Maciej Woźniczka (AJD)

4. Komitet Okręgowy OF Dolnośląski (całe województwo dolnośląskie, tj. powiaty: bolesławiecki, dzierzoniowski, głogowski, górowski, jaworski, miasto Jelenia Góra, jeleniogórski, kamiennogórski, kłodzki, miasto Legnica, legnicki, lubański, lubiński, lwówecki, milicki, oleśnicki, oławski, polkowicki, strzeliński, średzki, świdnicki, trzebnicki, miasto Wałbrzych, wałbrzyski, wołowski, miasto Wrocław, wrocławski, ząbkowicki, zgorzelecki, złotoryjski); **51–149 Wrocław, ul. Koszarowa 3, Instytut Filozofii UWr., tel. do sekretarza 504050954.**

prof. Marek Łagosz – przewodniczący
dr Jadwiga Tomczyk-Tolkacz (KPSW) – wiceprzewodnicząca
dr Artur Pacewicz (sekretarz)
prof. Janusz Jaskóła
prof. Damian Leszczyński
dr Michał Głowala
dr Alina Jagiełłowicz
dr Roman Konik
dr Mariusz Turowski
dr Jacek Zieliński

5. Komitet Okręgowy OF w Gdańsku (całe województwo pomorskie, tj. powiaty: bytowski, chojnicki, człuchowski, miasto Gdańsk, gdański, miasto Gdynia, kartuski, kościerski, kwidzyński, lęborski, malborski, nowodworski, pucki, miasto Słupsk, słupski, miasto Sopot, starogardzki, sztumski, tczewski, wejherowski; **część województwa warmińsko-mazurskiego, tj. powiaty:** miasto Elbląg, braniewski, elbląski); **80–952 Gdańsk, ul. Bażyńskiego 4, pok. 531, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG, tel. do sekretarza 506531631.**

dr Michał Woroniecki (GUMed, ASP) – przewodniczący
dr Jacek Halasz (AMG) – sekretarz
dr Łukasz Androsiuk (AP)

dr Iwona Krupecka (UG)
dr Ryszard Sitek (AP)
mgr Krystyna Bembenek (UG)
mgr Roman Bielak (CEN Gdańsk, EUH-E)

6. Komitet Okręgowy OF w Katowicach (część województwa śląskiego, tj. powiaty: miasto Będzin, będziński, bieruńsko-lędziński, miasto Bytom, miasto Chorzów, miasto Dąbrowa Górnicza, miasto Gliwice, gliwicki, miasto Jaworzno, miasto Katowice, mikołowski, miasto Mysłowice, miasto Piekary Śląskie, raciborski, miasto Ruda Śląska, miasto Rybnik, miasto Siemianowice Śląskie, miasto Sosnowiec, miasto Świętochłowice, miasto Tychy, miasto Zabrze, miasto Rybnik, rybnicki, tarnogórski, wodzisławski); **40–007 Katowice, ul Bankowa 11, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, tel. (32)3592137, tel. do sekretarza 501584927.**

prof. dr hab. Józef Bańka (UŚ) – przewodniczący
mgr Tomasz Dreinert (X LO w Katowicach) – sekretarz
dr Dariusz Bęben (UŚ)
dr hab. Mirosław Piróg (UŚ)
dr Marta Ples-Bęben (UŚ)
dr Elżbieta Struzik (UŚ)
dr Mariola Sułkowska-Janowska (UŚ)
dr Mariusz Wojewoda (UŚ)
mgr Elwira Barańska-Szczerba (Kuratorium Oświaty)

7. Komitet Okręgowy OF w Kielcach (całe województwo świętokrzyskie, tj. powiaty: buski, jędrzejowski, kazimierski, miasto Kielce, kielecki, konecki, opatowski, ostrowiecki, pińczowski, sandomierski, skarżyski, starachowicki, staszowski, włoszczowski); **25–709 Kielce, ul. Świętokrzyska 21B, Zakład Filozofii Polityki Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego, tel. (41) 3496545.**

prof. dr hab. Lucyna Wiśniewska-Rutkowska (UJK) – przewodnicząca, sekretarz
dr Ireneusz Bober (UJK)
dr Monika Kardaczyńska (UJK)
dr Wojciech Rechlewicz (UJK)
mgr Jan Hatys (UJK)

8. Komitet Okręgowy OF w Krakowie (część województwa małopolskiego, tj. powiaty: bocheński, brzeski, chrzanowski, dąbrowski, gorlicki, miasto Kraków, krakowski, limanowski, miechowski, myślenicki, miasto Nowy Sącz, nowosądecki, nowotarski, olkuski, proszowicki, miasto Tarnów, tarnowski, tatrzański, wielicki); **30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2, Instytut Filozofii i Socjologii UP, tel. (12) 6626225.**

dr hab. prof. UP Czesława Piecuch (UP) – przewodnicząca

dr Paweł Wójs (UP) – sekretarz

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (UP)

dr Joanna Hańderek (UJ)

dr hab. prof. AGH Maciej Uliński (AGH)

9. Komitet Okręgowy OF Kujawsko-Pomorski (całe województwo kujawsko-pomorskie, tj. powiaty: aleksandrowski, brodnicki, bydgoski, miasto Bydgoszcz, chełmiński, golubsko-dobrzyński, grudziądzki, miasto Grudziądz, inowrocławski, lipnowski, mogileński, nakielski, radziejowski, rypiński, sępoleński, świecki, toruński, miasto Toruń, tucholski, wąbrzeski, włocławski, miasto Włocławek, żniński); **87-100 Toruń, ul. Fosa Staromiejska 1a, Instytut Filozofii UMK, p. 111, tel. (56) 611 36 79, 6113666; e-mail kupsups@poczta.onet.pl**

prof. dr hab. Mirosław Żelazny (UMK) – przewodniczący

dr Wojciech Torzewski (UKW) – wiceprzewodniczący

dr hab. Kinga Kaśkiewicz (UMK) – sekretarz

dr hab. Tomasz Kupś, prof. UMK

dr hab. Ryszard Mordarski (UKW)

dr Maciej Chlewicki (UKW)

dr Jarosław Jakubowski (UKW)

dr Rafał Michalski (UMK)

dr Marcin Zdrenka (UMK)

mgr Marta Chojnacka (doktorantka UMK)

mgr Roman Specht (doktorant UMK)

10. Komitet Okręgowy OF w Lublinie (część województwa lubelskiego, tj. powiaty: biłgorajski, miasto Chełm, chełmski, hrubieszowski, janowski, krasnostawski, kraśnicki, lubartowski, lubelski, miasto Lublin, łączynski, opolski, parczewski, puławski, rycki, świdnicki, tomaszowski,

włodawski, zamojski, miasto Zamość); **20–031 Lublin, pl. M. C. Skłodowskiej 4, p.307, Instytut Filozofii UMCS, tel. (81) 5372715, e-mail andrzej.kubic@poczta.umcs.lublin.pl**

dr hab. Andrzej Łukasik – przewodniczący

dr Marcin Trybulec – wiceprzewodniczący

dr Andrzej Kubić – sekretarz

dr hab. Józef Zon

dr Mariola Kuszyk-Bytniewska

11. Komitet Okręgowy OF w Łodzi (część województwa łódzkiego, tj. powiaty: bełchatowski, brzeziński, kutnowski, łaski, łączycki, miasto Łódź, łódzki wschodni, opoczyński, pabianicki, miasto Piotrków Trybunalski, piotrkowski, poddębicki, sieradzki, tomaszowski, wieluński, wierszowski, zduńskowolski, zgierski; **część województwa wielkopolskiego, tj. powiaty:** jarociński, miasto Kalisz, kaliski, kępiński, krotoszyński, pleszewski, ostrowski, ostrzeszowski); **90–232 Łódź, ul. J. Kopcińskiego 16/18, Instytut Filozofii UŁ, tel. (42) 6356129, 6356135.**

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

mgr Michał Zawidzki – sekretarz

prof. dr hab. Andrzej Indrzejczak

prof. dr hab. Sławoj Olczyk (UŁ)

dr Witold Glinkowski (UŁ)

dr Wioletta Kazimierska-Jerzyk (UŁ)

dr Iwona Perkowska (UŁ)

12. Komitet Okręgowy OF w Olsztynie (część województwa warmińsko-mazurskiego, tj. powiaty: bartoszycki, działdowski, ełcki, giżycki, gołdapski, iławski, kętrzyński, lidzbarski, mrągowski, nidzicki, nowomiejski, olecki, miasto Olsztyn, olsztyński, ostródzki, piski, szczycieński, węgorzewski); **10–725 Olsztyn, ul. Obitza 1, Centrum Humanistyczne, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, tel. (89) 5246398, 5233489, e-mail: jblahut@op.pl**

prof. dr hab. Józef Dębowski (UW-M) – przewodniczący

dr Jadwiga Błahut-Prusik (UW-M) – sekretarz

dr Agnieszka Biegalska (UW-M)

dr Andrzej Kucner (UW-M)

dr Danuta Radziszewska-Szczepaniak (UW-M)
dr Beata Zielewska-Rudnicka (UW-M)

13. Komitet Okręgowy OF w Opolu (całe województwo opolskie, tj. powiaty: brzeski, głubczycki, kędzierzyńsko-kozielski, kluczborski, krapkowicki, namysłowski, nyski, oleski, miasto Opole, opolski, prudnicki, strzelecki); **45–061 Opole, ul. Katowicka 89, Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, Collegium Civitas, tel. (77) 4527490.**

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

14. Komitet Okręgowy OF w Poznaniu (część województwa wielkopolskiego, tj. powiaty: chodzieski, czarnkowsko-trzcianecki, gnieźnieński, gostyński, grodziski, kolski, miasto Konin, koniński, kościański, miasto Leszno, leszczyński, międzychodzki, nowotomyski, obornicki, pilski, miasto Poznań, poznański, rawicki, słupecki, szamotulski, średzki, śremski, turecki, wągrowiecki, wolsztyński, wrzesiński, złotowski); **60–569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89, Instytut Filozofii UAM, p. 212, tel. (61) 8292280, 8292298.**

dr Anna Malitowska (UAM) – przewodnicząca
prof. dr hab. Edward Jeliński (UAM) – wiceprzewodniczący
mgr Karolina Kowalewska – sekretarz
dr Tomasz Albiński (UAM)
dr Mateusz Bonecki (UAM)
dr Karolina Cern (UAM)
dr Piotr Makowski (UAM)
dr Piotr Przybysz (UAM)
mgr Piotr Halama (CKU Piła)

15. Komitet Okręgowy w Radomiu (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: białobrzeski, kozienicki, lipski, przysuski, miasto

Radom, radomski, szydlowiecki, zwoleński); **26-600 Radom, ul. Żeromskiego 75, Edukacja 2001, p. 410, tel. (48) 3660950.**

dr Barbara Muszyńska (PR Radom) – przewodnicząca
prof. dr hab. Krzysztof Kosior (UMCS) – wiceprzewodniczący
mgr Magdalena Szokalska-Kępka (ODUO Radom) – sekretarz
dr Adam Duszyk (VI LO Radom)
dr Monika Mazur (V LO Radom)
mgr Maria Kosińska
mgr Zbigniew Wieczorek
mgr Dariusz Żytnicki (II LO Radom)

16. Komitet Okręgowy OF w Rzeszowie (całe województwo podkarpackie, tj. powiaty: bieszczadzki, brzozowski, dębicki, jarosławski, jasielski, kolbuszowski, miasto Krosno, krośnieński, leski, leżajski, lubaczowski, łańcucki, mielecki, niżański, miasto Przemyśl, przemyski, przeworski, ropczycko-sędziszowski, miasto Rzeszów, rzeszowski, sanocki, stalowowolski, strzyżowski, miasto Tarnobrzeg, tarnobrzeski); 35–310 Rzeszów, ul. Rejtana 16C, Wydział Filologiczny Uniwersytetu Rzeszowskiego, tel. (17) 8721205, e-mail: joannamroz@uni.rzeszow.pl

prof. dr hab. Przemysław Paczkowski (UR) – przewodniczący
mgr Joanna Mróz (UR) – sekretarz
dr Beata Guzowska (UR)
dr Agnieszka Iskra-Paczkowska (UR)
mgr Marcin Subczak

17. Komitet Okręgowy OF w Siedlcach (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: ostrowski, garwoliński, łosicki, miński, miasto Siedlce, siedlecki, sokołowski, węgrowski; część województwa lubelskiego, tj. powiaty: miasto Biała Podlaska, bialski, łukowski, radzyński); 08–110 Siedlce, ul. Żytnia 39, Wydział Humanistyczny, Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa, p. 240, Zakład Filozofii i Socjologii Polityki, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, tel. (25) 6431862, e-mail: ciszekm@uph.edu.pl

dr Mariusz Ciszek (UPH) – przewodniczący, sekretarz
dr Cezary Kalita (UPH)

ks. dr Grzegorz Stolarski (UPH)
dr Ewa Zgolińska (AP)

18. Komitet Okręgowy OF w Skierniewicach (część województwa łódzkiego, tj. powiaty: łowicki, rawski, miasto Skierniewice, skierniewicki; część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: grodziski, grójecki, sochaczewski, żyrardowski); 96–100 Skierniewice, ul. Floriana 4, Izba Historii Skierniewic, tel. do sekretarza 606487769.

dr Mirosław Mylik (UKW) – przewodniczący
mgr Anna Janus (CKU Skierniewice) – sekretarz
dr Piotr Karpiński (Klasyczne LO Skierniewice)
mgr Krzysztof J. Kaliński (I LO Łowicz)
mgr Anna Majda-Baranowska (Izba Historii Skierniewic)
mgr Genowefa Śledź (LO Mszczonów)

19. Komitet Okręgowy OF w Szczecinie (całe województwo zachodniopomorskie, tj. powiaty: białogardzki, choszczeński, drawski, goleniowski, gryficki, gryfiński, kamieński, kołobrzesci, miasto Koszalin, koszaliński, łobeski, myśliborski, policki, pyrzycki, sławieński, stargardzki, miasto Szczecin, szczecinecki, świdnicki, miasto Świnoujście, wałecki); 70–507 Szczecin, ul. Henryka Pobożnego 2, II LO, tel. (91) 4336117, tel. do sekretarza: 691981520, e-mail: kolodziniski@hot.pl

dr hab. prof. US Wojciech Krysztofiak – przewodniczący
mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin) – sekretarz
dr Wacław Janikowski (US)
dr Stanisław Piskorz (SSWS)
dr Krzysztof Saja (US)
dr Adriana Schetz (US)
dr Dariusz Zienkiewicz (US)
mgr Marek Więclaw

20. Komitet Okręgowy OF w Warszawie (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: ciechanowski, gostyniński, legionowski, makowski, mławski, nowodworski, miasto Ostrołęka, ostrołęcki, otwocki, piaseczyński, miasto Płock, płocki, płoński, pruszkowski, przasnyski, pułtuski, sierpecki, miasto Warszawa, warszawski zachodni, wołomiński,

wyszkowski, żuromiński); **00–330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, tel. (22) 6572759. e-mail jarszak5@wp.pl**

doc. dr hab. Józef Andrzej Stuchliński (WP TWP) – przewodniczący

prof. dr hab. Paweł Łuków (UW) – wiceprzewodniczący

mgr Jarosław Jarszak – sekretarz

dr hab. Ewa Borowska (UW)

dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz (UW)

dr hab. Mikołaj Olszewski

dr Edyta Kubikowska

dr Renata Wieczorek

mgr Łukasz Kowalik

mgr Marta Zaręba

21. Komitet Okręgowy OF w Zielonej Górze i Gorzowie Wielkopolskim (całe województwo lubuskie, tj. powiaty: miasto Gorzów Wielkopolski, gorzowski, krośnieński, międzyrzecki, nowosolski, słubicki, strzelecko-drezdenecki, sulęciński, świebodziński, wschowski, miasto Zielona Góra, zielonogórski, żagański, żarski); 65-762 Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 71A, Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, tel. (68) 3283132/33/34, e-mail: p.walczak@ifil.uz.pl

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

dr Grażyna Sopalak (filia AWF) – wiceprzewodnicząca

dr Paweł Walczak – sekretarz

dr Tomasz Mróz

dr Zbigniew Syska

dr Tomasz Turowski

dr Marcin Sieńko

mgr Błażej Baszczak

mgr Halina Uchto

KOMITET GŁÓWNY OF

prof. dr hab. Barbara Markiewicz (UW) – przewodnicząca, sekr. nauk.
ks. dr hab. Jan Krokos (UKSW) – wiceprzewodniczący
prof. dr hab. Józef Niżnik (IFiS PAN) – wiceprzewodniczący
dr Magdalena Gawin – sekretarz KG OF
mgr Sabina M. Bagińska – kierownik Biura OF
mgr Barbara Kalisz – redaktor BOF
mgr Adam Andrzejewski (doktorant UW)
mgr Tomasz Dreinert (UŚ)
prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (IFiS PAN)
mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin)
mgr Michał Koss (III LO Gdynia)
prof. dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz (UW)
mgr Wojciech Kubiak (XXXVIII LO Warszawa)
mgr Maria Mazurkiewicz (X LO Toruń)
dr hab. Józef A. Stuchliński (WP TWP)
mgr Marcin Szymański (III LO Opole)
dr hab. Krzysztof Śleziński (UŚ Cieszyn)
prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (UMK)
dr hab. Tomasz Wiśniewski (UW)
dr Rafał Wonicki (IF UW)
mgr Andrzej Ziółkowski (LO Gostynin)

ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, 00-330 Warszawa
tel. (022) 826-52-31 w. 759; tel. (022) 657-27-59
www.ptfilozofia.pl
e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl

Noty o autorach

Magdalena Gawin – dr, sekretarz KGOF

Elżbieta Górecka – mgr, nauczycielka w LO im. J. Kochanowskiego w Radomiu

Artur Harris – uczeń kl. I, I S LO z Maturą Międzynarodową w Warszawie

Dominik Jabłoński – uczeń kl. III, LO im. J. Długosza w Nowym Sączu

Radosław Jurczak – uczeń kl. III, LXIV LO im. St. Witkiewicza w Warszawie

Barbara Kalisz – mgr, redaktor BOF

Dorota Kutyla – doktorantka IF UW

Paweł Pasieka – uczeń kl. II, III LO im. S. Żeromskiego w Bielsku-Białej

Michał Sawczuk – uczeń kl. III, II LO im. Mieszka I w Szczecinie

Waleria Siekierzyńska – uczennica kl. III, VII LO im. J. Słowackiego w Warszawie

Weronika Skowron – uczennica kl. III, III LO im. Marynarki Wojennej RP w Gdyni

Ignacy Szczeniowski – dr, PW

KALENDARZ XXVII OLIMPIADY FILOZOFICZNEJ

Prace pisemne zawodów pierwszego stopnia należy złożyć do
30 listopada 2014 r.

Zawody drugiego stopnia (okręgowe) odbędą się w dniu:
14 lutego 2015 r.

Zawody trzeciego stopnia (centralne) odbędą się w dniu:
25 kwietnia 2015 r.

