

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 47

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2016

OLIMPIADA FILOZOFICZNA
wydaje Polskie Towarzystwo Filozoficzne
ISSN 1509–7439

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

Redaktor
Barbara Kalisz

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

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Wydanie finansowane z dotacji przyznanej przez

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

Spis treści

Barbara Kalisz <i>Wokół XXVIII Olimpiady Filozoficznej</i>	5
Sabina M. Bagińska <i>Sprawozdanie z przebiegu XXVIII Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2015/2016</i>	7
Elżbieta Górecka <i>Sprawozdanie z uroczystości zakończenia XXVIII Olimpiady Filozoficznej w Radomiu</i>	9
Lista laureatów XXVIII Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2015/2016	14
Lista finalistów XXVIII OF	16
Zawody okręgowe XXVIII Olimpiady Filozoficznej	17
Część I – Esej	17
Część II – Test	17

PRACE WYRÓŻNIONE

Agata Bielińska <i>Teoria i praktyka: czy to prawda, że filozofia moralności jest niepotrzebna, bo praktyka rządzi się swoimi prawami?</i>	23
Julia Hołub <i>Czy filozofia moralności jest niepotrzebna, bo praktyka rządzi się swoimi prawami?</i>	35
Liwia Aleksandra Rogalewicz <i>Co mogłaby znaczyć teza, iż pewne twierdzenia matematyczne można obalić empirycznie?</i>	47
Piotr Marczyński <i>Prywatność i tajność jako granice sfery publicznej. Rozwiń wskazany problem odwołując się do teorii filozoficznych</i>	68
Jan Retelewski <i>Fenomenologia a problem świadomości</i>	88
Andriy Yegorov <i>Poszukiwanie wartości</i>	107

MATERIAŁY, Dyskusje, Recenzje

Maciej Konrad Kraszewski <i>Miedzy filozofia a ideologia</i>	122
Aleksander Trubiłowicz <i>Uczyć się filozofii, czyli czego?</i>	128
Magdalena Gawin <i>Tysiąc twarzy Deleuze'a</i>	133
Magdalena Gawin <i>Wokół literatury i filozofii</i>	135

Magdalen Gawin <i>O równości społecznej</i>	136
Jan Molina <i>Filozofia doświadczenia wolności</i>	137

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

<i>Magdalena Gawin</i> Sprawozdanie z XXIV Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej	143
<i>Eui Young Kim (South Korea)</i> Topic 3, Simone de Beauvoir	145
<i>Liwia Rogalewicz</i> Aristotle, quotation nr 1	151

XXIX OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Tematy prac pisemnych etapu szkolnego XXIX OF	158
Noty o autorach.....	162

Wokół XXVIII Olimpiady Filozoficznej

W roku szkolnym 2015/2016 odbyła się XXVIII już edycja ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej. Wzięło w niej udział podobnie jak w latach ubiegłych ok. 600 uczniów rekrutujących się z liceów prywatnych i publicznych, techników, a także niekiedy, za specjalnym zezwoleniem komitetów okręgowych, z gimnazjów (p. sprawozdanie na s. 7).

Uroczystość zakończenia XXVIII OF odbyła się 21 maja 2016 r., jak co roku w pięknej sali im. Brudzińskiego na Uniwersytecie Warszawskim. Inaczej niż w latach ubiegłych nie została poprzedzona inauguracyjnym wykładem, lecz zakończona seminarium, zorganizowanym przez PTF i KGOF, na temat „Co to jest problem filozoficzny i jak sobie z nim radzić?”

Materiały z seminarium zostały wydane drukiem w specjalnej broszurze pt. „Co to jest problem filozoficzny i jak sobie z nim radzić?”. Broszurę otrzymały wszystkie Komitety Okręgowe oraz KG OF w celu rozesłania do szkół i zainteresowanych placówek. Z materiałami można zapoznać się na stronie internetowej Olimpiady Filozoficznej www.ptfilozofia.pl

W trakcie uroczystości pani prof. dr hab., przewodnicząca KG OF, Barbara Markiewicz i ks. prof. Jan Krokos, wiceprzewodniczący KG OF ogłosili listę zwycięzców 22 laureatów XXVIII OF (nazwiska olimpijczyków opublikowano na s. 14–16 Biuletynu i w Internecie) oraz wręczyli im dyplomy i nagrody książkowe. Pan mgr Andrzej Ziółkowski nagrodził natomiast najlepszych uczestników XIII Interdyscyplinarnego Konkursu Filozoficznego „W drodze ku mądrości” przeznaczonego dla gimnazjalistów z Mazowsza.

Olimpiadę na etapie centralnym sponsorowały podobnie jak w latach ubiegłych różne instytucje kultury, wierni Przyjaciele Olimpiady, spośród których należałoby wymienić przede wszystkim Ministerstwo Edukacji Narodowej (oficjalnego sponsora olimpiad), ale także Fundację im. Tislowitzów, reprezentowaną przez panią prof. Beatę Szymańską z Krakowa.

Wydawnictwa literatury filozoficznej ofiarowały laureatom – zwycięzcom XXVIII edycji Olimpiady Filozoficznej najlepsze publikacje ze swoich oficyn.

Serdeczne podziękowania chcielibyśmy złożyć takim instytucjom, jak:

Wydawnictwo Aletheia

Wydawnictwo IFiS PAN

Wydawnictwo Naukowe Scholar

Wydawnictwo Universitas

Biblioteka Wydziału Filozofii UW

Redakcja czasopism „Filozofuj!”

Dziękujemy również Dyrekcji Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Dyrekcji Instytutu Filozofii UW za bezpłatne udostępnienie sal dla potrzeb organizacyjnych Olimpiady.

Sprawozdanie z przebiegu XXVIII Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2015/2016

Serdecznie witam Państwa i gratuluję młodzieży osiągnięcia tak wspaniałych wyników oraz serdecznie pragnę podziękować wszystkim nauczycielom i opiekunom za trud, wkład pracy i wytrwałość w przygotowaniu młodzieży do wzięcia udziału w Olimpiadzie Filozoficznej.

Jest duża grupa nauczycieli i opiekunów, którzy od wielu lat podejmują się tego trudu i bardzo często ich uczniowie zdobywają tytuł laureata bądź finalisty.

W organizację Olimpiady Filozoficznej zaangażowanych jest 21 KO OF na terenie całego kraju oraz Oddziały terenowe PTF. Przy tej okazji pragnę serdecznie podziękować wszystkim osobom, które pracują w Komitetach Olimpiady Filozoficznej na rzecz rozpowszechniania filozofii wśród młodzieży.

W XXVIII OF zaproponowano młodzieży do wyboru 11 tematów. Każdy z tematów miał opiekuna naukowego. Uczniowie mieli za zadanie wybrać jeden z tematów, samodzielnie opracować w formie pracy pisemnej (rozprawy filozoficznej) i złożyć do właściwego terytorialnie Komitetu Okręgowego w terminie do 30 listopada 2015 r.

Do etapu szkolnego przystąpiło **564** uczniów z liceów państwowych, społecznych i gimnazjów.

Do zawodów okręgowych – II stopnia zakwalifikowało się **454** uczniów, którzy otrzymali minimum 25 punktów w skali 30 punktowej. Zawody II stopnia odbyły się we wszystkich Komitetach Okręgowych w dniu 20 lutego 2016 r., miały charakter egzaminu pisemnego i składały się z dwóch części. Pierwsza część polegała na samodzielnym napisaniu eseju na jeden z trzech tematów, druga na rozwiązaniu testu. Za każdą część zawodnicy mogli uzyskać maksymalnie 50 pkt.

Do trzeciego etapu Komitety Okręgowe rekomendowały **220** uczniów. Byli to uczniowie, którzy w zawodach drugiego stopnia uzyskali łącznie co najmniej 50 pkt, przy czym za każdą część (test i esej) nie mniej niż

20 pkt. Powołana przez Przewodniczącego KG OF Komisja Kwalifikująca po dokonaniu formalnej i merytorycznej oceny zakwalifikowała do udziału w zawodach III stopnia **121** uczniów. W celu przeprowadzenia egzaminu centralnego powołanych zostało **15** Komisji. Zawody centralne odbyły się w dniu **16 kwietnia 2016** r., w Warszawie. Zawody te miały charakter egzaminu ustnego składającego się z trzech części: obrony pracy pisemnej z etapu szkolnego, odpowiedzi na dwa pytania zadane przez Komisję egzaminującą i analizę krótkiego fragmentu tekstu filozoficznego. Maksymalnie uczeń mógł uzyskać 100 pkt. **Tytuł laureata** zdobyło **22** uczniów, a tytuł finalisty **86**. Natomiast **13** uczestników nie uzyskało wymaganej regulaminowo punktacji i zostało tylko uczestnikami zawodów centralnych.

Z grona laureatów i finalistów **26** uczniów przystąpiło do egzaminu pisemnego z języka obcego, który miał na celu wyłonienie **2** najlepszych młodych filozofów, którzy reprezentowali nasz kraj na XXIV MOF w Belgii w **dniach 12-15 maja** br .

W MOF Polskę reprezentowali: Hugo Lunn uczeń kl. III, V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie (nauczycielka p. Anna Szklarska) i Liwia Rogalewicz uczennica kl. II, LXIV LO w Warszawie (nauczyciel p. Maciej Kraszewski). **Liwia Rogalewicz zdobyła wyróżnienie**. Opiekunami naszej reprezentacji byli dr Magdalena Gawin i mgr Michał Koss.

Dzięki sponsorom laureaci i nauczyciele – opiekunowie laureatów otrzymają nagrody książkowe, które ufundowali m.in.: Aletheia, Wydawnictwo IFiS PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Wydawnictwo Universitas.

Dziękujemy serdecznie wydawnictwom za ufundowanie bardzo wartościowych nagród książkowych, Dyrekcji Instytutu Filozofii i Socjologii PAN i Dyrekcji Instytutu Filozofii UW za bezpłatne udostępnienie sal na przeprowadzenie egzaminu centralnego.

Sprawozdanie z uroczystości zakończenia XXVIII Olimpiady Filozoficznej w Radomiu

2 czerwca 2016 roku odbyło się w Radomiu oficjalne zakończenie **XXVIII 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 szósty, odbyła się w Radomiu w ramach **VIII Radomskiego Festiwalu Filozofii „Okna” im. prof. Leszka Kołakowskiego**.

Organizatorem festiwalu – imprezy propagującej filozofię jako dyscyplinę nauki i wiedzy oraz stylu życia jest Miejska Instytucja Kultury – Ośrodek Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” w Radomiu. Tematem przewodnim tegorocznej edycji była problematyka sprawiedliwości w sztuce, literaturze, historii i oczywiście filozofii.

Wśród zaproszonych na uroczystość wręczenia Nagrody im. Leszka Kołakowskiego i Gminy Miasta Radomia gości znaleźli się m. in.: **Agnieszka Kołakowska** – córka prof. Leszka Kołakowskiego, **mgr Andrzej Feliks Ziolkowski** – członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej, który reprezentował prof. dr hab. Barbarę Markiewicz – przewodniczącą Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej i wiceprzewodniczącą Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz prof. Tomasza Wiśniewskiego – filozofa, pracownika naukowego Uniwersytetu Warszawskiego, którzy wyjątkowo nie mogli przybyć do Radomia na tegoroczną edycję „Okien”. Ponadto galę wręczenia Nagrody im. Leszka Kołakowskiego dla laureatów Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej zaszczylicili: **Radosław Witkowski** – prezydent Miasta Radomia, pracownicy Ośrodka Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” z dyr. **Renatą Metzger**, dr **Adrian Szary** – członek Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu i grupa młodzieży **VI Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Kochanowskiego**

w **Radomiu** wraz z finalistką tegorocznej OF – **Adą Kurzawą** (kl. 1D), której opiekunem i nauczycielką filozofii jest mgr **Elżbieta Górecka** (sekretarz Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu, nauczycielka w Zespole Szkół Ogólnokształcących nr 6 im. Jana Kochanowskiego w Radomiu), a ponadto mgr **Dariusz Żytnicki** – dyr. II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu, uczniowie tegoż liceum oraz inni nauczyciele i młodzież radomskich szkół.

Wręczenie Nagrody im. Leszka Kołakowskiego i Gminy Miasta Radomia laureatom XXVIII Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej odbyło się w amfiteatrze przy pasażu im. Leszka Kołakowskiego (pasaż znajduje się nieopodal II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej – szkoły, do której przed laty uczęszczał prof. Leszek Kołakowski). Spotkanie rozpoczęło się od powitania zebranych przez Renatę Metzger, dyrektorki „Resursy Obywatelskiej” i Dariusza Żytnickiego, dyrektora II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej.

Następnie nagrodę z rąk Agnieszki Kołakowskiej i Radosława Witkowskiego – prezydenta Miasta Radomia odebrała zwyciężczyni XXVIII Olimpiady Filozoficznej – laureatka Nagrody im. Leszka Kołakowskiego za rok 2016, uczennica Prywatnego Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego im. Królowej Jadwigi w Lublinie **Mira Zyśko**.

Natomiast nagrodę specjalną za najlepszy esej filozoficzny o bajce profesora Kołakowskiego otrzymał **Andriy Yegorov**, uczeń V Liceum Ogólnokształcącego im. Augusta Witkowskiego w Krakowie. Agnieszka Kołakowska i Radosław Witkowski serdecznie pogratulowali zwycięzcom XXVIII Olimpiady Filozoficznej, a Prezydent Radomia nadmienił: *Bardzo cieszę się, że promujemy postać tak wybitnego filozofa, ale też człowieka, który mocno podkreślał swoje związki z Radomiem. Cieszę się także, że znajdują się tak młodzi sukcesorzy myśli profesora Kołakowskiego. A już jesienią, na Placu Konstytucji 3 Maja pojawi się stół [ławeczka-pomnik – przyp. E.G.], przy którym siedzieć będzie Leszek Kołakowski. Każdy, kto będzie miał ochotę, będzie mógł zająć wolne miejsce obok profesora.*

Po tej części uroczystości rozpoczęła się otwarta debata filozoficzna nt. sprawiedliwości z udziałem Agnieszki Kołakowskiej, mgr Andrzeja Feliksa Ziółkowskiego oraz młodych filozofów: Miry Zyśko i Andriya

Yegorova. Moderatorem debaty był mgr Andrzej F. Ziółkowski. W rozważania o sprawiedliwości wprowadziła krótka prezentacja powiastki Leszka Kołakowskiego *Debata filozoficzna Królika z Dudkiem o sprawiedliwości* w wykonaniu dwu uczennic II LO (utwór napisany został na prośbę córki Leszka Kołakowskiego, wówczas małej Agnieszki). Dyskutanci podjęli zagadnienie szeroko pojętej definicji sprawiedliwości, rozumianej także jako potrzebę, która powinna być zaspokojona w społeczeństwie. Analizowano ponadto kwestę sprawiedliwości związanej z zasługami. Na zakończenie spotkania wszyscy mogli obejrzeć inscenizację *Pamiętników Adama i Ewy* według Marka Twaina w wykonaniu młodych aktorek z Teatru Poszukiwań z OKiSz „Resursa Obywatelska” (uczennic II LO).







Lista laureatów XXVIII Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2015/2016

Imię i nazwisko	Miej- sce	Kla- sa	Nazwa szkoły	Opiekun naukowy
Mira ZYŚKO	I	II	Prywatne LO im. Królowej Jadwigi w Lublinie	dr Marcin Iwanicki
Jakub KASPERSKI	II	III	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie	mgr Anna Szkłarska
Piotr MARCZYŃSKI	III	III	XXVIII LO im. J. Kochanowskiego w Warszawie	brak
Liwia ROGALEWICZ	IV	II	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie	mgr Maciej Kraszewski
Jan ZAWADOWSKI	IV	II	2 Społeczne LO im. P. Jasienicy w Warszawie	dr Tomasz Mazur Stanisław Jędrzak
Magdalena PIŚKO	IV	III	2 Społeczne LO im. P. Jasienicy w Warszawie	dr Tomasz Mazur
Sebastian JUSZCZAK	IV	III	II LO im. M. Skłodowskiej-Curie w Gorzowie Wlkp.	mgr Mariusz Biniewski
Filip WOLNIEWSKI	IV	II	VII LO im. K. K. Baczyńskiego we Wrocławiu	mgr Magdalena Fijarczyk
Kamil SŁABY	V	I	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie	mgr Maciej Kraszewski
Jan RETELEWSKI	VI	III	LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie	mgr Maciej Kraszewski
Karolina BASSA	VII	II	XIII LO w Szczecinie	mgr Jerzy Wojcieszak

Alicja DYGA	VII	III	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie	mgr Anna Szklarska
Aleksander TRUBIŁOWICZ	VIII	III	XXI LO im. Św. S. Kostki w Lublinie	dr Dorota Zielińska-Dryl
Andriy YEGOROV	VIII	II	V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie	mgr Anna Szklarska
Aleksander WIŚNIEWSKI	VIII	II	I LO im. J. J. Kraszewskiego w Białej Podlasce	dr Anna Chomicz
Agata BIELIŃSKA	VIII	III	XXVII LO im. T. Czackiego w Warszawie	brak
Julia HOŁUB	VIII	II	V LO im. J. Poniatońskiego w Warszawie	mgr Piotr Matuszewski
Anna POBUDEJSKA	VIII	III	I LO im. T. Kościuszki w Wieluniu	mgr Anna Gorzkowska-Owczarek
Aleksander SARBIŃSKI	IX	II	Społeczne Gimnazjum nr 20 w Warszawie	dr Krystyna Starczewska
Kewin NOWAKOWSKI	IX	II	I LO im. M. Skłodowskiej-Curie w Krotoszynie	dr Sylwester Szczerbiak
Franciszek CUDEK	X	I	II LO z Oddziałami Dwujęzycznymi im. S. Batorego w Warszawie	brak
Jakub FICK	X	III	I LO im. J. Słowackiego w Chorzowie	dr Piotr Bogalecki

Lista finalistów XXVIII OF

FILIP EJLAK; SEBASTIAN SOSNOWSKI; SZYMON SAMUEL ZBOROWSKI;
KINGA BUDZYN; MAREK KOTAS; MICHAŁ ŚLEZIŃSKI; URSZULA
GONDEK; MIKOŁAJ SOŁTYSIAK; MICHAŁ CHOIŃSKI; MARCIN
JASZEK; JAN WODZIŃSKI; MICHAŁ DERESZKIEWICZ; TOMASZ
DETLAF; MIKOŁAJ KORNOWICZ; ANNA KOŚNIK; ADRIANA
MICKIEWICZ; KRZYSZTOF SIEDLECKI; IGOR SKÓRZYBÓT; MICHAŁ
SOBISZ; KATARZYNA STRYCYŃSKA; AGATA WIŚNIEWSKA; KINGA
WYSOCKA; DAGMARA GLUCH; JAN GRUSZKA; ADAM HERMANN;
KATARZYNA HRYNIEWIECKA; RAFAŁ KŁOSEK; PAWEŁ LUBAŃSKI;
BARBARA BEŁZA; MAGDALENA BIELSKA; HUGO LUNN; MAJA
SKOWRON; MAGDALENA LESZCZYŃSKA; OLIWIA LEWICKA;
WIKTOR MORAWSKI; WERONIKA NAJMOWICZ; KAMIL SŁOMIŃSKI;
ZENON TUROWSKI; MAJA ZIELAS; PATRYCJA JASIURSKA; AGATA
KUŹNIA; MIKOŁAJ RZAŻEWSKI; OLIWIA SITOI; ALEKSANDRA GAJA
STAROŃ; Cezary ZIELIŃSKI; KACPER BAŁASZ; ALICJA SUSZYŃSKA;
ALEKSANDRA KACZMAREK; AGATA KUBEC; DOMINIK MROHS;
JĘDRZEJ MIKSTACKI; MARCEL RYCHTANEK; DAMIAN ŻARCZYŃSKI;
ADA KURZAWA; KAMIL GMITEREK; BARTŁOMIEJ MAŚ; PRZEMYSŁAW
NIEDZIELA; TOMASZ WASILEWSKI; TOMASZ GRUŁA; PIOTR
BARAŃSKI; JAKUB KARASIEWICZ; KLAUDIA OLCZYK; PRZEMYSŁAW
WOJENKA; KATARZYNA KOZIEŁ; ALEX SAWERA; JAKUB GORECKI;
AGATA HYRLIK; JULIA JELEŃSKA; JAGNA KROTOSKA; KRZYSZTOF
ŁUKASZEK; APOLONIA MAJ; TYTUS METRYCKI; KACPER MOTRENKO;
KRZYSZTOF OLEŚ; PIOTR PACZEŚNIAK; JAKUB PASEK; MICHALINA
POŁAWSKA; ANNA RADZIMIŃSKA; MAKŚ SKROBOWSKI; NINO
TRIANDAFILIDIS; OMAR ZETUNA-KOWALCZYK; EWA ZIEMAK;
MARTA ŻYŚKO; TOMASZ ŻEBROWSKI; GABRIELA BORTACKA;
KACPER PUCHACZEWICZ.

Zawody okręgowe XXVIII Olimpiady Filozoficznej

Część I – Esej

Tematy eseju

Znamy jedynie częśćkę świata, który nas otacza; na podstawie tej częśćki wyobrażamy go sobie w całości. Każdy zna inną jego częśćkę, a mimo to wszyscy mają podobny jego obraz, różniący się wprawdzie w szczegółach, ale mający te same zasadnicze rysy.

W. Tatarkiewicz, „Droga do filozofii”, w: A. Książek, „Tatarkiewicz”, Warszawa 2010, s. 93.

Świat moralny podlega prawom interesu nie mniej niż świat materialny prawom ruchu. Interes jest na tej ziemi potężnym czarodziejem, zmienia on w oczach wszystkich stworzeń wszystkie przedmioty.

Claude-Adrien Helvétius, „O umyśle”, tłum. Jadwiga Cierniak, Warszawa 1959, s. 49.

Myślenie o języku nie jest nigdy w stanie wyprzedzić języka. Możemy myśleć tylko w jakimś języku i właśnie to zadomowienie naszej myśli w języku jest tą głęboką zagadką, którą język stawia myśleniu.

Hans Georg Gadamer, „Człowiek i język”, tłum. Krzysztof Michalski, w: Teksty: Teoria literatury, krytyka, interpretacja 1979, nr 6 (30), s.13.

Część II – Test

1. W filozofii starożytnych sceptyków pojęcie „epoché” oznaczało: **1 pkt**
Zaznacz właściwą odpowiedź:

- a) stan wewnętrznego spokoju
- b) równoważność argumentów za i przeciw danej tezie
- c) wstrzymanie się od wydawania sądów
- d) ostatnią epokę w historii świata

2. Opisz, na czym polega i czego ma dowodzić sformułowany przez Zenona z Elei paradoks wyścigu Achillesa i żółwia. **3 pkt**

3. Zredaguj treść krótkich haseł do encyklopedii filozoficznej, wyjaśniających znaczenie następujących pojęć: **6 pkt**

reizm
anamneza
iluminacja

4. Uzupełnij poniższą notkę biograficzną: **7 pkt**

..... (1712–1778), urodził się w, ale filozoficzną sławę zdobył we Francji. W 1750 roku, za namową Diderota, wziął udział w ogłoszonym przez Akademię w Dijon konkursie, dotyczącym odpowiedzi na pytanie: „Czy odnowienie nauk i sztuk przyczyniło się do odnowienia?”. Odpowiedź, której udzielił w „Rozprawie o naukach i sztukach”, była Do jego najważniejszych dzieł należą „Rozprawa o pochodzeniu i podstawach między ludźmi” oraz „Umowa", w której dokonał rozróżnienia między wolą, a wolą ogółu.

5. Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska filozofów z podanej niżej listy: **4 pkt**

J. Tischner, J.G. Fichte, Plotyn, G.W.F. Hegel, Empedokles, E. Mo-unier, T. Kuhn, K.R. Popper, K. Marks, N. Machiavelli, F. Nietzsche, M. Scheller

Cytaty:

a) „Istnieje moralność panów i niewolników; dodam od razu, że we wszystkich wyższych i mieszanych kulturach napotkać można również próby łączenia obydwu form, jeszcze częściej ich pomieszania, a zarazem i obopólny brak zrozumienia, a czasem nieprzejezdne istnienie obok siebie – nawet w tym samym człowieku, wewnątrz jednej duszy.”

.....
b) „Musicie bowiem wiedzieć, że dwa są sposoby prowadzenia walki: jeden – prawem; drugi – siłą; pierwszy sposób jest ludzki, drugi zwierzęcy, lecz ponieważ częstokroć pierwszy nie wystarcza, wypada uciekać się do drugiego.”

.....
c) „Absolut jest duchem; jest to najwyższa definicja absolutu. Można powiedzieć, że odnalezienie tej definicji, zrozumienie jej sensu i treści było absolutną tendencją całej kultury i filozofii – do tego punktu zdążyła cała religia i nauka; i jedynie na podstawie tego dają się pojąć dzieje świata.”
.....

d) „Tego, co się dzieje w trakcie rewolucji naukowych, nie można jednak sprowadzić do reinterpretacji poszczególnych, dobrze ustalonych faktów. Po pierwsze, fakty nie są jednoznacznie ustalone.”
.....

6. Zaznacz prawidłową odpowiedź:

1 pkt

Św. Anzelm z Canterbury sformułował argument na rzecz istnienia Boga znany w historii filozofii jako:

- a) dowód kosmologiczny
- b) dowód ontologiczny
- c) zakład Anzelmia
- d) dowód teleologiczny

7. Do podanych niżej tez, dotyczących teorii przyczynowości, dopisz, wybrane z załączonej obok listy, nazwisko filozofa, który głosił poglądy scharakteryzowane w danej tezie:

4 pkt

Lista filozofów:

- a) G.W. Leibniz; b) D. Hume, c) I. Kant, d) Arystoteles

Tezy dotyczące przyczynowości:	Nazwisko filozofa
I) Należy wyróżnić cztery rodzaje przyczyn: sprawczą, celową, materialną i formalną, przy czym każda z nich odnosi się do innych własności danej rzeczy.	
II) Przyczynowość nie istnieje niezależnie od podmiotu poznającego, ponieważ jest jedną z kategorii intelektu stanowiących aprioryczne formy warunkujące poznanie.	

III) Nie jesteśmy w stanie zaobserwować związku koniecznego między dwoma zdarzeniami, a jedynie powtarzające się następstwo czasowe, które prowadzi do nawyku nazywania pierwszego z tych zdarzeń przyczyną i oczekiwania, że nastąpi po nim drugie, nazywane przez nas skutkiem.	
IV) Proste i niepodzielne substancje nie mogą podlegać oddziaływaniu ze strony przyczyn zewnętrznych, ponieważ skutek takiego oddziaływania zawsze jest zmianą, która polega na ruchu poszczególnych części i wymaga istnienia wewnętrznej złożoności bytu.	

8. Zaznacz twierdzenie, które najlepiej oddaje stanowisko Kartezjusza, dotyczące umysłu: **1 pkt**

- a) Umysł to złożenie formy i materii
- b) Umysł to inaczej rzecz rozciągła
- c) Umysł to substancja myśląca
- d) Umysł to substancja prosta i nieskończona

9. Wyjaśnij, co znaczy twierdzenie „esse est percipi” i przez kogo zostało ono sformułowane? **5 pkt**

- a) Autor:
- b) Znaczenie:
- c) W jaki sposób autor uzasadniał swoje twierdzenie?

10. Która z podanych poniżej klasyfikacji rodzajów władzy odpowiada proponowanej przez Monteskiusza koncepcji trójpodziału władzy państwowej? Zaznacz prawidłową odpowiedź: **1 pkt**

- a) władza ustawodawcza, władza sądownicza, władza prawodawcza
- b) władza wykonawcza, władza prawodawcza, władza federatywna
- c) władza prawodawcza, władza ustawodawcza, władza wykonawcza
- d) władza prawodawcza, władza wykonawcza, władza sądownicza

11. Przeczytaj poniższy fragment i odpowiedz na pytania zamieszczone pod tekstem: **6 pkt**

„Moja teza jest zatem następująca: właśnie doskonałość, z jaką w XIX wieku zorganizowano pewne dziedziny życia, spowodowała to, że korzystające z owych dobrodziejstw masy nie uważają ich już za organizację, lecz za element przyrody. Tak też można wyjaśnić demonstrowany przez masy, absurdalny stan ducha: nie interesuje ich nic poza własnym dobrobytem, a jednocześnie nie mają poczucia więzi z przyczynami tego dobrobytu. Zdobywcy cywilizacji nie odbierają jako cudownych, genialnych konstrukcji, których istnienie należy pieczołowicie podtrzymywać; wierzą więc tylko, że ich rola sprowadza się do wymagania istnienia tych ostatnich, jak gdyby chodziło o przyrodzone prawa. W zamieszkach wywołanych brakiem żywności masy ludowe domagają się zazwyczaj chleba; i często zdobywają go, niszcząc piekarnie. Może to posłużyć jako symbol stosunku, oczywiście przy zachowaniu należytych proporcji, współczesnych mas do cywilizacji, która je żywi”.

a) Kto jest autorem tego fragmentu?

1 pkt

b) Z jakiego dzieła pochodzi przytoczony fragment?

1 pkt

c) Na czym, zdaniem autora, polega różnica między przyrodą a cywilizacją?

2 pkt

d) Czy zgadzasz się z przedstawioną krytyką społeczeństwa masowego? (tak/nie). Odpowiedź uzasadnij przedstawiając własny argument. (2–3 zdania):

2 pkt

12. Uzupełnij podane niżej twierdzenia Ludwiga Wittgensteina, pochodzące z „Traktatu logiczno - filozoficznego”:

2 pkt

a) teza 1.1. Świat jest ogółem, nie rzeczy.

b) teza 5.6. Granice mego oznaczają granice mego świata.

13. Zaznacz, które spośród podanych poniżej zdań, nie są zdaniami w sensie logicznym oraz wyjaśnij dlaczego.

3 pkt

a) Marek Kondrat zagrał główną rolę w kultowym filmie „Dzień świra”.

b) Czy pójdziesz ze mną do kina?

c) Jestem w sali egzaminacyjnej.

d) „Klaudiusz” jest imieniem jednego z cesarzy Rzymskich.

e) Samochód wyprzedził tramwaj.

14. W podanych poniżej rozumowaniach występują błędy. Wyjaśnij, na czym one polegają oraz podaj nazwę każdego z nich. **6 pkt**

A)

Człowiek jest istotą towarzyską.

Towarzyskość u człowieka związana jest ze społecznym charakterem życia człowieka.

Zatem człowiek jest istotą społeczną.

B)

Filozofia związana jest z krytycznym myśleniem.

Krytycyzm prowadzi do konfliktów.

Zatem filozofia jest konfliktogenna.

C)

Niektórzy ludzie są nieprofesjonalni.

Zatem niektórzy lekarze są złymi ludźmi.

RAZEM: 50 pkt
KONIEC TESTU

PRACE WYRÓŻNIONE

Agata Bielińska

Teoria i praktyka: czy to prawda, że filozofia moralności jest niepotrzebna, bo praktyka rządzi się swoimi prawami?

Spośród głównych działów filozofii etyka rości sobie prawa do wywierania największego, a przynajmniej najbardziej bezpośredniego wpływu na ludzkie życie. Choć każda teoria nierozzerwalnie niesie za sobą próby udowodnienia jej w praktyce, to jedynie koncepcje etyczne wiążą się z realnymi nakazami bądź zaleceniami odnośnie do działań człowieka. Filozofia moralności jest najczęściej normatywna – nie tylko opisuje pojęcia, lecz wskazuje, w jaki sposób na ich podstawie należy postępować. Twórcy systemów etycznych sądzili, że za pomocą swego umysłu, doświadczenia czy spostrzeżeń są w stanie ustalić uniwersalne zasady postępowania dla całego rodzaju ludzkiego. Czy świadczy to o ich geniuszu, czy raczej o zbyt wysokim mniemaniu na własny temat? Na to pytanie odpowiedź możemy znaleźć w dostępnej nam rzeczywistości, która jasno pokazuje, że żaden moralny pogląd nie okazał się „zwycięskim”. Gdyby istniała teoria etyczna sprawdzająca się w praktyce, w każdej sytuacji i dla każdego człowieka, niewątpliwie cała ludzkość zaczęłaby się nią po jakimś czasie posługiwać. Zasada, według której postępowanie przyniosłoby każdej jednostce szczęście, moralną harmonię i rozwiązanie dylematów etycznych, stałaby się zasadą powszechnie obowiązującą, ponieważ z racji jej uniwersalności nie mogłaby budzić żadnych kontrowersji. Stan faktyczny pokazuje nam jednak, że taka zasada nie istnieje. Żadna teoria moralna nie okazała się powszechna i praktyczna jednocześnie.

Skoro żaden system etyczny nie znalazł pełnego odzwierciedlenia w praktyce, to czy filozofię moralności można uznać w takim razie za niepotrzebną? Jeżeli bezpośredni wpływ na praktykę stanowi miarę potrzeby, całą filozofię można z powodzeniem uznać za zbędną, gdyż

składa się z wielu odmiennych, antynomicznych teorii, z których żadna nie znajduje w praktyce tak jasnego odzwierciedlenia, jak teorie przyrodnicze czy fizyczne. Na wstępie można stwierdzić zaledwie to, że etyka, tak jak pozostałe dziedziny filozofii, jest przydatna jedynie jako przestrzeń do dyskusji, jako swoisty zbiór różnych drogowskazów, którymi człowiek może się inspirować w poszukiwaniu własnych poglądów. Jednakże, jak już wspominałam, etyce (albo raczej etykom) taki rodzaj przydatności nie może wystarczyć. Sprowadzanie roli filozofii moralności do albumu pięknych, oderwanych od rzeczywistości aforyzmów, nad którymi każdy może na chwilę się zamyślić, jest dla niej co najmniej ujmą, jeżeli nie obrazą. Z racji normatywnego charakteru większości teorii etycznych, proszą one bądź wręcz żądają, aby być niezbędnymi w codziennym życiu człowieka, przy podejmowanych przez niego decyzjach i działaniach.

„Potrzebny” nie znaczy to samo co „niezbędny”. Moralność jest kwestią wyboru. Postawa amoralna ma takie samo prawo istnienia jak postawa moralna, lecz możemy zauważyć, że świadomie ludzie wybierają ją znacznie rzadziej. Nienaturalne dla człowieka jest przyznawanie się do amoralności, tak jakby tkwiło w nas przeświadczenie o tym, że w życiu należy czymś się kierować, intuicyjne pragnienie „dobrych” decyzji. A skoro pragniemy postępować moralnie, to filozofia moralności jest nam w jakiś sposób potrzebna. Nie istniałaby, gdyby nie było na nią popytu. Jeżeli jednak chcemy, żeby teorie etyczne istniały nie tylko jako forma inspiracji, jako ów album aforyzmów, lecz aby miały realne zastosowanie w praktyce, aby stały się prawdziwie, namacalnie potrzebne w życiu ludzkim, musimy pozbyć się roszczeń co do ich uniwersalności. Absolutystyczne i uniwersalne teorie moralne, moim zdaniem, nie znajdują praktycznego odzwierciedlenia z prostego, aczkolwiek bardzo znaczącego, psychologicznego powodu: nie biorą pod uwagę różnorodności ludzkich charakterów, celów i potrzeb. Potrzebne są teorie etyczne, które dają przestrzeń dla indywidualności każdego człowieka, gdyż tylko one są w stanie sprawdzić się w praktyce. Tu ujawnia się przewaga teorii subiektywistycznych nad obiektywistycznymi. Te pierwsze nie usiłują stanąć ponad ludźmi, objąć jednym pojęciem pełnej obfitości ich uczuć, pragnień, osobowości, możliwości i dążeń. Te drugie natomiast ujednolicają jednostki, sprowadzając je do ogółu podporządkowanego pewnym z góry narzuconym założeniom i obowiązkom. Jak wiemy, jednolitość możliwa jest jedynie w teorii. To w praktyce wychodzą

na jaw wszelkie wyjątki, odstępstwa i różnice, czyniące każdy przypadek niepowtarzalnym. Właśnie świadomość niepowtarzalności jednostek jest tym, czego, moim zdaniem, potrzebuje filozofia moralności, aby pogodzić teorię z praktyką i aby być w istocie potrzebną.

Za najważniejszy, a przynajmniej najbardziej jawny zwrot w kierunku podejścia praktycznego, uznaje się często koncepcję pragmatyzmu. Jeden z jej czołowych twórców, William James, na samym wstępie swojego dzieła pt. *Pragmatyzm*, pisał:

„Historia filozofii to są w znacznej mierze dzieje swego rodzaju zde-
rżania się temperamentów. (...) Konwencjonalny obyczaj nie uważa tem-
peramentu za żadne uzasadnienie, filozof zatem wyniki swe usiłuje opierać
wyłącznie na racjach nieosobistych. A jednak w rzeczywistości to tempe-
rament określa jego skłonności głębiej niż jakakolwiek ze ściślejsz obiek-
tywnych przesłanek. (...) Filozof zdaje się na temperament. Pragnąc, by
wszechświat był z nim zgodzie, wierzy w każde przedstawienie wszech-
świata, które rzeczywiście z nim się zgadza”¹.

Zwracając uwagę na związek pomiędzy temperamentem a filozofią, James poddał w wątpliwość pretensje myślicieli do głoszenia prawd uniwersalnych. Jak bowiem może uniwersalnym być coś, co stanowi wytwór i odzwierciedlenie osobowości jednostki? Człowiek, wybierając koncepcję filozoficzną, a szczególnie etyczną, która będzie mu przyświecać w życiu, nie kieruje się przekonującymi argumentami poszczególnych filozofów, lecz własnymi uczuciami. Mało komu obce jest owo niepowtarzalne poczucie zrozumienia, towarzyszące pierwszej lekturze pism filozofa bezbłędnie nazywającego to, co czuliśmy od dawna.

„Filozofia to wyraz najbardziej osobistych, najgłębiej sięgających cech charakteru człowieka, a wszystkie określenia wszechświata to tylko reakcje charakteru danego człowieka na świat zewnętrzny”².

Istota poglądów Jamesa tkwi w metodzie pragmatycznej, opierającej się na założeniu, że treść teoretycznych koncepcji stanowią ich konsekwencje

¹ W. James, *Pragmatyzm*, Wyd. KR, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1998, s. 43.

² W. James, *Filozofia wszechświata*; wykłady w Kolegium w Manchester o filozofii współczesnej, Lwów 1911, s. 18.

praktyczne. Łączy się to bezpośrednio z drugim, kluczowym dla pragmatyzmu pomysłem, czyli pragmatyczną teorią prawdy. Prawdziwe jest, zdaniem Jamesa, to, co w danej sytuacji okazuje się skuteczne dla osiągnięcia określonego celu. Ponieważ ludzie mają odmienne temperamenty i cele, a więc i oczekują odmiennych rezultatów, prawdy dla pragmatysty są z założenia pluralistyczne. Są także zmienne, gdyż w zależności od sytuacji, co innego okazuje się skuteczne. James pisał, że prawda jedynie przydarza się idei, nie jest jej trwałą cechą.

„Prawda, mówiąc najkrócej, to jedynie pożytek wcielony w nasze myślenie, tak jak słuszność to jedynie pożytek wcielony w nasze postępowanie”³.

Powyższy cytat pokazuje, że dla prawd moralnych James używał takich samych kryteriów jak dla wszystkich innych prawd. Prawdziwa, a tym samym słuszna jest każda teoria etyczna, według której postępowanie pozwala człowiekowi zrealizować cel, jaki stanowi szczęśliwe, moralne i dobre życie. Ponieważ ludzie inaczej postrzegają i definiują pojęcia szczęścia i dobra, pragmatyzm wiąże się z relatywizmem etycznym. Dobro, tak jak prawda nie jest wartością stałą i uniwersalną, lecz nieustannie weryfikowaną w praktyce. Dużo wcześniej, w podobny sposób przedstawiał te pojęcia Spinoza który uważał dobro i zło nie za niezależne, samoistne byty, lecz związki między innymi bytami. Nie ma więc, jego zdaniem, rzeczy, które są złe lub dobre same w sobie.

„(...) wyrazy „dobro” i „zło” mają znaczenie tylko względne, a więc jedną i tę samą rzecz można nazwać dobrą lub złą zależnie od tego, pod jakim względem jest wzięta”⁴.

Choć James nie pisze dokładnie o tym samym, jego pluralizm prawd (w tym także prawd etycznych) także prowadzi do względności. To, co użyteczne, a zatem dobre i prawdziwe dla jednej osoby, w przypadku drugiej może się nie sprawdzić. Znamy to zjawisko z praktyki, jednakże rzadko kiedy filozofia znajduje na nie miejsce w teorii. James staje

³ W. James, *Pragmatyzm*, wyd. cyt., s. 175.

⁴ B. Spinoza, *Traktat o poprawie rozumu*, Warszawa 1914, s. 8.

w opozycji do racjonalistów i ich czysto intelektualistycznych systemów, miejsce abstrakcyjnych i teoretycznych zasad ogólnych zastępuje praktyczną, otwartą wizją. Co ciekawe, pragmatyzm nie zamyka drogi do innych poglądów, wręcz przeciwnie, stanowi do nich swoisty wstęp. Uznając pragmatyczną definicję prawdy można zostać zwolennikiem dowolnej koncepcji etycznej, której praktyczną konsekwencją jest dobro, w takim znaczeniu, w jakim rozumie je dana jednostka. Wybór filozofii pozostaje związany z temperamentem człowieka. Może on wybrać nawet koncepcję monistyczną, uniwersalistyczną i absolutystyczną, taką, która pozornie stoi w opozycji do pragmatyzmu. James pozostawał tolerancyjny i zrównoważony w swoich poglądach. Nie odrzucał nawet religii i wiary w istnienie Boga, jeżeli takowa jest dla człowieka w praktyce użyteczna.

„Pojęcia ogólne (...) są pozbawione znaczenia i realności, jeśli nie mają żadnego zastosowania. Jeśli jednak są jakkolwiek użyteczne, o tyle też mają znaczenie. A jeśli ta użyteczność sprzęga się dobrze z innymi rzeczami użytecznymi dla życia, to wówczas owo znaczenie jest prawdziwe”⁵.

Pragmatyzm, jako sposób na pogodzenie teorii z praktyką, powstał w XX wieku, lecz, jak zauważył James nazywając swoją koncepcję „nowym imieniem paru starych stylów myślenia”⁶, głosy za subiektywistycznym, a jednocześnie praktycznym podejściem do filozofii moralności pojawiały się od samych jej początków.

W pierwszym w historii filozofii sporze etycznym, czyli polemice Sokratesa z sofistami, zdajemy się instynktownie stawać po stronie tego pierwszego. Na przestrzeni wieków, głównie za sprawą pism Platona, z których czerpano większość informacji dotyczących owego sporu, sofisci byli antagonizowani do tego stopnia, że wyrazy „sofista” lub „sofistyczny” nabrały pejoratywnego znaczenia. Jednakże to właśnie stanowisko Protagorasa, czołowego sofisty, stanowiło pierwszą próbę koncentracji na praktycznym punkcie widzenia, pierwszą pragmatyczną tendencję w filozofii. Relatywistyczne twierdzenie, iż człowiek jest miarą wszechrzeczy, prowadzi do pluralizmu prawd, bardzo bliskiego poglądom Jamesa. Ponadto, Protagoras przy wartościowaniu tych mnogich i często sprzecznych ze sobą prawd

⁵ W. James, *Pragmatyzm*, wyd. cyt., s. 209.

⁶ Tłumaczenie Michała Szczubialki.

posługiwał się czysto praktycznym rozróżnieniem. Za lepsze uważał te, które stawiały człowieka w bardziej dogodnym i przyjemnym położeniu, które w praktyce się bardziej przydawały. Dla Jamesa użyteczność była kryterium prawdziwości danej teorii, dla Protagorasa natomiast wszystkie teorie były równie prawdziwe, lecz lepiej się żyło przyjmując te praktycznie użyteczne. Chociaż relatywizm sofistów i XX-wieczny pragmatyzm nie pokrywają się całkowicie, to prowadzą do podobnych wniosków etycznych. W polemice pomiędzy Protagorasem i Sokratesem to Protagoras reprezentuje stronę praktyczną. To Protagoras twierdzi, że dobro zależy od pożytku dla człowieka, podczas gdy Sokrates głosi tezę odwrotną – pożytek zależy od dobra. Dobro w rozumieniu Sokratesa, czyli cnota (*arete*), jest jedno, bezwzględne i wspólne dla wszystkich. Pewne zalety moralne są słuszne zawsze i dla każdego, są powszechne i niepodważalne, a zabieganie o nie powinno stanowić najwyższy cel ludzkiego życia. Jednak w tej teorii brakuje tego, czego, moim zdaniem, brakuje większości absolutystycznych teorii moralnych – wolności i indywidualności. Sokrates cnotę traktuje jak określony idealny wzór, do którego każdy człowiek powinien dążyć. Skoro zestaw zalet moralnych, takich jak odwaga, opanowanie czy sprawiedliwość, obowiązuje bez względu na okoliczności, to czy, na przykład, człowiek niesprawiedliwy nie może czynić dobra? Wiemy z praktyki, że może. Nawet postępując niesprawiedliwie w stosunku do jednej osoby, można uczynić coś dobrego dla innej. Czyż nie ma sytuacji, w których uczucie empatii, subiektywne i często stronnicze, nie skutkuje większym dobrem niż ślepa sprawiedliwość? Podobnie rzecz się ma z opanowaniem. Istnieją przypadki, w których opanowanie okazuje się chłodną bezdusznoscą, która rani bardziej niż gwałtowne emocje. W praktyce widzimy, że dobro potrafi wypłynąć zarówno ze spokoju, jak i z impulsywności, a to, efektem jakiej cechy będzie w postępowaniu konkretnego człowieka, zależy od jego osobowości. Sokrates usiłował swój własny temperament uczynić powszechnym i uniwersalnym. Jak pisze o nim Tatarkiewicz:

„(...) sam był typem refleksyjnym, powodującym się w życiu namysłem, nie działającym odruchowo, a przy tym posiadającym wolę tak silną i pewną, że nie znał jej wahań i nie odczuwał jej udziału w decyzjach; (...)”⁷

⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1958, s.93.

Taką samą osobowość próbował narzucić Sokrates swoim słuchaczom, głosząc teorię jednej, powszechnej cnoty, do której drogą była wiedza. Sofiści natomiast pozostawili ludziom pełną dowolność charakterów. Pluralizm etyczny wynikający z przyjmowanej przez nich względności dobra jest ziemski, ludzki, realny, wyzbyty z dążeń do abstrakcyjnych wartości najwyższych. Zdaje się bliższy życia aniżeli koncepcja bezwzględnej cnoty Sokratesa czy idei dobra Platona. W rzeczywistości bowiem widzimy, że najczęściej ludzie chcą postępować dobrze, bo zwyczajnie czyni to życie łatwiejszym, przyjemniejszym, szczęśliwszym i bardziej udanym, a nie dlatego, że starają się realizować jakiś abstrakcyjny ideał. Z praktyki wiemy także, że zdrowy człowiek w większości przypadków uważa się za dobrego, a swoje czyny za moralnie słuszne i uzasadnione. Gdy jego postępek zaowocuje negatywnym skutkiem, może przyznać, że coś mu się nie udało, lecz nie powie, że miał na celu zło. We współczesnych konfliktach etycznych wygrywa ta strona, której wartości moralne są bardziej popularne, zgodne z prawem i obyczajem, dokładnie tak jak twierdził Protagoras. Czasem zgoda co do jakiejś normy moralnej jest niemal całkowita (np. zdecydowana większość ludzi uważa zabójstwo za zbrodnię), lecz w etyce pojawia się coraz więcej kwestii, w których głosy obu stron są równie donośne. Pychą byłoby stwierdzić, że ktokolwiek z nas, ludzi, posiada taką, niemalże boską, wiedzę i kompetencję, aby jednoznacznie i bezwzględnie orzec: rację ma ta strona, a druga się myli; to jest dobre, a to złe. Uznając równość wszystkich ludzi, nie można przyznać żadnemu z nich monopolu na prawdę. Stanowisko sofistów było nierozwinięte, lecz bardzo nowoczesne i zakorzenione w namacalnej rzeczywistości. Choć spotkało się z ostrą krytyką ze strony uczniów Sokratesa, nie zaniknęło w filozoficznej świadomości, tworząc swojego rodzaju bazę dla wielu nurtów, które najbardziej dotyczą praktycznej strony filozofii.

Średniowiecze, wraz z etyką chrześcijańską, stanowiło okres całkowitego zaprzeczenia moralności praktycznej poprzez uzależnienie moralności od religii. Chrześcijańscy myśliciele nie koncentrowali się na człowieku i jego wyjątkowości, lecz w centrum swojego światopoglądu stawiali Boga, z którego woli wypływały wartości moralne. Taka moralność musiała być absolutna, bo o ile w ateistycznej bądź agnostycznej wizji nie można dać nikomu monopolu na ustalanie, co jest obiektywnie dobre, to w teistycznym obrazie świata Bóg, jako istota stojąca ponad ludźmi, ma

do tego całkowite prawo. Etyki chrześcijańskiej nie można nazwać praktyczną, bo opiera się na niemożliwym do potwierdzenia dogmacie o istnieniu Boga. Nie chcę jednakże z nią polemizować, gdyż jest kwestią wiary, a wiara jest wyborem, którego nie można nikomu narzucić, ale nie można także nikomu odebrać do niego prawa.

Dopiero w epoce nowożytnej powróciły próby sformułowania etyki praktycznej, opartej na rzeczywistym życiu człowieka. Pojawiło się także pytanie, które w filozofii antropologicznej będzie przewijać się aż do współczesności, pytanie kluczowe dla pogodzenia teorii z praktyką, a mianowicie pytanie o naturę ludzką. David Hume na ten temat pisze:

„(...) jest to zagadnienie, które, jak mi się zdaje, od początku świata aż po dzień dzisiejszy dzieli filozofów. (...) Jedni pod niebiosą wynoszą rodzaj ludzki i przedstawiają człowieka jako ziemskiego półboga (...), inni podkreślają ciemne strony ludzkiej natury i prócz może jednej próżności, nie znajdując w niej nic, czym by człowiek przewyższał inne zwierzęta”⁸.

Wśród filozofów renesansu, mających o człowieku raczej wysokie mniemanie, znalazł się myśliciel, Niccolo Machiavelli, który jako pierwszy w historii stwierdził, że istotą natury ludzkiej jest zło. Jego nazwisko w świadomości potomnych zostało skojarzone z pragmatyzmem w najbardziej negatywnym znaczeniu tego słowa, z pragmatyzmem oznaczającym nieczułość, amoralność i chłodną kalkulację, czemu z pozoru nietrudno się dziwić. Nie zajmował się etyką jako taką, raczej polityką, którą uważał za związaną całkowicie z praktyką i niepodlegającą ocenom moralnym. Jednakże u podstaw poglądów Machiavellego stała koncepcja człowieka, odnosząca się poniekąd do moralności, a mianowicie, że dla człowieka naturalne jest postępowanie złe, nie dobre.

„(...) albowiem ludzie będą zawsze dla ciebie źli, jeżeli konieczność nie zmusi ich do tego, by byli dobrzy”⁹.

Takie rozumienie natury ludzkiej rodzi bardzo radykalne konsekwencje etyczne – nie ma miejsca na bezinteresowne, altruistyczne dobre uczynki,

⁸ D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, PWN, Warszawa 1955, s. 34.

⁹ N. Machiavelli, *Księżę*, PIW, Warszawa 1984, s. 108.

ponieważ nie zostaną przez nikogo docenione. Co więcej, wszelkie dobre uczynki są jedynie wynikiem szczęśliwego przypadku, działaniem przeciw wrodzonej naturze, która w pewnym momencie i tak wyjdzie na jaw. Pesymistycznemu obrazowi Machiavellego trzeba jednak przyznać to, że opiera się na praktyce, a nie na ideałach. Jak powiedział o autorze *Księcia* Bacon:

„Powinniśmy być wdzięczni Machiavellemu i podobnym mu pisarzom, którzy otwarcie i bez niedomówień piszą o tym, jak ludzie postępują, a nie jak postępować powinni”¹⁰.

Podobną wizję natury ludzkiej zarysował Thomas Hobbes, który uważał, że mechanizm psychiczny każdej jednostki polega na egoizmie i chęci zagarnięcia jak największej ilości wszelkich dóbr. Na egoizmie jako istocie człowieka oraz naturalnym stanie wrogości jednostek, oparł Hobbes swoją filozofię społeczną, według której obowiązki, prawa i normy moralne nie mają charakteru absolutnego i odgórnego, lecz zostały stworzone z powodów praktycznych, aby uniknąć destrukcji, jaką niesie naturalny stan walki pomiędzy ludźmi. Istnieli także myśliciele postrzegający naturę ludzką bardziej optymistycznie, tak jak David Hume, dla którego pierwotne w człowieku było uczucie sympatii, albo Shaftesbury, twierdzący, że z natury ludzie są zarówno egoistami jak i altruistami, gdyż naturalnie dążą do czyjejś korzyści (własnej bądź cudzej), a niezgodne z naturą ludzką są jedynie skłonności nieprzynoszące żadnej korzyści lub powodujące krzywdę.

Próby odnalezienia istoty natury ludzkiej świadczą, moim zdaniem, o rodzeniu się załączkowej, intuicyjnej świadomości roli psychologicznych aspektów jaźni w życiu etycznym. Pytanie o naturę człowieka przemawia za istnieniem wśród filozofów pewnego dążenia do pogodzenia teorii z tym, co, według nich, objawia się w praktyce. Jednakże każda z koncepcji dotyczących natury ludzkiej stanowi rodzaj uogólnienia, próbę uwspólniania czegoś, co w rzeczywistości jest jednostkowe. W praktyce bowiem nie objawia nam się żadna określona natura ludzka; operujemy poszczególnymi przypadkami i indywidualnymi charakterami, podczas gdy teoria

¹⁰ N. Machiavelli, *Księżę*, (wstęp), wyd. cyt., s. 6.

usiłuje tym przypadkom nadać ogólną zasadę, taką jak „człowiek z natury jest zły” czy „człowiek z natury jest dobry”. Dużo bliższy praktyki był Locke, twierdząc, że nic nie jest w człowieku wrodzone, a jego moralność, tak jak i wiedza, zostaje ukształtowana przez doświadczenie. Ostatecznego odejścia od koncepcji natury ludzkiej jako uzasadnienia praktycznej moralności dokonali egzystencjaliści. Punkt wyjścia ich filozofii stanowi twierdzenie, iż egzystencja wyprzedza esencję. W ludziach nie ma niczego stałego, wspólnego, niezmiennego; natura ludzka nie istnieje. Człowiek sam siebie kształtuje od podstaw, poprzez własne decyzje i poprzez kontakt z innymi ludźmi. Jak pisał Jean-Paul Sartre:

„Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować, gdyż jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej (...)”¹¹.

Egzystencjaliści nie wierzyli w istnienie jakiejkolwiek uniwersalnej etyki, według której ludzie mają postępować. Twierdzili, że skoro jedyną dostępną człowiekowi rzeczywistością jest jego własna egzystencja, to poza nią nie ma nic. Nie ma Boga, nie ma także zasad ani wrodzonych wartości moralnych. Życie ludzkie składa się z wyborów, a wszystkie z tych wyborów są wolne, człowiek nie może ich na niczym oprzeć i niczym usprawiedliwić, jest za nie w pełni odpowiedzialny. W nurcie egzystencjalnym pojawiają się dwa elementy, które uznałam za kluczowe dla praktycznego odbioru: indywidualizm i wolność. Ta druga jest w egzystencjalizmie wręcz przytłaczająca, nie stanowi przywileju, ale trudną konieczność. Myśl egzystencjalną uważam za w wielu aspektach odpowiedni kierunek dla współczesnej filozofii moralności. Nowa, praktyczna etyka powinna skupiać się na jednostkowości ludzi, ich indywidualizmie, odrębności i wolności decyzji, zamiast operować pojęciami ogólnymi, takimi jak „natura ludzka” czy „wartości wrodzone”.

Uważam, że filozofia moralności jest potrzebna w praktyce, jednakże nie w formie ogólnego prawa obejmującego cały rodzaj ludzki. Potrzebna jest dla każdej jednostki z osobna, jako część jej osobistego usposobienia.

¹¹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1982, s. 8.

Istotny jest jej woluntaryzm i indywidualizm – teorie etyczne zamiast podawać konkretną i niepodważalną definicję dobra powinny zostawiać miejsce na subiektywne rozumienie tego pojęcia przez poszczególnych ludzi. Trafnie ujął to James, nazywając słusność pożytkiem w postępowaniu. Pożytek w tym kontekście oznacza spełnienie wszelkich osobistych celów moralnych jednostki – takimi celami mogą być na przykład szczęście, spełnienie czy harmonia z własnym sumieniem. Co ważne, pożytek jest indywidualny, nie powszechny. Na pożytku powszechnym John Mill oparł swój system etyczny, utylitaryzm. Zasada użyteczności stanowiąca jego podstawę brzmi, jak najwięcej szczęścia i jak najmniej nieszczęścia dla jak największej liczby osób”. Taka teza zakłada, że człowiek jest w stanie ocenić, co uszczęśliwi, a co unieszczęśliwi innych ludzi, a potem wykonać odpowiedni rachunek. Jednakże w praktyce człowiek nie wie, czym jest szczęście dla kogoś innego niż on sam. Jedynie w bardzo jednoznacznych przypadkach potrafi trafnie przewidzieć, czy dana czynność przyniesie komuś innemu użytek, czy też nie. Dobro powszechne jest wartością czysto teoretyczną, stawiającą człowieka na miejscu składnika w matematycznym równaniu zadowolenia. Trudno zabiegać o nie w praktyce.

Praktyczna, niezależna i osobnicza moralność każdego człowieka powinna stanowić kluczową wartość w etyce, szczególnie, że nieustannie zagrożają jej cudze wpływy. Indywidualną moralność tłumią normy etyczne narzucone jednostce od zewnątrz, lecz zakodowane w umyśle jako wrodzone, konieczne i niepodważalne. Wagę tych utajonych moralnych nacisków, często stojących w opozycji do prawdziwych potrzeb i pragnień człowieka, zaakcentowali dwudziestowieczni psychoanalitycy. Erich Fromm pisał:

„(...) autorytet zamiast zniknąć stał się niewidoczny. Zamiast jawnego autorytetu panuje władza autorytetów „anonimowych”. Ukrywa się pod maską zdrowego rozsądku, nauki, zdrowia psychicznego, normalności, opinii publicznej. (...) Anonimowy autorytet działa skuteczniej niż jawny, ponieważ nikt nie podejrzewa, że ukrywa się za nim nakaz i oczekiwanie posłuszeństwa”¹².

¹² E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 164.

Nie oznacza to, że filozofia moralności powinna całkowicie pominąć w swoich rozważaniach normy powszechne. Chociaż w praktyce funkcjonują one jako obowiązek narzucony człowiekowi z zewnątrz ale, jest to obowiązek, którego brzemienia nie da się całkowicie wyprzeć (o ile oczywiście nie wybiera się postawy amoralnej). Na normach powszechnych opiera się prawo, religia, a także szeroko rozumiany obyczaj – dziedziny, które stanowią ważne elementy w życiu człowieka w społeczeństwie. Jednakże pomijanie w etyce indywidualnego i irracjonalnego aspektu ludzkiej moralności skutkuje powstawaniem teorii całkowicie oderwanych od rzeczywistości. Te osobnicze wartości zależne są od okoliczności, konkretnych sytuacji i relacji międzyludzkich, a także od całego bogactwa psychologicznego i emocjonalnego jednostki. Wizję filozofii moralności liczącej się z praktyką poprzez świadomość etycznego indywidualizmu podsumuję, cytując Maxa Schelera:

„Właściwa proporcja między uniwersalizmem a indywidualizmem w wartościowaniu pozostaje zachowana tylko wtedy, gdy każdy jednostkowy podmiot moralny, nie zaniedbując oczywiście wartości powszechnie ważnych, otacza szczególnie troskliwą uwagą moralną te jakości wartości, które uchwytne są tylko dla niego. (...) etyka jako nauka filozoficzna z istoty swojej nie jest w stanie wyczerpać wartości moralnych (...). Ale chodzi o to, by potrafiła ona dobitniej jeszcze okazać i rozjaśnić, a więc wytłumaczyć bezsporny ów fakt, że istnieje poznanie etyczne ją samą całkowicie przerastające. (...) etyka nie może ani nie powinna żadną miarą zastępować jednostkowego sumienia”¹³.

¹³ M. Scheler, *Moralność powszechna i moralność osobowa*, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik” (źródło: *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 1992, s. 59).

Czy filozofia moralności jest niepotrzebna, bo praktyka rządzi się swoimi prawami?

Wstęp

Wielu psychologów i badaczy społecznych zwraca obecnie uwagę na problem moralnego kryzysu dotykającego współczesne społeczeństwa. Jednym z myślicieli, którzy nie pozostali obojętni wobec owego niepokojącego zjawiska, był ksiądz Józef Tischner nadający mu w jednym ze swych dzieł miano „niedorozwoju sumienia”¹. Z czego jednak wynika tak niska świadomość moralna dzisiejszego człowieka? Zastanawiając się nad odpowiedzią na to ważne dla nas pytanie, warto sięgnąć do źródeł na temat organizacji państwa, w którego granicach nastąpił rozwój pierwszej europejskiej cywilizacji – starożytnej Grecji. Podczas corocznych uroczystości dionizyjskich państwo musiało zapewnić każdemu obywatelowi udział w swoistej lekcji etyki, czyli miejsce na widowni teatru antycznego. Czwartego, piątego i szóstego dnia świąt na cześć boga wina greccy dramaturdzy prezentowali na scenie swoje tragedie. Nie były to jednak zwykłe pokazy teatralnego talentu. Poważne sztuki o charakterze dydaktycznym miały wywołać w widzach kumulację uczuć litości i trwogi – czyli przeżycie najgłębszego wewnętrznego oczyszczenia, zwanego *katharsis*. To właśnie oczyszczenie z wszelkich targających człowiekiem namiętności miało w oczach starożytnych zapewnić prawość helleńskich obywateli oraz stać się podstawą zdrowego, świadomego moralnie społeczeństwa. Patrząc na stosunek do wychowania naszych cywilizacyjnych przodków, nasuwa się pytanie, czy to nie zaniedbanie edukacji etycznej jest przyczyną narastającego w ostatnim czasie kryzysu moralnego. Zaniechanie pomysłu obowiązkowego kształcenia z zakresu filozofii moralności wyrosło zapewne z powszechnego przekonania o nieprzydatności tej dziedziny

¹ J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 2000, s. 25.

wiedzy. Nietrudno usłyszeć dziś bowiem głosy: „Po co się tego uczyć? Po co mamy finansować etykę, skoro teoria i tak mija się z praktyką?”.

Postawienie hipotezy

Autorka niniejszej pracy w trakcie swego wywodu będzie starała się udowodnić, że filozofia moralności odgrywa niezwykle istotną rolę w życiu każdego człowieka. Negacja przydatności tej dziedziny wiedzy byłoby, jej zdaniem, posunięciem wysoce niewłaściwym, brzemiennym w negatywne skutki oraz groźnym dla moralnego rozwoju społeczeństwa. Dlatego też stawia hipotezę przeczącą w stosunku do tytułowego pytania badawczego: Nieprawdą jest, że filozofia moralności jest niepotrzebna, bo praktyka rządzi się swoimi prawami. Powyższa negacja dotyczy jednak tylko zdania głównego w zdaniu podrzędnie złożonym przyczyny. Wartość logiczna argumentu „praktyka rządzi się swoimi prawami” nie ma zatem znaczenia dla wartości logicznej całego wyrażenia. W związku z powyższym postawioną hipotezę „Nieprawdą jest, że filozofia moralności jest niepotrzebna, bo praktyka rządzi się swoimi prawami” rozumieć można na dwa sposoby:

1) Filozofia moralności jest potrzebna, bo praktyka nie rządzi się swoimi prawami. (Autorka dokonała negacji zdania podrzędnego).

2) Filozofia moralności jest potrzebna, pomimo że praktyka rządzi się swoimi prawami. (Autorka pozostawiła zdanie podrzędne w formie pierwotnej).

W trakcie przeprowadzanego dowodu przyjrzymy się każdemu z dwóch możliwych środków do interpretacji swojej hipotezy.

Filozofia moralności

Definicję filozofii moralności, nazywanej także etyką, rozdzielić można na dwie części. **Filozofia moralności** jest to „nauka o moralności zajmująca się:

1) Opisem, analizą i wyjaśnianiem rzeczywiście istniejącej moralności,

2) Ustalaniem dyrektyw moralnego postępowania²².

Wyróżnione części składowe definicji odpowiadają dwóm głównym działom filozofii moralności: etyce opisowej oraz etyce normatywnej. Ze względu na tematykę niniejszej pracy autorka uznaje drugą część definicji za przystającą do potrzeb przeprowadzanego przez nią dowodu i rozciąga jej semantykę na całe pojęcie filozofii moralności. Dyrektywy moralnego postępowania, o których mowa w przyjętej przez nią definicji, rozumiane są tu jako normy moralne ustalane przez filozofię moralności. **Norma w etyce** to „zasada postępowania, dyrektywa wyznaczająca obowiązek określonego zachowania się w danej sytuacji przez odwołanie się do odpowiednich ocen i wartości moralnych”²³. Z powyższej definicji wynika, że filozofia moralności jest nauką zajmującą się ustalaniem pewnych ogólnych zasad postępowania wyznaczających obowiązek określonego zachowania się w szczegółowej sytuacji.

Teoria i praktyka

W trakcie pracy posługiwać się będziemy definicjami teorii i praktyki sformułowanymi przez Immanuela Kanta w jednym z jego dzieł: *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*.

Według królewieckiego filozofa **teorią** nazywamy „kwintesencję prawideł, również praktycznych” pomyślanych „jako zasady w pewnej ogólności”²⁴. Patrząc przez pryzmat fundamentalnych badań Kanta nad wiedzą powszechną i pewną czysto formalny charakter „prawideł” wydaje się być naturalny. Ich „ogólność” należy rozumieć jako abstrahowanie od wszelkich szczegółowych warunków, które jednakowoż będą nieuchronnie wywierały wpływ na zastosowanie tychże zasad. Całość nagromadzonych przy metodycznym postępowaniu reguł tworzy **system**.

Praktyką zaś Immanuel Kant nazywa „tylko takie urzeczywistnienie celu, które pomyślane zostaje jako przestrzeganie pewnych przedstawi-

²² *Słownik Języka Polskiego*, PWN, t. 1, s. 524.

²³ *Słownik Języka Polskiego*, PWN, t. 2, s. 370.

²⁴ I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń 1995, s. 3.

nych w uogólnieniu zasad postępowania”⁵. Mianem praktyki nie można zatem określić całości podejmowanych przez człowieka działań. Zgodnie z przyjętą semantyką należą do niej jedynie te z nich, które respektują teoretyczne założenia sprawy. Konkluzją sformułowanych przez królewieckiego filozofa definicji może być twierdzenie, że praktyka bez teorii nie jest w ogóle możliwa.

Odseparowana od wyznaczających jej kierunek zasad staje się błędną interpretacją działań przypadkowych (wcale w definicję praktyki się nie-wpisujących).

Przypomnijmy, że posiłkując się słownikową definicją etyki, autorka przyjęła, że filozofia moralności nie jest niczym innym jak nauką zajmującą się ustalaniem pewnych ogólnych zasad postępowania wyznaczających obowiązek określonego zachowania się w szczegółowej sytuacji. Po dokonanej analizie pojęć teorii i praktyki możemy zatem powiedzieć, że filozofia moralności jest nauką zajmującą się ustalaniem teorii etycznych wyznaczających obowiązek przestrzegania ich w praktyce.

Teoria i praktyka – zależności

Immanuel Kant wyróżnia łącznik umożliwiający płynne przejście od teorii do praktyki – władzę sądenia należącą do trzech głównych „władz duszy”⁶. Obok władzy poznania wywodzącej się z rozumu teoretycznego oraz „władzy pożądania”⁷ mającej swe źródło w rozumie praktycznym, władza sądenia pełni rolę uniwersalnej zdolności umysłowej każdego człowieka. „Sądzenie” w kontekście omawianej władzy duszy polega na odnoszeniu się do danych zmysłowych, poznawanych także przez rozum teoretyczny, oraz zajmowaniu pewnej wobec nich postawy⁸. Dokonywany przy udziale władzy sądenia akt wartościowania danego przedmiotu umożliwia dalszą aktywność zdolności umysłowych podmiotu. Należą do niej wykorzystanie przez rozum praktyczny otrzymanej w procesie „są-

⁵ I. Kant, *O porządku...*, wyd. cyt.

⁶ Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 104.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

czenia” oceny oraz wprowadzenie w czyn ukształtowanych na jej podstawie przekonań. Władza ta stanowi zatem człon pośredni pomiędzy dwoma pozostałymi władzami duszy – rozumem teoretycznym i rozumem praktycznym oraz pomiędzy teorią i praktyką w ogóle.

Twórca krytycyzmu wyszczególnia dwa czynniki uniemożliwiające przejście od teorii do praktyki:

- 1) Brak władzy sądenia,
- 2) Niedostatki teorii.

1) Dzięki władzy sądenia „praktyk rozstrzyga, czy coś jest przypadkiem danej reguły czy też nie”⁹. Bez właściwej oceny sytuacji pomimo posiadanej wiedzy zastosowanie znanych dobrze zasad w praktyce staje się niemożliwe. W takim przypadku podmiot o ograniczonej władzy sądenia poprzestaje na teorii i nigdy nie stanie się praktykiem.

2) Niedostatki teorii nierzadko utrudniają zastosowanie właściwych reguł w praktyce nawet przy prawidłowo wykształconej władzy sądenia. Jeśli bowiem teoria jest niepełna, może okazać się, że brak przesłanek płynących z prawideł skutecznie zablokuje właściwy osąd sytuacji oraz uniemożliwi podjęcie odpowiednich działań. Dlatego też tak ważne jest nieustanne inicjowanie nowych prób i doświadczeń dostarczających nieznaną wcześniej informacji o otaczającym nas świecie i w sposób nieunikniony wzbogacających ludzką teorię. Im teoria podmiotu będzie pełniejsza, w tym większej liczbie szczegółowych przypadków znajdzie swoje zastosowanie.

Warto zauważyć, że oba wyszczególnione przez Kanta czynniki uniemożliwiające przejście od teorii do praktyki nie dotyczą teorii jako takiej. Pierwszy z nich odnosi się do braku ogniwa pośredniczącego między dwoma odmianami rozumu, drugi zaś do problemu ilościowego nagromadzonych prawideł. Pozorny rozdźwięk między teorią a praktyką spowodowany jest zatem zawsze defektem jednego z elementów łańcucha działania władz umysłu, nigdy zaś wadą strukturalną samej teorii.

⁹ I. Kant, *O porządku...*, wyd. cyt., s. 3.

System etyczny Kanta

W filozofii moralności stworzonej przez Kanta całość norm moralnych wywodzi się z autonomicznego prawodawstwa rozumu. Rozum praktyczny wytwarza różnorakie maksymy stanowiące swoisty zbiór teoretycznych zasad postępowania. Wolna wola zaś dokonuje wyboru pomiędzy danymi przez rozum dyrektywami oraz implikuje określone zachowanie jednostki, czyli urzeczywistnienie wybranej maksymy w praktyce. Warto wskazać, że właśnie ta konieczność urzeczywistnienia danej zasady moralnej w praktyce stanowi dla Kanta kryterium rozróżnienia postawy estetycznej od postawy moralnej, „dla której jest bardzo ważne, aby dobro było zrealizowane, a nie pozostawało w sferze wyobrażeń”¹⁰. Filozofia moralności zatem już przez samą swoją naturę domaga się urealnienia teorii etycznych w praktyce.

Nie każdy jednak wybór autonomicznej woli będzie w świetle kantowskiej etyki przyjmował jednakową moralną wartość. Na moralną aprobatę zasługują jedynie czyny zgodne z wywodzącym się z syntetycznych sądów *a priori* bezwzględnym nakazem moralnym. Treść tego podstawowego w etyce Kanta nakazu brzmi: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”¹¹. Uniwersalny charakter prawa moralnego królewiecki filozof przeciwstawia wszelkim etykom eudajmonistycznym, mającym swe źródło w hołdowaniu względnym imperatywom hipotetycznym oraz odwołującym się do subiektywnych stanów psychicznych. Jednak odpowiedniość bezwzględnego nakazu rozumu i wybranej maksymy nie stanowi jeszcze o moralnej wartości danego czynu. Dopiero respektowanie prawa moralnego, wynikające z poczucia obowiązku, zasługuje na moralną aprobatę. Wszelkie inne motywy o instrumentalnej orientacji nie wpisują się w godność ludzkiej natury i nie będą wartościowane pozytywnie.

Twórca transcendentalizmu zwracał jednak uwagę na to, że aby dany podmiot zaczął postępować zgodnie z powszechnym prawodawstwem rozumu z powodu indywidualnego poszanowania prawa i poczucia obowiązku, niezbędne jest wykształcenie się w nim „usposobienia moralne-

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 2004, s. 179.

¹¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 50.

go”, czyli „świadomie wyrobionej postawy, w której jednostka zachowuje świadomy dystans wobec naturalnych skłonności i możliwie największą bezinteresowność”¹². Kant skierował swe nadzieje w stronę pedagogiki. Tylko odpowiednie wychowanie jest w stanie zaszczerpić w młodych ludziach świadomość pełnej odpowiedzialności za swe czyny, czyli usposobienie moralne. Kładł przy tym nacisk na propagowanie takich wartości, jak bezinteresowność oraz szacunek dla ogólnego prawa jako najważniejszych przymiotów wzorowego moralnie człowieka. Opowiadając się za włączeniem filozofii moralności do systemu edukacji, Immanuel Kant dał świadectwo osobistego przekonania o przydatności tej dziedziny wiedzy oraz o jej niezbędności dla kształtowania właściwej postawy moralnej człowieka.

Filozofia moralności w starożytnej Grecji

W starożytnej Grecji – kolebce filozofii europejskiej – filozofia rozumiana była jako sztuka życia. Już sama nazwa pierwszej nauki utworzona z połączenia dwóch greckich słów $\phi\iota\lambda\omicron$ oraz $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$, a tłumaczona jako „umiłowanie mądrości”, sugerowała związek wiedzy z codzienną praktyką. „Mądrość” oznaczała bowiem właśnie umiejętność wyboru lepszego sposobu życia. Dla starożytnych Greków kryterium doniosłości osiągnięć filozofa nie stanowiły zatem wypracowane przez niego poglądy, ale dopiero stopień ich zgodności z rzeczywistym sposobem postępowania. To umiejętność zastosowania teorii w praktyce była dla nich miarą ważności danego dyskursu filozoficznego.

Rozważając charakter antycznej filozofii moralności, warto przyrzeć się trzem wybitnym postaciom wyznaczającym okres klasyczny filozofii greckiej, a mianowicie:

- 1) Sokratesowi,
- 2) Platonowi,
- 3) Arystotelesowi.

1) W całej historii filozofii nie ma człowieka, który dałby pełniejsze świadectwo filozoficznej sztuki życia niż Sokrates. Twórca etyki nie napi-

¹² Z. Kuderowicz, *Kant*, wyd. cyt., s. 72.

sał żadnego dzieła, a cała jego działalność ograniczała się do swoistej *paidei* społeczeństwa ateńskiego. Taki sposób prowadzenia życia ściśle łączył się z poglądami ateńskiego filozofa. Osią stworzonego przez niego intelektualizmu etycznego było bowiem twierdzenie, że cnota równoważna jest wiedzy o dobru. Zło moralne nie wynika zatem ze złych intencji sprawcy czynu, lecz tylko z niedostatku wiedzy, czyli niepełnej teorii. W sokratejskiej etyce praktyka zatem nie tylko nie rządzi się swoimi prawami, ale jest także równoważna sumie nabytych przez jednostkę moralnych prawideł. Konsekwencją takiego rozumienia moralności było głębokie przekonanie, że sprawą najwyższej wagi jest pogłębianie swojej wiedzy na temat etyki oraz nauczanie filozofii moralności innych. Sam Sokrates hołdując tej zasadzie, prowadził nieprzerwany dialog z obywatelami swego *polis*. Stosując metody elenktyczną i maieutyczną, pomagał wydobywać z głębin duszy człowieczej wiedzę o moralnym dobru. Śmiała działalność antycznego moralisty nie pozostała niezauważona. Ateńska władza, dostrzegając w niej poważne zagrożenie dla ustroju demokratycznego, zdecydowała postawić go przed sądem. Oskarżony o bezbożność i demoralizację młodzieży Sokrates został skazany na śmierć przez wypicie cykuty. Przykład życia twórcy filozofii moralności stanowi wyraz najwyższej wiary w przydatność etyki oraz w jej kluczowe znaczenie dla rozwoju duchowego zdrowego społeczeństwa.

2) Śmierć Sokratesa odcisnęła olbrzymie piętno na późniejszych poglądach jego najslawniejszego ucznia – Platona. Młody filozof zwątpiłszy w wartość ustroju demokratycznego oraz przekonawszy się o zepsuciu społeczeństwa ateńskiego, rozpoczął rozmyślenia nad możliwością lepszej organizacji państwa. Rozważania te doprowadziły go do stworzenia słynnej teorii czterech cnót odpowiadających poszczególnym częściom ludzkiej duszy. Mądrość miała być tu cnotą części rozumnej, męstwo – części impulsywnej, panowanie nad sobą – części pożądlivej, sprawiedliwość natomiast cnotą spajającą wszystkie części i łączącą je w integralną całość. Każda z cnót charakteryzowała jeden ze stanów społeczeństwa hierarchicznego: mądrość to domena władzy państwowej składającej się z filozofów, męstwo – strażników, panowanie nad sobą zaś – rzemieślników. Koncepcja władzy sprawowanej przez filozofów cechujących się mądrością dawała wyraz duchowi współczesnej greckiemu filozofowi epoki traktującej filozofię jako sztukę życia. Prawdziwy filozof bowiem

zdaniem Platona: „Spełnia cokolwiek ma do spełnienia w życiu, wszędzie jednak i zawsze filozofii wiemy pozostaje i trzyma się takiego trybu dnia codziennego, który darząc trzeźwością umysłu, sprzyja w możliwie najwyższym stopniu rozwojowi zdolności, pamięci i umiejętności rozumowania”¹³. Jedynie filozofowie obdarzeni mądrością, oznaczającą właśnie umiejętność życia w określony sposób, będą zatem w stanie, zachowując trzeźwość umysłu, odpowiednio pokierować platońskim społeczeństwem. Dobro państwa zależało, zdaniem Platona, w głównej mierze od moralności jego obywateli. Praktyka pozostawała uwarunkowana przez płynącą z anemnezy wiedzę o idei dobra najwyższego, czyli przez teorię. Przekonanie to stanowiące pokłosie sokratejskiego intelektualizmu etycznego doprowadziło do podejmowania przez Platona licznych prób wprowadzenia swego projektu idealnego państwa w życie. Choć wszystkie jego podróże polityczne do Syrakuz zakończyły się niepowodzeniem, to postać ateńskiego filozofa, usilnie dążącego do realizacji swego utopijnego projektu i zaktualizowania idei dobra w społeczeństwie hierarchicznym, obrazowo ukazuje głęboką wiarę starożytnych w przydatność filozofii moralności w praktycznym życiu.

3) Znamiennym u Arystotelesa jest podział filozofii na teoretyczną i praktyczną. Warto wspomnieć, że do filozofii praktycznej zaliczył on etykę i politykę – dwie bardzo ważne dziedziny dla jego nauczyciela Platona. Już ten podział sugeruje ścisły związek filozofii moralności Stagiryty z życiem codziennym. I rzeczywiście dobro moralne rozumiał on jako szczęśliwość polegająca na dobrym życiu lub dobrym postępowaniu¹⁴. Dobre postępowania zaś to takie, które jest zgodne z rozumem, czyli urzeczywistnia cnotę moralną. Należy zwrócić uwagę, że Filozof różnicując cnoty etyczne od dianoetycznych nadał właśnie tym pierwszym miano praktycznych. Cnota moralna pełni bowiem w jego systemie rolę pewnej sprawności, „trwałej dyspozycji do pewnego rodzaju postanowień, polegającej na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary”¹⁵. Całość zaś cnót składa się na ludzką moralność. Moralność w arystotelesowskim rozumieniu nie była zatem niczym innym jak zbiorem teoretycznych zasad

¹³ Platon, *Listy*, VII, 340 d, s. 49.

¹⁴ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2004, s. 146.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 6 (1106 b), s. 58.

nieprzerwanie gotowych do swej aktualizacji w praktyce. Sam Filozof dał wyraz niezachwianego przekonania o użyteczności filozofii moralności pełniąc rolę wieloletniego nauczyciela Aleksandra Macedońskiego. W tym czasie pieczołowicie dbał o odpowiednie wykształcenie etyczne potężnego władcy.

A co, jeśli praktyka rządzi się swoimi prawami?

Choć z kantowskich definicji teorii i praktyki oraz systemów filozoficznych prezentowanych w mej pracy jasno wynikało, że związek teorii i praktyki jest nierozzerwalny, a świadome działanie zawsze uwarunkowane jest istnieniem wyznaczających je ogólnych zasad, to sceptycznie nastawiony umysł mógł nadal zostać nieprzekonany. Nieufnym wzrokiem ogarnia przedstawione tu argumenty i lekceważąc je całkowicie, pyta: „A co, jeśli mimo wszystko istnieje przypadek, w którym praktyka rządzi się swoimi prawami?” Rozważmy zatem i taką sytuację.

Głosząc, że „filozofia powinna służyć jedynie odkrywaniu, jaką konkretną różnicę w konkretnych sytuacjach naszego życia sprawiłoby mnie czy tobie, gdyby ta bądź inna formuła była jego formułą prawdziwą”¹⁶, William James pragnął ostatecznie odwrócić uwagę od nierozstrzygalnych sporów metafizycznych i skupić się na realnych konsekwencjach wypowiedzianych twierdzeń. Zgodnie z nakreśloną w *Pragmatyzmie* metodą uważał, że przyswojone przez nas teorie powinny stać się narzędziami pracującymi w strumieniu ludzkiego doświadczenia. Dopiero zatem „praktyczna wartość w gotówce”¹⁷ – realna różnica, jaką dana teoria robi w naszym życiu, może stanowić o wartości formuły. Poznanie tych formuł było, zdaniem Jamesa, także czynnością praktyczną. Było przewidywaniem, jaką „wartość w gotówce” może przynieść nam konkretne przekonanie o otaczającym nas świecie. Skoro zaś poznanie jest tylko szacowaniem prawdopodobieństwa i wartościowaniem postrzeganych przedmiotów, to pełna wiedza teoretyczna nie jest w ogóle możliwa. Uzupełniana musi być wiarą, w której czynna wola będzie dokonywać wyboru pomiędzy różny-

¹⁶ W. James, *Pragmatyzm*, Warszawa 1998, s. 69.

¹⁷ Tamże, s. 71.

mi teoriami. A kierować w swoim wyborze będzie się nie czym innym jak sposobem, w jaki wybrana idea będzie zdolna „pracować”¹⁸ w strumieniu doświadczenia. Odwrotnie niż w filozofii starożytnej oraz prezentowanym wcześniej kantyzmie prowadzi nas do przekonania, że praktyka nie jest wcale warunkowana przez teorię, ale teoria przez perspektywy jej przydatności w praktyce. Można powiedzieć zatem, że praktyka niezaprzeczalnie rządzi się swoimi prawami i podporządkowuje sobie teorię.

Takie skrajnie empirystyczne nastawienie amerykańskiego filozofa rzutujące na cały jego system znalazło również odzwierciedlenie w pragmatycznej filozofii moralności. Formułując jej podstawy, James dążył do odnalezienia złotego środka pomiędzy dwoma antagonistycznymi prądami optymizmu i pesymizmu eschatologicznego. Żadna z tych deterministycznych koncepcji nie odpowiadała bowiem potrzebom woluntarystycznej „żądzy wiary”¹⁹ charakterystycznej dla pragmatyzmu. Poszukując umiarkowanego stanowiska zaspokajającego jednocześnie potrzeby religijne człowieka, William James opowiedział się po stronie melioryzmu, który „nie uważa zbawienia ani za nieuniknione, ani za konieczne. Uważa je za możliwość, która staje się bardziej prawdopodobna, im liczniejsze stają się rzeczywiste warunki zbawienia”²⁰. Przyjęcie takiego założenia nakładało na wyznawców pragmatyzmu olbrzymi obowiązek czynnego działania mającego na celu pomnażanie „rzeczywistych warunków zbawienia” w zastanym świecie. Wiara w twórczą moc człowieka oraz w jego realną zdolność zmiany świata na lepsze wymuszały bowiem moralny wysiłek jednostki.

Po przeanalizowaniu systemu filozoficznego stworzonego przez Jamesa oczywista wydaje się prawdziwość twierdzenia, że filozofia moralności jest potrzebna, nawet jeśli praktyka rządzi się swoimi prawami. Pomińmy tego, że ludzkie sądy o prawdziwości danych teorii warunkowane są, zdaniem pragmatystów, przez oczekiwane przez nich skutki, to przyjęcie określonego systemu etycznego za prawdziwy i konsekwentna realizacja jego zaleceń najpełniej odpowiadają potrzebom ludzkiej natury.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, wyd. cyt., s. 200.

²⁰ W. James, *Pragmatyzm*, wyd. cyt., s. 217–218.

Podsumowanie

Uznawszy refleksję nad kondycją moralną dzisiejszego społeczeństwa za sprawę pierwszej wagi, autorka niniejszej pracy podjęła próbę odpowiedzi na postawione w jej tytule pytanie. Przyjąwszy hipotezę przeczącą w stosunku do powyższego pytania oraz twierdząc, że filozofia moralności jest potrzebna niezależnie od tego, czy praktyka rządzi się swoimi prawami czy też nie, konsekwentnie dążyła do weryfikacji swego przekonania. Zdefiniowawszy pojęcia teorii i praktyki, pokazawszy zachodzące pomiędzy nimi zależności oraz odwoławszy się do definicji filozofii moralności, autorka wykazała ścisły związek czynności praktycznych z warunkującymi je normami moralnymi. Dokonała także analizy systemu etycznego Kanta oraz Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Na ich przykładzie zaprezentowała przekonanie wielu filozofów o pierwszeństwie teorii nad praktyką, warunkowaną wszak przez teorię, jak też o konieczności zgłębiania filozofii moralności w codziennym życiu. Dla uzupełnienia swojej argumentacji opisała także przypadek systemu filozoficznego, w którym dopuszczalne jest twierdzenie, że praktyka rządzi się swoimi prawami. Analizując założenia pragmatycznej filozofii moralnej, sformułowanej przez Williama Jamesa, wykazała, że nawet, zdaniem wyznawców systemu skrajnie relatywistycznego, filozofia moralności jest niezaprzeczalnie potrzebna. Przykłady przydatności tej dziedziny wiedzy możemy obserwować na co dzień. Jednym z nich jest chociażby prężnie działająca Komisja Bioetyczna Warszawskiego Uniwersytetu Medycznego, orzekająca w ważnych z uwagi na swe praktyczne konsekwencje sporach. Czy nie należałoby zatem zadbać o pełniejszą edukację etyczną naszych obywateli? Może trafnym rozwiązaniem okazałoby się wprowadzenie filozofii moralnej do spisu przedmiotów obowiązkowych w obecnym systemie kształcenia. Należy dołożyć wszelkich starań, aby zła przepowiednia polskiego aforysty Stanisława Jerzego Leca: „Moralność upada na coraz głębsze posłania” nigdy nie znalazła wyrazu w ludzkich czynach.

Co mogłaby znaczyć teza, iż pewne twierdzenia matematyczne można obalić empirycznie?

*Jak się spotkali? Przypadkiem, jak wszyscy. Jak się zwali? Na co wam ta wiadomość? Skąd przybywali? Z najbliższego miejsca. Dokąd dążyli? Alboż ktoś wie, dokąd dąży? Co mówili?*¹ Pan nic, a Kubuś zaś, iż jego kapitan – platonik mawiał, że cała matematyka, którą odkrywamy tu na dole, była zapisana tam w górze. Pan mimo iż był małomówny, twierdził lub raczej wierzył, że cała matematyka jest jego własnym wymysłem oraz twórczością jemu podobnych panów. Kiedy doświadczenie przeczyło twierdzeniom, które pan tak genialnie wymyślał, a Kubuś równie genialnie odkrywał, obaj popadali w zadumę. Kubuś mówił, że było zapisane w górze, że jego intuicja matematyczna – równoważne percepcji zmysłowej narzędzie służące poznawaniu świata matematycznego zapisanego w wielkim zwoju – wprowadzi go w błąd, z którego później z konieczności wybawi go doświadczenie. Pan, którego przed głęboką konsternacją ratowała wyłącznie właściwa mu pogarda dla relacji świata fizycznego do jego teorii matematycznych, nie baczyłby na doświadczenie, o ile narrator nie zechciałby go do tego zmusić. Narratora z kolei zmusza do tego temat pracy, i jeśli pan chce pozostać częścią tej opowieści, musi zgodzić się na pewne ustępstwa. *Tymczasem pan jechał ciągle naprzód; pan i sługa tedy rozdzielili się i nie wiem, któremu towarzyszyć. Jeśli chcecie udać się za Kubusiem, miejcie się na baczności*². Ja postanawiam dotrzymać towarzysztwa panu, co jeśli wierzyć Diderotowi, będzie z mej strony bardzo uprzejme (dlaczego? *Myśli w głowie na lekarstwo; jeśli mu się zdarzy powiedzieć coś do rzeczy, to chyba coś zasłyszanego albo też przypadkiem*³).

* * *

¹ D. Diderot, *Kubuś Fatalista i jego pan*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1999, s. 15.

² Tamże, s. 34.

³ Tamże, s. 34–35.

Na jakie ustępstwa musiałby się zgodzić (o ile w ogóle) Kubusiowy pan – antyrealista, którego poglądy – nie ukrywam – bliskie są autorce tej pracy? Co mogłaby znaczyć teza, iż pewne twierdzenia matematyczne mogłyby być obalane empirycznie? Inaczej – w jakich warunkach ta teza mogłaby być prawdziwa? Jeśli bowiem przyjmiemy ściśle ujęcie matematyki, sprowadzonej do tzw. matematyki czystej lub formalistyczne – matematyki będącej wyłącznie regułami posługiwania się pewnym językiem sformalizowanym, to doświadczenie nie może mieć wpływu na jej twierdzenia i dowody. Nie dopuszczają tego konwencje określone dla sformalizowanego języka matematyki. Dlatego aby ta teza mogła być prawdziwa, trzeba do pewnego stopnia odsunąć formalizm i posłużyć się mniej ścisłym rozumieniem dowodu i samej matematyki. Niniejsza praca jest podzielona na pięć podrozdziałów, których problematykę sygnalizuję poniżej:

1. W ujęciu semantycznym zastanowię się nad możliwością trwałego określenia znaczeń elementów twierdzeń matematycznych (wyznaczenia ich ekstensji) tak, by następnie empirycznemu obaleniu mogły ulec te znaczenia.

2. Następną część będzie poświęcona znaczeniu pojęcia „empirycznie” w kontekście *quasi*-empiryzmu matematycznego Imrego Lakatosa. Innymi słowy, czy można przyjąć takie rozumienie metody empirycznej, by odpowiadało matematyce?

3. Doświadczenie można też pojmować jako czynnik heurystyczny naprowadzający na rozwiązanie (również na błąd), a nawet przy mniej ścisłym rozumieniu dowodu uznawać za element rozwiązania.

4. Twierdzenia fizyki można traktować jako nierozzerwalnie związane z aparatem matematycznym (będzie to w pewnym sensie drugą stroną rozważań z punktu pierwszego), co wiąże się z tak zwanymi argumentami z niezbędności np. Willarda Van Ormana Quine’a czy Hilary’ego Putnama.

5. Ostatni aspekt problemu wynika w dużej mierze z poprzedniego, ponieważ zagadnienie doświadczenia wpływającego na falsyfikację twierdzeń matematycznych zawiera się w szerokim problemie stosowalności matematyki w naukach. Czy zatem wyjaśnienia tej stosowalności takie, jak platonizm czy antyrealizm wnoszą coś do rozważanej tezy (i na odwrót)?

Odnosząc się do postawionych pytań i zasugerowanych wątków, będę odwoływała się w szczególności do myśli Ludwiga Wittgensteina, Saula

Kripkego, Imrego Lakatosa, Willarda Van Ormana Quine'a oraz Hilary'ego Putnama.

Ujęcie semantyczne

Tutaj Kubuś zapuścił się w metafizykę bardzo subtelną i może bardzo prawdziwą. Starał się wytłumaczyć panu, iż słowo ból jest samo w sobie bez treści i zaczyna coś znaczyć dopiero wówczas, gdy przychodzi na pamięć wrażenie, któregośmy sami doznali⁴.

Wspomniałam już, że nie można empirycznie obalić zdania analitycznego, będącego wyłącznie „grą symboli”. Nie można też w ten sposób obalić reguł wnioskowań. Doświadczenie nie może wyrażać błędu logicznego, a jeśli nawet by wyrażało, to musielibyśmy tradycyjnie odkryć ten błąd, żeby o tym orzec i ostatecznie doświadczenie nie byłoby nam do niczego potrzebne (pomijając heurystykę). Przypuśćmy zatem, że elementom pewnych twierdzeń matematycznych przypisujemy znaczenie, na skutek czego odnoszą się do obrazu świata rzeczywistego i poza tymi znaczeniami nie są rozpatrywane. Przypuśćmy też, że z jakichś powodów dalej są traktowane jako twierdzenia matematyczne, a nie modele czy twierdzenia fizyczne. Doświadczalnie możemy wówczas obalić znaczenie. Empirycznie możemy wykazać, że pewnym elementom naszej teorii przypisaliśmy niewłaściwe znaczenie lub nie uwzględniliśmy pewnych okoliczności. Wittgenstein w *Traktacie* podaje przykład rachunku prawdopodobieństwa. W pudełku jest tyle samo czarnych, co białych kul, zatem prawdopodobieństwo wyciągnięcia kuli każdego rodzaju wynosi $\frac{1}{2}$. Doświadczalne sprawdzanie tego wyniku, mimo iż liczba czarnych kul wyciągniętych z pudełka powinna zbliżać się do liczby białych kul w miarę kolejnych prób, nie będzie wyrażało „faktu matematycznego” – nie będzie dowodziło naszego wnioskowania o prawdopodobieństwie. Pokaże nam jedynie, że uwzględniliśmy wszystkie istotne okoliczności⁵.

⁴ D. Diderot, *Kubuś Fatalista i jego pan*, wyd. cyt., s. 28.

⁵ Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2012, 5. 154.

Wyobraźmy sobie społeczność, która stworzyła wyłącznie naukę na wzór matematyki stosowanej. Nie zna pojęcia matematyki czystej. Takie rozważania przeprowadza Wittgenstein w *Uwagach o podstawach matematyki*⁶. Społeczność ta posługuje się pewnymi regułami, które w naszym języku określilibyśmy mianem reguł matematycznych, aby sformułować przewidywania odnoszące się do świata fizycznego – w celu bardzo praktycznym, pokrywającym się z jednym z motywów powstawania naszych teorii empirycznych. Warto się zastanowić, na ile zdają sobie sprawę z uniwersalności tych rozumowań. Ich matematyka jest nierozzerwalnie związana ze światem fizycznym – powiązana z nim semantycznie. Jej twierdzenia mówią o obrazie świata przyrody. Nasuwa się wątpliwość, czy wiedza, którą konstruują, zasługuje w ogóle na miano matematyki. Ta wizja bowiem nie odpowiada dzisiejszemu – abstrakcyjnemu rozumieniu matematyki, jednak nie wydawałaby się tak dziwna chociażby Grekom sprzed czasów Platona i Euklidesa. Co znaczyłaby teza, iż pewne – w zasadzie – wszystkie twierdzenia matematyczne można obalić empirycznie? Zda się, że takiego pytania w odniesieniu do tej fikcyjnej krainy w ogóle nie można postawić. Pojęcie „empirycznie” byłoby obce ich kulturze (nawet ci, którzy nie uznają matematyki za element kultury zgodzą się, że „empiryczny” jako pojęcie filozofii należy do danej kultury). Nie byłoby żadnego powodu do wyróżnienia podobnym terminem wiedzy odnoszącej się do doświadczenia, czy w ten sposób uzyskanej, skoro praktycznie cała ich wiedza spełniałaby to kryterium. Mogłyby pojawić się inne określenia na przykład dla wyróżnienia wiedzy zdobytej na drodze mistycznej, ale na pewno nie byłoby opozycji: formalny – empiryczny (ani aprioryczny – empiryczny). Morał tej przypowieści jest taki, że posługiwanie się pojęciem „empiryczny” bez pojęcia „formalny” (lub „aprioryczny”) jest niewłaściwe. Dlatego aby rozpatrywać tezę z tematu, musimy przyjąć, że jedynie część twierdzeń matematycznych można byłoby obalić empirycznie.

W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein napisał: *Przypuśćmy, że wypisując ciąg liczb $2x + 1$ ktoś pisze 1, 3, 5, 7,... i zastanawia się: «Czy istotnie robię stale to samo, czy może za każdym razem co innego?».* Kto obiecuje z dnia na dzień *«Jutro cię odwiedzę, czy mówi codziennie to samo,*

⁶ Zob. L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba, Warszawa 2000, s. 192–194.

czy codziennie coś innego?»⁷. Ta sytuacja przypomina trochę poprzednią. Dla różnych zmiennych Wittgenstein przeprowadza operację liczbową oraz wypowiada zdanie. W obydwu przypadkach wygłasza to samo, dopóki traktujemy to wyłącznie syntaktycznie, jako połączenia symboli. Sytuacja zmienia się, gdy dopuścimy kwestię znaczenia. Wówczas zdanie: „Jutro cię odwiedzę” wypowiedziane każdego dnia wyraża co innego, bowiem zmieniają się desygnaty. Czy jednak można powiedzieć, że gdy przeprowadzamy działania $2 \times 0 + 1 = 1$, $2 \times 1 + 1 = 3$, itd., zmieniamy desygnaty naszego działania? Nie! Liczba nie może być desygnałem, bo dopuszczamy jeszcze dalsze interpretacje. A denotatem? Czy liczbę możemy traktować jako powszechnik, pewne pojęcie ogólne, które jako element naszych konwencji jest po prostu wygodne? W pewnym ujęciu zdaje się, że tak. To pozwoliłoby na traktowanie matematyki jako twierdzeń, mogących opisywać obraz świata fizycznego. Dopuszczałoby rozmaite stanowiska empirystyczne.

Trzeba jednak pamiętać, że po pierwsze – to wcale nie musiałby być jedyny pogląd na matematykę. Równolegle można byłoby stosować interpretację dystansującą się od znaczeń. Hilary Putnam w artykule *Mathematics without Foundations* przekonuje, że twierdzenia można formułować na różne sposoby – zarówno modalnie, jak i egzystencjalnie, zgodnie z pragmatycznym kryterium jasności⁸. Nie ma jednej obiektywnej metody formułowania twierdzeń, narzucanej przez „naturę” matematyki. Można spróbować ująć podobnie problem matematyki jako nośnika znaczeń, które można by było obalić. Jeśli przyjmujemy, że matematyka nie ma kształtu narzuconego nam z góry przez równoległy świat, „wielki zwój”, a jest naszą twórczością, której granice są wyznaczone jedynie przez granice naszego języka, możemy przyjmować takie konwencje, jakie uznamy za użyteczne. Jeśli zatem matematyka będąca wyłącznie regułami operowania symbolami nie byłaby w stanie – posługując się słowami Geoffreya Hellmana – *adekwatnie reprezentować wszystkich naszych roszczeń do wiedzy, wartej reprezentowania*⁹, należałoby dopuścić możliwość formu-

⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 126.

⁸ Zob. H. Putnam, *Mathematics without Foundations*, *The Journal of Philosophy*, t. 64, 1967.

⁹ G. Hellman, *Wprowadzenie do: Nelson Goodman, Struktura zjawiska*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2009, s. LXI.

lowania twierdzeń o składnikach świata fizycznego (przynajmniej tak jak je postrzegamy). Kryterium staje się użyteczność – *miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją*¹⁰.

Czy jednak dopuszczenie znaczeń w matematyce musiałoby implikować stanowisko realizmu – niekoniecznie platonizmu – ale którąkolwiek wersję poglądu głoszącego, że twierdzenia matematyki mogą być obiektywnie prawdziwe? Sądzę, że nie. Znaczenia byłyby wówczas przypisane na drodze konwencji, więc nie musiałyby być obiektywnie określone poza umową. Uważam, że w języku w ogóle nie ma obiektywnie określonych znaczeń. Są one zawsze kwestią konwencji, a ich adekwatność jest określana na drodze pragmatycznego testu. Saul Kripke, zwolennik sceptycyzmu znaczeniowego, podaje pewien interesujący przykład¹¹. Bohaterem tego krótkiego eksperymentu myślowego jest dziecko, które nauczono operacji dodawania w zakresie 57. Kripke definiuje też operację, którą nazywa kwodowaniem. Liczba x kwodana do y daje wynik równy dodawaniu x do y dla x i y mniejszych od 57. Dla x i y nie mniejszych od 57, wynik kwodowania tych składników wynosi 5. Kripke zauważa, że gdy dziecko wykonuje rachunek na przykład: $10 + 20 = 30$, nie wiadomo, czy kwodaje, czy dodaje. Tak samo, gdy napotka rachunek o składnikach przekraczających 57, na przykład $58 + 90$, wskazanie wyniku równego 148 nie ma większego uzasadnienia niż podanie wyniku 5. Powyższy przykład nie służy udowodnieniu, że samo przypisywanie znaczeń jest całkowicie dowolne i zależne od „matematyzującego podmiotu” jako indywiduum, lecz ma pokazać, że operacje wymagają przyjęcia pewnej konwencji, która nie jest narzucona z góry i która to dopiero może być w zasadzie dowolna, jeśli jest użyteczna i o ile mieści się w granicach języka przyjętego przez daną wspólnotę. Sam przykład dotyczy jednak definicji danej operacji, a nie konkretnie znaczeń przypisywanych elementom twierdzeń matematycznych, dlatego nie jest ścisłą analogią. W tej części pracy rozważam możliwość empirycznego obalania tych znaczeń. W kontekście przytoczono-ego przykładu doświadczenie miałoby doprowadzić do obalenia przyjętej

¹⁰ Protagoras, *Prawda albo mowy obalające*, w: Janina Gajda, *Sofiści*, tłum. L. Staff, Warszawa 1989, s. 229.

¹¹ "Zob. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Toruń 2013, s. 341–355.

konwencji znaczeniowej, która musiałaby być nierozzerwalnym elementem samego twierdzenia matematycznego.

Traktowanie pewnych twierdzeń matematycznych w zespoleniu ze znaczeniami nastręcza jeden podstawowy problem. W obrębie matematyki wyróżniamy tutaj pewną grupę twierdzeń, które postrzegamy jako zespolone ze znaczeniem, tak że odrzucenie na podstawie doświadczenia danej konwencji znaczeniowej powoduje odrzucenie całego twierdzenia¹². Uzasadnione byłoby jednak pytanie, na jakiej podstawie zaliczylibyśmy to twierdzenie do twierdzeń matematyki, a nie do twierdzeń fizyki. Jak napisał Platon w *Państwie*: *My przecież potrafimy rolników też poubrać w czerwone płaszczyki, poobwieszać ich złotem i kazać im ziemię uprawiać dla przyjemności (...). Ale takich wskazówek nam nie dawaj. Bo jeżeli ciebie posłuchamy, to ani rolnik nie będzie rolnikiem, ani garncarz garncarzem, ani nikt inny nie będzie wyglądał na coś z czego się robi państwo*¹³. Pytanie brzmi: w jakich warunkach mielibyśmy dostatecznie przekonujące, pragmatyczne racje do tak ścisłego powiązania twierdzenia ze znaczeniem i czy to twierdzenie „wyglądałoby na coś”, z czego się tworzy matematykę lub inaczej – co miałyby wnieść do matematyki, żeby pozostać w jej obrębie.

Empiryzm jako metoda

Tezę z tematu można też ująć metodycznie. Inaczej definiujemy wówczas słowo „empirycznie”. „Obalony empirycznie”, czyli niekoniecznie przez doświadczenie w sensie ścisłym, lecz empirycznie – podobnie do nauk przyrodniczych. W literaturze dla odróżnienia tych dwóch interpretacji stosuje się termin *quasi*-empirycznie. *Quasi*-empiryzm w matematyce akcentuje rolę falsyfikacji w jej rozwoju. Podanie potencjalnych falsyfikatorów jest tu warunkiem „intelektualnej uczciwości”. Jak powie Imre Lakatos: *Intelektualna uczciwość nie polega na próbach umocnienia czy ustalenia swego stanowiska poprzez dowiedzenie go (czy «uprawdopodob-*

¹² Jest obaleniem twierdzenia w sensie pragmatycznym, bez przypisywania klasycznej wartości prawdy czy fałszu.

¹³ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 118.

nienie») go – intelektualna uczciwość polega raczej na dokładnym określeniu warunków, w jakich bylibyśmy gotowi stanowisko swe porzucić¹⁴.

Zarówno Putnam jak i Lakatos zauważają rozwarstwienie wiedzy matematycznej na tę formalnie udowodnioną – realizującą ideał teorii euklidesowych oraz tę wyłącznie potwierdzoną – realizującą ideał teorii *quasi-empirycznych*, których przyjęcie uzasadnia użyteczność w zastosowaniach. Matematyka jest wówczas systemem hipotez jak fizyka, alternatywnych teorii rozwijanych w zależności od wartości pragmatycznej. Niesformalizowane teorie *quasi-empiryczne* byłyby – zgodnie z poglądami Lakatosa – falsyfikatorami heurystycznymi teorii sformalizowanych. Rywalizowałyby między sobą o uznanie społeczności naukowej.

Jest jeszcze inny ważny aspekt przyjęcia poglądu, że część naszej wiedzy matematycznej stanowią twierdzenia dowiedzione ściśle formalnie, a część twierdzenia wyłącznie potwierdzone indukcyjnie lub inaczej – nieobalone. W pewnym sensie empiryczne obalenie twierdzeń drugiego rodzaju jest w sposób oczywisty możliwe. Jeśli bowiem dane twierdzenie zostało przyjęte tylko ze względu na to, że nic nie wskazuje, by prowadziło do istotnych błędów, to zakładamy, że może być też obalone w sposób *quasi-empiryczny*, np. przez kontrprzykłady. Innymi słowy, twierdzenie potwierdzone „empirycznie” może być „empirycznie” obalone. Czy jednak twierdzenie dowiedzione w sposób tradycyjny, formalny można byłoby obalić „empirycznie”? Zdaje się, że takie twierdzenia można obalić wyłącznie poprzez znalezienie błędu logicznego w dowodzie. Nawiasem mówiąc, znalezienie błędu w dowodzie nie zmuszałoby nas do odrzucenia twierdzenia¹⁵ dzięki dopuszczeniu stosowania hipotez w matematyce – zaśłudze *quasi-empiryzmu*. Takie twierdzenie stałoby się na powrót niedowodzoną hipotezą. To, że ta dowiedziona formalnie teoria rywalizowała by z inną, nie znaczyłoby jeszcze, że zostałaby odrzucona.

Przedstawiona koncepcja rozważana wraz z tradycyjnym zagadnieniem podziału nauk wprowadza jednak rodzaj nieładu pojęciowego. Zwrócił na to uwagę sam Lakatos, pisząc o takich pojęciach jak *a priori* – *a posteriori*,

¹⁴ I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, red. M. Szymaniak, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 4.

¹⁵ Choć nie uważam, że twierdzenia nieudowodnione mogą być obiektywnie prawdziwe lub fałszywe.

analityczne – syntetyczne. Pojęcia te zostały wymyślone przez klasyczną epistemologię, by móc klasyfikować wiedzę pewną typu euklidesowego – nie są one [jednak] pomocne w przypadku badania rozwoju wiedzy *quasi-empirycznej*¹⁶. Nauk *quasi-empirycznych* nie można definiować ostensywnie, na bazie ich podobieństwa do nauk przyrodniczych, które wg Lakatosa same są *quasi-empiryczne*; doprowadza to do błędnego koła w definiowaniu. Z kolei odniesienie do tradycyjnego podziału wprowadza pewne zamieszanie. Naukę można dzielić na dziedziny na podstawie bądź metody, którą się posługują, bądź przedmiotu badań, bądź stosowanego języka¹⁷. Tradycyjna opozycja: nauki realne – empiryczne przeciwko naukom formalnym koncentruje się szczególnie na dwóch pierwszych kryteriach. Podział Lakatosa koncentruje się zwłaszcza na ostatnim – językowym kryterium, a w większym stopniu dystansuje się od obiektu badań, skoro zarówno teorie matematyczne, jak i fizyczne mogą być konstruowane jako *quasi-empiryczne*.

U Lakatosa także metoda ściśle wiąże się z językiem. Teorie *quasi-empiryczne* od euklidesowych różni zarówno stosowany leksykon – szczególnie rolę odgrywają takie pojęcia, jak hipotezy, falsyfikacja, eksperymenty, jak i pragmatyka stosowanego języka – nieprzypisywanie elementom teorii wartości prawd absolutnych, cechy oczywistości, odejście od budowania „silnych podstaw”. Wiaże się zatem z falibilizmem – postawą wobec nauki – kryterium pragmatycznym – które nie stanowiło wcześniej podstawy do klasyfikowania nauk.

W tym ujęciu trzeba ustalić, co znaczy termin „empiryczny” w teoriach *quasi-empirycznych*. Czy można przenieść go z tradycyjnego leksykonu, gdzie, krótko mówiąc, oznacza „oparty na doświadczeniu”? Jeśli tak, to do samej koncepcji Lakatosa przyjęcie stanowiska głoszącego, iż pewne twierdzenia matematyczne mogą być obalane empirycznie – przez doświadczenie – nie wprowadza żadnej zmiany. Dana teoria matematyczna dalej byłaby *quasi-empiryczna*. Zupełnie inne konsekwencje ta teza spowodowałaby dla tradycyjnego podziału opartego na metodzie, gdzie nauki

¹⁶ I. Lakatos, *Renesans empiryzmu we współczesnej filozofii matematyki*, w: *Współczesna filozofia matematyki. Wybór tekstów*, opr. i tłum. R. Murawski, Warszawa 2002, s. 239.

¹⁷ Takie kryteria podaje Stanisław Pabis w: S. Pabis, *Metodologia nauk empirycznych. 15 wykładów*, Koszalin 2009, s. 32.

formalne są jednocześnie zdystansowane od doświadczenia. Jeśli zatem obalenie przez doświadczenie nie ma znaczenia dla klasyfikacji Lakatosa, może należałoby przyjąć inne znaczenie terminu „empirycznie” takie, które bardziej odpowiadałoby stworzonej przez niego koncepcji. Jeśli bowiem przyjmujemy pewną hipotezę bez formalnego dowodu, indukcyjnie, ponieważ zgodnie z naszym stanem wiedzy nie prowadzi do istotnych błędów, a następnie obalamy ją np. przez kontrprzykład, nie można powiedzieć, że to obalenie miało charakter formalny. Nastąpiło empirycznie, jeśli generowanie przykładów w nadziei na napotkanie kontrprzykładu uznamy za doświadczenie. Wtedy w istocie pewne twierdzenia matematyczne mogłyby być obalone empirycznie, ale warto byłoby zaznaczyć, że powyższe rozważania odnosiły się do matematyki jako teorii *quasi*-empirycznej. Aby nie mieszać pojęć tradycyjnych – jak pisał Lakatos – *wymyślonych przez klasyczną epistemologię, by móc klasyfikować wiedzę pewną typu euklidesowego*¹⁸ z pojęciami odpowiadającymi jego teorii, może lepiej byłoby przyjąć inne sformułowanie – stwierdzić, że pewne twierdzenia matematyczne (właściwie hipotezy matematyczne) można obalić *quasi*-empirycznie, czyli w sposób wynikający jednocześnie z przyjęcia hipotetyzmu.

Obalenie twierdzenia a heurystyka

Pan: Ależ zdaje mi się, że ja czuję w mym wnętrzu, że jestem wolny, tak jak czuję, że myślę.

Kubuś: Kapitan powiadał: «Tak, teraz, kiedy nic nie chcesz; ale zechciej na przykład spaść z konia?»

Pan: No i cóż? To spadnę.

Kubuś: Ochoczo, bez przykrości, bez wysiłku, tak jak kiedy panu przyjdzie ochota zsiąść z niego u wrót oberży?

Pan: Nie całkiem; ale cóż to znaczy, byłem spadł i dowiodł, że jestem wolny?

Kubuś: Kapitan powiadał: «Jak to! Nie widzisz, że bez mego zaprzeczenia nigdy by ci nie przyszło na myśl kark sobie skręcić? Więc to ja chwytam

¹⁸ I. Lakatos, *Renesans empiryzmu we współczesnej filozofii matematyki*, wyd. cyt., s. 239.

cię za nogę i wyrzucam z siodła. Jeśli upadek twój dowodzi czego, to nie tego, że jesteś wolny, ale że jesteś duren¹⁹.

Innym jeszcze ujęciem tezy z tematu jest doświadczenie w matematyce jako czynnik heurystyczny. Można parafrazując Bacona powiedzieć, że doświadczenie to zawodny przewodnik, ale lepszy taki niż żaden²⁰. Możemy empirycznym nazwać obalenie lub potwierdzenie (może nie dowód), na które naprowadziło nas doświadczenie. Przy zaproponowanym przez Thomasa Tymoczke pojęciu dowodu jako argumentacji przekonującej, dającej się sformalizować i przejrzeć (objąć kartezjańskim światłem rozumu)²¹, eksperyment nie byłby jej elementem. Jeśli jednak przynajmniej częściowo odrzucilibyśmy dwie ostatnie cechy²² i dowód miałby być wyłącznie przekonujący, to nie ma przeszkód, żeby uznać doświadczenie fizyczne za jego fragment lub ostrożniej – uznać je za asumpt do dalszego rozwoju teorii.

W tym celu będziemy rozpatrywać doświadczenie fizyczne w roli sługi matematyki. Zazwyczaj odwrotnie – to matematyka jest traktowana jako narzędzie do rozwoju teorii fizycznych, co Quine dobitnie określa promiskuityzmem²³. Quine zauważa, że stosowanie matematyki do rozwoju fizyki potwierdza matematykę. W ujęciu fikcjonalistycznym stosowanie matematyki do rozwoju fizyki nie potwierdza matematyki bardziej niż fizyki w przypadku stosowania jej do matematyki. Dla fikcjonalizmu, który uznaje za wymyślone zarówno teorie fizyczne, jak i teorie matematyczne, fakt ich wzajemnej stosowalności jest korzystny, ponieważ niweluje podrzędność jednej dziedziny względem drugiej, którą w przeciwnym razie trudniej byłoby wyjaśnić, skoro obie są twórczością ludzką.

Przykładem zastosowania twierdzeń fizyki do rozwoju matematyki jest tzw. zagadnienie Plateau. W najprostszej postaci polega na wyznaczeniu

¹⁹ D. Diderot, *Kubuś Fatalista i jego pan*, wyd. cyt., s. 240–241.

²⁰ Zob. H. Putnam, *Czym jest prawda matematyczna?*, w: R. Murawski, *Współczesna filozofia matematyki. Wybór tekstów*, wyd. cyt., s. 253–254.

²¹ Takie cechy wymienia Thomas Tymoczko w: T. Tymoczko, *Problem czterech barw i jego znaczenie filozoficzne*, w: *Współczesna filozofia matematyki. Wybór tekstów*, wyd. cyt., s. 315–320.

²² Trzecia cecha i tak stała się wątpliwa wraz ze stosowaniem komputerów w matematyce.

²³ Zob. W. V. O. Quine, *Filozofia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2002, s. 185.

powierzchni o najmniejszym polu ograniczonej w przestrzeni danym konturem zamkniętym²⁴. Do rozwiązywania tego typu problemów wykorzystuje się (lub wykorzystywało szczególnie przed upowszechnieniem metod komputerowych) błony mydlane i fakt, że dążą do zminimalizowania energii potencjalnej związanej z napięciem powierzchniowym, przez co uzyskują minimalne pole w ramach danego konturu zamkniętego. W tym przypadku wykorzystuje się twierdzenia fizyczne i fizyczny model do rozwiązania zagadnienia matematycznego. Zazwyczaj odwrotnie – to fizycy poszukują matematycznego modelu teorii fizycznej, który nadałby jej przekonującą formę i możliwie – pozwoliłby na jej rozwój. Oczywiście można się spierać, czy wykorzystanie błon mydlanych służy rozwiązaniu problemu matematycznego, czy to matematyczny opis służy modelowaniu zaobserwowanego zjawiska. Zdawałoby się, że w tym przypadku jedno nie wyklucza drugiego. Wykorzystywanie błon mydlanych przyczyniło się znacznie do rozwoju rachunku wariacyjnego – miało duże znaczenie heurystyczne, jednocześnie zwiastując rozwój matematyki eksperymentalnej, wykorzystującej dziś programy komputerowe do rozwiązywania podobnych problemów.

Właśnie w tej sytuacji nasuwa się pytanie, czy rozwiązanie problemu pola minimalnego przez wykonanie odpowiedniego modelu fizycznego – ramki z błonami mydlanymi, czy przez modelowanie z wykorzystaniem komputera jest formą dowodu. Na pewno nie jest ścisłym dowodem, ale czy ścisły dowód to jedyna potrzebna nam forma? Do wiedzy można przecież dochodzić równoległe, różnymi drogami. Może inna będzie wartość pragmatyczna tego, co sformułujemy, ale nie zmieni to faktu, że coś sformułujemy. Wittgenstein w *Uwagach o podstawach matematyki* stwierdził, że każdy dowód ma podwójne znaczenie – dowodzi twierdzenia oraz pokazuje, że w ten sposób można było tego dokonać²⁵. Przypuśćmy więc, że pewne minimalne pole poprawnie ustalone przy użyciu metod, powiedzmy, ściśle matematycznych znacząco różni się od tego, które wskazywałoby doświadczenie z błonami mydlanymi. Mamy więc do czynienia ze

²⁴ R. Courant, H. Robbins, *Co to jest matematyka?*, tłum. E. Vielrose, Warszawa 1998, s. 361–370.

²⁵ Zob. L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba, Warszawa 2000, s. 156.

sprzecznością doświadczenia i teorii w ramach rozwiązywanego problemu matematycznego. Wówczas obalamy jeden z dowodów – dla problemu matematycznego raczej ten „empiryczny”. Błona prawdopodobnie uzyskała najmniejsze możliwe pole, jakie mogła uzyskać w ramach swych fizycznych możliwości – możliwe, że nasze twierdzenia o jej zachowaniach są niewystarczające. Błona bez wątpienia pewne pole zajęła, lecz zaistniała niezgodność pokazuje, w myśl Wittgensteina, że w ten sposób nie można udowodnić rozwiązania naszego matematycznego problemu.

Możliwość jednoczesnego „dowodzenia” tego samego równolegle na różne sposoby zauważał też Saul Kripke²⁶. To, że pewne twierdzenia można udowodnić *a priori*, nie znaczy, że nie można dokonać tego *a posteriori*. Sam obrazuje swoje stanowisko, posługując się przykładem liczb pierwszych. To, czy dana liczba jest pierwsza, można stwierdzić na podstawie rozumowania *a priori* lub przy użyciu programu komputerowego – *a posteriori*. Podkreśla, że nie należy zmieniać w tym wypadku modalności i to, że pewne twierdzenie *można* udowodnić w dany sposób, nie znaczy, że *trzeba* to przeprowadzić właśnie w ten sposób. Swoją drogą, jest to argument na rzecz indeterminizmu, choć nie tyle naukowego, ile metodologicznego²⁷. Przekładając to stanowisko na tezę z tematu, to że pewne twierdzenia matematyczne można obalić empirycznie, nie znaczy, że trzeba obalić je empirycznie. To ułatwia przyjęcie empirycznej ich obalalności.

Obalenie teorii empirycznej a jej aparat matematyczny

Pan: Nie ma pod słońcem głowy, w której by się thukło tyle paradoksów co w twojej.

Kubuś: Cóż w tym złego? Paradoks nie zawsze jest fałszem²⁸.

²⁶ Zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001, s. 52.

²⁷ Na marginesie można dodać, że taki indeterminizm jest korzystny dla antyrealizmu Kubusiowego pana.

²⁸ D. Diderot, *Kubuś Fatalista i jego pan*, wyd. cyt., s. 59.

We wcześniejszych wątkach tej pracy twierdzenia matematyczne były pojmowane niezależnie od teorii fizycznych. Wprawdzie pojawił się wątek sprzeczności między rozwiązaniem matematycznym a rozwiązaniem fizycznym danego problemu (przy okazji zagadnienia Plateau), lecz był to konflikt na linii: teoria matematyczna – teoria fizyczna. W pewnym sensie ujęcie semantyczne tezy z tematu dotyczyło sytuacji, w której elementy fizyczne są nierozzerwalnie związane z twierdzeniami matematycznymi. Można spróbować sformułować to przypuszczenie w drugą stronę – zastanowić się, co mogłaby znaczyć teza, iż pewne twierdzenia matematyczne jako część teorii empirycznej można obalić na drodze doświadczenia wraz z obaleniem tej empirycznej teorii. To zagadnienie jest znane jako Quine’a argument z niezbędności i oprócz tego, że wiąże się z głównym tematem pracy, to jest jeszcze jednym z argumentów, z którymi musi się zmierzyć fikcjonalista²⁹.

Argument ten u Quine’a wynika z jego holizmu epistemologicznego. Quine uważa, że dana teoria może być potwierdzana lub obalana tylko jako całość. Poszczególne jej twierdzenia nie mogą być „wyrwane z kontekstu”, traktowane jako samodzielne. Stąd też twierdzenia matematyczne zastosowane w teoriach fizycznych uzyskują potwierdzenie. Quine jest realistą. Można dodać, że w tym ujęciu nie wszystkie twierdzenia matematyczne są potwierdzone, nie wszystkie bowiem jak dotąd znalazły zastosowanie w fizyce (co zauważa Roger Penrose³⁰). Oprócz potwierdzania na uwagę zasługuje przeciwny aspekt tego poglądu, a mianowicie możliwość empirycznego obalenia twierdzeń matematycznych, skoro empiryczne obalenie teorii fizycznej skutkuje obaleniem zastosowanych twierdzeń matematycznych.

Ten pogląd wydaje się jednak dość trudny do obrony. Mimo wszystko nawiązuję do niego, ponieważ w mojej pracy zastanawiam się nad znaczeniem tezy o empirycznej obalalności twierdzeń matematycznych – moim celem nie jest rozstrzygnięcie, czy ta teza jest prawdziwa, czy nie. Polemikę z Quine’em podejmuje Tomasz Bigaj w książce *Matematyka a świat*

²⁹ Choć nie jest jedynym i być może wcale nie najsilniejszym sformułowaniem argumentu z niezbędności.

³⁰ Zob. R. Penrose, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997, s. 103.

*realny*³¹. Rozwiązanie jest do pewnego stopnia podobne do rozważań już tu podejmowanych przy okazji ścisłego wiązania twierdzeń matematyki ze znaczeniami. Przeciwno holizmowi Bigaj stwierdza, że mamy do czynienia z teoriami, które są równoważne empirycznie, ale nie – logicznie. Co do matematyki zauważa, że nie ma jednoznacznej interpretacji twierdzeń matematyki i na przykład operacja dodawania nie może być pojmowana dosłownie *jako sumowanie dwóch obiektów fizycznych – anihilacja materii obalalaby wówczas tę operację*, podczas gdy inne teorie by ją potwierdzały.

Drugie sformułowanie tzw. argumentu z niezbędności proponuje Hillary Putnam. Należałoby się zastanowić, czy i ono implikuje możliwość empirycznego obalania twierdzeń matematycznych. Według Putnama *matematyka i fizyka są zintegrowane ze sobą w taki sposób, że nie jest możliwe bycie realistą w odniesieniu do teorii fizycznej, a nominalistą w odniesieniu do teorii matematycznej*³². Zobowiązania ontologiczne w matematyce są w jego przypadku konsekwencją realizmu wobec teorii fizycznych, a nie holizmu epistemologicznego jak u Quine’a. Jeśli zatem formułujemy pewne twierdzenia o świecie fizycznym, w których występowałyby pewne matematycznie ujęte pojęcia abstrakcyjne, to zmusza nas to do uznania istnienia odpowiadających im bytów matematycznych³³. Skoro realizm sprowadza się u Putnama do pytania o obiektywność matematyki³⁴, to uznanie obiektywności twierdzeń fizycznych pociąga konieczność uznania obiektywności twierdzeń matematycznych. Putnam zachowuje jednak pewną ostrożność i sukces tych drugich w fizyce, ich potwierdzenie empiryczne, uznaje za uzupełnienie względem dowodu. Twierdzenie matematyczne X jest prawdziwe, cechuje się maksymalnym możliwym stopniem pewności – w świetle tej interpretacji – jeśli posiada dowód dedukcyjny oraz „odniosło sukces” w uznawanej teorii fizycznej. Czy te warunki weryfikacji stanowią o warunkach falsyfikacji? Upraszczając, czy jeśli prawda w fi-

³¹ Zob. T. Bigaj, *Matematyka a świat realny*, Warszawa 1997, s. 119–126.

³² H. Putnam, *Czym jest prawda matematyczna?*, w: *Współczesna filozofia matematyki. Wybór tekstów*, wyd. cyt., s. 261.

³³ Zob. T. Bigaj, *Matematyka a świat realny*, wyd. cyt., s. 116–138.

³⁴ Zob. H. Putnam, *Czym jest prawda matematyczna?*, wyd. cyt., s. 257.

zyce pociąga prawdę w matematyce, to czy fałsz w fizyce pociąga fałsz w matematyce?

Jeśli twierdzenie (zakładamy, że posiadające także pewien matematyczny dowód) jest uznawane za prawdziwe na mocy zastosowania go do pewnego twierdzenia fizycznego (nie przykładając tak dużej wagi do całości teorii jak w holizmie Quine'a), to obalenie twierdzenia matematycznego dalej mogłoby być związane z obaleniem twierdzenia fizycznego. Zakładamy, że nastąpił pewien fakt, który obalił twierdzenie fizyczne; nie mógłby raczej obalać twierdzenia matematycznego, zostawiając fizyczne w spokoju. Zdaje się, że jednak w ramach poglądów Putnama, które w przeciwieństwie do Quine'a pozwalają na traktowanie twierdzeń matematycznych i fizycznych w separacji, obalenie twierdzenia fizycznego nie musiałoby się wiązać z obaleniem twierdzenia matematycznego. Wprawdzie przejęte od Dummeta określenie realizmu, gdzie *tym, co czyni je [zdania danej teorii] prawdziwymi lub fałszywymi jest coś zewnętrznego*³⁵, wskazywałoby także na możliwość empirycznej falsyfikacji twierdzenia matematycznego, lecz to dopiero holizm każe ściśle wiązać twierdzenie fizyczne z daną interpretacją matematyczną (lub na odwrót). Z zacytowanego zdania wynikałoby raczej, że empiryczne obalenie twierdzenia matematycznego nastąpiłoby dopiero wówczas, gdyby niemożliwe było jakiekolwiek zastosowanie w teoriach fizycznych (które to bezpośrednio dotyczą w tym ujęciu *tego, co zewnętrzne*), czego oczywiście nigdy nie można być pewnym. Wraz z naciskiem, jaki Putnam kładzie na to, by nie deprecjonować formalnego dowodu dedukcyjnego, można chyba uznać, że w tym wypadku doświadczenie jest mimo wszystko kryterium weryfikacji twierdzeń matematycznych, nie – falsyfikacji. Zastosowane w pewnym obalonym empirycznie twierdzeniu fizycznym, a posiadające formalny dowód, twierdzenia matematyczne nie zostałyby obalone. Skoro już przypisujemy im wartość prawdy lub fałszu...

³⁵ H. Putnam, *Czym jest prawda matematyczna?*, wyd. cyt., s. 257.

Możliwość empirycznego obalenia twierdzeń a tzw. „matematyczność świata”

*Bądźcie ostrożni, jeżeli w toku gawędy Kubusia i jego pana nie chcecie wziąć prawdy za zmyślenie i zmyślenia za prawdę*³⁶.

Zagadnienie możliwości empirycznej falsyfikacji twierdzeń matematycznych wiąże się z „cudem” stosowalności matematyki do teorii empirycznych. W tym kontekście wskazany problem jest nawet szerszy, bowiem to twierdzenie matematyki ma zostać obalone empirycznie, czyli w sposób tradycyjnie kojarzony z teoriami fizycznymi. Ta stosowalność staje się więc dwustronna.

Jednym z występujących wyjaśnień tej „niepojętej skuteczności”³⁷ matematyki jest platonizm. Dla platonika świat jest odbiciem („materialnym cieniem” – jak napisze Józef Życiński) świata matematycznych obiektów, zatem samo poznawanie twierdzeń matematycznych jest ich odkrywaniem, tak jak i odkrywane są prawdy o świecie fizycznym. W fizyce poznajemy więc prawdy o przyrodzie, która jest – według popularnego platońskiego powiedzenia – matematyczna; cechuje się strukturą odpowiadającą twierdzeniom matematyki zapisanej „w wielkim zwoju” świata obiektów matematycznych. Poznając tę strukturę jednocześnie uzyskujemy potwierdzenie dla twierdzeń matematycznych. Sądzę, że platonizm (przynajmniej w wersji skrajnej, proponowanej przez Penrose’a³⁸ i Życińskiego³⁹) nie jest zadowalającym wyjaśnieniem stosowalności matematyki do twierdzeń fizycznych, uzasadnia bowiem jeden „cud” innym. Prawdopodobnie taki sam argument można byłoby sformułować przeciwko platonistycznemu wyjaśnieniu „cudu” empirycznej obalalności twierdzeń matematycznych. Niemniej, co mogłaby znaczyć teza, iż pewne twierdzenia matematyczne (prawdziwe na mocy istnienia w świecie obiektów matematycznych) moż-

³⁶ D. Diderot, *Kubus Fatalista i jego pan*, wyd. cyt., s. 67.

³⁷ E. P. Wigner, *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, w: *Współczesna filozofia matematyki*, wyd. cyt.

³⁸ Zob. np. R. Penrose, *Droga do rzeczywistości*, tłum. J. Przystawa, Warszawa 2010, s. 12–21 lub R. Penrose, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997, s. 17–22.

³⁹ Zob. J. Życiński, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Kraków 2013, s. 17–27.

na obalić empirycznie, przez doświadczenie w świecie o matematycznej strukturze. Wówczas jedna matematyczna struktura stałaby w sprzeczności z inną. Wątpię jednak, by doprowadziło to nas do konsekwencji innych niż te już podjęte przy okazji argumentu z niezbędności Quine'a, czy ujęcia semantycznego. W tym wypadku „matematyczność” nie cechuje wyłącznie naszych interpretacji, twierdzeń o pewnych matematycznie zracjonalizowanych modelach, lecz jest istotną cechą samej rzeczywistości, zatem gdy określamy, że pewne twierdzenie jest fałszywe, odmawiamy jednocześnie istnienia pewnym cechom lub obiektom w świecie platońskim. Odrzucamy też możliwość znalezienia odwzorowania tego twierdzenia w naszym fizycznym świecie o strukturze matematycznej, w którym nie może być przecież sprzeczności (one pojawiają się dopiero w języku).

Putnam stwierdził w przytaczanym już raz fragmencie, że *nie jest możliwe bycie realistą w odniesieniu do teorii fizycznej, a nominalistą w odniesieniu do teorii matematycznej*⁴⁰. Oprócz postawy realizmu wobec teorii fizyki i matematyki przyjmowanej przez samego autora cytatu, można także przyjąć postawę antyrealizmu względem teorii fizycznych i matematycznych. Antyrealista będzie zatem sądził, że twierdzenia matematyczne oraz fizyczne nie są obiektywnie prawdziwe. W ogóle może przyjąć stanowisko, że w nauce nie dąży się do formułowania twierdzeń prawdziwych⁴¹, lecz użytecznych, zgodnych do pewnego stopnia z doświadczeniem oraz odpowiadających przyjętym konwencjom. Przyjmuję tu, że tzw. pragmatyczna czy konsensualna koncepcja prawdy nie stanowi w rzeczywistości o kryterium prawdy, lecz wskazuje na pewne motywy uznawalności twierdzeń, gdzie wiedza nie musi składać się wyłącznie ze zdań prawdziwych i pewnych – co jest tezą falibilizmu i jednocześnie pozwala na uniknięcie jednej z wersji sceptycyzmu głoszącej, że wiedza jest niemożliwa⁴². W teoriach fizycznych doświadczenie odgrywa rolę, ponieważ naukowiec chce, aby jej twierdzenia można było stosować do świata zewnętrznego oraz dopuszczają to przyjęte przez społeczność konwencje, które w tym przypadku, posługując się pojęciami Kazimierza Ajdukiewicza, zawierają

⁴⁰ H. Putnam, *Czym jest prawda matematyczna?*, w: R. Murawski, *Współczesna filozofia matematyki*, wyd. cyt., 2002, s. 261.

⁴¹ Gdy piszę o prawdzie w tym miejscu i poniżej, punktem odniesienia jest dla mnie korespondencyjna koncepcja prawdy.

⁴² Zob. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Toruń 2013, s. 29–37.

*empiryczne dyrektywy znaczeniowe*⁴³. Żeby obalić twierdzenia matematyczne przez doświadczenie, język matematyki musiałby także zawierać tego rodzaju dyrektywy, bo jak słusznie zauważył Ajdukiewicz: *dane doświadczenia nie narzucają nam w sposób absolutny żadnego artykułowanego sądu*⁴⁴, dopóki nie przyjmimy pewnej aparatury pojęciowej. Skoro zatem dany sąd jest prawdziwy w ramach konwencji, to jest w pewnym sensie relatywnie prawdziwy. Może w ogóle nie być prawdziwym, jeśli prawdę zrelatywizowaną do konwencji uznamy jedynie za poprawność, bez posługiwania się doniosłym pojęciem prawdy. Oczywiście przyjmując realne istnienie świata zewnętrznego, musimy zgodzić się, że prawda o elementach świata i o faktach istnieje, ponieważ w pewien sposób te fakty się wydarzają. Poza tym, żeby stwierdzić, że coś nie istnieje, musielibyśmy przekroczyć granice naszego języka. Gdy tworzymy zdania o rzeczywistości, relatywizujemy je do naszych konwencji. Zdania te zatem nie mogą być obiektywnie prawdziwe. Dołączenie konwencjonalizmu do tezy antyrealizmu jest w wielu kwestiach użyteczne, np. dla utrzymania empiryzmu genetycznego w matematyce przy jednoczesnym unikaniu realizmu⁴⁵. Aby obalić empirycznie dane twierdzenie matematyczne, musielibyśmy najpierw dopuścić stosowanie takiego falsyfikatora w ramach naszych konwencji dla języka matematyki i następnie doświadczalnie wykazać, że dane twierdzenie było sprzeczne z naszymi innymi konwencjami. W tym wypadku uznanie empirycznej obalalności jest kwestią umowy. Powyższe rozważania wyjaśniają do pewnego stopnia, dlaczego Kubuś odkrywa to samo, co jego pan wymyśla, lecz ani z platonizmu, ani z antyrealizmu nie wynika koniecznie możliwość empirycznego obalania twierdzeń.

⁴³ K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, tłum. F. Zeidler, w: Tenże, *Język i poznanie. Wybór pism 1920–1939*, t. 1, Warszawa 2006, s. 175–195.

⁴⁴ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie. Wybór pism 1920–1939*, wyd. cyt., s. 180.

⁴⁵ Zob. P. Zeidler, *Problem „matematyczności nauk przyrodniczych” a spór o realizm*, w: *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, red. E. Piotrowska, D. Sobczyńska, Poznań 1999, s. 119–136.

Podsumowanie

*Czytelniku, oswój się z tym sposobem mówienia zapożyczonym z geometrii, podoba mi się bowiem jego ścisłość i będę się nim nieraz posługiwać*⁴⁶.

Na koniec chciałabym jeszcze podsumować rozważania zawarte w poszczególnych częściach tej pracy.

1. Twierdzenia matematyczne można traktować w zespoleniu ze znaczeniami, lecz podstawowym problemem jest wówczas określenie zakresu problemów, jakimi miałyby się zajmować matematyka jako nauka, i oddzielenie jej od fizyki (skądinąd granice i tak bywają nieostre). Poza tym, aby w ogóle mówić o empirycznym obaleniu twierdzeń, musielibyśmy dopuszczać także możliwość formalnego ich obalenia lub posługiwać się jeszcze innym językiem, w którym to formalne obalenie byłoby dopuszczalne. Posługiwanie się terminem „empiryczny” nie ma sensu, jeśli wszystkie twierdzenia konstruowane w języku nauki (zarówno matematyki, jak i nauk przyrodniczych) byłyby potencjalnie falsyfikowalne empirycznie.

2. Pojęcie metody empirycznej jest podstawowym problemem dla ujęcia tezy z tematu w kontekście filozofii Lakatosa. Jeśli dopasujemy to pojęcie do jego podziału nauk, to w istocie pewne twierdzenia matematyczne można obalić empirycznie.

3. Doświadczenie można potraktować jako czynnik naprowadzający w matematyce, a co więcej – element dowodu w jego nieścisłym pojęciu, akcentującym jego wartość perswazyjną. Empirycznie można obalić dane twierdzenie matematyczne, lecz nie znaczy to, że trzeba dokonać tego w ten sposób. Ta pozornie oczywista myśl ułatwia dopuszczenie doświadczenia w matematyce, podkreślając, że nie trzeba pozbywać się formalnych rozwiązań na rzecz metody empirycznej.

4. Zespolenie twierdzeń fizycznych z ich matematycznym aparatem pozwala przypuszczać, że empiryczna falsyfikacja twierdzeń matematycznych byłaby możliwa. Szczególnie byłoby to spójne z Quine’a argumentem z niezbędności na gruncie holizmu epistemologicznego, który jednak

⁴⁶ D. Diderot, *Kubuś Fatalista i jego pan*, wyd. cyt., s. 35.

nie jest zbyt przekonujący. Argument Putnama z niezbędności nie pociąga za sobą możliwości empirycznego obalania twierdzeń matematycznych.

5. Ani platonizm, ani antyrealizm nie implikują możliwości empirycznej falsyfikacji twierdzeń matematycznych. W ujęciu platońskim mielibyśmy do czynienia ze sprzecznością między dwiema strukturami matematycznymi⁴⁷. Taka sytuacja, stanowiłaby, zdaje się, większy problem dla platonika niż analogiczna w ramach poglądu konwencjonalistyczno-antyrealistycznego. W tym drugim empiryczne obalenie byłoby uzasadnione przyjętymi konwencjami, które musiałyby dopuścić tego rodzaju falsyfikator. Fakt obalenia mógłby ewentualnie sugerować sprzeczność w ramach tych konwencji.

Ostatecznie w ramach niektórych, przytoczonych w tej pracy koncepcji, pewne twierdzenia matematyczne można by było obalić empirycznie. Zarysowałam wyżej, jakich zmian w terminologii i konwencjach, wymagałoby dopuszczenie empirycznej falsyfikacji takich twierdzeń oraz jakie rodziłoby to problemy.

⁴⁷ W przypadku, w którym równie przekonujący byłby dowód twierdzenia matematycznego i zespół twierdzeń wyznaczający strukturę faktu, który stałby w sprzeczności wobec tego twierdzenia matematycznego

Prywatność i tajność jako granice sfery publicznej. Rozwiń wskazany problem odwołując się do teorii filozoficznych

Wstęp

Sfera publiczna, pojmowana jako przestrzeń aktywności ludzkiej oraz działań komunikacyjnych, współcześnie dostępna wszystkim jednostkom¹, jest ograniczana dwustronnie. Z jednej strony przez sferę prywatną jednostki, z drugiej zaś przez niektóre aspekty działalności politycznej, które obejmują ochronę pewnych informacji strategicznych na temat państwa, zarówno przed obywatelami (z założenia dla ich dobra), lecz i przed innymi państwami. Informacje o szczególnym znaczeniu dla państwa są przechowywane w „przestrzeni nadpublicznej”, czyli zarezerwowanej wyłącznie dla wąskiej grupy.

Przestrzeń zagospodarowana przez sferę publiczną jest różna w każdym rozpatrywanym przypadku, gdyż jest kształtowana przez bardzo konkretne procesy społeczne i polityczne, charakterystyczne dla danego obszaru w jasno sprecyzowanym momencie historycznym. Pojęciem stanowiącym swoisty rewers idei sfery publicznej jest sfera prywatna. Uznanie istnienia jednej ze sfer za czynnik ahistoryczny, podlegający zmianom w formie, ale nie w swojej istocie, oznacza automatyczne przyznanie tego samego statusu drugiej sferze, dopełniającej znaczenie pierwszej.

Należy jednak zaznaczyć, że zakres obu sfer wynika z przyjętej konwencji, czyniącej ową dystynkcję konstrukcją intelektualną.

¹ Historycznie rzecz ujmując, dostęp do sfery publicznej dotyczył wąskiej grupy uprzywilejowanych jednostek. Dopiero w demokracji liberalnej, ukształtowanej w drugiej połowie XX wieku, ustanowiono model normatywny, oparty na modelu dostępu do sfery publicznej, opierającym się na powszechnej inkluzji, jednak z zasady ograniczony do grona obywateli, imigranci nie mają łatwości wkraczania do sfery publicznej.

Postaram się uzasadnić, iż zaproponowany podział między sferę publiczną i sferę prywatną jednostki jest koncepcją, która obowiązywała w konkretnych momentach historycznych, ale w dzisiejszych czasach nie przystaje do rzeczywistości. Niestety, nie jestem w stanie wytworzyć bazy słownikowej, pomagającej w opisie iluzoryczności granicy między prywatnością i przestrzenią publiczną, która byłaby jednocześnie nieza-barwiona hipokryzją oraz zrozumiała dla czytelnika. Wybrałem drogę hipokryty, czyli zdecydowałem się na podjęcie namysłu krytycznego nad wzmiankowanym podziałem, wskazując na jego współczesną niekonkluzywną dynamikę, zarazem mimowolnie przyjmując podstawowe elementy modelu tego podziału.

Skutkiem zatarcia granicy między sferą prywatną a sferą publiczną (dokonało się ono w początkach ery postinternetowej) możliwego dzięki historyczności tej koncepcji oraz spowodowanego dynamicznymi zmianami technologicznymi, jest zdezaktualizowanie bazy pojęciowej, do której przywykliśmy i po którą intuicyjnie sięgamy, skutkujące brakiem precyzji w opisywaniu relacji między sferą publiczną a tajnością oraz uniemożliwiające stworzenie nowego modelu prywatności (post-prywatności).

Geneza konstrukcji dystynkcji między prywatnym a publicznym

Ujęcie całokształtu zjawisk, występujących w Świecie, jest zadaniem w obecnej chwili niemożliwym do wykonania, dla człowieczego mózgu. Rzeczywistość, w całej swojej niewyobrażalnej złożoności, byłaby dla nas zupełnie niezrozumiałym nośnikiem Chaosu, gdyby nie wygodne konstrukty intelektualne, zapewniające nam minimalne poczucie bezpieczeństwa oraz Bazę, na której mogą powstać wszelakie dziedziny nauk społecznych. Jednym z tych wygodnych konstruktów jest podział na sferę publiczną oraz sferę prywatną. Różne aspekty naszego wielopłaszczyznowego życia są kwalifikowane do tych sztucznych zbiorników pojęciowych, aby stworzyć uporządkowaną i zrozumiałą dla nas samych wizję naszego życia. Oczywiście, rozdzielenie tych sfer jest (a właściwie byłoby) możliwe, ale uważam, że oszukiwanie się, iż owe rozdzielenie jest ahistorycznym, nadanym odgórnie porządkiem świata, jest tyleż szkodliwe, co

niesprawiedliwe względem Ludzkości, której pragnienie rozwoju cywilizacyjnego uformowało ideę polityczności, z której to dopiero wywodzi się wspomniany wcześniej, jakże przyziemny, podział. Zamierzam wykazać, iż owa jasna dystynkcja, w określonych momentach historycznych, trafnie opisywała rzeczywistość, ale nie może rościć sobie prawa do ahistorycznej uniwersalności. Zaznaczam, iż nie pokażę całościowego zarysu jej historycznych przemian, ale zwrócę uwagę na dwa momenty: starożytność oraz narodziny modelu współczesnego.

W starożytnej Grecji, a dokładniej, w epoce klasycznej, w Atenach, sfera publiczna została ukształtowana w całkowitym oderwaniu od sfery prywatnej². Takie pojmowanie polityczności było obecne w większości helleńskich polis, ale to właśnie w polis ateńskiej, za sprawą wybitnych polityków i myślicieli, podział ten zyskał silną obudowę teoretyczną oraz stał się oficjalną wykładnią działania politycznego wśród obywateli, mogących brać udział w życiu politycznym³. W Atenach klasycznych sfera prywatna uważana była za deprecjonowaną, ze względu na przyjęcie jednowymiarowej optyki, zakładającej, że jedynym celem istnienia tej sfery jest reprodukcja życia. To właśnie możliwość oddziaływania na sferę publiczną była dopełnieniem człowieczeństwa, przynależnym tylko obywatelom polis⁴.

Oprócz jasnego kryterium społecznego polityczności istniało również kryterium fizyczne. Miejscem odpowiednim do podejmowania inicjatyw politycznych była agora, na której to obywatel zrzucał się czasowo prywatności i stawał się wyłącznie jednostką publiczną. Należy zaznaczyć, że agora nie jest terminem metaforycznym, który ma ułatwiać rozumienie klasycznej polityczności, tylko zwykłym placem, ustanowionym zwyczajowo miejscem do uprawiania polityki. Ten system, uderzający w swojej prostocie, mógł funkcjonować prawidłowo tylko w bardzo konkretnej sytuacji historycznej, przy spełnieniu mnóstwa założeń: politycznych, społecznych oraz ekonomicznych. Jeśli uczestnictwo w życiu publicznym miało się wiązać z prestiżem i elitaryzmem, mogło być dostępne jedynie wąskiej grupie najbardziej wpływowych ludzi, w innym przypadku możli-

² Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, PWN, Warszawa 1973.

³ Należy zaznaczyć, iż znakomita większość mieszkańców polis nie miała możliwości oddziaływania na sferę publiczną, z racji braku posiadania obywatelstwa.

⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.

wość wpłynięcia na sprawy państwowe nie byłaby pretekstem do poczucia wyższości. Pomimo faktu, iż ateński system polityczny wypracował bazę teoretyczną oraz wiele mechanizmów, wykorzystywanych przez współczesną demokrację liberalną, opartą na postulatcie powszechnej inkluzji, system ten był, podług współczesnego rozumienia ustroju demokratycznego, pewną formą społeczeństwa stanowego, z elementami oligarchii oraz rysem arystokratycznym. Bałagan pojęciowy spowodowany jest zmianą w rozumieniu greckiego słowa: „demos”(lud). Dzisiaj do „ludu” zakwalifikowany zostaje (prawie)⁵ każdy, niezależnie od płci, pochodzenia i pozycji społecznej. Współcześnie obywatelstwo jest czymś oczywistym i przynależnym (prawie)⁶ każdemu, podczas gdy w klasycznych Atenach był fundamentem ustroju, który uznalibyśmy dzisiaj za niedemokratyczny.

Ponadto, system ateński mógł obejmować tylko wąską grupę jednostek, gdyż w przypadku zwiększenia liczby ludzi, uczestniczących w życiu, wiele zasad, według których funkcjonowało ateńskie życie polityczne, takich jak: deliberacyjność w podejmowaniu decyzji, losowanie urzędników, czy też wreszcie kwestia tak prozaiczna jak zebranie wszystkich jednostek decyzyjnych w jednym miejscu. Ateński system demokratyczny był jednorazowym produktem dziejowym, który mógł funkcjonować tylko w bardzo specyficznych warunkach. Jeśli przyjmiemy, za pomocą optyki czysto historycznej, że wypracowane przez przeszłe pokolenia rozwiązania polityczne ulegają ciągłej zmianie, przez następne generacje, musimy uznać, że podział na sferę prywatną oraz sferę publiczną jest ściśle historyczny i niekoniecznie musi przystawać do teraźniejszości. Skoro zmiana uległo rozumienie: polityczności, obywatelskości, „ludu”, demokracji, człowieczeństwa, dlaczego mamy uważać, że rozdzielnosc sfer naszego życia, wypracowana w tych samych warunkach historycznych, ma nie ulegać zmianom i trafnie opisywać teraźniejszy świat?

Zestawienie ateńskiej wizji nieprzystawalności sfery publicznej i prywatnej z teraźniejszą sytuacją polityczną wywołuje bolesny dysonans u porównującego. Chociaż opisywanie świata współczesnego za pomocą klasycznej filozofii polityki jest bardzo kuszące, gdyż ujarzma rzeczywistość, która z każdym dniem staje się coraz bardziej skomplikowana, to

⁵ Wyjątkiem jest chociażby niejednoznaczny status prawny imigrantów.

⁶ Jak wyżej.

należy się wystrzegać podobnego postępowania, gdyż taka metoda poznawcza uniemożliwia nam, częściowe nawet, zrozumienie epoki, w której przyszło nam żyć.

Nie trzeba być wytrawnym analitykiem współczesnej polityczności, żeby stwierdzić zatarcie granicy między sferą prywatną a sferą publiczną. Zaznaczam, iż odwołuję się tutaj do romantycznego rozgraniczenia między sferą osobistą a sferą społeczną. Taki model postrzegania przeniknął, w dużym stopniu, do współczesnej myśli liberalnej, ale odbiega przy tym znacznie od klasycznie liberalnej koncepcji podziału między sferą społeczną a sferą polityczną, traktującą prywatność oddzielnie, jako przestrzeń umożliwiającą niezakłóconą politycznością realizację jednostki⁷. Zacznie domowe nie jest już świątynią prywatności, gdyż jesteśmy nieustannie bombardowani informacjami ze sfery publicznej, przy użyciu zróżnicowanego aparatu medialnego, a od jakiegoś czasu, za sprawą mediów społecznościowych, a zwłaszcza Internetu, mamy możliwość bieżącego umieszczania naszych opinii w sferze publicznej. Parlamentarzysta głosujący nad danym projektem ustawy i dziennikarz społeczny, siedzący przed laptopem w piżamie, który komentuje na Twitterze przecieki z obrad, są równie aktywni w przestrzeni publicznej, pomimo całkowicie odmiennej metody oddziaływania. Profile na portalach społecznościowych są wykreowanymi przez nas, w ramach narzuconego arbitralnie przez autorów strony szablonu, obrazami naszego Ja, które zdecydowaliśmy się umieścić w sferze publicznej. W rozumieniu klasycznym nasze życie uczuciowe jest immanentną częścią sfery prywatnej, podczas gdy obecnie prywatność, a tym samym uczuciowość, jest pożerana przez ekspansywną sferę publiczną. Tymczasem, jednostki, które powinny bronić swojej prywatności, nie tylko nie robią nic, aby powstrzymać ten proces, ale każdego dnia czynią sferę publiczną potężniejszą, poprzez umieszczanie w Internecie coraz to nowych informacji o swoim życiu prywatnym.

Wzrost znaczenia sfery publicznej, poprzez ekspansję internetową, kosztem wyniszczanej sfery prywatnej nie musi być koniecznie postrzegany jako zjawisko negatywne. Przestrzeń internetowa, nieskażona fizycznymi zakłóceniami komunikacyjnymi, mogłaby być (przynajmniej

⁷ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna (wersja poszerzona)*, tłum. A. Pawelec, Aletheia, Warszawa 2009, 7.2. „Sfera publiczna i sfera prywatna”

w teorii) polem realizacji ideału racjonalności komunikacyjnej⁸, opisanej przez niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa. W momencie, w którym wartościowy, osobisty kontakt byłby możliwy w ramach sfery publicznej (przestrzeni internetowej), sfera prywatna utraciłaby na znaczeniu, gdyż sfera publiczna nie tylko przejęłaby kompetencje dawnej sfery prywatnej, ale i udoskonaliłaby rozwiązania wypracowane wcześniej przez model prywatnościowy, ponieważ odarłaby go ze zbędnej emocjonalności i wprowadziła racjonalność w każdym sprzężeniu komunikacyjnym. Taki pogląd zakłada jednak silne przywiązanie do idei racjonalności, podczas gdy problemem jest, czy można wyobrazić sobie praktyczne spełnienie idealnych warunków komunikacyjnych, które umożliwiają pojawienie się racjonalności.

Myślicielką, postrzegającą niezależne działanie jednostki w sferze publicznej, niekoniecznie spełniające warunek racjonalności komunikacyjnej, jako akt konstytuujący człowieczeństwo, była Hannah Arendt. Teraźniejsza sytuacja, w której człowiek jest umieszczany w sferze publicznej, niezależnie od jego woli, grozi, w ujęciu Arendt, utratą podmiotowości politycznej. To, co dla Habermasa byłoby idealną sytuacją komunikacyjną, umożliwiającą podejmowanie w pełni racjonalnych decyzji politycznych, dla Arendt byłoby końcem prawdziwej polityczności. W ujęciu Arendt, tak prowadzony dyskurs na tematy polityczne, nie byłby w pełni polityczny, gdyż obejmowałby swoim zasięgiem także sferę domostwa oraz problematykę z nią związaną, która włącza do polityki konieczność.

Jak widać, na aktualną sytuację można spojrzeć ze skrajnie różnych perspektyw. Przyjęta optyka postrzegania rzeczywistości definiuje sposób, w jaki interpretowana zostanie ekspansja sfery publicznej, kosztem trwającej w defensywie prywatności.

Chociaż opisuje procesy, zachodzące wyłącznie w społeczeństwach zdigitalizowanych (z powszechnym dostępem do Internetu), nie jest to wyłącznie diagnoza regionalna, skupiająca się wyłącznie na świecie zachodnim, gdyż postępująca w zastraszającym tempie globalizacja nieprzerwanie rozszerza wpływy kultury Zachodu. W świecie, w którym sfera prywatna przestaje istnieć i tym samym, siłą rzeczy, pociąga za sobą,

⁸ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999.

klasycznie rozumianą, sferę publiczną, która pozbawiona swojego przeciwieństwa przestaje mieć rację bytu, zagadnienie prywatności przedstawia się w zupełnie innym świetle.

Rodzi się jednak pytanie, czy aby dopiero Internet umożliwił rządzącym ingerowanie w sferę prywatną jednostki politycznej. Narzędzia dostępne w czasach dzisiejszych umożliwiają rządzącym infiltrację płaszczyzn naszego życia, które chcielibyśmy uważać za prywatne, w sposób równie skuteczny, co bezbolesny, ale jakiegokolwiek świadome zetknięcie się z mechanizmami, zbierającymi informacje o naszym życiu, pozwala nam, niestety, stwierdzić, iż istnienie naszej sfery prywatnej jest tylko wygodną iluzją, natomiast przemysł informacyjny rozwija się z każdą minutą.

Tak skomplikowana logistycznie operacja kumulowania ogromnej ilości danych byłaby niemożliwa w erze preinternetowej, z powodu braku istnienia tak bogatej gamy narzędzi technologicznych. Pojawia się jednak pytanie, czy rozgraniczenie na erę preinternetową oraz internetową wyczerpuje temat dokładnego opisu historii przekraczania sfery publicznej przez władzę?

Niewątpliwie, zaproponowany przeze mnie podział sygnalizuje dziejowy przeskok technologiczny, który całkowicie zmienił metody sprawowania władzy oraz zbierania danych, ale tak przedstawiony podział, pozostawiony bez dokładniejszych wyjaśnień, sugeruje, iż ingerencja władz, w klasycznie pojmowaną sferę prywatną, rozpoczęła się dopiero wraz z początkiem ery internetowej, co byłoby oczywiście nieprawdą.

Aby ukazać dokładniejszy kontekst wystąpienia „rewolucji internetowej”, zamierzam zestawić klasyczną dystynkcję między prywatnym a publicznym, występującą w starożytnych Atenach, z początkami prowadzenia polityki ingerującej w życie prywatne poddanych, inicjującej proces zacierania granicy między prywatnością a sferą publiczną, który to przygotował grunt pod „rewolucję internetową”.

Pod koniec XVIII w. następuje zdarzenie o charakterze przełomowym. Odnotowuje się pierwsze w historii przypadki prowadzenia przez władzę „polityki kontroli urodzeń” lub, używając języka współczesnego, polityki demograficznej. W ujęciu Michela Foucaulta wydarzenie to rozpoczyna, trwający, aż po dziś dzień, proces zwiększania obszaru władzy rządzących na biologiczność człowieka. Elity przestają postrzegać swoją rolę i władzę z perspektywy zarządzania społeczeństwem stanowym, gdyż rozpoczyna-

nający się już wtedy proces rewolucji przemysłowej oraz gospodarczej, który dramatycznie przeobraził strukturę społeczną, zmusił owe elity do przededefiniowania kategorii myślenia oraz stosowanych praktyk, w kierunku myślenia o społeczeństwie jako o pewnej całości (populacji). Moment wdrożenia polityki demograficznej jest – według Foucaulta – momentem odkrycia populacji, wyznaczającym nowy etap w rozwoju mechaniki sprawowania władzy, zwany: biopolityką, która, rzecz jasna, nie ma nic wspólnego z polityką w klasycznym rozumieniu (opisywanym np. przez Arendt).

Perspektywa przyjęcia optyki foucaultowskiej jest niezwykle pociągająca. Władza, która wyraźnie zmieniła oblicze u schyłku XVIII wieku, podlegała nieustannym przemianom, wraz ze zmianami technologicznymi, zwiększającymi zasięg technik zarządzania populacją, aby wreszcie ulec całkowicie potędze Internetu, u schyłku wieku XX. Zwarte koncepcje narracyjne tego typu potrafią uwieść swoją prostą argumentacją, a połączenie mojej teorii o przełomie politycznym, dokonanym za sprawą Internetu, z autorytetem wybitnego francuskiego filozofa Michela Foucaulta mogłoby poskutkować stworzeniem modelu równie ujmującego estetycznie, co nieuczciwego intelektualnie.

Sądę, że bezkrytyczne przyjęcie perspektywy Foucaulta nie jest wskazane, gdyż nie wyczerpuje możliwości opisu rzeczywistości politycznej po Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Mimo iż mam wątpliwości odnośnie do kilku arbitralnie narzuconych wyjaśnień Michela Foucaulta, jednak stworzone przez niego, niezwykle użyteczne, metody opisu rzeczywistości, być może, pomogą nam zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie: dlaczego wytworzone w czasach porewolucyjnych, liberalne kategorie opisu rzeczywistości, opierające się na dystynkcji między sferą publiczną a sferą prywatną, okazały się, w ujęciu Foucault, niezdolne do całościowego opisu rzeczywistości?

Według Michela Foucaulta najdonioślejszą rewolucją w myśleniu politycznym XIX wieku jest zmiana statusu suwerenności klasycznej, czyli „zezwalania na życie i skazywania na śmierć”⁹ na twór współczesny, wytworzony za pomocą narzędzi biopolitycznych, czyli „skazywania na życie i zezwalania na śmierć”¹⁰. Poza niezaprzeczalną siłą retoryczną rze-

⁹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, wyd. KR, wykład z 17 marca 1976 r.

¹⁰ Tamże.

czonego hasła można w nim dostrzec inspirujący ładunek intelektualny, który, po rozbrojeniu, pomoże nam lepiej zrozumieć genezę zmian, przygotowujących grunt pod rewolucję internetową.

Przed przewrotem biopolitycznym władza suwerena manifestowała się w sposób równie spektakularny co punktowy. Suweren nie dysponował narzędziami, które umożliwiałyby mu zarządzanie życiem poddanych. Efektowne uśmiercanie nieposłusznych poddanych było wyrazem bezsilności suwerena, który nie miał możliwości skutecznego egzekwowania, ustanowionych przez siebie, praw. Pokazowe karanie nieposłusznych poddanych miało na celu wytworzenie atmosfery strachu, w której to ustanowiony porządek prawny oraz władztwo suwerena nie byłyby podważane, w obawie przed konsekwencjami.

Zmiana sytuacji jednostki, z oddania w ręce suwerena prawa do zadania śmierci na zezwolenie mu na kontrolę nad jej życiem jest na pierwszy rzut oka zdecydowanie bardziej logiczna. Suweren utracił prawo odbierania życia, które powinien chronić, oraz uzyskał możliwość skutecznego egzekwowania praw, naruszających wolność jednostki, które zostały mu nadane już wcześniej. To rozumowanie możemy uznać za słuszne, jedynie przy silnym założeniu, że zagadnienia polityczne są kwestią ahistoryczną, czemu stanowczo się sprzeciwiam. W momencie historycznym, w którym powstawała koncepcja klasycznej suwerenności, mianowicie w Europie Zachodniej końca XVI wieku, możliwości ingerencji suwerena w życie prywatne poddanych były, z naszego punktu widzenia, żadne, toteż oddanie wolności przez jednostkę oznaczało, w praktyce, jedynie całkowite podporządkowanie w sferze publicznej. W teorii suweren mógł w myśl tej koncepcji ingerować w prywatność poddanych, lecz nie miał narzędzi władzy, które by to umożliwiały, więc nie przejmowano się tym problemem.

Powolne umieranie prywatności i wyczekiwanie narodziny postprywatności

Jeśli przyjmiemy, iż biologiczność jest immanentną częścią sfery prywatnej, a chyba zdecydowana większość z nas chce sprawować pełną kontrolę nad swoją własną polityką reprodukcyjną, to narodziny foucaultowskiej biopolityki faktycznie naruszają, w sposób dotkliwy, prywatność jednostki.

Suweren włączając biologiczność poddanych do mechaniki władzy, niejako automatycznie narusza liberalny podział na sferę prywatną i publiczną. Narodziny i śmierć poddanego przestają być wyłącznie pewnymi nieszczególnie istotnymi, z punktu widzenia suwerena, faktami, gdyż stają się również przesłankami kształtującymi, najczęściej minimalne, ale jednak znacząco, rzeczywistość polityczną. Nie tylko nasze narodziny i śmierć budzą żywe zainteresowanie suwerena, faktem najczęściej przemilczanym, pomimo swojej wielkiej doniosłości, jest niezdrowe zainteresowanie suwerena życiem seksualnym poddanych. Przywykliśmy, iż każda licząca się partia polityczna przedstawia swoją wizję polityki demograficznej, czyli zaplanowanego długofalowo interwencjonizmu w dziedzinie reprodukcji obywateli. Co więcej, postępujący proces starzenia się społeczeństw europejskich stwarza wręcz sytuację, w której obywatele żądają od władz skutecznego prowadzenia polityki demograficznej, a zaniechanie działania w tej dziedzinie jest postrzegane jako rażący przykład krótkowzroczności rządzących.

Pojawia się pytanie, czy jesteśmy w stanie zaproponować wizję polityczną, godzącą interesy ekonomiczne jednostki z jej wolnością w sferze obyczajowej. Niestety, brakuje kompleksowej recepty politycznej na ów kryzys demograficzny, przyjęcie imigrantów ekonomicznych bywa dobrym rozwiązaniem, ale niezależnie od poglądów na kwestię imigrancką, wszyscy musimy stwierdzić, iż nawet najbardziej przemyślana polityka migracyjna nie jest w stanie rozwiązać tego problemu bez uwzględnienia wielu zjawisk społecznych.

Wytwarzamy nowe zdobycze cywilizacyjne, ale aby je utrzymać, poszukujemy nowych narzędzi, które czynimy coraz to skuteczniejszymi w podwyższaniu standardu naszego życia oraz w ograniczaniu naszej odpolitycznionej wolności prywatnej. Ingerencja w człowieczą reprodukcję dotyka bezpośrednio jednostki społecznej, uświęconej wielowiekową tradycją i uważaną przez wielu myślicieli konserwatywnych za fundament tkanki społecznej, a mianowicie: instytucję rodziny. Niewątpliwie, gwałtowna industrializacja, która zniszczyła tradycyjne więzi rodzinne obecne na obszarach wiejskich, zmniejszyła, w sposób znaczący, wagę instytucji rodziny. Powstaje pytanie, czy instytucja rodziny pozostaje nadal istotną jednostką społeczną, która niby hermetyczna kapsuła ochrania atmosferę korzystną dla klasycznie rozumianej wolności prywatnej, mogącej realizować się jedynie w domu rodzinnym?

Nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć kwestii, czy rodzina jest naturalną komórką społeczną czy też konstruktem kulturowym, ale można za to bezpiecznie przyjąć, że obecna szczególnie w bajaniach konserwatystów „rodzina idealna” jest kategorią intelektualną, służącą za wygodny punkt odniesienia w dyskusjach, ale nie mającą nic wspólnego z rzeczywistością.

Instytucja rodziny, jako element zmiennej rzeczywistości, podlega nieustannej transformacji i odzwierciedla znaczenie charakterystyczne dla danej epoki. To właśnie historia warunkuje, czy kategoria rodziny będzie miała znaczenie ekonomiczne, czy też sentymentalne oraz czy będzie komórką społeczną połączoną ramami prawnymi, czy też pierwotnym prawem krwi. Pomimo brutalnego odrzucenia życzeniowego ideału rodziny, zagadnienie nie staje się wcale bardziej jasne, gdyż intuicja konserwatywna jest w tym partykularnym przypadku uzasadniona o tyle, o ile faktycznie, przyjmując całościową optykę historyczną, trzeba dojść do wniosku, że na przestrzeni ostatnich dwustu, dwustu pięćdziesięciu lat, czyli przyjmując kryteria cywilizacyjne naprawdę krótkiego odstępu czasu, rola instytucji rodziny w społeczeństwie zmalała w stopniu drastycznym.

Rewolucja przemysłowa wprawiła nasz świat w ruch tak szybki, iż jednostka musi wkładać całe swoje siły w dogonienie, otaczającej ją rzeczywistości, a nawet poświęcenie życia temu celowi nie gwarantuje sukcesu. Dotrzymanie tempa światu i jednocześnie utrzymywanie bliskich relacji międzyludzkich wydaje się być zadaniem niemalże niemożliwym. Rozbicie tradycyjnych wspólnot lokalnych oraz postępująca atomizacja społeczeństwa sprawiają, że doznanie owej upragnionej prywatności, rozumianej jako poczucie intymnej, chronionej przed światem, relacji z drugim człowiekiem staje się bardzo utrudnione.

Przyjęcie liberalnej koncepcji prywatności, współcześnie, musi wiązać się ze świadomością kryzysu takiego modelu, spowodowanego postępującym osłabieniem więzi międzyludzkich, przez nienaturalnie szybko zmieniający się świat. Efektem owego osłabienia jest dobrowolne oddawanie całych siebie w objęcia sfery publicznej, w geście ucieczki przed namacalnym stwierdzeniem, iż intymna sfera prywatna¹¹ przestaje istnieć.

¹¹ Intymna sfera prywatna jest, w moim rozumieniu, przestrzenią, niezależną od szeroko rozumianej sfery publicznej (społecznej i politycznej), w ramach której ludzie mogą nawiązywać intymne relacje, będące, w pewnym sensie, ich własnością.

Umieszczenie swojego profilu na portalu społecznościowym odciąża niedorozwiniętą niejako sferę prywatną na rzecz ekspansywnej sfery publicznej, która serdecznie zaprasza nas w swoje objęcia. Łatwiej jest zatracić jakąś część naszego człowieczeństwa poprzez zamknięcie go w pudełku przestrzeni publicznej, niż zmierzyć się z faktem, iż relacje międzyludzkie nie opierają się już na wzajemnym zaufaniu i odpowiedzialności, stawiając, tym samym, pod znakiem zapytania, to czy pozwalają nam na zaspokojenie potrzeb bliskości i szczerych relacji towarzyskich oraz zaprząć wszystkie swoje siły psychiczne, w celu przywrócenia, chociażby nieprecyzyjnej i nieprzekonującej „normalności” w ujęciu psychoterapeutycznym. Czy w świecie, w którym oddajemy samych siebie wszystkim, aby uciec przed konkretnym człowiekiem, jest miejsce na tajność rozumianą, jako intymna sfera naszego życia nienaznaczona wpływem sfery publicznej?

Pragnę zaznaczyć, iż moim celem nie jest kreślenie postapokaliptycznej wizji świata, w którym to wszystkie więzi społeczne zostały zerwane przez demoniczny Internet. Bezpośredni kontakt człowieka z człowiekiem jest jak najbardziej możliwy, a droga internetowa jest tylko jedną z możliwych ścieżek komunikacyjnych. Nie zatraciliśmy jeszcze zdolności postrzegania bliźniego, bez pośrednictwa technologicznego. Z pragmatycznego punktu widzenia zanik sfery prywatnej wydaje się więc być zagadnieniem, mogącym zainteresować jedynie filozofów polityki oraz osób, lubujących się w generowaniu problemów.

Zagrożenie to staje się znacznie trudniejsze do zauważenia oraz zdefiniowania. Wiele z sytuacji życiowych, które postrzegamy jako jednoznacznie przynależne do sfery prywatnej, w rzeczywistości wpisuje się w szersze zjawisko politycznego upubliczniania życia codziennego. Koniecznym wydaje się wprowadzenie w tym miejscu nowego pojęcia na nazwanie tego zjawiska. Proponuję termin „prywatności pozornej” opisujący zdarzenia, tworzące u podmiotu uczestniczącego wrażenie prywatności, pomimo iż w rzeczywistości odbywają się one w ramach przestrzeni potencjalnie publicznej.

Trzeba bowiem zaznaczyć, że wyrwanie z życia fragmentu przynależnego teoretycznie sferze prywatnej nie oznacza automatycznego przeniesienia go do sfery publicznej, rozumianej jako obszar dostępny dla ogółu jednostek. Współczesna technologia umożliwia przechwytywanie danych w ilościach nieporównywalnie większych niż w przeszłości. Nie sposób

umieścić ich wszystkich, za pomocą mediów, w sferze publicznej, dostępnej wszystkim, która potrafi przetworzyć jedynie mikroskopijną część najbardziej pożądanых danych. Korporacje, będące monopolistami na rynku technologicznym, gromadzą na masową skalę informacje o większości użytkowników Internetu, których jest już na świecie ponad trzy miliardy. Istnieje więc niewyobrażalnie wielki bank informacyjny, ulokowany w bliżej nieokreślonej przestrzeni cyfrowej, który nie jest nieustannie lustrwany, gdyż jest to technicznie niemożliwe, ale jedno kliknięcie anonimowego pracownika korporacji czy też urzędnika państwowego wystarczy, aby umieścić daną informację w przestrzeni publicznej.

„Prywatność pozorna” jest przeze mnie rozumiana jako zjawisko nie umniejszające naszemu poczuciu prywatności, z perspektywy jednostkowej, ale jako złudny mechanizm, nieograniczający namacalnie naszej wolności prywatnej, ale rozbrajający wolnościowy ładunek intymności. Poczucie prywatności staje się więc stanem temporalnym, pewność utrzymania świata prywatności, wynikająca z niezaznajomienia „obcych” z rzeczonym światem, bezpowrotnie zniknęła. Niechęć do przyjęcia do wiadomości wzmiankowanego problemu jest reakcją równie naturalną, z psychologicznego punktu widzenia, co niebezpieczną. Bierność intelektualna, skutkująca brakiem wprowadzenia w dyskurs publiczny na nowo zdefiniowanej prywatności, która to przystawałaby do teraźniejszej rzeczywistości technologicznej, spowoduje stopniowy wzrost poczucia zagrożenia, gdyż współcześnie obowiązujący model prywatności niedługo zacznie odrywać się od rzeczywistości w sposób tak uderzający, iż stanie się całkowicie bezużyteczny.

Stworzenie nowego modelu „postprywatności” jest zadaniem niezwykle wymagającym. Projekt kreowania narracji „postprywatnościowej” wymaga ścisłej współpracy wybitnych specjalistów z dziedzin uznawanych przez współczesną naukę za całkowicie rozdzielne. Można dość łatwo określić, iż celem ostatecznym jest wytworzenie poczucia bezpieczeństwa, bez wyłączości na informacje o życiu swoim i najbliższych. To jak absurdalnie brzmiało zdanie poprzednie, podkreśla tylko z jak ogromnym problemem mamy do czynienia. Być może, wiara w możliwość stworzenia, od podstaw, spójnego obrazu prywatności, nie stojącego w sprzeczności z dynamicznie rozwijającą się rzeczywistością, jest przejawem idealizmu politycznego czy też myślenia życzeniowego. Uważam jednak, że techno-

logia nie tylko stwarza ogromne problemy, z którymi musimy się mierzyć, ale i wyposaża nas w bogate instrumentarium środków, znacznie zwiększających nasze możliwości rozwiązywania złożonych problemów.

Rozchwywanie granicy między publicznym a tajnym i konieczność stabilizacji

Przedstawiwszy już swój pogląd na skostniałe struktury teraźniejszej sfery prywatnej, mogę zająć się zagadnieniem tajności, jako sztuczną sferą, wytworzoną przez rządzących, niedostępną dla ogółu obywateli, w celu ochrony informacji, które nie mogą wydostać się z kręgu władzy, ze względu na różnie pojmowany „interes państwowy”. Zasadniczo, oczywistym jest, iż obywatele nie mogą wiedzieć dokładnie, jakie informacje są utajnione. Przyjmuje się, że powinny one chronić bezpieczeństwo państwa i obywateli. Przecieki tajnych informacji w ostatnich latach uwypukliły dwa poważne problemy, związane z określeniem informacji zagrażających bezpieczeństwu państwa oraz możliwości skutecznego chronienia tajności tychże informacji, w dobie rozwoju technik informacyjnych, na co namacalnym dowodem jest działalność tzw. whistleblowerów, czyli ludzi, którzy przenieśli poufne informacje ze sfery „nadpublicznej” w publiczną, bez zgody swoich mocodawców. Całkowita transparentność władzy, pomimo iż teoretycznie powinna wywodzić się z demokratycznej zasady pojmowania ludu jako suwerena, świadomego wszystkich ważnych procesów, zachodzących w państwie, jest niestety tylko utopijną wizją, opartą na tradycji intelektualnej nurtu filozofii polityki, określanego mianem: idealizmu politycznego.

Istnieją dwie najpowabniejsze ścieżki idealizmu, które mogą doprowadzić do negacji tajności, jako immanentnej części polityczności.

Pierwszą, mniej popularną, jest idealizm demokratyczny, nawiązujący do koncepcji demokracji bezpośredniej. W myśl tej idei obywatele powinni decydować o najważniejszych sprawach państwowych, co uczyniłoby z klasy politycznej jedynie grupkę urzędników, wykonujących wiernie polecenia ludu. Brak klasy politycznej oznacza również brak podmiotów sprawczych, mogących stać się powiernikami tajemnicy państwowej. Takie rozwiązanie ustrojowe jest jednak całkowicie dysfunkcjonalne na

większych, gęściej zaludnionych, obszarach (model demokracji bezpośredniej obowiązuje jedynie w Konfederacji Szwajcarskiej). Przywiązanie do ideałów demokratycznych jest godne podziwu, szczególnie w dzisiejszych czasach, kiedy to wartości demokracji liberalnej są nieustannie podważane, ale niestety tak idealistyczny pogląd nie ma nic wspólnego z rzeczywistością polityczną, której immanentną częścią jest tajemność.

Znacznie szerszą drogą, przyciągającą ludzi o przeróżnych poglądach, jest antymakiaweliczny idealizm polityczny, podporządkowujący, z rozmaitych względów, polityczność moralności. Sztandarowym utworem myśli idealizmu politycznego jest traktat *Do wiecznego pokoju* autorstwa królewieckiego filozofa: Immanuela Kanta. Jest to utwór o tyle wyjątkowy, dla przedstawicielstwa tej formacji ideowej, iż autor dostrzega napięcie między moralnością a polityką. Niestety założenie, iż polityka musi podlegać kantowskiemu prawu powszechnemu, jest warunkiem uznania podrzędnej roli pragmatyzmu politycznego, a trzeba zaznaczyć, iż uznanie prawa powszechnego (które faktycznie jest powszechne) jest wyjątkowo mocnym założeniem.

Kant niezwykle mocno krytykuje utrzymywanie sfery tajemności, jako fundamentu ustrojowego państwa, gdyż uważa, iż państwo powinno opierać się na jawności, stanowiącej, w ujęciu kantowskim, podstawową zasadę regulatywną funkcjonowania państwa. Uważa on, iż państwo prawa powinno tworzyć przestrzeń klarowną i przewidywalną dla jednostki, tak żeby jednostka wiedziała dokładnie, co jest dozwolone, a co nie, aby móc praworządnie planować swoje działania. Kant wychodzi ze (słusznego skądinąd) założenia, iż istnienie sfery tajemności jest bezpośrednim powodem wielu nadużyć władzy. Problem w tym, że po przeprowadzeniu słusznej diagnozy, Kant nie jest w stanie podać żadnej realnej alternatywy. Potrafi jedynie zaproponować kryterium jawności, jako normę regulatywną, do której to powinniśmy dążyć. Zaznacza, iż powinniśmy dążyć do stanu całkowitej jawności, nie zaniedbując przy tym bezpieczeństwa swojego, jak i państwa, w którym przyszło nam żyć. Niestety, w dzisiejszych warunkach usilne dążenie do stanu jawności spowodowałoby sytuację niebezpieczną dla nas i/lub naszego państwa. Kant jest więc w stanie nakreślić, wyraźnie, idealistyczny stan, do którego powinna dążyć ludzkość, ale niestety nie proponuje żadnych realnych rozwiązań, które byłyby możliwe do zastosowania w aktualnym momencie historycznym.

Przyzwolenie obywateli na istnienie sfery tajności ponad sferą publiczną jest, moim zdaniem, smutną koniecznością. Bez możliwości ochrony newralgicznych informacji organy rządzące nie są w stanie funkcjonować prawidłowo. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to smutne zwycięstwo pragmatyzmu politycznego nad ideałami demokratycznymi. To, jakie informacje zostaną zatajone, zależy od wizji racji stanu, prezentowanej przez rządzących. Proces zatajania jest z definicji niedemokratyczny. Model podejmowania decyzji, oferowany przez ustrój demokratyczny, zakłada wprowadzenie danej kwestii do debaty publicznej. W momencie, w którym informacja znajdzie się w sferze publicznej, zatajenie jej staje się całkowicie niemożliwe. Proces zatajania informacji omija zawsze procedury demokratyczne, trudno więc wskazać jakiś mechanizm, który pozwalałby kontrolować proces podejmowania decyzji o utajnianiu przez rządzących. Bez kontroli procesu utajniania, decyzja o wyznaczeniu granicy między sferą publiczną a tajną należy wyłącznie do polityków, obywatele nie mają na to żadnego wpływu. Pojawia się pytanie, czy siłowe upublicznianie informacji (najczęściej za pomocą ataków hakerskich) uznanych przez władzę za tajne, przez tzw. whistleblowerów, można ocenić jako działanie w imię ideałów demokratycznych, heroiczną próbę przywrócenia obywatelowi jego prawa do informacji?

Pragnę zaznaczyć, iż nie czuję się kompetentny, aby oceniać dany problem w kategoriach etycznych. Nie posiadam jasnych kryteriów, według których mógłbym uznać dane postępowanie za etyczne lub nieetyczne.

Przedmiotem mojego zainteresowania jest ocena postawy whistleblowerów, z perspektywy obywatela, próbującego pogodzić ideały demokratyczne, z brutalną praktyką polityczną. Wartości demokracji liberalnej, w tym transparentność władzy, są mi bardzo bliskie, ale nie można usprawiedliwiać każdej akcji nieprawomocnego upublicznienia informacji tylko dlatego, że odtajnający deklaruje, iż złamał prawo w imię wartości demokratycznych. Poza tym demokratą wierzy również w państwo prawa, więc poparcie działania whistleblowerów, nawet w imię wartości demokratycznych, skutkuje odwróceniem się od zasad legalizmu prawnego, będącego jednym z fundamentów ustroju demokratycznego.

Nielegalne odtajnianie nie może zatem zostać uznane za czyn zgodny z duchem demokracji, przez każdego zwolennika tego typu ustroju, ocena takiego postępowania zależy od tego, jakie wartości są bliższe oceniające-

mu. Tłumaczenia, iż walka z tajnością jest jednocześnie walką z tendencjami niedemokratycznymi, są godne uwagi i wskazują na istotny problem, o którym warto rozmawiać, ale prezentowana przez zwolenników jako walka „dobra” ze „złem” jest ogromnym uproszczeniem, które wykrzywia obraz świata i nie bierze pod uwagę niezliczonej liczby czynników, wpływających na każdy partykularny przypadek odtajniania danych.

Zamierzam odnieść się do bardzo konkretnego przykładu, na podstawie którego ukazę niejednoznaczność takiego postępowania i wykażę, iż w ściśle określonych przypadkach zachowanie tajności jest najlepsze dla demokracji, a ujawnianie zatajonych informacji niesie ze sobą ogromną odpowiedzialność i często nieprzewidziane konsekwencje.

Najbardziej znanym, na skalę światową, przykładem whistleblowingu jest sprawa Edwarda Snowdena. Przykład ten idealnie pokazuje złożoność zjawiska siłowego odtajniania.

Edward Snowden pracował jako informatyk dla Central Intelligence Agency (Centralnej Agencji Wywiadowczej) oraz jako pracownik kontraktowy, zatrudniony poprzez firmę prywatną, dla National Security Agency (NSA), czyli Agencji Bezpieczeństwa Wewnętrznego. Pomimo, iż był młodym pracownikiem niskiego szczebla, miał dostęp do ściśle tajnych danych, niezwykle istotnych, z punktu widzenia „racji stanu” Stanów Zjednoczonych. Dysponował wiedzą, między innymi, o tajnym programie PRISM, który miał na celu gromadzenie ogromnej ilości danych o klientach największych przedsiębiorstw internetowych, czyli w praktyce o znakomitej większości użytkowników Internetu. Materiał ujawniany przez Snowdena pokazał, iż informacje o życiu prywatnym obywateli są gromadzone, ze znacznie większą intensywnością, niż w najbardziej kasandrycznych wizjach liberałów. Informacje podane przez Snowdena poszerzyły wiedzę obywateli o zakresie i sposobie zbierania danych przez rząd amerykański oraz zwiększyły samoświadomość użytkowników Internetu, którzy od tamtej pory wiedzą, iż mogą być obserwowani i coraz skuteczniej domagają się egzekwowania prawa do prywatności przynależnego każdej jednostce. To właśnie informacje udostępnione przez Snowdena były podstawą merytoryczną dla mojej teorii „prywatności pozornej”. Jednak z odtajnionych danych nie skorzystali, niestety, wyłącznie orędownicy praw obywatelskich oraz młodzi adepci filozofii polityki.

Znajomość metodyki gromadzenia informacji ułatwiła również pracę wszelkiego rodzaju organizacjom terrorystycznym oraz innym siłom, którym celem jest wprowadzenie rozwiązań siłowych, zaburzających bezpieczeństwo publiczne. Informatycy, pracujący na usługach organizacji przemocowych, zrozumiałwszy taktykę działania przeciwnika, nauczyli się omijać sieć ochronną, wytworzoną wcześniej przez amerykańską agencję bezpieczeństwa. Ocena postawy Snowdena zależy, więc od tego jaką stronę w konflikcie bezpieczeństwa z wolnością osobistą przyjmie oceniający. Osoby stawiające dobro państwa ponad dobrem jednostki mogą uznać Snowdena za zdrajcę stanu, który w imię górnołotnych ideałów zadziałał na szkodę swojej Ojczyzny.

Niezależnie od tego, jak ustosunkujemy się do działania Snowdena, wszyscy: zarówno obrońcy, jak i adwersarze tej postaci, muszą przyznać, iż sytuacja, w której jednostka obywatelska, będąca jedynie nic nie znaczącym trybikiem w złożonej maszynie systemu państwowego, upublicznia tajne zasad funkcjonowania danej jednostki państwowej, jest upokarzająca dla wzmiankowanej instytucji, którą w tym konkretnym przypadku jest państwo amerykańskie.

Projekt PRISM zakładał, przede wszystkim, inwigilację internautów, niebędących obywatelami Stanów Zjednoczonych Ameryki, ale również obywateli „krajów sojuszników”, czyli głównie krajów europejskich. Ujawnienie zasad działania projektu PRISM było bezpośrednim powodem dramatycznego pogorszenia relacji USA z państwami europejskimi. Oficjalne stanowisko wywiadu amerykańskiego, mówiące o tym, iż zgodnie z prawem amerykańskim, informacje o internautach, niebędących obywatelami USA, mogą być w dalszym ciągu swobodnie gromadzone przez NSA, z pewnością nie pomogło w zażegnaniu konfliktu dyplomatycznego. Relacje między USA a Niemcami, po dziś dzień, są zdecydowanie chłodne. Niemcy, jako mocarstwo na skalę europejską, zaprotestowały przeciwko inwigilowaniu obywateli niemieckich oraz wysokich rangą urzędników państwowych (głośna sprawa podsłuchu założonego kanclerz Angeli Merkel).

Ukazałem dalekosiężne skutki działań podjętych przez Edwarda Snowdena, aby wyraźnie zaznaczyć, iż żadna decyzja o odtajnieniu informacji nie odbywa się w próżni politycznej. W tak skomplikowanym świecie, stworzonym z niezliczonej liczby niejasnych powiązań, konsekwencje naszych działań mogą być naprawdę niespodziewane, szczegól-

nie jeśli chodzi o tak doniosłe czyny, jak akt upubliczniania chronionych prawem danych. Whistleblowing jest, w moim odczuciu, reakcją obronną społeczeństwa obywatelskiego, opierającego się coraz bardziej ekspansywnej polityce rządzących, którzy to za pomocą szerokiego wachlarza instrumentarium technologicznego wnikają w naszą prywatność. Zjawisko to ukazuje paradoksalną potęgę i niemoc rządzących, którzy są w stanie nieustannie monitorować poczynania obywateli, ale nie potrafią uchronić zgromadzonych informacji przed działaniem jednego człowieka.

Whistleblowing z pewnością nie jest rozwiązaniem kwestii nieograniczonej kontroli władz nad potężną bazą informacyjną o znaczeniu kluczowym dla społeczeństwa obywatelskiego. Jeśli nie wierzymy, iż złożony aparat państwowy, posiłkujący się opinią wielu specjalistów, utajni wyłącznie informacje, które powinny zostać utajnione, tym bardziej nie powinniśmy ufać, iż jednostka, która z definicji może dysponować wiedzą o ograniczonym fragmencie rzeczywistości, odtajni wyłącznie te dane, które powinny zostać odtajnione. Problem pozostaje ten sam. Zarówno władza, jak i whistleblowerzy, nie są, i zapewne nie mogą być kontrolowani. Smutną konstatacją jest stwierdzenie, iż nie mamy prawie żadnej kontroli nad stanowieniem granicy między sferą publiczną a sferą tajną. Różne siły starają się przesunąć ją bardziej w stronę tajności lub w kierunku publicznym, a efekt tych zmagających zależy od przypadku i partykularnych zdolności jednostek. Dopóki nie zrozumiemy narzędzi technologicznych, które udało nam się stworzyć, dopóty granica między tym, co tajne, a tym, co publiczne, będzie kształtowała się właściwie niezależnie od naszej woli, a jakiegokolwiek próby wdrożenia polityki, mającej na celu postawienie trwałej granicy, muszą być z góry skazane na porażkę.

Rozwój technologiczny sprawił, iż wyznaczenie precyzyjnie określonej granicy między sferą publiczną a prywatnością, czy też tajnością, jest zadaniem trudnym, jeśli nie niemożliwym do wykonania. Prywatność, w takim rozumieniu, w jakim zwykliśmy ją postrzegać, przestała istnieć. Musimy zmierzyć się z wymagającym zadaniem pogodzenia się ze światem postprywatnościowym i zdefiniowania przestrzeni intymnej jednostki, na bazie współczesnych struktur, nieopierających się na prawie wyłączności dostępu do informacji o sferach naszego życia, uznawanych powszechnie za prywatne. W obecnej sytuacji podział na sferę prywatną i sferę publicz-

na jest nieaktualny, a jedyną nadzieją na wybrnięcie z impasu intelektualnego jest wypracowanie nowych kategorii pojmowania rzeczywistości.

Dystynkcja między sferą publiczną a tajnością co prawda istnieje, ale znajduje się w nieustannym ruchu za sprawą niezliczonej liczby czynników kreujących rzeczywistość. Nowoczesne instrumentarium technologiczne wzmocniło zarówno władzę, pilnie strzegącą swoich tajemnic i zwiększającą objętość bazy informacyjnej, złożonej z danych o życiu obywateli, jak i wszelkiego rodzaju organizacje czy też jednostki, które bardziej lub mniej szczerze szermując postulatami wolnościowymi dążą do poszerzenia obszaru przestrzeni publicznej. Płynność granicy między sferą publiczną a tajnością jest dla nas ogromną szansą, gdyż dostarcza znacznej liczby danych empirycznych, ułatwiających nazwanie rzeczywistości politycznej i wypracowanie nowej bazy teoretycznej dla filozofii polityki, zajmującej się tym zagadnieniem.

Ciągła zmienność położenia wzmiankowanej dystynkcji jest niestety również zagrożeniem, gdyż czyni świat jeszcze bardziej niestabilnym miejscem, zagrożonym odchyleniem się granicy, w stopniu patologicznym, w stronę sfery publicznej (dysfunkcjonalność państw oraz rozchwianie równowagi międzynarodowej) lub w kierunku tajności (zniszczenie autonomicznej jednostki, w ujęciu liberalnym, będącej fundamentem współczesnej cywilizacji zachodniej, poprzez wprowadzenie monopolu informacyjnego suwerena). Wypracowanie nowych rozwiązań teoretycznych nie jest więc tylko próżną zabawą intelektualną, ale koniecznością, jeśli chcemy żyć w dość stabilnym świecie demokratycznym.

Sytuacja cywilizacyjna, w jakiej się obecnie znajdujemy, przepelnia mnie przytłaczającym niepokojem. Klasyczne kategorie z dziedziny filozofii polityki z hukiem rozbijają się o zdigitalizowaną rzeczywistość. Obawiam się, iż wiem, dlaczego jesteśmy tak zagubieni. To nie my kształtujemy technologię. To ona kształtuje nas!

Fenomenologia a problem świadomości

Wstęp

Chciałbym w niniejszej pracy podjąć obszernie ostatnio omawiany problem świadomości¹, przede wszystkim koncentrując się na możliwościach i ewentualnych metodach jej badania. Najpierw jednak, ponieważ praca ma być skoncentrowana wokół fenomenologii, krótko przedstawię moje rozumienie tejże, zarysuję jej znaczenie dla rozwoju filozofii współczesnej i wskażę kilka problemów, w rozwiązywaniu których może być ona pomocna. Uzasadnię przy tym, dlaczego uznałem, że filozofia umysłu, a w szczególności badania nad świadomością, zdają się być najbardziej obiecującym obszarem badawczym dla fenomenologii. W ramach głównego segmentu mojego eseju zaprezentuję dwie tezy, każdej poświęcając osobną część wywodu. Moją pierwszą propozycją będzie twierdzenie, iż podejście trzecioosobowe, dominujące ostatnimi czasy w naukach kognitywnych i filozofii umysłu², nie pozwala w pełni opisać i zbadać tzw. „trudnego problemu” świadomości³ – konieczne wydaje się tutaj podejście uwzględniające perspektywę pierwszoosobową. W tym rozdziale przedstawię argumenty przeciwko redukcji do fenomenów fizycznych zarówno umysłu, jak i świadomości, a także opiszę pokrótce relację między nimi. W drugiej części mojej pracy postaram się przedstawić możliwe sposoby wykorzystywania perspektywy pierwszoosobowej w badaniach nad świadomością, broniąc przy tym tezy, iż można zastosować w nich pewne

¹ A. Klawiter, *Świadomość* w: R. Poczobut, M. Miłkowski, *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków 2012.

² D. Zahavi, S. Gallagher, *Fenomenologiczny umysł*, Warszawa 2015, s. 13–14, D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, Warszawa 2010, s. 43–49.

³ Terminu tego używam za D. Chalmerssem. Można tutaj mówić po prostu o problemie świadomości fenomenalnej.

elementy metodologii fenomenologicznej, jak to robi chociażby neurofenomenologia Francisco Vareli.

Wydaje się, że taka konstrukcja pracy pozwala uzyskać przejrzystą odpowiedź na pytanie zawarte w tytule. Jeśli choćby niektóre elementy fenomenologii (rozumianej bardzo ogólnie jako zestaw, często niespójnych ze sobą, poglądów autorów kojarzonych z tym nurtem) okażą się pomocne w badaniach nad świadomością, których to „współczesności” podważyć nie sposób, to będzie można z całą pewnością orzec, że fenomenologia może być przydatna współczesnej filozofii.

O pojęciach zawartych w temacie

„Fenomenologię” – pierwszy problematyczny termin – najłatwiej jest określić jako nurt filozofii zapoczątkowany przez Edmunda Husserla i jego uczniów⁴. Jakkolwiek taka definicja wydaje się mało satysfakcjonująca, trudno jest znaleźć inny wspólny mianownik dla fenomenologów, jak dowodzi Stanisław Judycki⁵. Należy stwierdzić za Varelą, że „nie wyczerpuje się ona (fenomenologia – przyp. autora) w indywidualnym podejściu czy stylu”⁶. Chcąc jednakże być bardziej precyzyjnym, wyróżnię jej dwa podstawowe obszary: metodologię i szeroko rozumiany zbiór twierdzeń i teorii (np. teoria świadomości, percepcji, problematyka *Lebenswelt* i konstytucji świata, rozróżnienie na *Leib* i *Korper*). Warto zauważyć, że sam Husserl zdawał się podobnie podchodzić do tego zagadnienia, co sugeruje tytuł jego programowej pracy – „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”. Jak widać, występuje tutaj wyraźnie rozróżnienie na samą metodę fenomenologiczną i zbudowaną na jej podstawie doktrynę⁷. W mojej pracy skupię się głównie na tej pierwszej, często w jej specyficznym, uproszczonym rozumieniu – gdyż pozbawionym zaplecza teoretycz-

⁴ D. Zahavi, S. Gallagher, *Fenomenologiczny umysł*, wyd. cyt., s. 11. Pomijam tutaj analizę dziejów tego pojęcia.

⁵ S. Judycki, *Co to jest fenomenologia*, s. 12.

⁶ F. Varela, *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, w: *Avant* 01/2010, s. 42.

⁷ S. Judycki, tamże, s. 2–3.

niego wypracowanego min. przez samego fundatora szkoły – jaki proponują niektórzy współcześni badacze⁸.

Drugim stwarzającym trudności pojęciem zawartym w temacie pracy jest „filozofia współczesna”. Jego niejasność jest tak wielka, że w praktyce badawczej często unika się w ogóle jego stosowania. Spróbujmy zatem go doprecyzować; proponuję wyróżnić jego dwa podstawowe aspekty. Przede wszystkim „współczesność” danej filozofii odnosi się do okresu jej powstania i uprawiania. W takim rozumieniu przez „filozofię współczesną” ma się na myśli filozofię najnowszą, zazwyczaj tę, której przedstawiciele działali lub działają w XX i XXI wieku. Takie ujęcie tworzy jednak pewną trudność – czy całą filozofię dwudziestowieczną można zaliczyć do najnowszej? Poręczne jest tutaj odwołanie się do drugiego możliwego znaczenia słowa „współczesny” i mówienie o aktualności, tudzież żywotności stawianych problemów, a także proponowanych rozwiązań i metodologii. Przy takim ujęciu znaczenia omawianego terminu, fenomenologię, ze względu na aktywność jej reprezentantów, z całą pewnością należy uznać za współczesny sposób myślenia. Pytaniem – związanym zresztą z tematem pracy – jest tylko jej aktualność.

Obecność fenomenologii w filozofii współczesnej

Zastanawiając się nad możliwymi rozwinięciami zadanego tematu pracy, piszący znajduje się w bardzo komfortowej sytuacji. Liczba dwudziestowiecznych filozofów, których można identyfikować z tradycją fenomenologiczną, jest ogromna – poczynając od niektórych przedstawicieli ruchu egzystencjalnego (przede wszystkim Heideggera, Sartre’a i Merleau-Ponty’ego), poprzez filozofię dialogu⁹, a kończąc na – jakby nie spojrzeć – egzotycznych powiązaniach z dekonstrukcjonizmem. Nie sposób zapomnieć o Romanie Ingardenie (warto zaznaczyć, iż jego koncepcja

⁸ Zob. np. „analizę refleksyjną” L. Embree, czy też sprowadzoną do czterech postulatów wersję metodologii przedstawioną w: D. Zahavi, S. Gallagher, *Fenomenologiczny umysł*, wyd. cyt.

⁹ O związkach fenomenologii i filozofii dialogu pisze: S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyczoficzne*, s. 3–4.

działa literackiego jako bytu czysto intencjonalnego zdaje się być bardzo aktualna w kontekście postmodernistycznej teorii literatury), czy Maksie Shellerze, który na specyficznej, opartej na wczesnych *Badaniach logicznych* Husserla, wersji fenomenologii zbudował swoje koncepcje etyczne.

Jakkolwiek powyższa wyliczanka z pewnością ukazuje popularność fenomenologii i rozliczne możliwości jej zastosowania przy rozwiązywaniu problemów leżących na pograniczu różnych dziedzin filozoficznych, nie przybliży nas w żaden sposób do odpowiedzi na postawione pytanie, gdyż dowodzi jedynie użyteczności fenomenologii dla osób w ten czy inny sposób z nią już związanych, od niej się też wywodzących. Zamiast tego należałoby zastanowić się, jak spuścizna Husserla i jego następców może zostać wykorzystana przez reprezentantów innych sposobów myślenia. Ocena ta doskonale wpasowuje się w interdyscyplinarny sposób myślenia współczesnych filozofów, którzy coraz chętniej współpracują z przedstawicielami innych dziedzin wiedzy, najczęściej – nauk przyrodniczych. Wykazanie, że metoda fenomenologiczna była nieodzowna dla pracy fenomenologa, Merleau-Ponty’ego, wydaje się niewystarczające; dopiero wskazanie na możliwość wykorzystania osiągnięć francuskiego filozofa poza problematyką fenomenologiczną, dla przykładu przy badaniach nad przypadkami psychopatologicznymi, może być produktywnie i w jakiś sposób korzystne dla rozwoju naszej wiedzy o człowieku i świecie.

Chcąc jeszcze bardziej zawęzić temat, chciałbym wskazać konkretny obszar filozofii współczesnej, z którym zestawię fenomenologię. Zgodnie z dotychczasowym, kładącym nacisk na konieczność dialogu między dziedzinami wiedzy, charakterem mojego wywodu, uważam, że korzystne może okazać się sprawdzenie propozycji tej niemieckiej szkoły myśli przy rozwiązywaniu problemów filozofii umysłu i kogintywistyki. Propozycja taka wydaje się tym bardziej sensowna, że wielu filozofów, chociażby John Searle¹⁰, uznaje za oczywistą dominację wyżej wspomnianych podejść badawczych w najnowszych dyskusjach. Z jakiego powodu? Wydaje się, że odpowiedź jest banalnie prosta – wszelkie rozważania dotyczące w ten czy inny sposób człowieka, czyli poruszające się w obrębie takich tematów, jak społeczeństwo, etyka czy język, najlepiej jest rozpocząć od sfery dla

¹⁰ J. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Poznań 2010, s. 19.

przedstawiciela gatunku ludzkiego najbardziej podstawowej, czyli od procesów zachodzących w umyśle.

Zatem wykazanie użyteczności w ramach filozofii umysłu i kognitywistyki najlepiej uwydatni aktualność fenomenologii. Relacje zachodzące między wspomnianymi kierunkami są dość skomplikowane; na potrzeby wywodu uznaję filozofię umysłu za dziedzinę zajmującą się problematyką umysłu od strony filozoficznej, tym samym za część szerszej, interdyscyplinarnej – gdyż korzystającej z osiągnięć min. neurobiologii, informatyki czy matematyki – dziedziny, jaką jest kognitywistyka. Jako, że – jak przedstawię niżej – esej mój będzie traktował o problemie świadomości, której to badanie jest jeszcze w powijakach zarówno w filozofii umysłu, jak i w kognitywistyce, myślę, że można uznać, unikając tym samym wikłania się w nieistotny dla problematyki świadomości spór, że pojęcia „filozofia umysłu” i „kognitywistyka” współdzielą, w ramach tego zagadnienia, przynajmniej sporą część swoich zakresów. Relacja między nimi zdaje się na tym polu na tyle płynna, że ostre, zdecydowane rozróżnianie ich tutaj nie wydaje się konieczne.

Do czego fenomenologia może być wykorzystywana w filozofii umysłu i kognitywistyce?

Zgodnie z postulatami Husserla, fenomenologia miała być nauką pierwszą, a zatem – bezzałożeniową. Co to oznacza? Że miała zajmować się bezpośrednio, w jej terminologii – „źródłowo” – dostępnym doświadczeniem, przy jego opisie odrzucając, w drodze redukcji, wszelką zewnętrzną wobec aktu poznania wiedzę. Taki dobór i ujęcie przedmiotu badań miał dać fenomenologii, jako jedynej z nauk, pełną autonomię badawczą¹¹ – nie musiałaby korzystać z teorii czy wyników innych dyscyplin, a wręcz przeciwnie – jej powołaniem byłoby dostarczanie im materiału badawczego do dalszej obróbki. Takie założenia metodologiczne pociągają za sobą wiele konsekwencji; dla moich rozważań szczególnie istotne jest dostrzeżenie, iż fenomenologia już z samej swej natury dąży do interakcji z innymi naukami. Problemem jest tylko oczywiście ustalenie charakteru tych rela-

¹¹ J. Krokos, *Fenomenologia E. Husserla, A. Pfandera, M. Sheller*. s. 20–22.

cji. Nasuwają się tutaj dwa rozwiązania – konserwatywne, które można utożsamiać z fenomenologią transcendentálną, i ustępliwe, nastawione na współpracę, związane z tzw. „fenomenologią psychologiczną”¹².

Husserl przypisywał fenomenologii, jako jedynej nauce poznającej bezpośrednio to, co naocznie i źródłowo dane, prymat nad innymi naukami¹³. Oprócz tego twierdził, że winna się ona zajmować nie tyle samym poznawaniem, ile ustaleniem warunków możliwości poznania¹⁴. Tak ujmowana fenomenologia niechętnie zrzucać się będzie swojej dominacji nad innymi naukami, co ogranicza jej ewentualną skłonność do współpracy. Naturalną rolę w ten sposób rozumianej fenomenologii jest krytykowanie i metaanaliza podstawowych założeń nauk kognitywnych¹⁵. Można z pewnością dostrzec wiele korzyści takiej pozycji; robi to chociażby Barbara Trybulec, powołując się na Andrew Murraya, wskazującego, iż fenomenologia nie może dołączyć do nauk, których podstawy i warunki stara się określić. Jak zauważa wielu badaczy¹⁶, przez właściwie cały dwudziesty wiek takie nastawienie dominowało wśród fenomenologów, prowadząc do ogólnej niechęci między jej przedstawicielami – dozorcami czy też recenzentami – a wspomnianymi naukami. W związku z tym pozostanę uparcie przy tezie, iż fenomenologia prawdziwą wartość do współczesnej filozofii wnieść może wyłącznie przez interakcję z interdyscyplinarną mieszanką, jaką jest kognitywistyka. Nawet, jeżeli dążąc do realizacji tego celu będzie musiała zrezygnować z części swych teorii i założeń. O jakiej cenie mówimy? W literaturze przedmiotu określa się ją mianem „naturalizacji”, czyli założenia, zgodnie z którym jedynym zasadnym sposobem badania umysłu są nauki przyrodnicze¹⁷.

¹² M. Pokropski, *Fenomenologia i kognitywistyka: genzeza-problemy-stanowiska*, w: W. Plotka, *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, Warszawa 2014, s. 432–433.

¹³ J. Krokos, *Fenomenologia E. Husserla, A. Pfandera, M. Sheller*, wyd. cyt., s. 20–25.

¹⁴ B. Trybulec, *Fenomenologia a kognitywistyka – dwie metody analizy podmiotu poznania. Perspektywa współpracy i problemy*, w: *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, t. 3, 2015, s. 293.

¹⁵ M. Pokropski, *Fenomenologia i kognitywistyka: genzeza-problemy-stanowiska*, wyd. cyt., s. 433.

¹⁶ D. Zahavi, S. Gallagher, *Fenomenologiczny umysł*, wyd. cyt., s. 6–11.

¹⁷ Tamże, s. 45.

Wydaje się, że w obecnym, przesiąkniętym skrajnym naturalizmem dyskursie filozoficznym dominująca, czy też „cenzurująca”, pozycja fenomenologii nie tyle nawet nie może zostać zaakceptowana, ile zdaje się nie mieć zbyt obiecujących perspektyw. Rozsądniejszym podejściem wydaje się zauważenie, że może ona stanowić nie podstawę, lecz raczej doskonałe uzupełnienie, umożliwiające spojrzenie na pewne zagadnienia z zupełnie innego, pierwszoosobowego punktu widzenia. W ten sposób widzą rolę fenomenologii główni bohaterowie mojego eseju – Dan Zahavi, Shaun Gallagher, czy wreszcie Francisco Varela. Jak postuluje ten ostatni, metody nauk kognitywnych i fenomenologiczne mogłyby wzajemnie się ograniczać, co wiązałoby się z wymiernymi korzyściami dla obu stron. Stworzoną przez niego koncepcję realizacji takiego projektu – neurofenomenologię – scharakteryzuję w drugiej części pracy.

Ustaliwszy charakter współpracy, zastanówmy się nad jej przedmiotem. W wydanej niedawno książce, Dan Zahavi i Shaun Gallagher proponują osiem problemów badawczych, w ramach których – ich zdaniem – współpraca między fenomenologią a kognitywistyką może być szczególnie owocna¹⁸. Wydaje się, że miejscem, w którym spotykają się problemy neuronauk i zalety omawianego nurtu filozofii, jest problematyka świadomości. W obecnym stanie badań nad tym zagadnieniem, abstrahując już od tego, iż, jak choćby żartobliwie zauważa słownik stanfordzki, nie jest on zbyt zaawansowany, istnieje „luka eksplanacyjna” między sferą subiektywnych doznań, a ich fizycznych odpowiedników¹⁹. Jak sądzę, fenomenologia, w zmodyfikowanej, co prawda, wersji, może być składnikiem remedium na ten problem. W jaki sposób? Oferując możliwie metodologicznie restrykcyjne i naukowe sposoby badania perspektywy pierwszoosobowej, do której „normalny kognitywista” nie ma dostępu²⁰. Ów brak, jak wskazują chociażby Thomas Nagel czy David Chalmers, uniemożliwia mu sensowne zajmowanie się świadomością.

¹⁸ D. Zahavi, S. Gallagher, *Fenomenologiczny umysł*, wyd. cyt.

¹⁹ M. Pokropski, *Fenomenologia i kognitywistyka: genzeza-problemy-stanowiska*, wyd. cyt., s. 433.

²⁰ Tamże.

„Trudny problem” świadomości

„Gdyby nie istniała świadomość, problem stosunku umysłu do ciała byłby mniej interesujący. Ze świadomością – wydaje się beznadziejny”²¹

Czemu w ogóle postulować istnienie świadomości, skoro sprawia ona takie problemy badawcze? Jest podstawowym, codziennie doświadczanym przez człowieka zjawiskiem. Jej istnienie wydaje się nam jednym z najbardziej oczywistych faktów, jeżeli chodzi o ludzki umysł – dlatego właśnie nie sposób odmówić jej bytu bez odkrycia przytłaczających dowodów na gruncie nauk przyrodniczych. Żeby móc w ogóle konstruktywnie pisać o świadomości, należy wpierw zarysować jakąś koncepcję umysłu i poruszyć, choćby kilkoma słowy, problem *mind-body*. Zachowując w pamięci bogatą historię tego zagadnienia, a także obfitość współczesnych stanowisk w ramach niego zajmowanych, w mojej pracy przedstawię jedynie te teorie, które dobrze wpasowują się w prowadzony tutaj przeze mnie wywód. Jako, iż zamierzam wykazać przydatność fenomenologii w pracach nad problemami filozofii umysłu, naturalne wydaje się, iż w wyżej poruszonych kwestiach muszę zająć stanowisko antymaterialistyczne. Przedstawię zatem teraz dwa podstawowe argumenty przeciwko materializmowi²².

Argument z wiedzy

Esencją tego argumentu jest stwierdzenie, iż niektóre prawdy na temat umysłu, dla przykładu – na temat świadomości czy qualiów, nie są dedukowalne z faktów fizycznych. Przykładami jego realizacji mogą być

²¹ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, s. 2.

²² Przez termin „materializm” rozumiem pogląd głoszący, że „jedyną istniejącą rzeczywistością jest rzeczywistość materialna, a w konsekwencji, że stany umysłu [...], muszą być w jakimś sensie do stanów fizycznych, czyli muszą być niczym więcej jak stanami fizycznymi.” Za: J. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Poznań 2010, s. 55.

artykuły Thomasa Nagela²³ czy Franka Jacksona²⁴; proponuję zająć się tekstem tego drugiego, gdyż klarowniej przedstawia on problem. Wyobraźmy sobie neurobiolog Mary, posiadającą wszelką wiedzę o faktach fizycznych dotyczących świata, w którym przyszło jej żyć. Nasza bohaterka ma także w pełni sprawny umysł – potrafi bezproblemowo wykorzystywać daną jej wiedzę. Niestety, od momentu narodzin była umieszczona w czarno-białym pokoju, co oznacza, iż nigdy nie widziała niczego kolorowego. Pytanie, które stawia w takiej sytuacji Jackson, jest proste: czy nasza Mary zyska jakąkolwiek nową wiedzę, gdy, wypuszczona z bezbarwnego pomieszczenia, zobaczy czerwonego pomidora? Filozof natychmiast udziela twierdzącej odpowiedzi, zauważając, iż wykreowana przez niego postać dowie się, „jak to jest widzieć kolor czerwony”. Mary, czyli osoba posiadająca całą wiedzę o świecie fizycznym, dowiedziała się w ten sposób czegoś nowego. Oczywistym wnioskiem jest stwierdzenie, iż w związku z tym musi istnieć wiedza dotycząca umysłu, która nie ma charakteru materialnego. Podobnie argumentuje Nagel, posługując się metaforą nietoperza. Zauważa, że bazujący na obiektywnych faktach fizycznych badacz, choćby ze względu na swoje uwarunkowania cielesne (ma przecież ciało człowieka, a nie nietoperza²⁵), nigdy nie będzie w stanie określić, jak to jest być nietoperzem. Subiektywność jest sferą niedostępną materialistycznym teoriom umysłu, a jej najciekawszym elementem, jak przynajmniej twierdzi Nagel, jest świadomość.

Argument z możliwości istnienia zombie

Głównym zwolennikiem tego argumentu jest David Chalmers. Jego rozumowanie można przedstawić następująco: jeśli możliwe jest wyobrażenie sobie świata fizycznego nieodróżnialnego w żaden sposób od świata, w którym żyjemy, ale zasiedlonego przez nieodróżnialne, pod względem

²³ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*

²⁴ F. Jackson, *Czego nie wiedziała Maria?*

²⁵ Warto zasygnalizować w tym miejscu pewną zbieżność tego przekonania z poglądami E. Husserla na temat cielesnego uwarunkowania poznania. Pisze o tym: J. Michnacz, *Rozumienie ciała przez fenomenologów*, w: *Perspectiva* 2/2010.

behawioralnym, od ludzi osobniki pozbawione świadomości (tzw. zombie), to oznacza, że takie światy są logicznie możliwe. To z kolei implikuje stwierdzenie, iż stany świadomości nie mogą być identyczne ze stanami fizycznymi, a zatem musi istnieć wiedza o umyśle, która nie ma charakteru materialnego.

Zauważmy w tym momencie, iż nieredukowalność świadomości stanowi punkt centralny obu przywołanych przeze mnie argumentów. Wydaje się, że stan ten potwierdza przytoczoną wyżej diagnozę Nagela, a tym samym uprawomocnia moje ujęcie zagadnienia.

Koncepcja umysłu J. R. Searle'a

Przedstawiwszy argumenty przeciwko materialistycznemu rozwiązaniu problemu *mind-body*, chciałbym naszkicować kompatybilną z fenomenologią i próbami badania sfery pierwszoosobowej teorię umysłu i świadomości. W tym celu proponuję rozpocząć rozważania od przyjrzenia się schematowi naszkicowanemu przez Francisco Varełę w jego programowym artykule²⁶. Chilijski badacz wyróżnił koncepcje umysłu spowinowaczone z reprezentowaną przez niego orientacją fenomenologiczną i określił je dalej mianem „uwzględniających perspektywę pierwszoosobową”. Zanim przejdę do omówienia koncepcji samego Vareli, szczególnie interesować mnie będą poglądy Johna R. Searle'a. Z jakiego powodu? Jego teoria, choć redukcjonistyczna, przyznaje pełnoprawny byt wszystkim stanom mentalnym – nie wyklucza interesującej nas sfery subiektywnej.

W swoim wprowadzeniu do filozofii umysłu²⁷ wybitny angielski filozof stara się, do pewnego stopnia z powodzeniem, na nowo sformułować klasyczne problemy poruszanego przez niego tematu. Jak zauważa, wiele kłopotów ma swoje źródło już na płaszczyźnie terminologicznej. Zaczniemy od kwestii kluczowej – związku między ciałem a umysłem. Searle za oczywiste uznaje, iż wszystkie byty mają charakter materialny. Takie stanowisko z jego strony nie oznacza jednak, iż zwyczajnie sytuuje

²⁶ F. Varela, *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, w: *Avant* 01/2010, s. 36.

²⁷ J. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, wyd. cyt.

się on w ramach ustalonego podziału psyche-soma. Proponuje zniesienie kartezjańskiego dualizmu za pomocą znacznie lepiej sformułowanego i bardziej użytecznego rozróżnienia pierwszoosobowe- trzecioosobowe, wprowadzając tym samym analogiczne pojęcia ontologii pierwszo- i trzecioosobowej (przy założeniu, że są to różne sposoby patrzenia na świat materialny):

„Zgódźmy się, że realny, „fizyczny” świat obejmuje zarówno byty opisywane przez ontologię trzecioosobową (na przykład drzewa i grzyby), jak i byty opisywane przez ontologię pierwszoosobową (na przykład bóle czy przeżycia barwne)”²⁸.

Sfera mentalna nie jest w takim ujęciu czymś osobnym czy też przeciwnym materii; jest z nią nierozzerwalnie związana, fenomeny mentalne są tłumaczone jako cechy stanów biologicznych, ich pewien subiektywny aspekt. Materia stanowi przyczynę i ośrodek świata mentalnego, nie odbiera mu jednak istnienia. Stanowisko takie sam jego twórca określił mianem naturalizmu biologicznego.

W tym momencie warto przytoczyć searlowską koncepcję redukcji, która doskonale sprawdza się w poruszanej problematyce, a szczególnie w kwestii świadomości. Wyróżnił on dwa jej podtypy: redukcję ontologiczną i kauzalną²⁹. Pierwsza z nich, choć najpowszechniejsza, jest bardzo często błędnie wykorzystywana, zwłaszcza przez fizykalistów. Jeżeli chcemy zredukować ontologicznie typ bytów A do typu bytów B, to orzekamy tym samym, że A jest niczym innym jak B. Ten rodzaj redukcji, zaczerpnięty z nauk przyrodniczych, prowadzi do eliminacji redukowanego fenomenu, wykazania jego iluzoryczności. W ten sposób można dla przykładu zredukować zachód Słońca do ruchu obrotowego ziemi³⁰. Na czym polega błąd popełniany na gruncie nauk kognitywnych? Jest nim zbyt pochopne redukowanie ontologiczne stanów mentalnych do fizykalnych. Takie postępowanie zupełnie ignoruje specyfikę tych drugich, konkretnie ich „ontologię pierwszoosobową”, z natury subiektywną. Dążąc do obiektywizacji fenomenów przynależących do umysłu, ztraca się ich prawdziwą

²⁸ J. Searle, *Umysł...*, wyd. cyt., s. 125.

²⁹ Tamże, s. 113.

³⁰ Tamże, s. 113.

naturę. Zwróćmy za Searlem uwagę, że w ten sposób tak naprawdę nie rozwiązuje się problemu dualizmu, lecz jedynie wytwarza się jego skrajną postać – zupełną aberrację.

Jego zdaniem, na gruncie tej dyscypliny filozoficznej poprawniej jest mówić o redukcji kauzalnej, której definicję, jako, że będzie potrzebna w dalszej części eseju, przytoczę w całości:

„A są redukowalne (kauzalnie – przyp. autora) do fenomenów typu B wtedy i tylko wtedy, gdy zachowanie fenomenów A w całości da się wyjaśnić przyczynowo przez odwołanie do zachowania fenomenów B, a nadto A nie będą miały żadnych kazualnych mocy sprawczych innych niż posiadane przez B”³¹.

Jak autor zapatruje się na istotną dla nas kwestię świadomości? Jest ona, jego zdaniem, szczególnie istotnym pojęciem służącym do opisu zjawisk mentalnych, gdyż „dzięki niemu potrafimy uchwycić te właśnie pierwszoosobowe, subiektywne cechy fenomenów”³². Mówi on w tym miejscu o problemie qualiów. Z przyczyn praktycznych nie używa jednak tego terminu, gdyż uznaje je za tożsame ze świadomością³³. Searle rozpatruje w dalszych fragmentach książki różne cechy świadomości; dla mnie najistotniejsza będzie druga wymieniana przez niego właściwość – subiektywność. Wynika z niej, iż świadomość można wyjaśnić redukcją kauzalną, ale nie ontologiczną. Jak pisze:

„Świadomość jest całkowicie wyjaśnialna kazualnie poprzez zachowanie neuronów, lecz nie wynika stąd, że jest wyłącznie zachowaniem neuronów”³⁴.

Zaprezentowany powyżej sposób postępowania wydaje się przekonujący, chociaż wciąż ma zasadniczą wadę. Jest nią drugi człon podanej definicji redukcji kauzalnej – „A nie będą miały żadnych kazualnych mocy sprawczych innych niż posiadane przez B”. Oznacza to, jak autor tłum-

³¹ Tamże, s. 123.

³² Tamże, s. 124.

³³ Tamże, s. 138.

³⁴ Tamże, s. 139.

czy dalej przykładem, że fenomen A nie posiada żadnych cech, których nie można kauzalnie wytłumaczyć zachowaniami fenomenu B. Taka relacja występuje pomiędzy wodą a jej cząsteczkami. Czy jednak aby na pewno analogia ta adekwatnie odnosi się do problemu świadomości? Jak zauważa Nagel w swoim słynnym eseju: niekoniecznie. Sądzę, że lepiej jest przedstawić tę relację metaforą ogniska: związek przyczynowy materiału spalanego, dajmy na to drewna, z samym ogniem jest niezaprzeczalny. Czy można jednak z cech tworzywa wyprowadzić wszystkie właściwości powstałego z niego płomienia? Zauważymy z pewnością pewne korelacje, zwłaszcza, gdy zaczniemy modyfikować skład ogniska, chociażby przez dodanie substancji barwiących płomień. Z całą pewnością jednak nie wyjaśnimy w ten sposób wszystkich cech omawianego zjawiska, chociażby samego procesu spalania. Chciałbym sądzić, że analogia ta dość dobrze oddaje specyficzny status świadomości.

Kolejną wątpliwość budzi proponowana przez Searle'a metodologia badań nad, jak słusznie ocenił, bardzo istotnym zagadnieniem, jakim jest świadomość. Stwierdza on, że „ontologiczna subiektywność jakiejś dziedziny przedmiotowej wcale nie wyklucza możliwości istnienia epistemologicznie obiektywnej nauki, która tę dziedzinę bada”. Angielski filozof nie postuluje zatem istnienia jakiegokolwiek dopasowanego do pierwszoosobowego charakteru świadomości sposobu jej badania³⁵. Z czego może wynikać taka postawa? Wydaje się, że z reprezentowanego przez niego – mimo wszystko – redukcjonizmu. Jak zauważyłem powyżej, redukcja kauzalna, jakkolwiek jest zdecydowanie lepszym rozwiązaniem niż redukcja ontologiczna, wciąż nieadekwatnie ujmuje problem. Choć nadaje oddzielny, pełnowartościowy byt fenomenom mentalnym, twierdzi przy tym, iż są one sprowadzalne do fenomenów fizycznych, która to zresztą właściwość umożliwia badanie ich metodami obiektywnymi. Jeżeli staniemy na stanowisku antymaterialistycznym, nieredukcyjnym, za którym argumenty przedstawiłem powyżej, to metoda choćby w części subiektywna, a zatem, jak głosi moja teza, stwarzająca możliwość wykorzystania fenomenologii, wydaje się konieczna. Jak pisze Nagel:

³⁵ J. Searle, *Umysł...*, wyd. cyt., s. 140.

„jeśli doświadczenie jest w swym subiektywnym charakterze w pełni zrozumiałe tylko z jednego punktu widzenia, to żadne przejście do większej obiektywności [...] nie przybliży nas do rzeczywistej natury tego zjawiska”³⁶.

W poszukiwaniu metodologicznego lekarstwa

Mam nadzieję, że z całego mojego powyższego wywodu dość jasno wynika pierwsza stawiana przeze mnie teza, iż nie można rzetelnie zajmować się umysłem, a zwłaszcza świadomością, bez uwzględnienia perspektywy pierwszoosobowej. Jeżeli zgodzimy się z tym twierdzeniem, to nieuchronnie musimy uznać także stanowisko, zgodnie z którym ową sferę subiektywną należy badać za pomocą specjalnej metodologii uwzględniającej jej specyfikę. W tej części mojej pracy postaram się przedstawić dwie propozycje: heterofenomenologię Daniela Dennetta i, wspominaną już, neurofenomenologię Francisco Vareli. Obie, przynajmniej pozornie, wydają się związane z fenomenologią. Jak się jednak okaże, tylko propozycję chilijskiego badacza można powiązać z tym nurtem.

Heterofenomenologia

Na metodę zaproponowaną przez Dennetta można patrzeć w podobnym sposób, jak na teorię umysłu Searle’a. Jakkolwiek zauważa ona pewne istotne problemy i podejmuje się ich rozwiązania, ostatecznie ponosi porażkę. Z jakiego powodu? O tym za chwilę, wpierw wypada, chociażby pokrótce, omówić jej założenia. Twórca tej metodologii w ten sposób określa jej rolę:

„(Heterofenomenologia jest to – przyp. aut.) neutralna ścieżka, prowadząca od obiektywnej nauki fizycznej, wymagającej trzecioosobowego punktu widzenia, do metody opisu fenomenologicznego, która może

³⁶ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, wyd. cyt., s. 11.

(w zasadzie) oddać sprawiedliwość najbardziej prywatnym i niewysławialnym subiektywnym przeżyciom, nie porzucając jednak metodologicznych zasad nauki³⁷.

Pozornie, przedstawione rozwiązanie doskonale wypełnia wspomnianą wcześniej „lukę eksplanacyjną” pomiędzy przestrzenią subiektywnych doznań i ich fizykalnych odpowiedników. Głównym elementem tak określonych badań heterofenomenologicznych są dane empiryczne, które następnie zostają uzupełnione sporządzanym przez naukowca opisem towarzyszących im doznań. Raport taki oczywiście oparty jest na zebranej wcześniej ustnej relacji osoby badanej³⁸. Mowa zatem o trzecioosobowych, obiektywnych faktach dookreślanych przez relacje pierwszoosobowe. W czym tkwi problem? Uzyskiwane w taki sposób dane o przeżyciach subiektywnych nie są badaczowi dostępne bezpośrednio; podlegają one jego zewnętrznej wobec nich refleksji. Zatem tak naprawdę dalej badane są z perspektywy trzecioosobowej. Tym samym użyte przez Dennetta w definicji wyrażenie „metody opisu fenomenologicznego” zaczyna budzić wątpliwości – cóż to za fenomenologia, w której doświadczenie nie jest dane źródłowo? Osoba przeprowadzająca projektowany przez amerykańskiego kognitywistę eksperyment może za pomocą klasycznej metody fenomenologicznej ustalić co najwyżej to, w jaki sposób sama odbiera czyjeś doświadczenie. Zatem badanie zaprojektowane zgodnie z taką metodologią dotyczyłoby w istocie zupełnie innego problemu. Wydaje się, że w prezentowanej tu koncepcji zapomniano o tym, iż badacz, choćby najracjonalniejszy, także jest zwykłym, posiadającym subiektywne doznania człowiekiem.

Raport osoby badanej jest w heterofenomenologii traktowany jako tekst do przeanalizowania³⁹. W związku z tym nie daje ona bezpośredniego dostępu do doświadczenia – jak robiłaby to postulowana metoda pierwszoosobowa – pozwalając jedynie na badanie go pośrednio, co pro-

³⁷ D. Dennett, *Słodkie sny*, s. 72–73 za: M. Pokropski, *Fenomenologia i kognitywistyka: genzeza-problemy- stanowiska*, w: W. Płotka, *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*. T. 2, wyd. cyt., s. 436.

³⁸ M. Pokropski, *Fenomenologia i kognitywistyka: genzeza-problemy- stanowiska*, wyd. cyt., s. 441.

³⁹ D. Zahavi, S. Gallagher, *Fenomenologiczny umysł*, wyd. cyt., s. 50.

wadzi *de facto* do zmiany przedmiotu badanego. Dlatego nie może być rozwiązaniem naszego problemu, choć z pewnością jest krokiem w dobrą stronę.

Neurofenomenologia

Zdecydowanie lepiej prezentuje się druga perspektywa badawcza – neurofenomenologia. Tego terminu Francisco Varela używa „na oznaczenie poszukiwań zmierzających do połączenia współczesnej kognitywistyki z metodycznym ujęciem ludzkiego doświadczenia, nawiązującym do dziedzictwa kontynentalnej tradycji fenomenologicznej”⁴⁰. Jak widzimy, jego cel wydaje się być zbieżny z wskazywanym przez Dennetta. Dwaj filozofowie różnią się jednak znacząco pod względem sposobów, za pomocą których spodziewają się przybliżyć do realizacji swych zamierzeń. Chilijski filozof poważniej niż amerykański traktuje zadeklarowany w nazwie jego programu związek z fenomenologią? Z całą pewnością. Można to zauważyć już u podstaw jego koncepcji. Na początku swego programowego artykułu mówi on o konieczności przeszkolenia z metody fenomenologicznej zarówno badanych, jak i badaczy. To, że taki trening miałby obejmować obie grupy uczestniczące w doświadczeniu, jest bardzo istotne; zalety tego rozwiązania zostaną przedstawione poniżej. Teraz zaznaczmy jeszcze, iż w trakcie takiego szkolenia nacisk miałby zostać położony na praktyczną umiejętność analizy własnego doświadczenia; wszelkie zbędne zaplecze teoretyczne byłoby pomijane⁴¹.

Zacznijmy od opisu korzystnego wpływu sugerowanych rozwiązań na pozycję osób badanych. Dzięki przyjęciu neurofenomenologicznego stanowiska, ich ustne relacje mogą być, bez uprzedniego zinterpretowania przez naukowców, traktowane jako pełnoprawne dane badawcze. Tym samym zachowany zostaje ich pierwszoosobowy charakter, a to jest przecież celem poszukiwanej przeze mnie w tej pracy metody. W ten sposób uzyskane informacje mogą być następnie porównane z zebranymi metoda-

⁴⁰ F. Varela, *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, w: *Avant* 01/2010, s. 33.

⁴¹ D. Zahavi, S. Gallagher, *Fenomenologiczny umysł*, wyd. cyt., s. 55.

mi nauk przyrodniczych danymi empirycznymi. Trzeba w tym momencie podkreślić, iż według Vareli oba wspomniane ujęcia powinny być równo-uprawnione i wzajemnie się ograniczać⁴². Neurofenomenologia nie dąży do sprowadzenia fenomenów mentalnych do fenomenów fizykalnych, nie ma na celu także jedynie wytłumaczenia relacji przyczynowości zachodzących między nimi.

Wspominałem parokrotnie o „metodologii fenomenologicznej”. Co dokładnie rozumiem przez to wyrażenie? Jakiego rodzaju fenomenologii potrzebuje jej zwiazany z neuronaukami odpowiednik? Jak pisze Varela:

„Doświadczenie wymaga swoistej metody badania pozbawiającej je statusu nawykowego przekonania”⁴³.

We wspomnianym już artykule zawarta jest nawet propozycja takiej metody. Opiera się ona na redukcji fenomenologicznej⁴⁴. Wyjdźmy jednak od eksplikacji terminu „nawykowe przekonanie”. Vareliemu chodzi tutaj o husserlowskie nastawienie naturalne, które charakteryzuje się „nawinnością” w postrzeganiu rzeczywistości. Jest pewnym przyjmowanym automatycznie przeświadczeniem, iż świat zewnętrzny względem naszego umysłu jest światem rzeczywiście istniejącym. Takiemu bezrefleksyjnemu sposobowi postrzegania należy przeciwstawić nastawienie fenomenologiczne, które zajmuje się samą podstawą doświadczenia i pyta: co sprawia, że moje doświadczenie jest możliwe?⁴⁵ Celem wspomnianej redukcji jest właśnie przyjęcie takiego nastawienia. Piszac o redukcji fenomenologicznej chilijski badacz nie rozróżnia, jak robi to chociażby Husserl, kilku jej rodzajów. Jednakże w dalszej części jego wywodu możemy zauważyć, iż wymienia on elementy, które można by dopasować do husserlowskiego podziału na redukcję ejdetyczną i transcendentálną.

Według Vareliego należy wyróżnić cztery podstawowe aspekty świadomego nastawienia leżącego u podstaw redukcji fenomenologicznej. Wpierw proponuje on wyłączenie poza refleksję nad własnym doświad-

⁴² Varela F., *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, w: Avant 01/2010, s. 59.

⁴³ Tamże, s. 44.

⁴⁴ Tamże, s. 44–45.

⁴⁵ D. Zahavi, S. Gallagher, *Fenomenologiczny umysł*, wyd. cyt., s. 34–35.

zeniem wszelkiej wiedzy zewnętrznej wobec niego. Oznacza to chwilowe zawieszenie sądu nad prawdziwością przesądów oraz znanych nam teorii naukowych na temat przedmiotu badawczego. Następnie, uzyskawszy klarowny dostęp do naszego doświadczenia i jego przedmiotu, należy dokonać – posługując się językiem Husserla – ideacji, której rezultatem ma być „nowe zrozumienie”, przepełnione oczywistością i, dodajmy od siebie, pełną naocznością⁴⁶.

Dokonawszy takich operacji z przedmiotem badań, nie tylko uzyskaliśmy niespotykaną w naturalnym nastawieniu bliskość relacji, ale także, dzięki wariacji imaginatywnej, weszliśmy w posiadanie nowej wiedzy na jego temat. Ostatnim sugerowanym krokiem jest uczynienie uzyskanych informacji intersubiektywnymi – możliwość podzielenia się wynikami badań jest w końcu bardzo istotnym elementem pracy naukowej. Varela podkreśla przy tym wagę ideacji, mówiąc, iż to ona warunkuje intersubiektywność wyników na gruncie fenomenologicznej refleksji. Jak pisze:

„Chętnie odnoszę się do tych publicznie dostępnych opisów jako niezmienników, ponieważ to właśnie dzięki „wariacjom” znajdujemy warunki, z uwagi na które obserwacja może być komunikowana”⁴⁷.

Teraz poświęćmy kilka słów samemu badaczowi. Przeszkolony fenomenologicznie prowadzący może lepiej projektować eksperymenty i sprawniej zauważać popełniane przez siebie błędy poznawcze. Tymi korzyściami płynącymi z przyjęcia metodologii neurofenomenologicznej zajmuje się tzw. fenomenologia fazy wstępnej⁴⁸.

⁴⁶ Mówię o „pełnej” naoczności, chcąc odróżnić ją od zdecydowanie mniej pożądanej naoczności sygnitywnej, która zapewne byłaby możliwa do uzyskania nawet przy stosowaniu metody Dennetta.

⁴⁷ F. Varela, *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, w: *Avant* 01/2010, s. 47.

⁴⁸ Tamże, s. 60.

Zakończenie

Celem niniejszego wywodu była obrona dwóch, przedstawionych we wstępie tez. Pierwsza z nich dotyczyła sposobu badania świadomości, druga – ewentualnej użyteczności fenomenologii w ramach takiego sposobu. Wydaje się, że udało się przynajmniej po części zrealizować te założenia. Chciałem zająć się jedną z najpoważniejszych bolączek współczesnej nauki. Jest nią, moim zdaniem, całkowite ignorowanie doświadczenia samego człowieka. Występuje ono jedynie jako przedmiot badań, na poziomie metodologicznym jest odrzucane. Tak jakby dla współczesnego naukowca „subiektywność” konotowała „błądność”. Jest to o tyle dziwne, że czyniąc w ten sposób, zapominamy iż, choćbyśmy bardzo chcieli, nigdy nie osiągniemy pełnej obiektywności. Doskonale dostrzega ten fakt Francisco Varela, pisząc, że perspektywa trzecioosobowa jest tak naprawdę tylko odmianą pierwszoosobowego punktu widzenia.

Wspomniany brak jest tym dotkliwszy w sytuacji, w których chcemy zajmować się badaniem zjawisk *par excellence* subiektywnych. Przykładem takiego problemu badawczego jest świadomość. Mam nadzieję, że udało mi się przedstawić choćby w zarysie propozycję zajmowania się tym problemem w sposób bardziej kompetentny.

Poszukiwanie wartości

Leszek Kołakowski był jednym z najwybitniejszych współczesnych polskich myślicieli. Główny przedmiot jego zainteresowań naukowych to przede wszystkim historia idei oraz filozofia religii. Jego teksty zostały przetłumaczone na większość języków europejskich. Utwory literackie Kołakowskiego – w tym także *13 bajek z królestwa Lailonii* – mają szczególną wartość ze względu na różnorodność problematyki, skondensowane przedstawienie doktryn filozoficznych, kunszt literacki, a także formę przekazu. Dlaczego filozof dla wyrażenia swoich poglądów sięgnął po bajkę, a nie po tradycyjne formy, takie jak rozprawa naukowa czy chociażby esej? *Bajki* pisane były przed rokiem 1968, czyli zanim władze PRL zmusiły Kołakowskiego do wyemigrowania z powodu jego coraz bardziej krytycznego stosunku do socjalizmu. Możemy zatem przypuszczać, że taka forma miała uchronić tekst od cenzury, której Kołakowski nie mógł uniknąć w Polsce Ludowej. Ale czy był to jedyny powód? Dzieło literackie jest czymś zgoła innym niż utwór ściśle naukowy, otwiera przed autorem (a także czytelnikiem) nowe możliwości interpretacyjne. Dzieło fabularne umiejscawia teorie w fikcyjnej rzeczywistości i obrazuje tego skutki, czyli jest pewnym modelem rzeczywistości. B. Kozera nazywa to *quasi-empiryczną weryfikacją*¹ teorii. Przedstawiany w ten sposób jest tylko jednym z wielu możliwych rozwojów sytuacji, to, co widzimy, jest konkretnym przykładem, a nie powszechnie obowiązującą zasadą. Ze względu na wieloznaczność tekst nawołuje do podjęcia dyskusji zarówno z autorem, jak i z czytelnikiem. Zatem ta forma jest idealna dla myślicieli skłonnych raczej do zadawania pytań niż do udowadniania słuszności własnych poglądów. Leszek Kołakowski był przede wszystkim znakomitym pisarzem, niezależnie od wybranego gatunku potrafił zrealizować podjęty temat i właśnie w przypadku powiastek filozoficznych jego talent literac-

¹ B. Kozera, „Trzynastcie bajek” Leszka Kołakowskiego przykładem filozoficznych wartości literatury w: *Wartości i wartościowania* T. Olewicz (red.), Opole 1997, s. 123–124.

ki jest szczególnie wyraźny. Każda z przypowieści cechuje się niezwykłą zwięzłością i ogromnym nawarstwieniem odniesień filozoficznych. Tematem niniejszej pracy jest jedna z tych opowieści, a mianowicie *Piękna twarz*. Mowa w niej o młodzieńcu Nino, który postanowił zachować swoją piękną twarz w niezmiennym stanie, przechowując ją w kuferku niezmienności. Jednak spowodowało to skutki przeciwne – Nino trafił do więzienia, gdyż się zadłużył, by kupić kuferek, a jego twarz została zniszczona przez dzieci, które potraktowały ją jako piłkę do kopania.

Z tytułu bajki możemy wywnioskować, że przedmiotem rozważań jest piękno, lecz nie ogranicza się ono do wartości wyłącznie estetycznej, jest pojęciem o wiele szerszym. Piękno może zniewolić i obdarzyć wolnością, wzbudzić rozpacz lub wywołać szczęście, doprowadzić do samotności lub umożliwić obcowanie z innymi. Piękno jest pojęciem fundamentalnym w myśli europejskiej, taki status miało zawsze i z pewnością to się nie zmieni.

Jak zaznaczyłem uprzednio, forma powiastki filozoficznej, jako gatunku literatury pięknej, wymaga od czytelnika brania udziału w narracji. Interpretacja jest niczym innym, jak współtworzeniem fikcji, kontynuacją dzieła autora. Szczególną cechą przypowieści jest wieloznaczność, zatem aby odczytać problematykę *Pięknej twarzy*, proponuję jedną z możliwości jej kontynuacji.

* * *

Oczarowanie jest przekleństwem oczarowanego ...a przecież jest ono również jego szczęściem. W szczęściu kryje się nieszczęście, a w nieszczęściu szczęście. Oczarowani są uszczęśliwieni, ale źle uszczęśliwieni.

Mam najpiękniejszą twarz w okolicy, jest piękniejsza niż wszystko, co możecie sobie wyobrazić. Tak pociesza się Nino w więzieniu.

W miasteczku wielu ludzi go żałuje, uważają, że Nino jest nieszczęśliwy, chociaż sam jest winien swojemu nieszczęściu.

... dzieci właściciela lombardu bawią się na podwórzu piłką, która z dnia na dzień staje się coraz gorsza i coraz mniej zdatna do zabawy.

Nadszedł wreszcie dzień, w którym Nino opuszcza więzienie. Jedyne pragnienie, które mu towarzyszy, to chęć jak najszybszego odzyskania twarzy. Nie chce już jej trzymać w kuferku, przekonał się, że może być

szczęśliwy tylko wtedy, gdy pokaże ją innym. W więzieniu spotkał wielu ludzi bez twarzy, którzy oddaliby wszystko, byle by tylko zaznać odrobiny wolności.

Nino nie jest już młodzieńcem, wzbudzającym zachwyt. Postanawia odnaleźć właściciela lombardu, ale ten przeprowadził się do innego miasta, jednak nikt nie wie, do którego. Nino wyrusza w drogę z nadzieją, że odzyska twarz. Jest samotny, czuje się coraz bardziej nieszczęśliwy, inni ludzie odwracają od niego wzrok, bowiem widok człowieka bez twarzy ich odrzuca, ale Nino nie jest tego świadom. Nikt nie odpowiada na jego pytania, prośby o jedzenie, nocleg. Nino czuje, że odzyskanie twarzy zmieni wszystko, poczuje się wolny. Piękno jest dla niego obietnicą, ale wie, że ta obietnica nie jest jednoznaczna. Co może mu dać: dobro? Uznanie innych? Koniec samotności? Wolność?

Wyczerpany Nino trafia do miasta, przypominającego mu dziesiątki innych, w których już był. Wie, że nie ma tu właściciela lombardu, jest jednak jeden człowiek, który nie odwraca się od niego, co więcej, przygląda mu się z zainteresowaniem. Jest nim Kru, mędrzec, którego Nino spotkał wiele lat temu.

Pamiętam – zagadnął Kru – że byłeś najpiękniejszym chłopcem w okolicy.

– To prawda, byłem – odpowiada Nino.

– Nie pokazałeś mi swojej twarzy.

– Pragnąłem mieć piękno tylko dla siebie. Próbowałem ogarnąć coś nieogarnionego.

– A teraz? – zapytał Kru.

– Teraz nie mam twarzy i nie wiem, gdzie ona jest. Jestem sam.

– Co zatem teraz zrobisz?

– Sam jeszcze tego nie wiem.

* * *

Człowiek w obliczu piękna

Piękno odgrywa w naszym życiu kluczową rolę, pociąga nas, jest naszym celem. Dążymy do piękna, cieszymy się nim, usiłujemy zachować je jak najdłużej i boimy się je stracić. Jednak dla wielu to, co wydaje się być pięknem, dla innych jest zaledwie ładne. Czy zatem istnieje jedna, uniwersalna definicja piękna? A może jest ich więcej? Czy w ogóle należy piękno definiować?

Przedmiotem zachwyty Nino była jego piękna twarz. Skąd ta pewność, że jego twarz była rzeczywiście piękna? Tak uznało jego otoczenie. Być może, Nino nigdy nie dostrzegłby własnego piękna, gdyby nie sugestie innych. Kiedy postanowił zachować piękno swojej twarzy tylko dla siebie, nie był w stanie zaakceptować podstawowej prawdy, że przemijanie jest nieuchronne, a piękno cielesne nie jest wieczne. Piękno w sensie fizycznym nie jest możliwe do zakonserwowania, a cena za próbę zanegowania tej prawdy była w jego wypadku bardzo wysoka: utrata więzi ze światem, z innymi ludźmi. Nino chciał doświadczyć wyzwolenia z determinant biologicznych, a doświadczył jedynie alienacji z więzi ziemskich rozumianych nie jako prawa przyrody, lecz jako bliskość z drugim człowiekiem.

Estetyka Platona wyrosła z jego poglądów metafizycznych i etycznych, była ich integralną częścią. Przyjął on częściowo poglądy pitagorejczyków, którzy go fascynowali, ale też w znacznym stopniu je wzbogacił. Stanowczo odrzucał materializm, twierdząc, że istnieje coś więcej. Podpierał się autorytetem Heraklita, który przypisywał światu całkowitą względność – wszystko się nieuchronnie zmienia i ostatecznie przemija, zamieniając się w coś innego. Platon zaakceptował względność świata, z tą tylko różnicą, że według niego dotyczyła ona świata materialnego. Skoro materia jest względna, to musi istnieć byt, którego cechą jest niezmiennność. Niezmiennie są jedynie idee, tylko one są doskonale w swojej ponadmysłowości, była to nowa kategoria bytu. Oparcie metafizyki na dualizmie idei i materii było wyrazem pogodzenia poglądów Parmenidesa i jego doktryny o jedności bytu ze wspomnianym wyżej Heraklitem – idea jest bytem prawdziwym, rzeczywiście niezmiennym, natomiast materia jest przemijająca i jest jedynie odbiciem tego bytu prawdziwego. Ponadto nawiązując do eleatów, byt jest tym, co *jest* i nie może przestać *być*, zatem jest tylko jeden rodzaj bytu – idee, rzeczy ze świata materialnego są jedynie zjawi-

skami. Idei jest wiele, aczkolwiek ta wielość jest pozorna, gdyż świat idei cechuje hierarchiczność. Idee niższego rzędu, bardziej szczegółowe, niejako biorą udział w ideach wyższych. Nadrzędna jest zaś idea dobra, jest najdoskonalsza, zawiera w sobie wszystkie pozostałe. Platon wprowadził pojęcie trójjedności wartości, która utożsamiała piękno, dobro i prawdę. Zatem kolejnym zasadniczym wnioskiem jest to, że piękno tylko wtedy jest pięknem, gdy łączy się z dwoma pozostałymi wartościami.

Niewątpliwie Nino posiadał piękno, ale czy w jego przypadku było ono odzwierciedleniem platońskiej idei? Całą potrzebę piękna Nino zaspokajał przez posiadanie pięknej twarzy tylko dla siebie. W przypadku Nino każda z tych wartości funkcjonuje samoistnie albo wcale – piękno ma wymiar fizyczny, dobro natomiast jest nieobecne, podobnie jak prawda. Oddzieliwszy piękno od dobra, tego dobra nie doświadczał. Platon wielokrotnie kładł nacisk na przeciwstawienie piękna prawdziwego – pozorom piękna. Piękno rozumiane hedonistycznie (czyli takie, którego nie możemy odnieść do idei dobra) wchodziło w sprzeczność z podstawowym założeniem, że piękno jest celem, do którego należy dążyć nie ze względu na płynące z tego profity, lecz dlatego że jest to wartość sama w sobie. Umieszczenie twarzy w kuferku niezmienności możemy traktować jako metaforę obrazującą próby uczynienia idei z przedmiotu materialnego. W rozmowie z Kru możemy to dostrzec – „Chcę, żeby była wiecznie piękna. Dla kogo? Dla nikogo”. „W ogóle żeby była piękna”². W swojej twarzy widział piękno, któremu nie potrafił się oprzeć, popadł zatem w pułapkę traktując emanację idei jako samą ideę.

Cenionym reinterpretatorem platonizmu był Plotyn. Czerpał inspiracje z poglądów Platona, jednak znacznie je zmodyfikował. W estetyce posuwał on się jeszcze dalej, mianowicie aspektowi materialnemu nadał nowy status. Plotyn rozwinął własną monistyczną metafizykę, opierającą się na pojęciu absolutu i wynikającej z niego jedności. Byt jest jeden, wszystkie zaś postaci bytu emanują z tej Jedni, świat idei i świat materii są jego pochodnymi. Materia rzeczywiście wykazuje się doskonałością w najmniejszym stopniu, jednak wciąż jest emanacją absolutu, zawiera w sobie jego cząstkę. Pięknem dla Plotyna było właśnie to odzwierciedlenie Jedni.

² L. Kołakowski, *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*, Znak, Kraków 2015, s. 38.

Wprowadziwszy tę hierarchię Plotyn dał początek nowemu stosunkowi do materii – nie była już platońskim pozorem piękna, tylko szczyblem w drodze do doskonałości, co więcej – szczyblem niezbędnym. W pięknie zmysłowym widział on objawienie świata ponadzmysłowego. Za istotę piękna uważał odbłask doskonałości absolutu, którego nie możemy poznać racjonalnie, lecz wyłącznie drogą intuicji, bezpośredniego poznania natury Jedni. Zatem piękno materialne jest godne uznania jedynie przez swoje pokrewieństwo z duchem. Dla Nino doświadczenie własnego piękna (rozumianego wedle Plotyna) mogło dać początek zbliżeniu się do doskonałości, lecz pominięcie pierwiastka duchowego to uniemożliwiło. Znow możemy zauważyć, że piękno pozbawione dobra, jest złudne, niejako przestaje być pięknem prawdziwym w pierwotnym znaczeniu.

Piękno widziane przez pryzmat filozofii platońskiej jest szczególnego rodzaju, ma wymiar nie tylko estetyczny i etyczny, ale i również metafizyczny, odsłania przed nami świat pozazmysłowy, zapowiada spełnienie. W połączeniu z dobrem, prawdą lub jednią tworzy wartość absolutną, natomiast potraktowane w sposób niewłaściwy prowadzi do dramatycznych skutków.

Człowiek w obliczu Drugiego

Czy człowiek potrzebuje twarzy i czym ona jest? Według filozofii dialogu twarz umożliwia komunikację, jest ogniwem łączącym umysły dwojga ludzi, bez niej nie doszłoby do spotkania pomiędzy Ja i Ty. Józef Tischner zakładając, iż twarz wymyka się definiowaniu, zalecał zwrócenie się do języka metafor i opisywał twarz jako *nieuchwytny blask światła, w którym bycie drugiego jaśnieje dla nas*³. Przyjmując to założenie nasuwa się pytanie – czy rzeczywiście można żyć bez twarzy? Cytując Kru – czy tak żyje się lepiej?

Abstrahując od podziału na piękno materialne i idealne, idąc za myślą Tischnera, można wyodrębnić piękno ludzkie, nie można jednak zaliczyć go do żadnego z tych dwóch kategorii, „jest czymś innym i czymś więcej”⁴.

³ *Alfabet Tischnera*, W. Bonowicz (red.), Znak, Kraków 2012.

⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2012, s. 120.

Ma dwojaką naturę – jest materialne i idealne, przynosi radość i cierpienie, ten dualizm jest nieodłącznym atrybutem piękna. Ponadto kluczowa jest obecność drugiego człowieka, to właśnie w niej rozpoznajemy tę wyjątkową wartość. Ten szczególny rodzaj piękna bliższy jest światu idei, choć do niego nie należy, istnieje gdzieś pomiędzy, jest nieuchwytny, a zarazem konkretny. Możemy być pewni co do jednego – że jest to właśnie piękno ludzkie, człowieczeństwo nadaje mu wymiar wyjątkowy.

Filozofowie dialogu zastanawiając się nad rolą piękna nie podpierali się żadną próbą wyjaśnienia jego natury. Kluczowe było samo wydarzenie spotkania, rozumiane – za Heideggerem⁵ – jako wydarzenie sensu, ponieważ relacja z Drugim wnosi w nasze życie nowe doświadczenie, nowy sens, zmusza do refleksji nad sobą i nad światem. Spotkanie egzystencjalne uruchamia w nas myślenie niejako metafizyczne – dopiero Ty tworzy Ja. Doświadczenie bycia i doświadczenie wartości urzeczywistnia się dopiero wtedy, gdy dochodzi do dialogu. Nim to nastąpi, nie jest właściwie doświadczeniem, tylko chwilowym odczuciem, gdyż naprawdę doświadczyć czegoś, możemy jedynie w obecności Drugiego, zwłaszcza gdy chodzi o piękno. Według Tischnera to właśnie piękno jest początkiem spotkania: „od tej chwili cokolwiek myślę, czuję i widzę – widzę, czuję i myślę, bo drugi jest piękny”⁶. Piękno intryguje, budzi niezaspokojoną ciekawość i fascynację, a to dlatego, że umożliwia poznanie jakiejś ludzkiej tajemnicy. Nie koniecznie jednak musi to być tajemnica przedmiotu piękna, sam *oczarowany* dzięki spotkaniu odkrywa w sobie nieznane wcześniej bogactwo, zostaje obdarzony nowym sensem. Może to być zarówno piękno zmysłowe, jak i ponadzmysłowe. Mówimy wtedy o wartości piękna rozumianego w rozmaitych wymiarach, jako coś, co oddziałuje wieloaspektowo, inspiruje, porywa. Nic dziwnego, że Nino został zahipnotyzowany przez czar swojej twarzy. Czar wydaje się być określeniem adekwatnym, ponieważ piękno wprawiło Nino w irracjonalny, wręcz mistyczny zachwyt i ostatecznie doprowadziło go do upadku.

Począwszy od czasów starożytnych piękno kojarzone było ze światłem, blaskiem: „A o piękności tośmy już mówili, że między tamtymi świeciła jako byt, a my tutaj przyszedłszy chwytny ją najjaśniejszym ze zmysłów

⁵ Tamże, s. 116.

⁶ Tamże, s. 117.

naszych: blask od niej bije świetny”⁷ powiada Platon. Ciąg skojarzeń prowadzi nas do blasku jako symbolu słońca, niebiańskiego ładu, wreszcie doskonałości i Boga. Metafora ta jest jak najbardziej skuteczna w obrazowaniu pewnych zjawisk. Światło jest wszechobecne, zatapia cały świat oczarowanego, umożliwia widzenie, *obdarowuje* sensem. Przez piękno człowieka przemawia jego świat wewnętrzny, to dusza wyraża siebie w ten sposób – czasem skromny, czasem olśniewający, lecz zawsze przejmujący, przeto niepodobna człowieka zignorować.

Z racji swojej nieuchwytniej natury piękna twarzy niepodobna przewidywać czy odtworzyć, jest konkretne i niepowtarzalne i to potęguje jego wartość. Pojawia się jako objawienie, znika i nie zapowiada następnego przyjscia. Gdyby doświadczenie piękna można było łatwo odtworzyć, czy posiadałoby ono tę samą wartość? Czy piękno wytwarzane na taśmie produkcyjnej wprawiałoby nas w zachwyt? Kant, podejmując próbę zdefiniowania piękna, nazwał je czymś, co się podoba bezinteresownie⁸, nie traktujemy zatem piękna przedmiotowo, jako środka do czegoś. Dążymy do niego bez uzasadnienia, gdyż piękno jest wartością absolutną, nie wymaga usprawiedliwień. Zgodnie z tradycją platońską jest wartością wieczną i niejako konieczną, nie sterowaną żadną potrzebą, według Plotyna emanacja Absolutu w materii (w postaci piękna) wypływa nieuchronnie z natury bytu⁹. Powinniśmy jednak dodać, że z tego samego powodu nie możemy piękna w pełni ogarnąć umysłem, ani tym bardziej zmysłami. Przejawia się w świecie materialnym, lecz nie zatrzymuje się tu na dłużej, gdyż zejście na niższe poziomy istnienia wiąże się nieuchronnie z zespoleniem z tym, co niedoskonałe i przemijalne, czyli z materią. Dla Nino twarz była wartością najwyższą, ubóstwiał ją i to sprawiło, że zapomniał o wszystkim, co było ważne, również o otaczających go ludziach. Na początku mniemał, że nie potrzebuje nikogo, że nie potrzebuje Drugiego. Czy decyzja o wyrzeczeniu się więzi z otoczeniem była świadoma? Czy w odniesieniu do tej sytuacji możemy w ogóle mówić o decyzji? Otóż tak, Nino był swojego wyboru świadom i realizacji tej decyzji pragnął – zachowanie piękna

⁷ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958 XXXI D.

⁸ zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, PWN, Warszawa 1988, s.139.

⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka starożytna*, t. 1, Arkady, Warszawa 1988, s. 296.

z założenia wykluczało dzielenie się nim z innymi. Nino świadomie skazał się na samotność. Celem nadrzędnym stało się *utrzymanie* twarzy w stanie pierwotnym (według Nino nieskalonym), a środki do tego prowadzące (a raczej stwarzające iluzje, że do tego prowadzą) stawały się coraz mniej sensowne. Czy wzbudziło to w nim niepokój? Bynajmniej, bohater sądził, iż osiągnął swój cel. Iluzja *posiadania* piękna go uszczęśliwiła, lecz żadna iluzja nie trwa wiecznie. Gdy czar złudzenia prysł, Nino znalazł się w egzystencjalnej pustce, był sam, nie miał Drugiego, z którym mógłby się porozumieć.

Człowiek nie jest powołany do samotności. Według Pascala „Człowiek samotny jest czymś niedoskonałym; musi znaleźć drugiego, aby być szczęśliwy”¹⁰, można więc uznać za Tadeuszem Gadaczem, że ze względu na cierpienie człowieka samotnego, samotność stanowi rodzaj kary. U Nino pozór szczęścia z powodu zatrzymania piękna tylko dla siebie, zastąpiony został z czasem cierpieniem spowodowanym jego utratą i poczuciem osamotnienia. „Cierpienie samotności jest skutkiem niezdolności do bycia samotnym, ale wypływa także z natury samej samotności, która przez dłuższy czas jest trudna do udźwignięcia”, powiada Gadacz¹¹. Czy Nino przeżywał chwałę czy cierpienie samotności? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się, czy w swojej samotności odwracał się od czegoś, czy zwracał się ku czemuś. Odwracając się od innych ludzi, zwracał się ku samemu sobie. Z czasem odczuwał samotność zarówno psychiczną, jak i fizyczną. Czy był w stanie przezwyciężyć tę samotność? Przez ucieczkę od samotności zaczął uciekać od prawdy o tym, że potrzebuje innych ludzi. Czy w takim razie jest w ogóle możliwa taka ucieczka – ucieczka od siebie, od prawdy? Może gdyby potrafił ją znosić, wtedy mógłby ją przezwyciężyć? Samotność można pokonać przez bycie z Drugim i dla Drugiego. Należy jednak pamiętać, że samotności nie przezwycięża się, gdy pojawiają się inni, na doświadczenie egzystencjalne trzeba się przede wszystkim otworzyć, dać Drugiemu do zrozumienia, że jest się gotowym do nawiązania kontaktu.

Przejsie od utraty twarzy do poszukiwania piękna w Drugim byłoby z pewnością bolesne, ale konieczne, byłyby to jedyny sposób na odzyska-

¹⁰ B. Pascal, *Myśli*, J. Chevalier (red.), PAX, Warszawa 2012.

¹¹ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Znak, Kraków 2012.

nie człowieczeństwa. Uznanie własnej winy jest warunkiem przemiany wewnętrznej. Parafrazując Kołakowskiego – zdolność do znoszenia cierpienia jest zdolnością do uczestnictwa we wspólnocie ludzkiej¹². Z kolei wspólnota – rozumiana jako płaszczyzna dialogu – umożliwia spotkanie z Drugim. Człowiek potrzebuje uznania i potwierdzenia swojej wartości, uzyskać je może jedynie z zewnątrz. Wobec tego – czy w przypadku człowieka osamotnionego możemy mówić o pięknie spełnionym?

Człowiek w obliczu wolności

Podstawowe pytanie, jakie nasuwa się po lekturze *Pięknej twarzy*, to wbrew pozorom nie pytanie o piękno, lecz o wolność Nino? Co mogło być miarą dla jego wolności? A jaka byłaby to wolność? Czy byłaby to: „wolność od czegoś”, czy raczej „wolność do czegoś” jak u Hegla i I. Berlina, czy może była tu „sposobem istnienia dobra” (J. Tischner), a może „pozytywnym siebie”, jak twierdzi Kierkegaard, czy była „bezinteresowna” jak u D. Bonhoeffera? Spróbujmy postawić Nino *nomen omen* „twarzą w twarz” z tymi koncepcjami.

Wolność negatywną „od czegoś” Berlin definiował jako pewną przestrzeń, w której człowiek jest wolny od ingerencji innych ludzi, czy to zamierzonej (możemy wtedy mówić przymusie), czy też niezamierzonej. Dlatego też, im większy jest obszar tego niewtrącania się, tym większa jest moja wolność¹³. Wymiar pozytywny wolności przejawia się natomiast poprzez decydowanie o swoim losie, branie całego życia we własne ręce. Nino nie potrzebował innych, zamknięcie twarzy w kuferku, odizolowanie jej od innych dawało mu w pewnym sensie poczucie szczęścia, być może nawet ułudy wolności.

Podobnie jak Berlin, Tischner uważał, że wywierany na człowieka przymus powoduje, iż nie może on w pełni rozwijać swojego człowieczeństwa, kształtować życia według własnej woli. Wolność negatywna jest zatem

¹² Zob. L. Kołakowski, *Mit w kulturze analgetyków*, w: *Obecność mitu*, Prószyński i s-ka, Warszawa 2005.

¹³ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994, s. 178–233.

niezbędnym warunkiem pełni wolności. Tischner jednak podkreślał, że wolność negatywna jest niewystarczająca, istnieją aspekty wolności, które nadają jej rzeczywisty sens. Jaką wobec tego rolę, według Tischnera i Berlina, odgrywała w życiu człowieka wolność pozytywna i czy doświadczył ją Nino? Berlin uważał, że wolność może dopełnić się wyłącznie poprzez jej pozytywny wymiar. Tischner natomiast podzielał zdanie H. Bergsona, który mówił „Być wolnym, to brać w posiadanie siebie”. S. Kierkegaard nazywając to „pozyskaniem siebie”, uważał, że „kto nie rozumie i nie żałuje swej słabości, swej ułomności, nie poznaje i nie pozyskuje siebie”¹⁴. Dla kogoś, kto nie jest zdolny do skruchy, świat może okazać się „godny wzgardy i zapomnienia”. Taka niestety sytuacja spotkała Nino, był w stanie zrobić wszystko, byle zaspokoić własną żądzę posiadania pięknej twarzy i zachowania jej tylko dla siebie. Po uzyskaniu „wolności” – opuszczeniu więzienia świat okazał dla niego wzgardę i zapomnienie. Gdyby był, jak chce Kierkegaard, człowiekiem skruszonym, „wybierając siebie samego, staje się aktywny, ale nie zmierza w swej aktywności ku izolacji, lecz w kierunku więzi, ku całości”¹⁵. Tylko ten, który należy do siebie, może zrozumieć i podjąć więź z Drugim albo w ogóle z bytem.

Jacek Filek w *Medytacji o wolności*¹⁶ mówi o wolności biernej i czynnej. Bierna to ta, w której jest się „otwartym na rozporządzenie”, gotowym do „bycia do zajęcia”. Druga strona stanowi jednak warunek i dopełnienie, stanowi ontologiczną rację. Jeżeli dochodzi do spotkania wolności „aktywnej” i „pasywnej”, to można w tym spotkaniu zauważyć, że wolność jest relacją, czyli jest dialogiczna. Wolność jest więzią, wzajemnym związkiem, a nie zawłaszczaniem. Najważniejsze jest, aby wolność była jednością momentów aktywnego i pasywnego, nie polegała na „możliwości wyboru”, lecz na „możliwości bycia wybranym”, tak uważali M. Heidegger i E. Levinas, wtedy taka wolność jest odpowiedzialnością¹⁷. Idąc za rozumowaniem J. Filka, jeżeli dojdzie do absolutyzacji któregoś z czoło-

¹⁴ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, Warszawa 1976, s. 361.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, wyd. cyt.

¹⁶ J. Filek, *Medytacja o wolności*, w: *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzne*, Homini, Kraków 2010.

¹⁷ J. Filek, *W stronę Emmanuela Levinasa: Etyka jako filozofia pierwsza*, w: *Etyka. Reinterpretacja*, Homini, Kraków 2014, s. 226–232.

nów, dojdzie do zerwania więzi, czyli nie mamy wtedy do czynienia ani z wolnością, ani z odpowiedzialnością.

Dietrich Bonhoeffer uważał, że nie ma wolności bez „bezinteresowności”; wolność możliwa jest wyłącznie, gdy dochodzi do więzi z Drugim, gdy zostanie przełamany egocentryzm i interesowność. Według niego człowiek, który działa motywowany własnym interesem: biologicznym, psychicznym czy społecznym, nie działa w sposób wolny. Tylko wtedy jeśli potrafi stać się bezinteresowny, jeżeli działa na rzecz drugiego, wbrew własnemu dobru stanie się wolny „Kiedy sam staję się miarą wszystkiego, niszczę wolność, rozumianą jako więź w podstawie”¹⁸. W przypadku Nino nie możemy mówić o wolności, ponieważ jego działania były zdecydowanie motywowane wyłącznie własnym interesem, skupiony był na sobie. Drugi nie odgrywał żadnej roli w jego życiu. Na potwierdzenie tego można przywołać jeszcze Platona, który mówił, że sytuacja człowieka może być opisana za pomocą trzech wartości: prawdy, wolności i odpowiedzialności, są one nierozdzielne. Prawda i wolność są ze sobą w zależności, nie ma prawdy bez wolności i wolności bez prawdy, są jednością. Nikogo nie można zmuszać, aby był dobrym, nie można również dawać dobra bez jego zgody. W tym przejawia się ludzka wolność, że nadaje ludzkiemu zachowaniu autentyzm. Żaden czyn nie może zostać uznany za dobry, zgodny z prawdą, jeśli nie wypływa z wolnej woli człowieka. Pozostaje do rozwiązania kwestia tego, czy człowiek, czyniąc zło, nawet wbrew swojemu sumieniu, jest wolny, czy jednak nie. Według Tischnera, człowiek staje się wolny tylko wtedy, gdy czyni dobro. Wybór zła, którego w gruncie rzeczy nie chce, jest efektem działania sił, którym do końca nie jest w stanie się przeciwstawić. Definicja wolności, która oddaje jego stanowisko, to rozumienie jej jako sposobu istnienia dobra. W życiu nie ma tylko wyborów między dobrem a złem; tak jak zło może mieć różne oblicza, tak i dobro może człowiek czynić na różne sposoby. Człowiek, dzięki wolności idzie różnymi drogami dobra, kreując na wiele sposobów swoje życie.

„O tych, którym kłamstwo weszło w krew. mówimy «są zniewoleni» przez nawyk, przez strach. Gdy nas przekonują, że mimo to czują się wolni, odpowiadamy: «pozorna wolność». Nie można jednak powiedzieć, że ci,

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 238.

k którzy «nawyknęli» do prawdomówności, utracili wolność. Takie jest bowiem prawo wartości, że im wartość wyższa, tym większa wolność. Wartości najwyższych, w których obszarze znajdujemy także wartości etyczne, nie można zrealizować inaczej, jak tylko w sposób wolny¹⁹.

Nino nie chciał oszukiwać nikogo... oprócz siebie, zamknięcie twarzy jest tu równoznaczne z zamknięciem się na innych, a może ucieczką przed innymi? Lękiem?

Tischner uważał że „człowiek przeżywa swą wolność, gdy czuje, że się od czegoś wyzwala”, miał na myśli przede wszystkim lęk przed śmiercią i lęk przed innymi. Jeżeli chodzi o śmierć, to bliska mu była myśl Hegla, że uznanie śmierci za „panią absolutną” czyni człowieka niewolnikiem. Tischner pisał: „Wolny jest ten, kto pokonał twogę przed śmiercią”, „Aby być wolnym, trzeba pokonać siebie, swój strach przed śmiercią”²⁰ Można przyjąć, że istnieje zniewolenie radykalne wtedy, gdy śmierć jest uznana za zło absolutne. „Lęk przed śmiercią uczynił niewolnika niewolnikiem lęku przed innymi”, pisał Tischner w eseju *Ludzie z kryjówek* inspirowanym rozprawą *Psychopatie* Antoniego Kępińskiego. *Ludzie z kryjówek* odczuwają lęk przed innymi: „zawładnięcie” jest dla człowieka z kryjówki podstawową formą osławiania bliźniego i świata. Dla „człowieka z kryjówki” Drugi jest „zawsze tym, komu nie wolno zaufać. Człowieka należy utrzymywać w bezpiecznej odległości: „niezbyt blisko, bo to grozi naszą krzywdą, i niezbyt daleko, bo to grozi osamotnieniem”²¹. Człowiek, który się boi, jest załęknioty, poszukuje kryjówki, do której może schronić się przed innymi. Tą kryjówką są maski zakładane po to, aby zapanować nad innymi. Maską, jak twierdzi Tischner, „nie jest zasłona i nie jest twarz. Zasłona jedynie skrywa twarz, maska kłamie. Źródłem głównym maski jest lęk”²². Nino poszedł jeszcze dalej, nie założył maski, on po prostu stracił twarz, najpierw ukrył ją w kuferku, a następnie już nie do końca świadomie utracił ją. Nie założył maski, nie chciał kłamać, nie założył zasłony, on po prostu żył bez twarzy tylko dla siebie, nie dla innych. Czy

¹⁹ J. Tischner, *Miłość i umiłowanie*, WSG, Kraków 1993, s. 100.

²⁰ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Znak, Kraków 1993, s. 30.

²¹ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 441–445.

²² J. Tischner, *Maska*, w: *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2014, s. 74.

tracąc twarz, utracił również godność? Człowiek może wyjść z kryjówki wtedy, gdy będzie miał nadzieję i poczucie godności.

Tischner napisał: „Dzieje nadziei i dzieje poczucia godności człowieka są nieoddzielne. Na pewnym ich etapie człowiek już wie: „duszy zabić nie mogą”. W człowieku są takie wartości, których nikt nie może człowieka pozbawić, jeśli człowiek sam się ich nie pozbawi”.

„Wolność człowieka i przestrzeń nadziei są ze sobą ściśle powiązane. Gdy zmienia się wolność, zmienia się również przestrzeń nadziei, gdy zmienia się przestrzeń nadziei, zmienia się również wolność człowieka. Tak może powstać kryjówka. Kryjówka to miejsce wolności załęcznionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie. Otwarta przestrzeń nadziei to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości (...). Problemy z nadzieją zamykają na świat i sprawiają, że człowiek ucieka przed innymi i zamyka się w swoim świecie”.

Czy Nino (świadomie lub nie) pozbywa się tych wartości? Przecież nikt oprócz niego samego nie mógł tego zrobić? Paradoksalnie, bunt wywołany przez zniewolenie zewnętrzne może sprzyjać rozwojowi wolności wewnętrznej. Wynika stąd, że dyktatura piękna może uwolnić człowieka wewnętrznie, pod warunkiem, że w jakiś sposób wzbudzi w nim pragnienie dobra i prawdy, których mu brak.

* * *

Obecnie dużo się mówi o znaczeniu wolności człowieka, stała się ona kultem współczesności. Czy chodzi jednak o wolność prawdziwą, w pełni przeżywaną, wolność dla Drugiego, wolność dialogiczną? Nie, dominuje wolność jednostkowa, która kusi łatwością, nie wymaga szczególnego wysiłku. Podobnie dzieje się w innych sferach życia, piękno materialne zdominowało naszą codzienność, jest łatwe do osiągnięcia, szybko zaspokaja określone potrzeby, lecz traci na wartości w tak samo krótkim odstępie czasu. W parze z materializmem (rozumianym potocznie) pojawia się podstawowy problem egzystencjalny, mianowicie – kwestia przemijalności. Dlatego nie można nie zgodzić się ze słowami L. Kołakowskiego „Chrześcijaństwo traci swój sens historyczny, moralny i religijny w momencie,

gdy zapomni się o tej najważniejszej idei: że wszystkie wartości doczesne są tylko względne i drugorzędne”²³. Wobec zagadnień ostatecznych człowiek, który widzi w świecie jedynie bogactwa materialne, jest bezradny. Czyż nie próbuje nam to pokazać Kołakowski opisując historię Nino? Człowieka, który tkwił w przekonaniu, że posiadał wartość absolutną, gdy ukrył coś, co było jedynie emanacją tej wartości.

Dochodzimy do pewnego paradoksu, a mianowicie piękno ponadzmysłowe w przeciwieństwie do zmysłowego nie wzbudza namiętności tłumy, jest nieosiągalne, przez to mało interesujące dla ogółu, a jednak właśnie na tym polega jego wartość. Nigdy nie będziemy potrafili w pełni ogarnąć umysłem piękna etycznego lub piękna Drugiego, niemniej jednak intuicyjnie do tego dążymy. Pytania o wartości absolutne takie jak piękno nigdy nie dają jasnych odpowiedzi, raczej z nich wyłaniają się nowe pytania intrygujące nas, wzbudzające pragnienie odnalezienia jakiejś prawdy. Z tego względu w moim alternatywnym zakończeniu *Pięknej twarzy* Nino nie wyzbywa się pragnienia osiągnięcia piękna. Kontynuuje on swoje poszukiwania, lecz ich przedmiotem nie są już rzeczy materialne, lecz zawarte w nich wartości. Świadomość własnego błędu stała się warunkiem przemiany wewnętrznej i umożliwiła mu otwarcie się na świat bliższy doskonałemu.

Człowiek deprecjonuje wartości, sprowadza je zazwyczaj do postaci materialnej, ośmiesza ich wymiar etyczny. Parafrazując słowa J.A. Kłoczowskiego: „Filozof (mowa o Kołakowskim) lubi przewrotne figury stylistyczne – ośmieszony nie jest Jezus, ale Ci którzy go mają za śmiesznego”²⁴. Śmieszne nie są wartości takie jak piękno, dobro, wolność, ale śmieszni są ci, którzy mają je za śmieszne.

²³ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, Znak, Kraków 2014, s. 22.

²⁴ Tamże, *Posłowie*.

MATERIAŁY, DYSKUSJE, RECENZJE

Maciej Konrad Kraszewski

Między filozofią a ideologią

Powszechnie znane chińskie przekleństwo brzmi: „Obyś żył w ciekawych czasach!” Czy żyjemy w ciekawych czasach? Czy nasze czasy są ciekawsze niż inne? Trudno to jednoznacznie określić, trudno znaleźć właściwą miarę do oceny naszej epoki – jak wiemy: „Sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”. Niemniej wydaje się, że większość osób zgodzi się z tym, iż XXI wiek charakteryzuje m.in. się dużą polaryzacją poglądów, stanowisk czy przekonań. Zwłaszcza na naszym, polskim podwórku łatwo dostrzec ścierające się, czasem biegunowo przeciwne, światopoglądy czy ideologie. Mówi się, że nasze społeczeństwo jest podzielone, skłócone, niektóre grupy są sobie wręcz wrogie. Linie (żeby nie powiedzieć okopy) podziałów rozdzielają grupy społeczne, pracownicze, religijne, koleżeńskie, a nawet rodziny. Ideologiczne, polityczne czy światopoglądowe spory można również dostrzec wewnątrz polskiej szkoły – wśród nauczycieli, uczniów czy pomiędzy pedagogami a ich podopiecznymi. Jakie w takiej sytuacji jest zadanie nauczyciela języka polskiego, historii, wiedzy o społeczeństwie czy wreszcie filozofii? Na co powinien on zwracać uwagę? Jaką postawę powinien zająć nauczyciel umiłowania mądrości, nauczając swojego przedmiotu? Wyraźnie opowiedzieć się za stroną, która wydaje mu się słuszna, propagować ją? Nie narzucać swojego zdania uczniom, ale zarazem go nie ukrywać? Czy może powinien zataić swoje poglądy, nigdy ich nie ujawniać? A może powinien być neutralny wobec toczących się sporów ideologicznych i światopoglądowych? Co to jednak znaczy i czy w ogóle jest to możliwe? Czy może raczej powinien zająć jeszcze inną od powyższych postawę?

Żeby odpowiedzieć na powyższe pytania, powinniśmy choć przez chwilę zastanowić się nad tym, co to jest filozofia i co to jest ideologia? Powinniśmy przypomnieć sobie znaczenie tych pojęć, przedstawić

zasadnicze różnice między nimi. Nie jest to podstawowy temat naszych rozważań, dlatego wystarczy, że zajrzemy do ogólnego opracowania – encyklopedii lub słownika. I tak w „Powszechnej Encyklopedii Filozofii” pod hasłem „filozofia” przeczytamy m.in.: „terminy ‘filozofia’ oraz ‘filozofowanie’ od początku swego zaistnienia nie miały ściśle określonego znaczenia; określano nimi m.in.: umiłowanie prawdy, sztukę poprawnego myślenia i mówienia, oglądanie i poznawanie istoty rzeczy, rozmyślanie o rzeczach, a także dociekanie przyczyn istnienia rzeczy oraz kontemplację prawdy”¹. Natomiast pojęcie „ideologia” oznacza: „system leżący u podłoża doktryny politycznej, której celem jest realizacja jakiejś utopii; całość poglądów i ocen tłumaczących sytuację historyczno-społeczną, gospodarczą, kulturową i polityczną jakiejś grupy ze względu na jej interesy”².

Już powyższe definicje, nie wnikając w szczegóły, wskazują na podstawową różnicę między filozofią a ideologią. Otóż filozofia jest poszukiwaniem prawdy, poznaniem istoty rzeczy, natomiast ideologia pozostaje programem działania, wizją świata, która służy realizacji określonych interesów³. Na ten pragmatyczny, utylitarystyczny cel ideologii i zasadniczą bezinteresowność filozofii, tudzież metafizyki, m.in. wskazuje Stefan Świeżawski: „[M]etafizyka winna być owocem czystego szukania prawdy. Musi być wolna od wszelkiego śladu utylitaryzmu, [...] nie powinna nigdy wyrodzić się w ideologię. Ideologia to zespół idei mniej lub bardziej uproszczonych. Oczywiście często wywodzą się one z filozofii, ale się wy-

¹ A. Maryniarczyk, *Filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 453.

² P. Jaroszyński, *Ideologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2002, s. 731.

³ Jak pokazują Juliusz Domański w „Metamorfozach pojęcia filozofii” (J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska i M. Bujko, Warszawa 1996) oraz Pierre Hadot w „Czym jest filozofia starożytna?” (P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000) filozofia u swych greckich źródeł posiadała niewątpliwie sens praktyczny. Był to istotny jej aspekt choćby w myśli Sokratesa i Platona. „Praktyczny” nie oznacza jednak „pragmatyczny”, „uitylitarystyczny”. Nawet jeżeli działalność filozoficzna Sokratesa czy Platona służyła celom praktycznym, np. wychowaniu, to z pewnością nie była zawodem i nie realizowała pragmatycznych zamierzeń władzy, z czym mieliśmy do czynienia np. w przypadku niektórych sofistów.

koleiły, wypaczyły, ponieważ zostały wykorzystane do celów praktycznych, głównie politycznych – do zniewolenia sumień⁷⁴.

Co jednak pokazują nam dotychczasowe rozważania nad różnicą między filozofią a ideologią? Co wnoszą do naszych dociekań? Czy zbliżają nas do odpowiedzi na postawione we wstępie pytania? Jeżeli filozofia jest bezinteresownym poszukiwaniem prawdy, a ideologia służy realizacji pragmatycznych celów, to co jest zadaniem nauczyciela filozofii? Jaką postawę powinien on przyjąć wobec toczących się sporów ideologicznych, politycznych czy światopoglądowych? Otóż, jeśli umiłowanie mądrości jest poznaniem prawdy, to zadaniem nauczyciela filozofii jest nauka tego poszukiwania, doskonalenie metodologicznego i metodycznego warsztatu uczniów, wspólne z nimi dążenie ku bogini Aléthei. Wskazówki tej udziela nam Kazimierz Twardowski w swoim testamencie, mówiąc o idei uniwersytetu: „zadaniem Uniwersytetu jest zdobywanie prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz krzewienie umiejętności ich dochodzenia. Rdzeniem i jądrem pracy uniwersyteckiej jest tedy twórczość naukowa, zarówno pod względem merytorycznym jak pod względem metodycznym. [...] Z tych wysiłków wyrasta gmach wiedzy naukowej, wiedzy obiektywnej, która domaga się uznania wyłącznie na tej podstawie, że jest według praw logiki uzasadniona, i która narzuca się umysłowi ludzkiemu jedynie, ale i nieprzeparcie siłą argumentów. W ten właśnie uwydatnia się charakter obiektywny badania naukowego, że nie przyjmuje ono rozkazów od żadnych czynników zewnętrznych i że nie chce służyć żadnym względom ubocznym [...]”⁷⁵.

W ten sposób odpada nam dylemat, czy nauczyciel powinien wpajać uczniom przekonania, które uznaje za słuszne, propagować właściwe według niego stanowisko; czy pedagog powinien otwarcie przedstawiać swoje poglądy, czy też ukrywać je przed swoimi podopiecznymi. Co ważniejsze, treść powyższej wypowiedzi Twardowskiego znosi również pytanie, czy nauczyciel powinien korygować wypowiedzi uczniów, spierać

⁷⁴ S. Swieżawski, *O potrzebie metafizyki*, tłum. M. Stokowska, w: Tegoż, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 37–38; zob. także, K. Twardowski, *Dlaczego wiedza jest potęgą?*, w: Tegoż, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, Kraków 2013, s. 510–511.

⁷⁵ K. Twardowski, *O dostojęństwie uniwersytetu*, Poznań 2011 (reprint oryginalnego wydania z 1933 r. znajdującego się w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu).

się z nimi, gdy, według niego, nie mają oni racji, czy też w imię tolerancji, poprawności politycznej czy otwartości pozwalać im popełniać błędy, pozwalać im bez obiektywności wyrażać wszystkie przekonania bądź aprobować niemalże każde stanowisko. Dzieje się tak, ponieważ tego typu dylematy pozostają dylematami dopóty, dopóki wyznaje się istnienie prawdy subiektywnej, istnienie tak zwanych prawd względnych⁶. Tylko wówczas na gruncie klasy czy szkoły mamy do czynienia ze ścieraniem się indywidualnych przekonań, narzucaniem osobistych poglądów, przemilczaniem bądź otwartym wyrażaniem subiektywnych stanowisk. Uznanie istnienia prawdy obiektywnej rozstrzyga powyższe dylematy i determinuje postawy nauczycielskie, ponieważ wyznacza pracownikom uniwersytetów, jak również i nam, skromnym pedagogom niższych szczebli, choć w nieco innym, ograniczonym zakresie, określony cel i ściśle wyznaczone zadanie. Tym celem jest prawda obiektywna i nauka jej poszukiwania. Ów cel determinuje także postawę nauczyciela wobec uczniów: „Kto się zaciąga pod sztandar nauki, musi się wyrzec wszystkiego, co mogłoby go zepchnąć z drogi, sztandarem tym wyznaczonej. Musi więc przede wszystkim usilnie pracować nad wyrzeczeniem się wszelkich uprzedzeń, które mogą mu zagrozić drogę, wiodącą ku wiedzy obiektywnej, a które mają swe źródło w tradycjach, w zwyczajach, we wpływach otoczenia, w osobistych zamiłowaniach i wstrętach”⁷.

Dążenie do prawdy obiektywnej, jak twierdzi Twardowski, wymaga od pedagoga wewnętrznej dyscypliny; wymaga od niego przyjęcia postawy bezstronności, wyzbycia się uprzedzeń w stosunku do uczniów i omawianego zagadnienia. Nauczyciel powinien starać się uodpornić na pokusę schlebienia uczniom, jak również odrzucić skłonności do wpajania młodzieży określonych poglądów. Nade wszystko jednak nauczyciel w swojej pracy powinien być niezależny od mód, programów politycznych, oczekiwań przełożonych, osobistych preferencji czy ideologii⁸. Dopiero to stwa-

⁶ Problem istnienia, czy raczej nie istnienia, tzw. prawd względnych Twardowski porusza w: K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, w: Tegoż, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 315–336.

⁷ K. Twardowski, *O dostojęństwie uniwersytetu*, wyd. cyt.

⁸ Zob. tamże; zob. także, K. Twardowski, *Niezależność myśli*, w: Tegoż, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, Kraków 2013, s. 73–74.

rza możliwość rzetelnej pracy z młodzieżą i, jak dodaje Roman Ingarden, autentycznej, konstruktywnej dyskusji⁹.

Czyha tu jednak na nauczyciela pewne niebezpieczeństwo, na które uwagę zwraca Mark Lilla w *Lekkomyślnym umyśle*. Nawet jeżeli autor ten w swojej pracy pisze o intelektualistach przez wielkie „I”, treść tej książki można chyba odnieść także do „przewodników duchowych niższej rangi”, jak i w ogóle do wszystkich „zwierząt społecznych”. A mianowicie, Lilla za Platonem wskazuje, że w duszy człowieka istnieje ścisły związek między ludzkim pragnieniem prawdy a chęcią udziału w życiu politycznym i społecznym. Owo pragnienie, ów pociąg, skoro jest właśnie pociągiem, przerodzić się może w lekkomyślną i nieokiełznaną namiętność do rządzenia, władania, kontroli umysłów. Intelektualiści owładnięci tą namiętnością stają się żarliwymi mówcami, poetami, pisarzami czy nauczycielami właśnie, którzy w imię jakiejś ideologii, jakiegoś programu zmiany świata rzucają się na oślep w objęcia tyranii. Kierowani żądzą aktywności, płodzenia stają się niekompetentnymi, nieodpowiedzialnymi i fanatycznymi sługami jakiejś ideologii. „Tacy ludzie – stwierdza Lilla – uważają się za niezależne umysły, podczas gdy naprawdę są tłumem kierowanym przez wewnętrzne demony, spragnionym aprobaty niestałej publiczności. Ci, którzy słuchają takich ludzi, zazwyczaj ludzie młodzi, mogą wyczuć u nich ów płomień namiętności; to uczucie przynosi im chlubę, bo właśnie ukierunkowane może im przynieść zaszczyt, a ich miastom sprawiedliwość. Wymaga jednak kształcenia w intelektualnej samokontroli, jeśli z tej namiętności mają uczynić wyłącznie dobry użytek”¹⁰. I po tym właśnie można odróżnić filozofa, prawdziwego nauczyciela od intelektualisty filotyraną, że ten pierwszy potrafi nad sobą zapanować, jest świadomy własnych zgubnych skłonności, nie daje się ponieść namiętności, żądzy płodzenia, żądzy władzy i kontroli¹¹. Ponadto dla tego pierwszego celem jest prawda, ten drugi natomiast służy interesom jakiejś grupy bądź ideologii.

Przejdźmy jednak dalej: zdaniem Twardowskiego, dążenie do prawdy obiektywnej, nauka jej poszukiwania przyczynić się może do uspokojenia

⁹ Zob. R. Ingarden, *O dyskusji owocnej słów kilka*, w: Tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998, s. 173–176.

¹⁰ M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Kraków, s. 172–173.

¹¹ Tamże, s. 172–177.

sporów i walk przeciwnych sobie stronnictw i poglądów. Daje bowiem możliwość rozstrzygać kwestie sporne sposobami naukowymi. Wówczas to spór można rozsądzić obiektywnie albo wykazać, że żaden z krzyżujących się sądów nie jest uzasadniony, żadnego więc z nich nie można przyjąć. Nauczając na lekcjach filozofii umiejętności poszukiwania prawdy i pracując w tym duchu, a nie np. wyrabiając w młodzieży określone postawy, poglądy czy zachowania, uczymy również ostrożnego i krytycznego myślenia. Dzięki temu zaś, być może, młodzi ludzie nie będą skłonni rozstrzygać kwestii według sympatii czy antypatii czysto subiektywnych, według często irracjonalnych osobistych preferencji. Być może, wówczas nabiorą przekonania, że najlepszym sposobem rozstrzygnięcia sporu jest metoda naukowa, racjonalne podejście, a nie uleganie uczuciom, emocjom, pięknie brzmiącym hasłom. „[U]znając, że w każdej sprawie jedna jest tylko prawda obiektywna, młodzież znajdzie w dążeniu do niej grunt wspólny, na którym stanie do pracy bez względu na zachodzące wśród niej różnice. Ten wspólny grunt dążenia do prawdy obiektywnej złączy młodzież z pod najrozmaitszego znaku pochodzącą, usunie na plan dalszy to, co ją może dzielić, i tym sposobem pogodzi i zjednoczy siły zrazu rozbieżne”¹². Ukierunkowanie na prawdę obiektywną pozostaje, według Twardowskiego, istotnym czynnikiem wychowawczym. Ukierunkowanie to wychowuje młodzież na ludzi, którzy się wzajemnie rozumieją, którzy potrafią współpracować ze sobą i są dla siebie wyrozumiali. Ponadto osoby takie, osoby zorientowane na prawdę, potrafią również interes wspólny przedkładać ponad jednostkowy, a względy rzeczowe górują dla nich nad osobistymi.

Wszystko, co zawiera niniejsza wypowiedź, wcale nie pretenduje do oryginalności, nie jest szczególnie nowe ani odkrywcze. Wydaje się jednak, że warto sobie przypomnieć, ponownie przemyśleć metodykę pracy nauczyciela filozofii. Warto również ponownie uświadomić sobie, że najbardziej uporczywym i najtrudniejszym do zwalczenia jest ten tyran, który mieszka w naszym wnętrzu.

¹² K. Twardowski, *O dostojęstwie uniwersytetu*, wyd. cyt.

Uczyć się filozofii, czyli czego?

Kiedy olimpijczyk zaczyna się uczuć historii filozofii, siedząc godzinami nad książkami, często zastanawia się, czy na pewno musi to robić. Przecież nauka filozofii to coś więcej niż przyswojenie faktów z bliższej bądź dalszej historii. Według mnie odpowiedź na jego rozterki brzmi następująco: Tak, nauka filozofii to nie tylko nauka jej historii. Jednak jest ona niezbędna, jeżeli człowiek chce traktować filozofię poważnie i naprawdę ją rozumieć. Jest również konieczna, by stworzyć własną siatkę pojęciową. Jednak do jej wykreowania nie wystarczy znajomość historii, trzeba jeszcze umieć myśleć pojęciowo. Dopiero osoba, która zbuduje taką solidną sieć, może o sobie powiedzieć, że dobrze rozumie filozofię.

Zacznijmy od odpowiedzi na pytanie, dlaczego historii filozofii uczyć się trzeba i to w miarę dogłębnie oraz w całości. A. N. Whitehead napisał, że „Najbezpieczniejszą ogólną charakterystyką europejskiej tradycji filozoficznej jest to, że składa się z serii przypisów do Platona”¹. Mowa tutaj o filozofii europejskiej, ale wydaje się, że podobne zdanie można by skonstruować dla każdej tradycji filozoficznej, bowiem jeżeli spojrzymy na dzieje tejsze w dowolnym kręgu kulturowym, zdamy sobie sprawę, że stanowią łańcuch, czy właściwie sieć powiązań, której punkty początkowe możemy wywodzić od myślicieli żyjących tysiące lat temu (zresztą sieć, która łączy się też z sieciami innych tradycji filozoficznych). Oczywiście często zdarza się, że kolejni uczeni podważają tezy poprzednich, jednak kontestacja też jest nawiązaniem i nawet, jeżeli ktoś chciał zbudować system zupełnie od zera, to dlatego, że nie chciał powielać przekonań poprzedników, które uważał za błędne, więc *de facto* nie budował na niczym, budował na nauce wywiedzionej z błędów innych.

Oczywiście filozofowie mają swoje specjalizacje i koncentrują się na kilku wybranych zagadnieniach, jednak wydaje się, że zanim znajdą swoją

¹ „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”. Cyt. za: A. N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, New York 1979, s. 39.

dziedzinę, powinni poznać podstawy wszystkich obszarów filozofii, chociażby po to, żeby lepiej rozumieć swoją, połączoną przecież z innymi.

A może jednak nie warto poznawać żadnej jej części i uprawiać filozofię zupełnie autonomicznie? Prawdą jest, że jeżeli się tą nauką zajmujemy, to powinniśmy być samodzielni i nie podporządkowywać zbyt łatwo autorytetom innych myślicieli. Jeżeli jednak z tego powodu postanowimy zrezygnować z uczenia się historii filozofii, skazemy się na rezygnację ze zdobyczy jej postępu i w pomyślniej sytuacji do końca życia dotrzemy z naszymi rozważaniami gdzieś na przykład w okolice wczesnych sofistów, ale na dotarcie do Sokratesa już raczej nie ma co liczyć. Poza powtarzaniem cały czas tych samych odkryć i brakiem postępu, takiej filozofii groziłaby również niemożność dyskusji czy dzielenia się ideami, ponieważ każdy musiałby sobie sam konstruować aparat pojęciowy, co powodowałoby, że wyniki jego pracy byłby niemożliwe do zrozumienia dla kogoś, kto tym aparatem się nie posługuje.

Wiemy więc, dlaczego bycie filozofem wymaga nauczania się historii filozofii. Jednak to nie wystarczy. Dlaczego? Z powodu podobnego do tego, w którym człowiek uczący się na pamięć wszystkich możliwych wzorów w matematyce, lecz nie będący w stanie dogłębnie rozumieć, skąd się biorą i czym w istocie są, nigdy nie będzie wybitnym, czy nawet dobrym matematykiem. Pomiędzy „znać historię filozofii”, a „rozumieć historię filozofii”, czy szerzej „rozumieć filozofię” jest długa droga.

Droga ta wiedzie przede wszystkim przez naukę filozoficznego myślenia pojęciowego. Według encyklopedii PWN, myślenie pojęciowe (zwane też abstrakcyjno-pojęciowym) w sensie ogólnym to „myślenie za pomocą pojęć i operacji dokonywanych na pojęciach, oderwane od właściwości i cech przedmiotów danych bezpośrednio w spostrzeżeniu”². Rzecz jasna tą umiejętność człowiek posiada już w wieku 8-9 lat, więc ma ją zapewne każdy uczestnik Olimpiady. Jednak w tym przypadku chodzi o nauczanie się tego rodzaju myślenia w kontekście filozofii i nie tylko o posiadanie takiej umiejętności, ale i o ciągle jej ulepszanie. Jeżeli mówimy o filozoficznym myśleniu pojęciowym, spostrzeżeniem wspomnianym w definicji jest właśnie zdobywanie wiedzy o dziejach myśli filozoficznej. Samo recytowanie z pamięci choćby i najgrubszego podręcznika nie wystarczy, po-

² <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/myslenie-abstrakcyjno-pojeciowe;3944957.html>

nieważ ze spostrzeżenia trzeba jeszcze wyabstrahować pojęcia, w innym wypadku będzie to trochę, jak uczenie się zawartości książki telefonicznej: teoretycznie można, ale właściwie po co?

Jak jednak mają się pojęcia do historii filozofii? Dla zobrazowania użyjmy analogii do zależności pomiędzy kantowską zmysłowością a intelektem (zaznaczę, że używam tej analogii do lepszego zobrazowania tej konkretnej płaszczyzny, zdecydowanie nie mam zamiaru porównywać całej nauki filozofii do kantowskiej teorii poznania). Z jednej strony mamy zmysłowość, która jest analogiczna do zdobywania informacji historycznych – dostarcza danych. Z drugiej intelekt, analogiczny do myślenia pojęciowego – pozwala dane skategoryzować i w ogóle pomyśleć. Istnieją one w ścisłej symbiozie. Jak określił to sam Kant: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe”³. Człowiek, który ma dobry wzrok, ale znajduje się w przestrzeni, w której nie ma żadnych przedmiotów ani światła, będzie widział tylko ciemność, tak samo jak człowiek, który znajduje się w dobrze oświetlonym miejscu z wieloma przedmiotami do podziwiania, ale jest zupełnie niewidomy. Toteż rozwój wiedzy o filozofii i myślenia pojęciowego, jeżeli ma być prawdziwy, musi się odbywać synchronicznie.

Rozszerzanie i ulepszanie siatek pojęciowych ma w sobie coś z reakcji łańcuchowej. Im lepszą mamy siatkę, posiadamy więcej dobrze zrozumianych pojęć z lepszymi połączeniami, tym dogłębniej rozumiemy historię filozofii. Im dogłębniej ją rozumiemy, tym lepszą możemy stworzyć siatkę, bo z nauki wywodzimy pojęcia i połączenia między nimi. Tak jak w każdej reakcji łańcuchowej, najbardziej krytyczny jest moment jej inicjacji, sam początek nauki. Stąd też dobrze jest mieć wtedy mistrza, ale o tym za chwilę.

Trzeba uważać, żeby nie rozumieć myślenia pojęciowego zbyt powierzchownie. Po pierwsze, nie należy zadowalać się zbyt ogólnymi pojęciami. To dobrze, że wiemy, co to idealizm, ale dużo lepiej jest, kiedy potrafimy odróżnić poznawczy od ontologicznego, a platoński od heglowskiego, i jeszcze rozumiemy dziesiątki pojęć powiązanych z ich systemami. Po drugie, najważniejsze wcale nie są pojęcia, dużo istotniejsze są połączenia

³ Cyt. za: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Kraków 1957, s.139.

między nimi. Najlepszy wcale nie jest ten, kto znajdzie najwięcej kropek, ale ten, kto będzie je umiał najlepiej połączyć. Znajdować pomiędzy nimi podobieństwa, różnice i inne relacje, zwłaszcza te na pierwszy rzut oka niewidoczne, a także odnajdować powiązania filozofii z tematami pozornie niefilozoficznymi. Nie chodzi o znalezienie jak największej ilości pojęć, ale o utworzenie silnej ich siatki. Po trzecie, oczywiście najważniejszymi elementami siatki zdecydowanie nie są miejsca, daty i podobne szczegóły, jednak nie znaczy to, że są zupełnie nieistotne. Wyznaczają pewne tło dla myśli, tło czasem bardzo ważne (choć oczywiście nie należy przesadzać, warto znać najważniejsze, natomiast przy mniej istotnych chodzi raczej o ogólną orientację).

Nawiasem mówiąc: podobnie jak w każdej innej nauce, w filozofii również stwierdzenie, że wie się już właściwie wszystko, najczęściej świadczy o tym, że wie się bardzo niewiele. Nasza siatka pojęciowa, nawet dotycząca jednej, konkretnej dziedziny może być ciągle uzupełniana, ulepszana, lepiej rozumiana, więc nie warto jej nigdy uważać za ukończoną.

Postawiliśmy już diagnozę, jak powinno wyglądać uczenie się historii filozofii. Jednak warto by przejść od teorii do praktyki. Dlatego chciałbym przedstawić parę wskazówek, które okazały się skuteczne w przypadku mojej nauki do Olimpiady.

Po pierwsze, trzeba czytać. Augustynowe *tolle et lege* jest radą genialną w swojej prostocie i stosowalną nie tylko do zagadnień religijno-światopoglądowych. Po prostu nie da się zgłębić tajników historii filozofii, a dzięki temu nauczyć się poruszania w filozofii inaczej, niż spędzając długie godziny czytając uważnie i robiąc dobre notatki (chciałbym przy okazji też uspokoić tych, którzy zaczynają i są przerażeni językiem filozoficznym: działa wspomniana reakcja łańcuchowa, im dłużej się czyta, tym jest to łatwiejsze).

Tutaj oczywiście pojawia się dylemat: sięgać po podręczniki, zbiory tekstów napisane chronologicznie czy problemowo? Jeżeli chodzi o Olimpiadę, najważniejsze części programu mają charakter chronologiczny, więc częściowo przynajmniej narzuca się opcja pierwsza (choć zapewne znajdą się i tacy, którzy będą preferowali drugą). Jeżeli zaś dyskutujemy o nauce podstaw filozofii w ogóle, to trudno wydać jednoznaczny sąd. Z jednej strony opracowania problemowe łatwiej mogą sugerować pojęcia i ułatwić klasyfikację pojęciową, jednak z drugiej, wybierając według

określonych problemów, zawsze będziemy musieli dyskryminować inne, co z kolei może spowodować, że nasza siatka pojęciowa będzie silnie niepełna, może też być trudniejsza do usystematyzowania i połączenia w jedną całość. Nie podejmuje się jednak w tym względzie dokonać ostatecznych rozstrzygnięć.

Niemniej czytanie to nie wszystko. Trudno się uczyć filozofii nie dyskutując o niej, nie mając kontaktu i to aktywnego z „filozofią mówioną”. Chociaż każda rozmowa z każdym człowiekiem może być źródłem natchnienia filozoficznego, to jednak nie każda nauczy dobrego warsztatu. Dlatego warto szukać ludzi, którzy ten warsztat posiadają i chcą się nim podzielić. Warto szukać mistrzów. Tak jak wspominałem, inicjowanie „reakcji łańcuchowej” tworzenia się siatki jest trudne, więc warto mieć osobę, która nauczy nas, jak zaczynać jej tkanie, „pożyczając nam” trochę własnej siatki. Masz w szkole kogoś, kto uczy filozofii albo nauczyciel innego przedmiotu zna się na niej? Świetnie, poproś go o poprowadzenie zajęć dodatkowych, może się zgodzi. Jeżeli to się nie uda, poszukaj na najbliższej uczelni, często można tam znaleźć różnego rodzaju warsztaty otwarte. Oczywiście nie działa to tak, że jeżeli niczego takiego nie znajdziesz, to już nie masz szans na porządne nauczanie się filozofii, tudzież na sukcesy w Olimpiadzie, ale zdecydowanie warto szukać, to bardzo pomaga.

Podsumowując, warto się uczyć historii filozofii, jednak prawdziwe zrozumienie filozofii musi być połączone z myśleniem pojęciowym i tworzeniem siatki pojęciowej. Tworzenie takich siatek trwa latami, wydaje się, że nawet najlepsi profesorowie wciąż je ulepszają, więc nie należy się spodziewać, że człowiek po okresie uczenia się do Olimpiady zbuduje ją idealnie. Natomiast z pewnością Olimpiada powinna być przestrzenią do budowania jej podstaw i mam nadzieję, że zarówno wysiłki uczestników i nauczycieli, jak i komitetów, centralnego i rejonowych, będą w tym kierunku dążyły.

Tysiąc twarzy Deleuze'a

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tysiąc plateau*, Bęc Zmiana, Warszawa 2015

Pod koniec 2015 roku wyszło polskie wydanie drugiego tomu pracy *Kapitalizm i schizofrenia* autorstwa Deleuze'a i Guattariego. Pierwszy tom – *Anty-Edyp* wskazywał między innymi na ograniczenia psychoanalizy. *Tysiąc plateau* jest z kolei wykładem systemu, który zarazem stanowi ekspresję tego sposobu myślenia. Praca zdecydowanie nie jest systematyczna i akademicka, ale raczej rozkosznie beczelna. Autorzy biorą się za ontologię. Bynajmniej nie po to, żeby jakoś rozprawić się z tą dyscypliną. Po prostu piszą rozprawę na wskroś ontologiczną, która na bazie swoich własnych założeń rozsadza zastane sposoby jej uprawiania. Nie miejsce tu na wykład na temat stanowiska zajmowanego przez autorów. Zresztą nie czułabym się tu specjalnie kompetentna, a zainteresowani z pewnością znajdą odpowiednie wprowadzenia. Jednak o kilku kwestiach chciałabym tu wspomnieć. Autorzy rozbijają zastane trajektorie myślenia, szczególnie te, które bazują na kategorii tożsamości, próbują redukować doświadczenia i zjawiska do statycznych konceptów i generalnie chcą opisać świat jako dany. Zamiast tego Deleuze i Guattari wytwarzają pojęcia ujmujące rzeczywistość w jej dynamicznym i niedookreślonym wymiarze. Robią to w sposób zaskakująco konsekwentny o tyle, że każde z trzynastu plateau jest innym wytworzeniem. Mamy tu zatem istne rozpasanie pojęciowe. Niezwykle ekscytujące, bo stanowiące przykład. To znaczy nie jest tak, że po przeczytaniu tej książki będziemy wyposażeni w język, który możemy wziąć jako własny i wyklądać go np. tak jak zwolennicy św. Tomasza operują kategoriami metafizyki Akwinanty. Właśnie tego zrobić nie możemy i chyba o to chodziło. Sama widzę w *Tysiąc plateau* zaproszenie do tworzenia. Każde plateau jest, z jednej strony, bardzo poważnym namysłem i przemyślaną konstrukcją. Autorzy faktycznie chcą opisać, jak się sprawy mają i bynajmniej nie stosują metafor! Z drugiej zaś – plateau jest ekspery-

mentem, ponieważ zastosowane koncepty opisując tworzą. Wedle Deleu-ze'a i Guattariego człowiek się staje i może się stawać na różne sposoby. Otóż oni pisząc, a my czytając, też się niejako stajemy. Dlatego czytanie tego tekstu w ogóle nie opiera się na dowiadrywaniu się tego, jak jest, ale na uprawianiu i przetwarzaniu tego, jak jest. Zatem jest to książka i nie książka. Z pewnością warto po nią sięgnąć, aby poeksperymentować trochę. Tekst, choć na wskroś poważny, w ogóle nie jest zobowiązujący. Nie ma żadnego porządku. Każde z plateau można czytać oddzielnie i niezależnie. Pewnie nie trzeba wszystkiego czytać, jeżeli akurat nie będziemy mieli chęci na taką praktykę. Niemniej to ciekawe, jak sądzę, przekonać się czy odpowiada nam ten sposób filozofowania.

Wokół literatury i filozofii

**Gilles Deleuze, *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, offi-
cyna, Łódź 2016**

Krytyka i klinika to zbiór tekstów Gillesa Deleuza, które łączy namysł nad literaturą. Prace pisane były w różnych okresach i próżno szukać tam wspólnego motywu. Tylko postać autora – to, co go zajmowało i sposób prowadzenia rozważań – spaja całość. Zarazem redaktorzy wydania zorganizowali strukturę książki wokół trzech problemów: pisania, widzenia i słyszenia. Problemy te jednak nie pojawiają się wprost. Nie jest tak, że poszczególne rozdziały dotyczą tych zagadnień. Stanowią one bowiem komentarze do twórczości pisarzy oraz poszczególnych prac. Dopiero na kanwie snutych rozważań docieramy do wspomnianych problemów.

Książka składa się z siedemnastu tekstów o różnej długości, ale równie mocnym natężeniu myśli. Nie mogą one raczej posłużyć jako wprowadzenie do krytyki literackiej, łączą bowiem wiedzę z tego zakresu z wiedzą z zakresu filozofii i psychoanalizy. Dlatego czytelnik mało obeznany ze wspomnianą problematyką, może mieć pewien kłopot z absorpcją. Niemniej osoby, które interesują się filozofią, w szczególności filozofią współczesną, poststrukturalizmem, zaczerpną wiele z lektury. Zachęcam także ambitnych i wytrwałych do sięgnięcia do tego zbioru. Można zwyczajnie dowiedzieć się kilku rzeczy, odkryć autorów oraz wiedzę na temat książek, które, być może, warto przeczytać. Osoby szukające tego rodzaju inspiracji niemało tutaj znajdą.

W każdym z tekstów znalazłam coś, co mnie zafrapowało, więc też trudno mi wskazać rozdziały, szczególnie warte lektury. Poza wszystkim każdy może akurat zgłębiać twórczość Melville'a (rozdział X), przeżywać fascynację Heideggerem (rozdział XI) lub rozważać dziedzictwo chrześcijaństwa (rozdział VI). Plusem zbioru jest to, że nie trzeba czytać wszystkich tekstów po kolei – z całą stanowczością każdy może zastosować tu dowolną strategię.

O równości społecznej

Michał Kozłowski, *Znaki równości. O społecznym konstruowaniu stosunków egalitarnych*, Scholar, Warszawa 2016

Książka Michała Kozłowskiego jest na wskroś współczesna zarówno ze względu na sposób ujęcia tematu, jak i zastosowaną metodologię. Traktuje o równości, przy czym autor raczej bada mechanikę, a właściwie mechaniki powiązane z równością i pojawiające się w różnych wymiarach społeczno-politycznych, niż opiewa czy nawołuje do ustanowienia egalitarnych stosunków między ludźmi. W tym sensie praca nie jest normatywna. Nie ma tam również miejsca na zbyt dużą dawkę nadziei na ustanowienie takich stosunków między ludźmi, brakuje bowiem jakiegokolwiek wizji, jak mogłyby one wyglądać. Promyk optymizmu można zaczerpnąć jedynie z tego, że Michał Kozłowski rozpoznaje momenty tworzenia czy też, zgodnie z tytułową formułą, konstruowania stosunków egalitarnych. Co prawda, trudno doszukiwać się w historii współczesnej śladów wyraźnie świadczących o pragnieniu i możliwościach ustanowienia społeczeństw bardziej egalitarnymi, ale to zawsze coś.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy ma charakter wprowadzający i niejako ustawiający problem poprzez odniesienie do czasów antycznych (Grecja i Rzym). Pozostałe cztery rozdziały określają wymiary sposobu funkcjonowania równości w ich dynamicznym charakterze.

Wartością pracy jest ciekawe ujęcie tematu, dzięki któremu udaje się wyminąć szerokim łukiem banał i naiwność często chodzące w parze z problemem równości. Zarazem czytelnik mniej zorientowany w filozofii społecznej i filozofii polityki może zapoznać się z dyskusjami toczącymi się współcześnie na temat równości, sprawiedliwości, przemocy itp. Dla zorientowanych praca jest ciekawa ze względu na nadany porządek i metodologię. Innymi słowy, polecam lekturę również ze względu na aktualną sytuację, która powinna prowokować do poważnej dyskusji na temat równości. W tym kontekście praca Michała Kozłowskiego mogłaby posłużyć raczej jako wprowadzenie do tematu niż stanowisko w sporze, niemniej cenne i mogące w pewien sposób spór porządkować.

Filozofia doświadczenia wolności

Henri Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, przeł. Karolina Bobrowska, oprac. Bogdan Baran, Aletheia, Warszawa 2016

O bezpośrednich danych świadomości to wczesna książka jednego z najwybitniejszych i najsłynniejszych filozofów pierwszej połowy XX wieku, francuskiego myśliciela Henri Bergsona, który uchodzi za głównego przedstawiciela filozofii tzw. przełomu antypozytywistycznego. W kwietniu 2016 roku, dzięki staraniom wydawnictwa Aletheia, do księgarń trafiło pierwsze po ponad 100 latach polskie wydanie tej znakomitej pracy – tekst ponownie zredagowany, gdzieś tam poprawiony, a przede wszystkim przystosowany do wrażliwości językowej współczesnego czytelnika. Tym samym zyskałmy możliwość spotkania z filozofią Bergsona, jeśli tak można powiedzieć, wyzwoloną z muzealnej powagi, cechującej archaiczny dla współczesnego odbiorcy język poprzednich edycji tekstu Bergsona, opartych na redakcji sprzed pierwszej wojny światowej. Oczyszczony z niepotrzebnych naleciałości, debiutancki esej francuskiego filozofa jawi się jako wyraz żywej myśli, która także dzisiaj może intrygować i inspirować czytelników.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że los wydawniczy recenzowanej książki doskonale ilustruje szerszy proces recepcji bergsonowskiej filozofii. Po niesłychanej popularności bergsonizmu w pierwszych dekadach XX wieku, kiedy filozofia ta cieszyła się nie tylko uznaniem i szacunkiem na prestiżowych uniwersytetach, ale stanowiła także bezpośrednią inspirację i przedmiot zachwyty wybitnych artystów (w tym m.in. Prousta i Leśmiana), ekscentrycznych spirytualistów i działaczy politycznych, a swojemu twórcy przyniosła liczne nagrody (z literackim Noblem włącznie) – od połowy XX wieku zaczęto postrzegać bergsonizm jako malownicze, ale raczej przebrzmiałe zjawisko, bardziej artystyczne, niż filozoficzne. I dopiero ostatnio filozofia odkrywa na nowo dług, który współczesne nurty myśli kontynentalnej zawdzięczają przełomowi dokonanemu dzięki bergsonowskiej krytyce mechanistycznej psychologii i abstrakcyjnej metafizyki.

Publikacja nowego wydania *O bezpośrednich danych świadomości* zasługuje na szczególną uwagę także dlatego, że recenzowana książka wydaje się doskonałym wprowadzeniem do metody filozofowania zaproponowanej przez Bergsona. Jak zauważył Leszek Kołakowski, już ta pierwsza publikacja francuskiego myśliciela zawiera wszystkie najważniejsze wątki wyznaczające istotę jego filozoficznej refleksji¹. Zarazem, w omawianym eseju przedstawione są one niejako „w pigułce”, podane klarownie i zwięźle, bez narzucania im jednoznacznej interpretacji, bez – obecnej w późniejszych dziełach francuskiego filozofa i nastręczającej pewnych trudności współczesnemu czytelnikowi – próby nadania im formy myślenia w kategoriach kosmologicznych lub wyraźnie bliskich irracjonalizmowi. Słowem, *O bezpośrednich danych świadomości*, to czysty, filozoficzny fundament bergsonizmu, przedstawiający podstawy określonej metody filozofowania, ale pozostawiający równocześnie czytelnikowi szerokie pole do własnej interpretacji.

Rozważania zawarte w debiutanckim eseju Bergsona zorganizowane są wokół dwóch kluczowych zespołów zagadnień. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że są nimi czas i wolność (szczególnie wolność woli) – zresztą taki właśnie podtytuł noszą angielskie i niemieckie przekłady recenzowanej książki. Intencją, która kieruje myśleniem Bergsona, jest jego niezwykle krytyczny stosunek do licznych prób interpretacji zjawisk życia psychicznego w kategoriach zaczerpniętych ze sposobu, w jaki postrzegamy i opisujemy świat zewnętrzny, układ przedmiotów fizycznych w przestrzeni. Rzutowanie na życie psychiczne, na życie świadomości matematycznego i przestrzennego porządku; traktowanie odczuć i przeżyć tak, jak gdyby były one przedmiotami fizycznymi, które można swobodnie oddzielić, unieruchomić, zmierzyć, a następnie poszczególne ich aspekty dodawać lub odejmować od siebie, budzi gwałtowny sprzeciw francuskiego filozofa. Bergson widzi w takim podejściu fundamentalne nieporozumienie. Psychofizyka oznacza dla niego zapoznanie nieredukowalnej wyjątkowości bezpośredniego doświadczenia życia, które utożsamia z trwaniem swobodnie przechodzących w siebie, niejednorodnych i niedających się matematycznie opisać jakości.

¹ L. Kołakowski, *Bergson*, Kraków 2008, s. 34.

Mechanicznemu pojmowaniu życia psychicznego, a także abstrakcyjnej metafizyce, która żywe doświadczenie przykrywa abstrakcyjnymi, statycznymi formami i konstrukcjami rozumu, Bergson przeciwstawia odmienną perspektywę filozofowania. Za fundament przyjmuje źródłowe dla świadomości doświadczenie wolności, osiągane – jak twierdzi francuski filozof – „dzięki głębokiej pracy myśli, która pozwala nam ująć nasze stany wewnętrzne jako istoty żyjącej, będące w drodze ciągłego kształtowania się, jako stany odporne wszelkiej mierze, przenikające się wzajem, których następstwo w trwaniu nie ma nic wspólnego z szeregowaniem w przestrzeni jednorodnej”². Oczywiście Bergson nie jest ani jedynym, ani nawet pierwszym myślicielem, który filozoficznym abstrakcjom przeciwstawia nieredukowalne doświadczenie wolności, ale wyjątkowość jego refleksji polega na tym, że potrafił tę myśl wyrazić, korzystając z precyzyjnego języka dyskursywnej krytyki filozoficznej, kierując narzędzia rozumu przeciwko nieuprawnionym roszczeniom psychofizyki i scjentyzmu.

Recenzowana książka charakteryzuje się wyjątkowo klarowną i przejrzystą konstrukcją. Nie bez znaczenia jest tu niewątpliwie to, że jej podstawę stanowiła praca doktorska obroniona przez Bergsona w 1888 roku, a więc struktura tekstu z konieczności podporządkowana została klasycznym wymogom akademickiego rozumowania. *O bezpośrednich danych świadomości* dzieli się na trzy części, które w zamyśle autora odpowiadają trzem kolejnym kategoriom, będącym obiektem jego filozoficznych badań. Są to: intensywność przeżyć psychicznych, trwanie rozumiane jako specyficzny dla bergsonizmu sposób pojmowania czasu oraz kategoria wolności. Przy czym dwa pierwsze rozdziały, jak deklaruje autor, należy traktować jako teoretyczne wprowadzenie, zarysowujące fundamenty proponowanej metody filozoficznej, natomiast trzeci rozdział stanowi zarówno przykład jej praktycznego zastosowania, jak i – kluczowy dla Bergsona – wywód ukazujący wolność jako fundament sposobu istnienia świadomości.

Równocześnie, mimo klasycznego porządku prezentowanego rozumowania, styl pisarstwa Bergsona nie ma w sobie nic z nudnej manieri akademickiego wykładu. Bergson, jak przystało na laureata literackiej nagrody Nobla, pisze żywo, nie zarzuca czytelnika przesadną erudycją,

² H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, przeł. K. Bobrowska, oprac. B. Baran, Warszawa 2016, s. 192.

natomiast często i chętnie odwołuje się do przykładów zaczerpniętych zarówno z literatury, jak i z życia codziennego, znajdując inspirację dla głębokich refleksji filozoficznych w, zdawało by się błahych, codziennych zdarzeniach. Spacer ulicami obcego miasta, poranne rozkojarzenie towarzyszące otwieraniu okna po przebudzeniu czy zapach róży przywołujący wspomnienia z dzieciństwa – we wszystkich tych doświadczeniach Bergson potrafi dostrzec kontekst filozoficzny, prowadzący myśl do ważnych rozważań nad istotą czasu, sposobem trwania świadomości lub metafizyką wolności.

Rozdział pierwszy recenzowanej książki poświęcony jest analizie zagadnienia intensywności stanów psychicznych. Bergson sprzeciwia się ujmowaniu ich w kategoriach różnic ilościowych, wskazując, że są to przeżycia jakościowo, a nie ilościowo różne. Rozpacz nie jest prostą sumą małych smutków. Różnice ilościowe charakteryzują relacje między obiektami w przestrzeni, a życie psychiczne, w którym poszczególne jakości płynnie przechodzą jedno w drugie, ma zasadniczo odmienną naturę. Badając przedmioty fizyczne, staramy się skupić jedynie na różnicach ilościowych i abstrahujemy od jakości przeżycia. Nikt przecież nie pyta eksperymentatora wyposażonego w termometr o to, jakie były jego uczucia, kiedy badany preparat uległ wrzeniu. Analogicznie, pyta francuski filozof, czy badając życie psychiczne nie powinniśmy skupić się na jakościach i, o ile to tylko możliwe, maksymalnie abstrahować od, narzucanych także przez język, prób ujmowania intensywności przeżyć psychicznych w kategoriach różnic ilościowych?

Rozdział drugi powtarza analogiczne rozumowanie w odniesieniu do czasu. Francuski filozof wyraźnie odróżnia czas fizyczny, jednorodny, matematycznie mierzalny, którego wyobrażenie oparte jest na analogii do relacji między przedmiotami przestrzennymi, od czasu rozumianego jako trwanie świadomości. Ten pierwszy, mierzony wahadłem zegara, jest, zdaniem Bergsona, jedynie niedoskonałym narzędziem, symbolem służącym do opisu relacji przestrzennych, w istocie niezdolnym do uchwycenia zjawiska ruchu – opisuje on ruch jedynie jako sumę poszczególnych, statycznych momentów. Natomiast właściwym dla istoty doświadczenia życia sposobem przeżywania czasu jest, zdaniem Bergsona, niejednorodne trwanie, które stanowi równocześnie sposób istnienia świadomości i opiera się na ciągłym przenikaniu się niejednorodnych jakości, nie będących

nigdy całkowicie zewnętrznymi względem siebie i nie dających się w pełni wyabstrahować od dynamicznej całości.

W ostatnim rozdziale eseju Bergson, opierając się na wcześniejszych ustaleniach, rozważa problem wolności, wskazując, że samo pytanie o ewentualną determinację woli, rozważane w kategoriach analizy motywu poprzedzającego akt, opiera się na pomieszaniu perspektyw i uprzedmiotowieniu doświadczenia życia. Wolność jest sposobem istnienia świadomości wtedy, kiedy kieruje się ona w stronę czystego trwania, dociera do głębokiego, autentycznego „ja”. Niestety, jak twierdzi Bergson: „Przez większość czasu żyjemy uzewnętrznieni dla samych siebie, z naszego ja widzimy tylko jego wyblakłe widmo, cień, który odbija czyste trwanie w jednorodnej przestrzeni”³. Ujmując siebie w kategoriach przestrzennych, opartych na wyobrażeniu jednorodnego, mierzalnego czasu, nie jesteśmy w stanie pojąć i opisać doświadczenia wolności. Błąd popełniony w konstrukcji pytania wyklucza możliwość adekwatnej odpowiedzi. „Determinizm wszelkiego rodzaju – pisze Bergson – zostanie więc odrzucony przez doświadczenie, ale każda definicja wolności przyzna słuszność determinizmowi”⁴.

Dla czytelników, którzy zetknęli się wcześniej z popularną interpretacją filozofii Bergsona, zaskoczeniem może być to, że w recenzowanej książce nie pojawiają się kojarzone zazwyczaj z francuskim filozofem pojęcia: pęd życiowy (słynne „élan vital”), ewolucja twórcza czy intuicja (przynajmniej w specyficznym znaczeniu, jakie Bergson nadał jej w późniejszych działach). Niemniej załączki koncepcji filozoficznych stojących za tymi pojęciami wyraźnie obecne są na kartach *O bezpośrednich danych świadomości*, charakteryzowane przystępnie i klarownie. Wydaje się, że dla czytelnika zaczynającego przygodę z bergsonizmem to nawet lepiej. Tym samym filozofia tej książki zostaje dodatkowo uwolniona od jednoznacznego związku z archaicznymi koncepcjami metafizycznymi stojącymi za kosmologiczną interpretacją zasady ewolucji twórczej i pędu życiowego. To od czytelnika zależy, czy – używając kategorii interpretacyjnych zaproponowanych przez Jerzego Niecikowskiego – wybierze wizerunek Bergsona „bliskiego”, krytyka scjentyzmu i abstrakcyjnej metafizyki, czy

³ Tamże, s. 192.

⁴ Tamże, s. 191.

będzie wolał spotkanie z myślą Bergsona „dalekiego”, łączącego krytyczną refleksję z myśleniem w kategoriach klasycznej metafizyki, ostatniego filozofa Absolutu⁵.

Podsumowując, recenzowana książka wydaje się lekturą obowiązkową dla czytelników zainteresowanych historią i źródłem ewolucji dwudziestowiecznej filozofii kontynentalnej od filozofii życia przez egzystencjalizm, aż do postmodernizmu i poststrukturalizmu. Ponadto, warto polecić ją tym wszystkim, którzy zaczynając przygodę z filozofią, szukają szkoły myślenia bliskiego doświadczeniu życia, nieredukującego humanistycznej wrażliwości do abstrakcyjnej formy klasycznego racjonalizmu. Metoda filozofowania proponowana przez Bergsona jest właśnie dla nich, pozwala, pozostając w kręgu racjonalnej, dyskursywnej refleksji filozoficznej, otworzyć się równocześnie na bezpośrednie doświadczenie życia, które – według Bergsona – jest równoznaczne z doświadczeniem prawdziwej wolności.

⁵ Jerzy Niecikowski, *Czytać Bergsona?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2008, nr 2-3(20), s. 90.

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin

Sprawozdanie z XXIV Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej

XXIV Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna odbyła się w Gandawie (Belgia), w dniach 12–15 maja 2016 roku. Polska delegacja składała się z dwóch opiekunów: dr Magdaleny Gawin i mgr Michała Kossa oraz dwóch uczniów: Liwii Rogalewicz, uczennicy, Warszawskiego Liceum Ogólnokształcącego im. Stanisława Witkiewicza i Hugo Lunna, ucznia V Liceum Ogólnokształcącego im. Augusta Witkowskiego w Krakowie.

Podróż do Gandawy przebiegła bez najmniejszych problemów. Pewien niepokój wynikał z tego, że lecieliśmy do Belgii kilka tygodni po głośnym zamachu terrorystycznym na lotnisku w Brukseli, na którym przesiadaliśmy się do pociągu do Gandawy. Atak, siłą rzeczy, wpłynął na organizację przepływu pasażerów na lotnisku, niemniej zważywszy na okoliczności panowała otwarta i życzliwa atmosfera.

Drugiego dnia imprezy uczniowie przystąpili do pisania esejów na jeden spośród czterech tematów (poniżej), przygotowanych przez członków FISP. Na napisanie prac uczniowie mieli cztery godziny. Następnie rozpoczęła się praca jurorów, która trwała do wieczora. Jej efektem było wyłonienie najlepszych prac, które zostały przesłane do członków Steering Board, tj. trzech członków FISP oraz dwóch członków Międzynarodowego Komitetu Jurorów, którzy przyznali nagrody.

Ostatniego dnia imprezy odbyło się uroczyste wręczenie nagród. W tym roku ze strony Polski wyróżnienie zdobyła Liwia Rogalewicz.

Poza tym rozkład medali przedstawia się następująco:

Złote medale zdobyli: Ihsan Baris Gedizlioglu (Turcja), Eui Young Kim (Korea Płd.), Jungho Choi (Korea Płd.).

Srebrne medale zdobyli: Hana Samarżija (Chorwacja), Teodora Groza (Rumunia), Johanna U. Marstrander (Norwegia), Drishti Rawat (Indie).

Braźowe medale zdobyli: Fabian Strobel (Niemcy), Svit Komel (Słowenia), Matthijs de Jong (Holandia), Sarp Çelikel (Turcja), Sara Pyykölä (Finlandia).

W trakcie Olimpiady Belgowie zorganizowali uczestnikom wycieczki po Gandawie oraz po miejscach upamiętniających I wojnę światową. Duże wrażenie zrobił na nas ołtarz gandawski, który mieliśmy okazję obejrzeć. Cmentarze, miejsca bitew i monumenty związane z I wojną światową również dały nam do myślenia.

Tematy

1. „Spoken sounds are symbols of affections in the soul, and written marks symbols of spoken sounds. And just as written marks are not the same for all men, neither are spoken sounds. But what these are in the first place signs of – affections of the soul – are the same for all; and what these affections are likenesses of – actual things – are also the same”. (Aristotle, *De Interpretatione* , 16 a2)

2. „Now morally practical reason pronounces in us its irresistible veto: There is to be no war, neither war between you and me in the state of nature nor war between us as states, which, although they are internally in lawful condition; for war is not the way in which everyone should seek his rights”. (Immanuel Kant, *Metafizyka moralności*)

3. „One is not born, but rather becomes, a woman”. (Simone de Beauvoir, *Druga pleć*)

4. Environment is the moment that objectifies human existence; but by so doing, the human understands him/herself. We can call it self-discovery through one’s environment”. (Tetsuro Watsuji, *Fûdo*)

Topic 3, Simone de Beauvoir

Gender as Choice

Every time I see two boxes-one male, one female-and I am expected to choose one, I hesitate before choosing the second, because that is what I am expected to do, even when I do not identify with the label. I am a woman, and that is a term that comes with so much baggage that sometimes the weight of it suffocates me. I am a woman, even when I have cut my hair short, pitched my voice low, and adopted the mannerisms and attitude of the male gender. I am a woman, regardless of what I want to be, because society expects me to be one. And it is not an easy thing to shed seventeen years of social conditioning when the process began before I even knew my name.

Gender is a social construct, as Simone de Beauvoir rightfully points out. I argue in this paper that one indeed becomes a woman because of societal expectations and pressures, and that these should be eliminated to create a society in which one becomes a woman out of choice, not society.

Gender

There is much confusion surrounding sex and gender that I would first like to clarify. Sex is biological: it is defined by the sexual organs you are born with. If you can produce sperm, your sex is male. If you are born with ovaries and a womb, your sex is female.

When it comes to gender, however, things are far less black and white, the distinction blurred. Gender is the role you identify as. There are a hundred shades of grey between white and black, and so it is in gender.

* Zdobywczyni złotego medalu na XXIV MOF (*przyp. red.*).

Cisgender people identify completely with their biological sex, whereas transgender people do not. The latter experience dysphoria because their definition of themselves do not match with society's definition of what they should be like. Gender is a fluid concept: you can be born with the male sexual organ, but you can choose to identify with the female gender. The neat binary distinction of male and female does not encompass the whole spectrum of gender: people who fall into the nonbinary category, somewhere in the middle, a no man's land, where you identify with neither or both genders. From now on when I say man and woman in this paper, I refer to this concept of gender, not sex.

The second sex

de Beauvoir argues that women are marginalized as the 'other' and that a girl has to follow societal standards of femininity. She has to decorate herself for men and present herself like a doll, because that is what is expected of her. She acts in what Sartre calls bad faith, because she does not define herself. She lets society define her role, passively follows it, and therefore is not free. But de Beauvoir, who comes from the existentialist tradition, also argues that women are free to break from this role and define who they are. In this aspect, she is like Sartre, who argues that existence precedes essence and that one can become whoever he wants to be.

The context is that no one is forced to become something they do not want to become. Outside factors may have an influence on you, but you ultimately make the choices regarding what to accept and how to react to society. You are a boat, afloat on a vast sea of expectations and pressures, but as long as you do not have a hole and let these in, you are free to head wherever you want, do whatever you'd like. No one is born as something. No one has a purpose written into their system: they are the designers of their own lives, the writers of their own destinies.

This is the rosy picture that existentialism presents, and I must say the picture is appealing but does not really represent society as it is in its ugly reality. De Beauvoir argues that it is possible for girls to be whoever they want, to resist society. But there are significant barriers to this kind of self-realization. Women can never be completely free. They will come face to

face with discrimination and misogyny at some point, and it will be an upward battle just to be who they are. It takes integrity and courage to do that, and not everyone has the means or the resources to break free. More importantly, societal expectations are so ingrained into our thinking that it is difficult to detect them. They are so nuanced that it takes you awhile to figure out that the thought you have is there because you've been told that for years - and most people do not notice it.

I must recount a surreal experience I had a few months ago. An economics teacher from our school was taking pregnancy leave, and I thought it was unfair for the students that the teacher was taking leave for an year when she should be teaching, when I realized with a flash of illumination that this was exactly the kind of thinking that perpetuated gender discrimination in the workplace: that women would get pregnant and take leave and that would be the company or institution's loss. It was only then that I realized how pervasive gender stereotypes could be. It's a whole culture, an entire system, and that doesn't change overnight.

Freedom and choice

"One is not born, but rather becomes, a woman" nicely sums up *The Second Sex*. I borrow from Derrida in reading this quotation differently. One can read it as de Beauvoir meant: society's expectations make one into the expected role of a woman. Or one can read it differently: one becomes a woman, not because of societal standards, but according to her own choice. The difference is in the interpretation of "becomes." The former indicates a lack of choice, whereas the latter indicates the existence of choice. The latter should be the state of society that we should all aim for.

So despite the aforementioned social conditioning and the pressure to be what society expects us to be, we should still make choices. I am of the opinion that everything in life should be a choice, and gender is no exception. You follow society blindly, just drifting through life, then you have no control over your life. You do not define your life as you want to. Socrates said the unexamined life is not worth living. I take it to mean that you should question all your thoughts and the everyday actions that you go through on autopilot, without thinking. Are you acting that way without

reason or are you acting that way purposefully, willfully, consciously? Have you thought of the alternatives? If you act in a way that is conventionally called feminine, are you doing that because that's what's expected of you or are you doing that because you really want to? If you discover that if you had the choice, you would act differently, that is when you should act differently instead of thinking you'd like to.

Margaret Thatcher, the first female Prime Minister of Britain, once declared that she got the position on her own merits, that she was not a quota. Thatcher behaved just like a man: authoritarian, with an iron fist and a commandeering attitude. Some would argue that Thatcher successfully escaped societal expectations of women. This is not the case. She may have reached a point where women could not, but she did so by becoming male. She had to adopt the male mannerisms for people to take her seriously. That's not changing societal expectations of women. That's changing *yourself* so that you conform to male expectations. I imagine Thatcher did not really want to become male; she only did so for political reasons, because politics was a male-dominated field and she had survive there.

When I wear my clothes just right, and I cut my hair just so, and I pitch my voice low and take up more space than I can, people take me for a boy. And it is better to be a boy than a girl, because people take a little boy more seriously than a little girl. The point here is not that I have successfully become male. The point is that I should not have to become male in order to be taken seriously, that I should not have to change myself so as to receive the rightful treatment that every female should get. The point is that I am acting in bad faith, stuck in this box of labels, when I take advantage of society's differing attitudes toward men and women, because I let society define me. The point is not that I wouldn't be female even if given the chance. The point is, I shouldn't have to be forced into this situation in the first place.

I do not argue against girls acting in a conventionally feminine way. I argue for the choice to be feminine or not. When you are asked what *woman* is, the image that comes to mind should not involve a certain image, just as when you are asked what *black* is, you would think of a skin color but not any defining characteristics. Black should not mean a certain thing. Black is black and nothing else. And so is woman. Woman is just that: woman. A category, a description and nothing else.

Some criticize existentialism as a philosophy that is too individualistic, without consideration for the people around you, cutting you off from society. I beg to differ. That represents just one facet of existentialism. Existentialism is also a philosophy that tells you that you are responsible for mankind, because as you make choices regarding your life, you are also choosing for humanity as a whole, that you represent humanity. It is not enough that you choose to embrace your freedom. You must make an environment where other people can make the same choices.

The future

Simone de Beauvoir is right that one becomes a woman. She is right to diagnose societal expectations and pressures as the cause, and although she makes it seem like women can be whatever they want to be regardless - to be fair, she cannot be faulted too much, because that is a problem with existentialism in general, that it tends to ignore factors working against your writing your own destiny - she is ultimately correct that we can make that choice. So we should exercise that freedom of choice to its most, and we should also create a society in which other people can make that choice.

The thing with being a woman is, you cannot live without the other gender. You coexist with the gender that marginalizes and stereotypes you, because women come to love men. You can both love a man and hate that he partakes in a system that suppresses you. That is the conundrum of gender. When you're poor, you can live all your life criticizing the wealthy and have nothing to do with them. It's different when you're a woman. You can't go a single day without seeing the other gender, and you realize that for all their faults, they are human too and experience the same world. This is a complicated relationship we have with each other.

Being a woman is difficult to understand unless you've been born with it, like learning a foreign language is difficult unless you've been born a native speaker. You ask a man what male privilege is, and he won't be able to answer you because it's like asking a fish what water is like. It is all around him, yet he doesn't know it because he's been born with it. He can't imagine what it would be like *not* to have it. The first step to creating

a society where people can make choices regarding gender is to acknowledge the existing flaws in the system and taking measures to correct this mistaken assumption. The first assumption that has to go is the thought that there is no male privilege.

We are in a perpetual state of war, men and women. Perhaps 'war' is too grand a label for the tension. Perhaps it is an incorrect label because the men do not realize they are fighting it. But this is a battle that must be waged and won, for the purpose of giving women the choice to become woman, and more importantly, to *not* become woman. And unless the war is won, I fear we will not have peace.

Aristotle, quotation nr 1

1. Introduction

Aristotle, a Greek, Ancient philosopher, focuses in the quotation on the human ability of expressing the thoughts. Therefore, the quotation finds its place in the vast domain of philosophy called the philosophy of language. Aristotle presents here a vision of the components of the process of expressing the thought and equally looks for some similarities in expressing the thoughts in the whole mankind. In other words he tries to answer the question why people can communicate, if their bodies and languages are different.

The key-words of the quotation are „spoken sounds”, „written marks”, „affections of the soul” and „actual things”. These are components of human possibility to utter some thoughts. Aristotle presents the relation between them as follows:

The base for all the possibility of utterance are actual things, so something that we can talk about. Actual things provoke some thoughts. He called it „affections of the soul”. The name seems today really poetic, but it covers as well the idea that these are some perceptions which can affect our soul or our mind. The next element are spoken sounds, when people utter the thought (because we can call the affection of soul a thought) and communicate it so that other people could understand it. The third component are written marks which are symbols of spoken sounds.

This was his vision of the process of expressing the thoughts. The next and essential part of this scheme is the relation between all those components and the whole mankind. Aristotle claims that even if sounds and written marks are different for all the people, the affections of soul are the same and the actual things are shared by everyone. It assumes the realistic

* Uzyskała prestiżowe wyróżnienie na XXIV MOF (*przyp. red.*).

interpretation of the world when everybody lives in the one world which is objectively accessible to our inquiry. Consequently, the object of inquiry is not the subjective representation, but something that is universally accessible. The other even more strong assumption is that people's affections, so thoughts are in fact the same, while they talk about the same things. It is based on the likeness of thoughts to the actual things.

The aim of that quotation is to find some common features of the process of using a language and through it present some general features for the whole mankind. In fact it would be worth a notice that Aristotle formulated a definition of a man as a creature which possesses *logos*, so translating it into English, s/he possesses word, thought and ability of expressing it. It is quite important because it assumes an anthropology, in which the essential feature of mankind is the possibility to communicate and to express thoughts, referring to the real world. It introduces a social orientation of language and mankind conceiving.

Briefly, the most important and interesting theses of the text are:

1. The affections in the soul (which I am going to call thoughts) are the same when people mean the same thing.
2. We can find bases for human anthropology referring to the possibility of communication.

In the next parts of my essay I am going to tackle essentially the first problem which I find more important. I will give some notes on the second one in the section of final remarks, but the first problem will be essential. I am going to tackle it referring mostly to the thought of Ludwig Wittgenstein. I will face some problematic situations which could call into question the Aristotle's stance and through it formulate my own view on the bases of it.

2. What can we talk about? - Mental states?

The first thing we are going to face is to sketch the domain of what can be uttered, so in fact we will start similarly to Aristotle's attitude. We will start with what he called actual things. I think it was a proper intuition to look for the nature of the inquiry, mankind and the world by grasping the idea of human language usage - and looking for the relation of the

language and the world (so with the semantical approach). Of course we formulate some sentences about our perceptions, e.g. , 'the computer is on the table''. One would easily say that two people who utter this proposition think about the same state of affairs. However, what about some mental states, which I can describe? If there were nothing in common when two people say that they feel satisfied or sad, the psychology as an empirical science would be impossible, since these are the protocol-sentences which psychology can be based on (in a quite simplified version). The states of mind seem more subjective than the sentences about the computer of the table. However these are protocol-sentences as well and they are to certain extent similar to the sentences about computers.

In fact, they describe external world as well. Wittgenstein gave a nice simile which let us get through what can be uttered. When I wrote a book called *The world as I found it*. I should write about all that I know, all that I see, I could describe as well in which cases I say that I am sad or happy and the biological base for it. The content of this book would embrace the whole description of the world - of the external world. The internal world shrinks to a point of no extension, since one cannot utter the subject and one always has to say something from a standpoint of one's consciousness. The subject seems therefore the first limit of thought or rather the first limit of possibility of utterance. The world as I see converges with the world as it is - so a realistic interpretation converges with an idealist one.

I cited it, because it seems useful to take a look on it in order to find a proper place of talking about mental states, as it could seem that they refer to an internal world which could cause the denial of Aristotle's stance, as the two phrases of the same form uttered by two different people would not refer to the same affection. I assume here that pain in itself is not a thought, but the proposition that , 'I feel pain'' is already one because it is true when the real state of the person corresponds to a convention of using a word , 'pain'' and refers to a real biological state of the person. Consequently, there still are some similarities when a person X says , 'I feel pain'', and the person Y says , 'X feels pain'', since it is always uttered from a stance of one's consciousness, either the unutterable consciousness of the person X or Y.

3. What can we talk about? – Unexisting states of affairs?

When I say , 'The computer is on the table' and I indicate simultaneously this computer and this table, it seems that another person who would utter the same phrase would be expressing the same thought. However, what about thinking about something that in fact does not exist? I will use here a famous example of the proposition , 'the present King of France is bald' which was used by Bertrand Russell in his article about denoting.

I think that I can imagine a person, and imagine him as a present King of France, and furthermore imagine that he is crowned and bald. For Russell the true-value of this sentence was problematic because it seems neither true nor false because the present King of France simply does not exist. I will not focus on the problem raised by Bertrand Russell, because it would not be useful for the subject of the essay. However, I am going to formulate it in a form which let consider it as a proposition which is true or false by virtue of the real, existing states of things. The form would be as follows: , 'There is x, and x is crowned as a present King of France, and x is bald'. The proposition is false because there is no such a person who were a present King of France. It is not nonsensical. Indeed, what's about the Aristotle's thought, since Aristotle holds that thoughts are based on the actual (existing) things.

Herein, we obtain the first reproach to Aristotle's stance. We saw that we can formulate some sentences which embody some thoughts, which have no denoting object. Simply, there is not such a fact about any person of being on the throne of France, nowadays. However, it is not impossible to a person to be a King of France, so the proposition is not nonsensical. We can formulate a sentence and imagine such a situation. Herein, we should change something in the Aristotle's viewpoint. The sentences can refer as well to a possible states of thing and not only to actual ones.

When two people utter a mentioned-above proposition about the computer being on the table, what those sentences (and thoughts) have in common is the denoting objects and the fact that the computer really is on the table. However, when two people talk about the present King of France there should also be something similar in their thoughts, and this is the form, the multiplicity of the proposition - so that they think about a one person, France, and a relation of being a King of a country. This example introduce us to the more general conclusion.

4. Differences between people's thoughts

The last point would be more visible in another example. Imagine that one person says , 'a palm has leaves'. In fact when someone grasps the word palm, s/he really can imagine a palm having leaves. The second person hears the first uttering this phrase and s/he also starts to think about a palm having leaves or even says on their own - , 'a palm has leaves'. The picture in their minds can differ to certain extent, since it is not an observation sentence and does not refer to any particular tree. In the picture of the first person the palm can be taller than in the picture of the second person. There can be more or less leaves and they can be either green or brown. However, those two pictures have something in common. In both of them there is an item which in the language of those two people is called a palm and some items which are called leaves. The other possible facts are not important. And that is the form and multiplicity which is the same in people's sentences and thoughts. Therefore, the thoughts which in fact can only present a picture of reality (possible states of things) are not really identical, as Aristotle seems to claim. Nevertheless, they have something in common. Besides, those pictures, with no further explanations, differ because we cannot imagine a palm which has no size at all, even if the sentence refers only to the fact of having leaves.

That is the solution for thoughts about the present King of France, which has been presented above, but that is also a solution for mental states which were discussed previously. It is also a multiplicity which is the same in the utterances of two people - person X stating , 'I feel pain' and person Y stating , 'Person X feel pain'. It is completely unimportant that in the second sentence , 'the I' turns into , 'Person X'. The note about internal and external world gave some evidence to it. The source of that knowledge is not important. The multiplicity contains one person and a possible fact of him/her that s/he feels pain (with the whole biological bases for pain).

We should note as well its significance in the problem of translation, because when Aristotle writes about spoken sounds which are different he could mean different languages. I will not focus immensely on this problem, because it would demand a further discussion.

However, the vision of the elements of sentences seen as names - so a name , 'palm', a personal name as Aristotle, etc. simplifies the vision of

translation, because it would demand only some dictionary of conventional word translation and it would always be a form and multiplicity which would be the same. Of course, often some translators have problems with translations of novels, because words often have a misleading form which purports to state a fact as ,’the present King of France” which in fact is not a name, but misleading form of a proposition. We see that ordinary language sometimes conceals the form. I ignore here the problems of art novel’s translation and I am focussing rather on the language of natural sciences, which is more distinct and do not refer to people’s aesthetic impressions as in the example of novels.

5. Some final notes and conclusion

At first, one more note would be useful here. In my essay, I should have focused on the problem of thoughts, as it dictates the most essential thesis which I chose at the beginning. However, I deliberately often talked about propositions and sometimes I put thoughts in parentheses, because it contains a very important problem which the activity of talking about thoughts is always encumbered with. We use only propositional form to communicate thoughts (I will not focus on some gestures). Consequently, talking about thoughts has a propositional form as well. We cannot say what is beyond this part of thought which can be uttered.

I focused on the first thesis which I mentioned at the beginning, because the first one was in my opinion more interesting whereas both of them would demand a longer discussion which because of the lack of time cannot be held *ad infinitum*. However, from the simile taken from Tractatus derives a very interesting vision of human unpresence in the uttered propositions. Human presence reveals itself by the fact that the propositions and thoughts are *my* thoughts and that they are built in the only language, *I* know. The subject evaporates in a certain sense.

Traditionally, language as a tool for communication really tended to make a difference between human and animal. Nevertheless, the research of animal’s thinking possibilities and its ways of communication are the question of science, not philosophy. Philosophy can only found some reflexion within this domain on some scientific results. Personally, I think

that a human being should not be put into definitions, because s/he can never be treated as an object, as definitions tend to do.

I ignored as well a very long discussion about real existence of the world which is assumed by Aristotle and by the author of the essay in order to hold the essential topic of the essay.

To summarise, I faced the problem which spreads from the Aristotle's stance within the philosophy of language. I think that two people's thoughts cannot be identical, but they indeed have something in common. I got through some examples which could call into question the whole Aristotle's vision. The most important remark was that thoughts do not have to refer to any actual, existing objects as Aristotle seems to assert. Thoughts present some possible pictures which are true or false by virtue of the real facts.

XXIX OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Tematy prac pisemnych etapu szkolnego XXIX Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2016/2017

1. Kim jesteśmy i jak się stwarzamy? Filozof wobec zagadnienia człowieczeństwa (opiekun naukowy: dr hab. Tomasz Wiśniewski).

2. Psychoanaliza jako krytyka społeczna. Rozwiń problem odwołując się do znanych ci koncepcji filozoficznych (opiekun naukowy: dr Krzysztof Wolański).

3. Jak rozumieć w XXI wieku pojęcie „dobrego życia”? Co dziś czyni życie człowieka udanym: przyjemność, szczęście, wartości, bycie z/dla innych, poświęcenie dla „sprawy” czy może „święty spokój”? (opiekun naukowy: prof. dr hab. Marcin Zdrenka).

4. Co sprawia, że logika jest tak ważnym narzędziem analizy filozoficznej? (opiekun naukowy: prof. Krzysztof Wójtowicz).

5. Czy uważasz rozwijaną w starożytności i średniowieczu etykę cnót za wciąż aktualną? (opiekun naukowy: prof. Krystyna Krauze Błachowicz).

6. Leibniziański alfabet ludzkich myśli: czy istnieje język uniwersalny dla wszystkich kultur? (opiekun naukowy: dr Katarzyna Kuś).

7. Wyjaśnij sens i znaczenie idei solidarności. Czy uważasz, że człowiek powinien być solidarny z innymi oraz jaki powinien być zakres solidarności? (opiekun naukowy: prof. Agnieszka Nogal).

8. Między autonomią a zaangażowaniem: kulturotwórcza rola sztuki (opiekun naukowy: prof. Iwona Lorenc).

9. Na podstawie wybranej przez Ciebie bajki Leszka Kołakowskiego ze zbioru *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*, przedstaw filozoficzny problem, który porusza w nim Autor oraz możliwe jego rozwiązania. Spróbuj także sformułować własne stanowisko, dotyczące tego problemu (opiekun naukowy: prof. Barbara Markiewicz).

10. Czy wierność sumieniu przeczy obiektywności norm moralnych? (opiekun naukowy: ks. prof. Jan Krokos).

11. Przyroda jako dobro w świetle etyki środowiskowej (opiekun naukowy: ks. dr hab. Ryszard Sadowski).

Sugestie bibliograficzne

Ad. 1 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, cz. B., różne wydania; K. Marks, *Rękopisy-ekonomiczno-filozoficzne*, różne wydania; E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993; A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*: „Podsumowanie pierwszych sześciu rozdziałów Fenomenologii ducha”, Warszawa 1999, s. 185–215; É. Balibar, *Filozofia Marksa*, Warszawa 2007; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, różne wydania.

Ad. 2 Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, różne wydania; W. Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, różne wydania; H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998; K. Thewelait, *Męskie fantazje*, Warszawa 2015; Deleuze&Guattari, *Tysiąc plateau*, Warszawa 2015.

Ad. 3 Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, 2012; J.M. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992; Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. i oprac. G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2006; T.H. Eriksen, *Tyrania chwili: szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, przeł. G. Sokół, Warszawa 2004; T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, różne wydania; Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. W. Kornatowski, różne wydania; M. Onfray, *Manifest hedonistyczny*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2013; Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, różne wydania; T. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, różne wydania.

Ad. 4 T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, różne wydania; W. Quine, *Od bodźca do nauki*, Warszawa 1998; B. Russell, *Badania dotyczące znaczenia i prawdy*, Kraków 2011; B. L. Whorf, r. *Język i logika*, r. *Język, umysł i rzeczywistość*, [w:] *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 2002.

Ad. 5 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, różne wydania; Epiktet, *Encheiridion*, różne wydania; Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, różne wydania; Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach – Summa teologii* I–II, 49–67, Kęty 2006; *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, (red.) N. Szutta, Warszawa 2010; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.

Ad. 6 G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, księga III *O słowach*; N. Chomsky, *O naturze i języku*, rozdziały *Spojrzenie na język*, *Język i mózg*, *Rozmowa o minimalizmie*; N. Chomsky, *Nowy przyczynek do teorii idei wrodzonych*, w: *Lingwistyka a filozofia*, (red.) B. Stanosz; R. Cummins, M. Roth, *Znaczenie i treść w kognitywistyce*, w: *Kognitywistyka reprezentacje „Przegląd filozoficzno-literacki”* 2(29), 2014, s. 59–77; J. A. Fodor, *Język myśli. LOT2*, rozdział *Natywizm*; G. Lakoff, Mark Johnson, *Metafory w naszym życiu*, rozdziały 1–6; A. Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, rozdział I *Wprowadzenie lub Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*.

Ad. 7 D. Dobrzański, *Zasada solidarności: studium z filozofii społecznej*, Poznań 2013; R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, różne wydania; *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, (red.) D. Dobrzański, A. Wawrzynowicz, Poznań 2006; W. Wesołowski, *Jednostka, wspólnota i solidarność*, Warszawa 2006; P. Woroniecki, *Gospodarka rynkowa i zasada solidarności*, Olsztyn 1999.

Ad. 8 Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, *Humanista w ponowoczesnym świecie – rozmowy o sztuce życia*, Poznań 1997; *Bauman o popkulturze. Wypisy* (wybór tekstów z lat 1994–2006). Warszawa 2008; E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2008; S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, różne wydania; R. W. Kluszczyński, *Sztuka interaktywna. Od dzieła – instrumentu do interaktywnego spektaklu*, Warszawa 2010.

Ad. 9 L. Kołakowski, *13 bajek z królestwa Lailonii*, różne wydania.

Ad. 10 S. Gałęcki, *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków 2012; J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1993; A. Grajcarek (red.), *O sumieniu*, Kraków 1996; N. Hartmann, *O istocie wartości etycznych*, „Logos i Ethos”, 2 (1993); J. Krokos, *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa 2004; A. Siemianowski, *Sumienie*. Bydgoszcz 1997; A. Szostek, *Sumienie i źródła jego wiążącej mocy*, „Ethos”, 2 (1989); T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*. Kraków 2004; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, 1994.

Ad. 11 M.M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa: założenia i kierunki*, Kraków 1992; A. Ganowicz-Bączyk, *Spór o etykę środowiskową*, Kraków 2009; A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz 1999; Z. Piątek, *Etyka środowiskowa: nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998; W. Tyburski (red.), *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje*, Toruń 1998.

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

Noty o autorach

Sabina M. Bagińska – mgr, kierownik Biura OF

Agata Bielińska – uczennica kl.III XXVII LO im. T. Czackiego w Warszawie

Magdalena Gawin – dr, sekretarz KGOF

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

Julia Hołub – uczennica kl.II V LO im.J. Poniatowskiego w Warszawie

Barbara Kalisz – mgr, red.BOF

Eui Young Kim (Korea Płd.)– zdobywczyni złotego medalu w XXIV MOF

Maciej M. Kraszewski – mgr,nauczyciel w LXIV LO im. St.I.Witkiewicza w Warszawie

Piotr Marczyński – uczeń kl. III XXVIII LO im.J.Kochanowskiego w Warszawie

Jan Molina – doktorant IF UW

Jan Retelewski – uczeń kl.III LXIV LO im. St. I. Witkiewicza w Warszawie

Liwia A. Rogalewicz – uczennica kl.II LXIV LO im. St.I. Witkiewicza w Warszawie

Aleksander Trubiłowicz – uczeń kl.III XXI LO im.św.Stanisława Kostki w Lublinie

Andriy Yegorov – uczeń kl.II V LO im. A. Witkowskiego w Krakowie