

Barbara Anna Markiewicz

**DO
Filozofii**

...

**po
drabinie**

Barbara Anna Markiewicz

DO FILOZOFII...

po drabinie

Jelenia Góra 2023

Redakcja Barbara Kalisz

Realizacja Wydawnictwo AD REM

www.adrem.jgora.pl

Publikacja dofinansowana przez Fundację im. Tyslowitzów

© Copyright by Barbara Markiewicz, 2023

Wydanie pierwsze

ISBN 978-83-67156-86-8

ISBN 978-83-67156-89-9 (wersja pdf on-line)

Na okładce wykorzystano fragment instalacji
z Teatre-Museu Dali w Figueres (Hiszpania). Fot. J. Kardasiewicz

Spis treści

Dlaczego drabina?.....	5
Trochę historii, czyli rozmowa z Autorką (2008 r.).....	10
1. Pierwsze podejście.....	17
1.1. Myślenie i jego problemy	19
1.2. Jak rozpoznać problem filozoficzny?.....	29
1.3. Czy i jak dyskutować?	43
1.4. Filozofia jako sztuka pisania.....	52
2. Kolejne szczeble	62
2.1. Grecja – ojczyzna filozofii	63
2.2. O wymiarach mądrości	70
2.3. Czym jest to, co jest?	82
2.4. Kim jestem, czyli kłopoty z tożsamością.....	92
2.5. O potrzebie wartości	107
3. Na szczycie	131
3.1. Nasz czas	133
3.2. Nasz świat	149
3.3. I niech będzie normalnie	162
4. Pora wracać	179
4.1. Kiedy mówić „nie”?.....	181
4.2. O różnych formach filozoficznej tradycji	194
4.3. Jakiej filozofii Polacy potrzebują?	212
4.4. Gdzie się podział kot?.....	234
Bric à Brac: ciekawostki * dodatki * uzupełnienia.....	243



Dlaczego drabina?

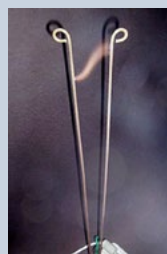
Drabina to przedmiot wielce pomocny i przede wszystkim mobilny. Może być użyta w różnych miejscach, i jeśli jest składana, to pozwala sięgać na różne wysokości. Jej użyteczną definicję odnaleźć można w pierwszym słowniku języka polskiego, którego autorem był Szwed z pochodzenia, Samuel Bogumił Linde (1771–1847). Według niego, drabina, to: „dwie żerdzi szczeblami połączone, służące miasto wschodów”. Badając etymologię nazwy uznaje Linde, iż pochodzi ona od dreptać, drepcić, stawiać drobne kroki (gr. *Τραπεῖν*, niem. *trappen*). Tym samym pojawiają się już dwie odpowiedzi na tytułowe pytanie. Po pierwsze, jest to urządzenie, które można postawić na dowolnym twardym podłożu, i które w przeciwieństwie do schodów jest ruchome, czyli daje się przenosić. Po drugie, korzystanie z niego wymaga uwagi. Lepiej nie skakać po jej szczeblach, bo może się to źle skończyć, a więc trzeba się wspinać krok po kroku. I po trzecie, co nie wynika już z podanej wyżej definicji, pozwala osiągnąć wysokość, która przekracza nasze bezpośrednie możliwości fizyczne, w pewien sposób wydłuża nasz wzrost, a tym samym pozwala dotrzeć wyżej niż możemy sami. Jeśli jednak nie zamierzamy się po niej wspinać, to położona na ziemi porządkuje niejako przestrzeń, wydzielając szczeblami zamknięte segmenty.

Warto może w tym miejscu przypomnieć, iż drabina zyskała w naszej kulturze także inne znaczenie. Najślynniejsza jest oczywiście Drabina Jakubowa. To bardzo popularny motyw nie tylko w teologii. Występuje często w sztuce, szczególnie w malarstwie oraz w muzyce, i to zarówno poważnej (Penderecki), jak i popularnej (np. płyta zespołu Hell Militia). Doczekała się również dość prozaicznej, bo wykorzystanej przez elektryków wersji.

W obydwu wypadkach drabina zostaje przywołana jako obraz przejścia, zainicjowania ruchu między dwoma opozycyjnymi względem siebie elementami, takimi jak: ziemia i niebo, bądź punkty o różnych napięciach. I właśnie ten



Drabina Jakubowa, według Biblii: *Kiedy Jakub wyszedłszy z Beer-Szeby wędrował do Charanu trafił na jakieś miejsce i tam się zatrzymał na nocleg, gdy słońce już zaszło. Wziął więc z tego miejsca kamień i podłożył go sobie pod głowę, układając się do snu na tym właśnie miejscu. We śnie ujrzał drabinę opartą na ziemi, sięgającą swym wierzchołkiem nieba, oraz aniołów Bożych, którzy wchodzili w górę i schodzili na dół. (Księga Rodzaju 28, 10-22)*



Drabina Jakubowa, według elektryków: Pręty metalowe ułożone na kształt litery V tworzą elektrody, które się nie dotykają i między którymi zachodzi duża różnica potencjałów. Jest ona na tyle duża, że następuje przebiecie powietrza i powstaje łuk elektryczny. Powietrze w łuku nagrzewa się i dzięki konwekcji unosi się jak po drabinie do góry, podobnie jak cały łuk.

charakter zapośredniczenia, który dominuje w metaforycznym znaczeniu drabiny, wydaje się najbardziej interesujący. Jak wynika z tytułu niniejszej pracy, nasza drabina powinna zostać tak ustawiona, aby można było dostać się po niej do filozofii. Ponieważ jest to obszar równie bezkresny i nieokreślony, jak niebo wyśnione przez Jakuba, to może doprecyzujemy, że chodzi raczej o dojście na poziom filozoficznej refleksji, czyli powinna pośredniczyć między naszym codziennym naturalnym nastawieniem i nastawieniem filozoficznym.

Zdaję sobie oczywiście sprawę, że większość ludzi charakteryzuje się bierną postawą w poznaniu: odbierają wrażenia, nabywają wiedzy i przyswajają sobie umiejętności. Jest to w istocie nastawienie na konsumpcję, żeby nie powiedzieć na przeżuwanie tego, co poznajemy. Przy takim nastawieniu trudno będzie ich namówić, żeby weszli na filozoficzną drabinę, chociaż nie jest to niemożliwe. Została ona postawiona przede wszystkim jednak dla tych, którzy odczuwają poznawczy niepokój, mają wątpliwości i stawiają pytania. Dzięki próbie podjęcia zaproponowanej drogi, po drabinie na sam jej szczyt, będą mogli określić przedmiot tego niepokoju, zgłębić rodzaj wrażliwości, która go napędza i znaleźć pojęciowe instrumenty, aby go zrozumieć i wyrazić. Żeby to osiągnąć, nie trzeba będzie przebyć koniecznie wszystkich szczebli, i to w wyznaczonym porządku. Przecież nawet filozoficzną drabinę można położyć i wybierać wówczas dowolne segmenty, tworzą one bowiem pewne zamknięte całości. Pozwoli to także budować swoją własną drabinę.

Na podstawie wielu rozmów, jakie przeprowadziłam z ludźmi interesującymi się filozofią, można stwierdzić, że najczęstszą inspiracją była przeczytana lektura. Zwykle jest to dzieło literackie, w którym o samej filozofii mowa (jak np. *Świat Zofii* Josteina Gaardera), lub w którym autor podejmuje filozoficzną refleksję, dotyczącą ludzkiej egzystencji (jak w *Dżumie* Alberta Camusa), czy w poetycki sposób dociera do istoty naszych wzruszeń i przeżyć (jak np. w wierszach Bolesława Leśmiana). Kiedy jednak zważeni zapowiedzią spotkania z czymś niezwykłym, głębokim i interesującym próbowali się zmierzyć z filozofią

jako dziedziną naukową, wielu odczuwało rozczarowanie. Intelktualna przygoda zamieniała się w konieczność nabycia wiedzy w dużej mierze o charakterze historycznym, faktograficznym i logicznym. Zwykle także pojawiał się niepokój, który nie występuje w zetknięciu z innymi dziedzinami nauki, związany z pytaniem, co tak naprawdę jest przedmiotem filozofii.

Być może sposób podejścia do filozofii, który zaproponuję, w jakiejś części pozwoli złagodzić takie rozczarowanie, ułatwiając przejście, od początkowej fascynacji filozofią, do poznania przynajmniej zarysu jej podstawowego materiału. Nie należy jednak traktować prezentowanej tutaj pracy jako podręcznika do filozofii, jest to raczej wprowadzenie, chociaż nie rozumiane w klasycznym sensie, jako propedeutyka, czyli nauczanie. Pomyślana została bowiem, jako przewodnik w znaczeniu *vade mecum* – idź za mną. Dlatego proponuję wspólne wspinanie się po szczeblach filozoficznej drabiny, co oznacza, że czasami to ja będę szła pierwsza, niekiedy zaś do przodu wysunie się ten, z którym będziemy się wspinać – czytelnik. Ponieważ takie wspinanie się bywa męczące, na wszystkich szczeblach pojawiają się dodatkowe informacje, które można uwzględnić, bądź pominąć.

Najważniejszą sprawą wydaje się przy tym przygotowanie stabilnego gruntu, na którym można naszą drabinę postawić. Mam nadzieję, że wybrane przeze mnie miejsce, czyli cała filozoficzna tradycja, nie rozczaruje tych, którzy zdecydują na nią wejść. Z jednej strony bowiem gwarantuje ona stabilny grunt: najstarsze warstwy jego podłoża pochodzą ze starożytnej Grecji i liczą sobie około 2500 lat, kolejne odkładały się stosownie do następujących po sobie epok historycznych (starożytny Rzym, średniowiecze, odrodzenie itd). Z drugiej zaś, z każdego jej szczebla rozciąga się bardzo rozległy i interesujący, a czasem wręcz intrygujący widok. Nie znaczy to jednak, że zaczynamy od rzeczy prostych, wręcz przeciwnie podstawy muszą być solidne, dlatego wymagają dobrego przygotowania. Głównie dlatego, że tworzywem z którego zbudowana jest drabina jest myślenie – materia bardzo delikatna i krucha. Natomiast jej forma została ukształtowana przez język, co pozwala tę

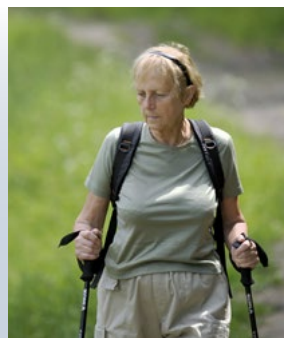
materię utrwalić i nadać jej odpowiednią strukturę. W naszym wypadku jest to język polski i dostępne w nim pojęcia. Pokonując kolejne szczeble, co wiąże się z wysiłkiem podejmowania filozoficznych problemów, będziemy równocześnie sprawdzać możliwości tych pojęć i ich jakość, badając ich historię, pochodzenie i potencjał definicyjny.

Współczesna filozofia, dostosowując się do kanonów naukowego dyskursu, przybiera formę uporządkowanych i wygładzonych wypowiedzi, zarówno ustnych (np. wykład), jak i pisemnych. W ten sposób autorzy prezentują prostą drogę od tez do argumentów, od założeń do dowodów, ukrywając przy tym intelektualny wysiłek, związany z procesem formułowania tych tez i poszukiwaniem ich uzasadnień. A przecież właśnie ten wysiłek stanowi najtrudniejszy element pracy intelektualnej, w jego trakcie boleśnie odczuwamy to, co nam w myśleniu przeszkadza, tworząc problemy. To właśnie problemy wyznaczać będą kolejne szczeble naszej drabiny. Ponieważ wysiłek związany z ich pokonywaniem może być męczący, dla wytnienia w ramach pojawiają się fragmenty tekstów, które stanowiły dla mnie inspirację, punkt wyjścia do formułowania występujących w tekście twierdzeń albo do poszukiwania ich wyjaśnienia czy uzasadnień. Normalnie miały by one formę cytatów zaopatrzonych w odnośniki do przypisów. Wyróżnione na marginesach będą, mam nadzieję, uzupełniać lekturę głównego tekstu, budując niejako tekst równoległy. Dlatego również rezygnuję z bardziej szczegółowych informacji bibliograficznych, podając jedynie tytuły cytowanych prac. Zainteresowani znajdą odpowiednie pozycje, a dla tych, których nudzą prace naukowe, takie informacje i tak nie mają znaczenia. W ramach znajdują się także krótkie biografie najważniejszych cytowanych autorów. Zamieszczone w książce fotografie i ilustracje, jeśli nie zostały zaopatrzone w dodatkowy opis, pochodzą ze zbiorów domeny publicznej wikimedia common. W tym miejscu, chciałabym podziękować Jackowi Kardasiewiczowi, za udostępnienie jego zbioru fotografii i pomoc przy ich opracowaniu na potrzeby tej książki. Szczególne podziękowania, zwłaszcza za wszelkie krytyczne uwagi, należą się także jej pierwszej czytelniczce i redaktorce, czyli Barba-

rze Kalisz. Przy podziękowaniach nie mogę pominąć także Fundacji im. Tislowitzów, która wsparła finansowo wydanie tej książki. Jestem wdzięczna zwłaszcza jej Prezesce, prof. dr hab. Beacie Szymańskiej i Sekretarzowi Karolowi Kapelko.

Niektóre z tekstów, które zostały w niniejszym zbiorze umieszczone, stanowią fragmenty prac publikowanych m.in. na łamach „Ruchu Filozoficznego”, „Kwartalnika Filozoficznego”, „Civitas”, a także w różnych pracach zbiorowych. Zostały jednak na nowo opracowane i zredagowane. Podobnie jak teksty, które zostały przygotowane z okazji spotkań z młodymi adeptami filozofii, uczestnikami Olimpiady Filozoficznej oraz Filozoficznego Konkursu dla młodzieży i ich opiekunami. Powstawały one w ciągu mojej blisko 30-letniej pracy na rzecz Olimpiady Filozoficznej, początkowo w roli Sekretarza, a następnie Przewodniczącej Komitetu Głównego. Większość z nich była także publikowana w „Biuletynie OF”. Ponieważ teksty te pisane były z różnych okazji i w różnym czasie, to mam nadzieję, usprawiedliwia ich tematyczną różnorodność oraz brak spójności stylistycznej. Kończąc swoją drogę z Olimpiadą Filozoficzną uznałam, że warto je tutaj przypomnieć oraz zebrać w osobnej publikacji. Pozwoli to, w jakiejś przynajmniej mierze, odtworzyć naszą wspólną drogę, która wielu uczestników tych konkursów doprowadziła nawet na filozoficzne studia.

Biorąc pod uwagę powiązanie między kontekstem, w którym kształtowało się moje dydaktyczne doświadczenie oraz wydarzeniami, które stanowiły inspirację do podjęcia niektórych tematów, obecnych w tym zbiorze, chciałabym dołączyć do tego wstępu fragmenty wywiadu, który z okazji XX Olimpiady Filozoficznej (2008 r.) przeprowadził ze mną Andrzej Ziółkowski, wiernie towarzyszący wspinałkom po filozoficznej drabinie zarówno uczestnikom Olimpiady Filozoficznej, jak i Filozoficznego Konkursu. Wywiad ma w dużej mierze charakter autobiograficzny, jednak jeśli ktoś decyduje się na wspólne ze mną wspinanie po drabinie, powinien wiedzieć, z kim ta wędrówka się odbywa i czy można mu zaufać.



**Beata Szymańska
Aleksandrowicz,
filozofka i poetka.
Znawczyni filozofii
Wschodu, miłośniczka
górskich wędrówek.**

Trochę historii, czyli rozmowa z Autorką

(2008 r.)

Andrzej Ziółkowski: *Pani Profesor, przede wszystkim gratuluję Pani z okazji jubileuszu. To już XX edycja Olimpiady Filozoficznej. Bez żadnej przesady można powiedzieć, że jest Pani jej współtwórczynią i duchową patronką. Na początek naszej rozmowy nieco historii... Proszę przybliżyć dzisiejszemu czytelnikowi okoliczności związane z tworzeniem Olimpiady.*

Barbara Markiewicz: Gratulacje należą się przede wszystkim samym uczestnikom Olimpiady: uczniom i nauczycielom. To oni bowiem stanowią jej substancję i decydują o ciągłości. Tak długie trwanie Olimpiady Filozoficznej i utrzymanie jej w tak dobrej kondycji zawdzięczamy także sprawnej organizacji i strukturze administracyjnej. W tym głównie, wszystkim byłym i obecnym pracownikom Biura KG OF oraz licznej grupie osób, przede wszystkim pracownikom naukowym różnych wyższych uczelni, którzy włączali się w przeprowadzenie eliminacji na różnych szczeblach. I przyjmuję te gratulacje w ich imieniu.

Natomiast, wbrew temu, co Pan stwierdził, bardzo dużą przesadą z mojej strony byłoby przypisywanie sobie jakichkolwiek zasług związanych z tworzeniem Olimpiady Filozoficznej. I to nie dlatego, że jestem osobą cechującą się jakąś nadmierną skromnością, ale dlatego, że takie są fakty. Nie czuję się również twórcą jej pomysłu ani duchowo, ani organizacyjnie.

Żeby to wyjaśnić, chciałabym przypomnieć, że działania Olimpiady Filozoficznej, jak zresztą każdej innej uczniowskiej olimpiady, posiadają dwa aspekty. Pierwszy, wiąże się z jej charakterem formalno-prawnym, drugi natomiast, dotyczy jej specyfiki i spraw merytorycznych. Powołanie i sposób funkcjonowania tego rodzaju olimpiad regulują odpowiednie ustawy. Olimpiady są także finansowane ze środków budżetowych, i jak wszystkie tego rodzaju formy działalności podlegają kontroli ze strony państwa. Z tego formalnego punktu widzenia niesłychanie ważna jest insty-

W roku 2008 r. dołączyła do zespołu OF Magdalena Gawin, absolwentka Instytutu Filozofii UW. Jej zaangażowanie, zapał i umiejętności, które ujawniły się szczególnie przy organizacji Międzynarodowej OF, sprawiły, że dzisiaj dr Gawin jest niezastąpionym merytorycznym pracownikiem Biura OF, pełniąc funkcję Wiceprzewodniczącej Komitetu Głównego. Jest także Sekretarzem ZG PTF.

tuczonalna struktura Olimpiady Filozoficznej. To ona decyduje o przebiegu i sukcesie każdej kolejnej edycji. W tym miejscu wypada zatem gorąco podziękować za fachowość i zaangażowanie Kierownicze naszego Biura, czyli mgr Sabinie Bagińskiej oraz czuwającej i troszczącej się o wszystkie szczegóły, naszej nieocenionej Sekretarce Pani Marzenie Bykowicz... no i w końcu nie mogę zapomnieć o naszej Pani Redaktor, czyli Basi Kalisz, która oprócz fachowego redakcyjnego przygotowania posiada także niezawodne sposoby na pozyskiwanie sponsorów. W tym obszarze działalności Olimpiady mieszczą się także pracownicy Komitetów Okręgowych. Jak każde tego rodzaju działanie organizacyjne jest ono tym lepsze i skuteczniejsze, im mniej jest widoczne, im mniej, tak właśnie jak w wypadku Olimpiady Filozoficznej, o nim słyhać. Głównie dlatego wysunęłam je tutaj na plan pierwszy, chociaż jest po temu także dodatkowy powód. Otóż owa okrągła 20-rocznica Olimpiady Filozoficznej dotyczy właśnie owego formalno-prawnego aspektu jej działania.

Natomiast moja własna przygoda z Olimpiadą Filozoficzną nie liczy sobie jeszcze 20 lat i związana jest przede wszystkim z tym jej drugim, merytorycznym oraz strukturalnym wymiarem. Dzisiaj odpowiada za niego powołany przez Prezesa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Komitet Główny OF, którego długoletnim i niezapomnianym do dzisiaj Przewodniczącym był prof. Władysław Krajewski.

Jednak w momencie przejścia Olimpiady Filozoficznej przez PTF, ze względu na terminy i istniejące okoliczności, zmiany w jej programie dokonaliśmy z prof. Stróżewskim w ciągu jednego popołudnia. Aby to wyjaśnić, a przy okazji uświadomić także współczesnym uczestnikom Olimpiady, że istnieje znamieny brak synchronizacji między jej wymiarem formalnym i merytorycznym, trzeba przypomnieć, że została ona utworzona przed „wielką transformacją”, jaka dokonała się w Polsce w 1989 r. Zerwanie z PRL'em oznaczało również, o czym nie zawsze pamiętamy, zasadniczą zmianę światopoglądową.



*Uroczyste zakończenie Olimpiady Filozoficznej w 1997 r. Przy stole prezydialnym od lewej: Barbara Markiewicz, prof. dr hab. Władysław Krajewski, Przewodniczący KGOF, prof. dr hab. Jan Woleński, który miał wówczas wykład i prof. dr hab. Józef Niżnik.
Fot. zbiory własne Autorki.*



*Uroczyste zakończenie Olimpiady Filozoficznej w 1998 r. Przy stole prezydenckim od lewej prof. dr hab. Władysław Stróżewski, prof. dr hab. Andrzej Miś (wykładowca) i prof. dr hab. Barbara Markiewicz.
Fot. Zbiory własne Autorki.*

Pierwotny program Olimpiady w dużej mierze powiązany był ze schyłkową formą światopoglądu, który stanowił ideowy fundament ustroju socjalistycznego, czyli z marksizmem. Domyślać się więc można również, że była ona pomyślana jako jedna z możliwych form indoktrynacji młodzieży. Przejęcie nad nią opieki merytorycznej przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne oznaczało przede wszystkim odrzucenie tego właśnie projektu. Pierwsze działanie, jakie podjęliśmy w ramach Zarządu Głównego PTF, którego byłam wówczas Sekretarzem, polegało na opracowaniu jej nowego programu merytorycznego, potem dopiero nastąpiły kroki prowadzące do ujednoczenia instytucjonalnego, czyli faktycznego przejęcia opieki nad Olimpiadą, co zresztą wiązało się z różnymi, także osobowymi, komplikacjami. Nie ukrywam, że za swoją szczególną zasługę uważam przede wszystkim wyrowadzenie Olimpiady z sytuacji kryzysowej, w jakiej się wówczas znalazła. A ponieważ interesowałam się od zawsze kwestią unowocześnienia dydaktyki filozofii, to szczęśliwie dla mnie działalność w ramach Olimpiady Filozoficznej dostarczyła mi do tego nowych możliwości. Zaowocowało to m.in. opracowaniem jej nowego Regulaminu, dopracowaniem nowego programu i ciągłą jego aktualizacją, a także zaprojektowaniem struktury organizacyjnej oraz dbałością o to, aby zarówno forma egzaminów, dzisiaj głównie testy, jak i sposób przeprowadzenia zawodów stały na najwyższym poziomie i były zgodne ze standardami europejskimi. Przy czym w dużej mierze, jeśli chodzi o tego rodzaju zawody w zakresie filozofii, to właśnie my owe standardy określamy. Dowodzi tego najlepiej Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna.

AZ: Każda edycja Olimpiady jest nieco inna, zmieniają się bowiem uczestnicy. Czy któraś z tych dwudziestu edycji z jakichś względów zapadła mocniej niż pozostałe w pamięci Pani Profesor?

BM: Zawsze najważniejsza jest dla mnie przyszła edycja Olimpiady. Pewnie niewielu z jej uczestników zdaje sobie sprawę, że jest ona przygotowywana równocześnie

z tą, która odbywa się aktualnie. Na rok wcześniej musiałyby być określone jej terminy i podstawowe zagadnienia. Taki dwutorowy system pracy bardzo mi zresztą odpowiada, gdyż nie należę do ludzi, którzy kolekcjonują wspomnienia. Zawsze chętniej myślę o tym, co mam do zrobienia, niż o tym, co już udało mi się osiągnąć. Proszę także pamiętać, że w wypadku Olimpiady mamy do czynienia z dużym przedsięwzięciem organizacyjnym w skali ogólnopolskiej. Przy każdej edycji z konieczności pojawiają się bardzo istotne, z punktu widzenia jej uczestników kwestie, które na bieżąco musimy rozwiązywać. Są to jakieś komplikacje wynikłe ze zwykłego ludzkiego niedopatrzenia – kiedy ktoś np. zapomniał o terminie, spóźnił się z oddaniem pracy itp. – albo z nieprzewidzianych wydarzeń losowych, jak np. choroba, czy wypadek. Z drugiej strony, jak w każdej sytuacji, która wiąże się z oceną ludzkich dokonań, zdarzają się przypadki ich kwestionowania, również nauczyciele zgłaszają niekiedy zastrzeżenia co do oceny swoich podopiecznych. Na szczęście egzaminy testowe są pod tym względem o wiele bardziej sprawiedliwe i jednoznaczne, niż stosowane kiedyś eseje. Jednak w każdej kolejnej edycji Olimpiady sprawy te są dla mnie szczególnie ważne i najbardziej absorbujące, gdyż zdaję sobie sprawę, jak destrukcyjne może być poczucie krzywdy, czy niesprawiedliwości wyniesione przy okazji tak prestiżowych egzaminów. Na podstawie tego rodzaju, wieloletnich już doświadczeń, jestem także przekonana, że powinniśmy uczyć naszych wychowanków nie tylko tego, jak się wygrywa w tego rodzaju zawodach, ale także jak umiejętnie przegrywać w sytuacji konkurencji. Porażka bowiem często może być bardziej twórcza niż sukces.

AZ: *A teraz chciałbym Pani Profesor zadać kilka pytań bardziej osobistych... Skąd wzięła się u Pani taka pasja upowszechniania wiedzy filozoficznej?*

BM: Powołam się tutaj na moją dobrą znajomą, czyli Krysię Starczewską, która zwykła odpowiadać na takie pytanie: „Bo kocham uczyć filozofię”. Jak dobrze wiedzą wszyscy uczestnicy Olimpiady Filozoficznej, jeśli ktoś zajmuje się filozofią, to musi to czynić z miłością, gdyż to uczucie wpisane jest już w jej pochodzenie i nazwę. I jest to umiłowanie



Nikt wtedy nie mógł sobie wyobrazić, że w 2020 r. zderzymy się z pandemią i że będziemy musieli przygotować i przeprowadzić OF w trybie zdalnym.

tęgo, co uchodzi za cechę najbardziej ludzką, czyli myślenia, jako podstawy mądrości. Tęgo rodzaju, najwyższa, jak chciał Sokrates, forma miłości nie ogranicza nas, nie zamyka, lecz dąży do tego, aby ją dzielić z innymi. Filozofia u samych swych początków była zawsze także związana z doskonaleniem metod dzielenia się wiedzą, czyli nauczaniem. Od Platona wywodzą się także współczesne sposoby aktywizacji procesu dydaktycznego; Arystoteles jako pierwszy określił formę wykładu i ćwiczeń. Dobrze wykształcony filozof musi zatem z konieczności być także nauczycielem. Ja staram się jedynie być „dobrym nauczycielem”.

AZ: *A jaka jest Pani droga do filozofii? Kiedy i pod czyim wpływem zdecydowała się Pani na studia filozoficzne – a później – na akademickie nauczanie filozofii? Czy dokonany kiedyś wybór, patrząc dziś z perspektywy profesora zwyczajnego, postrzegany jest jako słuszny?*

BM: Być może nie wypada się do tego przyznać, gdyż nie jest to zbyt poprawne z punktu widzenia wychowawczego, ale poszłam na studia filozoficzne, ponieważ znudziła mnie polonistyka. Na trzecim roku polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, zdecydowałam się studiować równoległe filozofię, która zresztą została w tym czasie (po 1968 r.) bardzo okaleczona. Przy czym miało to być jedynie pożyteczne wypełnienie czasu i rozszerzenie horyzontów, bo ostatecznie zamierzałam studiować reżyserię teatralną. Jak to jednak zwykle w życiu bywa, o faktycznym przebiegu zdarzeń zdecydował przypadek, a może cała seria przypadków, które jak świetnie wiedzą uczniowie zainteresowani filozofią, układają się ostatecznie w konieczność, czyli nasze „tu i teraz”. Pojawia się zatem kolejne pytanie rodem z filozofii egzystencjalnej, na czym polega nasz wolny wybór, i czy w ogóle istnieje. Ponieważ jednak, jak przyznałam wcześniej, nie lubię podsumowań ani kontemplowania wspomnień, to nie chciałabym tej kwestii dalej rozwijać. Tym bardziej, że perspektywa profesora zwyczajnego nie wydaje mi się do tego celu najbardziej właściwa. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że jest to najwyższy tytuł zawodowy w tej profesji, jaką uprawiam, co oznacza równocześnie, że nie mogę już dalej awansować. Ponieważ jednak nie utożsamiam się bez reszty ze swoją pozycją

zawodową – ja nie tyle „jestem”, ile „bywam” profesorem – to równocześnie nie wydaje mi się, aby to był kres mojego osobowego rozwoju. Ciągłe odkrywam wiele interesujących rzeczy, które chciałabym zbadać, najczęściej w obrębie filozofii, ale nie tylko. Chciałabym na przykład mieć czas, aby zająć się astronomią, czy nauczyć się języka hiszpańskiego. Mam także poczucie, że najważniejsze wybory są jeszcze przede mną.

Cała sztuka polega, jak sadzę, na umiejętności rozpoznawania tych możliwości, jakie kryją się w każdorazowych okolicznościach. W sposób naturalny dokonują tego ludzie młodzi, bo sami są jeszcze nieukształtowani i stąd każda sytuacja jest dla nich czymś nowym i coś nowego obiecuje. Z czasem ludzie zatracają wrażliwość na to, co nowe poszukując pewnych schematycznych rozwiązań. Wydaje mi się, że filozofia w dużym stopniu potrafi nas także uchronić przed rutyną i schematyzmem, co przekłada się *last but not least* na jakość naszego życia.

AZ: *Zajmuje się Pani filozofią polityki, czy to umożliwia pojrzenie na politykę z pewnego dystansu?*

BM: Stosunek filozofii polityki do polityki jest analogiczny do tego, jaki zachodzi między etyką i naszym codziennym działaniem, czy estetyką i uprawianiem sztuki. Jak każda filozofia praktyczna jest ona refleksją nad pewną szczególną formą ludzkiej działalności. Dla mnie najbardziej interesującą kwestią jest poznanie, na czym właściwie polega specyfika tej działalności. Tym bardziej, iż Grecy, którzy byli jej twórcami, a zwłaszcza Platon i Arystoteles, byli przekonani, iż jest ona także warunkiem możliwości samej filozofii. Tam gdzie nie ma polityki, w pierwotnym greckim sensie, czyli wspólnego, przesyconego myśleniem działania na rzecz dobra wspólnego, tam nie pojawia się także filozofia. Z czasem polityka została podmieniona przez myślenie o władzy, a towarzysząca jej filozofia na ideologię. Ta mistyfikacja wychodzi na jaw dopiero wtedy, kiedy jesteśmy w stanie dotrzeć do pierwotnego projektu polityki, a nie można tego zrobić bez filozofii, w tym przede wszystkim bez filozofii polityki. Przy czym rozumienie czym jest rzeczywistość polityczna nie oznacza wcale, że zyskuje się gwarancję na właściwy i jedynie słuszny, jak się wydaje niektórym przedstawicielom nauk politycznych, wgląd

w bieżącą politykę. Jako obywatel mam swoje osobiste polityczne preferencje i zdaję sobie sprawę z ich subiektywnego charakteru. Sądy polityczne, o czym wiemy od Kanta, nie dają się bowiem racjonalnie uzasadnić.

AZ: A który filozof wpłynął najbardziej na ukształtowanie Pani poglądów?

BM: Nie bardzo wiem, czym miałyby być poglądy w filozofii. Zaczynałam studia w Krakowie, w czasach kiedy bardzo mocna była tam szkoła fenomenologiczna, jednak od początku uważałam, że przynależność do określonej szkoły, czy filozoficznej tradycji jest czymś, co może ograniczyć własne myślenie. Inaczej to wyrażając, zawsze poszukiwałam słabych punktów w danej formacji myślowej, niż tego, co przemawia na jej korzyść. Być może bardziej nęciło mnie tworzenie własnej szkoły niż przyłączanie się do jakiegokolwiek już istniejącej. Oprócz jednej, której istnienie także odkryłam w Krakowie, czyli szkoły rzetelnego warsztatu i uczciwego myślenia. Wiele w tym względzie zawdzięczam zajęciom u profesora Stróżewskiego, za co mu jestem do dzisiaj bardzo wdzięczna. Jest to, jak sądzę, szkoła, do której przynależność szczególnie w filozofii wydaje się najważniejsza, z uwagi na to, że materia myślenia jest tak niewymierna, a wyniki trudno sprawdzalne...

AZ: Dziękuję za rozmowę. Pani życzę spełnienia planów i marzeń, a Olimpiadzie następnym dwudziestu edycji pod Pani Profesor życzliwą opieką.

No i prawie się sprawdziło. Ostatnia Olimpiada, której przewodniczyłam odbyła się w roku szkolnym 2021/22 i była to 34 Olimpiada.

Uroczyste zakończenie XXXIV OF i pożegnanie prof. Barbary Markiewicz. Na zdjęciu także prof. dr hab. Agnieszka Nogal, aktualna Przewodnicząca ZG OF, prof. dr hab. Paweł Łuków, Przewodniczący PTF oraz Andrzej Ziółkowski, Przewodniczący Konkursu Filozoficznego. Fot. Jacek Kardasiewicz.



1. Pierwsze podejście

Myślenie i jego problemy; Jak rozpoznać problem filozoficzny? Czy i jak dyskutować? Filozofia jako sztuka pisania

Mam nadzieję, że udało mi się wytłumaczyć dlaczego, aby dostać się na poziom filozoficznej refleksji, proponuję drabinę, a także wstępnie określić cel takiej wspinaczki. Tym pierwszym i najważniejszym jest, oczywiście, poznanie. Wędrówka po kolejnych szczeblach powinna ułatwić zrozumienie wybranych filozoficznych zagadnień oraz oswoić się z językiem, w którym są formułowane. Chciałabym jeszcze wyjaśnić pewne kwestie, które pojawiają się już na początku, przy samym podejściu do filozoficznej drabiny. Mogą one bowiem powodować pewne trudności przy dalszym wspinaniu się po niej, a dotyczy to szczególnie tych, którzy swoje spotkania z filozofią dopiero zaczynają albo mają lęk wysokości.

W tej części pracy omówimy zagadnienia, pozwalające zapoznać się z rodzajem tworzywa, z którego zbudowana jest drabina, jej konstrukcją oraz sprawdzić jej wytrzymałość i trwałość. Będzie to poniekąd instrukcja jej użytkowania, pozwalająca zapoznać się z zasadami bezpiecznego wspinania się po niej. Wszelkie urządzenia, nawet przedmioty codzienne, zaopatrzone są dzisiaj w tego rodzaju instrukcje, zawierające również ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem, które może się łączyć z ich użytkowaniem. Tym bardziej potrzebna jest taka instrukcja przy oferowaniu czegoś tak niebezpiecznego, jak drabina.

Zacniemy zatem od poznania specyfiki drabiny filozoficznej. Musimy zdać sobie sprawę, że jej materia jest myślenie. Dlatego, pierwsze przedstawione tutaj teksty dotyczyć będą myślenia i jego wyjątkowego charakteru, które zyskuje dzięki filozofii. Ważnym elementem proponowanej instrukcji będzie wskazanie na jego różnorodność i meto-

dyczną formę. Tym samym łatwiej będzie zrozumieć, że kolejne szczeble naszej drabiny, które pojawiają się jako rodzaj przeszkody do pokonania, występują głównie w postaci filozoficznych problemów. Ich omówienie i wskazanie na filozoficzne znaczenie znajdzie się w kolejnym punkcie instrukcji.

Pierwszym odruchem ludzi, którzy muszą wejść na jakąkolwiek drabinę, jest poruszenie nią, w celu sprawdzenia, czy jest wytrzymała, i czy stoi stabilnie. Dlatego końcowe punkty instrukcji, dotyczyć będą warunków, w jakich można sprawdzić wytrzymałość filozoficznej drabiny oraz jej trwałość. Trzeba przy tym mieć na uwadze, że wbrew pozorom filozofia nie jest działalnością podejmowaną w samotności oraz tylko dla siebie. Nasze indywidualne myślenie potwierdza swoją wartość głównie w konfrontacji z myśleniem innych ludzi, ponieważ myślenie filozoficzne, nawet jeśli występuje w formie medytacji, realizuje się w przestrzeni publicznej. Dlatego w instrukcji pojawi się także punkt poświęcony filozoficznym aspektom dyskusji, gdyż to w jej trakcie sprawdza się pewność naszego rozumowania i słuszność głoszonych twierdzeń. Ponieważ słowo, nawet jeśli obroni się w bardzo zażartej dyskusji, nie jest odporne na przemijanie, żeby zapewnić mu trwanie, musimy go zapisać, nanieść na zewnętrzne nośniki. Stąd, w końcowym punkcie instrukcji, zajmiemy się filozofią jako sztuką pisania. Dopiero osadzenie filozoficznej drabiny na tak przygotowanym gruncie i poinstruowanie zainteresowanych, w jaki sposób należy się na niej zachowywać, pozwoli, jak sądzę, osiągnąć w trakcie wspinaczki największą poznawczą satysfakcję.

1.1. Myślenie i jego problemy

Myślenie zostało uznane przez filozofów za cechę specyficznie ludzką, jak np. snucie pajęczyny dla pająka. Tylko człowiek wysnuwa z siebie nić myślenia i oplata swoim dyskursem przedmioty, które zamienia na pojęcia. Filozofia zaczynała się od odkrycia myślenia, i to zarówno w wymiarze historycznym, jak i systematycznym. Odkrycie myślenia jako uporządkowanej i samozwrotnej działalności umysłu wyznaczyło bowiem początek filozofii, jak i jej historyczne formy. Ważne jest, żeby przy tym pamiętać, iż myślenie to pewna umiejętność, operacja na wiedzy a nie sama wiedza.

Czego jednak potrzebujemy, aby ta operacja przyniosła pożądany skutek, np. doprowadziła do wyciągnięcia właściwych wniosków i umożliwiła właściwe działanie? Inaczej, w jaki sposób zamienić myślenie w „dobre myślenie”? Zdaniem amerykańskiego filozofa, psychologa i pedagoga Johna Deweya, potrzebne są do tego trzy elementy:

- a) pewien zasób doświadczenia i faktów, z których wyłaniają się pomysły,
- b) szybkość, giętkość i obfitość pomysłów,
- c) ład, konsekwencja i stosowność pomysłów.

Dla Deweya, który był przedstawicielem pragmatyzmu, dobre myślenie potrzebne jest głównie w celu praktycznej orientacji w świecie, kiedy daje się wykorzystać instrumentalnie. Jednak filozofia skupia się zwykle na samym myśleniu, na rozumowaniu.

Pytanie o myślenie wywodzi się wprawdzie ze starożytnej Grecji, jednak nie dotyczy tylko starożytnych Greków. Jak udowodnił Kartezjusz, każdy z nas może je sobie sam postawić. I właśnie to nas ze starożytnymi Grekami łączy, jak zresztą z wszystkimi innymi ludźmi, którzy aktualnie żyją obok nas, żyli oraz z tymi, którzy przyjdą po nas. Jako ludzie możemy myśleć zawsze i wszędzie, chociaż nie zawsze jest to bezpieczne. Odkrył to Arystoteles, kiedy chcąc uniknąć



Martin Heidegger (1889-1976), wybitny niemiecki filozof, przekształcił fenomenologię w metodę analizy egzystencjalnej.

Do tego, co zwie się myśleniem, docieramy, jeśli sami myślimy. Aby taka próba się powiodła, musimy być gotowi uczyć się myśleć. Rozpoczynając naukę, przyznajemy tym samym, że jeszcze myśleć nie potrafimy. Wszelako człowieka słusznie zwie się tym, który może myśleć. Jest on bowiem rozumną istotą żywą. Rozum, ratio, rozwija się w myśleniu. Jako rozumna istota żywa, człowiek musi móc myśleć, jeśli tylko chce. Co zwie się myśleniem?



**Hannah Arendt
(1906-1975).**

Wybitna i oryginalna filozofka. Urodziła się w Królewcu, w Niemczech, w asymilowanej rodzinie żydowskiej. W latach 1924-1929 studiowała pod kierunkiem m.in. Husserla, Heideggera i Jaspersa. Po 1933 r. w dramatycznych okolicznościach opuściła Niemcy i Europę. Pod wpływem tych doświadczeń zwróciła uwagę na sferę polityki (totalitaryzm). Jej prace w dużej mierze przyczyniły się do odrodzenia filozofii polityki w XX w. Autorka m.in. *Korzeni totalitaryzmu; Eichmanna w Jerozolimie; Kondycji ludzkiej.*

losu Sokratesa, uniezależnił myślenie od działania i uznał, że: „gdziekolwiek na ziemi ktoś poświęca się myśleniu, to wszędzie osiąga prawdę, jak gdyby była ona obecna”. Zwróciła na to uwagę Hannah Arendt, przypominając, że myślenie (*theorein*), którego żywiołem jest ogólność, porzucenie szczegółu, stanowi właściwą działalność filozofa, i że można go uprawiać wszędzie. Jeśli jednak można go uprawiać wszędzie, oznacza to także, że „nigdzie”. Według Arendt, taką właśnie bezdomność zaliczył Arystoteles do zalet filozoficznego (teoretycznego) sposobu życia.

Myślenie jest tym, co nas łączy, gdyż, jak uznali właśnie starożytni, jest naszą cechą gatunkową. Jest zatem wspólne wszystkim ludziom, jako ludziom. Ale jest także tym, co nas różni i dzieli. Każdy z nas myśli dla siebie, w swojej głowie, i co więcej może myśleć, co chce. Myślenie ma swoje historyczne formy, które najlepiej zresztą można śledzić, badając historię filozofii. Myślenie ma także swój indywidualny kształt, co także rejestruje filozofia, w której każda koncepcja ma swojego autora, o czym trzeba koniecznie pamiętać przy studiowaniu filozofii, bo to jedna z osobliwości tej dziedziny wiedzy. I chociaż myślenie odsyła nas do czegoś, co wydaje się przekraczać wszelki język, do myślenia w ogóle, do tego, co ogólne, logiczne, to samo słowo „myśleć” jest słowem określonego języka.

Powiązanie między myśleniem i językiem jest zresztą sprawą skomplikowaną i kontrowersyjną. Stało się przedmiotem sporów i dyskusji między samymi filozofami, jak i między filozofami, psychologami i kognitywistami. Dla współczesnej filozofii, która traktuje język jako podstawowy warunek możliwości filozofii, stał się on także najważniejszym przedmiotem badań. Jedno jest pewne: to język (mowa) nadaje myśleniu określony, widomy kształt. Pozwala go uzewnętrznić i tym samym pozwala mu zaistnieć. Istotną rolę w tym uzewnętrznieniu odgrywa metaforyczny charakter języka. Jak zauważyła Arendt: „Wszystkie pojęcia filozoficzne są metaforami, spetryfikowanymi analogiami, a ich rzeczywisty sens ujawnia się, gdy sięgamy do ich oryginalnego kontekstu, który ożywia umysł filozofa używającego po raz pierwszy tych pojęć” (*Myślenie*).

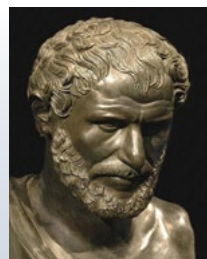
Wracając do słowa „myśleć”, to w języku greckim występowało ono jako *logos*. Jego wieloznaczność (rozum, mowa, prawo) i siła twórcza, jaką zyskało dzięki Ewangelii św. Jana, do dzisiaj budzą wśród filozofów podziw i wzbudzają dyskusje, dotyczące jego znaczenia. Po raz pierwszy posłużył się nim Heraklit, aby wyrazić możliwość poznania powszechnego ładu, czyli *kosmosu*, dzięki któremu możliwy jest także ład w ludzkim życiu. Każdy może tę mowę usłyszeć w sobie samym i stać się jej posłusznym. W tym znaczeniu *logos* staje się „mową wiążącą”, ponieważ łączy ze sobą tych, którzy potrafią jej słuchać oraz umożliwia filozofowi powiązać w całość wszystko to, co jest.

Heidegger, który podjął rozważania nad tym „co nazywamy myśleniem”, pytał o niemieckie słowo *denken*, wydobywając z jego historii powiązanie z podziękowaniem (*Dank*) i pamięcią (*Gedächtnis*). Według niego, pierwotne znaczenie myśleć (*denken*) to wypowiedzenie i mówienie języka, opowieść, dlatego musi być bliskie poezji. W ten sposób odbudowuje Heidegger most między myśleniem i poezją, myśleniem i literaturą, most zburzony, według niego, przez nowożytną naukę.

A co nam mówi polskie słowo „myśleć”? Według Aleksandra Brücknera (1856-1939), wybitnego językoznawcy, historyka polskiej kultury i literatury, wywodzi się ono z gockiego słowa *maudjan* – myśleć i *mudzić* – zwlekać. Pierwotna, staropolska forma tego słowa to „myślić”. Zarówno Bogumił Linde, twórca pierwszego słownika języka polskiego, jak i Brückner wskazują na pokrewieństwo słowa „myślić” z „myśliwy” i „myślny”. Zwróćmy uwagę, że sondujemy teraz wartość i znaczenie samego „słowa” i nie chodzi jedynie o jego znaczenie gramatyczne, czyli traktowanie go jako części mowy, jako wyrazu. „Słowo” jako pojęcie zyskuje nową wartość, na co zwrócił uwagę Cyprian Kamil Norwid, upominając się o słowo jako element wiedzy. Słowo jest bowiem żywiołem, środowiskiem i ostoją wiedzy. Jako spokrewnione ze „sławą” i „słuchem” uchwytuje to, „co wieść niesie”, bo należy bardziej do domeny słuchu niż mowy. Tak więc polskie słowo „myśleć”

Na początku było Słowo
(Logos),
a Słowo było u Boga,
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku
u Boga.

EWANGELIA WEDŁUG ŚW. JANA



Herakleitos z Efezu (ok. 540-480 p.n.e.). Jego dzieła zachowały się tylko w fragmentach, jest uważany za „filozofa ciemnego”, mówiącego niejasno.

Należy iść za tym, co wszystkim jest wspólne (a wspólne znaczy to samo, co ogólne). Chociaż logos jest wszystkim wspólny, wielu jednak żyje tak, jakby miało tylko swój własny rozum. Nie rozumieją tego, co słyszalne, jak głusi. Przysłowie powiada o nich: będący, lecz nieobecni.

H. Diels, Fragmenty presokratyków



Cyprian Kamil Norwid (1821-1883), polski pisarz, artysta i filozof.

*Najmniej-bo znaną rzeczą,
lub znaną najbłędniej,
Bywa słowo. Nałóg je
codzienny podrzędni
I rozlewa jak wodę tak, że
nie ma chwili
Na globie, w której nic by
ludzie nie mówili,
...
I, gdy wciąż wszyscy mówią,
mało kto się spyta,
Jaki też jest cel słowa? Jak
słowo się czyta
W sobie samem?... I dziejów
jego promień cały
Rozejrzeć mało kto jest
ciekawym, zuchwałym.
Rzecz o wolności słowa*

czyta się w języku polskim jako „poszukiwać, łowić, łapać, pojąć”, czyli „pojmować”. Jak pisze Linde: „wyteżać myśl na wszelkie sieci i zasadzki”. Zanim jednak zastanowimy się, jakie zasadzki czekają na myślenie w konfrontacji z problemami filozoficznymi, warto poświęcić nieco uwagi sposobom jego porządkowania.

Refleksja nad tym zagadnieniem towarzyszyła filozofii od samych jej początków. Dzięki odkryciu uniwersalnych, wspólnych wszystkim ludziom, reguł naszego myślenia, możliwe stało się jego zobrazowanie w postaci logicznych symboli. W ten sposób, takie logiczne operacje, jak klasyczny rachunek zdań czy rachunek kwantyfikatorów, dostarczając ścisłych reguł myślenia, stały się podstawą rozwoju logiki jako nauki o poprawnym rozumowaniu. Logiczne porządkowanie myślenia dotyczy jego aspektów formalnych. Jeśli chcemy porządkować jego treść, to najlepiej sięgnąć po myślenie metodyczne i systematyczne.

O tym, że prawdziwe poznanie można osiągnąć na drodze uporządkowanego myślenia, przekonani byli również filozofowie starożytni. Za sprawą Sokratesa, opracowane zostały specyficzne metody, które pozwalały w sposób świadomy inicjować proces myślenia, przechodzić od wiedzy potocznej, doznań zmysłowych do refleksji nad treścią tej wiedzy i w końcu nad samą wiedzą. Przywołajmy i porównajmy zatem te najważniejsze metody Sokratesa:

<p>Metoda elenktyczna (gr. <i>Elenktike technē</i> – sztuka zbijania)</p>	<p>Metoda maieutyczna (położnicza)</p>
<p>Poprzez sprawdzające pytania Sokrates podważał pewność siebie rozmówcy, wykazując iż jego wiedza na dany temat jest wiedzą pozorną. Kiedy jego rozmówca uświadamiał sobie, że nic nie wie na pewno i był zdolny się do tego przyznać, następował zwrot w rozmowie i dalej wspólnie z Sokratesem poszukiwali wiedzy prawdziwej.</p>	<p>Sokrates nie nauczał niczego, ani nie przekonywał do żadnej wiedzy, lecz stawiając pytania starał się pomóc „urodzić” tej wiedzy, którą, według niego, posiadał już jego rozmówca. Starał się wydobyć na jaw podstawy żywionych przez swego rozmówcę przekonań, uznając iż wiedzę prawdziwą każdy może odnaleźć w samym sobie.</p>

Metodyczne porządkowanie myślenia stało się, dzięki Kartezjuszowi, zaczynem filozofii nowożytnej. W *Rozprawie o metodzie* (1637) uznał on, iż tylko metodyczne myślenie pozwala „stopniowo powiększać poznanie” i wyprowadzić go na najwyższy stopień ogólności. A co ważniejsze, tylko w takiej formie, czyli jako myślenie jasne i wyraźne dawało gwarancję dotarcia do prawdy. Kartezjusz wielokrotnie wracał do rozważań związanych z „regułami kierowania umysłem”, tutaj przedstawiamy jednak tylko najważniejsze punkty jego metody:

1. „...nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana... w sposób oczywisty”,
2. „...dzielić każde z badanych zagadnień na tyle części, na ile by się dało i na ile byłaby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązania”,
3. „...prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych”,
4. „...czynić wszędzie wyliczenia tak całkowite i przeglądy tak powszechne, aby być pewnym, że nic nie zostało pominięte”.

Wykorzystując różne, nawet najbardziej starannie opracowane metody, zawsze trzeba pamiętać, iż nie do końca chronią nas one przed popełnieniem błędów i wcale nie gwarantują pewności w myśleniu. Szczególnie, kiedy tak, jak Kartezjusz, chcemy w poznaniu zaczynać od punktu zerowego. Ku swemu przerażeniu odkrył on bowiem, że w proces radykalnego wątpienia wmontowany jest „złośliwy demon”, który podważa wszystkie zdobycze poznania i potrafi nawet zagrozić poczuciu rzeczywistości.

Przedstawiciele nowożytnego racjonalizmu, przechowującego pamięć o kartezjańskim „złośliwym demonie”, starali się rozpoznać najważniejsze błędy występujące w myśleniu. Wskazując na ich źródła, mieli także nadzieję, że uda się ich unikać. Poniżej zaprezentowane zostały najważniejsze błędy w myśleniu i ich źródła, według Francisca Bacona i Johna Locke’a.



Rene Descartes (1596-1650) od zlat. Kartezjusz. Francuski filozof i matematyk, twórca nowożytnego racjonalizmu.



Przez metodę... rozumiem pewne i łatwe prawidła, których jeżeli ktoś będzie ściśle przestrzegał, ten nigdy nie przyjmie czegoś fałszywego za prawdę i, nie tracąc na darmo żadnego wysiłku umysłowego, będzie zawsze powiększał stopniowo swą wiedzę i dojdzie do prawdziwego poznania wszystkiego, co poznać jest zdolny.

Prawidła kierowania umysłem



Cóż jednak teraz będzie, skoro zakładam, że zwodziciel jakiś przepotężny i - jeśli godzi się tak powiedzieć - złośliwy (demon malignus) zadaje sobie trud, aby mnie zwodzić we wszystkim, ile tylko potrafi?

KARTEZJUSZ, *MEDYTACJE O PIERWSZEJ FILOZOFII III*

Filozof	Błędy	Ich źródła
Francis Bacon (1561-1626) 	Idole – złudzenia i fałszywe pojęcia: 1. Idole plemienia (<i>idola tribus</i>). 2. Idole jaskini (<i>idola specus</i>). 3. Idole rynku (<i>idola tribus</i>). 4. Idole teatru (<i>idola theatri</i>).	Wynikają z samej natury człowieka (są obiektywne). Jednostka, jej charakter i wychowanie. Relacje z innymi i wpływ ich opinii. Sfera kultury i nauki.
John Locke (1632-1704) 	1. Brak samodzielności w myśleniu. 2. Jednostronność.	Uleganie autorytetom. Uleganie namiętnościom. Ograniczenia w wiedzy i doświadczeniu.

Ponieważ materią filozofii zawsze było słowo i tekst, to pośród różnych opracowanych przez filozofów metod, na plan pierwszy wysunęła się hermeneutyka. Jej nazwę (gr. *hermeneutike technē*) wywodzi się od boga Hermesa, opiekuna kupców i podróżnych, bo te zajęcia wymagały znajomości różnych języków. Jako wysłannik greckich bogów, miał on również za zadanie przekazywać ludziom wykładnię ich woli.

W starożytności hermeneutyka zyskała rangę sztuki interpretacji, rozwiniętej w kulturze tekstu (judaizm, prawo rzymskie, chrześcijaństwo), przy czym występowała na ogół w formie translacji, tłumaczenia. Św. Augustyn jako jeden z pierwszych filozofów starał się uzasadnić ją teoretycznie. Przy okazji warto także przypomnieć jej późniejsze, najbardziej znane formy. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) wzbogacił starą sztukę interpretacji o koncepcję „wczucia”. Według niego, zadaniem interpretacji nie jest jedynie badanie samego tekstu. Odwołując się do

wczucia może dotrzeć do procesu jego tworzenia. Tylko w ten sposób możemy odkryć „ducha dzieła”. Rozwinął tę koncepcję Wilhelm Dilthey, dodatkowo uznając hermeneutykę za szczególną metodę nauk humanistycznych.

Dilthey wyróżnił dwa typy nauk:

- a) **nauki matematyczno-przyrodnicze**, których przedmiotem są rzeczy, obiekty fizyczne; ich metoda polega na bezpośrednim doświadczeniu, zaś efektem powinno być podporządkowanie prawu ogólnemu;
- b) **sciences morales, czyli nauki o duchu albo inaczej nauki humanistyczne**; ich przedmiotem są dzieła duchowe, osobowe, metoda ma zaś charakter pośredniego wczucia w intencję autora, interpretacji; ich efektem ma być rozumienie dzieła, możliwe dzięki odniesieniu do tradycji.

Według Diltheya, ducha nie można badać bezpośrednio, ponieważ dostępne są tylko jego przejawy, wytwory, świadectwa, które traktuje jako „ekspresje życia”. Dlatego hermeneutyka, zgodnie z jego ujęciem, nie ogranicza się jedynie do tekstu: interpretacji podlega cała rzeczywistość i stanowiące ją wewnętrzne powiązania. Ostatnia, nowoczesna forma hermeneutyki powstała w XX w., kiedy została przekształcona z metody w jedną z autonomicznych dziedzin filozofii. Reprezentują ją m.in. Heidegger i Gadamer. W tym ujęciu przedmiotem badań hermeneutyki stają się ontologiczne podstawy nauk humanistycznych. Wiązało się to z odrzuceniem psychologizmu (koncepcji wczucia) i połączeniem hermeneutyki ze światem, z byciem (Heidegger) lub z językiem (Gadamer). W ten sposób rozumienie okazuje się naszym ludzkim „sposobem bycia” i opiera się na uniwersalnie językowym charakterze naszego doświadczenia. Dlatego, jak twierdzą twórcy tej formy hermeneutyki, jesteśmy skazani na interpretację (tłumaczenie, przekład), a wszelka nasza wiedza zakorzeniona jest w tym, co już wiemy (rehabilitacja przesądu).

Uznaliśmy na wstępie, iż dobre myślenie powinno być metodyczne i systematyczne. Wypada zatem zastanowić się te-



Wilhelm Dilthey (1833-1911), niemiecki filozof. Walcząc o autonomię nauk humanistycznych odegrał, pod koniec XIX w., ważną rolę w „przełomie antypozytywistycznym”.

Metoda nauk humanistycznych polega na rozumieniu i interpretacji. Łączą się tu wszystkie jej funkcje. Zawarte są tu wszystkie prawdy nauk humanistycznych. Rozumienie w każdym swoim momencie odkrywa pewien świat.
Zarys krytyki rozumu historycznego II.



Baruch Spinoza (1632-1677), niderlandzki filozof pochodzenia portugalsko-żydowskiego. Inspirując się kartezjańskim racjonalizmem zajmował się filozofią umysłu, etyką i filozofią polityki.

(Ludzie) Uznali więc, za pewne, że wyroki Bogów ogromnie przewyższają pojętność ludzką. Zaiste samo to mogło już sprawić, że prawda pozostałaby na wieki niedostępna dla rodu ludzkiego, gdyby nie matematyka, która zajmując się nie celami, lecz wyłącznie treściami i własnościami figur, wykazała ludziom inną normę prawdy.
Etyka I

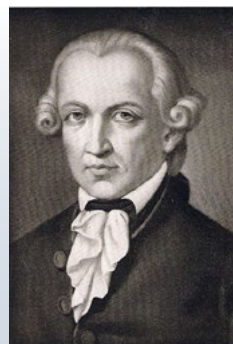
raz, w jaki sposób nadanie myśleniu systematycznej formy może je poprawić. Słowa „system” i „systematyka”, czyli sztuka podziału danego materiału zgodnie z rzeczywistym i logicznym powiązaniem, wywodzą się od greckiego słowa *sinistañai*, oznaczającego łączyć, zestawiać coś razem lub to, co zostało złączone, zestawione. Miało więc ono znaczenie aktywne, czynne, można je było rozumieć jako czynność zestawiania czegoś zgodnie z pewnym, z góry danym porządkiem albo biernie jako sam ów porządek, układ, plan. Dopiero w nauce nowożytnej pojawił się pomysł „budowy systemu”, a więc myśl o tworzeniu z góry samego owego porządku czy planu. System staje się wówczas formą istnienia nauki, najpełniejszym wyrazem, jak określił to Heidegger, jej „matematycznego charakteru”. Według niego, każde myślenie filozoficzne musi być systematyczne, natomiast nie każde jest, i nie każde być mogło, filozoficznym systemem.

Systemowość, w tym sensie równoznaczna z naukowością, będzie także dążeniem nowożytnej filozofii, żeby wspomnieć tutaj Hobbesa, Kartezjusza, czy Leibniza. Szczególnie ważnym ogniwem dla zrozumienia kształtowania się idei „systemu filozoficznego”, rozwiniętej i dopełnionej przez spekulatywny idealizm niemiecki, była filozofia Spinozy. Jego podstawowe dzieło, czyli *Ethica ordine geometrico demonstrata*, to klasyczne ujęcie metafizyki w kształcie systemu naukowego. Porządek filozoficznego myślenia utożsamia Spinoza z porządkiem bytu i wywodzi dedukcyjnie z jednej naczelnej zasady.

Ten właśnie klasyczny model systemu naukowego zakwestionował Kant. Krytyka potraktowana jako metoda nie oznaczała bowiem dedukcji wiedzy z jakiejś zasady, lecz odsłonięcie samych tych zasad, na których opiera się ludzkie poznanie. Stąd także system u Kanta ujęty zostaje jako struktura tych zasad, czyli jako „architektonika czystego rozumu”. Choć Kant postulował ideę systemu filozoficznego, sam jednak go nie stworzył. Tego zadania podjęli się ci, którzy w filozofii uznali siebie za kontynuatorów Kanta. Taką próbę realizacji filozoficznego systemu podejmie

przede wszystkim Carl Leonhard Reinhold (1757-1823), austriacki filozof, popularyzator Kanta, który usiłował oprzeć systemową jedność filozofii na „fakcie świadomości”. U Reinholda „fakt świadomości” rozumiany jako przedstawienie, jest pierwotny i do niczego już nie daje się sprowadzić. Marek J. Siemek (1942-2011), polski wybitny znawca filozofii niemieckiej i oryginalny filozof, zwracając uwagę na różnice w interpretacji filozofii Kanta przez Reinholda i Fichtego podkreśla, że to właśnie Reinhold odnalazł podstawę przedstawienia w wewnętrznej strukturze świadomości, zawsze już rozdwojonej na podmiot i przedmiot. Natomiast teoria wiedzy Fichtego miała być zarówno teorią, jak i wykładem wiedzy – takim systemem, który ogarnia całą wiedzę, ukazując zarazem zasady swej konstrukcji. Słowo „system” nie ma więc tutaj znaczenia jedynie systematycznego wykładu, ale samokonstruującego się porządku wiedzy, czyli wiedzy absolutnej. Kolejne próby podejmowali młodzi filozofowie z kręgu „filozofii zjednoczenia”, wśród których największą sławę zyskał system Hegla.

Prawdziwy system filozoficzny, według Heideggera, różni się w sposób zasadniczy od innych systemów. Są, jego zdaniem, wielkie filozofie, które nie były systemami i taka jest, jak twierdzi, cała filozofia grecka: „Kto więc mówi o systemie Platona czy Arystotelesa, ten fałszuje historię i tarasuje drogę do wewnętrznej świadomości tej filozofii oraz rozumienia jej roszczenia do prawdy”. Nie są systemami także wielkie średniowieczne summy. Jest to bowiem systematycznie ujęty wykład, przystosowany tym samym do celów dydaktycznych. Były one pisane i traktowane przez ich autorów oraz użytkowników przede wszystkim jako podręczniki. Są one także najlepszym przykładem tego, w jaki sposób systematyczny wykład danego materiału ułatwia, z jednej strony, jego nauczanie, z drugiej zaś, jego uczenie się. Tak więc, systematyczne ułożenie myślenia jest podstawą i możliwością jego dydaktyzacji. Zgodnie z greckim pochodzeniem tego słowa, *didaktikos*, czyli umiejący uczyć, wskazywać będzie metody nauczania i uczenia się.



Immanuel Kant (1724-1804). Żył i pracował w Królewcu. Trzy jego główne dzieła: *Krytyka czystego rozumu* (1781), *Krytyka praktycznego rozumu* (1788) i *Krytyka władzy sądenia*, miały przełomowe znaczenie dla dziejów filozofii europejskiej.

Transcendentalna filozofia stanowi ideę pewnej filozofii, dla której krytyka czystego rozumu ma zarysować cały plan w sposób architektoniczny, tzn. na podstawie zasad naczelnych, przy całkowitej rękojmi, co do pełności i pewności wszystkich części, tworzących tę budowlę.
Krytyka czystego rozumu. Wstęp.



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), początkowo zajmował się interpretacją filozofii Kanta, ostatecznie stworzył swój własny system filozofii idealistycznej.

Jaką filozofię się wybierze, to zależy więc od tego, jakim się jest człowiekiem; albowiem system filozoficzny nie jest jak martwy sprzęt, który można wedle upodobania odłożyć lub podjąć, lecz jest czyniony przez duszę człowieka, który go wyznaje.

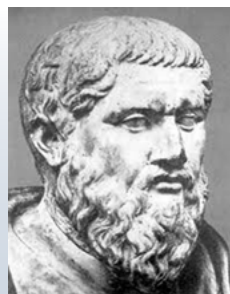
Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy

Zapoznając się z twórcywem, z którego zbudowana jest nasza drabina, czyli z filozoficznym myśleniem, określiliśmy równocześnie warunki, pozwalające ją ustabilizować i wzmocnić, do których należą właściwa metoda i systematyczność. Najbardziej jednak metodyczne i usystematyzowane myślenie nie zawsze może sobie poradzić z barierami, jakie się przed nim pojawiają, albo które ono samo sobie stwarza, czyli z problemami. Tak właśnie w starożytności nazywano przeszkody, które stają przed nami, jak np. występ skalny, uniemożliwiający nam dalszą wędrówkę w górach. W takiej sytuacji możliwe są, co najmniej, trzy rozwiązania: po pierwsze, możemy się wycofać i wrócić do punktu wyjścia; po drugie, możemy zawrócić z tej drogi i poszukać innej, prowadzącej do tego samego celu; i po trzecie, możemy spróbować pokonać daną przeszkodę. Każdy z tych sposobów może się udać, jeśli tylko nie wpadniemy w panikę i w sposób uporządkowany rozpoznamy: jakie to są problemy, które z nich mają charakter filozoficzny, i jak się z nimi zmierzyć.

1.2. Jak rozpoznać problem filozoficzny?

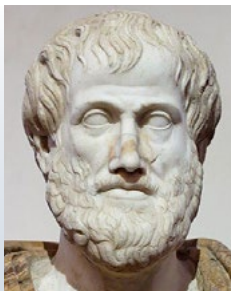
Wypada się teraz zająć kolejnym elementem konstrukcyjnym naszej drabiny, czyli jej szczeblami. Podstawową funkcją szczebli jest wzmocnienie i powiązanie całej konstrukcji. W naszej drabinie, jak już wiemy, w charakterze szczebli zostaną wykorzystane problemy. Nie chodzi jednak o problemy, które musimy na bieżąco rozwiązywać w codziennym życiu, jak np.: w jaki sposób dostać się do dobrego lekarza, czy z czego opłacić bieżące rachunki. W przypadku drabiny filozoficznej muszą to być problemy ze swej istoty filozoficzne albo filozoficznie opracowane. Te pierwsze, ponieważ są najszersze i najmocniejsze, wstawiamy na samym dole drabiny i dotyczą one m.in. takich kwestii, jak: czym jest, to co jest (problem bytu), skąd i jak wiem, to co wiem (problem poznania) czy kim jestem (problem tożsamości). Kolejne, coraz węższe szczeble wiążąc się będą z kwestiami bardziej szczegółowymi. Jednak, zanim do tego przejdziemy, to warto się dowiedzieć, dlaczego w ogóle jakieś problemy uznajemy za problemy filozoficzne.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o specyfikę problemów filozoficznych, należy cofnąć się do początków filozofii, czyli do starożytnej Grecji. Według pierwszych filozofów, tym, co inicjuje filozoficzną refleksję, jest uczucie zdziwienia, często przeradzające się w podziw. Najważniejszym elementem uczucia zdziwienia, na który zwracali uwagę, była możliwość zmiany, za jego sprawą, naturalnego nastawienia, które jest naszym pierwotnym i podstawowym stosunkiem do świata. W naszym codziennym życiu świat, tutaj rozumiany, jako wszystko to, co dane nam jest w bezpośrednim doświadczeniu, a więc ogólnie to, co aktualnie widzimy, słyszymy, czujemy, a także myślimy, stanowi trwałe oparcie dla naszej szeroko rozumianej aktywności. Nie ma zatem tak zasadniczego, z punktu widzenia filozofii, podziału na poznanie i praktykę. Każde poznanie przechodzi płynnie w działanie, np.: chcę wiedzieć, gdzie jest długopis (poznanie), bo muszę coś zapisać (działanie) itp.



Platon (427-347 p.n.e.), właściwie Arystokles, uczeń i przyjaciel Sokratesa, twórca jednego z najważniejszych kierunków filozoficznych – idealizmu.

Bardzo znamienity to stan (doświadczenie) filozofa – zdumienie (thaumazein). Nie ma bowiem żadnego innego początku filozofii jak tylko ten, i kto nazwał Irydę córką Taumasa, ten zdaje się wcale nieźle określił jej pochodzenie.
Teajtet



Arystoteles (384-322 p.n.e.), najbardziej wszechstronny z greckich filozofów. Początkowo kształcił się w Akademii Platona, lecz własną filozofię rozwinął w opozycji do Platona.

Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi filozofowie, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata. A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę.

Metafizyka 982 b-983 a

Świat, który mnie otacza, jest dla mnie czymś oczywistym. Dlatego większość czynności, zarówno takich, które łączą się z poznawaniem, jak i działaniem, dokonujemy prawie automatycznie. Wielokrotnie powtarzane stają się działaniami rutynowymi, czyli wykonywanymi sprawnie i bez namysłu.

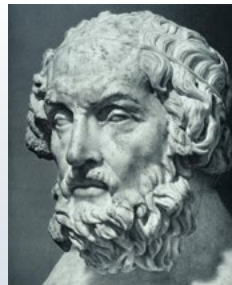
Jeśli okaże się, że np. poszukiwany długopis zamiast w plecaku, gdzie ma swoje miejsce, znajduje się nagle na zewnątrz, na okiennym parapecie, to z pewnością będziecie tym zdziwieni. Chyba że ze znanych sobie powodów, sami go tam położyliście i teraz sobie o tym przypominacie. Jeśli nie, to kiedy szukając tego długopisu – czyli przetrząsając plecak, rozglądając się wokół, przesuwając ręką na ławce i pod ławką, wchodząc pod ławkę – przypadkowo spojrzycie za okno i tam go właśnie zauważycie, to uderzy was niecodziennosc tej sytuacji. Pojawi się poczucie niezgodności, sprzeczności między „normalnym” miejscem, w którym może i powinien się znajdować długopis, a tym, na którym znalazł się obecnie. Wasze spojrzenie rejestrując tę niecodzienną sytuację – długopis na zewnętrznym parapecie – zmusza do namysłu, prowokuje refleksję, która na ogół zostanie wyrażona w pytaniu: „Skąd on się tam wziął?”. Pytanie to może stać się wstępem do kolejnych pytań, poprzez które chcecie uzyskać wiedzę na temat całego zdarzenia, czyli wystawienia długopisu za okno. Być może uzyskana odpowiedź wzbudzi w was podziw np. dla sprawności i inteligencji kota, który okazał się sprawcą całego zamieszania.

Warto przy tym zwrócić uwagę, iż zdziwienie i towarzysząca mu ciekawość zaliczane są do sfery uczuć. Uczucia, według psychologów, są to przeżycia, które wyrażają nasze pozytywne (przyjemne) lub negatywne (przykre) ustosunkowanie się do czegoś. W filozofii uczucia zaliczono do podstawowych funkcji duszy (psychiki), oddzielając je jednak, jako związane ze zmysłowością, od jej funkcji poznawczych, intelektualnych. Jednak badane przez nas uczucia, czyli zdziwienie i podziw, zyskały w filozofii szczególną pozycję, ponieważ uruchamiając refleksję mogą stać się

początkiem myślenia. Nie zapominajmy, że w codziennym życiu takie sytuacje też nam się czasami przytrafiają.

W świecie starożytnym, analizowane przez nas uczucia zdziwienia i podziwu wobec świata, uchodzące za inspirację myślenia, które wraz z filozofią zapoczątkowało nowożytną naukę, nie wynikały jedynie z intelektualnej ciekawości, cechującej Greków. Potrzeba myślowego „oswojenia świata” wiązała się także z realnym zagrożeniem, jakim jeszcze w starożytności był dla ludzi świat, w którym żyli: przyroda i konieczność biologicznego przetrwania. Ludzie współcześni rzadko mają do czynienia z tego rodzaju bezpośrednim niebezpieczeństwem. W dużej mierze staliśmy się niezależni od klęski nieurodzaju czy nieprzebytych przestrzeni. Nawet jednak, jeśli oddzieliliśmy się od natury środowiskiem technicznym, to i tak czasami jesteśmy bezradni wobec takich zjawisk, jak gwałtowne huragany, powodzie, epidemie czy trzęsienia ziemi. I chociaż trudno nam w pełni zrozumieć, jak groźny i tajemniczy był świat dla ludzi w starożytności, to czasami sami także doświadczamy tej grozy.

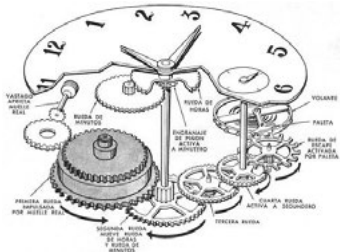
Pierwszym sposobem oswojania świata przez ludzi była mitologia. Poprzez opowieści starano się wyjaśnić i zrozumieć różne zjawiska naturalne, w tym także, a może przede wszystkim, opracować pewne wzorce zachowań, stanowiące ludzką na nie reakcję. Dlatego współcześni psychologowie (psychoanalitycy), a także filozofowie kultury uznają, iż w mitach zostały zarejestrowane najbardziej pierwotne, a zatem także uniwersalne, nieświadome ludzkie dążenia i reakcje. Pojawienie się filozofii, czyli próby racjonalnego wyjaśnienia świata i ludzkich zachowań, nie oznaczało wcale, że świat stał się mniej niebezpieczny i zagadkowy. Filozofia umożliwiła jedynie inny sposób podejścia do doświadczenia owych groźnych i tajemniczych zjawisk. To właśnie umiejętność przekształcenia takich doświadczeń w pojęciowo dostępne zagadnienia dała początek filozoficznej problematyce. Stosownie do zagadkowych zjawisk, na które poszukiwano odpowiedzi wiele z tych problemów także zyskiwało formę zagadki. Dlatego często zarzucano starożytnym filozofom, że wypowiadają się niejasno i tajemniczo.



Homer, żył i działał w VIII w. p.n.e., jest autorem dwóch poematów, stanowiących do dzisiaj niedościgny przykład poezji epickiej: *Iliady* i *Odysei*.

...Homer udał się do wyroczni, gdyż chciał wiedzieć, kim byli jego rodzice i gdzie znajduje się jego ojczyzna, a bóg mu odpowiedział w taki sposób: „Ojczyznę twojej matki była wyspa Ios, ona też cię, zmarłego, przygarnie. Ale nie ufaj zagadce, jaką ci zadadzą młodzieńcy.” Wkrótce potem przybył na Ios. Tutaj, siedząc na skale nadmorskiej zobaczył rybaków doptywających do brzegu i spytał ich, czy coś ze sobą wiozą. Jednakże oni, ponieważ nic nie złowili i tylko wyłapywali na siebie wszy, bo połów się nie powiódł, odpowiedzieli mu: „Co złowiliśmy, to-śmy pozostawili, a czego-śmy nie złowili, to wieziemy ze sobą”, czyniąc w ten zagadkowy sposób aluzję do tego, że wszy złapane zabili i powyrzucali, a nie złapane mają w swoim odzieniu. Homer nie potrafił tej zagadki rozwiązać i umarł z przygnębienia.

Arystoteles, O poetach



Mechanizm zegarowy opisany po raz pierwszy przez włoskiego astronoma Giovanniego da Donti (1318-1389). Sam również skonstruował zegar, pokazujący godziny, dni, miesiące, pozycje księżyca i Słońca.

Według Platona, z zagadką mamy do czynienia wówczas, gdy: *ten, kto to powiedział, nie myślał tak, jak te słowa brzmią.*

PLATON, CHARMIDES

Bo istota zagadki jest taka, że mówiąc o tym, co rzeczywiście istnieje, łączy niemożliwości.

ARYSTOTELES, POETYKA

Czy znacie taką zagadkę: „Co to jest ‘Nie je, nie pije, a chodzi i bije’”? Oczywiście wszyscy wiedzą, jaka jest odpowiedź, chociaż współczesne zegary raczej wyświetlają czas, niż chodzą, i pewnie rzadko słyszy się na co dzień bicie zegara. To śmiesznie łatwa zagadka i podobnie, jak inne tego rodzaju zagadki, uznaje się je dzisiaj za rodzaj zabawy przeznaczony dla młodszych dzieci. Wypada się z tym zgodzić, jednak trzeba mieć w pamięci, iż do pokoju dziecinnego zagadki trafiły dopiero niedawno. Kiedy królowały w salonach i na królewskich dworach, stając się okazją do udowodnienia biegłości intelektualnej i dowcipu. W czasach starożytnych bywały również przedmiotem intelektualnych pojedynków, w których stawką było miano mędrca, a niekiedy nawet jego życie, jak w przypadku Homera, czyli najstarszego znanego nam z imienia poety, choć oprócz samego imienia nic pewnego o nim nie wiemy.

Aby zrozumieć, na czym polegało znaczenie zagadek dla filozofów starożytnych, należy przyjrzeć się bliżej samej konstrukcji zagadki. Spróbujmy zatem dokonać formalnej analizy naszej zagadki o zegarze, zbadać, co czyni z zawartego w niej pytania zagadkę. Po pierwsze, zwróćmy uwagę, iż występujące na początku pytanie „co to jest?” nie jest pytaniem o istotę danego przedmiotu, czyli nie jest to pytanie filozoficzne, w sensie platońskim. Stanie się takim, kiedy, znając rozwiązanie, zapytamy z kolei „co to jest zegar?”. Tutaj pytamy jedynie o pewien przedmiot, którego nazwa została zaszyfrowana we właściwej części zagadki. W jaki sposób znaleźć jednak klucz do tego szyfru, inaczej skąd wiemy, że tym przedmiotem jest zegar? W zaszyfrowanym opisie zegara wyróżnić można dwa elementy, które zostały sobie przeciwstawione: 1) „nie je, nie pije”; 2) „a chodzi i bije”. Z naszej wiedzy potocznej wynika, iż odwołując się do zawartej w pierwszej części charakterystyki opisać można jedynie rzeczy martwe, czyli przedmioty. Na pierwszy rzut oka tego rodzaju wiedza nie daje się pogodzić z określeniem przedstawionym w drugiej części. W jaki sposób martwa rzecz mogłaby wykonywać czynności właściwe istotom ożywionym – chodzi i bije? Kluczem,

pozwalającym przezwyciężyć ową sprzeczność, okazuje się znajomość języka polskiego, ponieważ w zagadce tej wykorzystano wieloznaczność wyrażen języka potocznego.

To właśnie Arystoteles zwrócił uwagę, że słów występujących w zagadce nie można rozumieć dosłownie. Jak potwierdziła to także nasza zagadka, charakterystyczna dla zagadki sprzeczność, która pojawia się na poziomie jej dosłownego znaczenia, okazuje się sprzecznością naprowadzającą „na coś rzeczywistego”. Pod warunkiem, że uda nam się odkryć pozorny charakter tej sprzeczności. Jak już mówiliśmy, rozpoznanie zagadki i znalezienie jej rozwiązania było w czasach starożytnych wyzwaniem dla ludzi mądrych, sprawdzianem ich mądrości. Według Greków, zagadki pozwalały sprawdzić sprawność intelektualną, podobnie jak zawody sportowe, które ćwiczyły mięśnie i doskonaliły ciało. Zarówno sprawność fizyczna, jak i intelektualna służyć miały tym samym celom: biologicznemu przetrwaniu.

Jeśli ludzie nie potrafili znaleźć odpowiedzi na zagadki natury, musieli zginąć. O tym głównie poucza mit Edypa. Zdaniem Hegla, a potem także psychoanalityków, jest to jeden z najważniejszych mitów kultury europejskiej. Jak z niego wynika, to właśnie Grecy odkryli, że ludzie są w stanie rozwiązać zagadki, jakie stawia przed nimi przyroda, dzięki swojej inteligencji i myśleniu. Edyp nie pokonał bowiem Sfinksa po krwawej walce, chociaż podjął z nim walkę na śmierć i życie. Kiedy udało mu się rozwiązać jego zagadkę, przez co uratował swoje życie i wyzwolił miasto (Teby), pokazał tym samym, że dzięki wykorzystaniu zdolności umysłowych pojawia się szansa na uwolnienie się od tej przewagi, którą nad człowiekiem miała natura, a w każdym razie na jej zniwelowanie. Chociaż, równocześnie, zwycięstwo to oznaczało, iż pojawiła się zagadka o wiele bardziej złożona, której nie udało się rozwiązać do dzisiaj, czyli zagadka, jaką człowiek jest sam dla siebie.

Jeśli pierwotnie zagadki narzucał człowiekowi świat, to z czasem człowiek sam nauczył się je formułować. Filozofia wpisując się w ten proces, z konstruowania zagadek



*...w górach podmiejskich
pojawił się dziwny potwór,
który zaczął porywać ludzi
i rzucać w przepaście.
Nazywał się Sfinks. Miał
twarz i piersi kobiety,
a resztę ciała lwa, ze
skrzydłami jak u ptaka.
Powiedział, że dopiero
wtedy ustąpi z ziemi
tebańskiej, jeśli się znajdzie
ktoś, kto rozwiąże jego
zagadkę. Tej zagadki
nauczył się od muz,
a sens jej był taki: „Co to za
zwierzę, obdarzone głosem,
które z rana chodzi na
czworakach, w południe na
dwóch nogach, a wieczorem
na trzech?”... W tym właśnie
dniu przybył do stolicy Edyp.
Myślał przez cały dzień
o zagadce, a wieczorem
położył się spać i miał sen
wróżebny, który mu poddał
właściwe rozwiązanie.
O świcie poszedł do
Sfinksa i powiedział:
„Człowiek chodzi rano,
to jest w dzieciństwie, na
czworakach; gdy urosnie,
staje się zwierzęciem
dwunożnym; a w starości,
która jest życia wieczorem,
podpiera się laską, jakby
mu trzecia noga przybyła”.
Usłyszawszy to Sfinks rzucił
się w przepaść.*

**Jan Parandowski,
Mitologia**

uczyniła swoją specjalność, przy okazji przyczyniając się do zmiany formy zagadek, czyli zamieniła je w problemy. Zagadki – problemy pozwoliły usprawnić myślenie. Przeniesienie zagadek-problemów z poziomu egzystencjalnego, konfrontacji ze światem, na poziom intelektualny, poziom mądrości, nie umniejszało jednak wcale ich znaczenia. Ich popularność w świecie starożytnym świadczyła także o tym, że żywiołem europejskiego myślenia nie była bezinteresowna kontemplacja lecz, że najlepiej rozwijało się ono w warunkach publicznego współzawodnictwa i rywalizacji. Przez doświadczenie zagadki i tajemnicy, powiązanych z poczuciem śmiertelnego zagrożenia, Grecy odkrywali także powagę i patos samego poznania. Racjonalizm, który do formułowania i rozwiązywania takich zagadek wprowadziła filozofia, pozwolił przekształcić poznanie świata, któremu dotychczas towarzyszyła walka na śmierć i życie, w poznanie mające charakter zmagania intelektualnych. Dlatego z czasem, jako zagadkę zaczęto określać wstępne pytanie otwierające i prowokujące intelektualne pojedynki, które zostały sformalizowane w formie dyskusji dialektycznych.

W ten sposób nowego znaczenia nabral interesujący nas tutaj termin *problema*, stając się podstawowym pojęciem wykorzystywanym w takich dyskusjach. Rozpoczynało je pytanie, zadawane przez jednego z uczestników w formie alternatywnej, przedstawiające dwa bieguny nierozstrzygniętej sprzeczności. Odpowiadający wybierał jedną z nich, która jako problem stanowiła tezę do dyskusji. Pierwszy, pytający miał za zadanie tezę tę podważyć, wykazując, że prawdziwe jest zdanie przeciwstawne, do czego wykorzystywał dowodzenie składające się z serii pytań. W ten sposób, odpowiadający, za pośrednictwem kolejnych ogniw argumentacji, sam obalał swoją tezę. O tym znaczeniu problemów, jak i o samej dyskusji, mowa będzie w następnym punkcie instrukcji.

Dzisiaj rzadko filozofowie toczą dialektyczne dyskusje, chociaż nie znaczy to wcale, że przestali ze sobą rywali-

zować. Dokonują tego już w inny sposób, bardziej poprzez swoje dzieła niż w bezpośrednim starciu. Nastawieni są także raczej na wygłaszanie tez, niż na formułowanie problemów-zagadek. Jednak w każdym wielkim dziele filozoficznym możemy odkryć pewne podstawowe pytanie, które zaskoczyło autora i na które on sam poszukiwał odpowiedzi. Kiedy spróbujemy je zrekonstruować, jak zrobił to np. Leszek Kołakowski w serii wykładów pt.: *O co pytają nas wielcy filozofowie?*, wówczas okazuje się, że pytania filozoficzne są dość charakterystyczne. Otóż filozofowie pytają na ogół o rzeczy oczywiste oraz udzielają odpowiedzi, które nie anulują samych pytań. I jeśli nawet pytania filozoficzne są bezinteresowne, bo nie służą bezpośrednio żadnej praktyce, to równocześnie okazują się żywotne i dręczące, i nie można ich lekceważyć.

Skąd się biorą pytania filozoficzne? „Być albo nie być?” to pytanie Hamleta uchodzi za modelowe sformułowanie kwestii egzystencjalnej, a stąd także za jedno z modelowych pytań filozoficznych, czyli także filozoficznych problemów. Jednak, co decyduje o tym, że jest to pytanie filozoficzne, i w jaki sposób różni się ono od pytania „Która godzina?” albo „Gdzie położyłeś pilota od telewizora?” Zanim jednak zaczniemy zastanawiać się nad tym, czym różnią się te pytania, zobaczmy, co je łączy.

Nie ulega wątpliwości, iż wszystkie mają formę pytającą. Tego rodzaju wypowiedzi, zgodnie z zasadami gramatyki, przekazują informację, iż czegoś nie wiemy, że pragniemy się czegoś dowiedzieć. W gramatyce rozróżnia się dwie grupy pytań: pytanie o rozstrzygnięcie, to pytania o orzeczenie np.: „Czy pójdziesz dzisiaj do kina?”, i pytanie o uzupełnienie, to pytania o podmioty i dopełnienia np.: „Kto zjadł wszystkie czekoladki?”. Szczególne miejsce, tak w gramatyce, jak i w całej naszej kulturze w ogóle, zajmują pytania retoryczne (gr. *erotesis*, łac. *Interrogatio*). Początkowo stanowiły one jeden z licznych elementów, składających się na powiązaną z retoryką sztukę elokucji (wyrząd, styl), czyli sztukę wystawiania się. Sztuka ta pole-

gała na poszukiwaniu najlepszych sposobów na wyrażenie swych myśli. Z czasem, pytania retoryczne stały się najbardziej rozpowszechnioną figurą retoryczną, stosowaną zarówno w literaturze, jak i w życiu codziennym. Są to pytania szczególne, gdyż mimo swej formy nie służą wcale temu, aby się czegoś od innych dowiedzieć, czyli stawiając je nie oczekuje się odpowiedzi. Chodzi przede wszystkim o zwrócenie uwagi słuchacza na dany temat, pobudzenie jego ciekawości.

Dlatego rację mają ci, którzy twierdzą, że nie ma głupich pytań. Jeśli ktoś jest już zdolny do sformułowania pytania, to znaczy, że coś go poruszyło i że potrafi to coś z otoczenia wyodrębnić, wydzielić i to poruszenie wyrazić. Nawet, jeśli nie czyni tego werbalnie, a więc nie wykorzystuje słów lecz tylko gesty. Pytanie ma zawsze także swojego adresata, jest do kogoś lub ku czemuś skierowane. Pytając nawiązujemy kontakt z innymi ludźmi i ze światem. Z takiego właśnie kontaktu powstaje ważna część naszej wiedzy, w tym również wiedzy z zakresu filozofii. Do najbardziej znanych pytań filozoficznych, sygnalizujących równocześnie ważną filozoficzną problematykę, należą trzy pytania sformułowane przez Kanta.

1. *Was kann ich wissen?*

Co mogę wiedzieć, jak możliwe jest poznanie?

2. *Was soll ich tun?*

Co powinienem czynić? Jak możliwe jest dobre, etyczne działanie?

3. *Was darf ich hoffen?*

Na co mogę mieć nadzieję?

Najważniejsze dla filozofii pytania nie były bynajmniej skomplikowane od strony formalnej. Nie było ich też zbyt wiele. Jeśli wypreparujemy je z doktryn filozoficznych, to otrzymamy taki oto, chronologicznie uporządkowany, katalog pytań:

Pytanie	Przedmiot pytania	Główni przedstawiciele
„Pytanie o arche”	Zasada i początek	Presokratycy
„Co to jest?”	Istota rzeczy	Sokrates, Platon
„Dlaczego?”	Przyczyna	Arystoteles
„Jak poznajemy?”	Możliwość poznania i sposób, w jaki się dokonuje	Kartezjusz Empiryzm angielski Kant
„Co to znaczy?”	Znaczenie i sens	Filozofia nowoczesna

Wymienione tutaj pytania filozoficzne powiązane zostały także z określonymi dziedzinami filozofii, które tradycyjnie określa się jako: metafizyka, ontologia, epistemologia, logika oraz filozofia praktyczna. Filozofia praktyczna, od czasów Arystotelesa, obejmuje filozofię polityki, etykę i estetykę. Już w średniowieczu ten podział odwzorowany został w strukturze uniwersyteckich wydziałów. Obecnie, również na uniwersytetach, pojawiło się wiele dziedzin pośrednich (studia interdyscyplinarne), które łączą filozofię z takimi obszarami nauki, jak matematyka, psychologia, medycyna, czy socjologia.

Kiedy formułujemy i zadajemy pytania, to na ogół oczekujemy odpowiedzi. Musimy wtedy założyć, że zna ją ten do kogo się o taką odpowiedź zwracamy. Z doświadczenia wiemy, że pojawiają się tutaj różne sytuacje, zwłaszcza wtedy, kiedy to od nas oczekuje się odpowiedzi np. na egzaminie. Egzamin to w ogóle nieprzyjemne doświadczenie, warto może zastanowić się, na czym ono polega. Przyjrzyjmy się zatem najpierw słowu. Zgodnie z etymologią wywodzi się ono od łac. *ex-agmen* (*agere* – wojsko, tłum, rój) i znaczy dosłownie „z roju”, „z tłumy”. Przenośnie oznaczano tak wskazówkę, jęczyzek u wagi, ale także badanie, czy roztrząsanie czegoś, jak np.: *examina legum* (badanie prawa).



Hans-Georg Gadamer (1900-2002), wybitny niemiecki myśliciel, rozwinął m.in. projekt nowoczesnej hermeneutyki.

Pytanie, które jest dla nas nie umotywowane, nie ma odpowiedzi. Motywy pytania otwierają dopiero dziedzinę, z której odpowiedź może być zaczerpnięta, a następnie udzielona. W istocie zatem, tak w pytaniu, jak i w odpowiedzi kryje się nieskończona rozmowa – przestrzeń dla słowa i odpowiedzi na nie.
Człowiek i język

W słowniku Lindego, gdzie występuje już spolszczona wersja tego słowa, czyli *examen* obocznie z *egzamen*, jest ono tłumaczone jako „doznawanie, badanie, a nawet macanie” w znaczeniu „próby nauki”, czy sprawdzania biegłości w danej sztuce. Zauważmy przy tym, że jest to dość swoiste doświadczenie. To my sami bowiem jesteśmy jego przedmiotem, a właściwie nasza wiedza, której doświadczymy, w znaczeniu poznaje, ktoś inny, ktoś kto ją sprawdza. Na egzaminie podstawową formę owego sprawdzania, doświadczania wiedzy, okazuje się wypytywanie.

Czym jednak jest owo wypytywanie i jakie pytania odgrywają w nim zasadniczą rolę? Jakaś forma odpowiedzi ukrywa się już w samym słowie „pytać”. Pierwotnie znaczyło ono kroić, odcinać podobnie jak jego łaciński źródłosłów *am-putare*. W języku polskim, jeszcze w średniowieczu, słowo „pyta”, „pytki” znaczyło przede wszystkim męki, męczarnie, które zadawano poprzez brutalne metody odrywania części ciała lub krojenie. Dzisiaj także często pytanie, a zwłaszcza „odpytywanie”, kojarzy się z mękami.

Jest to sytuacja męcząca szczególnie w dwóch przypadkach: kiedy nie znamy odpowiedzi na zadane pytanie, albo kiedy nie chcemy udzielić na nie odpowiedzi. W pierwszym przypadku jest to sytuacja bardzo często spotykana w szkole. Pojawia się ona w kontekście pytań, które Hans-Georg Gadamer nazywa „pytaniami pedagogicznymi”, i które są również podstawą sprawdzania naszej wiedzy na egzaminie. Są to pytania specyficzne zadający je dobrze zna odpowiedź, i tylko bada, czy zna ją ten, którego pyta. Jest to zatem pytanie pozorne, jego celem nie jest poszukiwanie wiedzy, lecz sprawdzenie wiedzy innych. Egzamin przeraża się czasami w skomplikowaną grę między pytającym i odpytywanym, kiedy odpytywany także zaczyna sprawdzać pytającego, zgadując jakiej odpowiedzi on oczekuje. W konsekwencji może to doprowadzić do stanu, określanego przez starożytnych Rzymian słowem zbliżonym do egzaminu, choć wywodzącym się z innego źródła, czyli *examino* (*ex-animo*), znaczącym pozbawić tchu, utrudzić, przerazić, oszołomić, a nawet pozbawić życia, lecz przede

wszystkim dręczyć. W opisanej wyżej sytuacji, odnosić się to może zarówno do odpytywanego, jak i pytającego.

Niezależnie od oceny tej specyficznej relacji, która stanowi podstawę doświadczenia egzaminu, bez wątpienia można uznać, że pytania stawiane w trakcie egzaminu nie są prawdziwymi pytaniami. Z pewnością nie są to także pytania filozoficzne, jeśli nawet dotyczą filozofii. Właściwe pytanie zawsze wynika z potrzeby nowej wiedzy, w różny sposób rozumianej, zaś pytanie filozoficzne dodatkowo niesie ze sobą świadomość niedosytu wszelkiej wiedzy. Jego paradygmatycznym środowiskiem pozostaje bowiem sokratejskie twierdzenie „wiem, że nic nie wiem”. Filozof zdaje sobie sprawę, dlaczego stawia pytania, jak i z tego, że każda odpowiedź na jego pytanie jest niepełna i tymczasowa. Jak twierdzą niektórzy, filozofia w ogóle polega na sztuce zadawania pytań, przy czym uznają oni także, iż pytanie, to nie tylko żywioł filozofii, ale wręcz istota człowieczeństwa. Wyrzcił to hiszpański filozof Fernando Savater (1947): „Bo czymże jest człowiek, jeśli nie zwierzęciem, które pyta i trwa w pytaniu mimo uzyskiwanych odpowiedzi?” (*Proste pytania*).

Zastanawiając się nad tym, czym wyróżniają się problemy filozoficzne, powinniśmy zwrócić jeszcze uwagę na ich ciągłą aktualność. Jest to związane głównie z tym, że filozofia nie tyle stara się swoje problemy rozwiązywać, ile raczej nadaje im coraz bardziej wyrafinowaną formę, drąży w głąb. Jeśli nawet, jak twierdził Hegel, filozofowie stawiają wszystko na głowie, to jednak swoje problemy wywodzą z samego życia i dlatego aktualne są w nich ciągle te same pytania. Jak zauważył Thomas Nagel: „...surowiec filozofii pochodzi bezpośrednio ze świata i naszej doń relacji, a nie z ksiąg napisanych przez poprzednie pokolenia” (*Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*). Dlatego filozoficzne problemy stale ludziom towarzyszą, nawet jeśli nic o filozofii nie czytali i nic o niej nie wiedzą. Nagel wymienia takie przykładowe pytania, które mogą nasuwać się w różnych okolicznościach



Thomas Nagel (1937)
filozof amerykański,
który interesuje się
głównie filozofią polityki
i etyką.

Być może pewne kwestie filozoficzne nie mają rozwiązania. Podejrzewam, że tak właśnie rzecz się ma z najgłębszymi i najstarszymi z nich. Ukazują granice naszego pojmowania. W takim razie możliwie najgłębszy wgląd uzyskamy wtedy, gdy zamiast pozbywać się problemu, zachowamy ostrą jego świadomość i dojdziemy do zrozumienia, na czym polega fiasko każdej kolejnej próby jego rozwiązania – i prób dawniejszych. (...)
Jądrzem filozofii są pewne pytania, które dla myślącego człowieka są w naturalny sposób zagadkowe – bezpośrednio namysł nad nimi jest najlepszym początkiem studiów filozoficznych.
Pytania ostateczne

każdemu, i które, według niego, stanowią rdzeń problemów filozoficznych:

- Co naprawdę istnieje?
- Czy cokolwiek możemy wiedzieć?
- Czy cokolwiek jest rzeczywiście dobre lub złe?
- Czy życie ma jakikolwiek sens?
- Czy po śmierci nie ma już nic?

Na ich podstawie wyprowadza dziewięć zagadnień filozoficznych, zrozumiałych, jak uważa, samych przez się:

- poznanie świata na zewnątrz umysłu,
- poznanie umysłu innego niż własny,
- relacja między umysłem a mózgiem,
- jak jest możliwy język,
- czy mamy wolną wolę,
- podstawa moralności,
- jakie nierówności są sprawiedliwe,
- natura śmierci,
- sens życia.

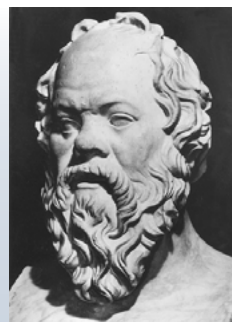
Trzeba przy tym pamiętać, że większość problemów filozoficznych nie została do tej pory rozstrzygnięta, a niektóre są w ogóle nierozstrzygalne. Jednak już samo pojawienie się problemu świadczy o tym, że potrafimy przynajmniej rozpoznać kształt tego, co stawia opór naszemu myśleniu lub działaniu. Jak stwierdził Arystoteles, problem to: „zagadnienie przyczyniające się do prawdy i poznania”.

Wiele podstawowych problemów nie poddaje się naszemu poznaniu, dlatego kiedy usiłujemy je za wszelką cenę rozwiązać, popadamy w jeszcze większe kłopoty. Starożytni filozofowie nazywali takie kłopoty *aporia*, określając w ten sposób sytuację, w której nie potrafimy im sprostać, zdając się na rozumowanie bądź na posiadaną wiedzę. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy owe zagadnienia przybierają formę antynomii lub paradoksów. Przez *antynomie* rozumiano sprzeczne rozwiązania tego samego problemu, chociaż uzyskane na drodze poprawnego rozumowania np.: „Wszechświat jest nieskończony” i „Wszechświat ma

początek i koniec”. Natomiast *paradoks* pojawia się wtedy, gdy nasze rozumowanie, mimo pozornie prawdziwych założeń i poprawnego wnioskowania, prowadzi do sprzeczności i fałszu, np.: „Wszyscy Kreteńczycy kłamią”, czy w ustach Kreteńczyka jest to prawda?”

Jeśli zagadki jako forma intelektualnego pobudzenia stanowiły początkową formę filozoficznych problemów, to nie można zapominać, iż w samej filozofii obecne są nierozwiązane dotąd zagadki i ciągle na nowo podejmujemy trud ich rozwiązania. Już na początku filozofii występują dwie zagadkowe postaci, czyli Heraklit i Sokrates. O Heraklicie, owym ciemnym, mówiącym zagadkami filozofie, była już mowa. Natomiast, Sokrates, chociaż w historii filozofii to postać przełomowa, tak że filozofię starożytną dzieli się na okres przed i po Sokratesie, nadal pozostaje filozoficzną tajemnicą. Nie zostawił po sobie żadnych pism, a to, co o nim, jako o filozofie, wiemy, zostało wyinterpretowane przede wszystkim na podstawie pism Platona. I ciągle pojawiają się wątpliwości czy to, o czym pisze Platon, można przypisać Sokratesowi.

Przez zwrócenie uwagi na rolę, jaką w filozofii pełnią problemy i ich pojęciowa forma, zmieniająca się stosownie do różnych historycznych okoliczności, została sformułowana propozycja nowej, w stosunku do tradycyjnej, koncepcja historii filozofii. Za pierwotny, niejako wzorcowy, model podręcznika historii filozofii uchodzi, do dzisiaj, dzieło Diogenesa Laertiosa (2 poł. III w.) *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Zgodnie z przyjętą w nim konwencją, przez historię filozofii rozumie się prezentację chronologicznie ujętych biografii wybranych filozofów wraz z omówieniem ich poglądów. Zaproponowana przez Nicolaia Hartmanna nowa wersja historii filozofii miałaby prezentować głównie historię filozoficznych problemów. Jak stwierdził Hans-Georg Gadamer, podkreślając jej zalety: „Historia problemów czyni pewne, samo w sobie bardzo rozsądne założenie: choć systemy filozoficzne nie układają się, jak logika czy matematyka, w postępujący proces poznania, choć ciągła zmiana stanowisk w filozofii nie da się – wbrew



Sokrates (469-399 p.n.e.), jego postać i życie stworzyły mit założycielski europejskiej filozofii. Nie zostawił po sobie żadnych pism. Jego poglądy znamy głównie dzięki jego uczniom, przede wszystkim dzięki Platonowi. Stał się wzorem etycznym filozofa, który, żyjąc zgodnie ze swą prawdą nie wahał się oddać za nią życia.



Nicolai Hartmann (1882-1950), niemiecki filozof, logik i historyk filozofii.

Udało mu się połączyć fenomenologię z neokantyzmem. Twierdził, że metafizyka jest podstawą wszelkich badań systematycznych. Propozował także nową koncepcję historii filozofii.

Kantowi – przekształcić w spokojny postęp nauki, to przecież problemy, na które systemy te są odpowiedzią, były zawsze te same i zawsze dadzą się na nowo rozpoznać. ...Prawdziwy problem filozoficzny to problem nierozwiązalny. Oznacza to, że musi to być problem, tak daleko sięgający, i tak zasadniczy, że ciągle będzie się pojawiał na nowo, bowiem żadne rozwiązanie nie jest w stanie dać sobie z nim rady” (*Historia pojęć jako filozofia*).

Powyższy cytat pozwala na podsumowanie ważnego punktu naszej instrukcji. Wiemy zatem, że podstawowym materiałem, budującym naszą filozoficzną drabinę jest myślenie, a najważniejszym elementem konstrukcyjnym, jej szczeblami, będą filozoficzne problemy. Przeprowadzona na każdym z tych szczebli analiza ich historycznych ujęć i pojęciowej artykulacji powinny pomóc zrozumieć, dlaczego te problemy są nadal aktualne i zachęcić do próby samodzielnego zmierzenia się z nimi, nawet jeśli nikomu do tej pory, to się nie udało.

1.3. Czy i jak dyskutować?

Kiedy wiemy już z czego, z jakiego materiału, zbudowana jest nasza drabina oraz znamy, z grubsza, jej konstrukcję, powinniśmy się z kolei zastanowić, w jaki sposób możemy się na nią dostać. Myślenie, czyli jej tworzywo zostaje ujawnione, kiedy zostaje wyrażone, czyli wypowiedziane. Może się to dokonać w formie indywidualnej wypowiedzi, ale może również zyskać postać rozmowy, dialogu albo dyskusji. Dialog, debata, dyskusja, to pewien szczególny rodzaj komunikacji, której celem obok prezentacji własnych racji, bywa także próba przekonania do nich innych. Ponieważ chodzi w nich także o wykazanie własnej przewagi i próbę przyciągnięcia uwagi innych ludzi, czyli w pewnym sensie zapanowania nad nimi, debaty i dyskusje stanowią substytut starcia siłowego. Warunkiem możliwości takiej utarczki jest sfera publiczna wraz z obowiązującymi w danej społeczności normami i wartościami, czyli kulturą. Jak pokazuje historia, istnieje tutaj wyraźna współzależność: kultura wpływa na kształt debat, ale równocześnie debaty mogą zmieniać kulturę.

Na początku należy jednak wprowadzić pewien porządek pojęciowy. Istnieje bardzo dużo definicji kultury, formułowanych z różnych punktów widzenia i perspektywy różnych nauk humanistycznych. Ponieważ chodzi jedynie o zarysowanie ogólnego tła, stąd odwołam się tutaj do wyjaśnień i definicji opracowanych przez poznańskiego filozofa Tadeusza Buksińskiego (1942). Według niego, kultura to: „system symboli, rytuałów publicznych, struktur autorytetów, norm, ucieleśnionych w instytucjach, organizacjach, wspólnotach, mediach i artykułowanych przez nie” (*Publiczne sfery i religie*). Jak twierdzi Buksiński, ma ona charakter obiektywny i instytucjonalny lub kolektywny oraz kształtuje tożsamość zbiorową i indywidualną. Ma także różne wymiary: uniwersalny, regionalny i narodowy. Można uznać, że tworzy ważny rodzaj władzy miękkiej: porządkuje świat społeczny i indywidualny, określa formy



odnoszenia się do świata i innych oraz pomaga zrozumieć samego siebie.

Natomiast, jeżeli chodzi o pojęcie „dyskusji”, to warto go skonfrontować z pojęciem „debaty”, uważanym często za jego synonim. To ostatnie, wywodzi się od francuskiego słowa *battre* (*batterie*) znaczącego bijatykę, jego łacińskie źródło to *battuere*, czyli batalia, kombatant, ale także rabat, opust, bonifikata i zniżka. Pierwotnie słowo to występowało głównie w słowniku wojskowym. Nowego wymiaru nabrało w obszarze politycznym, wraz z rozwojem demokratycznych form ustrojowych i parlamentaryzmu. W takim kontekście zostało dopiero zestawione z pojęciem „dyskusji”. Należy jednak pamiętać, iż występują między nimi zasadnicze różnice znaczeniowe. Otóż „dyskusja” wywodzi się od łac. *discutere*, czyli wstrząsać, rozsypać i znaczy badanie jakiejś sprawy, jej roztrząsanie, w którym wielce pomocna może być wymiana zdań z kimś innym, ale nie ona sama jest tutaj celem. Tak rozumiane słowo to zbliża się znaczeniowo do najbardziej cenionej przez filozofów formy słownej komunikacji, czyli do dialogu, rozumianego po Sokratejsku jako sztuka mądrej rozmowy. Dialog, przekształcony przez filozofów starożytnych w metodę dochodzenia do prawdy (Sokrates, Platon), uzyskał w filozofii współczesnej, o czym już wspominaliśmy, jako filozofia dialogu, status odrębnej filozoficznej dyscypliny.

Dyskusja i dialog odwołują się do różnych form perswazji, ponieważ ich celem powinno być przekonanie rozmówcy do prezentowanego przez nas stanowiska. Mają one także wyraźny wymiar etyczny. Celem rozmowy prowadzonej w formie dyskusji i dialogu jest dobro wspólne. Nawet jeżeli nie utożsamiamy go z prawdą, to chodzi w niej o porozumienie i zrozumienie. Powodzenie dialogu/rozmowy może zapewnić jedynie poszanowanie podmiotowości obu stron i przestrzeganie prawa do posiadania własnych poglądów. Natomiast debata, której pierwotny wzór wywodzi się z militarnego starcia, walki, wykorzystuje argumentację słowną w celu pokonania rozmówcy, traktowanego jako przeciwnik. Temu, kto dąży do zwycięstwa, chodzi zatem

o dobro jednostkowe, osobiste, chce zmusić przeciwnika do uznania swojej wyższości, stosując często manipulację i nieetyczne chwyt. Dyskutowanie jako przekonywanie, to grecki wynalazek, który znalazł zastosowanie, kiedy w miejsce systemu patriarchalnego rozwinęła się struktura wspólnoty politycznej (*polis*), czyli wspólnoty wolnych i równych obywateli. Pojawiła się wówczas konieczność przeniesienia konfliktów, które pojawiały się na forum publicznym, z poziomu siły fizycznej (przemocy), na poziom zmagania intelektualnych. Jak już o tym była mowa, również myślenie w starożytnej Grecji nabrało charakteru współzawodnictwa, co stworzyło okazję do rozwoju filozofii i racjonalizmu w ogóle.

Nie należy zapominać, iż rozwój kultury komunikacji, w tym także filozofii, stał się możliwy dzięki odkryciu przez Greków polityki, jako szczególnej formy porządkowania relacji związanych z władzą. Przejmowała ona charakter władzy naturalnej, tworzonej, jak władza króla, na wzór władzy ojcowskiej – ta zostaje zarezerwowana dla domu, obszaru prywatnego. Powstaje nowa polityczna rzeczywistość, w której ludzie występują jako obywatele, czyli jako wolni i równi. Możliwość takiej transformacji jest wpisana, jak twierdził Arystoteles, w naturę człowieka, ponieważ „człowiek jest istotą polityczną (*zoon politikon*)”, czyli istotą z natury stworzoną do życia we wspólnocie, ponieważ nie jest samowystarczalny oraz z natury obdarzony jest *logosem*, czyli mową. Jest to, według Arystotelesa, warunek konieczny do powstania politycznej wspólnoty. Zwracałam już uwagę, że pojęcie *logosu*, ważne dla filozofii, jak i całej europejskiej kultury, przez powiązanie języka, myślenia i prawa, pozwalało nadać stworzonej przez Greków nowej formie wspólnoty, nie tylko charakter polityczny, ale także etyczny. Jak twierdził Arystoteles: „mowa (*logos*) służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego co sprawiedliwe, czy też niesprawiedliwe” (*Polityka*). Dlatego również dyskusje prowadzone w obszarze politycznym, nawet jeśli przemieniały się w debaty, musiały podlegać określonym prawom oraz być prowadzone zgodnie z przyjętymi zasadami. Ten



Adoracja Retoryki.
Drzeworyt z 1512 r.
Napis głosi: „Retoryka
(...) jest najcudowniejszą
ze wszystkich
umiejętności”. Na tym
drzeworycie opiekuje
się nią cesarz Justynian.
Hołd oddają jej m.in.
Arystoteles, Seneka
i Cyceon.

*Siła działania słowa
na stan duszy jest taka
sama, jak działania leków
na naturę ciał.
Bowiem, jak pewne
lekarstwa usuwają z ciała
pewne soki i kładą kres –
jedne życiu,
inne – chorobie,
tak i słowa, jedne
cieszą, inne napawają
przeżeniem, bądź
też dodają otuchy
słuchającym, jeszcze inne
z kolei jakąś zgubną siłą
przekonywania duszę
zatrują i oczarują.*

GORGIASZ, *POCHWAŁA HELENY*



Peitho, grecka bogini z orszaku Afrodyty. Opiekowała się przekonywaniem i miłosną namową. Była córką Ake, czyli bogini błędu.

system praw i zasad uformował pierwotną formę „kultury dyskusji”, za jaką trzeba uznać sztukę retoryki, obejmującą również sztukę prowadzenia sporów, czyli erystykę.

Retoryka rozwinęła się z dyskusji dialektycznych. Efektem rozwoju starożytnej dialektyki, wykorzystywanej w bezpośrednich zawodach intelektualnych, był przede wszystkim rozwój logiki. Natomiast retoryka działała w sferze emocji, stanowiąc formę opisu przed publicznością, którego celem było uzyskanie wpływu na innych, zapanowanie nad nimi. Do takiej siły słowa odwoływał się wprost, jeden ze starożytnych sofistów, Gorgiasz (480-385 p.n.e.), uchodzący za wybitnego mówcę i wynalazcę retoryki. Według Mirosława Korolki (1935-2006), polskiego znawcy i historyka retoryki, była ona uznawana przez Greków za córkę wolności i służyła ulepszeniu życia zbiorowego. Była to sztuka, która w obszarze publicznym pozwalała formować poglądy, opinie i wartości. Grecy, jako pierwsi, jak pokazuje Korolko, zidentyfikowali, nazwali i uporządkowali zasady retoryki naturalnej. Z kolei Rzymianie rozwinęli retorykę na potrzeby przemówień sądowych. W średniowieczu stanowiła ważny element wykształcenia uniwersyteckiego oraz wykorzystywana była w praktyce kościelnej do kompozycji kazań. Dzisiaj także poddawani jesteśmy jej oddziaływaniu, chociaż na ogół sobie tego nie uświadamiamy. Znalazła bowiem nowoczesne zastosowanie w obszarze propagandy i reklamy.

Od starożytności, o czym już była mowa, retoryczną perswazję traktowano jako alternatywę bezpośredniej siły i przymusu. W sferze mitologicznej, czyli w sferze zbiorowej wyobraźni, opiekowała się nią bogini Peitho. Podstawę filozoficzną retoryki stanowiło założenie racjonalnej i logicznej natury człowieka, a stąd również wiara, iż mogą do niego trafić racjonalnie opracowane argumenty, chociaż nie pozbawione elementów uczuciowych, emocjonalnej aury. Jednym z najważniejszych są tzw. toposy (gr. *tópos*, łac. *locus*, czyli dosłownie „miejsce”), z których mówcy czerpali pomysły na najlepszy sposób przedstawienia głównego tematu swej mowy. Miały to być „miejsca wspólne”,

ponieważ orator musiał być pewien, iż odwołuje się do czegoś, co jest znane jego słuchaczom, inaczej nie zostałyby zrozumiane.

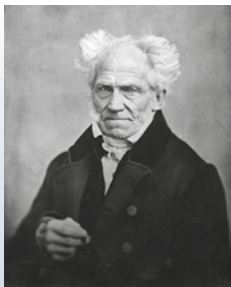
O kulturze takiego sposobu przekonywania, jakim była retoryka, decydowały pewne ograniczenia, które próbowano na tę technikę nakładać. Pierwsze z nich dotyczyły moralnych celów i wartości takiego przekonywania. Od początku towarzyszył retoryce dylemat etyczny, który skonkretyzował się jako spór Sokratesa z sofistami. Chodziło w nim o ujawnienie manipulacyjnego charakteru retoryki, który można było zneutralizować przez rozstrzygnięcie następującego dylematu moralnego: czy obojętna etycznie jest treść, do której ludzi przekonujemy i liczy się tylko sama sprawność przekonywania – stanowisko sofistów, czy raczej chodzi o to, aby nakłaniać ludzi jedynie do dobra (prawdy) – stanowisko Sokratesa. Dylemat ten, w istocie rzeczy, nie został rozstrzygnięty do dzisiaj.

Retoryka odwołuje się do skomplikowanej syntezy funkcjonujących w człowieku elementów intelektualnych, moralnych i emocjonalnych. Jej skuteczność w dużej mierze zależy również od osobowości (charyzmy), posługującej się nią osoby. Nie wystarczyło zatem nauczyć się tej sztuki, aby sprawnie się nią posługiwać, to znaczy sprawić, aby mowa retoryczna skierowana do rozumu, uczuć i woli adresata wytworzyła w nim szczególny stan wewnętrzny, zwany przekonaniem. I co więcej, że będzie to przekonanie, na mocy którego słuchacz zacznie podzielać nasze racje. Celem retoryki jest bowiem przeciągnięcie na naszą stronę tych, którzy naszego zdania dotąd nie dzielali albo wręcz go negowali. Perswazja, wykorzystująca do tego celu ową skomplikowaną syntezę racjonalności i uczuciowości, jest tylko środkiem.

Jeżeli chcemy przekonać kogoś do głoszonych przez nas twierdzeń, których nie możemy udowodnić odwołując się bezpośrednio do faktów, musimy wówczas posłużyć się stosowną argumentacją. Już w starożytności filozofowie opracowali argumentację logiczną, formalną, której podstawę stanowią schematy dowodzenia i wnioskania

SOFIŚCI

Starożytni, zawodowi nauczyciele mądrości (ówczesnej wiedzy) i retoryki. Odeszli od filozofii przyrody i głównym tematem swojej filozofii uczynili człowieka, myślenie i język. Odrzucając obiektywny stan rzeczy wyznawali relatywizm w koncepcji prawa, etyce i teorii poznania. Główni przedstawiciele: Protagoras (480-410 p.n.e.) i Gorgiasz (485-410 p.n.e.).



Artur Schopenhauer (1788-1860), nawiązując do Kanta i filozofii Wschodu, stworzył filozofię, w której za pierwotną siłę życiową uznał wolę.

Nawet nie ma tak bezsensownego poglądu, którego by ludzie nie przyswoili sobie łatwo, skoro tylko uda się przekonać ich, że pogląd ten przyjęty powszechnie. Przykład działa na myśli ludzi tak samo, jak na ich postępkę. Są to owce, idące za prowadzącym je baranem, którym łatwiej jest umrzeć, niż myśleć. Bądź co bądź, dziwna to rzecz, że ogólne uznanie pewnego poglądu ma dla ludzi takie znaczenie, skoro wiedzą sami z siebie, jak poglądy te przyjmują się bez wszelkiego zastanowienia, jedynie na mocy przykładu.
Erystyka

(sylogizmy). W sztuce retoryki ważniejsze jednak od wykazania poprawności logicznej naszego rozumowania było skuteczne oddziaływanie na słuchacza, tak, aby przyjął jako własne tezy przedstawiane przez mówcę. Stąd pojawiły się także różnego rodzaju „argumenty perswazyjne”.

Na podstawie opracowanych w ramach retoryki sposobów argumentacji rozwinęła się także sztuka prowadzenia sporów. Ponieważ opiekowała się nią bogini Eris, patronka kłótni, walki i niezgody, nazwano ją erystyką. Schopenhauer, który napisał niewielką książeczkę poświęconą erystyce, uznał, iż właściwą formą prowadzenia sporu jest dzisiaj dyskusja oraz, że polega ona na zwalczaniu stanowiska przeciwnika, czyli przypomina pojedynek. W ten sposób również spieranie się i kłótnia zyskały kulturowo usankcjonowaną formę. Warto może zatem za Schopenhauerem przypomnieć ją tutaj, rekonstruując w skrócie schemat słownego pojedynku.

Spór rozpoczyna się w wyniku zderzenia dwóch przeciwstawnych tez i potrzeby obrony tezy własnej. Wierzymy, że właśnie my mamy rację, dlatego zwalczamy stanowisko przeciwnika. Według Schopenhauera najlepiej służyć mogą do tego określone *sposoby* i pewne *drogi*.

Jako sposoby (*modi*) wymienia:

- a) **modus ad rem (czyli do rzeczy, przedmiotu sporu)** – wykazujemy, że twierdzenie przeciwnika nie zgadza się z naturą rzeczy, z prawdą obiektywną,
- b) **modus ad hominem (dotyczy człowieka, z którym jest spór) lub ex concessis** (na co przystaje przeciwnik) – wykazujemy, że teza przeciwnika nie zgadza się z innymi twierdzeniami lub założeniami, na które zgodził się przeciwnik (prawda subiektywna).

Pośród dróg najważniejsze to:

- a) **obalanie twierdzenia przeciwnika bezpośrednio** – atakowanie tezy u jej przyczyn, przy czym:
 - albo wykazujemy że przesłanki twierdzenia są błędne (*negō majorem, minore* – neguję przesłankę mniejszą lub większą),

albo wykazujemy, że są słuszne, ale dane twierdzenie z nich nie wynika (*negō consequentiam* – negując konsekwencje);

b) obalenie twierdzenia przeciwnika pośrednio –

biorąc pod uwagę jego skutki, na drodze:

apagoga (dowód wynikający z niemożliwości

twierdzenia przeciwnego):

przyjmujemy twierdzenie przeciwnika za słuszne i łączymy je z innymi uznanymi za słuszne, jeśli z obu tych twierdzeń (traktowanych jak przesłanki dalszego wnioskowania) wysnuwamy konkluzje wyraźnie błędną, bo sprzeczną bądź z naturą rzeczy (*ad rem*) bądź z innymi twierdzeniami przeciwnika (*ad hominem*), to tym samym pierwotne twierdzenie przeciwnika było błędne; trzeba pamiętać, że: ze słusznych przesłanek wynika zawsze słuszne twierdzenie, chociaż z błędnych przesłanek czasem wynika prawdziwe;

albo instancja (*exemplum in contrarium*)

obalenie ogólnego twierdzenia przez przeprowadzenie bezpośredniego dowodu poszczególnych przypadków, jeśli twierdzenie dla nich nie jest słuszne, to i nie jest słuszne w swej ogólnej formie.

Ta ostatnia droga niestety wcale nie kończy sporu, lecz stać się może zaczątkiem nowego. Jak już kiedyś stwierdził Epiktet (50-130 n.e.), spór między ludźmi pojawia się wówczas, gdy pojęcia ogólne, co do których się zgadzamy, aplikujemy do konkretnych przypadków, inaczej diabeł tkwi w szczegółach. Oczywiście uczestnicy takiej dyskusji-pojedynku wcale nie muszą być świadomi, do jakich narzędzi retorycznych sięgają, aby zadać przeciwnikowi celny cios. Wiele z tych sposobów należy bowiem do arsenału naturalnej broni, którą wykorzystuje nasze myślenie, poszukując argumentów, pozwalających odeprzeć argumenty stosowane przeciw nam. Jednak, aby taka walka miała charakter pojedynku, nie zaś bezwładnej bijatyki,



Manuel Castells (1942), hiszpański socjolog, pisarz, nauczyciel i polityk; zajmuje się kwestią zmian społecznych w kontekście nowych technologii.

Rzeczywiście żyjemy w okresie historycznej transformacji. Zgodnie z moimi badaniami proces ten obejmuje interakcję trzech elementów, które, choć różne, są ze sobą powiązane. Pierwszym z nich, jest rewolucja w technologii informacyjnej, która rozpoczęła się w 1970 roku, a następnie rozszerzyła na cały świat. Drugi, to proces globalizacji, który, nawiasem mówiąc, nie ma charakteru wyłącznie gospodarczego. Trzecim elementem jest pojawienie się nowej formy organizacji, którą nazywam networking. Local and global: cities in the network society, 2001.

trzeba wziąć pod uwagę, jak podkreśla Schopenhauer, iż w każdej dyskusji, przy każdej argumentacji, jakaś jedna rzecz musi być uzgodniona, by służyć za podstawę do osądzenia danej kwestii. Inaczej: *Contra negantem principia non est disputandum* (z kimś, kto neguje zasady, nie należy dyskutować).

W kontekście rozważanych tutaj takich pojęć, jak dyskusja, debata i spór, pojawia się obecnie również słowo, pochodzące ze słownika nowej kultury, którą zwykło się określać jako cyberkultura, czyli słowo „flej””. Wywodzące się z języka angielskiego (ang. *flame war, flaming*), jak większość pojęć tego słownika, słowo „flej” oznacza kłótnię internetową, wojnę na obelgi. Przybiera ona formę rozsyłanych do członków grupy – listy dyskusyjnej albo dyskusyjnego forum – serii wiadomości celowo wrogich lub obraźliwych. Wypada się zatem zastanowić czy dotychczasowe zasady i normy etyczne, jakie wypracowano w stosunku do tradycyjnie rozumianych debat, znajdują swoje zastosowanie także w odniesieniu do tego rodzaju działań. Najpierw trzeba jednak po krótko scharakteryzować kontekst tych działań, czyli nową formę kultury, jaką jest cyberkultura.

Zarówno badacze, jak i twórcy działający w obszarze nowych technologii są przekonani, iż „cyberkultura” wyznacza nowy paradygmat kulturowy. Wrócimy jeszcze do tej kwestii, kiedy z wysokości drabiny będziemy się rozglądać po naszym świecie. Ten nowy paradygmat ukształtował się za sprawą technicznej rewolucji, dokonanej przez upowszechnienie dostępu do komputerów, a jego ramy wyznaczone zostały przez rozwój nowych mediów, w tym przede wszystkim internetu. Manuel Castells, który zajmuje się problemami społeczeństwa sieciowego, multimedialnej kultury i nowych utopii, podkreślając znaczenie internetu, za najważniejszą cechę tej nowej formy kultury uznał to, iż jest to kultura „realnej wirtualności”. Zarówno nowa wirtualna forma rzeczywistości, jak i towarzysząca jej nowa forma kultury, czyli cyberkultura wykazuje szereg właściwości (m.in. nowe rozumienie czasu i przestrzeni), które w pełni uzasadniają potraktowanie jej w kategoriach nowe-

go paradygmatu. Jednak jeśli nawet generuje ona, poprzez swój wirtualny charakter, nowe formy komunikacji i relacji międzyludzkich, odmienne od dotychczasowych, to współegzystują one z formami tradycyjnymi, jak rozmowa, czy dyskusja, w których dominował przekaz ustny. Użytkownicy internetowych blogów, a także uczestnicy forów społecznościowych, w swoich wypowiedziach i prowadzonych dyskusjach wykorzystują znane od wieków chwyt retoryczne i erystyczne. W celu przeciwdziałania słownej agresji, której przejawem jest np. flemj, administratorzy internetowych stron próbują ustalać etyczne zasady obowiązujące w takich dyskusjach. I tak, jeśli chodzi o Twittera, to dotyczą one np.: ilości śledzonych dziennie użytkowników, stosowania addonów, czy sposobu traktowania wpisu osób, których się nie zna. Oznacza to, że cyberkultura, podobnie jak wszystkie dotychczasowe formy kultury, nie może się obejść bez wyznaczenia właściwych form i zasad prowadzenia dyskusji i debaty.

Takie formy komunikacji jak dialog, dyskusja i debata zostały opracowane od strony metodologicznej i usystematyzowane. W ten sposób powstał materiał, którego się można uczyć i nauczać – czego dowodzą liczne podręczniki retoryki, erystyki, czy logiki. Można zatem nauczyć kogoś zasad dyskusowania, chwytów retorycznych, logicznego myślenia czy strategii argumentacyjnej. Można nauczyć również czujności wobec manipulacji, która często przybiera formę sprawności w posługiwaniu się takimi umiejętnościami (np. jako reklama). Można przekazać także, a może tego powinniśmy uczyć przede wszystkim, iż to właśnie te uporządkowane formy dyskusowania i spierania się ludzi między sobą prowadzą do porozumienia i umożliwiają podjęcie właściwych decyzji. Jednak chcąc pozostać w zgodzie z Sokratejskim rozumieniem tej sztuki, czyli z przekonaniem, iż powinna ona służyć głównie dobru, nie można pozostać obojętnym wobec przekonania żywionego przez niektórych uczestników takich debat, że opanowanie przez nich samej sztuki dyskusowania sprawi, iż zawsze będą mieli rację.

*Paradygmat to pojęciowo-
metodologiczne systemy
danego zespołu badaczy,
określające ramy
akceptowanych metod
i decydujące o uznaniu
czegoś za problem,
a także wskazujące
sposoby jego rozwiązania.*

THOMAS KUHN,
STRUKTURA REWOLUCJI
NAUKOWYCH

1.4. Filozofia jako sztuka pisania



Kaligrafia Soseki Musō (1275-1351), japońskiego kaligrafa i poety.

Wszystkie media – prasa, radio, telewizja i internet – ekscytowały się niegdyś informacją, iż w szkołach w Finlandii zaprzestano nauki pisania ręcznego, a zamiast tego wprowadzono naukę pisania na komputerowej klawiaturze. I chociaż, jak się okazało, informacja ta była niepełna, żeby nie powiedzieć fałszywa, co więcej pochodziła z angielsko-języcznych agencji informacyjnych, czyli z „drugiej ręki”, nikt jej już później nie sprostował. Mało kto zadał sobie także trud, aby sięgnąć do jej źródła, i to nie tylko dlatego, że język fiński nie jest zbyt popularny.

Zgodnie ze stanem faktycznym, Finowie rzeczywiście nie będą uczyć się w szkole pisania ręcznego, ale w jego szczególnej formie, czyli kaligrafii. Nie ma mowy jednak o rezygnacji z nauki ręcznego pisania, a pisanie na klawiaturze jest tam nauczane już od dość dawna. Dziennikarzom, którzy w większości nigdy nie zatknęli się ze sztuką kaligrafii (niektórym obca jest także ortografia i gramatyka, których reformę też co jakiś czas zapowiadają), o której w polskich szkołach od dziesięcioleci już nikt nie słyszał, sztuka pisania skojarzyła się z jedynie z umiejętnością pisma odręcznego.

Historia ta ma oczywiście wiele wymiarów. Można utyskiwać nad brakiem staranności i niedbałością obecnego dziennikarstwa. Można także zastanawiać się, dlaczego zaniedbaliśmy sztuki kaligrafii, i czym ona w ogóle była. Pojawia się również pytanie, które było poruszane w dyskusjach toczących się wokół tej informacji z Finlandii, jaką rolę pełni sztuka ręcznego pisania w rozwoju naszego umysłu i manualnych sprawności. Można jednak zadać sobie jeszcze jedno pytanie, ważne w kontekście naszego przygotowania do wejścia na filozoficzną drabinę. Chodzi mianowicie o powiązanie filozofii z formą pisemnej wypowiedzi. Jak bowiem pokazują badania historyków, zachodzi ścisły związek między przejściem, jakie dokonało się

w Grecji około V w. p.n.e. od kultury oralnej do piśmiennej, i powstaniem samej filozofii.

Wyrażenie „sztuka pisania” jest dość wieloznaczne. Posługujemy się nim, na przykład, żeby stwierdzić, że ktoś nauczył się pisać. Odniesione do dzieci w szkole, będzie znaczyło, że nabywają one umiejętności, związanych ze znajomością alfabetu i techniczną zdolność jego zapisu. Jeśli ktoś wyćwiczy się w szczególnie pięknym zapisie liter, wówczas sztukę pisania utożsamiamy z kaligrafią. Czasami wyrażenia tego używają krytycy literacy i odnosić się ono będzie wówczas do podkreślenia wyróżniającego się, oryginalnego stylu i szczególnych literackich walorów danego dzieła. Wprawdzie zestawienie filozofii i „sztuki pisania” zakłada już potrzebę posiadania wymienionych tutaj umiejętności, a z pewnością tej pierwszej, jednak nie chciałabym się zajmować sposobem ich pozyskiwania i doskonalenia. Chodzi mi bowiem o takie powiązanie pisma i filozofii, które pojawiło się w wyniku rewolucji technologicznej i kulturowej, dokonującej się w starożytności i porównywalnej do tej, jakiej dzisiaj jesteśmy świadkami. A także o zwrócenie uwagi na styl i kompozycję samych tekstów filozoficznych.

W dydaktyce filozofii utrwaliło się przekonanie, iż najlepszym sposobem jej przekazywania jest dialog, dyskusja i żywe słowo. Być może, dlatego zapis refleksji filozoficznej, a także pisanie o filozofii, traktowane są jako coś w procesie nauczania filozofii wtórnego i dodatkowego. Zapis taki pojawia się przede wszystkim w formie egzaminu czy pracy kontrolnej i pewnie z tego także powodu przez samych uczniów traktowany jest jako dopust boży. Warto jednak, jak sądzę, dowartościować pisemną formę filozofowania, ponieważ wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu, historycznie to ona jest jej pierwotną i właściwą formą. Jak wynika z badań prowadzonych głównie przez Erica A. Havelocka, w starożytnej Grecji, to właśnie filozofia w dużej mierze przyczyniła się do zaniku kultury oralnej, której siła i sposób oddziaływania oparte były na żywym słowie. Co więcej, jak twierdzi Havelock, swoje powstanie zawdzięcza filozofia głównie „sztuce pisania”.

Inaczej, niż w tradycyjnie pojmowanej historii starożytnej Grecji, zgodnie z którą zachodzące w niej zmiany kulturo-



Eric Alfred Havelock (1903-1988), profesor filologii klasycznej na uniwersytetach w Kanadzie i USA.

Wiedza o starożytności jest sztuką, nie nauką, i cele jakie obiera na poszczególnych etapach swojego rozwoju, zależą od aktualnego stanu zainteresowania badaczy. Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu

we uznawano za wynik zmian politycznych i społecznych, Alfred Havelock powiązał takie zmiany z rozwojem technicznych nośników kultury i środków komunikacji. W archaicznej Grecji, zwanej Homerową (XII-VIII w. p.n.e.) panowała kultura oralna, której głównymi twórcami i depozytariuszami byli poeci. Była ona kulturą żywego słowa, przekazywaną z pokolenia na pokolenie w formie pamięciowego utrwalenia i powtarzania. Poeci tacy, jak Homer, dysponując różnymi środkami mnemotechnicznymi, czyli ułatwiającymi zapamiętanie długich poematów, pełnili rolę nauczycieli Greków, troszcząc się o ich wychowanie i tożsamość. Dzięki poezji i jej ustnemu przekazowi przez kolejne pokolenia udawało się zachować i podtrzymywać tradycję, która normowała ich życie. Ten typ kultury, jej przechowywania i przekazywania został podważony, jak twierdzi Havelock, przez wynalazek greckiego alfabetu, który pojawił się około 700 r. p.n.e. Dokonało się to dzięki szczególnemu charakterowi zapisu dźwięków, który ten alfabet umożliwił.

Greckie pismo jako pierwsze w historii umożliwiło wizualne rozpoznanie fonemów – zarazem automatyczne i dokładne.

E.A. HAVELock, *THE LITERATE REVOLUTION IN GRECE AND ITS CULTURAL CONSEQUENCES* (1982).

ALFABET GRECKI

Α α <i>Alfa</i>	Β β <i>Beta</i>	Γ γ <i>Gamma</i>	Δ δ <i>Delta</i>	Ε ε <i>Epsilon</i>
Ζ ζ <i>Dzeta</i>	Η η <i>Eta</i>	Θ θ <i>Theta</i>	Ι ι <i>Jota</i>	Κ κ <i>Kappa</i>
Λ λ <i>Lambda</i>	Μ μ <i>My</i>	Ν ν <i>Ny</i>	Ξ ξ <i>Ksi</i>	Ο ο <i>Omikron</i>
Π π <i>Pi</i>	Ρ ρ <i>Rho</i>	Σ σ <i>Sigma</i>	Τ τ <i>Tau</i>	Υ υ <i>Ipsylon</i>
Φ φ <i>Phi</i>	Χ χ <i>Chi</i>	Ψ ψ <i>Psi</i>	Ω ω <i>Omega</i>	

Punkt ciężkości został przeniesiony ze słuchania na procesy widzenia, tym samym dokonała się zmiana akustycznego medium komunikacji na medium wizualne. Pismo w tej formie stanowiło wprawdzie wizualizację języka, było jednak czymś zasadniczo od niego odmiennym. Był to własny grecki wynalazek, nie został przekazany przez obcych, ani narzucony przez najeźdźcę.

Pojawienie się alfabetu greckiego i jego powolne rozpowszechnienie, które napotkało w tym czasie na znaczny opór, wymusiło rewolucyjną zmianę w obszarze środków technicznych, porównywaną przez Havelocka do zmian związanych z wynalezieniem druku. Co więcej, na co przede wszystkim zwraca uwagę Havelock, ta nowa forma komunikacji doprowadziła do przełomowych zmian w systemie percepcji i pojmowania świata przez Greków. Podstawą kultury oralnej była akustyczna forma komunikacji, forma angażująca głównie uszy i usta. Dlatego jej rozwój, jak twierdzi Havelock, można uznać za wynik naturalnej ewolucji człowieka, w trakcie której doszło do uzgodnienia i synchronizacji działania mózgu, krtani i mięśni twarzy. Wynalazek pisma wykraczał poza ten naturalny porządek. W obszarze kultury i tożsamości Greków została zakwestionowana dotychczasowa przewaga słuchu na rzecz dominacji widzenia, co pociągnęło za sobą rozwój i zmiany w innych obszarach niż tylko w obszarze fizjologii. Miało to, zdaniem Havelocka, decydujący wpływ na sprawność intelektualną ludzi: „przede wszystkim odmieniło sam umysł ludzki, formy myślenia i jego słownych ekspresji”.

Kultura oralna była kulturą nastawioną na narrację, bo łatwiej było pamiętać powiązane ze sobą wydarzenia. Głównymi ich bohaterami były osoby i ich czyny. Wraz ze zmianą typu percepcji, właściwe kulturze oralnej powiązania narracyjne ustępują związkom logicznym. Ponieważ coraz bardziej zbędna okazywała się konieczność zapamiętywania i odtwarzania przez ludzi dużych tekstów, pozwoliło to, jak zauważa Havelock, na istotne odciążenie psychiczne, co umożliwiło m.in. wykształcenie nowych intelektualnych sprawności, w tym tworzenie abstrakcyjnych idei. Jak twierdzi Havelock, poprzez idee ogólne Grecy zaczęli

Jak ostatecznie uznaje Havelock:

Można powiedzieć, że całe „ateńskie oświecenie”, umiejscawiane przez historyków w drugiej połowie piątego wieku p.n.e., rozwijało się wokół odkrycia „intelektualizmu”, uznania intelektu za nowy, samodzielny poziom ludzkiej świadomości. Lingwistyczne oznaki tego radykalnego odrotu od oralizmu, odrotu który odąd aż do dzisiaj leży u podstaw całej świadomości europejskiej, przejawiały się w postaci licznych terminów dotyczących pojęć abstrakcyjnych, procesów myślowych, powstawania i gromadzenia wiedzy, rozumienia, badania logicznego i naukowego, dociekań intelektualnych.

*MUZA UCZY SIĘ PISAĆ.
ROZWAŻANIA O ORALNOŚCI
I PIŚMIENNOŚCI W KULTURZE
ZACHODU.*



**Jan Patočka (1907-1977),
czeski filozof, uczeń
Husserla, działacz cze-
skiej opozycji w okresie
„realnego socjalizmu”,
więzień polityczny.**

*Człowiek jest istotą, która nie tylko jest skończona, jest częścią świata, ale także ma świat, wie o świecie. Przy czym świat to funkcja która sprawia, że taką rozrastającą się rzeczywistość możemy mieć w świadomości, jako czymś przynależnym do samej istoty człowieczeństwa, do formy naszej egzystencji wśród rzeczy. Świat to funkcja umożliwiająca ujęcie całości, wszystkiego.
Czy dzieje mają sens?*

ujmować świat jako całość, w tym także świat ludzi, czyli rzeczywistość społeczną i polityczną. To ten właśnie rodzaj produkcji intelektualnej stał się domeną filozofii, która w kulturze greckiej zajęła miejsce poezji.

Proponowane przez Havelocka powiązanie pisma jako wynalazku szczególnego rodzaju ze zmianami w sposobie myślenia i postrzegania świata, wydaje się bardzo interesujące i inspirujące. Dobrze się stało, iż ten ważny element historycznego rozwoju starożytnej Grecji został wydobyty i zauważony. Jednak tego rodzaju rewolucyjne przełomy, o które tutaj chodzi, są skomplikowane i wielowątkowe, dlatego nie można ich w pełni wyjaśnić, wskazując na zasadnicze znaczenie jednego tylko czynnika. Niezależnie od tego, jaki przyjmiemy schemat interpretacyjny, panuje powszechna zgoda, iż dokonała się w Grecji w tym czasie, czyli około V w. p.n.e., głęboka przemiana, której ostatecznym efektem jest także nasza współczesna kultura europejska. Trudno wprawdzie przesądzić czy towarzysząca temu zmiana kultury oralnej na piśmienną była przyczyną tego przełomu, czy jego efektem. Nie sposób jednak zanegować powiązania filozofii, jako nieznannej przedtem aktywności intelektualnej, ze sferą publiczną możliwą dzięki specyficznej koncepcji polityki, jaka ukształtowała się w tym czasie w Grecji. To właśnie grecka koncepcja polityki, na co zwrócił uwagę Jan Patočka, stworzyła warunki, które umożliwiły ujęcie świata jako całości, pozwalając także w nowy sposób zdefiniować człowieka. Wiązało się to z wpisaniem go jako obywatela w porządek polityczny, czyli w porządek nowego rodzaju wspólnoty, a tym samym przekraczając ograniczenia biologiczne potraktować ludzi (wybranych) jako wolnych i równych.

Bezdiskusyjna jest dzisiaj teza, stwierdzająca powiązanie między grecką koncepcją polityki i powstaniem filozofii. Ostatnie badania, takie jak Havelocka, dołączają do tego jeszcze, jako wspólne ich podłoże, przełom kulturowy, związany z załamaniem się paradygmatu kultury oralnej i wzrastające znaczenie sztuki pisanego. Filozofia swoją klasyczną postać uzyskuje już w obrębie kultury pisma. Jednak jej początki, jak przyznaje również Havelock, sięgają

kultury oralnej. Świadczy o tym m.in. twórczość presokratyków. Wyrażała się ona w formie krótkich sekwencji, charakterystycznych dla kultury oralnej, które przetrwały do dzisiaj. Dlatego, jak twierdzi Havelock, nie należy poszukiwać ich zaginionych pism. Ich zadanie polegało na: „wynalezieniu języka abstrakcyjnego, w którym wyrażą się później wszystkie systemy myśli filozoficznej”. I to właśnie ten język przyczynił się do wytworzenia nowej, nie oralnej już składni, którą następnie rozwinie przede wszystkim Platon, chociaż ciągle jeszcze w ścisłym powiązaniu z kulturą oralną.

Dokonana w ten sposób kulturowa rewolucja miała decydujący wpływ na system percepcji i ujęcia świata oraz rozumienia człowieka przez samego siebie. Wymusiła także nowy system edukacji. Za sprawą Platona wzorem staje się „edukacja sokratyczna”, czyli wspomaganie przez nauczyciela procesu wytwarzania pojęć, co oznaczało pierwszy krok do profesjonalizacji samego sposobu kształcenia. Pojęciowe ujęcie pozwoliło na odkrycie samodzielnej jaźni, co można uznać za część ogólniejszego procesu oddzielania podmiotu i przedmiotu poznania. W końcu poprzez odkrycie samej racjonalności, jako wspólnego ludziom procesu myślenia, udało się ująć intelektualnie i nadać właściwą formę wspólnocie politycznej.

Przyjmując perspektywę zaproponowaną przez Havelocka, można zatem uznać, iż filozofia jako specyficzna działalność intelektualna stała się możliwa dzięki wynalazkowi pisma i sama go dalej utrwałała. Istotną rolę w tym procesie odegrała przede wszystkim „sztuka pisanania”, czyli umiejętność przedstawienia procesu myślowego poprzez zapisany tekst. Tezę tę chciałabym uzasadnić przywołując tutaj dialog Platona pt.: *Fajdros*. Niektórych zdziwić może ten wybór, ponieważ ten tekst uchodzi za najważniejszy dowód niechętnego stosunku Sokratesa do pisma. Taki obraz Sokratesa, jako zwolennika kultury oralnej, utrwalał się dzięki tym interpretacjom, w których skupiono uwagę na wybranych fragmentach tego dialogu. Jest to jednak dialog szczególny. W rozmowie między Sokratesem i Fajdrosem, młodym mieszkańcem Aten, poszukującym wiedzy z róż-

nych dziedzin i w kontaktach z różnymi nauczycielami, zostają poruszone najważniejsze wątki platońskiej filozofii: od koncepcji miłości, struktury duszy po wędrówkę dusz i teorię idei. Jednak rzadko zwraca się uwagę, iż wszystkie te tematy pojawiają się w ramach dyskusji o sztuce pisania. Ten główny wątek zostaje zaanonsowany już na początku dialogu, kiedy Fajdros przedstawia Sokratesowi zapis mowy słynnego w tym czasie autora mów Lizjasza (445-378 p.n.e.). Był on adwokatem i nauczycielem wymowy, został także zaliczony do grona dziesięciu najwybitniejszych attyckich mówców. Ponieważ jednak nie był obywatelem Aten, lecz podobnie jak Arystoteles przybyszem (metojkiem), nie mógł występować publicznie, czyli wygłaszać własnych mów, musiał je zatem zapisywać, a mowy te, np. przed sądem, wygłaszali jego klienci albo uczniowie.



Juliusz Domański (1927)
historyk filozofii i filolog
klasyczny.

*Takie mowy funkcjonują:
„jako tekst, a więc jako
słowo wcielone w materialny
kształt pisma”.*

**Tekst jako uobecnienie.
Szkic z dziejów myśli
o piśmie i książce.**

Nie był to zresztą wypadek odosobniony. Powstała nawet wówczas odrębna profesja, tzw. logografów, czyli tych, którzy pisali mowy, lecz ich nie wygłaszali. Pojawił się zatem także odrębny rodzaj literacki, czyli mowy do czytania a nie do wygłaszania. Zjawiska te świadczą o konfrontacji, ale także o przenikaniu się tych dwóch paradygmatów, o których była mowa wcześniej, czyli kultury oralnej i kultury pisma. Juliusz Domański, wybitny polski filolog klasyczny i znawca literatury starożytnej oraz średniowiecznej, zwraca uwagę, że mowa zapisana to nie mowa żywa, ale jej podobizna, szkic i naśladownictwo. Podobnie jak obraz zastyga w bezruchu, a w związku z tym staje się schematyczna i spetryfikowana. Przez długi jeszcze czas próbowano ożywić taki zapis w trakcie procesu głośnego czytania nawet w samotności, które aż do XIII w., jak pisze Domański, było powszechnym zwyczajem. W tekście Platona, Sokrates i Fajdros zmagają się właśnie z takimi ontologicznymi problemami, związanymi z zapisem żywej mowy.

Na początku dialogu Fajdros odczytuje Sokratesowi mowę Lizjasza na temat miłości. Sokrates poddaje krytyce zarówno poglądy Lizjasza, którego zalicza do sofistów, jak i samą konstrukcję tej mowy. Jego krytyka koncentruje się na wykazaniu i odrzuceniu formalnych sztuczek retorycz-

nych, stosowanych przez sofistów, ponieważ to one głównie decydują, według Sokratesa, o treści tego, o czym oni mówią i co wykładają. Bardziej interesujący jest jednak pozytywny wykład Sokratesa dotyczący struktury, kompozycji i celu wysiłku intelektualnego, którego efektem jest mowa lub jej zapis, czyli tekst. Należy się zatem zastanowić, jak twierdzi Sokrates: „...jak to się właściwie mówi dobrą mowę i pisze, a jak złą”. Według niego, najważniejszym elementem, określającym wartość mowy jest jej cel, a tym dla Sokratesa jest zawsze poznanie prawdy. Tylko jeśli sam autor zna prawdę na temat, o którym zamierza mówić lub pisać, i co ważniejsze chce ją innym przekazać, jego mowa może się wznieść na poziom sztuki, czyli stać się „dobrą i piękną”. W tym kontekście pojawia się najpoważniejszy zarzut etyczny skierowany przeciw sofistom: znając prawdę, nie ujawniają jej, lecz przesłaniając chwyta mi retorycznymi podstawiają za prawdę fałsz, czyli wykorzystują prawdo-podobieństwo.

Dla Sokratesa jest to szczególnie ważne, ponieważ chodzi tutaj o dydaktyczny charakter działań publicznych. Według niego: „...sztuka wymowy w ogóle jest sztuką prowadzenia dusz ludzkich za pomocą mów, i to nie tylko w sądach i jakie tam inne zebrania czy zgromadzenia publiczne, ale i w prywatnych kółkach; jedna i ta sama, czy to o wielkie rzeczy chodzi, czy o małe. A co jest słuszne, to jest równie cenne w sprawach wielkiej wagi jak i w marnych”. Etycznego wymiaru tekstu nie wyczerpuje jednak tylko sam jego cel. Jeśli autor nawet kieruje się prawdą, a nie umie jej właściwie przedstawić, to cały jego wysiłek jest zmarnowany. O tym, czy tekst jest dobry, czy zły decyduje zatem także jego kompozycja.

Każdy tekst musi stanowić całość. I nie może to być sztyw na rama, narzucony z góry rodzaj literacki, lecz forma powinna być ściśle zespolona z podejmowanym tematem. Jak twierdzi Sokrates: „...każda mowa, tak jak zwierzę, musi się jakoś trzymać kupy, musi stanowić jakieś ciało indywidualne; nie może być bez głowy i bez nóg, ale powinna mieć tułów i kończyny dobrane do siebie i z góry określone całością”. Ten sposób podejścia przeciwstawia Sokrates technicznym wskazaniom dotyczącym konstrukcji mów,

jakie prezentowały podręczniki do retoryki. Taka organiczna, czyli wewnętrznie zespolona całość tekstu możliwa jest dzięki dyscyplinie myślenia, którą można osiągnąć stosując dwie metody. Po pierwsze, autor powinien na początku przedstawić ogólny zarys tematu (metoda synopsis), a po drugie dokonać jego umiejętnego rozbioru, badając i analizując poszczególne elementy. Cały czas należy się jednak obchodzić z nim jak z żywym organizmem, czyli „dzielić na formy, na członki, jak urosły, i nie próbować łamać żadnej części, jak to lichy kucharz robi”. Trzeba także pamiętać, aby w sposób najbardziej wszechstronny przedstawić argumenty „za” i „przeciw” proponowanym przez nas rozwiązaniom. Dobrze jest także posłużyć się żartem, a niekiedy nawet ironią. Zdaniem Sokratesa, tylko autora takich właśnie tekstów, któremu przyświeca znajomość prawdy, i który potrafi bronić tego, co napisał, a także przyjąć słuszną krytykę własnych tekstów, można nazwać filozofem.

Dbałość o treść i zespoloną z nią formę tekstu wynika u Sokratesa z poczucia odpowiedzialności wobec odbiorcy: czytelnika/słuchacza. Przeciwstawiając się manipulacji, jaką otwarcie stosowali sofisci, Sokrates za cel stawia sobie pozytywne oddziaływanie dydaktyczne, czyli „wyrabianie myśli i obyczaje zacne, rozwijanie przekonań i dzielność”. Pisarz, podobnie jak mówca, oddziałuje bowiem na ludzkie dusze. Musi zatem mieć na ten temat wiedzę, ale także mieć tego pełną świadomość. Głównie z poczucia odpowiedzialności za słuchacza/czytelnika, którego uznaje za swojego ucznia, formułuje Sokrates swoje zastrzeżenia wobec pisma jako nośnika filozofii. Ktoś, kto powierza swoje myśli pismu, chroni je wprawdzie przed upływem czasu, lecz równocześnie traci nad nimi kontrolę. Każdy może po nie sięgnąć, nawet ci, którzy nie są do tego przygotowani.

Mistrz, nauczyciel powinien kształtować dusze indywidualnych uczniów, dostosowując do ich poziomu swoje nauczanie, a może to zrobić tylko w kontakcie bezpośrednim. W ten sposób wiedza, którą im przekazuje, jest elitarna i niepowtarzalna. Podstawą takiego poglądu było przekonanie, dotyczące charakteru prawdy: nie jest ona dostępna dla wszystkich, nie można jej zatem ogłaszać w publicznych

mowach czy w piśmie. Trzeba ją przekazać ustnie i tylko wybranym uczniom. Natomiast pismu można powierzyć jedynie wiedzę dostępną dla wszystkich. Na podstawie tego typu wypowiedzi wśród badaczy Platona została ukształtowana koncepcja „tajnego pisma Platona”.

Nie wdając się w rozważania dotyczące istoty Platońskiej filozofii, można mimo wszystko uznać, iż sformułowane przez Sokratesa zasady, decydujące o filozofii jako sztuce pisania, nadal zachowują swoją wartość. Stosując się do nich, a szczególnie do tej, która nakazuje rozważać argumenty „za” i „przeciw”, w schowku umieszczona została opowieść Sokratesa, zawierająca jego najbardziej znaną krytykę pisma oraz odnoszącą się do niej interpretację Jacquesa Derridy. Według Sokratesa, pismo to wynalazek techniczny, który zagraża dotychczasowej formie kultury, kultury oralnej. Stanowiąca o jej istocie mowa realizuje się zawsze „tu i teraz”, przez wypowiedzania stale się uobecnia. Natomiast pismo oderwane od podmiotu jest czymś uniwersalnym, beczasowym, odpersonalizowanym i martwym. W swojej interpretacji Derrida zwraca uwagę na zastosowanie w tym kontekście greckiego słowa „farmakon”, wskazując na niewłaściwe jego tłumaczenie jako „lekarstwo”. Takie jego rozumienie, zacierając dwuznaczność tego słowa, które oznaczać może zarówno środek leczniczy, jak i truciznę, jest czymś dobrym i zarazem złym, uśmierza ból, ale może go też wywołać. Ostatecznie taka właśnie okazuje się istota pisma.

A jednak, to właśnie dzięki pismu, filozofia przetrwała od czasów Platona do dzisiaj, w pewien sposób przetrwał także sam Sokrates i Platon. Chociaż trudno zaprzeczyć, że sięgali po te pisma różni ludzie i nie zawsze w zbożnych celach. Jak zauważa bowiem Juliusz Domański: „pismo i utwór literacki umożliwiają inną niż fizyczna obecność ludzi fizycznie nieobecnych, czy to na skutek oddalenia przestrzennego, czy zwłaszcza wskutek biologicznej śmierci”. Jest to obecność, która ma charakter „obecności tekstowej” można ją uznać, jak sądzę, za początek rzeczywistości wirtualnej. I tylko dzięki takiej własności pisma możemy także odczytać zawarte w *Fajdrosie* rady dotyczące „sztuki pisania”, a nawet spróbować je zastosować.



Jacques Derrida (1930-2004), urodzony w Algierii, francuski filozof, najwybitniejszy przedstawiciel dekonstruktywizmu.

Dekonstrukcja nie polega na przechodzeniu od jednego pojęcia do innego, lecz na obalaniu i przemieszczaniu pewnego porządku pojęciowego, a także porządku nie pojęciowego, z którym tamten się łączy.

Pismo filozofii

2. Kolejne szczeble

Grecja – ojczyzna filozofii; O wymiarach mądrości; Czym jest to, co jest; Kim jestem, czyli kłopoty z tożsamością; O potrzebie wartości

Skoro udało się nam postawić drabinę na w miarę trwałym i stabilnym gruncie oraz zapoznaliśmy się z instrukcją jej obsługi, możemy zatem spróbować wchodzić na jej kolejne szczeble. Na najniższym, pierwszym, postaramy się zapoznać z pochodzeniem filozofii. Zgodnie z opinią większości historyków filozofii jest ona wynalazkiem starożytnych Greków. Zastanówmy się zatem, co sprawiło, że udało się Grekom odkryć ten typ myślenia, który doprowadził ich do filozofii. W zrozumieniu miejsca powstania filozofii i kontekstu, który określił jej początkową formę, powinny pomóc ćwiczenia, umieszczone na końcu książki, w składziku („Bric à brac”). Będziemy mogli wrócić do niektórych zagadnień jeszcze raz, już po zakończeniu naszej wędrówki. Na tym szczeblu drabiny zaoszczędzimy natomiast, trochę czasu i uwagi. To właśnie uważne gospodarowanie czasem będzie bardzo pomocne, kiedy wejdziemy na kolejny szczebel i spróbujemy zrozumieć, czym jest mądrość i jakie są jej wymiary.

Odróżnienie świata rzeczywistego od świata pojęciowego, teoretycznego, staje się szczególnie ważne, kiedy stoi się na drabinie, nawet jeśli jest to tylko drabina filozoficzna. Tutaj szczególnie potrzebne jest podstawowe zaufanie, czyli poczucie bezpieczeństwa ontologicznego, dlatego pewnie nieco więcej czasu zajmie nam próba poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Czym jest to, co jest? To pytanie zmusza nas, z kolei, do namysłu nad sposobem, w jaki jesteśmy my sami. Wysiłek, jakiego wymaga podjęcie takiej kwestii, będzie równoznaczny z wejściem na kolejny szczebel drabiny, na którym pojawi się możliwość określenia własnej tożsamości. Związana z poszukiwaniem tożsamości autonomia kształtuje się głównie przez doświadczenie dystansu, oddalenia, straty, a mimo to stanowi dla nas istotną wartość. Tym samym docieramy już do ostatniego szczebla przed szczytem naszej drabiny, na którym będziemy się musieli zastanowić nad wartościami w ogóle, i ich znaczeniem także w odniesieniu do podjętej przez nas drogi.

2.1. Grecja – ojczyzna filozofii

Dla wielu z Was ojczyzna to coś tak oczywistego, że właściwie nie ma o czym mówić. Uczycie się ojczystego języka, potraficie wydobyć z utworu literackiego obrazy ojczystego krajobrazu. Sami pewnie nie macie także wątpliwości, że Wasza ojczyzna jest właśnie tutaj, to znaczy w Polsce. Przecież tutaj się urodziliście. Zgodnie zaś z definicjami słownikowymi ojczyzna to miejsce „urodzenia lub pochodzenia”. Sprawa komplikuje się, jeśli ktoś twierdzi na przykład, że uważa Polskę za swoją ojczyznę, choć wcale się tutaj nie urodził. A może odwrotnie urodził się w Polsce, ale nie traktuje tego kraju jako swojej ojczyzny. Wynika z tego, że ojczyzna nie jest do nas przypisana wraz z metryką urodzenia. Jeśli przyjrzymy się niektórym związkom frazeologicznym, czyli trwałym powiązaniom wyrazów, w jakich występuje słowo ojczyzna, to okaże się, że ojczyznę można utracić, można ją także odzyskać, można z niej być dumnym, albo się jej wstydzić. Nie chodzi więc tylko o miejsce, które lokalizujemy, odwołując się do topografii czy geografii. Ojczyzna powstaje wprawdzie z faktu naszego umiejscowienia, ale wyróżnia ją sposób, w jaki to umiejscowienie określamy. Dzięki pojęciu ojczyzny łatwiej nam ustalić naszą tożsamość, zarówno w aspekcie grupowym: „my Polacy”, jak i w wymiarze jednostkowym „jestem Polakiem”. Trzeba jednak być bardzo wyczulonym na określenia, które wiążemy ze słowem ojczyzna, z czasem takie powiązanie może jednak stracić swą znaczeniową wartość, przekształcając się we frazes albo banał.

Warto zwrócić uwagę, iż myślimy i mówimy o ojczyźnie, jak o czymś, co się posiada lub czego zostało się pozbawionym. Podobnie zatem jak o rzeczach, które uważamy za naszą własność. Czy jest to jednak tego samego rodzaju własność, jaką jest na przykład pióro, książka czy komputer? Jeśli posiadasz takie rzeczy, to znaczy, że możesz nimi swobodnie dysponować, oddać komuś bądź sprzedać. A przecież ojczyzna nie jest rzeczą, choć utożsamia się ją



Podstawowy wzór polskiego krajobrazu, mimo prób unowocześnienia, czy uprzemysłowienia podejmowanych np. w okresie realnego socjalizmu, nadal zdominowany jest przez obrazy mazowieckiej równiny z wierzbami utrwalone przez literaturę i kulturę.



Wśród symbolicznych obrazów ojczyzny najważniejsze, to powiązane z państwem: flaga i godło. Mają one swoje historyczne ugruntowanie. Orzeł, jako polskie godło wspomniany został przez Jana Długosza (1415-1480), przy opisie chorągwi, która brała udział w bitwie pod Grunwaldem była to: „chorągiew wielka, na której wyszyty był misternie orzeł biały z rozciągniętymi skrzydłami, dziobem rozwartym i z koroną na głowie”.

Biel i czerwień, jako barwy narodowe pojawiają się w kontekście Konstytucji 3 maja.

z pewnym obszarem ziemi. Nie można jej też, tak po prostu, kupić, chociaż posiada wartość, ma także swoją cenę. Czasem trzeba za nią płacić cenę najwyższą, jaką jest życie tych, którzy gotowi są umrzeć w jej obronie. Bywają także ludzie, których oskarżamy o to, że handlują ojczyzną, że ją sprzedają i uważamy ich wtedy za zdrajców. Jak z tego wynika, uznanie danego miejsca na Ziemi za własne, w taki sposób, że rozpoznajemy w nim ojczyznę, sprawia, że staje się ono dobrem, wartością, w takim sensie, w jakim o wartościach mówi filozofia.

Uznanie ojczyzny za nasze dobro powinno także oznaczać, że jest nam w niej dobrze (choć nie zawsze w sensie materialnym) i dobrze się w niej czujemy. Jest to możliwe głównie dlatego, że czujemy się „u siebie”. Jeśli zastanowimy się nad uczuciem „bycia u siebie”, to trzeba zwrócić uwagę, iż wymaga ono pewnej szczególnej wiedzy. Żeby stwierdzić, że gdzieś „czuję się u siebie”, muszę przynajmniej wiedzieć dlaczego, gdzie indziej czuję się „nie u siebie”, obco. Zauważcie, że w ten sposób, poprzez odróżnianie i porównanie, uzyskujemy nie tyle wiedzę o samym miejscu, które traktujemy jako własne, ile głównie wiedzę o nas samych. Taka wiedza, stając się pewną historycznie ukształtowaną ideą, jest tym, co dla nas swojskie i równocześnie swoiste, co pozwala nam odróżnić się od innych.

Uznajemy ojczyznę za nasze własne dobro, widząc w nim dorobek poprzednich pokoleń (ziemia ojców), który został nam przekazany i który powinniśmy oddać następnym pokoleniom. Treścią tego dziedzictwa nie może być jednak samo terytorium, bowiem jego granice historycznie zbyt często ulegały różnym zmianom. Tym, co przemienia je w nasze specyficzne dobro, jest sposób, w jaki nauczyliśmy się o nim myśleć dzięki przekazanej nam tradycji (kulturze). Ojczyzna, więc jest zawsze również pewną ideą, łatwo ulegającą idealizacji, a uczucia związane z patriotyzmem, takie jak narodowa duma, poczucie własnej godności i tożsamości, stają się niekiedy pożywką narodowego egoizmu. Jeśli takiej idealizacji nie poddaje się krytycznej analizie, pozwalającej wydobyć z przeszłości i współczesnych za-

chowań nie tylko dobro i wielkość, ale także podłość i ma-
łostkowość, to zamiast patriotyzmu pojawia się nacjona-
lizm. Wówczas ojczyzna zamiast być dla nas bezpiecznym
miejszem, pozwalającym nam w swobodny sposób realizo-
wać nasze cele i sposób życia, może przemienić się w miej-
sce groźne i niebezpieczne, zmuszając niektórych ludzi do
ucieczki lub emigracji wewnętrznej.

W jakim stopniu nasze dotychczasowe rozważania dają się
odnieść do takiego przedmiotu wiedzy, jakim jest filozofia?
I co to znaczy, kiedy mówimy o ojczyźnie filozofii? Naj-
prościej można powiedzieć, że chodzi tutaj o metaforycz-
ne użycie pojęcia ojczyzny. Stosujemy taki zabieg, kiedy
chcemy ustalić pochodzenie różnych wytworów człowieka,
na przykład dzieł sztuki czy nauki. W tym sensie stwierdze-
nie, iż Grecja jest ojczyzną filozofii, jest o tyle uzasadnione,
iż zarówno słowo *philosophia*, jak i specyficzny rodzaj in-
telektualnej aktywności, jaki się z nią wiąże, powstały wła-
śnie w starożytnej Grecji.

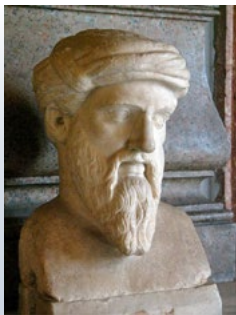
Według historyków, starożytność to okres w dziejach Euro-
py i Bliskiego Wschodu, w którym kształtowały się najstar-
sze cywilizacje. Jego początek datuje się na ok. 4000 p.n.e.,
zamyka go zwykle (choć jest to data sporna) upadek Ce-
sarstwa Zachodnio-Rzymskiego, czyli 476 rok. Podobnie
jak w innych dziedzinach wiedzy, również historia filozofii
nie do końca odpowiada granicom czasowym, wyznaczo-
nym w historii powszechnej. Uznaje się, iż pojawiła się ona
w Grecji około VII w. p.n.e. i kończy się około III w. ery
nowożytnej – za ostatniego starożytnego filozofa uważa się
Plotyna (ok. 203-270) – czyli jej starożytna historia trwała
około 1000 lat. Inaczej rozłożone są również akcenty. Jeśli,
według historyków, największą rolę odegrało w starożytno-
ści imperium rzymskie, przesądzając o politycznej mapie
Europy, to dla filozofii zdecydowanie ważniejszy był okres
grecki. Jest o tym przekonana większość historyków filo-
zofii.

Powstanie filozofii łączy się z konkretną osobą, czyli z Pita-
gorasem. Pamięć o nim przechowuje zarówno filozofia, jak
i nauka. Dlatego Bertrand Russell wyróżnił dwa obszary



**Józef Maria Bocheński
(1902-1995), dominika-
nin; logik, historyk filo-
zofii i logiki, sowietolog.**

*Filozofia starożytna jest
przede wszystkim filozofią
grecką i odbiły się na niej
wszystkie cechy greckiego
ducha... Nawiasem mówiąc,
jest to prawda także
odnośnie do całości tzw.
kultury grecko-rzymskiej,
która była i jest kulturą
grecką, przejętą przez
Rzymian. Grecja jest naszą
macierzą kulturalną,
z której pochodzi znakomita
większość naszych ideałów,
poglądów i pojęć.*
Zarys historii filozofii



Pitagoras (572-497 p.n.e.), pochodził z Jonii, matematyk, filozof, polityk.

Powiadają, że Pitagoras pierwszy nazwał się filozofem, nie tylko dlatego, iż posłużył się nową nazwą, lecz dlatego, że pouczył o tym, czym jest to, co jest filozofią nazywane.

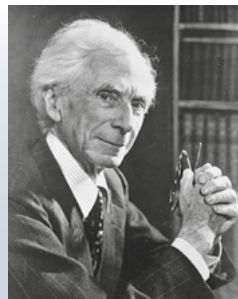
Jamblich, Żywot Pitagorasa

w jego dorobku. Według niego, „mądra część” dziedzictwa Pitagorasa, to oczywiście badania z dziedziny geometrii i matematyki. Do najtrwalszych jego osiągnięć należy twierdzenie geometryczne, służące wytyczaniu kątów prostych, zgodnie z którym: „pole kwadratu, zbudowanego na przeciwprostokątnej trójkąta prostokątnego, równe jest sumie pól kwadratów, zbudowanych na przyprostokątnych $c^2 = a^2 + b^2$ ”.

Jednak Pitagoras nie ograniczył się do matematyki, lecz przeniósł swoją matematyczną fascynację na świat rzeczywistości. Zainspirował tym całą tradycję europejskiego myślenia, w której, za jego sprawą, pojawiła się wiara w wieczną i ścisłą prawdę oraz w ponadmysłowy świat czystej myśli. To właśnie dzięki temu wpływ Pitagorasa nie daje się porównać z żadnym innym oddziaływaniem w dziejach filozofii. Również wśród swoich współczesnych znalazł wielu zwolenników i uczniów, z którymi założył związek o charakterze religijno-politycznym, działający na przełomie VI i V w. p.n.e., znany jako „związek pitagorejski”.

W ich poglądach zasadniczą rolę, jak przekazał Arystoteles, odgrywało przekonanie, iż: „skoro... wszystkie inne rzeczy wzorowane są, jak im się zdawało, w całej naturze na liczbach, a liczby wydają się pierwszymi w całej naturze..., to elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy, a całe niebo jest harmonią i liczbą”. Właśnie dlatego, uznawali wyższość rozumowania matematyczno-logicznego nad wiedzą pochodzącą ze zmysłowego doświadczenia. Zgodnie z tym poglądem, model teoretyczny jest doskonalszy, w porównaniu do rzeczywistego stanu rzeczy, zarówno pod względem logicznym (jest niesprzeczny i prawdziwy), jak i etycznym (jest dobry) i estetycznym (jest piękny). Członkowie tego stowarzyszenia byli przekonani, iż można również stworzyć taki teoretyczny model świata ludzkiego – politycznego – i dążyli do tego, aby go zrealizować. Przypomnijmy, że słowo ‘teoria’ wywodzi się od gr. *theorein* – oglądać, badać, wpatrywać się, w znaczeniu kontemplacji boga *theos*. W filozofii, od Arystotelesa, oznacza najwyższy rodzaj poznania.

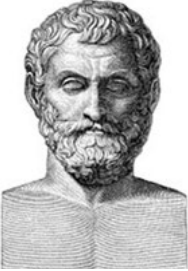


Zgodnie z tradycyjnym ujęciem historii filozofii, do pierwszych filozofów, oprócz Pitagorasa, zalicza się także tych greckich myślicieli, którzy zapoczątkowali tzw. „greckie oświecenie”. Skrótowo określa się w ten sposób intelektualny zwrot, polegający na przejściu, od mitologicznego, do racjonalnego ujęcia świata. W miejsce czynników pozaziemskich, bogów, których obecność i działania pozwalały ludziom wyjaśniać i zrozumieć procesy z zakresu przyrody (choroby, śmierć, trzęsienia ziemi, katastrofy naturalne) i świata społecznego (konflikty, wojny), zaczęto je postrzegać jako zjawiska naturalne. Ten typ myślenia rozpoczął się w Jonii, dlatego również ową pierwszą formę refleksji filozoficznej nazywa się „jońską filozofią przyrody”. Zaliczanych do niej filozofów interesowało zagadnienie początku, jednak nie w formie pytania o powstanie świata, gdyż o świecie nie myśleli jeszcze jako o czymś stworzonym, lecz raczej uformowanym. Zwrot związany z poszukiwaniem ogólnego tworzywa albo zasady świata, zapoczątkował Tales, zamieszkujący w Milecie. W poniższej tabeli skrótowo przedstawione zostały poglądy najważniejszych filozofów przyrody, pochodzących z Miletu, przedstawicieleli tzw. „szkoły milezyjskiej”.



Bertrand Russell (1872-1970), filozof, matematyk, publicysta. Przedstawiciel filozofii analitycznej.

Pitagoras, to jeden z najważniejszych ludzi, jacy kiedykolwiek żyli, zarówno gdy idzie o mądrą, jak i niemądrą część jego dziedzictwa.

Dzieje zachodniej filozofii

FILOZOF	ZASADA	UZASADNIENIE
 <p>Tales z Miletu (625-545 p.n.e.). Uznawany raczej za mędrca, zajmował się również astronomią i matematyką (twierdzenie Talesa).</p>	<p>Przyjmuje, że ową zasadą, obecną we wszystkim jest woda.</p>	<p>Ponieważ wilgoć jest niezbędna do życia i ma zdolność przemiany (woda-lód-para).</p>
 <p>Anaksymander z Miletu (610-547 p.n.e.) uczeń Talesa, zajmował się matematyką, geografią, astronomią i biologią. Twórca pierwszej mapy świata.</p>	<p><i>Apeiron</i> – to, co nie ma kresu, przez co nie daje się określić.</p>	<p>Ponieważ to, co skończone (świat), z jego porządkiem wyłania się, z tego, co bezkresne (<i>apeiron</i>).</p> <p>Pytanie o początek z bezkresu wymusiło powstanie nowej filozoficznej terminologii, w tym jednego z podstawowych pojęć filozofii, czyli pojęcia <i>arche</i>.</p>
 <p>Anaksymenes z Miletu (585-525 p.n.e.) uczeń i następca Anaksymandra.</p>	<p>Powietrze jako zasada nieskończona, chociaż określona.</p>	<p>Ponieważ poprzez zmianę gęstości może być przyczyną wszystkiego: „rozrzedzone staje się ogniem, zagęszczone – wodą, ziemią, wreszcie kamieniem; a z tych powstają z kolei inne rzeczy”.</p>

Dzięki intelektualnemu wysiłkowi, który pozwolił greckim filozofom ująć świat w pojęciach i nadać mu filozoficzną formę, udało im się uczynić go swoim własnym, czyli przekształcić w ojczyznę. Rozpoznawali w nim porządek i harmonię, i dlatego pojmowali go jako ozdobiony, czyli kosmos (gr. *kosmein*, układać, zdobić). Do filozofii termin ten wprowadzili pitagorejczycy, aby podkreślić harmonię, piękno i porządek układu liczbowego. Z czasem jego znaczenie zostało poszerzone na cały świat i wszechświat. Był to obraz świata przewidywalnego, gdyż był stosowny i dostosowany do tych prawidłowości, które odnaleźli Grecy w swoim własnym, ludzkim umyśle.

Nie dotyczyło to jedynie modelu wszechświata. W ten właśnie sposób, dzięki własnej inteligencji i wyobraźni, w specyficzny sposób nauczyli się Grecy odnosić także do miejsca, które stało się ich miejscem na ziemi. Nauczyli się go uprawiać tak, aby potrafiło ich wyżywić. Umieeli go także zbudować, aby było wygodne i bezpieczne. Byli tego także świadomi i dumni z tego, o czym świadczą do dzisiaj takie teksty, jak fragmenty *Odysei* Homera, czy mowa Peryklesa, przytoczona przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej*. Można się z nimi zapoznać już po zejściu z drabiny, bo przytoczone zostały w końcowej części, czyli w schowku „Bric à brac”.

Grekom udało się zatem stworzyć archetyp ojczyzny, który zachował swą ważność do dzisiaj. Archetyp, w ujęciu Platona, to idea, która stanowiła pierwotny wzór rzeczy materialnych. Nowego znaczenia nadał temu pojęciu psychoanalityk Carl Gustav Jung (1875-1961), uznając, iż archetypy, będąc syntezą doświadczeń ludzkości, dane są nam jako symbole nieświadomości zbiorowej i przejawiają się w snach, sztuce, mitach i religii.

W odniesieniu do greckiego rozumienia ojczyzny, można uznać, iż stała się ona archetypem w obydwu tych znaczeniach. Dzięki temu, także grecka filozofia nabrała znaczenia ojczyzny dla tych, którzy nawiązali do niej w późniejszych wiekach, budując kulturę europejską. I dlatego nasze wspinanie po filozoficznej drabinie, która ma nas doprowadzić na poziom filozoficznej refleksji, zaczęliśmy od wizyty w jej ojczystym domu.



Werner Wilhelm Jaeger (1888-1961), niemiecki historyk, specjalizujący się w okresie starożytności.

Nowoczesna nauka przyniosła ze sobą w ciągu ubiegłych stu lat niebywałe rozszerzenie się naszego historycznego horyzontu, pozwoliła nam przekroczyć we wszystkich kierunkach granice klasycznego grecko-rzymskiego orbis terrarum, który przez dwa tysiące lat identyfikowany był w ogóle z całym światem, otworzyła nam oczy na zupełnie dotąd nieznaną kulturę. Niemniej jednak widzimy skutkiem tego tylko jeszcze wyraźniej, że to rozszerzenie się naszego duchowego horyzontu w niczym nie zmieniło faktu, iż nasza własna historia, ta z którą czujemy się jakoś wewnętrznie związani, dziś także zaczyna się z wstąpieniem Greków na widownię dziejów, jeśli w ogóle może być mowa o „własnej” historii, która sięga poza granice swego narodu i każe nam się czuć członkami jakiegoś większego kręgu kulturalnego.

Paideia

2.2. O wymiarach mądrości

Na tym szczeblu naszej filozoficznej drabiny spróbujemy zmierzyć się już z samą filozofią, a dokładniej mówiąc z jej pojęciem. Często przywoływane połączenie filozofii z umiłowaniem mądrości można uznać za banalne, warto jednak do niego powrócić i zastanowić się, jakich wymiarów mądrości ono dotyczy. Mądrość, w tym znaczeniu, które przechowała filozofia, czyli jako gr. *sofia*, nie jest oczywiście przedmiotem fizycznym, a przecież wymiary opisują przede wszystkim właśnie takie przedmioty, pozwalając określić ich wielkość, rozmiar, czy ilość. Żeby zatem uzasadnić przywołanie w kontekście mądrości pojęcia wymiaru, przypomnę, że zgodnie ze znaczeniem słownikowym wymiar to:

...mądrość (sofia) nie polega na żadnych postrzeżeniach zmysłowych; wprawdzie dzięki nim najlepiej poznajemy poszczególne fakty, ale nie dają one odpowiedzi na pytanie: dlaczego – na przykład dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że jest gorący... Mądrość, jak wszyscy przyjmują, dotyczy pierwszych przyczyn i zasad, dlatego, jak powiedzieliśmy przedtem, ci którzy są z czymś tylko obeznani, uchodzą za mądrzejszych od tych, co mają tylko wrażenia zmysłowe, a umiejący coś od tych, którzy są z czymś tylko obeznani, kierujący działaniami od rękodzielnika, a nauki teoretyczne zawierają więcej mądrości niż nauki wytwórcze.

ARYSTOTELES, *METAFIZYKA A*, I

- dla technika – poligraficzny zapis rozmiaru wielkości obiektu na rysunku technicznym,
- dla matematyka – minimalna liczba współrzędnych, którymi da się opisać położenie punktu (zbioru) w przestrzeni,
- dla fizyka – sposób określenia typu wielkości fizycznej.

Bez wątpienia nie można zwymiarować mądrości, stosując któryś z powyższych sposobów. Dlatego pojęcie wymiaru wykorzystuję tutaj jako metaforę, pozwalającą na ujęcie i analizę mądrości w kategoriach doświadczenia. Mądrość bowiem musi się ujawnić i zostać przez innych poznana i uznana. Jeśli nawet można być filozofem „w ukryciu”, niejako prywatnie, to nie można być mędrce tylko dla samego siebie. I właśnie przez sposób ujawniania nabiera mądrość różnych wymiarów. W starożytnej Grecji możemy wyróżnić: boski wymiar mądrości, związany z umiejętnością odczytywania woli bogów; ludzki (społeczny), dotyczący politycznej organizacji i bezpieczeństwa danej wspólnoty oraz filozoficzny wymiar mądrości.

Zacznijmy zatem od omówienia boskiego wymiaru mądrości, który w całym świecie starożytnym był najbardziej

popularny i powszechny. Jego podstawą był oczywiście grecki system religijny, jednak Grecy nie przypisywali mądrości swoim bogom. Jak dokumentują greckie mity, bogowie w swoich działaniach kierowali się głównie uczuciami, takimi jak miłość, zazdrość, niechęć itp. Bywali także zmienni i nie zawsze ludziom sprzyjali. Ludzi szczególnie niepokoiły boskie działania skierowane przeciwko nim. Jawiły się im bowiem w formie, rozważanych przez nas na poprzednim szczeblu drabiny, tajemnic i zagadek, rozumianych jako wdarcie się wrogich poczynań boga do sfery ludzkiej, rzucone ludziom wyzwanie. Dlatego poznanie tych zagrożeń i próba rozwiązania takich zagadek wymagały niezwykłej mądrości, dotyczyły bowiem boskich zamiarów. Jak stwierdził znawca starożytnej Grecji, Giorgio Colli (1917-1979): „...mędrcom staje się ten, kto rozświetla ciemności, rozstrzyga zawilości, ujawnia nieznanne, uściśla niepewne” (*Narodziny filozofii*). Ten rodzaj poznania był zatem w Grecji w najwyższej cenie, zwłaszcza, gdy dotyczyło to poznania przyszłości, czyli wiązało się z wieszczeniem.

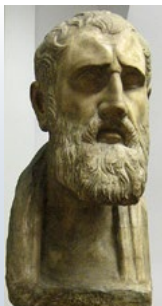
Szczególnymi miejscami, w których niejako zawodowo zajmowano się tego rodzaju działalnością, były świątynie. Niektóre z nich, jak świątynia Apollina w Delfach, uznawane były za miejsca święte, m.in. za sprawą takich relikwii, jak przechowywany w części dostępnej tylko dla wtajemniczonych (*adyton*), kamień uznany przez Greków za „pępek świata” (*omfalos*). W wielu sanktuariach, które wzniesiono w starożytnej Grecji, odbywały się seanse, wieszczenia. Jak zauważył Colli: „Dokonuje się to za pośrednictwem przepowiedni. Poprzez słowo bóg pozwala człowiekowi poznać swoją mądrość, a brzmienie pochodzących od boga słów, ich porządek i nieład ujawniają, że w wieszczeniu nie ma się do czynienia ze słowami ludzkimi, lecz boskimi. To decyduje o zewnętrznych cechach przepowiedni: stąd płynie jej dwuznaczność, niejasność, trudna do roszyfrowania aluzyjność, jej niezdecydowanie” (*Narodziny filozofii*).

Trudno się dziwić, iż mądrość, polegająca na umiejętności przełożenia tych przepowiedni na zwykły język, cieszyła się dużą popularnością i była dość kosztowna. Przepowiednie



Pytia, to określenie kapłanek, które wieszczyły w świątyni Apollina w Delfach. Jest ona ważna dla filozofii nie tylko ze względu na inskrypcję, widniejącą nad wejściem, czyli *gnothi seauto* (poznaj samego siebie), ale również dlatego, że Sokrates usłyszał tam, iż nikt nie jest mądrzejszy od niego.

Świątynia powstała około VII w. p.n.e. i mimo burzliwych losów (pożary, trzęsienia ziemi, wojny) przetrwała do 391 r., kiedy na mocy dekretu bizantyjskiego cesarza Teodozjusza, zakazującego wieszczenia, została zburzona.



Zenon z Kition
(ok. 322-254 p.n.e.)

Stoicyzm

szkoła filozoficzna powstała w IV w. p.n.e. i przetrwała aż 529 r. Założył ją w Atenach Zenon z Kition. Nazwa szkoły pochodzi od gr. stoa, określenia portyku, gdzie spotykali się stoicy. Do najbardziej znanych stoików należeli: w Grecji Chryzyp (279-207 p.n.e.), w Rzymie Seneka (4 p.n.e.-65 n.e.), Epiktet (50-130) i cesarz Marek Aureliusz (121-180).

dotyczyły głównie przyszłości, inaczej wiedzy o tym, czego jeszcze nie ma, ale również wiedzy na temat tego, czego nie można poznać bezpośrednio, czyli np.: stanu zdrowia. Tego rodzaju wiedzy poszukiwano nie tylko w świątyni, mogli jej dostarczyć także mędracy, działający poza nią. Ich mądrość, polegała na umiejętności intuicyjnie uzasadnionego wyboru i wskazania tych elementów w istniejącej sytuacji, których rozwój mógł zdecydować o przyszłym stanie rzeczy. I tak, mędrzec powinien był przewidzieć, czy podejmowane decyzje, np.: o wypowiedzeniu wojny przez dane państwo, bądź podejmowaniu prywatnych inwestycji, zakończą się sukcesem lub niepowodzeniem.

Filozoficzną podstawę, pozwalającą uzasadnić poznawczą wartość takiej mądrości, odnaleźć można było u stoików. Wiązało się to z ich poglądami kosmologicznymi, w których dominowała koncepcja determinizmu przyczynowego. Uznając istnienie bogów, którzy troszczą się o ludzkie sprawy, twierdzili, że to opatrność (*fatum* nazywane także *logosem*, lub *bogiem*) kieruje światem, a tym samym, wszystko jest już niejako zaprogramowane. Wszystko jest bowiem powiązane ze sobą na mocy sukcesji przyczyn i skutków (*nexus causarum*), która określa organizację całość wszechświata. Bogowie mogą zatem przekazywać ludziom wiedzę na temat konsekwencji ich działań oraz tego, co ich spotka w przyszłości, co im się może zdarzyć. Na podstawie pewnych znaków, takich jak zachowanie ptaków, niezwykle wydarzenia, układ gwiazd, wyjątkowe sny lub słowa ogarniętych szaleńcami proroczym kapłanek, przygotowani do tego ludzie mogą odczytać przyszły bieg zdarzeń. Boska mądrość polegała właśnie na umiejętności właściwego tłumaczenia takich znaków.

Drugim wymiarem mądrości, który tutaj wyróżniliśmy, jest jej wymiar polityczno-społeczny. W kulturze greckiej dużą rolę przywiązywano do mądrości wybitnych jednostek, działających w różnych obszarach życia publicznego. Świadczy o tym pierwszy w historii, i jedyny, jak dotąd, ranking mędrców, który sporządzono w Grecji. Większość z uwzględnionych w nim osób wyróżniła się w obszarze politycznym i miała zasługi związane z systemem prawodawczym oraz z przeprowadzonymi reformami. Cechowała ich

umiejętność przekształcania wiedzy na działania praktyczne oraz zdolność narzucenia proponowanych przez siebie rozwiązań. Ich zasługą było m.in. wprowadzenie takiego prawnego ładu, który zapewniał danej politycznej wspólnoty stabilność, wewnętrzny pokój i bezpieczeństwo.

Zauważmy, że na tej liście nie pojawiają się filozofowie. Tales został do niej dopisany głównie dlatego, że udało mu się przewidzieć zaćmienie słońca. Według przekazów (Dioigenes Laertios), miał się także wykazać dużym zmysłem praktycznym, który uczynił z niego bogatego człowieka. Dzięki badaniom gwiazd przewidział, podobno, kiedy będzie urodzaj oliwy. W związku z tym wykupił prasy oliwne, co pozwoliło mu w porze tłoczenia oliwy dojść do dużego majątku. W ten sposób dowiódł, jak bardzo przydatna jest wiedza i mądrość w wymiarze, którym ludzie byli najbardziej zainteresowani.

Wyróżniony przez nas jako trzeci, filozoficzny wymiar mądrości, będzie miał zdecydowanie odmienny charakter. Jego pojawienie się i praktykowanie oznaczać będzie podważenie znaczenia wcześniejszych jej wymiarów. Staje się to możliwe przez poddanie rewizji wartości wiedzy, którą oferowały boska i polityczna forma mądrości. W związku z tym trzeba zwrócić uwagę na dwie kwestie:

- Czy mądrość jest poznaniem, inaczej czy jest źródłem wiedzy i jakiej wiedzy?
- Czy mądrość ma charakter racjonalny?

Próbując zbliżyć się do odpowiedzi na pierwsze pytanie, musimy zauważyć, iż mądrość, którą określiliśmy jako boską, wiązała się głównie z poznawaniem przyszłości, czyli skutków aktualnych procesów i działań. Z uwagi na trudność związaną z ogarnięciem i poznaniem wszystkich możliwości, które otwiera każda teraźniejszość, tego rodzaju wiedza musiała być probabilistyczna i tylko prawdopodobna. Mędrzec skazany był bardziej na wyobraźnię niż na poznanie posiadające podstawę w doświadczeniu. Natomiast mądrość filozoficzna wiązała się, jak twierdził Arystoteles, z umiejętnością odpowiedzi na pytanie „to hoti” – dlaczego? Wynikała zatem z umiejętności odkrycia przyczyn obserwowanych zjawisk i działań.

W starożytnej Grecji powstała lista siedmiu mędrców, do których zaliczeni zostali:

Kleobulus z Lindos (Rodos), gdzie był tyranem około 600 p.n.e., znany z maksymy „Najlepszą rzeczą jest zachować umiar”;

Solon z Aten (640-559 p.n.e.), był słynnym prawodawcą i reformatorem ateńskim, a także poetą lirycznym;

Chilon ze Sparty, postać należąca częściowo do legendy;

Bias, był wybitnym politykiem w Priene na wybrzeżu Azji Mniejszej;

Pittakos z Mityleny, przywódca polityczny (650-580 p.n.e.) tworzył prawa i reformował ustrój, jako „rozjemca” był ceniony za niebywałą mądrość polityczną;

Periander z Koryntu, jako tyran dbał o sukcesy zewnętrzne państwa, jego stabilność wewnętrzną;

Tales z Miletu (625-545 p.n.e.), filozof i matematyk, przepowiedział zaćmienie słońca 28 maja 585 roku p.n.e.

Dostatecznym dowodem na to, że dar wróżenia został przez Boga dany ludzkiej głupocie, jest to, że nikt rozumny nie osiąga zdolności wróżenia natchnionego i prawdziwego, chyba tylko we śnie, gdy jego władza rozumu jest zahamowana lub stracił ją wskutek choroby, albo jakiegoś szału boskiego. Lecz do człowieka o zdrowym rozsądku należy przypomnieć sobie i analizować to, co wróżebnego lub natchnionego zostało powiedziane we śnie lub na jawie i osądzać za pomocą rozumowania wszystkie widziane obrazy oraz dociekać, dlaczego i dla kogo oznaczają zło lub dobro przyszłe, przeszłe lub obecne... Dobrze i od dawna zwykło się mówić, że jest cechą tylko mędrca znać to, co go dotyczy i znać samego siebie.

PLATON, *TIMAJOS*

W trakcie greckiego oświecenia (od ok. 500 r. p.n.e.), któremu zawdzięczamy rozwój filozofii, zagadki starożytnych mędrców przekształciły się w pewien rodzaj gry logicznej. Jeśli dla mędrca zagadka stanowiła wyzwanie na śmierć i życie, czego dowodziła historia Homera, to za sprawą filozofów okazuje się sformułowaniem racjonalnego niepodobieństwa, które mimo to wyraża jakiś rzeczywisty przedmiot myśli. A ponieważ, jak wiadomo z fizyki, wielkości o różnych wymiarach nie można dodawać, mądrość traci z czasem swój wymiar boski, transcendentalny i zostaje sprowadzona na poziom języka i myślenia. Ten proces odczarowania i odbóstwienia mądrości dokonuje się w filozofii w dość perfidny sposób, ponieważ pod hasłem jej umiłowania, czyli *filo-sofia*. Żeby to wyjaśnić, trzeba zająć się teraz drugą wspomnianą na początku kwestią, czyli zastanowić się, czy mądrość ma charakter racjonalny.

Już w starożytności filozofowie, w tym także Platon, podjęli walkę z najbardziej popularną formą mądrości, czyli z wróżbiarstwem, zaliczając go do obszaru głupoty. Człowiek archaiczny pozostawał we władzy mitu i towarzyszącej mu mądrości, co oznaczało, że potrzebował i tworzył mity, aby z kolei podporządkować im własne życie. Filozofowie nowe pojęcie mądrości wykorzystali, aby wyzwolić się od mitów i podważyć tę formę mądrości. Pomogło im w tym głównie nowe rozumienie pojęcia *logosu*, które jako mowa, język (Arystoteles) staje się centrum tworzenia nowego słownika i nowych znaczeń, coraz bardziej wypychając mądrość z obszaru racjonalności. Ostatecznie jednak mądrość, szczególnie w jej wymiarze boskim, nie stała się w Grecji opozycją racjonalizmu.

Dokonało się to dopiero w nowożytności, za sprawą tego rozumienia racjonalizmu, które zostało zaprojektowane przez Kartezjusza. Jego podstawowa teza „Myślę, więc jestem” nadała myśleniu wymiar egzystencjalny, a nasze Ja, podmiotowość, wprowadziła w porządek fizyczny, utożsamiając go z rzeczą myślącą – *res cogitans*. Pojawił się nowy model osobowej tożsamości, w którym zasadą jednostkowej identyfikacji (indywidualizacji) stało się racjonalne określenie samego siebie. Wrócimy do tej kwestii na następnym szczeblu naszej drabiny.

Zgodnie z tym, co twierdził Kartezjusz, myślenie to funkcja naszego umysłu, którym obdarzony jest każdy człowiek. Oznacza to, iż każdy cechuje się zdolnością przewidywania, rozumienia i badania. Myślenie to nie jest dar od boga, lecz są to indywidualne osobnicze zdolności, które można i należy kształcić. To, co dla starożytnych mędrców stanowiło podstawą ich renomy, czyli trafne przewidywanie przyszłości za pomocą boskich wskazówek (wieszczenie), zamienia się w proces wnioskowania, umożliwiającą projektowanie przyszłości. Dlatego miejsce mądrości zająć może teraz myślenie. Przy czym w nowożytnym racjonalizmie obserwacja i wnioskowanie nabierają cech naukowych: muszą być rzetelne, czyli muszą odbywać się w uregulowanych i sprecyzowanych warunkach, i być powtarzalne. Miejsce mędrców i kapłanów zajmują naukowcy, akademicy i eksperci.

W perspektywie tak rozumianego racjonalizmu nową formę zyskał również starożytny determinizm. Nowożytni fizycy, tacy jak Pierre-Simon Laplace, brali pod uwagę możliwość przewidywania przez naukę wszystkich zdarzeń, zakładając, że obecny ich stan jest efektem stanu poprzedniego, i z kolei przyczyną następnego. Laplace uważał, że jednostka posiadająca właściwe informacje, może, na podstawie praw fizyki, poznać całe dzieje wszechświata: jego przeszłość i przyszłość. W konsekwencji stworzył wyimaginowaną postać, znaną jako „demon Laplace’a”, która taką wiedzę dysponowała. Obecnie modele deterministyczne znajdują zastosowanie w wielu naukach, w tym głównie przy prognozowaniu pogody, badaniu klimatu itp.

Jeśli mądrości filozoficznej udało się podważyć i zdominować mądrość, odwołującą się do boskich wyroków, to jej zderzenie z mądrością polityczną kończyło się zwykle porażką. Wprawdzie mądrość polityczna, tak jak mądrość boska, dotyczy przyszłości, jednak bardziej polega na jej konstruowaniu, niż przewidywaniu. Związana z tym przebudowa struktury społecznej w sposób konieczny wymusza dokonywanie zmian, czasami dość radykalnych. Aby tego rodzaju działania były skuteczne, projektująca je władza, nieważne, czy jest to władza projektująca rewolucję



Pierre-Simon Laplace (1749–1826), francuski astronom, fizyk i matematyk.

Jeżeli przyszłość wszechświata jest określona przez jego przeszły i obecny stan, to jeśli jednostka ma wystarczającą ilość informacji, prawa fizyki mogą być użyte do określenia całej historii wszechświata.



Jacques-Louis David,
Śmierć Sokratesa

Akt oskarżenia

Oto zaskarżył pod przysięgą Meletos, syn Meletosa z Pittos, Sokratesa, syna Sofroniska z Alopeków: Zbrodnię popełnia Sokrates bogów, których państwo uznaje nie uznając, inne zaś nowe duchy wprowadzając; zbrodnię też popełnia psując młodzież. Kara śmierci.

Akt oskarżenia powstał z inicjatywy wzbogaconego garbarza i polityka Anytosa, podpisał go także retor Lykonem. Zgodnie z prawodawstwem ateńskim oskarżyciele proponowali projekt kary. Ten Akt był przechowywany jeszcze do II w. w ateńskim archiwum państwowym w świątyni Kybeli.

czy kontrewolucję, zwykle odwołuje się do przemocy. Do konfliktu z mądrością filozoficzną dochodzi najczęściej przy ocenie projektu owych zmian, a także ocenie sposobu ich przeprowadzenia. Dowodzi tego los wielu filozofów, w tym również tych największych, czyli Sokratesa, Platona i Arystotelesa.

Zderzenie Sokratesa z polityczną rzeczywistością Aten było dramatyczne i pozostało w historii jako paradygmat relacji między polityczną władzą i intelektualistami.

Proces przeciwko Sokratesowi odbył się w Atenach w roku 399 p.n.e. W trakcie procesu Sokrates wygłosił trzy mowy obrończe, które jednak nie przekonały sądu przysięgłych (*Heliaja*), składającego się z pięciuset losowo wybranych obywateli Aten, i ostatecznie Sokrates został skazany na śmierć przez wypicie cykuty. Nie skorzystał z propozycji przyjaciół i nie zgodził się na ucieczkę. Był to proces prowadzony na podstawie skargi publicznej, zawierającej bardzo mocny zarzut, dotyczący podważania porządku politycznego Aten, którego podstawą był system religijny. Z uwagi na niesłychanie skomplikowaną i niestabilną sytuację polityczną w Atenach na przełomie V i IV w. p.n.e. można go bez wątpienia uznać za proces polityczny. Oczywiście zarzuty stawiane Sokratesowi były fikcyjne, podobnie, jak np. zarzuty, które stalinowskie trybunały wytaczały przeciw tym, kogo Stalin uznawał za przeciwnika. Jednak umocowane były w niedawnych wydarzeniach i wspólnej pamięci.

W wyniku wojen peloponeskich Ateny straciły swoją dominującą pozycję w Grecji. Klęski wojskowe doprowadziły, w 404 r. p.n.e., do zmian ustrojowych, prowadzonych pod dyktando Sparty. Wygnani wcześniej oligarchowie utworzyli nową władzę, nazywaną radą „Trzydziestu Tyranów”, która wprowadziła rządy terroru. Unicestwiono opozycję, podobno wymordowano w tym czasie 1500 ludzi, a ich majątki skonfiskowano. Część zwolenników dawnego porządku, wśród nich znalazł się przyszły oskarżyciel Sokratesa, czyli Anytos, po udanej ucieczce zdołała się zorganizować, i już w 403 r. p.n.e., przy przyzwoleniu Sparty, która zmieniła kurs i zaczęła ich popierać, przywrócono zasady daw-

nej demokracji. Ogłoszono amnestię, z której wyłączono członków danego rządu.

Jak zwykle w takich sytuacjach poszukiwano „kozła ofiarnego”, aby wyładować polityczną frustrację i przy okazji załatwić swoje prywatne sprawy. Pamiętano zatem Sokratesowi wypowiedzi krytyczne pod adresem demokracji ateńskiej i jej polityków. Pamiętano także, iż do kręgu jego uczniów i zwolenników należeli niesławni młodzieńcy tacy, jak awanturnik polityczny i obyczajowy Alcybiades oraz, biorący aktywny udział w niedawnym terrorze, Kritiasz. I w końcu, Anytos miał do niego pretensje o zniechęcenie jego syna do przejęcia zawodu po ojcu.

Po śmierci Sokratesa jego zwolennicy i uczniowie, w tym także Platon, obawiając się represji opuścili Ateny. Platon przez 12 lat odbywał podróże po Grecji. W tym czasie próbował także, jednak bez powodzenia, radzić niektórym tyranom, jak zostać dobrym władcą. Zakończyło się to jego uwięzieniem i nieomal sprzedaniem w niewolę. Wskutek oskarżenia o zdradę również Arystoteles był zmuszony na jakiś czas uchodzić z Aten. Można na tej podstawie uznać, iż jeśli nawet zmieniała się zewnętrzna forma mądrości politycznej, stając się za sprawą Machiavellego „racją stanu”, czy w końcu zyskując oprawę różnej maści ideologii, to do dzisiaj pozostaje ona nieufna wobec mądrości filozoficznej. Stara się neutralizować jej krytyczny potencjał, często wykorzystując w tym celu także środki przymusu.

Filozofowie chronili swoją mądrość, starając się ją utrwalać i poszerzać krąg ludzi nią zainteresowanych. Było to możliwe dzięki intelektualnej działalności, którą można uznać za kultywowanie, czy raczej uprawianie filozofii. Czym jednak jest uprawianie filozofii i dlaczego można mówić o jej uprawianiu? Zwróćmy uwagę, że użyty w tym zwrocie czasownik „uprawiać” wskazuje na czynność, na pierwszy rzut oka, odległą od filozoficznego namysłu, bo powiązaną głównie z rolnictwem, czyli uprawą ziemi. To bardzo stare powiązanie agrarne pochodzi z czasów rzymskich, kiedy słowo uprawa czyli łac. *cultura* (*cultus agri*), oznaczające „uprawianie, dbanie, pielęgnowanie i kształcenie” zaczęto stosować w szerszym kontekście. Z czasem pojęcie kultury oderwało się od powiązania z ziemią i rozwinęło. Obec-

nie, jak podają słowniki i encyklopedie, przez kulturę rozumie się: „Ogół wytworów ludzi, zarówno materialnych, jak i niematerialnych: duchowych, symbolicznych, takich jak wzory myślenia i zachowania”. Kultura bywa również utożsamiana z cywilizacją i ze wzorami postępowania, charakterystycznymi dla danego społeczeństwa; także z tym, co w zachowaniu ludzkim jest wyuczone, w odróżnieniu od tego, co jest biologicznie odziedziczone. Jednak również w tym nowoczesnym znaczeniu pozostał ślad wewnętrznego powiązania z pierwotnym agrarnym pochodzeniem: bez wątplenia powstanie dzieł kultury oraz filozoficzny namysł wymagają, podobnie jak uprawa roli, wysiłku i czasu.

Być może łatwiej będzie zrozumieć, na czym polega uprawianie filozofii, jeśli odwołamy się do pewnych historycznych modeli przedstawionych poniżej. Pierwsza kolumna zawiera charakterystykę danego modelu, druga koncepcje filozofów, które traktować można jako „typy idealne” takiego sposobu jej uprawiania. Przez pojęcie „typ idealny” rozumiem tutaj pewien egzemplaryczny, historycznie ukształtowany schemat.

Model uprawiania filozofii	Przedstawiciele
DIALOGICZNY	PLATON / SOKRATES
WYKŁADOWY	ARYSTOTELES / HEGEL
MEDYTACYJNY	AUGUSTYN / KARTEZJUSZ
PROFESORSKI	KANT

Jak sądzę, wypada dodać kilka słów wyjaśnienia w odniesieniu do filozofów, których koncepcje mają reprezentować typy idealne, w znaczeniu pierwowzoru, wyróżnionych tutaj sposobów uprawiania filozofii. Sprawą oczywistą jest powiązanie modelu dialogicznego z filozofią Sokratejską i koncepcją Platona. W filozofii współczesnej, chociaż już na poziomie teorii (czyli właściwie w modelu „profesorskim”), nawiązywać będą do dialogu, jako podstawy filozofii, tacy filozofowie, jak Martin Buber (1878-1965), Emmanuel Levinas (1906-1995) czy Józef Tischner. W modelu

drugim może wzbudzić zdziwienie zestawienie takich filozofów jak Arystoteles i Hegel. Trzeba jednak pamiętać, iż większość dzieł tych filozofów, to zapisane przez uczniów wykłady. Być może należałoby ten model rozbudować o koncepcje filozofów średniowiecznych, ale byłby to wówczas model mieszany, a nie idealny. Kolejny model, podobnie jak pierwszy nie budzi chyba wątpliwości. Przywołane jako typy idealne koncepcje św. Augustyna i Kartezjusza przez samych twórców określone zostały jako rozmyślania, czy medytacje. Oczywiście nie są to medytacje w znaczeniu filozofii Wschodu. To głównie samotne intelektualne rozważanie abstrakcyjnych problemów, ewentualnie w towarzystwie kartki papieru czy dzisiaj komputera. Ten zestaw nazwisk można by uzupełnić np. o Marka Aureliusza bądź każdego innego filozofa, który takiej medytacyjnej pracy oddaje się codziennie. Jednak wskazani tutaj filozofowie nadali tej formie nazwę i stąd ich koncepcje zostały wyróżnione. I w końcu ostatni model „profesorski”. Tylko częściowo pokrywa się z modelem wykładowym. To sposób uprawiania filozofii przez filozofów zawodowych, profesjonalnych, których pierwowzorem do dzisiaj pozostaje Kant, uznający się przede wszystkim za przedstawiciela „fakultetu filozoficznego”.

Być może podział ten stanie się jaśniejszy, jeśli uzupełnimy go jeszcze jedną tabelą, pokazującą, w jaki sposób wiedza uzyskana w trakcie uprawiania filozofii jest przekazywana.

Model uprawiania filozofii	Sposób przekazywania wyników
DIALOGICZNY	Dialog, dyskusja, aktywna obecność uczniów.
WYKŁADOWY	Uczniowie są słuchaczami, rejestrują wykłady, robią notatki.
MEDYTACYJNY	Soliloquia, zapis własnych rozmyślań, wymiana myśli (korespondencja).
PROFESORSKI	Obecność publiczności, dyskusje akademickie, konferencje, forum publiczne.

Obecnie najbardziej rozpowszechnionym sposobem uprawiania filozofii wydaje się być model profesorski, bo filozofia stała się głównie działalnością zawodowych filozofów. Ponieważ jednak wytwory ich działalności funkcjonują w obszarze publicznym, w formie np. publikacji, grono ich odbiorców bardzo się poszerzyło.

Podsumowując powyższe rozważania można uznać, iż wymiary mądrości boskiej i politycznej, są specyficzną formą poznania, które nie prowadzi jednak do gromadzenia wiedzy. Jeśli nawet tego rodzaju mądrość zyskuje racjonalną formę, to nie mieści się w obszarze racjonalności, szczególnie w jej nowożytnym znaczeniu, które w dużej mierze określone zostało przez filozofię. Z kolei filozoficzny wymiar mądrości w trakcie historycznego rozwoju zyskał formę metodycznie uporządkowanego systemu wiedzy i przez określenie zasad racjonalizmu zbudował zręby nowożytnej nauki. Mimo tych wszystkich różnic, występujących między omawianymi tutaj wymiarami mądrości, jest coś, co je łączy. Wszystkie one wykorzystują bowiem obecny w każdym poznaniu element uczuciowy, zmysłowy.

Łatwo go rozpoznać w mądrości boskiej. Po pierwsze dlatego, że jej podstawą była wiara. Bogowie, w których wierzono w Grecji, byli uosobieniem namiętności, zwłaszcza Apollo, obecny w wielu obszarach ludzkiej działalności takich, jak m.in. sztuka, prawo, poezja, uzdrawianie i wieszczanie. Jego kult przechodził różne fazy, według historyków został zapożyczony z Azji, aczkolwiek odnajdują w nim również elementy nordyckie. Złożyło się to na jego sprzeczną naturę: bywał wspaniałomyślny i umiarkowany, ale także okrutny na, co wskazuje już samo jego imię: „ten kto niszczy całkowicie” (Homer), ten, co dosięga z daleka, działa z daleka. W Grecji został niejako „oswojony”, chociaż, jak twierdzi Colli, wiedza, którą przekazywał przez swoich kapłanów / kapłanki osiągnąć była w trakcie misteriów, poprzez ekstazę, pod wpływem narkotyków. Ci, którzy sięgali po tę wiedzę musieli robić to ostrożnie, ponieważ był on również bogiem pozorów, iluzji i snów, na co zwrócił uwagę Nietzsche: „Z natury będąc ‘światlistym’,



Apollo, bóg piękna i światła, przewodnik Muz. Według greckiej mitologii syn Zeusa i Leto. Należał do 12 najpotężniejszych bogów Olimpu.

bóstwem światła, włada też pięknym pozorem wewnętrznego świata fantazji”.

W mądrości politycznej, decydującym czynnikiem zmysłowym, uczuciowym pozostaje do dzisiaj ambicja i pycha. Grecy rozpoznawali ją jako boginię Hybris. Cechowała ją nadmierna duma, przeradzająca się w butę czyli dążenie do przekroczenia wszelkich miar. Jeśli Hybris nawiedzała władcę, to przez jego zaślepienie prowadziła go do upadku.

W mądrości filozoficznej, owa uczuciowa aura pojawia się już w samym jej pojęciu, od początku chodzi w niej bowiem o miłość mądrości. W paradygmacie ustanowionym przez starożytną filozofię, filozofowie to miłośnicy *logosu*, kochający prawdę (Arystoteles). Ich eros, jak u Platona, kieruje się ku idei i prowadzi do zespolenia z nią, z czego rodzi się rozum i prawda. Człowiek, według niego, ma w sobie moc tworzenia, wyzwoloną przez miłość do piękna. Platon jako jeden z pierwszych pokazał, że wiedza może być przedmiotem namiętności. Dlatego uprawianie filozofii nie polega wcale na spokojnej kontemplacji. Podobnie jak w pozostałych wymiarach mądrości, jej źródło znajduje się blisko szaleństwa, „manii”. To poznanie proste, misteryjne, poetyckie i erotyczne (*Fajdros*), które do dzisiaj pozostaje podstawą natchnienia. W ten sposób obszar myślenia racjonalnego nabiera wymiaru estetycznego i emocjonalnego. Wydaje się, że ten właśnie estetyczny i emocjonalny wymiar mądrości, który przechowała filozofia, do dzisiaj zachowuje dla nas wartość.

Modele filozoficznej mądrości zmieniały się historycznie, jednak przyjemność a nawet namiętność związana z dążeniem do prawdy i precyzyjnego jej określenia, nadal pozostaje najbardziej istotną potrzebą i pragnieniem wielu filozofów.

2.3. Czym jest to, co jest?



Parmenides (540-470 p.n.e.), pochodził z Elei, kolonii greckiej w Italii.

...niemożliwe, abyś poznał to, co nie jest, albo coś o tym powiedział. Albowiem myśleć coś i to, że ono jest – jest tym samym. Należy zatem mówić i myśleć, że byt (to on) jest, bo jest to, co jest nie zaś to, co nie jest.
O prawdzie i mniemaniu

Parmenides:

Byt jest, niebytu nie ma.

Byt –

1. nie ma początku
2. jest wieczny
3. jest ciągły
4. niezmienny, nieruchomy
5. niepodzielny (nie ma w nim różnicy).

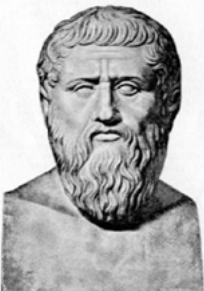
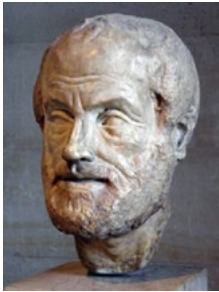
W wielu wypowiedziach, rozmowach i wywiadach często pojawia się fraza „otaczająca nas rzeczywistość”. Pozornie byłaby to dobra odpowiedź na postawione w tytule pytanie, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie znajdowalibyśmy się na trzecim już szczeblu filozoficznej drabiny i tylko pozornie właściwe odpowiedzi nie mogą nas zadowolić. Poszukując filozoficznie właściwej odpowiedzi na tytułowe pytanie raz jeszcze sięgnąć musimy do początków filozofii. Pierwszą propozycją, która określiła cały dalszy rozwój tej filozoficznej problematyki, było rozwiązanie przedstawione przez Parmenidesa. Porzuca on perspektywę filozofów jońskich, którzy usiłowali ująć pojęciowo obserwowaną zmienność natury.

W filozoficznym poemacie *O naturze (Physis)*, czyli o tym, co działa samo z siebie, wskazuje na złudność poznania zmysłowego. Tych, którzy za jego pomocą usiłują uchwycić zmienność i mówią, że coś jest (już) i zarazem nie jest (jeszcze), nazywa dwugłowcami, posługującymi się „mową rozdwojoną”. Filozofia natomiast powinna używać „mowy wiążącej”, która ma zawsze postać jednoznacznego twierdzenia. Jest to możliwe dzięki obowiązywaniu, jak rozwiną to filozofowie podążający śladami Parmenidesa, zasady tożsamości: A jest A, i zasady niesprzeczności: nie może być A i nie A zarazem. Według Parmenidesa, prawdziwe poznanie dostępne jest jedynie przez myślenie, ponieważ tylko myślenie dociera do ogólności, do jedności, będącej jego żywiołem. Dlatego zakłada Parmenides tożsamość myślenia i bytu.

Dzięki Parmenidesowi pojawił się zatem nowy przedmiot dociekań filozoficznych, czyli „to, co jest” albo „o czym zasadnie możemy orzec, że jest”. Aby go wyrazić, Parmenides stworzył nowy termin, wykorzystując greckie słowo $\tau\omicron\ \omicron\nu$ (*to on*). Jego łacińskim odpowiednikiem stanie się *ens*, po polsku współcześnie przyjęło się tłumaczyć je jako *byt*. Pytanie Parmenidesa, „czym jest to, o czym zasadnie rzecz można, że jest”, otwiera w filozofii nową dziedzinę,

która z czasem stać się miała zasadniczą problematyką filozoficzną, zyskując także miano ontologii, nauki o bycie. Termin ontologia pojawił się w filozoficznym słowniku dość późno, bo dopiero w wieku XVII, a popularne dzisiaj znaczenie zyskał dzięki pracy Christiana Wolffa (1679-1754) pt. *Philosophia prima sive Ontologia* (1729). W ten sposób, to właśnie „byt”, czyli „to, co jest (będące)” okazuje się pierwszą filozoficzną odpowiedzią na tytułowe pytanie. Zauważmy przy tym, iż wysiłek związany z określeniem jakości bytu już w starożytności wyznaczył dwa podstawowe kierunki filozoficznego myślenia, które obecne są w nim także dzisiaj.

W poniższej tabeli przedstawione zostały, chociaż w dużym uproszczeniu, te dwa sposoby rozumienia bytu:

Filozof	Czym jest, to co jest, czyli byt	Stanowisko filozoficzne
 <p>Platon (427-347 p.n.e.)</p>	<p>Idee</p> <p>„Coś, co istnieje wiecznie a powstania nie ma, i coś, co powstaje zawsze i nie istnieje nigdy. Jedno rozumem, który ujmuje ściśle, uchwycić można jako zawsze takie samo, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieściśle daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy” (<i>Timajos</i>).</p>	<p>Ontologia: idealizm</p> <p>Epistemologia: idee wrodzone, (anamneza)</p>
 <p>Arystoteles (384-322 p.n.e.)</p>	<p>Substancja</p> <p>„Skoro... wszelka właściwość należy do tego, co istnieje (substancji), to tym, co „jest” w pierwotnym znaczeniu, nie będąc niczego właściwością, ale po prostu będąc, jest istność (substancja)... W ogólnym przekonaniu istnością (substancją) w sposób najbardziej widoczny są ciała” (<i>Metafizyka</i>).</p>	<p>Ontologia: realizm</p> <p>Epistemologia: poznanie zmysłowe (empiryzm)</p>



Tomasz z Akwinu (1225-1274), dominikanin. W nawiązaniu do filozofii Arystotelesa stworzył wszechstronny system, który uznany został za teoretyczną podstawę nauki kościoła rzymskokatolickiego.

Stąd jeśli umysł ludzki obejmuje substancję jakiejś rzeczy, na przykład kamienia lub trójkąta, nic z tego, co jest poznawalne o tej rzeczy, nie przewyższa zdolności rozumu ludzkiego. Lecz u nas w stosunku do Boga to się nie przydarzy. Nie może bowiem umysł ludzki własnymi siłami dojść do zrozumienia Jego substancji, skoro nasz umysł, w obecnym życiu, bierze poznanie od zmysłu;...”
Summa Filozoficzna I, 3.

Warto jeszcze przypomnieć, że w ontologii przez wieki dominowała koncepcja Arystotelesa, którą on sam określił jako filozofię pierwszą, a której zadaniem było badanie powszechnych właściwości „tego, co jest”. Dzięki uczniom Arystotelesa, porządkującym jego dorobek (Andronikos z Rodos, I w. p.n.e.), prace poświęcone tej tematyce zostały umieszczone po fizyce i stąd dziedzina ta została nazwana metafizyką. Jako metafizyka klasyczna, której odrodzenie w średniowieczu jest zasługą św. Tomasza z Akwinu, stała się ogólną teorią bytu. Oznaczała także, próbę racjonalnego wyjaśnienia całej rzeczywistości. Jej punktem wyjścia stało się empiryczne doświadczenie rzeczywistości, danej w intuicji świata materialnego. Posługując się zasadami myślenia, pojęciami, wykracza się w naturalny sposób poza tę intuicję.

Próby wyjaśnienia powiązania między pojęciami, a empiryczną rzeczywistością stały się przedmiotem wielu dyskusji i sporów, w tym najbardziej znanego, toczącego się w średniowieczu od XI w. tak zwanego „sporu o uniwersalia (pojęcia ogólne)”. Spór nawiązywał do stanowisk, które w tej kwestii ukształtowały się już w starożytności (Platon, Arystoteles), jednak w średniowieczu nabrał szczególnego znaczenia dzięki powiązaniu z pojęciem Boga. Ważną inspiracją sporu były dzieła Anicjusza Boecjusza, w tym łacińskie tłumaczenia Platona i Arystotelesa. Uznaje się go za ostatniego rzymskiego filozofa. Był także teologiem i politykiem, za swe przekonania został uwięziony i stracony na rozkaz króla Ostrogotów Teodoryka (ok. 451-526).

Poniżej, w tabeli schematycznie ujęte zostały główne stanowiska występujące w średniowiecznym sporze o uniwersalia.



Anicius Manlius Severinus Boethius (480-525).

Jego dzieła stały się pomostem między kulturą antyczną a średniowieczem. Swoimi przekładami greckiej klasyki w dużej mierze przyczynił się do ustalenia łacińskiej terminologii filozoficznej.

Stanowisko	Tezy	Przedstawiciele
Antyrealizm	Pojęcia ogólne są tylko słowami i nie istnieją realnie.	Roscelin (1050-1120)
Sermonizm (od łac. <i>sermo</i> – słowo)	Pojęcia ogólne to wypowiedzi posiadające znaczenie.	Abelard (1079-1142)
Realizm umiarkowany (pojęcia ogólne istnieją realnie jako przedmiot badań nauki)	Pojęcia ogólne istnieją w trojaki sposób: <i>Ante rem</i> (przed rzeczą, w umyśle Boga, <i>In re</i> (istota konkretnych rzeczy), <i>Post rem</i> (wytwór abstrakcji w umyśle).	Św. Tomasz z Akwinu (1224-1274)
Nominalizm (pojęcia ogólne to jedynie nazwy)	Nie ma potrzeby, żeby przyjmować istnienie pojęć ogólnych. Brzytwa Ockhama.	William Ockham (1280-1349)

W filozofii nowożytnej nastąpiło zerwanie z tradycyjną formą metafizyki. Na uniwersyteckich wydziałach filozoficznych zastąpiła ją ontologia, w ramach której badane są np. relacje wewnątrzbytowe (między istnieniem a istotą), prowadzi się także rozważania nad istotą bytu (esencjalizm) oraz bierze pod uwagę nie tylko byty istniejące, ale również możliwe. Warto tutaj także wspomnieć o logicznej formie ontologii, którą zaproponował polski logik i filozof Stanisław Leśniewski. Ontologię formalną uznał on za jedną z trzech teorii, tworzących jego system logiczny obok prototypyki (ogólny rachunek zdań) i mereologii (teoria zbiorów).

Pozostaniemy jeszcze na jakiś czas na tym szczeblu filozoficznej drabiny. Wprawdzie znamy już najważniejszą filozoficzną odpowiedź na pytanie „czym jest to, co jest”, ale kiedy się trochę na naszej drabinie odwrócimy, to ukażą się inne, równie interesujące widoki. Spróbujemy zatem raz



Stanisław Leśniewski (1886-1939), polski filozof, logik. Pracował na Wydziale Matematyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Ontologia ma tylko jeden termin pierwotny, którego sens jest określony nie przez definicję, lecz przez aksjomat, który jest też tylko jeden. Terminem nie definiowanym jest słowo „jest”.



Tadeusz Kotarbiński (1886-1981), polski logik i filozof, przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej

Chodzi o to, że świat obiektów jest tożsamy ze światem rzeczy lub osób, a przeto tylko rzeczy lub osoby istnieją w sensie zasadniczym tego słowa, skąd wniosek, że tylko nazwy rzeczy lub osób mogą figurować w takim sensownym, a więc i w takim prawdziwym powiedzeniu, z którego wynika stwierdzenie desygnatów tych nazw.
O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej

jeszcze przywołać wstępną popularną odpowiedź na nasze pytanie, czyli utożsamić to, co jest z „otaczającą nas rzeczywistością”. Cóż zatem znaczy „otaczająca nas rzeczywistość”? Darujmy sobie analizę pierwszej części tej frazy, trudno bowiem dyskutować o tym, co nas otacza. Ciekawsza jest jednak sama „rzeczywistość”.

Już na pierwszy rzut oka ujawnia się filozoficzne zaplecze tego słowa. Łamiąc ten wyraz otrzymujemy bowiem rzeczy-wistość, inaczej widzenie, ujawnienie się rzeczy. W Słowniku Lindego, słowo to połączone zostaje z prawdą jako „prawdziwa istność” rzeczy. W pierwszej polskiej *Gramatyce* Kopczyńskiego (1785 r.) znajdujemy takie oto wyjaśnienie: „Wyraz rzeczywisty, który znaczy rzecz jaką lub przymiot prawdziwie czyli rzeczywiście w niej znajdujący się, np. człowiek, rozum etc.” (Gr. 3,4). Dla porządku przypomnijmy jeszcze, znaczenie łacińskiego słowa *res*. Jak wyjaśniają słowniki języka łacińskiego, był to wyraz wieloznaczny, znaczący m.in.:

1. Mienie, majątek dobro, korzyść, interes, powód, przyczynę, sprawę, proces;
2. Rzecz, przedmiot, położenie, stan, stosunki;
3. Dzieło, czyn, zdarzenie, wypadek, fakt, rzeczywistość, prawdę zwłaszcza w przeciwieństwie do słowa (*verbum, nomen, vocabulum*).

Cyceron, odnosząc się do najdoskonalszej, według niego, filozofii Platona stwierdził, że pozostawił on po sobie perypatetyków i akademików, którzy różnią się co do nazw, a zgadzają się co do rzeczy: *Peripatetici et Academici nomine differentes, re congruentes*. W języku polskim mamy tutaj jednak pewną kolizję. Otóż pierwotnie, jak notuje Aleksander Brückner w swoim *Słowniku etymologicznym języka polskiego*, słowo ‘rzecz’ znaczyło ‘mowę, słowo’, wywodząc się od ‘rzec’, czyli powiedzieć, mówić. Z czasem (już w IX w.) przeszło dopiero, jak pisze Brückner: „jak u innych Słowian na znaczenie ‘rzeczy’ (łac. *res*)”. Można zatem uznać, iż kiedyś rzecz, jako mowa, oznaczała to, co ktoś mówił, obecnie zaś to, o czym się mówi, coś

co swoim istnieniem właśnie jako rzecz uprzedza proces mówienia. Jeśli zatem, dawno temu, mowa miała być ‘rzeczowa’, czyli ujawniała, o co w niej chodzi, to teraz ma być dorzeczna, a więc zdawać sprawę, jak się rzeczy mają. To właśnie niezależność rzeczy od słowa stała się wyróżnikiem rzeczywistości.

W większości języków europejskich odpowiednik polskiej rzeczywistości wywodzi się również od łacińskiego *res*, np.: angielskie *reality*, francuskie *en réalité*, hiszpańskie *realidad*. Wyjątkiem jest język niemiecki, w którym rzeczywistość to *Wirklichkeit*, słowo pochodzące od *wirken*, czyli działać. Słowo to też jest osadzone w łacińskim znaczeniu słowa *res*, ale w tym, które nawiązuje do działania, jak *res gestae* – czyny. Konsekwencją uznania, któregoś ze znaczeń słowa ‘rzecz’ za istotne, będzie koncepcja dotycząca struktury rzeczywistości. Za przykład posłużyć może rozwiązanie zaproponowane przez Tadeusza Kotarbińskiego. Uznał on, że istnienie przysługuje jedynie rzeczom, czyli obiektom fizycznym (ciałom). Sam nazywał swoje stanowisko reizmem, konkretyzmem lub pansomatyzmem (od gr. *pan* – wszystko i *soma* – ciało).

Gdyby jednak nadal dążyć i pytać przypadkowych przechodniów, np. w formie ulicznej ankiety, czym jest rzeczywistość, wówczas najczęstszą odpowiedzią byłoby „to świat wokół nas”. Tego rodzaju odpowiedź, z punktu widzenia filozofii, niczego nie kończy, a próba jej zrozumienia wcale nie wydaje się łatwiejsza niż ta dotycząca bytu. W jaki sposób bowiem stajemy się świadomi, że to czego codziennie doświadczamy, w czym żyjemy, to świat. Kwestią tą zajmował się m.in. czeski fenomenolog, uczeń Husserla, Jan Patočka.

Grecy, jak zauważa Patočka, w tym również Parmenides nauczyli nas widzieć poza jednostkowymi rzeczami, z którymi się stykamy, pewną całość, w którą te rzeczy są także włączone. Jak twierdzi Patočka, autonomiczne bycie rzeczy nie jest zawieszane w próżni: „wskazują one na dalsze związki, które mogą być przyczynowe, celowe, czasowe, jako następstwo w czasie” (*Czy dzieje mają sens?*). W ten



Edmund Husserl (1859-1938), niemiecki filozof, twórca fenomenologii, która wywarła istotny wpływ na filozofię XX w.

Naturalne nastawienie – termin wprowadzony do filozofii przez twórcę fenomenologii Edmunda Husserla na oznaczenie bezpośredniego stosunku do świata, jaki cechuje nasze życie codzienne, w którym zarówno świat, jak i nasza w nim obecność jest czymś oczywistym.

sposób powstaje jakiś podstawowy związek, który nie jest już rzeczą, w który wszystkie rzeczy są włączone, i który istnieje, nawet jeśli go sobie nie uświadamiamy.

Jest to pewna jednolita całość, a jej istnienie pozwala odróżnić to, co rzeczywiste od ułudy, fantazji, marzeń sennych. To intuicja tej całości pozwala mówić o świecie, a nie tylko o jednostkowych rzeczach. Człowiek, według Patočki, to istota posiadająca świat, poprzez swoją cielesność żyjąca w kontakcie z innymi przedmiotami tego świata. Możliwość tego typu poznania zawdzięczamy nie tyle greckiej filozofii, ile stworzonej przez Greków koncepcji polityki, która stała się warunkiem możliwości samej filozofii.

Redukcje

fenomenologiczne:

Metoda pozwalająca uchylić (wziąć w nawias) przekonania, nie posiadające podstawy w samych zjawiskach (fenomenach).

Najważniejsze to:

- Redukcja eidetyczna – odwrócenia uwagi od faktów indywidualnych na rzecz oglądu ich istoty
- Redukcja transcendentna (fenomenologiczna) – wzięcie w nawias wszelkich przeświadczeń, w tym milcząco zakładanego przekonania o istnieniu świata.

Wolność, do której dostęp umożliwiła grecka koncepcja polityki, okazuje się, zdaniem Patočki, koniecznym warunkiem poznania świata oraz człowieka (podmiotowości) w jego stosunku do świata. Tak więc dzięki polityce człowiek wolny nauczył się nowego rodzaju poznania. Jak pisze Patočka: „spadły mu łuski z oczu”, nie dlatego jednak, że „ujrzał nowe rzeczy, lecz że ujrzał je w nowy sposób”. Greckie życie polityczne, które pozwalało człowiekowi być obywatelem, oznaczało zasadniczą zmianę sensu życia naturalnego. Polityka, według Patočki: „...całe życie indywidualne i społeczne wciąga w sferę zmiany sensu, w sferę w której musi ono zmienić swą strukturę, ponieważ zmienia swój sens”. Co sprawia także, że sama rzeczywistość staje się problematyczna, traci swą naturalną oczywistość.

Patočka, podobnie jak inni uczniowie Edmunda Husserla, wyróżnia w tej bezkresnej rzeczywistości, którą jest świat, bardziej swojskie obszary, w tym przede wszystkim świat życia codziennego (*Lebenswelt*). Żeby zrozumieć kontekst pojawienia się koncepcji *Lebenswelt*, tłumaczonego w polskiej filozofii jako świat życia codziennego, trzeba przypomnieć pracę Husserla *Kryzys nauk europejskich i transcendentna fenomenologia* (1936). Husserl diagnozuje w niej kryzys nauk jako przejaw radykalnego kryzysu życiowego ludzkości europejskiej w ogóle. Według niego, do tego kryzysu nie doprowadziły czynniki zewnętrzne, lecz jest on efektem rozwoju samej nauki. Pojawił się, ponieważ nauka

straciła z pola widzenia całość, stając się niezależnym obszarem podzielonym na autonomiczne dziedziny zainteresowane jedynie własną problematyką. Tym samym straciła także znaczenie dla ludzkiego życia. Jak stwierdził Husserl, nauka wyrzekła się racjonalnego wyjaśniania i organizowania życia, dlatego też nie potrafi rozwiązać podstawowej zagadki nowożytności, czyli „powiązania bytu i rozumu” oraz zagadki podmiotowości.

Już w starożytności przeciwstawiono wiedzę potoczną, mniemanie (gr. *doxa*) wiedzy prawdziwej (gr. *episteme*). Odpowiadało temu między innymi zróżnicowanie ontologiczne, które Arystoteles ujął w kategorii: „świat podksiężycowy” i „świat nadksiężycowy (niebiański)”. Świat podksiężycowy złożony był z materii, na którą składały się cztery żywioły (ziemia, woda, powietrze i ogień) i poddany był ciągłej zmianie. W świecie nadksiężycowym, który składał się z eteru, nie zachodziły zmiany, dokonywał się w nim jedynie ruch kulisty. Badanie tego świata było przedmiotem *episteme*, jako *theorein*, czyli wiedzy spekulatywnej operującej pojęciami. W nowożytności nauka skoncentrowała się na badaniu, co oznaczało, iż nie ma realnej dziedziny, lecz konstruuje ją w trakcie badania. W ten sposób nauka także podwaja świat i prawdziwy, od Galileusza, jest dla niej świat skonstruowany. Dokonuje się to kosztem świata codziennego, doświadczanego subiektywnie.

Jak proponuje Husserl, zadaniem filozofii powinno być, scalenie wiedzy. Jest to szczególne zadanie dla uniwersalnej filozofii, czyli fenomenologii. Oznacza to także powrót do zajmowania się przez filozofię „prawdziwym i rzetelnym człowieczeństwem”. W tej perspektywie pojęcie świata życia codziennego ujmowane jest jako warunek i podstawa filozofii i, równocześnie, jako zapomniana podstawa nauki. Świat życia codziennego, to według Husserla: „dana w sposób naoczny dziedzina źródłowych oczywistości”. Cechuje go odmienna racjonalność, ponieważ on sam jest źródłem sensu wszelkiej racjonalności, w tym także naukowej. Świat życia nie pojawia się w wyniku badania zachowań czy sposobów, w jaki wytwarzamy i kontynuujemy



Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), niemiecki prawnik, historyk, filozof, matematyk i dyplomata. Przedstawiciel oświecenia.

Po przyjęciu tej zasady (racji dostatecznej BM) mamy prawo zadać pytanie, które tak będzie brzmiało: Dlaczego raczej istnieje coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś... racja dostateczna, która nie wymaga już innej racji, powinna znajdować się poza ciągiem rzeczy przypadkowych, i to w substancji, która by stanowiła ich przyczynę, czyli była bytem koniecznym, zawierającym w sobie rację swojego istnienia...A ta ostateczna racja rzeczy zowie się Bogiem.

Zasady natury i łaski oparte na rozumie

życie. Życie samo odsyła do siebie, wiąże się bowiem immanentnie ze świadomością, która się w nim zawiera. Życie naturalne przebiega w sposób ciągły w ramach „danego wstępnie świata”, a właściwe dla niego poznanie, ma charakter nastawienia naturalnego. Stanowi ono „artykulację naturalnego życia”, dokonującą się w otoczeniu rzeczy i poprzez rzeczy. Świat życia codziennego jako horyzont, to transcendentálny warunek wszelkiej naszej aktywności (jak światło jest warunkiem widzenia). Dlatego w celu jego odkrycia odwołać się musimy, jak twierdzi Husserl, do redukcji transcendentálnej.



Anthony Giddens (1938), brytyjski socjolog, polityk, badacz społeczeństwa w okresie późnej nowoczesności.

Bezpieczeństwo ontologiczne na poziomie nieświadomości i świadomości praktycznej, to tyle, co umiejętność udzielania „odpowiedzi” na pytania egzystencjalne, które w taki, czy inny sposób, stawia ludzkie życie.
Nowoczesność i tożsamość

Jeśli zatem uznamy świat życia codziennego za ramy rzeczywistości, to możemy w nim wyróżnić wspólnotę rzeczy i ludzi oraz oczywistość takich warunków egzystencjalnych, jak czas, przestrzeń, ciągłość, tożsamość itp. Jednak, jak już mówiliśmy, i na co zwraca szczególną uwagę Anthony Giddens, problem rzeczywistości to nie problem bytu, ale tego, „co jest naprawdę”, co istnieje prawdziwie, co prawdziwie poznajemy. Poznanie rzeczywistości w przeważającej mierze opiera się na poznaniu zapośredniczonym. Nasza wiedza o rzeczywistości obejmuje bowiem nie tylko to, czego aktualnie doświadczamy, ale również to, czego w naszym polu świadomości teraz nie ma. Możliwość uznania całości świata za rzeczywisty opiera się, jak twierdzi Giddens, na podstawowym zaufaniu i wierze w istnienie tego, co nieobecne. Tego rodzaju wiara stanowi podstawę poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Jeśli jest ono słabo rozwinięte albo zostaje zachwiane, może się pojawić poczucie nierzeczywistości.

Zachwianie poczucia rzeczywistości wywołuje w nas lęk, czyli strach bezprzedmiotowy, ponieważ w naszym codziennym życiu jako pierwotna potrzeba wyróżnia się potrzeba bezpieczeństwa. W tej perspektywie, jak twierdzi Giddens, rytuały życia codziennego można traktować jako mechanizmy obronne, powiązane ze społecznymi mechanizmami przezwycięzania leku. Codzienne rytuały zaufania i taktu dotyczą na ogół samej tkanki codziennych interakcji.

W filozofii tego rodzaju zachwianie poczucia rzeczywistości pojawia się szczególnie w powiązaniu z wątpieniem. Doświadczył tego w obszarze racjonalizmu Kartezjusz, kiedy w trakcie radykalnego wątpienia zmagał się ze złośliwym demonem. Tego rodzaju zachwianie poczucia rzeczywistości nie było obce także empiryzmowi. George Berkeley, ograniczając nasze poznanie do samej zmysłowości, był zmuszony przyznać, że istnieje jedynie to, co jest nam dane bezpośrednio w doznaniu zmysłowym, czyli istnieć, to być postrzeganym (*esse est percipi*).

Poszukując podstawy bezpieczeństwa ontologicznego filozofowie często odwoływali się do wiary. Tak było w przypadku Berkeleya, do wiary odwołał się również Leibniz, poszukując odpowiedzi na fundamentalne pytanie: dlaczego istniejej raczej coś niż nic?

Świadomość praktyczna i odtwarzana przez nią rutyna codzienności są podstawą stabilności społecznej. Jej alternatywą staje się chaos, czemu po stronie podmiotowości, co dokumentuje w swej filozofii Kierkegaard, odpowiada trwoga i doświadczenie rozpacz. Jednak, jak uznał Kierkegaard, nie należy uciekać od rozpacz, ponieważ jest to jedna z dróg, która pozwala nam dotrzeć do samych siebie, do własnej jaźni. Aby zrozumieć, co w ten sposób możemy osiągnąć, musimy dostać się na następny szczebel naszej drabiny, ponieważ związana z tym problematyka nie ma już charakteru ontologicznego lecz egzystencjalny.



George Berkeley (1685-1753), duchowny anglikański. Radykalizując założenia empiryzmu i nominalizmu wyprowadził z nich paradoksalne konsekwencje, kwestionujące obiektywność świata.

...wszelkie ciała, które składają się na potężną budowę świata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem, a ich byt polega na tym, że są postrzegane lub poznawane;...

Traktat o zasadach poznania I

2.4. Kim jestem, czyli kłopoty z tożsamością

Najprostszą formułę tożsamości proponuje logika poprzez tzw. zasadę (prawo) tożsamości, którą w rachunku zdań zapisuje się jako $p \equiv p$, (równoważność, czytaj „p wtedy i tylko wtedy, gdy p”) lub $p \rightarrow p$ (implikacja, czytaj: „jeśli p, to p”). Pojęcie tożsamości występuje w filozofii również w obrębie metafizyki, gdzie tożsamość stanowi podstawę orzekania o bycie: „każdy byt jest tym, czym jest”. W najbardziej potocznym znaczeniu tożsamość pojmuje się jako „poczucie bycia sobą”, rozpoznawalne mimo upływu czasu.

Podobnie jak przy wchodzeniu na poprzedni szczebel naszej drabiny także teraz towarzyszy nam ważne pytanie. Spróbujmy zatem zacząć, tak jak wtedy, od najbardziej oczywistych odpowiedzi. Najczęściej, kiedy słyszymy pytanie kim jesteś, podajemy swoje dane osobowe, przede wszystkim imię i nazwisko. W sytuacjach bardziej formalnych, np. w jakimś urzędzie, dodajemy czas i miejsce urodzenia oraz adres zamieszkania. Czy jednak dane osobowe faktycznie określają naszą tożsamość? Przecież tak naprawdę są one czymś przygodnym. Nie wybieramy imienia i nazwiska, jednak możemy je zmienić. Dotyczy to również czasu i miejsca urodzenia, wielu ludzi je fałszowało, nie mówiąc o częstej zmianie adresu. Jeśli te dane zostały mi narzucone, przypisane do mnie niejako z góry, a określona przez nie tożsamość jest czysto formalna, to trudno poprzez nią zrozumieć, kim naprawdę jestem. Poszukując filozoficznej odpowiedzi na to pytanie dobrze będzie połączyć go z problemem tożsamości.

Zasada tożsamości, którą rozpatrywaliśmy już poprzednio, wykorzystywana jest w wielu obszarach filozofii. Jest np. podstawą poznania jako sposób identyfikowania rzeczy, ich wyróżniania, czyli uznania według kategorii Arystotelesa, że „coś jest jakieś”. U Parmenidesa staje się zasadą ontologiczną, w znaczeniu wewnętrznego zespolenia i jedności w formie A, wtedy i tylko wtedy, gdy A. Natomiast w etyce pojawia się jako podstawa ciągłości, czyli warunek konieczny odpowiedzialności. Wyróżnione tutaj obszary, w których aktywna jest zasada tożsamości, odnoszą się do rozpatrywanego przez nas w poprzednim rozdziale świata wokół nas. Warto zatem wprowadzić tutaj jeszcze jedną jego charakterystykę: jest to świat na zewnątrz nas. Sami siebie potrafimy z niego wyróżnić, co więcej potrafimy także przeciwstawić mu nasz własny, wewnętrzny świat.

Jak uznał Charles Tylor, opozycja zewnętrzne/wewnętrzne, jako podział świata, to konstrukcja stworzona przez kulturę Zachodu i jego filozofię. Zgodnie z tym podziałem to, co zewnętrzne, to obiekty materialne, inni ludzie, ale także czyny, działania, to, co publiczne. Natomiast to, co wewnętrzne, odnosi się do uczuć, myśli, pragnień i intencji. Od Platona wewnątrz jako dusza nabiera charakteru realnej przestrzeni, o harmonijnej strukturze, nad którą panuje rozum. Ład duszy powiązany został przez Platona z łaodem kosmicznym, porządkiem zewnętrznym (świat idei). W filozofii nowożytnej, dzięki filozofii Kartezjusza, to, co wewnętrzne zostaje radykalnie przeciwstawione temu, co zewnętrzne. Wnętrze zyskało swoją jednolitą formę, tożsamość, stając się podmiotem, czyli Ja.

Przez przeciwstawienie rzeczy myślącej, czyli Ja, rzeczom niemyślącym, rozciągłym, czyli zewnętrznemu światu udało się Kartezjuszowi nadać Ja podobną do rzeczy substancjalność. Zostało to wzmocnione poprzez uznanie, że tylko Ja przysługuje atrybut istnienia, bo poprzez akt myślenia możemy w sposób pewny doświadczyć istnienia naszego Ja. W ten sposób zagwarantowana została również tożsamość Ja. Samo się ono potwierdza i równocześnie w ten sposób utwierdza w swoim istnieniu. W tej konstrukcji nie ma jednak miejsca na świat zewnętrzny – pozostaje tylko wiara, że on istnieje. Ten model tożsamości – jako zasada identyfikacji jednostkowej – stał się również podstawowym wzorem psychologicznym, zgodnie z którym normą jest jaźń zintegrowana (tożsama sama ze sobą). Natomiast w odróżnieniu od niej patologią, stanem chorobowym jest jej rozbitcie, rozszczepienie.

Drugi, filozoficznie ważny model tożsamości Ja opracowany został przez Hegla. Od Kartezjańskiego odróżnia się punktem odniesienia. W modelu Kartezjańskim podmiot zdobywał wiedzę o samym sobie, jako Ja, zderzając się z rzeczami, światem zewnętrznym, sam przy okazji przekształcając się w rzecz, nawet jeśli myślącą. Hegel traktuje ten model, jako wstępny etap rozwoju świadomości i wytycza jej dalszą drogę, na której staje się ona samowiedzą.



Charles Tylor (1931), kanadyjski filozof, uznawany za zwolennika komunitaryzmu.

W językach pozwalających nam zrozumieć samych siebie ważną rolę gra opozycja 'zewnętrzne' – 'wewnętrzne'. Sądzymy, że nasze myśli, idee i uczucia nosimy 'w sobie', natomiast przedmioty w świecie, do których te stany mentalne się odnoszą, uważamy za znajdujące się 'poza nami'... Niezależnie jednak od tego, jak silnie narzuca nam się ten podział świata, jak bardzo ustalone, czy zakotwiczone w naturze istoty ludzkiej wydaje nam się to umiejscowienie, jest ono w dużej części cechą naszego świata, świata ludzi nowożytnego Zachodu.

**Źródła podmiotowości
Narodziny tożsamości
nowoczesnej**



Georg Friedrich Hegel (1770-1831), niemiecki filozof, reprezentant niemieckiego idealizmu, twórca największego w nowożytności systemu filozoficznego.

Samowiedza istnieje sama w sobie i dla siebie tylko o tyle i tylko dzięki temu, że taką, tzn. samą w sobie i dla siebie, jest ona dla kogoś innego, albo inaczej mówiąc: samowiedza istnieje tylko jako coś, co zostało uznane.

Fenomenologia ducha



Blaise Pascal (1623-1662), francuski filozof, matematyk i fizyk.

Oto nasz prawdziwy stan; oto co nas czyni niezdolnymi do wiedzy pewnej, i do zupełnej niewiedzy. Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chciałbyśmy się ucześcić, wraz się chwiejamy i oddalamy; a jeśli podążamy za tym, wymyka się wyślizguje i wiekuisie oddala... Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem.

Myśli

Pozornie wydaje się, że jest to nawiązanie do początków filozofii, kiedy Sokrates proponował badanie swojego umysłu w poszukiwaniu idei. W ten sposób realizował również hasło, kryjące się pod inskrypcją, widniejącą nad wejściem do świątyni Apolla w Delfach: *gnothi seauton* – poznaj samego siebie. Jednak, według Hegla, nie można osiągnąć samowiedzy na drodze introspekcji. To proces o wiele bardziej dramatyczny i skomplikowany. Wiedzę o sobie jako Ja zdobywa świadomość tylko w trakcie walki i to walki na śmierć i życie z innym Ja.

Hegel przedstawił go w I tomie *Fenomenologii ducha* w formie słynnej i wielokrotnie poddawanej różnym interpretacjom dialektyki „pana i niewolnika”. Samowiedza w tej walce o uznanie swojej podmiotowości w stosunku do innej narzuca drugiej swoją wolę, aby nią zawładnąć. Sprawdza zatem tę drugą do poziomu posłuszeństwa i służby, czyli do poziomu rzeczy. Jednak, to właśnie podmiotowość służebna poprzez strach i kształtowanie świata dzięki pracy, do której została zmuszona, osiąga możliwość wyzwolenia, a tym samym prawdziwą samowiedzę. Będzie się ona realizować i rozwijać w obszarze ducha, a więc także dziejów powszechnych. Cała ta konstrukcja opiera się na założeniu, iż tożsamość Ja nie ma charakteru rzeczowego, lecz kształtuje się w nawiązaniu i odniesieniu do innych Ja. Mimo istnienia różnych samowiedz pojawia się tutaj jedność, stanowiąca o ich wspólnej tożsamości, czyli: „Ja”, które jest ‘My’ i ‘My’, które jest ‘Ja’”.

Odkryty przez Kartezjusza podmiot w formie Ja, a przede wszystkim poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest i w jaki sposób istnieje, zainicjowało nowy filozoficzny kierunek nazwany już w XX w. egzystencjalizmem. Blaise Pascal, jako pierwszy zanegował zaprezentowany przez Kartezjusza sposób rozumowania, zgodnie z którym, z faktu „Ja myślę” wywiedziona została pewność istnienia Ja. Według niego, Ja, jeśli upiera się przy władzy rozumu, skazane jest na wątplenie i niepewność. Dlatego musi odwołać się do intuicji i porządku serca, aby odczuć swój tragiczny los: wielkość i nędzę w obliczu nieskończoności.

Jeszcze mocniej egzystencjalny wymiar podmiotu wydobyl w swojej filozofii Søren Aabye Kierkegaard. W jego ujęciu, podmiot ma przed sobą wybór: albo może zapomnieć o swoim istnieniu, jednak jest to śmieszne, bo przecież istnieje albo skupić całą uwagę na tym, że istnieje. W ten sposób Kierkegaard odrzucił te systemy filozoficzne, w których podmiot, jak u Kanta, czy Hegla, ujmowany był jako pierwotna racja poznania. Nadał mu formę osobowości, czyli jaźni uformowanej przez wątplenie i związaną z nim rozpacz.

W nawiązaniu do XX-wiecznego egzystencjalizmu warto przypomnieć jeszcze dwie koncepcje, odnoszące się do sposobu istnienia podmiotu, czyli Ja. Pierwsza opracowana przez Martina Heideggera, mimo hermetycznego języka i kontrowersji, związanych z jego postawą w czasie rządów Hitlera w Niemczech, wywarła duży wpływ na filozofię XX wieku. U Heideggera podmiot zyskuje formę *Dasein*, czyli „bycia tu”, jestestwa, zdolnego do rozumienia bycia. Aktualne jestestwo rozstrzyga o swej egzystencji (byciu jestestwa), przez wybór własnych możliwości. Jestestwo egzystuje dopiero wówczas, gdy projektuje siebie zgodnie ze swymi możliwościami. Jednak zwykłym sposobem bycia jestestwa nie jest świadomość siebie, ale upadek w bezosobowe Się. Takie wrzucenie w świat, oddanie siebie innym, charakteryzuje naszą codzienność i związaną z nią powtarzalność. Jestestwo musi się z tego wyrwać, aby osiągnąć swoje autentyczne właściwości. Szansą na to staje się uczucie trwogi. Jest to, według Heideggera, wyróżnione położenie, które wyprowadza jestestwo z Się, czyni go wolnym, dzięki ujawnieniu jego skończoności i nieważności, odkryciu, że jest „byciem ku śmierci”. Według Heideggera, istnieją dwa podstawowe egzystencjalnie sposoby bycia jestestwa:

- Położenie, które wyraża się w nastroju, wyjawiającym samopoczucie jednostki (radość, smutek, nuda, strach). W tych nastrojach jestestwo otwiera się na swoje rzućenie w świat.
- Rozumienie, w którym otwiera się jego własna możliwość bycia oraz powiązania stanowiące strukturę świata; ważnym czynnikiem rozumienia jest mowa.



Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), duński filozof uznawany za prekursora egzystencjalizmu.

Wątplenie wyraża rozpacz myśli, rozpacz wyraża rozpacz osobowości – oto powód dla którego upieram się przy kategorii „wyboru”, będącego moim hasłem naczelnym, istotą mojego ujęcia życia, a takowe posiadam, chociaż nie roszczę sobie pretensji do posiadania [filozoficznego] systemu.

Albo-Albo II



Jean-Paul Sartre (1905-1980), francuski pisarz i filozof, przedstawiciel francuskiej lewicy.

Przez „myśle” wbrew filozofii Descartes’a czy Kanta – osiągamy samych siebie wobec innych, a ci inni są tak samo pewnikami dla nas, jak my dla siebie samych. W ten sposób człowiek, który osiąga świadomość siebie samego wprost przez cogito, odkrywa również wszystkich innych ludzi i odkrywa ich jako warunek swego istnienia.

Egzystencjalizm jest humanizmem

Inna koncepcja Ja, mająca duże znaczenie dla rozwoju egzystencjalizmu w XX w., jest dziełem Jean-Paul Sartre’a. Aksjomatem jej konstrukcji stało się twierdzenie, zgodnie z którym: egzystencja poprzedza esencję. Jako jego uzasadnienie zaproponował Sartre odróżnienie „bytu w sobie”, czyli takiego, jaki przysługuje rzeczom, które są tym, czym są, bytu zamkniętego i „bytu dla siebie”, czyli Ja. W jego ujęciu jest to byt świadomy, przekraczający siebie, zdolny do nicości, ponieważ jego tworzywem jest wolność. Jak uznał Sartre, Ja jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest. Dzięki wolności sięga w przeszłość i przyszłość, dzięki umiejętności projekcji, wyobraźni jest tym, czym siebie uczyni. Jego wolność, jest wolnością absolutną, której towarzyszy absolutna odpowiedzialność. Podobnie jak Hegel, również Sartre w procesie kształtowania się Ja wskazał na konieczność obecności innego Ja. Według niego, odkrycie jednostkowego Ja, właśnie w formie *cogito* (myśle), wiąże się zawsze z odkryciem innych jako Ja. Drugi człowiek, jak twierdzi Sartre, jest nieodzowny zarówno dla mojego istnienia, jak i dla mojego samopoznania. Świat Sartre’a jest światem bez Boga, ale możliwy jest zawsze tylko w obecności Innego, poprzez jego „spojrzenie”. Choć równocześnie to właśnie Inny nas ogranicza, uprzedmiotawia. Dlatego relacje między podmiotami często przybierają dramatyczną formę, która doprowadziła Sartre’a do stwierdzenia: „Pieńko to inni”.

Nowożytny podmiot filozoficzny w formie Ja stał się przedmiotem wielu filozoficznych dociekań. Z jednej strony, David Hume z pozycji konsekwentnego empiryzmu, rozbił Kartezjańską rzecz myślącą na wiele poszczególnych impresji, zamieniając ją w wiązkę wrażeń. Z drugiej strony, Max Stirner radykalizował i wzmocnił tę koncepcję, wydobywając egoistyczny wymiar Ja. Według Stirnera, Ja jest zawsze swoje, przynależy do siebie, jest jedynym konkretem, bo jest siłą. A jak prowokacyjnie stwierdza Stirner: „Siła przed prawem”. Dlatego świadomy egoista jest ponad prawem i siłą i dąży, jako właściciel samego siebie, poprzez negację istniejących instytucji do powstania zrzeszenia egoistów.

Zatrzymajmy się przez chwilę nad paradoksalną konstrukcją Ja. Z punktu widzenia jednostki jest to coś, co ją wyróżnia, choć równocześnie każdy z nas mówi o sobie Ja, czyli jest to zasada uniwersalna. Jesteśmy do swojego Ja bardzo przywiązani, co przejawia się głównie w języku. Oprócz bowiem formy rzeczownikowej pojawia się ono w odmianach czasowników zaszyte w jego końcówkach (np. zrobiłem/łam, zjadłem/łam) i formach zaimków (Ja/mnie/mój itd.). Być może nie chodzi zatem o substancjalny podmiot, ale tylko o językową konstrukcję i wymóg językowy. Jak zauważa Fernando Savater: „Może słowo ‘Ja’, to nie nazwa jakiejś rzeczy myślącej czy nie myślącej, ale rodzaj lokalizatora czasownika, tak jak określenia ‘tu’ i ‘teraz’” (*Proste pytania*). Oczywiście pojawia się tutaj problem, w jaki sposób konstruujemy takie językowe Ja. Czy pojawia się wraz z nauką języka, posługiwaniem się mową, czy zostaje raczej wymuszone w trakcie nabywanego przez nas doświadczenia?

Zdaniem Anthony Giddensa, próbującego łączyć obydwie te możliwości, Ja jest nośnikiem językowym, któremu sens nadają siatki pojęciowe, stanowiące „zasoby dyskursywne podmiotu”. Umiejętność użycia Ja i innych kategorii związanych z podmiotowością stanowi warunek pojawienia się samoświadomości, ale samo jej nie definiuje. Wykształcenie się Ja, w znaczeniu określonej tożsamości, ugruntowuje zatem językową formę Ja.

Wydobycie językowej genealogii naszej tożsamości wiązało się z zarejestrowanym przez filozofię, a przede wszystkim przez psychologię i psychoanalizę, kryzysem dotychczasowych modeli tożsamości, a nawet ich rozpadem. Nasza osobowość, tożsamość ujęta została przez Freuda (1856-1939) jako dynamiczna struktura psychiczna. Kształtuje się ona w trakcie konfliktu między *id* (ono), czyli popędami nieświadomymi i *ego* (jaźń) indywidualną świadomością oraz *superego* (nadjaźń), uwewnętrznionymi przez jednostkę społecznymi wymaganiami i normami. W filozofii współczesnej pojawiły się również inne koncepcje, które w nowy sposób próbują określić podstawę ciągłości i tożsamości Ja. Jak twierdzi Anthony Giddens, jest to konieczne,



Max Stirner (Johann Kaspar Schmidt)
1806-1856, niemiecki filozof, główny teoretyk anarchoindywidualizmu.
Rysunek Engelsa, to jedyny portret Stirnera.

To Ja jestem istotą rzeczy, która zrzuca wszelkie zasłony i uwalnia się od wszystkich krępujących ją skorup. Co pozostanie, kiedy się uwolni od tego wszystkiego, co nie jest mną? Tylko Ja i nic poza mną. Temu jedynemu Ja wolność nie ma nic do dania... „Wolność” wzbudza wasz gniew wobec wszystkiego, czym nie jesteście; „egoizm” każe radować się samym sobą, samych siebie zadawać.”
Jedyny i jego własność.

ponieważ nowoczesność radykalnie przekształciła najbardziej osobiste doświadczenia człowieka, wpłynęła także na jego tożsamość. Wynika to również z faktu, iż „nasz świat” różni się od świata poprzednich pokoleń, o czym będzie jeszcze tutaj mowa. Jest to wprawdzie nadal świat pojedynczy o jednolitych ramach doświadczenia (podstawowe osie czasu i przestrzeni), ale równocześnie wytwarza nowe formy różnicowania i rozproszenia. W takiej perspektywie problem tożsamości jednostki staje się projektem nakierowanym na przyszłość.

Według diagnozy, przedstawionej przez Giddensa, tożsamość jednostki nie jest już dzisiaj czymś naturalnym, to konstrukcja, która musi być tworzona refleksyjnie. W procesie jej konstruowania najważniejszą rolę odgrywają pojęcia „zaufania i ryzyka”. Nasza tożsamość straciła także swój lokalny charakter, zyskując wymiar globalny, co oznacza, że na jej strukturę i treść mają wpływ wydarzenia bardzo odległe. Stało się to możliwe dzięki rewolucji technologicznej, w tym rozwojowi mass mediów, środków przekazu, a przede wszystkim internetu. Refleksyjny projekt Ja, jak twierdzi Giddens, polega na utrzymywaniu spójnych, chociaż na bieżąco weryfikowanych, narracji biograficznych i dokonuje się w kontekście wielokrotnego wyboru, serii świadomych pytań. Jednostki muszą dokonywać wyboru tożsamości wśród różnorodnych opcji, w tym także wyboru stylu życia. Ważnym elementem tego typu tożsamości jest uwzględnienie w coraz większym stopniu, naszej cielesności. Z jednej strony ciało, jego kontrola, np. stan zdrowia, staje się istotnym elementem ciągłości biograficznej, z drugiej zaś samopoczucie jednostki, jej wygląd stają się przedmiotem wyborów i możliwości, mających znaczenie nie tylko dla niej.

Bez wątplenia w kontekście pytania kim jestem, szczególnej wagi nabrała obecnie kwestia cielesności. Dla filozofii dość długo nie był to, jednak temat godny zauważenia. W starożytności wyodrębniono duszę (*psyche*) jako czynnik rozumny i oddzielono ją od ciała, nad którym miała panować. Dla Platona, ciało wydawało się więzieniem duszy, również w późniejszych wiekach, szczególnie w śre-



Julian Offray de la Mettrie (1709-1751), francuski lekarz i filozof, uznawał, że człowiek jest istotą wyłącznie materialną.

Człowiek jest maszyną tak złożoną, że nie podobna od razu utworzyć sobie o niej jasnego pojęcia i – co za tym idzie – dać jej definicję... Tylko więc a posteriori, tj. usiłując odkryć duszę jak gdyby poprzez narządy ciała, można osiągnąć niekoniecznie oczywiste prawdy dotyczące samej natury człowieka, lecz na pewno możliwie najwyższy w tej dziedzinie stopień prawdopodobieństwa.
Człowiek–maszyna

dniowieczu, stanowiło przeszkodę w dążeniu do zbawienia. Kiedy Kartezjusz rozpoznaje sam siebie jako Ja, nie dotyczy to jego własnego ciała. Uznaje ciało za przynależne do świata zewnętrznego i traktuje jako przedmiot, który posiadamy. Przecież kiedy się odnosimy do naszego ciała, to stwierdzamy: moje ciało, moja ręka itp. W ten sposób zainicjowany został sposób myślenia, który zradykalizował Julian Offray de la Mettrie. Docenił on ciało, bo uznał, że to, co przypisywano dotąd duszy, należy traktować jako funkcję ciała i jeszcze przed Darwinem włączył człowieka wraz ze zwierzętami w porządek naturalny. Jednak zafascynowany, jak cały XVIII wiek mechanizmami, stwierdził w swej głośnej pracy *Człowiek-maszyna* (1748), że właśnie w taki mechaniczny sposób najlepiej wyjaśnić można działanie ludzkiego organizmu.

W XX wieku temat cielesności powraca już na innej płaszczyźnie. Filozoficznie rozwinie go w ramach fenomenologii Maurice Merleau-Ponty. Osią własnej wersji fenomenologii czyni Merleau-Ponty przyznanie ciału ontologicznie pierwszorzędny status. Według niego, ciało nie jest przedmiotem i przysługuje mu szczególny rodzaj obecności: „jest w swoim niezdyktansowaniu, w swej bezpośredniości jakby dla mnie nieobecne, a zarazem jest warunkiem wszelkiej obecności”. Ciało zamieszkuje czas i przestrzeń, wytwarza wokół siebie, dzięki swej motoryczności, przedobiektywną przestrzeń znaczącą, w której urzeczywistniają się jego różne zaangażowania w świat. Model podmiotowości, który tworzy Merleau-Ponty, jest silnie związany ze światem i jest ciałem. Ciało, a nie świadomość, jest ośrodkiem powstawania sensu. Ciało funkcjonuje zarazem w porządku fizycznym, jak i inteligibilnym – zjawiskowym, natury i transcendującego ją sensu. W drugiej połowie XX wieku, wraz z rozwojem filozofii feministycznej i gender, nasze ciało, a zwłaszcza jego seksualność zostają przesunięte ze sfery natury w obręb kultury.

Refleksyjny sposób konstruowania naszej tożsamości rozważaliśmy już wcześniej razem z Anthony Giddensem. Spróbujmy poświęcić jeszcze trochę uwagi wspomianej przez Giddensa koncepcji tożsamości narracyjnej.



Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), francuski filozof, zastosował metodę fenomenologiczną do badania różnych form ludzkiej ekspresji.

Ciało nie jest ani dotykane, ani widzialne w tej mierze, w jakiej jest tym, co widzi i dotyka. Nie jest więc jednym z wielu zewnętrznych przedmiotów, który posiadałyby tylko tę osobliwość, że zawsze byłby dany. Moje ciało jest trwałe trwałością absolutną, stanowiącą tło względnej trwałości przedmiotów, które mogą zniknąć, co znaczy właśnie, że są prawdziwymi przedmiotami.
Fenomenologia percepcji



Alasdair MacIntyre (1929), z pochodzenia Szkot, historyk idei, etyk i filozof. Twórca jednej z odmian komunitaryzmu.

Konwersacja jest wszechobecną cechą ludzkiego świata, uymykającą zazwyczaj uwadze filozofów ...Rozmowa, odpowiednio szeroko rozumiana, jest bowiem formą wszelkiej ludzkiej wymiany w ogóle... Rozmowy w szczególności, a ludzkie czyny w ogóle prezentują się nam zatem jako udramatyzowane narracje.

Dziedzictwo cnoty

W sposób rozbudowany przedstawił ją w pracy *Dziedzictwo cnoty* Alasdair MacIntyre, chociaż nie jest to centralny punkt jego rozważań. Interesuje go przede wszystkim możliwość nowego uzasadnienia moralności. Taką możliwością staje się dla niego nawiązanie do Arystotelesa i jego koncepcji cnoty. Ponieważ jej podstawą była zintegrowana koncepcja osobowości, stąd nawiązuje do niej również MacIntyre. Ową jedność opiera na jedności narracji, przez którą konstruuje się osobowość, przy czym ma to być narracja: „...łącząca narodziny, życie i śmierć, tak jak narracja łączy początek opowieści z jej rozwinięciem i zakończeniem”. Proponuje ujęcie ludzkiego życia jako całości w formie jedności postaci. W ten sposób tożsamość osoby byłaby to tożsamość zakładana przez jedność opowieści. Wynika z tego, że:

- jestem podmiotem pewnej należącej tylko do mnie historii, która ma szczególny sens, to sens życia,
- jestem za tę historię odpowiedzialny, co znaczy, że umiem ją wyjaśnić,
- mogę domagać się odpowiedzialności od innych.

Ostatecznie, stwierdza MacIntyre, że: „...człowiek w swoim postępowaniu i w swojej praktyce, jak również w swoich fantazjach jest zwierzęciem opowiadającym historie”. Ważnym elementem tej konstrukcji staje się powiązanie osobowej narracyjnej tożsamości z możliwością jej zrozumienia i wyjaśnienia. Według niego, właśnie zrozumiałość różni nas od zwierząt i innych twórców natury. Aby zrozumieć ludzkie działania, musimy uznać, że dany czyn wypływa ze zrozumiałych intencji, czyli ująć go jako coś, za co ktoś odpowiada i potrafi to w sposób zrozumiały wyjaśnić. Zrozumiałość oznacza tutaj znalezienie właściwego miejsca we właściwej narracji, we właściwym kontekście. A najważniejszym z nich, zdaniem MacIntyre’a, jest kontekst rozmowy.

Zrozumieć rozmowę, która ma charakter udramatyzowanej narracji, to znaczy włączyć ją we właściwy gatunek, tak jak to robimy z rodzajami literackimi. Pojawia się zatem wąt-

pliwość, w jaki sposób odróżnić postacie zmyślone od realnych? Jak twierdzi MacIntyre: „Różnica między postaciami zmyślonymi i prawdziwymi nie leży w formie opowiadania o tym, co oni robią; zależy ona od stopnia, w jakim postacie te są autorami tej formy ich własnych czynów”. Tak więc nasze prawdziwe opowieści są najpierw przeżywane w realnym świecie, a opowiada się o nich później. Co więcej, zawsze jesteśmy nie tylko aktorami, ale także równocześnie autorami tych opowieści, chociaż w żadnym momencie odgrywanej narracji nie wiemy, co zdarzy się za chwilę. Realne historie są nieprzewidywalne i ukierunkowane na jakiś cel.

Jak jednak zwraca uwagę MacIntyre, narracje mają charakter społeczny, zawsze jestem tylko ich współautorem. Jeśli jest inaczej, to mamy do czynienia z premedytacją albo z intrygą. Osobowość ugruntowuje swą moralną tożsamość poprzez przynależność do wspólnoty. Z tego punktu widzenia ogólność bądź uniwersalność to złudzenie. Nie można zrozumieć żadnego społeczeństwa inaczej niż poprzez: „...zrozumienie zbioru opowieści, które ukształtowały jego pierwotny potencjał dramatyczny”. Istnieje ściśle powiązanie między tym, co intencjonalne, społeczne i historyczne. Każdy układ w szerokim znaczeniu (instytucja, praktyka, otoczenie) ma swoją historię. Musi ona obejmować także historie poszczególnych jednostek, ponieważ bez danego układu i zachodzących w nim przemian ich historie byłyby niezrozumiałe: „Pewnego typu narracja historyczna okazuje się podstawowym i zasadniczym gatunkiem literackim służącym opisowi ludzkiego postępowania”. W ten sposób zawsze jestem jednym z nosicieli danej tradycji.

Na pytanie, towarzyszące nam na tym szczeblu naszej drabiny, można odpowiedzieć w jeszcze jeden sposób: jestem człowiekiem. Jednak taka odpowiedź, wbrew pozorom, wcale nie likwiduje kłopotów z tożsamością. Ja, przesuwam je tylko w inne obszary. Człowiek, greckie *anthropos*, łac. *homo*, jako gatunek należy do porządku natury. Nie był także osobnym przedmiotem dociekań filozoficznych ani w starożytności ani w średniowieczu.



Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), jeden z głównych przedstawicieli włoskiego odrodzenia.

Przyjął (Twórca) człowieka jako dzieło o nieokreślonym kształcie, a po wyznaczeniu mu miejsca w samym środku świata, tak się do niego odezwał: ...Natura wszystkich istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą... Będziesz mógł się degenerować i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich.

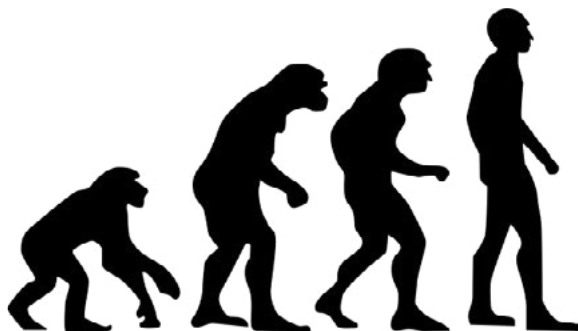
O godności człowieka

Odkrycie szczególnej pozycji człowieka w świecie zawdzięczamy renesansowym humanistom z XV i XVI w. W tym czasie nazwą tą określano tych, którzy studiowali języki i literaturę antyczną, czyli zajmowali się studiami *humanitas*, inaczej *humaniora*. Jednak dzięki nim pojawiły się nowe idee, które podważyły nie tylko dominującą pozycję scholastyki, ale także cały teocentryczny światopogląd. To oni sprawili, że uwaga filozofii i całej nauki skierowała się na zagadnienia związane z człowiekiem. Wielkim manifestem tego nowego sposobu myślenia stała się praca Giovanniego Pico della Mirandoli *O godności człowieka*. Jak stwierdził filozof, człowieczeństwo nie jest tożsame z istotą człowieka, w sensie takim jak roślinność rośliny, to nie jest jego *essentia*. Jego istotę należy rozumieć jako *potentia*, czyli jako możliwość człowieka do bycia tym, czym sam siebie uczyni. Aby zachować swoją ludzką tożsamość, człowiek sam musi zadbać o swoją godność i wolność. Wartość Ja wiąże się więc z poznaniem, że człowiek jest u samego siebie i potwierdza tę samoistność w swojej wolności. Człowiek jest wolny, jest człowiekiem, kiedy żyje w swoim świecie, który przez niego i dla niego jest światem znaczącym, sensownym, a więc wartościowym. Bycie człowiekiem zostało powiązane z przynależną mu z natury wolnością i godnością.

Jeśli intuicyjnie rozumiemy, co to znaczy być wolnym, pojęcie godności nastrocza więcej kłopotów. Po pierwsze, odwołujemy się do tego pojęcia, kiedy chcemy podkreślić wartość danej osoby, wynikającą z jej sposobu działania lub zachowania. W tym sensie godność stanowi o jej wartości, lecz może ją stracić, kiedy będzie działać lub zachowywać się niewłaściwie. Zgodnie z drugim znaczeniem tego pojęcia, godności nie można utracić, gdyż jest ona cechą przysługującą każdemu z nas z tej racji, iż jesteśmy ludźmi. To właśnie znaczenie godności występuje w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*, uchwalonej przez Walne Zgromadzenie Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1948 roku. Bardziej szczegółowe rozważania, dotyczące tego tematu zostały zamieszczone jako *Uzupełnienie* w końcowej części tej pracy.

Zwróćmy uwagę, że kiedy w odpowiedzi na nasze tytułowe pytanie zaczynamy się interesować człowiekiem, to z tego szczebla naszej drabiny rozciąga się widok na bardzo rozbudowaną obecnie filozoficzną dziedzinę, czyli krainę antropologii. Jak wynika z samej nazwy, antropologia to nauka o człowieku (gr. *άνθρωπος anthropos* – człowiek). Z uwagi na rozległość tej dziedziny można uznać, że pojęcie antropologii jest „pojęciem wędrownym”. U Arystotelesa znaczyło naukę o duchowo-moralnej stronie człowieka i takie znaczenie zachowało aż do końca odrodzenia. Wraz z rozwojem nauk biologicznych, w tym anatomii, od XVI w. staje się nauką o człowieku jako organizmie biologicznym. W tradycji anglosaskiej zyskało szersze spektrum, określa wszelkie nauki zajmujące się człowiekiem, nie tylko w wymiarze biologicznym, ale także np. kulturowym. Ostatecznie współczesna antropologia stanowi splot różnych nauk, zajmujących się w mniejszym lub większym stopniu człowiekiem i jego życiem (medycyna, psychologia, socjologia itp.), jeśli mają one znaczenie dla zrozumienia jego właściwości i rozwoju.

Rozwój antropologii filozoficznej związany jest ściśle z tym ujęciem człowieka i przyrody, które pojawiło się w XIX w. Istotnym elementem stała się przy tym teoria ewolucji. Po pierwsze, Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), francuski badacz, zdynamizował przyrodę, wykazując, iż także ona podlega historycznemu rozwojowi. Po drugie, Karol Darwin (1809-1882) włączył człowieka w rozwój przyrodniczy uznając, iż jest on wytworem naturalnej ewolucji. W konsekwencji doprowadziło to, przy wyjaśnianiu natury człowieka, do odrzucenia esencjonalizmu, czyli poszuki-



wania jego istoty. Wśród XX-wiecznych filozofów, którzy uznali antropologię za podstawę filozofii, należałoby wyróżnić Maxa Schelera (*Miejsce człowieka w Kosmosie* 1928), Helmutha Plessnera (1892-1985) (*Pytanie o conditio humana* 1961) i Arnolda Gehlena (1904-1976) (*Człowiek. Jego natura i jego miejsce w świecie* 1940). Zgodnie z ich ujęciem człowiek – inaczej niż inne zwierzęta – rodzi się za wcześnie i nie jest gotowy żyć samodzielnie zaraz po urodzeniu. Nim się w pełni ukształtuje, wymaga długiej opieki rodzicielskiej. Dlatego natura ukierunkowuje go na rozwój kulturowy, przez co człowiek jest bardziej elastyczny i nie ogranicza swego życia do *czystej biologii* (Gehlen). Brak instynktu rekompensowany jest przez instytucje, politykę (Gehlen) i kulturę (Plessner). Kultura jest niezbędna człowiekowi do życia, jest jego *naturalnym światem*.

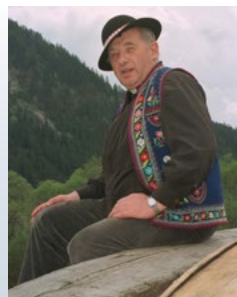
Rozwój filozoficznej antropologii ożywił, zapoczątkowane w starożytności, badania dotyczące natury człowieka. Natura (gr. *fysis* od *fyestai*, czyli rosnąć, rozwijać się, dojrzewać), to pojęcie wprowadzone przez starożytnych filozofów, którzy uznali, iż nasze poznanie nie dotyczy tylko pojedynczych przedmiotów, lecz jest zdolne do ujęcia ich w pewnym horyzoncie, jako pewnej całości. Arystoteles ograniczył pojęcie *fysis*-natury do tego, co samo z siebie powstaje oraz jest niezależne od człowieka i przeciwstawił go temu, co zawdzięcza swoje powstanie człowiekowi, czyli temu, co sztuczne (*techne*). W tym znaczeniu to, co naturalne, niezależne od człowieka, stało się także domeną nauk przyrodniczych. Z czasem przeciwieństwo tego, co fizyczne/naturalne i sztuczne, nabrało trochę innego wymiaru: obszar natury utożsamiono z przyrodą, natomiast świat stworzony przez człowieka zaczął być utożsamiany z jego kulturą, w której coraz większą rolę odgrywała technika.

W nowożytności zwolennicy odrzucenia klasycznego sposobu myślenia rewidowali także tradycyjne rozumienie natury ludzkiej jako zespołu trwałych czynników, takich właśnie jak rozumność. Hume, podkreślając prymat nauki o człowieku, postulował, aby odwoływała się ona tylko do „doświadczenia i obserwacji”. Na tej podstawie, jak sądził, można uznać, że natura ludzka, polega na takich właściwo-

ściach, które ujawniają się w ludzkich działaniach. Zwróćmy przy tym uwagę, iż pytanie o naturę człowieka jest zarówno pytaniem o jego miejsce w świecie przyrodniczym, naturalnym, jak i próbą poszukiwania tych czynników, które nas z tego naturalnego środowiska wyprowadzają. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka jest mocno obciążone kontrowersją między zwolennikami racjonalizmu i empiryzmu. W tych koncepcjach natury ludzkiej, które odwoływały się głównie do rozumności, odrębność ludzkiego gatunku przybierała formę pewnej wyższości, czy przewagi człowieka nad innymi istotami naturalnymi. Zwolennicy empiryzmu zwracają natomiast uwagę bardziej na to, co nas ze środowiskiem naturalnym łączy. Warto jednak tutaj także wspomnieć o tego rodzaju propozycjach ujęcia natury ludzkiej, których twórcy, jak np. Kant, starali się przekroczyć opozycję między racjonalizmem i empiryzmem.

Mimo niezaprzeczalnych korzyści, jakie wynikały z włączenia człowieka w porządek naturalny, takich jak np. szybki rozwój medycyny, pojawiły się także bardzo poważne zagrożenia. Jednym z nich, niosący dla człowieka i jego człowieczeństwa śmiertelne niebezpieczeństwo, stał się „darwinizm społeczny” i teorie rasowe. Wprawdzie to nie Karol Darwin jest twórcą społecznego darwinizmu, jednak skorzystanie w badaniach socjologicznych z koncepcji walki o byt i doboru naturalnego pozwoliło powiązać te koncepcje z jego nazwiskiem. Wprowadzenie ich w charakterze ideologii do obszaru politycznego stało się teoretyczną podstawą nazizmu i powiązanego z nim ludobójstwa, w imię wyższości jednej ludzkiej rasy nad inną.

W obliczu takich, między innymi, niebezpieczeństw nasze Ja powinno być wyposażone w jeszcze jedną właściwość. Aby nie krzywdzić siebie i innych, musi nauczyć się odróżniać to, co jest dobre, od tego, co jest złe i samo siebie, swoją osobowość, traktować jako dobro. Dlatego warto przywołać tutaj jeszcze jeden model tożsamości, czyli zaproponowany przez Józefa Tischnera model Ja aksjologicznego. Według niego, doświadczenie Ja aksjologicznego występuje obok innych doświadczeń Ja i jest jego naj-



Józef Tischner (1931-2000), polski ksiądz katolicki, filozof, uczeń Romana Ingardena.

Chodzi o to, by o człowieku i jego sprawach mówić językiem wyprowadzonym wprost z doświadczenia człowieka, by rozumieć człowieka poprzez to, co najbardziej ludzkie. Troska o autonomię języka jest wyrazem przekonania, że człowiek jako byt nie pozwala się sprowadzić do żadnej innej niż ludzka kategorii istnienia. Należy w mówieniu o człowieku operować takim językiem by tę niesprowadzalność wyrażał i potwierdzał.
Świat ludzkiej nadziei

bardziej pierwotną formą, poprzedzającą wszelkie inne. Ja aksjologiczne może istnieć jedynie jako Ja indywidualne, charakteryzujące się prywatnością, indywidualnością, absolutną pozytywnością i irrealnością. Poczucie jego wartości wiąże się zawsze z jego niepowtarzalnością i odrębnością, których każdorazowo Ja zabarwione wartością staje się artykulacją. Poznajemy to, jako tu i teraz, doświadczając niejako współlistnienia siebie i świata. Ja aksjologiczne jawi się jako punkt wyjścia drogi do świata.

W koncepcji Ja aksjologicznego sumuje się zatem wiedza, do której doszliśmy, osiągając aktualny szczebel naszej drabiny. Przed wejściem na sam jej szczyt czeka nas pokonanie jeszcze jednego szczebla. Jeśli uznaliśmy, że tożsamość, nasze zintegrowane Ja, jest wartością, to warto zastanowić się czym są i jak realizują się wartości.

2.5. O potrzebie wartości

Dla większości ludzi wyrażenie „potrzeba wartości” jest z pewnością czymś tak zwyczajnym, jak na przykład, wyrażenie „potrzeba ruchu” czy „potrzeba świeżego powietrza”. Niewielu zdaje sobie jednak sprawę, iż ma ono charakter historyczny i wyraża się w nim poczucie kryzysu, tak charakterystyczne dla współczesnej kultury europejskiej. Aby wyjaśnić i wskazać, na czym polega specyfika i wyjątkowość tego wyrażenia, dobrze będzie przyjrzeć się oddzielnie pojęciu „potrzeby” i „wartości”. Kiedy bowiem je rozdzielimy, to od razu rzuca się w oczy, że pochodzą one z różnych porządków.

Podstawowym punktem odniesienia pojęcia „potrzeby” jest porządek biologiczny. Potrzebom przypisuje się pierwszorzędą rolę przy wyjaśnianiu życia jako zjawiska biologicznego, gdyż pozwalają one wytłumaczyć jego dynamiczny i aktywny charakter. Jeśli nawet w naukach związanych z biologią nie udało się opracować jednolitego sposobu rozumienia tego, czym są potrzeby żywego organizmu, to ich przedstawiciele w większości zgadzają się, że potrzeba to coś, co napędza i motywuje organizm do działania. Potrzeby często także tłumaczone są jako popęd, instynkt, skłonność czy odruch. W polskim słowie *potrzeba* odnaleźć można rdzeń indoeuropejski, pochodzący od słowa *tarpati, tarpajati*, które znaczy „nasycać się”; rdzeń ten obecny jest także w greckim słowie *terpo, terpomai*, czyli „raduję się”. Ponieważ trudno zbudować jedną definicję potrzeby, spróbujemy zatem wyjaśnić, czym one są poprzez opis. Pierwszym elementem, który trafnie charakteryzuje potrzeby, wydaje się powiązanie ich ze stanem braku czegoś, co uznane jest za konieczne i niezbędne do wypełnienia pewnych funkcji. Są to przede wszystkim takie funkcje, jak:

- utrzymanie osobnika przy życiu,
- umożliwienie mu rozwoju,
- zachowanie gatunku,
- utrzymanie określonej roli społecznej czy przynależności do grupy.

Już z tego wstępnego opisu można się zorientować, że potrzeby występują we wszystkich obszarach życia: od poziomu indywidualnej, osobniczej egzystencji, po poziom społeczny. Ponieważ uruchamiają one życiową aktywność, stąd jako drugi ważny element opisu tego, czym są potrzeby, należy uznać wskazanie na ich znaczenie jako czynników „uruchamiających funkcję motywu”. Inaczej, to właśnie potrzeby uruchamiają wszelkie działania żywego organizmu, nadają im formę i określają cel.

Jak wynika nawet z tak ogólnego omówienia, potrzeby mają dość zróżnicowany charakter. Aby je uporządkować, wprowadza się różnego rodzaju podziały, z których najbardziej znany i popularny jest podział na potrzeby podstawowe i pochodne.

Potrzeby podstawowe	Potrzeby pochodne
<p>Związane są:</p> <ul style="list-style-type: none"> – z podtrzymaniem życia, – z biologiczną strukturą organizmu, – z wykształconą w trakcie rozwoju strukturą indywidualną. 	<p>Związane są:</p> <ul style="list-style-type: none"> – z poszukiwaniem środków do zaspokojenia potrzeb pierwotnych.

Przyjmując inny system porządkowania, Abraham Harold Maslow zbudował tzw. „piramidę potrzeb”. Zaproponowana przez niego koncepcja hierarchicznego uporządkowania potrzeb wynikała z połączenia ich właśnie z wartościami. Podstawę piramidy tworzyły potrzeby fizjologiczne: oddychanie, głód, pragnienie, reprodukcja, homeostaza, wydalanie, sen. Na kolejnych piętrach piramidy uwzględnił Maslow: potrzebę bezpieczeństwa, potrzebę miłości i przynależności, potrzebę szacunku oraz na samym szczycie piramidy potrzebę samorealizacji. Wśród potrzeb, które powiązał z potrzebą samorealizacji, znalazły się m.in.: kreatywność, rozwiązywanie problemów, brak uprzedzeń, akceptacja faktów.

Maslow konstruował swoją piramidę w pewnym teoretycznym kontekście, głównie w opozycji do podejścia be-

hawiorystów. Swoją propozycję opatrzył również wieloma zastrzeżeniami. Dlatego, zaproponowanej przez siebie hierarchii potrzeb nie traktował jako trwałej, czy sztywnej. Umieszczając u podstawy tej piramidy potrzeby fizjologiczne uznawał je nie tyle za pierwotne, ile za najbardziej dominujące.

Warto się jednak w tym miejscu zatrzymać i zastanowić nad tym, czym tak naprawdę zajmowaliśmy się, rozważając pojęcie „potrzeby”. Z pozoru odpowiedź wydaje się oczywista: była to prezentacja pewnej wiedzy odwołującej się do wyników badań zebranych i przedstawionych w różnego rodzaju publikacjach, głównie przez biologów. Drażąc dalej, należałoby także zauważyć, że była to prezentacja wiedzy o charakterze teoretycznym, której podstawę stanowią, w przypadku biologii, badania eksperymentalne. Jeśli przedmiotem badań biologii jest samo życie, to mamy do czynienia z refleksją, namysłem nad tym, co o życiu stanowi. Dlaczego jednak jakaś grupa ludzi zajęła się badaniem fenomenu życia? Dlaczego w ogóle ludzie podejmują działania o charakterze poznawczym? Czy nie jest również tak, że tego rodzaju aktywność traktują jako swoją potrzebę? I czy w przypadku ludzi, a przynajmniej tych, którzy swoim celem życiowym czynią badania naukowe, tego rodzaju potrzeba nie przybiera niekiedy formy potrzeby podstawowej, gdyż zdarzało się, że dążąc do jej zaspokojenia byli gotowi poświęcić własne życie?

Odpowiedzi na tego rodzaju pytania nie znajdziemy jednak w obszarze biologii. Nie dotyczą one bowiem samego życia, ale tej jego szczególnej formy, która stała się udziałem ludzkiego gatunku. Właśnie ten gatunek cechuje specyficzny sposób traktowania własnych potrzeb. Można by nawet uznać, że u człowieka potrzeby pochodne zdominowały potrzeby podstawowe. W jego przypadku poszukiwanie środków, służących do zaspokojenia potrzeb podstawowych zostało powiązane z poznaniem, które z czasem samo zyskało rangę potrzeby podstawowej. Co więcej, dążenie do jej zaspokojenia zadecydowało o rozwoju ludzkości. Dzięki niemu rozwinęła się kultura i cywilizacja. I to właśnie do tego obszaru, nie będącego już obszarem życia/natury, lecz kultury przynależy pojęcie *wartości*.



Abraham Harold Maslow (1908–1970). W latach pięćdziesiątych XX wieku wraz z Carlem Rogersem i Rollo Mayem tworzył psychologię humanistyczną, stanowiącą jako „Trzecia Siła”, alternatywę wobec, dominujących w tym czasie w psychologii, szkół ortodoksyjnej psychoanalizy i behawioryzmu. W roku 1954 opublikował książkę, która przyniosła mu rozgłos i ugruntowała jego zawodową pozycję: *Motivation and Personality* (pol. wyd. 2015). Rozwinął w niej teorię hierarchii potrzeb ludzkich (tzw. piramida Maslowa).

Aksjologia
(od gr. *Axios* – ‘godny, cenny’ i *logos* – ‘słowo’, ‘nauka’) – nauka o wartościach, teoria wartości. Rozważania dotyczące analizy samego pojęcia wartości, podstaw etyki normatywnej (ustalającej zasady etyczne), a także badanie systemów i hierarchii wartości w innych naukach (np. aksjologia prawa).

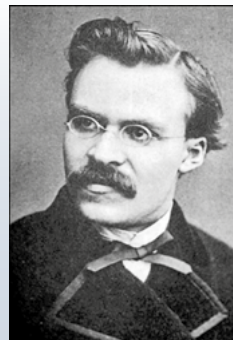
Samo pojęcie wartości stało się przedmiotem osobnych badań dopiero w XIX w., wtedy także pojawiła się osobna gałąź nauk humanistycznych, w tym filozofii, która zaczęła się nimi zajmować, czyli *aksjologia*. Wcześniej wartości stanowiły integralną część rozważań dotyczących ludzkiego życia, w tym głównie jego formy religijnej (np. najwyższe Dobro), poznawczej (Prawda) czy twórczej (Piękno). Dopiero w XIX w. pojawiły się nowe gałęzie nauki, badające, w jaki sposób człowiek przekształcał historycznie swoje potrzeby podstawowe, nadając im formy, które zaczął także rozpoznawać jako ważne i cenne, czyli wartościowe. Zawdzięczamy to głównie *etnologii* i *antropologii*, które badały m.in. jak i kiedy człowiek sporządził pierwszą broń do polowania, jak i kiedy obsiał pierwsze pole, jak i kiedy zaczął przetwarzać zdobytą w ten sposób żywność. Podobnie zbadano sposób przetwarzania żywności, który przekształcił się m.in. w wielką różnorodność przepisów kulinarnych i reguł zachowania przy stole. Z trudem tylko rozpoznajemy w naszych obyczajach i wytworach, przekształconych i nasyconych wartościami w trakcie rozwoju kultury i cywilizacji, potrzeby podstawowe. Czy podziwiając dzisiaj wspaniałe zabytki architektury, jesteśmy świadomi, że sama sztuka budowania rozwinęła się z tak podstawowej potrzeby, jak potrzeba bezpieczeństwa? Czy romantyczna miłość kojarzy się nam z potrzebą przedłużenia gatunku? I czy chcemy pamiętać, że potrzeby wynikające z reguł rządzących przynależnością do grupy, przybrały u człowieka skomplikowaną formę relacji społecznych, wraz z określającym je porządkiem ideowym, prawnym i politycznym?

Najbardziej fascynująca okazała się jednak ewolucja samej potrzeby poznania, która z czasem rozwinęła się u człowieka w potrzebę poznania świata i samego siebie, czyli w naukę i filozofię. Rozważaliśmy już tę kwestię na poprzednim szczeblu drabiny.

W procesie poznawania samego siebie, do czego przyczyniła się głównie filozofia, człowiek zdał sobie sprawę, że „ludzkie życie” to nie tylko wysiłek przeżycia, biologicznego trwania i przetrwania. Konieczny do jego określenia

okazał się również stanowiący o nim wysiłek ducha, którego najważniejszym wyrazem jest poszukiwanie „sensu życia”. Istnieje wiele sposobów rozumienia sensu życia, najogólniej można jednak powiedzieć, że polega ono na poszukiwaniu szczególnej „wartości życia”, nieredukowalnej do jego funkcji biologicznych. Już samo to poszukiwanie, jak podkreślał Ojciec Józef M. Bocheński, może nadać sens naszemu życiu. Według niego: „Zrozumienie wartości i siła potrzebna do ich urzeczywistnienia są tym, czego w życiu najbardziej dla ducha powinniśmy pragnąć” (*Zarys historii filozofii*). Spośród wielu filozofów, którzy wypowiadali się na temat wartości i sensu życia, przywołałam tutaj właśnie Bocheńskiego, gdyż wydawałoby się, że człowiek wierzący nie musi przejmować się rozumieniem czy urzeczywistnieniem wartości. Zgodnie z każdą religią są one bowiem wpisane w strukturę świata jako dzieła bożego, obecne w nim jako ślad Boga. Jednak dla współczesnego filozofa, nawet tak głęboko wierzącego, jak Ojciec Bocheński, jasne jest, że wartości w naszym życiu nie są już dzisiaj czymś oczywistym i naturalnym.

Właśnie dlatego, że wartości nie wynikają już, w sposób oczywisty, z naszego ludzkiego sposobu zaspokajania potrzeb, że w procesie poznania zaczęliśmy podważać zarówno same wartości, jak i wyjątkowość naszego ludzkiego sposobu bycia, mógł się pojawić postulat „potrzeby wartości”. Sygnalizuje on bowiem głęboką przemianę, jaka dokonała się we współczesnej kulturze europejskiej, którą utożsamia się niekiedy z jej kryzysem zdiagnozowanym przez Fryderyka Nietzschego poprzez hasło „przewartościowania wszystkich wartości”. Również, głównie za sprawą Nietzschego, wartości zostały zrównane z potrzebami na poziomie samego życia. Tym samym jednak pojawiło się niebezpieczeństwo, że stracą one swoją moc, staną się względne, ulegną relatywizacji. To człowiek został bowiem wskazany jako twórca wartości albo jako ten, kto może je dowolnie wybierać. Być może taka pozycja twórcy czy klienta w magazynie wartości wydaje się komfortowa, jednak wiąże się z dość dużym ryzykiem. Kiedy bowiem



Fryderyk Nietzsche (1844-1900), niemiecki filolog klasyczny i filozof. Poddał krytyce kulturę i moralność mieszczańską XIX w.

*Co z w i e s i ę
ż y c i e m? – Ż y ć – t o
z n a c z y: u s t a w i c z n i e c o ś o d
s i e b i e o d t r ą c a ć, c o c h c e
u m r z e ć; ż y ć – z n a c z y: b y ć
o k r u t n y m i n i e u b ł a g a n y m
d l a w s z y s t k i e g o, c o w n a s
s ł a b n i e, s t a r z e j e s i ę, i n i e
t y l k o w n a s; ż y ć – z n a c z y
w i ę c: b y ć b e z m i ł o s i e r n y m
d l a u m i e r a j ą c y c h, n ę d z a r z y
i s t a r c ó w? C i ą g l e b y ć
m o r d e r c ą? – A p r z e c i ę z
s t a r y M o j z e s z r z e k ł: „N i e
z a b i j a j!”*

Wiedza radosna

wartości tracą swoje powszechne znaczenie, to każdy taki wybór wymaga indywidualnego uzasadnienia. I dokonujemy go w obecności innych, równorzędnych uzasadnień, bo także odwołujących się do subiektywnych, indywidualnych przekonań.

Z pewnością niewielu ludzi ma wątpliwości co do tego, że w życiu należy się kierować prawdziwymi wartościami, że tylko prawdziwe wartości zasługują na to, aby je poznawać, do nich dążyć, żeby je chronić. Jednak wątpliwości pojawiają się już z pewnością wówczas, gdy zaczniemy pytać, na czym polega prawda w odniesieniu do wartości, i w jaki sposób możemy się o niej przekonać albo jak odróżnić wartości prawdziwe od fałszywych? Na przykład, jeśli uznamy, że prawdziwą wartością jest czynienie dobra, wynikające ze współczucia dla bliźnich albo harmonia w muzyce, to czy mniej prawdziwe będą takie wartości, jak np. przyjemność płynąca z pochwały otrzymanej za dobry uczynek czy zadowolenie, jakie odczuwamy przy spożywaniu smacznego jedzenia? I do jakich wartości należałoby zaliczyć dysonans bądź brzydotę, tak często przywoływane przez sztukę współczesną? Czy w ogóle wartości mogą odwoływać się do tego, co budzi w nas wstręt czy lęk, inaczej czy wartości mogą być negatywne? I czy można o nich mówić jako o prawdziwych wartościach, czy byłyby to raczej wartości fałszywe? Tego rodzaju wątpliwości wskazują, że trudno w sposób ogólny dyskutować o wartościach. Wydaje się, że jeśli chcemy wyodrębnić prawdziwe wartości, musimy je w jakiś sposób uporządkować.

Istnieje wiele wzorów takiego porządku. Nicolai Hartmann, proponował, aby podzielić je na wartości niskie, które uznawał za mocne i na wartości wysokie, czyli słabe. Thomas Nagel, zastanawiając się nad wartościami, mającymi wpływ na podejmowane przez nas decyzje, których wybór kieruje naszym działaniem, wyróżnił m.in. *wartości użyteczne i wartości perfekcyjne*. Ich charakterystykę przedstawia następująca tabela:

Wartości utylitarne	Wartości perfekcyjne
<ul style="list-style-type: none"> – służą do zaspokojenia naszych osobistych potrzeb – traktujemy je instrumentalnie – mają ważność indywidualną – zaliczamy do nich dobra materialne, ale także te wartości, w których liczymy na wzajemność (np. dotrzymanie przyrzeczeń) 	<ul style="list-style-type: none"> – posiadają wartość wewnętrzną – traktujemy je jako cel sam w sobie – są ważne dla większej liczby osób – są niejako bezosobowe – można do nich zaliczyć m.in. odkrycia naukowe, twórczość artystyczną czy badanie przestrzeni kosmicznej

Oczywiście powyższy sposób uporządkowania wartości także pozostaje dyskusyjny. Przecież wartości perfekcyjne mogą być też użyteczne, co nie neguje ich prawdziwości. Prawdziwe, jak się wydaje, mogą być zarówno wartości utylitarne, jak i perfekcyjne. Naprowadza nas to na pewien trop, który być może rozjaśni bardziej ten problem. Warto się zatem zastanowić, jakie relacje zachodzą między tymi wartościami. Czy można wartości utylitarne i perfekcyjne traktować jako równorzędne? Czy raczej jesteśmy gotowi rozważać je na różnych poziomach, dążąc do zbudowania pewnej hierarchii wartości? Jednym z możliwych sposobów stworzenia takiej hierarchii jest ułożenie wartości odpowiednio do poziomu ich ogólności: poczynając od takich, które są cenne i ważne tylko dla jednostki, i dochodząc do takich, które są ważne dla jak największej grupy ludzi, czyli ważne obiektywnie.

W odniesieniu do porządku wartości można uznać, iż wszystkie wiążą się z najwyższą wartością w obrębie poznania, czyli z prawdą. Wyznacza ona swoisty obszar obiektywności, odpornej na subiektywne opinie. W ten sposób jako prawdziwe moglibyśmy potraktować te potrzeby i wartości, które miałyby wartość ogólną, powszechną, czyli inaczej „wartości uniwersalne”.

Słowo „uniwersalny” wywodzi się z łacińskiego *universus* i znaczyło „wszyscy razem, na raz”, a także „całość”. W formie rzeczownikowej jako *universum* nabrało znaczenia „całości tego, co nas otacza”, czyli „wszechświata”.

Należy pamiętać przy tym, że dotyczy to nie tylko całości tego, co jest aktualnie, ale także tego, czego już nie ma, bo przeminęło, jak również tego, czego jeszcze nie ma, bo dopiero powstanie. Jeśli zatem powiążemy słowo *uniwersalny* z pojęciem wartości, to oznacza, że wartości uniwersalne byłyby to wartości ważne wszędzie, dla wszystkich i zawsze. Powinny one zatem być traktowane jako wartości na całej kuli ziemskiej, a nawet poza nią, przez wszystkich ludzi (a może nawet wszystkie istoty żyjące). Na poziomie definicji sprawa wydaje się dość oczywista, jednak kiedy próbujemy się skonfrontować z rzeczywistością, od razu widać, że będą kłopoty.

Kto miałby bowiem decydować o tym, które wartości są uniwersalne? Przecież nie możemy przeprowadzić referendum wśród całej ludzkości, nawet jeśli w naszych czasach, czyli w czasach globalizacji byłoby ono możliwe. Ponadto próba rozstrzygnięcia kwestii wartości uniwersalnych przez referendum sprawiłaby, że stracą one swój uniwersalny charakter. W ten sposób uznalibyśmy bowiem, że źródłem ich obowiązywania są subiektywne, jednostkowe przekonania, bo tylko takie badać możemy w trakcie referendum. Natrafiamy zatem na jeden z najtrudniejszych problemów związanych z kwestią wartości, czyli na problem źródła ich obowiązywania, ściśle zresztą powiązany z kwestią sposobu ich istnienia.

Wśród licznych dyskusji, które toczą się na temat wartości, ta która dotyczy ich ważności i sposobu istnienia, wydaje się być podstawową. I chociaż angażujący się w ten spór przedstawiciele różnych dyscyplin, prezentują na ogół jakieś pośrednie stanowiska, to aby go zrozumieć, należy stanowiska te wyostrzyć i radykalizować do dwóch podstawowych opcji, dających się sprowadzić do następujących twierdzeń:

- wartości mają obiektywny charakter, istnieją niezależnie od tego czy uznajemy je za wartości, czy nie; są ważne niezależnie od nas i sposobu ich uznania;
- wartości mają charakter subiektywny, istnieją tylko dla nas i tylko dlatego, że my je jako wartości uznajemy.

Te dwa skrajne stanowiska w pewien sposób ilustrują także historię naszego europejskiego sposobu myślenia, europejskiej kultury. W starożytności przyznawano wartościom obiektywne istnienie (Platon), łącząc je z koncepcją urzeczywistnienia idealnego porządku, w którym obowiązują „miara i proporcje”. W nowożytności, do czego walnie przyczyniła się filozofia Kartezjusza, zasadniczym punktem odniesienia takiego porządku stał się podmiot, czyli Ja. W czasach współczesnych, głównie za sprawą postmodernizmu, kultu nadwrażliwości i oryginalności, podmiot ten nabrał wręcz cech indywidualnego twórcy, rozumianego także jako twórca wartości. Jak przyznają jednak europejscy filozofowie, doprowadziło to do dość niebezpiecznej sytuacji, w której trudno uzasadnić istnienie wspólnego świata i związanych z nim wartości. Odrzucenie wartości uniwersalnych i ich relatywizacja utożsamiane są także dość powszechnie ze współczesną kulturą europejską i traktowane jako dowód jej schyłkowości. Zauważmy jednak, że zagrożenia wynikają z obydwu zaprezentowanych przez nas stanowisk, a mianowicie:

- to, które przyznaje wartościom obiektywny i uniwersalny charakter, ma tendencję do fundamentalizmu, który często przeradza się w terror jedynie prawdziwego systemu wartości;
- to, które przyznaje wartościom charakter subiektywny i relatywny może doprowadzić do ich banalizacji (wszystko może być wartością) i urynkowienia (wartości stają się towarem).

Kiedy rozważymy te skrajne stanowiska wnikliwie, to odkryjemy, że obydwa naznaczone są wewnętrzną sprzecznością. Fundamentalizm, w imię obiektywnego systemu wartości musi odwoływać się do subiektywnego przekonania, dążąc do tego, aby każdy człowiek taki system zaakceptował. Z kolei, subiektywizm musi założyć, że indywidualna akceptacja wartości jest właśnie czymś, co ma charakter powszechny.

Wskazując zagrożenia czy argumentacyjną słabość obu tych skrajnych opcji, nie należy jednak podważać wagi

samego zagadnienia. Tym bardziej, że wspomniany tutaj podmiotowy punkt widzenia kultury europejskiej stał się fundamentem zespołu tych wartości, na których zbudowano zbiór praw znanych jako *Prawa człowieka i obywatela*. W licznych dyskusjach, które toczą się wokół tych praw, wskazuje się na ogół na ich ograniczony, właśnie do kultury europejskiej charakter i chęć dominacji tej kultury. Jednak nawet ich najwięksi przeciwnicy nie mogą zaprzeczyć, że spory takie możliwe są jedynie na gruncie zawartych w nich wartości.

Ryzyko, jakie kryje się w sytuacji sygnowanej przez wyrażenie „potrzeba wartości”, ma jeszcze jeden wymiar. Warto się bowiem zastanowić, co nam grozi i jak wyglądałby nasz świat, gdyby wartości sprowadzić na ten sam poziom, na jakim funkcjonują biologiczne potrzeby i same potrzeby traktować jako wartości najwyższe. Przedyskutowanie tej kwestii wymaga wprowadzenia jeszcze jednego rozróżnienia: rozróżnienia na to, co dobre i złe.

Pojęcia „dobra i zła” to pojęcia podstawowe w krainie wartości. Świadczy o tym i to, że mogą one zastępować wszystkie inne, gdyż te dają się do nich sprowadzić. Czy nie mówimy, że to jest „dobra książka”, kiedy chcemy podkreślić jej wartość literacką (estetyczną)? Czy kiedy chcemy kogoś pochwalić za znalezienie trafnego, prawdziwego rozwiązania równania matematycznego, nie powiemy, że to jest „dobre rozwiązanie”? Podobnie każdy brak wartości wyrazić możemy, wskazując na zło. Zauważmy przy tym, że kiedy w ten sposób odwołujemy się do pojęcia „dobra i zła”, nasza uwaga skierowana jest na sam przedmiot, który poddajemy ocenie. Sytuacja ulega jednak zmianie, kiedy ktoś, kogo przekonujemy, że coś jest dobre lub złe, nie podziela naszego sądu i zapyta nas o jego podstawę. Kiedy ktoś właśnie będzie chciał wyjaśnić, skąd wiemy, że to coś jest dobre lub złe.

W przypadku pytania o poznanie dobra i zła warto jeszcze wyjaśnić, na czym polega jego swoistość. Kwestie dobra i zła należą bowiem do szczególnego obszaru filozoficznych dociekań, dotyczącego zasad i sposobu naszego działania, praktyki. Jest to przedmiot wyjątkowy, gdyż nasze

Etyka (gr. *ethikos logos* – nauka o obyczajach) – w Grecji słowo *ethos*, oznaczało pierwotnie obyczaj swoisty dla danej społeczności, który ujawniał się w działaniach należących do niej jednostek; wraz z rozkładem pierwotnej społeczności rodowej jako *ethos*, zaczęto określać właściwy dla danej jednostki sposób postępowania, jej charakter i zwyczaje, które nie są wrodzone, lecz które nabywa ona przez przyzwyczajenie. Arystoteles nadał słowu „etyka” znaczenia wiedzy o działaniu człowieka, jego celach i miarach, którymi się go ocenia.

działania nie dokonują się w próżni, są określone głównie przez obecność innych ludzi, do nich także są kierowane. Nawet wtedy, gdy jak Robinson Crusoe, działamy na bezludnej wyspie, to obecność innych ludzi wpisana jest już w schemat naszego zachowania, w sposób, w jaki o swojej sytuacji myślimy, i w jaki praktycznie próbujemy jej zaradzić, podejmując np. wysiłek rozpalenia ognia czy zbudowania najprostszych narzędzi. To właśnie na podstawie wzajemnych relacji członków danej grupy, sposobu, w jaki się do siebie odnoszą, w jaki się ze sobą o-bywają, tworzą się określone wzorce takich zachowań, które jeśli zostają zaakceptowane i utrzymują się dłuższy czas, mogą przenieść się w obyczaj, czyli *ethos* tej grupy. Takie utrwalone i ocenione pozytywnie obyczaje stały się przedmiotem głównego działu filozofii praktycznej, który od czasów Arystotelesa określany jest jako *etyka*.

Cyceron ten obszar wiedzy nazwał filozofią moralną (łac. *philosophia moralis*), gdyż w ten sposób przetłumaczył on greckie słowo *etyka*. W swojej koncepcji filozofii moralnej, moc obowiązującą zarówno prawa moralnego, jak i moralnych norm wywodził Cyceron z prawa naturalnego. Szczególnie za sprawą przedstawicieli szkockiego oświecenia (m.in. D. Hume'a, i A. Smitha), filozofia moralna uzyskała szerszy zakres niż *etyka*, stając się nauką społeczną, badającą postępowanie ludzi w ogóle i sposoby jego wartościowania. Współcześnie przez *etykę* rozumie się filozoficzną i normatywną naukę o moralności, badającą czym jest dobro, powinność moralna, sumienie, odpowiedzialność itp.

I to w tym obszarze rządzą pojęcia dobra i zła. W ten sposób tak ważne dla nas pytanie, przed osiągnięciem szczytu na naszej drabinie, pytanie o to, skąd wiemy, co jest dobre, a co złe, dotyczy m.in. źródeł naszych przekonań na temat etycznego zachowania i skali ocen stosowanych do takich zachowań oraz ocen określanych także jako normy moralne. Jak już mogliśmy się przekonać na niższych szczeblach drabiny, w odniesieniu do podstawowych kwestii filozoficznych występują liczne rozbieżności i kontrowersje. Dotyczy to również, a może przede wszystkim, zagadnienia wiedzy na temat dobra i zła. Z jednej strony, uznaje się,



Marek Tulisz Cyceron (106–43 p.n.e.), mówca, prawnik, polityk, filozof. Oddał życie w obronie republiki rzymskiej, w filozofii nawiązywał do stoików.

A więc do rozróżnienia prawa dobrego od złego nie mamy innego sprawdzianu niż natura. Pozwala ona nam rozpoznać nie tylko sprawiedliwość i niesprawiedliwość, lecz w ogóle rozróżnić wszystko szlachetne od tego, co nędzne... Sprowadzenie zaś tej różnicy nie do natury, lecz do mniemań ludzkich jest szaleństwem.

O prawach II



Węgielnica (łac. *norma*) przyrząd wyznaczający kąt prosty. Normy moralne rozumiane w sensie ogólnym, to wszelkie zasady moralne, także oceny (zdania wartościujące) oraz ich uzasadnienie. W sensie ściślejszym to zdania, które nie orzekają, czy dane postępowanie jest dobre, czy złe, ale wyrażają nakaz lub zakaz danego postępowania. Węgielnica, jako symbol dawnych murarzy stała się, wraz z cyrklem, najważniejszym symbolem wolnomularstwa (masonerii).



że tego rodzaju wiedza wynika z historycznie narosłego doświadczenia, stąd zmienia się i może być przedmiotem badań empirycznych. Według zwolenników tego poglądu, jeśli jakiś obyczaj, ukształtowany w obrębie danej grupy, np. rytuał związany z zachowaniem się średniowiecznych rycerzy, zapewniał jej sukces, tzn. pozwalał przetrwać i gwarantował tożsamość, to nabierał cech normy, często obwarowanej w postaci prawa (jak *Kodeks rycerski*). Zgodnie z tym ujęciem, takie normy moralne należy traktować jako wytworzone przez ludzi, a ich przestrzeganie wynika z pewnej umowy, konwencji. Pogląd taki głosili w starożytności np. sofisci, sprowadzając go także do zgrabnego aforyzmu, autorstwa najwybitniejszego z nich, czyli Protagorasa (481–411 p.n.e.), zgodnie z którym: „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że istnieją, nie istniejących, że nie istnieją”.

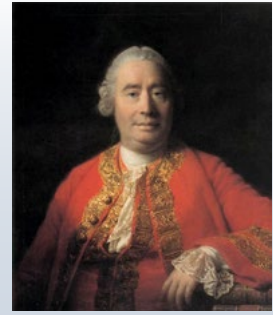
Z drugiej strony, w opozycji do tego stanowiska, Sokrates sformułował koncepcję uznającą absolutną wartość Dobra, twierząc, że jeśli Dobro ma być miarą, to nie może być uzależnione od tego, co się nią mierzy. Przecież, kiedy chcemy dowiedzieć się, np. ile waży dany przedmiot, to kładziemy go na wagę i używamy odważników, posiadających obiektywnie uznaną wartość. Zatem również przy ocenie naszego postępowania powinniśmy stosować miarę w stosunku do niego zewnętrzną i doskonalszą. Zgodnie z takim poglądem, wiedza dotycząca dobra i zła jest niezależna od świata zewnętrznego i nabiera charakteru czysto intelektualnego. Tego rodzaju wiedzę człowiek mógł odnaleźć tylko w sobie samym, w swoim rozumie.

Od starożytności kultura europejska bardziej ceniła rozumność człowieka niż jego stronę uczuciową. Etyczny ideał „panowania nad sobą” wskazywał na konieczność rozumowego kształtowania naszej sfery uczuciowej, zmysłowej, którą łączono z nieznaną granic pożądlivością i brakiem odpowiedzialności. Panowanie nad sobą (gr. *sofrosyne*) oznaczało umiejętność osiągnięcia równowagi wewnętrznej, czasami cnotę tę utożsamiano ze zdrowym rozsądkiem. W filozofii greckiej była to podstawowa indywidualna cnota. W wymiarze praktycznym nabierała znaczeniu „silnego

charakteru”, w wymiarze ogólnym, teoretycznym rozumiano ją jako kategorię moralno-filozoficzną, oznaczającą mądrość i ogólny ład duszy.

Co nie znaczy jednak, że stronę zmysłową, uczuciową w ogóle lekceważono. Różne starożytne szkoły filozoficzne (w tym przede wszystkim szkoła Arystotelesa) doceniły znaczenie zmysłów w procesie poznania, inicjując empiryzm poznawczy. W nowożytności, szczególnie w Anglii w wieku XVIII, przez odwołanie się do zmysłów próbowano również wyjaśnić pochodzenie wiedzy, dotyczącej dobra i zła. Jeden z głównych przedstawicieli ówczesnej filozofii moralnej Dawid Hume, był przekonany, że: „u podłoża wszystkich ocen i sądów moralnych leży zarówno rozum, jak i uczucie”. Źródłem zaś owego uczucia miał być specyficzny zmysł określany przez niego jako „zmysł moralny” (ang. *moral sense*). Zmysł ten miał charakter zmysłu wewnętrznego i stanowił, jak uznał Hume, „przyrodzoną i uniwersalną właściwość” ludzkiego gatunku. Uznał go także za podstawę poczucia odpowiedzialności za nasze postępowanie. Dzięki niemu istniała bowiem gwarancja, że zachodzi związek między naszym działaniem, a jego skutkami, ponieważ to zmysły łączą nas ze światem. Według przedstawicieli angielskiej filozofii moralnej, zmysł moralny to wrodzona człowiekowi i niezależna od rozumu zdolność odróżniania dobra i zła, stanowiąca podstawę wyboru moralnego. Czasami utożsamiany był też z sumieniem. Z tego również powodu poznanie tego, co dobre i tego, co złe, które staje się możliwe dzięki zmysłowi moralnemu można, zdaniem Hume’a, sprowadzić do przeżycia przykrości i przyjemności. Czyż bowiem, pytał Hume, oglądanie bohaterских czynów nie sprawia nam przyjemności? I czy oglądanie aktów przemocy, ludzkiej podłości, nie wywołuje w nas uczucia przykrości?

Niezależnie jednak od różnic w poglądach na temat źródeł pochodzenia wiedzy na temat dobra i zła, zwolennicy jednego – racjonalizm, jak i drugiego – empiryzm, rozwiązania tej kwestii, są zgodni, że sama ta wiedza jest czymś, co ludzi odróżnia od innych stworzeń.



Dawid Hume (1711-1776), szkocki historyk i eseista. Filozofię moralną uznał za naukę o człowieku i uważał za wiedzę opartą na doświadczeniu.

Jest prawdopodobne, że ostateczny wyrok, który orzeka, iż pewne cechy i czyny zasługują na miłość i pochwałę, a inne – na odrazę i potępienie; ...że ten ostateczny wynik zależy od jakiegoś wewnętrznego zmysłu czy też uczucia, które jest przyrodzoną, uniwersalną właściwością całego naszego gatunku.

Badania dotyczące zasad moralności

Filozofowie starożytni byli przekonani, że człowiek jest istotą doskonalszą niż inne stworzenia. Od świata przyrodniczego, naturalnego miała go odróżniać przede wszystkim zdolność do poznawania świata, do czego jest zdolny dzięki swemu rozumowi. Aby to wyrazić, odwoływali się do pojęcia *logosu*, o czym już na niższych szczeblach naszej drabiny była mowa. To wieloznaczne pojęcie pozwalało, jak wiemy, opisać takie cechy charakteryzujące ludzi, jak rozumność, zdolność poznania prawidłowości, panujących w świecie oraz podporządkowania się nim, a także mowę. Do tego znaczenia odwołał się Arystoteles, uznając, że człowiek jako jedyny obdarzony jest mową (gr. *zoon logon echon*). To właśnie dlatego może porządkować swój świat, stosownie do uzgodnionych z innymi ludźmi wartości, takich jak: to, co pożyteczne lub szkodliwe, to, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe.

Przy takim ujęciu ludzkiej natury okazuje się, że źródłem naszej wiedzy na temat tego, co jest dobre, a co złe, staje się komunikacja, rozmowa, dialog będąca podstawą naszej wiedzy o innych ludziach: ich potrzebach, lękach i nadziejach. Jak zauważył hiszpański filozof Fernando Savater, rozmowa zrównuje tych, którzy w niej biorą udział. Nie znaczy to, że wszystkie wygłaszane w jej trakcie opinie są dobre, ale wszystkie powinny być wzięte pod uwagę. Z doświadczenia wiemy także, że w rozmowie więcej znaczą takie zdania, które są lepiej uargumentowane i bardziej odporne na zastrzeżenia innych, bardziej przekonujące. Warto zatem zastanowić się, czy prawdziwą, a stąd jedynie uniwersalną wartością nie jest dzisiaj właśnie owa otwartość na rozmowę, która wprawdzie nie obiecuje osiągnięcia jedynej i ostatecznej prawdziwej wartości, ale pozwala mieć nadzieję, że do jakiejś wspólnej prawdy o nas samych będziemy się zbliżać.

Wartości pojawiające się w obszarze bycia z innymi, pomiędzy nimi nadają kształt i tworzą strukturę naszego świata, która przejawia się także jako porządek ideowy, głównie prawny, społeczny i polityczny. Problem polega na tym, iż muszą one być akceptowane i uznawane. Trudny moment następuje wówczas, gdy zaczyna się je kwestionować.



Thomas Hobbes (1588-1679), angielski filozof, jeden z twórców klasycznej koncepcji umowy społecznej.

Wartością człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy jest jego cena, to znaczy: wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły. Nie jest więc to wartość bezwzględna, lecz jest rzeczą zależną od potrzeby i sądu innych ludzi.

Lewiatan

Może to świadczyć o wyczerpywaniu się znaczenia danych wartości. Jeśli nie potrafimy ich wzmocnić lub zastąpić innymi, powstaje pustka. Zawsze wtedy grozi upadek w świat, w którym rządzą jedynie potrzeby biologiczne, instynkty, nieliczenie się z drugim człowiekiem. Hobbes zdiagnozował taką sytuację i rozpoznał jako stan naturalny, w którym „człowiek człowiekowi wilkiem”.

W tym miejscu warto wrócić do naszego punktu wyjścia, czyli rozważań związanych z powiązaniem pojęcia „potrzeby” i „wartości”. Rudolf Hermann Lotze, tworząc swój system filozoficzny, uznał, iż badaniem tego co jest (bytu) powinna się zajmować nauka, a właściwą dziedziną filozofii są wartości, które nie tyle są, ile obowiązują. Przy czym samo pojęcie „wartości” zapożyczył z ekonomii. Znamienny wydaje się ten genetyczny związek pojęcia wartości z ekonomią. Poprzez niego łatwiej odkryć wewnętrzne pokrewieństwo między pojęciem „wartości” i „potrzeby”. Przypomnijmy, że dla ekonomisty wartość powiązana jest z towarem i ujawnia się dopiero w momencie wymiany towarów. Żadna rzecz nie ma zatem wartości jako taka, jeśli nikt jej nie potrzebuje. To również za sprawą ekonomii okazało się, że wartości istnieją w bardzo szczególnym obszarze, który powstaje dopiero wówczas, gdy ludzie siebie nawzajem potrzebują, gdy zaczynają się ze sobą liczyć. Jak już mówiliśmy, jest to obszar komunikacji i porozumienia, który na podstawie wymiany powstaje jako to, co „pomiedzy” ludźmi (łac. *inter-esse*), w potocznym odczuciu zredukowane do poziomu interesów. Wynika z tego, że wartości wymagają odniesienia do jakiegoś ustalonego wspólnie porządku norm i ocen, inaczej nie moglibyśmy ich jako wartość zidentyfikować.

Powstanie i trwanie takiej wspólnoty, którą ludzie akceptują i rozpoznają jako „swój świat”, o czym rozmawialiśmy na pierwszym szczeblu naszej drabiny, wymaga od nich troski i starań. Dużą rolę odgrywać będzie przy tym wsparcie, jakie sobie potrafią zapewnić, czyli solidarność, której podstawą jest niedoceniane obecnie uczucie życzliwości. Poszukiwanie historycznych źródeł i pochodzenia takich polskich słów jak „życzliwość” i „życzliwy” może przyprawić o zawrót głowy. W słownikach etymologicznych i języ-



Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), niemiecki lekarz, logik i filozof. Stworzył rozległy system filozoficzny na podstawie trzech obszarów badań:
– metafizycznych, dotyczących form naszego umysłu,
– kosmologicznych i psychologicznych, dotyczących faktów,
– kryteriów wartości, na których opierają się nasze oceny estetyczne lub etyczne.

kowych wtłoczone są one bowiem w całą skomplikowaną siatkę pojęć, wywodzących się z tak podstawowego pojęcia, jakim jest pojęcie „życia”. Na tej egzystencjalnej podstawie rozkrzewiły się słowa o różnych, niekiedy przeciwstawnych znaczeniach: od *pożyczki* przez *pożytek* do *życzliwości* właśnie. Według Aleksandra Brücknera, wszystkie one opisują w istocie to, „co do życia służy” i w jakiś sposób, chociaż czasem bezpośrednio trudny do uchwycenia, powiązane są z pokarmem, obfitością i żyznością.

Wcale nie lepiej jest w innych językach, zwłaszcza w angielskim. Jeśli jednak za najbliższe polskiemu słowu życzliwość uznać angielskie *benevolence*, to należy zauważyć przede wszystkim, iż jego łacińskie korzenie (łac. *benevolentia*) nie sięgają poziomu egzystencjalnego, czyli nie wyrastają ze słowa *życie*, lecz podobnie jak w niemieckim *Wohllwollen* wiążą się z chceniem, życzeniem, ostatecznie z dobrą wolą. Ułatwiło to bezpośrednie przeniesienie tego słowa, zwłaszcza w wieku XVII i XVIII, do dyskursu moralnego, w którym stało się jedną z najważniejszych jego kategorii.

Życzliwość może być doświadczana w dwojaki sposób: po pierwsze, doznajemy czyjejs życzliwości. Ten rodzaj życzliwości pojawia się zatem jako pewna relacja społeczna, osobowa ale zindywidualizowana, doświadczamy jej bowiem jedynie w kontakcie z drugim konkretnym człowiekiem. Dlatego tylko w metaforyczny sposób można mówić o życzliwych instytucjach, grupach czy państwie. Doświadczamy takiej życzliwości w wyniku bezpośredniego spotkania, chociaż nie jest to warunek konieczny. Możemy odczuwać życzliwość kogoś, kogo nie znamy, a kto w jakiś sposób na odległość wpływa na nasze życie. Tego rodzaju doznanie, które przybiera bardzo różne formy i posiada różne nasycenie, realizuje się m.in. jako czyjaś wobec nas otwartość, pobłażliwość, przychylność, serdeczność, uczynność, wylewność, uprzejmość czy w końcu wyrozumiałość. Literatura piękna dostarcza w tym względzie bardzo wielu przykładów. Różne przejawy czyjejs życzliwości można potraktować ogólnie jako wyraz dobroci, której jesteśmy adresatami.

Po drugie, życzliwość może mieć charakter podmiotowy i dotyczyć naszej własnej postawy. Inaczej niż w pierwszym przypadku nie musi to być relacja osobowa. Moja życzliwość w formie np. przychylności, serdeczności czy chęci pomocy, skierowana może być zarówno do innych ludzi, jak i do zwierząt, bądź do świata w ogóle. Wynika ona wtedy z określonego charakteru człowieka: to określony sposób bycia, życia, wynikający ze zgody na świat, taki jaki jest, jego oswojenia, porozumienia z nim. Warto przy tym zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą między doświadczeniem życzliwości wobec świata a miłością, szczególnie w formie pożądanego. Pożyczając dążymy bowiem do przywłaszczenia sobie danego przedmiotu, jego pochłonięcia (konsumpcji), natomiast życzliwość godzi się na jego osobność, odmienność, „pozwala mu być sobą”. Tego rodzaju życzliwa postawa wobec świata i tego, co nas w nim spotyka, znalazła w filozofii i w literaturze pięknej swoją różnorodną formę i wyraz osobowy, żeby wspomnieć tutaj tylko twórczość Montaigne’a, czy bohaterów wykreowanych przez François’a Rabelais’a (1537-1553), bądź Romaina Rollanda (1866-1944).

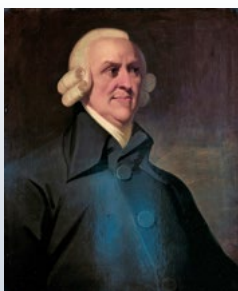
Jak z tego bardzo skrótowego opisu wynika, obydwa te doświadczenia życzliwości sytuują się w obszarze uczuć, a jako ich warunek przyjąć możemy szersze zakresowo uczucia, czyli sympatię (w znaczeniu współodczuwania) i akceptację. Łączy je także i to, iż manifestują się na zewnątrz jako określona postawa. Pojęcie postawy zostało rozwinięte głównie w obszarze socjologii i psychologii, w której jako postawę rozumie się: „...względnie stałą, zabarwioną emocjonalnie gotowość do reagowania w pewien spójny czy konsekwentny sposób wobec pewnej osoby, grupy ludzi lub sytuacji” (Richard J. Gerrig, Philip G. Zimbardo *Psychologia i życie*). Postawa życzliwości, jeśli nawet jest przede wszystkim postawą emocjonalną, bez wątplenia zawiera w sobie możliwości, które pozwalają ją przekształcić zarówno w postawę poznawczą, jak i wartościującą. Dostrzeżenie i rozwinięcie tych możliwości zdecydowało, iż życzliwość stała się przedmiotem zainteresowania filozofów szczególnie w wieku XVII i XVIII.



Michel Eyquem de Montaigne (1533– 1592), pisarz, filozof humanista; jeden z głównych przedstawicieli francuskiego renesansu.

Kiedy mi się ktoś przeciwia, budzi we mnie uwagę nie gniew; spieszę ku temu, kto mi się przeciwstawia, kto mnie uczy. Sprawa prawdy powinna być sprawą wspólną jednej i drugiej stronie.

Próby III



**Adam Smith (1723-1790),
filozof i ekonomista,
reprezentant szkockiego
oświecenia.**

*Jak życzliwość przysparza
czynom, które z niej
biorą początek, piękno
przewyższające wszelkie
inne piękno, tak brak
życzliwości, a jeszcze
bardziej przeciwna
tendencja, narzuca
szczególną szpetotę
wszystkiemu, co manifestuje
taką dyspozycję...
Najbardziej cnotliwe ze
wszystkich uczuć jest to,
które obejmuje jako swój
cel szczęście wszystkich
rozumnych istot.*
Teoria uczuć moralnych

Trzeba jednak przy tym pamiętać, iż filozofia już od starożytności interesowała się tym spektrum uczuć, które opisuje pojęcie życzliwości. Dotyczy to zwłaszcza tych aspektów życzliwości, które występują w miłości i przyjaźni. Jednak wyodrębnienie ich, zebranie i powiązanie z pojęciem życzliwości – w znaczeniu dobroduszości, akceptacji (tolerancji), przychylności, czyli dobrej woli – stanowi jeden z istotnych elementów całego dorobku oświecenia. Co więcej, to właśnie wtedy pojęcie życzliwości zyskuje szczególną siłę, jako czynnik mobilizujący i to zarówno w perspektywie metafizycznej, moralnej, jak i społeczno-politycznej. Wydaje się, że oświecenie nazywane „wiekiem światła” można by równie dobrze, uwzględniając jego wymiar moralno-polityczny, uznać za wiek życzliwości. Za przykład może posłużyć twórczość Adama Smitha, jednego z najbardziej interesujących przedstawicieli szkockiego oświecenia.

Swoje rozważania dotyczące życzliwości podejmuje Smith przy okazji badań uczuć moralnych, i jak zapewnia: „...właściwa życzliwość (*proper benevolence*) jest najwdzięczniejszym i najprzyjemniejszym ze wszystkich uczuć” (*Teoria uczuć moralnych*). Wprawdzie uczucie życzliwości rozważa w kontekście cnoty to ostatecznie, nie uznaje jej Smith za odrębną cnotę, lecz ujmuje jako podstawowy motyw naszego moralnego działania, niejako medium, poprzez które nasze działania nabierają dopiero charakteru cnot. Co więcej, medium życzliwości nie tylko zapewnia najwyższą moralną jakość naszemu działaniu, lecz decyduje także o jego wartości estetycznej. Życzliwość jako cnota dobroczynna przeciwstawiona złośliwości ma także charakter społeczny, poprzez przymus wzajemności otwiera nas na innych i ich potrzeby. I im szerszy jest jej zakres, tym bardziej jest wartościowa. Właśnie w kontekście takiego modelu życzliwości pojawia się bardzo interesujące przesunięcie akcentów. Jak uznaje Smith, gwarancją powszechnego szczęścia może być jedynie Bóg. Jeśli wierzymy, iż taki był przede wszystkim cel stworzenia świata, czyli powszechne szczęście, to musimy również przyjąć, iż jego Stwórca kierował się w swym działaniu niejako naturalną życzliwością. Życzliwość bowiem, to jedyny powód, który pozwala wyjaśnić, z ludzkiego punktu widzenia, dla-

czego Bóg stworzył świat i wprawił go w ruch, a także cały czas go w tym ruchu podtrzymuje. A ponieważ powinniśmy się starać go naśladować, to podobnie jak on musimy uczy-
nić z naszej życzliwości siłę twórczą.

Aby było to możliwe, uzupełnia Smith, przywołaną już tutaj Arystotelesowską koncepcję człowieka, jako jedynej istoty obdarzonej rozumną mową (*logosem*), czyli zdolnością odróżniania dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości itp. o naturalną, jak uznał: „skłonność do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”. Owa naturalna skłonność sprawia, że swoje potrzeby, wynikające m.in. z potrzeby zachowania siebie (somolubstwa), zaspokaja człowiek poprzez innych ludzi: „każdy człowiek żyje dzięki wymianie”. Z takiego także sposobu bycia ludzi „między innymi ludźmi” (*inter-esse*) wynika, iż możliwe jest ich porozumienie, odwołujące się do współodczuwania (moralności). Dzięki wymianie handlowej powstaje ogólność, będąca warunkiem społeczności, jako pewnej wspólnoty dobrobytu. Istotnym budulcem takiej wspólnoty, analogicznie jak w wypadku stworzenia świata, okazuje się, według Smitha, życzliwość. Naturalna życzliwość, będąca naśladowaniem Stwórcy, stanowi jeden z najważniejszych czynników mobilizujących, który przyczynia się do powstania nowego wszechświata, jakim jest świat „wolnego rynku”: wprawia go w ruch i w tym ruchu utrzymuje, chociaż rządzi się on własnymi, niezależnymi od ludzi prawami („niewidzialna ręka rynku”).

Ludzie, kierując się takimi cnotami, jak pracowitość czy oszczędność są w stanie zgromadzić prywatny kapitał i na mocy suwerennej decyzji oraz dzięki swej życzliwości mogą go użyć produkcyjnie – włączyć w ogólny obieg. Jak długo ludzie wspomagają ten ruch, to uczestniczą w tworzeniu dobra wspólnego, w sensie wspólnego dobrobytu. Obrót ten może zostać jednak spowolniony lub wręcz zahamowany, gdy w sposób niewłaściwy zaczynają rozumieć swoje interesy, kiedy rezygnując z życzliwości i towarzyszącej jej wzajemności, koncentrują się tylko na *their own particular interest*. Przewaga myślenia w kategoriach prywatnych pojawia się, kiedy np. ludzie wycofują się z rynku

odbierając kapitał pieniężny tak, iż przestaje on procentować, czyli powraca do swej nominalnej wartości i tak ograniczony staje się społecznie bezużyteczny. Oznacza to, iż ludzie przestali się kierować życzliwością wobec innych, nie czują się wobec nich zobowiązani. Tym samym przestaje funkcjonować właściwy model „bycia między innymi ludźmi”, czyli właściwy model interesów.

Dochodzimy w ten sposób do ważnego i filozoficznie najbardziej istotnego znaczenia pojęcia *inter-esse*, które stanowi ontologiczną podstawę koncepcji wolnego rynku u Smitha. Dzięki zawartej w nim poprzez czasownik *esse* perspektywie egzystencjalnej, oznacza ono także „być obecnym, brać udział”. Swojej obecności na rynku, „obecności pośród innych”, doświadczają ludzie głównie przez aktywność, angażowanie się w przedsięwzięcia, które staje się możliwe dzięki naszemu zróżnicowaniu (wytwórca-konsument, pracownik-pracodawca itp.). Konkurencja, potęgująca naturalną dla człowieka zdolność do wymiany, sprawia, iż rynek staje się również obszarem komunikacji: odsłania i pozwala określić to, co ludzi dzieli (różni), ale zarazem także łączy, ukazać to, co jest wspólne. Artykułujące się na rynku interesy znajdują swoje odpowiedniki zarówno w sferze filozoficznej, przekładając się na idee, jak i społecznej, pozwalając określić się ludziom w strukturze społecznej oraz politycznej, znajdując swój wyraz w politycznych programach.

Jak twierdził Dawid Hume: „Każda z różnych warstw ludzi (*order*), szlachta, i lud, żołnierze i kupcy, ma odmienne interesy”. Dzięki temu właśnie ukształtowała się nowoczesna instytucjonalna struktura politycznej rzeczywistości. Smith był przekonany, iż samo to zróżnicowanie nie musi prowadzić do konfliktów, lecz dzięki życzliwości i związanej z nią wdzięczności, może być podstawą do stworzenia: „harmonii interesów indywidualnych i społecznych”.

Być może z perspektywy społeczeństwa postkapitalistycznego teza o życzliwości jako czynniku wprawiającym w ruch kapitalistyczny system rynkowy wydaje się naiwna albo co najmniej ironiczna. Trudno ją jakoś pogodzić z wyzyskiem pracy, nędzą robotników, czy „wilczymi pra-

wami rynku”, którymi kierują się podmioty gospodarcze konkurujące na rynku. Warto zatem dokonać tutaj jeszcze jednego rozróżnienia. Chodzi tutaj o dwa pojęcia, czyli pojęcie „konkurencji” i „rywalizacji”, które na ogół traktuje się jako synonimy. Jeśli jednak bliżej im się przyjrzymy, to okazuje się, że mają one nie tylko odmienną etymologię, ale także różnią się wymiarem etycznym.

Przypomnijmy zatem, iż słowo „rywalizacja” wywodzi się od łacińskiego *rivus*, oznaczającego rzekę, zaś utworzone na tej podstawie słowo *rivalis* (rywal) znaczyło „sąsiada czerpiącego wodę z tej samej rzeki”. Z czasem traktowane metaforycznie zaczęło się odnosić do kogoś, kto ubiega się o względy tej samej osoby („współmiłośnika”). Natomiast źródłem słowa „konkurencja” jest łacińskie *concurrere*, oznaczające wspólny bieg. Tak więc, jeśli przy rywalizacji o naszej wygranej decyduje czyjś wybór lub upodobanie, które sprawia, że osiągamy coś, co było przez innych pożądane, to w konkurencji musimy liczyć tylko na siebie, bezpośrednio mierząc się z innymi. Tak jak w biegu, o wygraniu konkurencji powinna decydować nasza sprawność, którą w czasie biegu porównujemy ze sprawnością innych. Zauważmy przy tym, iż rywalizacja jest potencjalnie sytuacją niebezpieczną, zwłaszcza jeśli w rzece, od której jesteśmy wraz z sąsiadem uzależnieni, zaczyna brakować wody. Dlatego też sytuacja rywalizacji łatwo przemienia się w walkę, reaktywuje się w niej stan naturalny, którego celem jest fizyczne unicestwienie rywala. W takiej walce, jeśli nie może zamienić się ona w fizyczne starcie (pojedynek), ludzie odwołują się do kłamstwa i oszustwa – knują intrygi i spiski. Natomiast konkurencja, wywodząca się ze stadionów sportowych, odbywa się w pełnym świetle i przy udziale publiczności, co gwarantuje, iż zwyciężą w niej najlepsi.

Oczywiście dzisiaj ten wspaniały obraz zawodów sportowych został przesłonięty właśnie przez rywalizację, ponieważ w sporcie w grę weszły wielkie pieniądze, a z nimi doping i korupcja. I to one, a nie bezpośrednie porównywanie się z innymi zawodnikami, stały się celem sportowych konkurencji. Wydobyte historycznie uwarunkowanej różnicy w jakości tych pojęć pozwala odkryć także moralny

wymiar konkurencji, rozumianej jako ekonomiczny sposób bycia. Ważne przy tym, aby rozumieć, iż umiejętność sprostaniania konkurencji, to przede wszystkim chęć (dobra wola) do zmierzenia się z innymi zgodnie z określonymi regułami czy obyczajami (etosem).

Ze względu na swoistą naturę człowieka, życzliwość ludzka, jak twierdził Smith, nie może być, co do swego twórczego potencjału, równa życzliwości Boga. Tylko w odniesieniu do niego możemy uznać, iż życzliwość jest jedynym motywem działania: „Zarządzanie wielkim organizmem wszechświata, troska o powszechne szczęście wszystkich racjonalnych i rozumnych istot jest jednakże sprawą Boga, a nie człowieka”. Ponieważ człowiek nie jest bytem doskonałym, dlatego w jego działaniach życzliwość, aby zyskać właściwą siłę, musi łączyć się z dopełniającymi ją motywami, pozwalającymi ją skonkretyzować i zmierzyć. I właśnie w takim kontekście przywołuje Smith ideę sprawiedliwości: „Jeśli nasza życzliwość wobec każdego jest ściśle odpowiednia do tych okoliczności, które pozytywnie nam go wyróżniają, metaforycznie mówi się, że oddajemy mu sprawiedliwość”.

W ten sposób idea sprawiedliwości może nas uchronić przed pułapką rywalizacji, stając się uwewnętrzną świadomością reguł konkurencji, co ostatecznie przekształca się w znajomość własnej miary, która nie pozwala na narzucenie cudzych miar. Ważne jest przy tym, aby miała ona charakter obiektywny. Skąd jednak wziąć wzorzec takiej miary? Poszukując odpowiedzi na to pytanie proponuje Smith bardzo interesującą teoretycznie konstrukcję pod postacią „bezsronnego obserwatora” (*impartial spectator*). Jako istoty rozumne, czyli obdarzone władzą sądenia, sami jesteśmy w stanie, jak uznał Smith, właściwie ocenić nasze działanie. Właściwie, to znaczy trafnie określić czy jest ono przyzwoite czy nie, czyli ostatecznie czy nie przynosi szkody innym. Powołując się na stoików, Smith twierdzi, iż człowiek może odnaleźć w sobie wewnętrzne przekonanie, zgodnie z którym: „jeśli jeden człowiek pozbawi niesłusznie drugiego jakiegokolwiek rzeczy albo niesłusznie przysporzy sobie korzyści powodując uszczerbek i szkodę drugiego, to

będzie to bardziej sprzeczne z naturą niż śmierć i cierpienie, niż wszystkie niedole, które mogą go dotknąć, zarówno jeśli chodzi o jego ciało, jak i zewnętrzne warunki”. Takie przekonanie stanie się naszym udziałem tylko wtedy, kiedy odnajdziemy w sobie bezstronnego sędziego: „Tylko za radą tego wewnętrznego sędziego możemy zazwyczaj ujrzeć sprawy, które nas dotyczą, we właściwym kształcie i wymiarach, a także dokonywać właściwych porównań między naszymi właściwymi sprawami, a sprawami innych ludzi”.

Zdaniem polskiego znawcy szkockiego oświecenia Stefana Zabieglika (1945-2010), znaczenie koncepcji bezstronnego obserwatora polega na tym, iż: „...przez obiektywizowanie oceny zachowania swych bliźnich oraz własnych czynów i postaw, jednostka kształtuje w sobie poczucie obowiązku moralnego, wyrabiając zarazem przekonanie, że obowiązek ten winien stanowić naczelną zasadę jej postępowania”. Cały ten proces wymaga jednak radykalnej zmiany naturalnego nastawienia, którą można porównać z fenomenologiczną *epoche*, chociaż tym razem nie dotyczy ona obszaru poznania, o którym mówiliśmy na poprzednim szczeblu naszej drabiny, lecz powinna dokonać się w wymiarze moralnym i ekonomicznym.

Bezstronny obserwator, który pojawia się w wyniku procesu samokształcenia, wyrabiania w nas poczucia przyzwoitości i sprawiedliwości, oznacza bowiem przede wszystkim zmianę postawy, którą Smith uważa za naturalną w relacjach społecznych, czyli postawy egoistycznej – nastawienia jedynie na korzyść własną bądź jedynie na własne uczucia. Jak mówiliśmy uprzednio, Smith nie potępia egoizmu, ponieważ jest przekonany, iż można go przewyciężyć poprzez wyrobienie w sobie neutralnego obserwatora, który pozwoli nam skorygować ową pierwotną nierówność i jednostronność, cechującą egoizm. Obiektywnie, czyli nie egoistycznie, możemy ocenić daną sytuację tylko wówczas, gdy owo naturalne nastawienie potrafimy zmienić na neutralne, kiedy miejsce zaangażowanego aktora zajmie bezstronny obserwator. Jest to szczególnie ważne w sytuacjach konfliktowych, w których przez rywalizację dochodzi do konfliktu interesów: „Aby dokonać właściwego po-



John Rawls (1921-2002), amerykański filozof, etyk. Jego praca „Teoria sprawiedliwości” uznana została za jedno z najważniejszych dzieł XX w.

W koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności pierwotna sytuacja równości jest odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej umowie społecznej.
Teoria sprawiedliwości

równania tych dwóch przeciwstawnych interesów, musimy dokonać zmiany pozycji. Nie możemy w nie wglądać ani z naszej, ani też z jego pozycji, ani naszymi własnymi, ani też jego oczyma, lecz z pozycji i oczyma osoby trzeciej, kogoś kto nie ma szczególnego związku z żadnym z nas i kto dokonuje oceny z bezstronnością dla obu stron”. Tylko wtedy także staniemy się zdolni do stosowania właściwych i obiektywnych, czyli sprawiedliwych miar.

Wśród badaczy twórczości Smitha, koncepcja „bezstronnego obserwatora” była przedmiotem wielu interpretacji, wskazujących m.in. na jego prekursorstwo w stosunku do imperatywu kategorycznego Kanta, a nawet „zasady bezstronności” Rawlsa. Chociaż sam Rawls odrzucał takie powiązanie. Mimo zastrzeżeń, zgłaszanych przez niego pod adresem koncepcji „bezstronnego obserwatora”, wydaje się, że idea życzliwości może nabrać nowego znaczenie właśnie w odniesieniu do sprawiedliwości, chociaż dzisiaj jest już trochę zapomniana i sprowadzona jedynie do wymiary indywidualnego dobrego wychowania. Wobec rozpadu tradycyjnych politycznych powiązań, rozpatrywana w takim kontekście, może okazać się fundamentem nowoczesnej kultury politycznej, czyli, jak chciał Smith, siłą mobilizującą. Chociaż współcześnie chodziłoby o siłę mobilizującą do działań obywatelskich, których celem byłoby stworzenie, opartej o poczucie przyzwoitości i sprawiedliwości, nowej rzeczywistości ekonomicznej i politycznej.

Zauważmy, iż w takim właśnie nastroju opuszczamy ostatni szczebel naszej drabiny i wchodzimy na jej szczyt. Szczyt drabiny jest równocześnie jej ostatnim szczeblem, pozostaje zatem rozejrzeć się wokół i zastanowić się nad znaczeniem roztaczającego się przed nami widoku.

3. Na szczycie

Nasz czas; Nasz świat; I niech będzie normalnie

Osiągnięcie szczytu zawsze wywołuje pewien dysonans uczuciowy. Z jednej strony, to uczucie satysfakcji, zadowolenia, że się udało; z drugiej zaś niepokój o to, co będzie dalej. Spróbujmy jakoś w miarę wygodnie umieścić się na ostatnim, najwyższym szczeblu naszej drabiny i już bez pośpiechu rozejrzeć się po okolicy. Postawiliśmy drabinę na gruncie racjonalnego myślenia, spróbujmy zatem odwołać się raz jeszcze do tego myślenia, biorąc tym razem pod uwagę naszą własną sytuację, to znaczy nasze tu i teraz. Podobnie jak w geometrii wykorzystuje się przestrzeń euklidesową do przybliżenia przestrzeni fizycznej, tak my sięgniemy do narzędzi filozoficznych, aby zbliżyć się do naszego czasu i naszego świata. W ten sposób spróbujemy także wprowadzić w ten obszar określony porządek.

Porządkowanie świata, i to z wysokości drabiny może uchodzić za głupotę lub jakiś rodzaj manii wielkości, a w każdym razie wymaga wytłumaczenia. Samo sformułowanie pochodzi z wykładów na temat filozofii, autorstwa Witolda Gombrowicza. Między 27 kwietnia a 25 maja 1969 roku, Gombrowicz wygłosił trzynastcie wykładów z filozofii dla audytorium, które składało się z jego żony Rity Gombrowicz i Dominika de Roux (W. Gombrowicz, *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*). Wprawdzie sposób, w jaki Gombrowicz interpretuje historię filozofii, może budzić wątpliwości i nie polecałabym tej książki jako podręcznika, bez wątpienia jednak jest to ciekawe ujęcie, ukazujące jego szczególne podejście do filozofii. Jak pisze Gombrowicz: „ALE CZYM JEST FILOZOFIA? Żaden system filozoficzny nie trwa długo. Dla mnie jednak filozofia ma tę oto NAJWYŻSZĄ WARTOŚĆ, ŻE PORZĄDKUJE ŚWIAT W RAMACH PEWNEJ WIZJI”. Zrozumiały staje się w ten sposób także osobisty stosunek Gombrowicza do filozofii, który cechuje swoista fascynacja. Jak pisze: „Pytanie, czy uprawiać filozofię, czy nie, jest bezprzedmiotowe. Upra-



Euklides z Aleksandrii (365–270 p.n.e.), grecki matematyk.

Przestrzeń euklidesowa – przestrzeń opisywana przez geometrię euklidesową. Model ten stanowi dobre przybliżenie przestrzeni fizycznej, jeśli za jej pomocą opisuje się odległości makroskopowe. Kluczową własnością przestrzeni euklidesowych jest ich „płaskość”. Pomocnym modelem przestrzeni euklidesowej jest przestrzeń kartezjańska, umożliwiająca zastąpienie metod geometrycznych działaniami na liczbach rzeczywistych.

wiamy filozofię, bo to nasz obowiązek. Coś nieuniknione-
go. Nasza świadomość stawia sobie pytania i musimy pró-
bować je rozwiązywać”.

Nie sposób zatem nie zauważyć, iż także nasza świadomość, usiłując odnaleźć jakiś porządek w tym, co nas spotyka, stawia sobie szczególne pytania. Jest to zrozumiałe, ponieważ w czasie chaosu, którego doświadczenie stało się także naszym udziałem, potrzeba zrozumienia odczuwana jest w naglący sposób. Nasz czas nabiera już swoistości, która przejawia się w pewnych podzielanych wspólnie obawach, ideach, ale także w modzie, wytworach kultury itp. Czas nabiera tym samym własnego stylu, odróżnia się wyraźnie od tego, co było przedtem. Spróbujemy zatem, właśnie na szczycie naszej filozoficznej drabiny, przyjrzeć się naszej teraźniejszości oraz wskazać te doświadczenia, które decydując o tym, że staje się ona „naszym czasem”, konstytuują równocześnie „nasz świat”. W tym kontekście, ważnym doświadczeniem jest, bez wątpienia, doświadczenie wojny, którą zapoczątkowała rosyjska agresja na Ukrainę. Wprawdzie jest to doświadczenie, którego znaczenia nie jesteśmy jeszcze w stanie w pełni określić, dlatego spróbujemy je tutaj tylko zaznaczyć. Drugim doświadczeniem, które wszyscy przeżyliśmy w podobnej formie, i to w skali globalnej, jest oczywiście doświadczenie pandemii. Większość z nas chciałaby o nim jak najszybciej zapomnieć, dlatego doświadczenie to zepchnięte zostaje do społecznej podświadomości. Jednak na filozoficznej drabinie, poszukując normalności, warto refleksyjnie do niego wrócić.



Witold Gombrowicz
(1904-1969), wybitny
polski pisarz XX w.
Autor powieści,
dramatów i dzienników
(1953-1969).

*Filozofia pozwala mi
uporządkować własną
kulturę, wprowadzić do niej
ład, odnaleźć się, zdobyć
intelektualną pewność.*
**Kurs filozofii w sześć
godzin i kwadrans**

3.1. Nasz czas

W końcu mamy trochę czasu. W codziennym życiu oznacza to głównie uwolnienie się od naglących spraw, zaległych terminów i obiecanych spotkań. W naszym wypadku znaczyć będzie, że nie czekają na nas żadne kolejne szczeble, i przywiązane do nich problemy wymagające rozwiązania. Ale co to właściwie znaczy „mamy czas”? Czy czas może być czyjąś własnością. W pewien sposób nią jest np. jako „czas pracy”, który należy do tego, kto za niego płaci. W takim razie, czy mój czas, to tylko czas wolny? Skąd w ogóle ten podział na czas pracy i czas wolny, no i jeszcze dochodzi do tego czas snu, a wszystko powinno trwać po osiem godzin. Spróbujmy spojrzeć na to z góry, z wysokości naszej filozoficznej drabiny, i zastanowić się także nad samym czasem, nad naszym czasem. Może się to udać, ponieważ, jak wynika z przytoczonego obok cytatu, każda filozofia, podobnie jak my sami, należy do swojego czasu i swój czas wyraża.

Wydaje się więc, że tak długo, jak pozostajemy na poziomie mówienia o czasie, zachowuje ważność uwaga św. Augustyna: „Czymże jest czas? Jeśli nikt mnie nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” (*Wyznania* 11). Najwcześniejsze filozoficzne rozważania dotyczące czasu, które zawdzięczamy św. Augustynowi, pojawiły się właśnie w kontekście języka, a konkretnie przy okazji analizy wypowiedzianego słowa. Zostawiając kwestię Słowa Bożego, które według Ewangelii św. Jana, było zasadą wszelkiego istnienia i początkiem czasu w ogóle, warto przypomnieć zmagania św. Augustyna z tą kwestią. W celu uchwycenia istoty czasu św. Augustyn skupił się na możliwości jego bezpośredniego doświadczenia. Jako okazję do tego wykorzystał wypowiedzianie początkowego wersu hymnu swojego nauczyciela, św. Ambrożego: *Deus creator omnium*. Na tej podstawie stwierdził, że każde wypowiedziane słowo, a nawet każda pojedyncza głoska, uobecniając się aktualizuje czas teraźniejszy, choć równocześnie jako

Każda filozofia właśnie dlatego, że stanowi pewien szczególny stopień rozwoju, należy do swego czasu i zamknięta jest w jego granicach. Każda jednostka ludzka jest dzieckiem swego narodu, swego świata i jakkolwiek by się starała wybić, nigdy ponad swój czas się nie wzniesie. ...Każda filozofia jest myślą swego czasu, jest ogniwem duchowego rozwoju; może więc ona czynić zadość tylko tym potrzebom, które są właściwe jej czasom.

HEGEL, WYKŁADY Z DZIEJÓW
FILOZOFII, WPROWADZENIE



św. Augustyn z Hippony (354-430). Jego filozoficzny dorobek, w którym wykorzystał przede wszystkim filozofię Platona, stanowi wybitne osiągnięcie patrystyki

Czas jest, jeśli nie dodajemy, że zmierza on do tego, że go nie będzie.

Wyznania 11

**„Przewrót
kopernikański” Kanta:**

*Dotychczas przyjmowano,
że wszelkie nasze
poznanie musi się
dostosowywać do
przedmiotów... Spróbujmy
więc raz, czy się nam
lepiej nie powiedzie
przy rozwiązywaniu
zadań metafizyki,
jeżeli przyjmujemy, że
to przedmioty muszą
się dostosowywać do
naszego poznania...
Rzecz się z tym ma tak
samo, jak z pierwszą
myślą Kopernika, który,
gdy wyjaśnienie ruchów
niebieskich nie chciało się
udawać przy założeniu,
że cała armia gwiazd
obraca się dookoła
widza, spróbował, czy
nie uda się lepiej, jeżeli
każe się obracać widzowi,
natomiast gwiazdy
pozostawi w spokoju.*

*KRYTYKA CZYSTEGO ROZUMU.
PRZEDMOWA II*

wypowiedziane przemieszczają się w przeszłość. Pojawia się zatem problem, w jaki sposób uchwycić czas, zmierzyć go, jeśli doświadczamy tylko jego przemijania. Ostatecznie istnienie czasu kurczy się, zdaniem św. Augustyna, do cienkiej linii wyznaczającej obecną chwilę – terażniejszość. Wyróżnia w niej Augustyn terażniejszość rzeczy minionych, terażniejszość rzeczy przyszłych i terażniejszość rzeczy obecnych. Rozwiązanie zaproponowane przez św. Augustyna stało się w filozofii podstawą jednego z klasycznych modeli czasu, czy raczej jego doświadczenia. Zgodnie z nim, czas mierzymy w umyśle, ponieważ czas rejestruje wrażenia, a nie rzeczy. W ten sposób czas uchwycony może zostać przez takie funkcje umysłu, jak: oczekiwanie (przyszłość), uwaga (terażniejszość) i pamięć (przeszłość). Czas sprowadzony do takiego wymiaru traci swoją obiektywność i realność.

Oczywiście, takie traktowanie czasu nie było w filozofii dominujące. Przełomową, z punktu widzenia historii filozofii, koncepcję czasu zaproponował Kant. Po pierwsze, przeniósł ją z poziomu słów i pojęć na poziom kategorii. Począwszy od Arystotelesa kategorie stanowią najmocniejszy instrument filozofii. Samo słowo wywodzi się z języka prawniczego i nawiązuje do sądowego wymiaru prawa, czyli do kompetencji wydawania wyroków, orzekania. W filozofii przez kategorie wyraża się zwykle możliwości orzekania, czyli sądzenia o tym, co jest, jakie jest i jak możemy to poznać. U Arystotelesa, jak już wiemy, pierwsza kategoria wydaje najwyższy wyrok, orzekając, co w ogóle może być podstawą wszystkich innych sądów i orzeczeń. Pozostałe kategorie określają sposób, w jaki dostępne stają się dla nas różne formy bytu, przedmioty poznania.

Kant sięga do terminu kategorii, po dokonaniu „przewrotu kopernikańskiego” w poznaniu. Tym samym kategorie nie odnoszą się już do przedmiotów (bytu), ale określają warunki możliwego poznania, dotarcia do przedmiotów. Czas, wraz z przestrzenią, uznaje Kant za kategorię zmysłowości, czyli podmiotowe warunki, które z góry przesądzają o formie naszych spostrzeżeń i wyobrażeń. Są to czyste

naoczności, które ujmujemy bezpośrednio, ale od których nie możemy abstrahować, nawet w wyobrażeniu. Zgodnie z tym ujęciem, czas nie jest pojęciem empirycznym, gdyż sam jest warunkiem wszelkiego doświadczenia. Nie jest także pojęciem dyskursywnym, dlatego mówienie o nim prowadzi do paradoksów i sprzeczności. Zaproponowane przez Kanta rozwiązanie ratuje wprawdzie realność czasu i jego uniwersalność, zostaje on bowiem w sposób konieczny powiązany z ludzkim poznaniem w ogóle, jednak ceną staje się jego obiektywność.

Kantowską koncepcję próbuje się podważyć poprzez wysunięcie na pierwszy plan charakter społeczny i obiektywny czasu. Z rewizją kantowskiego rozumienia kategorii czasu i przestrzeni jako warunków możliwości doświadczenia wiąże się również zanegowanie wartości „przewrotu kopernikańskiego” w poznaniu. Na podstawie badań historycznych i antropologicznych próbuje się udowodnić, że nasz sposób poznawania, w tym warunkujące go pojęcie czasu, jest wynikiem ewolucji i to przede wszystkim ewolucji kulturowej i technicznej. Zgodnie z tym, to nie świat stosuje się, jak chciał Kant, do naszych możliwości zmysłowych, w tym głównie do kategorii czasu, ponieważ same te możliwości zostały ukształtowane przez publiczny wymiar czasu, dyscyplinujący i porządkujący nasze życie. Trudno zatem uznawać kantowskie kategorie zmysłowości za kategorie pierwsze.

Według zwolenników tej koncepcji, najważniejszymi czynnikami nadającymi strukturę naszemu poznaniu, stają się historycznie ukształtowane sposoby mierzenia czasu, takie jak zegar i kalendarz. Sprzęgnięte z systemem prawnym i wymiarem socjalnym, narzucają ujednoczony czas pracy i czas życia, które traktowane są coraz bardziej jako czynniki naturalne. Zastąpienie czasu naturalnego, cyklicznego, (biologicznego), przez czas mechaniczny miało, jak udowodnia Rüdiger Safranski, rewolucyjny wpływ na sposób życia ludzi. Czas cykliczny należy do naszych elementarnych doświadczeń, to powracające pory roku, ruch Słońca i Księżyca. Czas mechaniczny wyrывa człowieka z natu-



Rüdiger Safranski (1945), niemiecki filozof i historyk.

Nasz uspołeczniony czas globalny wymagał: ...społecznego porozumienia co do wspólnego czasu zegarowego. Dopiero wtedy czas został rzeczywiście uspołeczniony, sprowadzony najpierw w regionach, a potem na całym świecie do jednolitych jednostek miary; uznano południk zerowy za oś czasową i w relacji do niej zaczęto określać dany czas lokalny.

Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego?



**Charlie Chaplin
w filmie *Nasze czasy***

Taylorowski system zarządzania pracą, to naukowa metoda organizacji pracy stworzona przez Fredericka W. Taylora (1856-1915). Celem jej stosowania było mierzenie i normowanie pracy w dużych przedsiębiorstwach przemysłowych, w celu znalezienia możliwie najbardziej racjonalnego sposobu wykonania określonych czynności.

ralnego porządku i wymusza nowe sposoby regulowania życia. Skoordynowanie, a następnie zastąpienie naturalnego, biologicznego czasu życia przez czas mechaniczny, najmocniej odcisnęło się na procesie pracy. W dawnym systemie pracy jej czas dostosowany był do pór roku i długości dnia. Wraz z procesami uprzemysłowienia praca uniezależniła się od tego rytmu i została poddana niezmiennemu reżimowi czasu mechanicznego. Doskonałym tego modelem stał się Taylorowski system zarządzania pracą.

W takiej perspektywie proces homogenizacji i uniwersalizacji czasu w skali globalnej wiązał się z postępującym procesem jego dyscyplinowania. Sprzyjało temu, jak zauważa Safranski, wprowadzenie w Anglii, pod koniec XIX w., jednolitego czasu zegarowego. Jest to tak zwany Greenwich Mean Time (GMT). Jego nazwa wywodzi się od dzielnicy Londynu, w której znajdowało się obserwatorium astronomiczne. Konieczność uznania jednolitego czasu została wymuszona m.in. przez nowoczesne środki komunikacji, takie jak pociąg, tramwaj, metro itp., narzucając stosowanie się do rozkładów jazdy. Z czasem podobne procesy, związane z dyscyplinowaniem czasu, doprowadziły do ujednoczenia form życia w skali globalnej.

Warto może przypomnieć, że słowo *to globalize* zostało wprowadzone do dyskursu politycznego w latach 40. XX w., kiedy przez globalizację zaczęto rozumieć rozprzestrzenianie się rzeczy i doświadczeń życiowych wśród wszystkich ludów na Ziemi. Obecnie globalizację charakteryzuje się, wskazując na występujące w różnych obszarach życia, od gospodarki po kulturę, takie zjawiska, jak: współzależność, złożoność, sieciowość, zmienność, nieprzewidywalność, szybkość (płynność), brak hierarchii i wieloaspektowość.

Pojawia się jednak dość istotne pytanie: czy „nasz czas” jest czasem globalnym czy lokalnym? Być może czas zegarowy, jeśli nawet zróżnicowany geograficznie, przez sposób mierzenia, jest czasem globalnym. Jeśli jednak chodzi o kalendarz, to ciągle jeszcze mamy do czynienia z różnymi jego lokalnymi odmianami. Różnice polega-

ją na sposobie mierzenia, czyli od kiedy mierzy się czas, w jakim punkcie ustanawia się punkt zerowy. W starożytnej Grecji mierzono lata według odbywających się co 4 lata igrzysk olimpijskich, zgodnie z cykliczną koncepcją czasu. W ten sposób rok 2023, rok wydania tej książki, byłby 2 rokiem 700 olimpiady. Natomiast zgodnie z kalendarzem rzymskim, dla którego początkiem czasu był rok założenia Rzymu (*ab Urbe condita*), byłby to rok 2778. Nie trzeba jednak sięgać aż do czasów starożytnych, ponieważ także dzisiaj mamy do czynienia z różnymi kalendarzami. W kalendarzu hebrajskim, w którym początek czasu powiązano ze stworzeniem świata, mamy obecnie rok 5783, natomiast w kalendarzu muzułmańskim, w którym czas liczy się od wyjazdu Mahometa z Medyny do Mekki (*Anno Hagirae*), to rok 1443. Oczywiście jest jeszcze kalendarz chiński, ale dotyczy on bardziej świąt, np. Nowego Roku, niż samego liczenia czasu. Ludzie niekiedy wierzyli nawet, że ich działania tworzą nowy świat wraz z nowym czasem, jak stało się to podczas rewolucji francuskiej. Trudno zatem powiązać „nasz czas” z czasem kalendarzowym.

Gdyby poszukiwać dodatkowych określeń dla „naszego czasu”, to z pewnością najlepiej pasowałoby tutaj pojęcie „współczesności”. Występuje ono obecnie w kilku znaczeniach, z których słownikowo najważniejsze to:

- coś, co należy z czymś innym do jednego czasu, synonim równoczesności,
- to, co dzisiejsze, obecne, aktualne, teraźniejszość,
- nowoczesność, czyli to, co nowe,
- epoka najnowsza, nowożytność.

Wydaje się, że w tych słownikowych znaczeniach brak jeszcze jednego, z naszego punktu widzenia najważniejszego, w którym współczesność znaczyłaby „wraz z czasem”. Współczesność nie byłaby wówczas wyróżnikiem czasu, ale określeniem swoistego „sposobu bycia”, polegającego na „byciu ze swym czasem”. Ludzie zawsze jakoś sytuowali się w czasie, nie zawsze jednak swój byt pojmowali jako „razem z czasem”. Współczesność jako swoisty spo-

sób bycia mogła pojawić się dopiero wtedy, gdy sam czas przestał być pojmowany tylko jako jedna z okoliczności ludzkiego bytowania, gdy okazał się warunkiem wszelkich okoliczności. W ten sposób zyskuje postać nowego problemu filozoficznego wraz z przekonaniem, że czas nie jest ani empirycznym wymiarem, w jakim rozciąga się ludzkie bytowanie, ani aprioryczną formą naoczności (Kant), umożliwiającą doświadczenie. Ponieważ równocześnie pojawia się powiązanie, tak rozumianego czasu z tym, co nowe, współczesność coraz częściej rozumiana jest jako nowoczesność.

Jeśli zatem potraktujemy „nasz czas” jako czas nowoczesny, to czym będzie się wyróżniał? Łatwiej nam to wyjaśnić, jeśli uda nam się dotrzeć do klasycznej formy tego pojęcia, czy inaczej, odwołać się do jego modelu, czyli historycznego wzoru. W ten właśnie sposób badał pojęcia szkocki filozof, zajmujący się logiką i metafizyką, Walter Bryce Gallie (1912-1998). W swojej pracy *Essentially Contested Concepts* (1965) przedstawił hipotezę „wyjaśnienia genetycznego” pojęć. Według Galliego, istnieje historyczny wzór istotnych pojęć, czyli takich, które stają się przedmiotem sporów i dyskusji. Jest to pewien trwały desygnat powstały historycznie. Natomiast strony zaangażowane w dyskusję na temat właściwego znaczenia takich pojęć starają się go odtworzyć. Spory takie stają się naprawdę gwałtowne, jeśli w te wzory wpisane zostały także systemy wartości. Bez wątplenia pojęcie „nowoczesności”, szczególnie w formie *modern*, do takich pojęć należy.

Słowo „nowoczesność” jest polskim tłumaczeniem łacińskiego słowa *modernitas* i jak wszystkie translacje sygnalizuje pewną zmianę znaczeniową pierwotnego pojęcia. Wiąże się ona ze zmianą kontekstu jego użycia i historycznym rozwojem danego języka. W swojej łacińskiej wersji *modernitas* jest odmianą (*ablativus*) słowa *modus*, znaczącego miarę, prawo, przyjęty sposób postępowania i zwyczaj. Jednak za sprawą źródłowego dla obydwu tych pojęć słowa *modo*, odnoszącego się do „tego, co teraz, właśnie, dopiero, co”, nabierają specyficznego zabarwienia czaso-

wego. Stało się to wyraźne, kiedy wraz z chrześcijaństwem pojawił się nowy, w stosunku do starożytnego, sposób pojmowania czasu. Poprzez wyznaczenie początkowego punktu czasu, powiązanego ze stworzeniem świata i jego punktu końcowego, czyli zbawienia, starożytny czas cykliczny przekształcony zostaje w czas liniowy. To właśnie ten nowy sposób rozumienia czasu filozoficznie analizuje i nadaje mu pojęciową formę św. Augustyn.

Jednak słowo *modernitas* nabiera pojęciowej formy, stając się elementem dyskursu filozoficznego dopiero w epoce odrodzenia, kiedy zostaje powiązane z jakością czasu, jego zmianą i nową formą życia. Jako nowocześni (*moderni*), czy raczej nowo-żytni, zostają wówczas określani tacy ludzie, którzy podobnie jak Petrarca, potrafili zdobyć się na dystans wobec własnego czasu. Staje się to możliwe dzięki opracowaniu jego określonej miary, którą stała się starożytność, dość szeroko zresztą pojmowana, lecz przede wszystkim jako rzymska tradycja. Była to miara, która pozwalała oceniać i określać „to, co teraz” w odmienny niż dotąd sposób. Wiązała się bowiem z odrzuceniem wiary/autorytetu jako podstawy poznania i ustanowieniem nowego, który nie miał już charakteru objawienia, lecz powstaje na podstawie interpretacji przeszłości. To tacy ludzie, jak wspomniany już na wcześniejszym szczeblu drabiny Pico della Mirandola, żyją *in humano modo*, wybierając nowy sposób życia, stają się humanistami. Dzięki nim wykształca się także najważniejszy element wzoru pojęcia nowożytności/nowoczesności (*modernitas*), czyli jego epokowy sens.

Do utrwalenia i rozpowszechnienia epokowego wzoru pojęcia *modernitas* przyczynia się przede wszystkim słynna debata prowadzona w XVII w. w ramach Akademii Francuskiej, czyli tzw. *Querelle des anciens et des modernes* – spór starożytników z nowożytnikami. Jak twierdzi znawca tej problematyki, niemiecki historyk literatury Hans Robert Jauss (1921-1997): „...choć spór dotyczył kwestii smaku, to okazał się sporem o rozumienie własnego czasu” (*Historia literatury jako prowokacja*). Wiązało się to z po-



Francesco Petrarca (1304-1374), jeden z pierwszych poetów, piszących także w swoim ojczystym języku, po włosku.

Wśród poematów nawiązujących do tradycji starożytnego Rzymu wyróżnia się nieukończony poemat *Africa*, poświęcony drugiej wojnie punickiej (218-201 p.n.e.). Był on wzorowany na utworze Tytusa Liwiusza (59 p.n.e.-17 n.e.) *Ab Urbe condita libri* (Dzieje od założenia miasta).

wszechnie wyrażanym przekonaniem, iż wyczerpał się krytyczny potencjał tej miary własnego czasu, jakim była od czasów odrodzenia starożytność. Podważenie normatywnej wartości przeszłości dokonuje się w różnych obszarach. W filozofii zostaje uznana za obszar martwy, obszar pamięci, a tym samym przeciwstawiona poznaniu i staje się, jak uznał Kartezjusz, nieatrakcyjna dla filozofii. Doprowadziło to również do powstania nowej koncepcji czasu historycznego. Około XVII w. upowszechnia się nowy sposób jego liczenia. Zarzucono liczenie wieku świata od początku, czyli od jego stworzenia (autorytet Biblii), ale zogniskowano czas historyczny wokół daty narodzin Chrystusa.

Jak słusznie zauważył, w książce *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, polski historyk i filozof Krzysztof Pomian (1934), oznaczało to wyrwanie tego wydarzenia z dziejów świętych, powiązanie go z dziejami świeckimi, a tym samym także sekularyzację dziejów. W takiej perspektywie spór nowożytnych ze starożytnymi oznaczał kolejny zwrot w doświadczaniu i określeniu własnego czasu. Ponieważ odrzucono zewnętrzne miary czasu (absolut, starożytność), to poszukiwanie jego nowego kryterium oznaczało konieczność wydobycia go z samego czasu, zmierzenia się z własnym czasem. Dokonało się to w trakcie skomplikowanego procesu poznawania własnego czasu. Element ten obecny jest zarówno w pojęciu nowożytności, jak i nowoczesności. Pojęcie nowożytności, rozumiane jako historyczna epoka, zawłaszczone zostało przez historyków, i co ciekawe w historii często odróżnia się go od nowoczesności, jako następnego etapu historycznego. Filozofii pozostaje więc głównie pojęcie nowoczesności, w którym zgodnie ze słownikowymi definicjami można wyróżnić dzisiaj dwa elementy. Pierwszy, w którym zachowane zostaje doświadczenie własnego czasu, czyli nowoczesność rozumiana jest jako terażniejszość (*modo*), będąca zawsze nowym czasem w stosunku do tego, który minął. W drugim znaczeniu, nawiązującym do oświecenia, nowy czas określony został poprzez system wartości, czyli jako wyższy etap rozwoju w stosunku do tego, co minęło.

W języku polskim obecna jest ciągle specyficzna dwuznaczność pojęcia *modernitas*, które funkcjonuje w obydwu omówionych wyżej formach, czyli jako pojęcie nowożytności i nowoczesności. Co więcej, w obszarze historii sztuki używane jest także samo pojęcie „modernizm”. Występuje ono w szerszym znaczeniu jako określenie sztuki nowoczesnej, obejmującej okres od lat 60. wieku XIX do lat 70. XX wieku, lub w węższym znaczeniu, czyli ograniczone do sztuki secesyjnej (przełom XIX i XX wieku). Związane z tym kłopoty interpretacyjne i translatorskie dadzą o sobie znać szczególnie wraz z pojawieniem się, w XX wieku, nowej intelektualnej formacji, określanej jako postmodernizm (ponowoczesność).

Ponieważ postmodernizm zaznaczył się wyraźnie w naszej nowoczesności, wyznaczając sposób myślenia i intelektualną modę, warto poświęcić mu trochę uwagi. Pojęcie postmodernizmu pojawiło się najpierw w obszarze historii sztuki, jednak na popularności zyskało dopiero w latach 60. XX wieku, kiedy opracowane przez jego przedstawicieli narzędzia i metody zostały spopularyzowane i zastosowane szczególnie w dziedzinie krytyki literackiej i filozofii. Formacja ta wraz ze specyficznym słownictwem straciła na znaczeniu w latach 90. wieku XX, wychodząc niejako z mody. Poglądy i prace najciekawszych filozofów, którzy sami nie zawsze się zresztą z postmodernizmem identyfikowali, prezentuje niniejsza tabela:

filozof	Najważniejsze prace łączone z postmodernizmem	Wybrane poglądy charakterystyczne dla postmodernizmu
Gianni Vattimo (1936)	<i>Koniec nowoczesności</i> (1985)	<ul style="list-style-type: none"> – ontologia rozpadu, – uelastycznienie prawdy przez możliwość włączenia błędu, – powrót tego samego (zanegowanie historii i przeszłości), – postmodernistyczne przyswojenie nowoczesności (moderny)
Michel Foucault (1926-1984)	<i>Słowa i rzeczy</i> (1966) <i>Archeologia wiedzy</i> (1969)	<ul style="list-style-type: none"> – zanegowanie ciągłości i kontynuacji na rzecz genealogii i archeologii wiedzy, – wartość różnicy w miejsce jedności
Gilles Deleuze (1925-1995)	<i>Różnica i powtórzenie</i> (1968)	<ul style="list-style-type: none"> – uwolnienie różnicy od odniesienia do tożsamości i jedności, – metafora kłacza
Jean-François Lyotard (1924-1998) Uchodzi za twórcę postmodernizmu	<i>Kondycja ponowoczesna</i> (1979) <i>Postmodernizm dla dzieci</i> (1998)	<ul style="list-style-type: none"> – koniec metanarracji, – postmodernizm to nie nowa epoka tylko przejście do określonej postawy duchowej i umysłowej, – podkreślenie znaczenia niewspółmierności
Jean Baudrillard (1929-2007)	<i>Społeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury</i> (1979) <i>Symulakry i symulacje</i> (1981)	<ul style="list-style-type: none"> – już dawno jesteśmy po końcu, żyjemy w „hipertelii”, – żyjemy poza końcem i poza wszelkimi możliwościami końca, – nasza kultura, to jedna z maszynerii zubożnienia na produkowane przez nią różnice, – współczesność to czas spełnionych utopii
Jacques Derrida (1930-2004)	<i>Pismo i różnica</i> (1967) <i>Koniec człowieka</i> (1968) <i>Ostrogi. Style Nietzschego</i> (1978)	<ul style="list-style-type: none"> – pluralizm i wielość; – pluralizm to klucz do świata istniejącego poza metafizyką, – różnica jest pierwotna: sens istnieje tylko dzięki ruchowi różnic, – różnica to podstawowe dzianie się, – dekonstrukcja

Należałoby jeszcze wspomnieć, iż włoski neomarksista Antonio Negri (1933) i brytyjski filozof Michael Hardt (1960), wprowadzili pojęcie „antynowoczesność”, w znaczeniu siły działającej w obrębie samej nowoczesności. Według nich, siła ta sprawia, że nowoczesność nieustannie się zmienia i pogłębia pojęcie wolności oraz równości. Warunkiem ujawniania się tej siły jako formy oporu jest metropolia. Już na podstawie tej dość skrótowej prezentacji historii i znaczenia pojęcia „nowoczesności” można stwierdzić, iż jest to pojęcie rozmyte, jego pole znaczeniowe zmienia się dynamicznie i często pokrywa ze znaczeniem innych pojęć z dyskursu filozoficznego i historycznego.

Od początku filozoficznych rozważań związanych z czasem możliwość poznania „tego, co teraz”, a także sposobu istnienia terażniejszości stanowiły duże wyzwanie. Jak pamiętamy, św. Augustyn wskazał na podstawowe problemy filozoficzne, które pojawiają się wówczas, gdy podejmujemy próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest czas i szczególnie ten jego wymiar, który określamy jako terażniejszość. Ponieważ św. Augustyn badał czas na podstawie jego wewnętrznego doświadczenia, to terażniejszość ujmuje jako „to, co teraz dla mnie obecne”. I tutaj się sprawa komplikuje, ponieważ jeśli obecność jest zawsze przestrzennie zlokalizowana, to z doświadczenia czasu wynika, iż to, co teraz nie da się zlokalizować, ponieważ „nie ma żadnej rozciągłości”. A przecież podmiot doświadczający czasu jest zawsze gdzieś umiejscowiony, zlokalizowany.

Na podobną trudność natrafił Nietzsche, utożsamiając terażniejszość z obecnością, rozumianą jednak inaczej niż u św. Augustyna. Według niego, obecność musi zostać poświadczona przez innych, będących w tym samym czasie. Dopiero w ten sposób obecność, konstytuująca terażniejszość, staje się rzeczywistością oraz współczesnością. Nietzsche nie szanował jednak swoich współczesnych, szczególnie tych, którzy uznawali się za ludzi oświeconych i traktował ich jako pozbawionych ducha, siły i niewiarygodnych. Dlatego powstającą dzięki ich obecności terażniejszość uznaje za pozbawiony znaczenia „pstrokaty obraz”. Aby ją określić, przywołuje Nietzsche dość szczególną metaforę. Terażniejszość/rzeczywistość przedstawiona jest jako:

Dwie drogi zbiegają się tutaj, nikt jeszcze dróg tych do końca nie zszedł. Ta długa droga wstecz: po wieczność ciągnie się ona. Owa zaś droga przed się – to druga jest wieczność. Przeczą sobie te drogi; zderzają się one ze sobą głowami: – i tu oto przy tej bramie zbiegają się ze sobą. Imię podbramia stoi oto wypisane: „Chwila”... Spójrzyj...na tę chwilę! Od tego podbramia chwili bieży długa wieczna droga wstecz: poza nami leży wieczność.

NIETZSCHE, TAKO RZECZE
ZARATUSTRA



**Franz Kafka (1883-1924),
pisarz niemieckojęzyczny,
całe życie związany
z czeską Pragą.**

*Ma on dwóch przeciwników.
Pierwszy nęka go od tyłu,
od źródła. Drugi zagradza
mu drogę z przodu. Walczy
z obydwojema. Właściwie
pierwszy wspomaga go
w walce z drugim, bo chce
go pchnąć w przód, a drugi
podobnie, wspomaga go
w walce z pierwszym, bo
spycha go wstecz. Ale tak
wygląda sprawa tylko
w teorii. Albowiem istnieją
przecież nie tylko obaj
przeciwnicy, ale również on
sam, któż zaś zna właściwie
jego zamiary? Marzeniem
jego jest jednakże, by
korzystając z chwili bez
nadzoru – wymagałaby ona
zresztą nocy tak ciemnej,
jaka nigdy się jeszcze nie
zdarzyła – znaleźć się
poza linię walki i wznieść
się dzięki doświadczeniu
w walce zdobytemu
do roli sędziego owych
zwalczających się nawzajem
przeciwników.*

**Kafka, On. Tłum.
H. Buczyńska-Garewicz**

„...na wpół uchylone wrota, u których czuwają grabarze” (*Tako rzecze Zaratustra*). Przeciskając się przez te wrota przeszłość uprzedmiotawia się, staje się martwa i podpada pod władzę czyhających na nią grabarzy/naukowców. Za ich sprawą zostaje pogrzebana w archiwach, i dlatego nie może rozwinąć się w żywą przyszłość.

Tej swojej wizji współczesności/teraźniejszości przeciwstawia Nietzsche koncepcję czasu cyklicznego, zgodnie z którą „teraz” staje się powracającą „chwila”. Wyraża ją także sięgając do metafory bramy, jednak traktowanej już nie jako śmiertelna pułapka, lecz jako możliwość „wejścia i wyjścia”. Ktoś, kto staje przy tej bramie, sam staje się „teraz”. Idea wiecznego powrotu wiąże bowiem wieczność z „teraz”, będącym zawsze „chwila”, w której ciągle na nowo dochodzi do zderzenia przeszłości i przyszłości.

Warto przywołać tutaj jeszcze jedną propozycję filozoficznego poznania ‚teraz’, którą zaproponowała Hannah Arendt. Rozważała ona tę kwestię w kontekście myślącego *ego*, czy raczej zastanawiając się nad miejscem i czasem samego myślenia. W tym celu wykorzystwała jeden z aforyzmów Kafki zatytułowany *On*. W sytuacji myślenia, gdy jesteśmy świadomi swojego myślenia, przeszłość i przyszłość, jak zauważa Arendt, są obecne w taki sam sposób, czyli „jednakowo nieobecne dla naszych zmysłów”. Przemieniają się w antagonistyczne siły, które mogą się ujawnić tylko dlatego, jak pisze Kafka, że człowiek, czyli *On* znajduje się między nimi. Arendt w swoim komentarzu stwierdza: „...*continuum* czasowe, wieczna zmiana zostaje teraz rozłamane na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, zostaje zantagonizowane przez wprowadzenie relacji pomiędzy „już nie” i „jeszcze nie” tylko ze względu na obecność człowieka, który posiada swój „początek”, swe narodziny, i swój koniec, swą śmierć, i tym samym znajduje się w określonym momencie pomiędzy nimi; to „pomiędzy” jest właśnie teraźniejszością” (*Myślenie*).

Mamy zatem dwie ważne próby odpowiedzi na pytanie, czym jest nasz czas, rozumiany jako „to, co teraz”. Według św. Augustyna, jest to cienka, nieustannie przesuwająca się linia między przyszłością i przeszłością. Dla Arendt to

napięcie „między” dwoma przeciwstawnymi siłami. Jeśli jednak przyjąć sposób myślenia Nietzschego, to kwestię „tego, co teraz” należy powiązać z obecnością innych. W ten sposób wracamy do rozumienia terażniejszości (nowoczesności) jako współ-czesności. Oznacza to równocześnie przywrócenie terażniejszości wymiaru historycznego, czyli pewnego rodzaju rozciągłości.

Ten typ refleksji Foucault zaliczył do obszaru „ontologii terażniejszości”, zaś za jej twórcę uznał Kanta. Według niego, projekt tego rodzaju ontologii zarysował Kant przy okazji udziału w dyskusji, jaką na łamach *Berlinische Monatsschrift*, zainicjował w 1783 r. pastor Johann Friedrich Zöllner (1753-1779). W swoim artykule na temat ślubów cywilnych wyraził zdziwienie, że wszyscy odwołują się do idei oświecenia, jednak nikt nie próbował zastanowić się, co to jest oświecenie. Odpowiedzi na to pytanie podjęli się stali współpracownicy „*Berlinische Monatsschrift*”, czyli Moses Mendelssohn (1729-1786) i Immanuel Kant. Z punktu widzenia interesującej nas tutaj problematyki bardziej znacząca okazała się odpowiedź Kanta, który zajął się bezpośrednio samym oświeceniem, co zaznaczył już w tytule swojego artykułu, pytając: *Co to jest oświecenie?*

Jeśli zatem, we wcześniejszej filozofii, ontologiczny wymiar terażniejszości uwzględniany był jedynie jako określona sytuacja, kontekst podejmowanych rozważań bądź ich uzasadnienie, to za sprawą Kanta, jak uznał Foucault, sam stał się przedmiotem filozoficznego namysłu. Było to możliwe wówczas, gdy pojawiło się pytanie o oświecenie, rozumiane jako określenie własnego czasu, charakterystyka terażniejszości. W ten sposób odkryty został horyzont, w którym sytuują się pytania o naszą tożsamość. Pozwala nam to dopełnić, prowadzone na wcześniejszym stopniu naszej filozoficznej drabiny dywagacje na temat tożsamości o kontekst historyczny, czyli czas naszego życia. Zdaniem Foucaulta, odkrycie to, od czasów Kanta, przybiera postać pytania: „Czymże więc jest ta terażniejszość (*present*), do której należę?”. Jest to zatem pytanie o warunek tego wszystkiego, co właśnie się dzieje, o warunek możliwości określenia sensu naszego bycia poprzez jego czas. Wydobywając go można dopiero ująć to, co się dzieje jako będące



Paul Michel Foucault (1926-1984), francuski filozof, historyk i socjolog.

Krytycznej ontologii nas samych nie należy z pewnością traktować jako teorii, doktryny, ani też jako stałego zbioru gromadzonej wiedzy; należy pojmować ją jako postawę, 'ethos', filozoficzne życie, gdzie krytyka tego, czym jesteśmy, jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą ich przekroczenia.

Czym jest Oświecenie?

„jednego czasu”, „tego czasu”, czy „obecnej epoki”, czyli czasu, który czyni nas współ-czesnymi. Kant, nadając pytaniu o swą terażniejszość wartość filozoficzną, otworzył tym samym możliwość filozoficznego namysłu nad współczesnością. Powiązał go bowiem równocześnie z problemem kryteriów, którymi mierzona terażniejszość może ujawnić swój współczesny sens. Miara ą staje się dla Kanta zdolność człowieka do „samodzielnego posługiwania się swym własnym rozumem”.

Jednak samemu Kantowi nie chodziło o rozwinięcie ontologii terażniejszości. Dokonuje tego odkrycia niejako przy okazji, poszukując sposobu uzasadnienia hipotezy, sformułowanej na potrzeby własnej koncepcji dziejów powszechnych, zgodnie z którą dzieje powszechne są procesem doskonalenia rodu ludzkiego (por. *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*). Ponieważ odrzucił argumentację odwołującą się do natury człowieka, pozostały mu zatem same dzieje powszechne, a właściwie składające się na nie wydarzenia historyczne. To właśnie poszukiwanie w terażniejszości takich wydarzeń, które mogły służyć za „znak dziejów” (*Geschichtszeichen*), naprowadziły go na oświecenie, a szczególnie na rewolucję francuską. Potraktował te wydarzenia jako katalizator, umożliwiający rozpoznanie ogólnej tendencji dziejów. O znaczeniu oświecenia była mowa wyżej, natomiast wybór rewolucji francuskiej miał bardziej skomplikowane uzasadnienie.



Delacroix, Wolność wiodąca lud na barykady

Ta rewolucja... w uczuciach wszystkich obserwatorów (którzy sami nie są w nią uwikłani) wzbudza uczucie współuczestnictwa graniczące niemal z entuzjazmem, choć objawienie tego ostatniego samo w sobie wiąże się z niebezpieczeństwem, to zaś nie może wynikać z innej przyczyny, aniżeli z moralnej predyspozycji ludzkiego rodzaju.

Kant, Spór fakultetów

Tym, co zadecydowało, że wybrał Kant rewolucję francuską i uznał ją za „znak dziejów”, nie wiązało się jej historycznym znaczeniem czy rzeczywistym przebiegiem. W centrum jego zainteresowania znalazła się reakcja ludzi na to wydarzenie. I to wcale nie tych, którzy w tych wydarzeniach brali bezpośredni udział, lecz tych którzy jej sekundowali jako widzowie, jako publiczność. Chodziło mu zwłaszcza o entuzjazm niemieckich czytelników ówczesnej prasy. To dlatego współczesność, o której pisał Kant, nabrała charakteru czasu publicznego. W naszym czasie, w naszej współ-czesności, ten publiczny wymiar uległ właśnie przeobrażeniu.

Rozwój historyczny, w tym także, na co zwracał uwagę Safranski, rozwój nowoczesnych technologii doprowadził

do wzrostu znaczenia indywidualizmu, co wiązało się, między innymi, z problemem ustalenia granic indywidualnej wolności. Również czas i możliwość dysponowania nim w coraz większym stopniu zostają przesunięte w obręb tych granic. Dominować zaczyna koncepcja czasu zindywidualizowanego, w miejsce współczesności pojawia się jednoczesność. Jest to jednoczesność wielu różnych czasów indywidualnych. Taka wieloczesowość staje się doświadczeniem każdego z nas. Poprzez medialnie dostępne obrazy obcujemy z ludźmi, rzeczami i dyskursami z przeszłości, które przez tę obecność są wprowadzone do teraźniejszości. Na podstawie odkryć naukowych stajemy się także świadomi, iż każdy z nas, w swej indywidualnej formie, reprezentuje genetycznie całą historię ludzkości, jest ona w każdym z nas obecna. To kronika istnienia życia na ziemi. Jak twierdzi brytyjski genetyk i popularyzator nauki Adam David Rutherford (1975), stanowią ją 4 miliardy lat prób i błędów, w których wyniku istniejemy. Chociaż równocześnie każdy z nas posiada indywidualny genom, zawierający ogół DNA, czyli 3 miliardy liter, który dzięki sposobowi łączenia się w całość tworzy niepowtarzalną cechę każdego z nas i niepodobny jest do genomu któregośkolwiek z pozostałych 107 miliardów ludzi, żyjących w całej ziemskiej historii.

Jednak przy próbie wydobycia sensu nowoczesności nie możemy zapominać, że teraźniejszość musi być jako współczesność poświadczona przez obecność innych. Współczesność to teraźniejszość dokumentowana obecnością wszystkich, którzy żyją w danej chwili łącznie z systemem relacji i działań, wynikających z tej obecności. Wysiłek refleksji nad tak rozumianą współczesnością nie może ograniczyć się zatem do doświadczenia jednostkowego czy próby uogólnienia porządku faktycznego.

Kiedy pojawia się problem współczesności, to zadaniem filozofii, od czasów Kanta staje się próba dotarcia do zjawisk, poprzez które ujawnia się ogólny sens danego czasu. Ponieważ jednak dzisiejsza filozofia odrzuciła taki sposób myślenia, zaliczając go do refleksji totalizującej i metanarracji, wizje dziejów stały się domeną socjologów i futurologów.



Fryderyk Hölderlin (1770-1843), niemiecki poeta, przyjaciel Hegla i Schellinga. Jego oryginalna twórczość doceniona została szczególnie przez filozofów w I połowie XX w.

*Tymczasem jednak dość często
Myślę, że lepiej już spać, niż
żyć tak w osamotnieniu
I wiecznie czekać; i nie wiem,
co robić ani co mówić,
I w ogóle na co komu w tym
marnym czasie poeci?*

Tłum. A. Libera

Brak właściwego dystansu do swojego czasu, natłok wydarzeń, w które uwikłani byli także filozofowie, a co więcej, które próbowali sami, już jako ideolodzy, inspirować, sprawiły, iż nawet Foucault nie podjął wysiłku budowania ontologii własnej terażniejszości. Podjęte przez filozofów na początku XX w., próby uchwycenia „ducha czasu” przyniosły ponurą diagnozę „marnego czasu”.

Inspiracją stał się wiersz Hölderlina, w którym poeta wyrażał swoją frustrację związaną z własną życiową sytuacją (osamotnienie, zawiedziona miłość) i ogólną kondycją swojego „bezbożnego” czasu. Dwa wieki później, za sprawą przedstawicieli szkoły frankfurckiej i Heideggera, dokonano filozoficznego przeniesienia tych odczuć na wiek XX. Winą za rozpad świata i upadek znaczenia poezji oraz metafizyki obarczono przede wszystkim oświecenie, rozumiane jako dominacja racjonalnego myślenia i jego materialnej realizacji w formie techniki. Według Heideggera, wyraża się ona jako władza techniczna, która przetwarza wszystkie wartości na wartości towarów. Czy jednak tamta diagnoza odnosi się także do „naszego czasu”?

Bez wątpienia, także dzisiaj rozwój nowej gospodarki i nowego globalnego świata, generuje niebezpieczeństwa i zagrożenia dla współczesności. Towarzyszą temu bowiem gwałtowne zmiany w sferze społecznej, sprawiające, że nieprzewidywalne stają się zarówno reakcje jednostek, jak i całych grup społecznych. Teraźniejszość okazuje się czasem niepokoju i zawirowań, które wstrząsają dotychczasowym systemem instytucji i formami organizacyjnymi, traktowanymi dotąd jako oczywiste. Naruszone i zagrożone w swej dotychczasowej formie zostały również tradycyjne formy kultury (teatr, literatura, plastyka). Stare normy i wzory tracą siłę autorytetu, brak im punktów oparcia, pojawiają się nowe wzorce i systemy wartości. Jednak to jest nadal nasz czas i nasz świat, i jeśli chcemy pozostać na filozoficznym poziomie jego rozumienia, musimy podejść do owego kantowskiego pytania: „Czymże więc jest ta terażniejszość, do której należę?”. Jest to bowiem pytanie o warunek tego wszystkiego, co właśnie się dzieje, o warunek możliwości określenia sensu naszego bycia, poprzez jego czas.

3.2. Nasz świat

Żeby świat stał się „naszym światem”, musimy go sobie przyswoić. O sposobie przyswajania świata przez odwołanie się do filozofii była mowa już na pierwszym szczeblu naszej drabiny. Udało się to Grekom, którzy, między innymi, także dzięki filozofii stworzyli swój własny świat, w którym czuli się „u siebie”. Staje się to możliwe dzięki myślowemu opanowaniu przestrzeni naszego życia, przez pojęciowe odkrywanie lub nadawanie jej znaczenia. W ten także sposób możliwe staje się porządkowanie świata, na co zwrócił uwagę Gombrowicz. Warunkiem koniecznym takiego porządkowania jest oczywiście język, mowa (*logos*), ponieważ zawiera on już w sobie zasadnicze formy takiego porządkowania. Spróbujmy zatem, ze szczytu naszej drabiny, wskazać te najważniejsze pojęcia, które odnosząc się do ważnych dla nas dzisiaj doświadczeń pozwalają, chociaż tylko w zarysie, określić jaki jest „nasz wspólny świat”.

Sprawa jest jednak o tyle skomplikowana, iż nie możemy w tym celu polegać jedynie na istniejącej siatce pojęciowej. Czasami owa pojęciowa struktura utrudnia zrozumienie ciągle zmieniającej się, chociażby przez pojawienie się nowych generacji, formy naszego świata. Zwrócił na to uwagę Ernest Gellner, podkreślając jak dużą siłę konserwującą posiadają siatki pojęciowe, w których opisujemy „nasz świat”. Trzeba jednak zauważyć, iż takie poczucie towarzyszy nam co najmniej od połowy XX w. Zauważył to również Ulrich Beck, podejmując próbę diagnozy zmiennej przez technologię nowej rzeczywistości. Również dzisiaj, w zderzeniu z takimi doświadczeniami jak wojna i pandemia, próbujemy mozolnie konstruować pojęciową siatkę, traktując ją jako nowy rodzaj wiedzy, którą trzeba wydobyc i odróżnić od tego, co już wiemy.

Tak więc, przyjrzyjmy się, w pierwszym rzędzie kwestii, czym jest w odniesieniu do naszego świata prawdziwa wiedza. Pojawia się to jako problem, przy czym zdolność filozofii do stawiania i rozwiązywania problemów rozważaliśmy już na poprzednich szczeblach naszej drabiny. Pamiętajmy



Ernest Gellner
(1925-1995), brytyjski
filozof, socjolog
i antropolog.

*Tradycyjne wizje świata
wraz z ich przesądami
utrzymują się właśnie
dzięki pojęciowym zbitkom;
możemy się z nich wyzwolić
tylko wtedy, gdy uparcie
będziemy tłuc te skamieliny
na kawałki.*

Narody i nacjonalizm

Safranski ilustruje ten problem, odwołując się do literatury pięknej.

W jednym z opowiadań Jorge Luis Borges wymyślił człowieka niezdolnego zapominać. Jest to czysta groza. Człowiek ten nie może się poruszać pod ciężarem bezpośrednio obecnej dla niego przeszłości. Jest pełny po brzegi, nie zmieści się w nim już żadna przyszłość ani nawet terażniejszość.

W kontekście tego eksperymentu myślowego trzeba zauważyć, że działanie oznacza także, iż pozwalamy czasowi niejako odpływać, ufając, że tam z tyłu, w pamięci, nie utknie. Działający buduje swoje zdrowe zapominalstwo i jest z reguły pierwszym, który sobie coś wybacza. Możliwe, że inaczej w ogóle się nie da.

*CZAS. CO CZYNI Z NAMI
I CO MY CZYNIMY Z NIEGO*

zatem, że w sposób systemowy ten wymiar filozofii opracował Kant. Według niego, problemy to wyraz władzy rozumu, czyli władzy idei, gdyż władza rozumu wyraża się właśnie jako możliwość formułowania problemów. Władza rozumu, ponieważ zawiera w sobie złudzenia, może także, jak zauważył Kant, stawiać fałszywe problemy. W normalnej sytuacji nie potrafi również odróżnić, co jest prawdziwym problemem, a co nie, czyli co jest ugruntowane, a co nie. Staje się to możliwe dopiero w trakcie postępowania krytycznego, które dostarcza metody pozwalającej na takie odróżniania. Samo postępowanie krytyczne może przybierać różne formy. Może występować także jako proces, w trakcie którego uczymy się przekształcać nasze doświadczenia w problemy, sprawdzać w jakim stopniu są to problemy realne i poszukiwać sposobu ich rozwiązania.

Gilles Deleuze, w książce *Różnica i powtórzenie*, przy okazji rozważań dotyczących kwestii stawiania i rozwiązywania problemów, zauważa, iż w sposób istotny wiąże się z nią pytanie: „Co to znaczy uczyć się?”. Poszukując na nie odpowiedzi podkreśla, że ten kto się uczy, zarazem konstituuje problemy praktyczne lub spekulatywne jako takie oraz nadaje im sens. Przy czym, Deleuze wyraźnie odróżnia wiedzę i proces uczenia się. Wiedza, według niego, polega na spokojnym posiadaniu reguł pozwalających rozwiązać dane problemy, natomiast uczenie się jest to aktywność, to zderzenie z problemami.

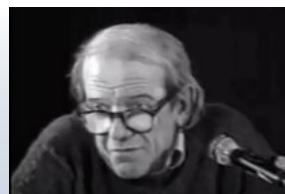
Jeśli zatem wiedza jest pewnym pojęciowym zasobem tego, czego nauczyliśmy się w jakimś czasie, to trzeba sobie zdawać sprawę, że jest to również proces pewnej selekcji. Uczenie się polega na utrwalaniu tylko pewnych doświadczeń i odrzucaniu innych: na zapamiętywaniu i zapomnianiu. Słusznie zwraca uwagę Safranski, że zapomnianie należy do miłosiernych działań naszej natury. Według niego, nasza pamięć zachowuje o wiele więcej informacji, niż potrzebne jest do działania, do realizacji naszych praktycznych celów. Co więcej, nie panujemy nad tym, co pozostaje w naszej pamięci.

Wydaje się, że nasz świat, z coraz to nowymi problemami, z którymi się pojęciowo zmagamy, jest światem wymagającym ciągłego uczenia się. W coraz większej mierze powie-

rzamy wiedzę niematerialnym nośnikom, sami natomiast zmuszeni jesteśmy do nabywania różnego rodzaju nowych umiejętności i informacji, nauczenia się ich. Rzadko kiedy zresztą przekształcają się one w wiedzę, ponieważ nowe urządzenia, nowe oprogramowania itp. podważają to, co już umiemy i musimy zaczynać od nowa.

W jakiej relacji pozostaje jednak ten proces przyspieszonego i ciągłego uczenia się do tradycyjnych sposobów kształcenia, które formalnie nadal w naszym świecie obowiązują? Bez wątplenia można stwierdzić, iż nie są one ze sobą spójne. Ten brak spójności daje się zauważyć w różnych obszarach, ale najbardziej zauważalne pęknięcie widoczne jest między edukacją i sferą publiczną. Globalnym procesom gospodarczym i politycznym towarzyszy rozwój nowej globalnej sfery publicznej. Wprawdzie również ta nowa sfera publiczna pozostaje jeszcze dość nieokreślona, lecz ma już zdecydowanie charakter demokratycznej wspólnoty: zrównanych przez dostęp do internetu, wolnych jego użytkowników. Natomiast publiczna edukacja, co do swej struktury, reprezentuje model ukształtowany jeszcze w XIX w.

Publiczna edukacja, tak jak kształtowała się od czasu oświecenia, zawsze była zależna od sfery publicznej. Sfera publiczna stanowiła warunek jej możliwości, określając równocześnie jej formę i treść. To właśnie w sferze publicznej kształtował się pewien wzorzec wykształconego człowieka, również jego postawy społecznej i moralnej (kwestia obyczajów, stosunek do innych ludzi, do środowiska naturalnego itp). W jej obrębie dokonywało się także określenie takiego kwantum wiedzy i umiejętności, którego opanowanie, umożliwiając uczestniczenie w obszarze publicznego dyskursu, gwarantowało trwałość danej wspólnoty (politycznej, narodowej, cywilizacyjnej) i zawodowy sukces jednostki. Ponadto w obszarze publicznym ustalały się pewne wzorce przekazywania wiedzy (nauczania). Ponieważ jednak edukacja publiczna została zinstytucjonalizowana, zaś sfera publiczna rozwijała się samorzutnie (podobnie jak wolny rynek), to zwykle przy zmianie formy



Gilles Deleuze
(1925-1995), filozof
francuski, twórca
„empiryzmu transcen-
dentalnego”.

*Uczenie się jest tylko
pośrednikiem między
niewiedzą i wiedzą, żywym
przejściem od jednej do
drugiej.*

Różnica i powtórzenie

sfery publicznej dostrzegamy ich niedopasowanie, co na ogół postrzegane jest jako „kryzys” modelu edukacji.

Zaznacza się on dzisiaj m.in. w zmianie stosunku uczeń – nauczyciel. Nauczyciel utracił już swój tradycyjny autorytet, nie wypracowano jednak żadnej innej rozsądnej formuły takiej relacji. A ponieważ również dotychczasowy model szkoły dopasowany był do zinstytucjonalizowanego autorytetu nauczyciela – zarówno pod względem treści wiedzy, formy jak i sposobu jej przekazywania – w efekcie załamuje się tym samym skuteczność całego systemu. W coraz większym stopniu traci na znaczeniu wiedza przekazywana w systemie szkolnym, brak natomiast pomysłów i narzędzi, aby wzmocnić samodzielny proces uczenia się.

Przy próbie zestrojenia edukacji i nowej sfery publicznej pomocne mogłyby się okazać trzy pojęcia, jeśli nawet przywołanie ich w tym kontekście wywołać może zdziwienie. Upominam się bowiem o rehabilitację i uwzględnienie w procesie uczenia się takich pojęć jak: „kombinowanie”, „interes” i „negocjacje”. W sposób skuteczny zostały one wyparte nie tylko z obszaru nauczania, ale nawet z obszaru wysokiej kultury – dotyczy to szczególnie polskiej kultury. Powiązано je także z negatywnymi zachowaniami społecznymi i stereotypy te funkcjonują do dzisiaj.

„Kombinowanie” jako łączenie i przetwarzanie, to podstawa nie tylko wytwarzania, ale także tworzenia. Dotyczy to zarówno sfery ekonomicznej, jak politycznej i kulturowej. Kombinowanie można uznać również za źródło nowych wynalazków i odkryć. Może być także, jeśli wprowadzić go jako metodę, a nie potępioną praktykę – „co ty tam znowu kombinujesz?” – ożywczym elementem procesu uczenia się. Wyzwalając spontaniczne sposoby pozyskiwania i utrwalania różnego rodzaju informacji, pozwala oswoić się z tym, co nowe i to zaakceptować.

Relacje osobowe, jakie powstają w trakcie uczenia się i szczególnie nauczania, warto reinterpretować, wykorzystując w tym celu pojęcie „interesu”. Jak już mówiliśmy, zyskało ono swoje etyczne i ontologiczne uprawomocnienie w filozofii szkockiego oświecenia. Przez wykorzysta-

nie pojęcia interesu mamy szansę spłaszczyć, dominujący w obecnym systemie edukacji hierarchiczny układ, oparty na autorytecie. Jeśli odkryjemy w nim pierwotne znaczenie, czyli „bycie pomiędzy” (*inter-esse*), pojęcie to może być pomocne w określeniu pola i jakości (także etycznych) nowego układu.

Z tej perspektywy można będzie dopiero docenić znaczenie takiej formy komunikacji, jaką opisuje pojęcie „negocjacji”. W systemach demokratycznych negocjacje stały się dzisiaj podstawowym sposobem dochodzenia do wspólnych decyzji. Jako pewne techniki rozwiązywania konfliktów stosowane są również przez psychologów. Wydaje się, iż nadszedł czas, aby spróbować sięgnąć do nich także w procesie edukacji. Przy czym nie chodzi tylko o zastosowanie niektórych elementów techniki negocjacji w procesie nauczania, a więc jako pewnej metody, ale także o przekazanie tych umiejętności tym, którzy się uczą. Chodzi o przekonanie ich, iż najbardziej korzystny kształt relacji z innymi uzyskać mogą poprzez negocjowanie, którego podstawą musi być zawsze zrozumienie i porozumienie.

Uznaliśmy zatem, że tym, co najbardziej charakterystyczne dla naszego świata, to konieczność ciągłego uczenia się. Jednak w tej formie, czyli jako przyspieszony proces zapamiętywania i zapominania coraz to nowych informacji, nie wynika on z nagle rozbudzonej ciekawości ludzi, lecz został nam narzucony i na nas wymuszony. Dokonało się to za sprawą nowych technologii, których rozwój zmienił nie tylko nasze środowisko techniczne, ale również sposób życia i nasz świat.

Nowe technologie (NT) to, bez wątplenia, jeden z podstawowych wyznaczników porządku, w którym dzisiaj żyjemy. Ponieważ najwyraźniej ten nowy porządek ukształtował się w obszarze ekonomii, to również głównie poprzez kategorie tej dziedziny nauki dokonuje się dzisiaj jego opisu. Przywołajmy zatem tego rodzaju charakterystykę naszego świata, którą pod koniec XX w. przedstawił Don Tapscott, kanadyjski ekonomista i światowy autorytet w zakresie strategii biznesowych. Według Tapscotta, to przede wszystkim wpływ nowych technologii na gospodarkę



Don Tapscott (1947). Studiował psychologię i statystykę oraz specjalizował się w metodologii. Jest uznawany za najbardziej znaczącego badacza nowych mediów. Autor i współautor wielu książek, m.in. *Growing Up Digital*. *The Rise of the Net Generation* (1997), *Gospodarka cyfrowa* (1995, wyd. pol. 1998), *Wikinomia*. *O globalnej współpracy, która zmienia wszystko* (2006, wyd. pol. 2008).



**Ulrich Beck (1944-2015),
niemiecki socjolog.**

*Bardziej niż kiedykolwiek
potrzebujemy teraz
pojęć, które bez fałszywie
rozumianego zwrócenia
się ku owemu wiecznie
staremu nowemu, odnosząc
się jednakże pozytywnie
do powszechnego skarbcza
tradycji, pozwoliłyby
nam myśleć w nowy
sposób o tym, co nowe, co
przetacza się nad nami.
A także w nowy sposób żyć
i działać.*

**Spółczesność ryzyka.
W drodze do innej
nowoczesności**

uczynił z niej gospodarkę globalną. Globalizacja, w jego ujęciu, to swoisty samonapędzający się mechanizm, a nowe technologie, umożliwiając funkcjonowanie ponad dotychczasowymi granicami, stanowią zarówno siłę sprawczą, jak i same są efektem gospodarki globalnej. Jest to przede wszystkim gospodarka wiedzy, której podstawą jest technologia cyfrowa. Działa ona w warunkach rzeczywistości wirtualnej i ma tendencję do „molekularyzacji”. W nowej gospodarce, zdaniem Tapscotta, poprzez korelację różnych obszarów dokonuje się zespolenie trzech dziedzin: techniki obliczeniowej (*computing*), transmisji danych (*communications*) i rzeczywistych wartości oferowanych klientom (*content industris*).

Podstawą wszelkiej wartości, w tej nowej gospodarce, staje się ludzka kreatywność i geniusz, które przejawiają się w formie innowacyjności. Podobny temat podejmuje Tapscott, w internetowym wykładzie zatytułowanym: *Cztery zasady dla otwartego świata*. Tożsamość najmłodszego pokolenia jest, według niego, uwarunkowana tym, że od urodzenia zanurzone jest w technologii, pozwalającej nam się łączyć. Jak stwierdził: „Rezultatem tego jest przeobrażenie świata w kierunku otwartości i przejrzystości. Pozwala to mieć nadzieję, na to, że za sprawą tego pokolenia powstanie nowy, otwarty świat, być może, o wiele lepszy od naszego”.

Dobrze, że Tapscott odwołuje się w tym kontekście do uczucia nadziei. W sytuacji zagrożenia i braku pewności, które jest dzisiaj naszym udziałem zdajemy sobie sprawę, jak dużym ryzykiem obarczone są tego rodzaju prognozy. Patrząc ze szczytu naszej drabiny, co już samo w sobie jest sytuacją dość ryzykowną, możemy uznać, że właśnie pojęcie „ryzyka” jest kolejnym ważnym określeniem, charakteryzującym nasz świat. Pod koniec ubiegłego wieku, Ulrich Beck zaproponował nowe ujęcie społeczeństwa, które określił jako „społeczność ryzyka”. Jest to bardzo rozbudowana i interesująca koncepcja, lecz nie chodzi nam tutaj o jej streszczenie, czy interpretację. Spróbujemy wydobyc z niej tylko kilka elementów, które, jak się wydaje, w naszym świecie zyskały obecnie na aktualności.

W społeczeństwie ryzyka wraz z jego coraz ściślejszym powiązaniem z państwem opiekuńczym dochodzi, jak pokazuje Beck, do transformacji dawnego znaczenia pojęcia troski. Rozumiana jest teraz, czego doświadczyliśmy szczególnie w czasie pandemii, przede wszystkim jako zabezpieczenie społeczne oczekiwane przez ludzi w sytuacji zagrożenia. Pojawia się wówczas także nowa forma polityki, czyli subpolityka. Według Becka, zastępuje ona tradycyjną politykę i jest to niejako „polityka na skróty”. Cechuje ją bezpośredniość, a więc brak implementacji, czyli długiej zapośredniczonej prawnie i administracyjnie drogi działania. Demokratycznie legitymizowana polityka oraz jej instrumenty wpływu, do których należą m.in. prawo, pieniąż czy informacja, dysponując pośrednimi środkami ma możliwość dodatkowej kontroli władzy, korekty decyzji, osłabienia politycznych wpływów. Subpolityka nie potrzebuje takich instrumentów. Jako przykład podaje Beck subpolitykę medycyny: „Jest to model niezróżnicowanego pełnomocnictwa działania, który nie zna jeszcze podziału władz i w którym cele społeczne muszą zostać uznane dopiero po fakcie, a mianowicie jako skutki uboczne powstałe w wyniku realizacji zamierzeń” (*Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*).

Istotną cechą społeczeństwa ryzyka, w którym przychodzi nam żyć, jest również nowy sposób rozumienia i dokonywania społecznych zmian. Do tej pory dochodziło do nich w efekcie ideologicznie podbudowanych, czyli napędzanych utopią, ruchów społecznych. W chwili obecnej społeczne zmiany przeprowadzane są na poziomie anonimowych korporacji, jako efekt współdziałania badań, technologii i gospodarki. Same zmiany społeczne traktowane są jako skutki uboczne ogólnego postępu i okazują się raczej dziełem lekarzy, technologów, inżynierów i naukowców niż polityków.

W tym właśnie kontekście także Beck wskazuje na wzrastające znaczenie procesu uczenia się, który rozumie jako prawo do popełniania błędów. Jego zdaniem, jest to ważny element nowoczesności, pozwala bowiem chronić przed zagrożeniem nieomylnością. Według niego, uczenie się stwarza możliwość wycofywania się z błędnych strate-



Paolo Giordano (1982), włoski fizyk teoretyczny i pisarz; autor nagrodzonej i sfilmowanej powieści *Samotność liczb pierwszych*.

Jeśli bylibyśmy w stanie odłożyć na bok odrobinę naszego egocentryzmu, zdalibyśmy sobie sprawę z tego, że to nie te nowe mikroby nas odnajdują, ale to raczej nasze działania wydobywają je na powierzchnię.
W czasach epidemii

gii. Jak twierdzi: „Musimy więc wybierać takie warianty rozwoju, które nie zamykają nam przyszłości i które proces modernizacji przemieniają w proces uczenia się, gdzie rysująca się perspektywa rewizji podjętych postanowień zawsze pozwala na cofnięcie później rozpoznanych ubocznych oddziaływań” (*Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*).

Oprócz umiejętności, związanych z korzystaniem i obsługiwaniem coraz to nowych urządzeń z dziedziny technologii, w naszym świecie musimy się nauczyć rozpoznawać i reagować na nowe zagrożenia. Pojawiły się bowiem zjawiska, które, jak się nam wydawało, należą już tylko do przeszłości. To przede wszystkim biologiczna inwazja mikroorganizmów i brutalna agresja związana z wojną. Nie stało się to jednak za sprawą przybyszów z kosmosu, ale stanowiło efekt ludzkich działań. Związek między pandemią i naszym sposobem traktowania naturalnego środowiska analizuje wnikliwie Paolo Giordano, w swej niewielkiej książce *W czasach epidemii*. Epidemia, według niego, obnażyła prawdziwy charakter naszych zachowań wobec wszystkiego tego, co nas otacza, naszego świata.

Wirusy, jak twierdzi Giordano, to jedni z wielu uchodźców i podobnie jak ludzie uchodźcy, a także bakterie, grzyby, czy pierwotniaki są ofiarami destrukcji swojego środowiska, do której przyczynili się ludzie. Postępująca urbanizacja, agresywne zagarnianie i podporządkowanie sobie coraz to nowych obszarów ziemi, ich deforestacja sprawiają, jak zauważa Giordano, że dochodzi do kontaktu między ludźmi i nowymi patogenami, które do tej pory żyły sobie spokojnie, zamknięte w swoich naturalnych niszach środowiskowych. Co więcej, przyspieszone wymieranie wielu gatunków zwierząt zmusza bakterie, żyjące dotąd w ich wnętrznościach, do szukania nowych miejsc zamieszkania. Również nowoczesne intensywne rolnictwo tworzy uprawy, stanowiące doskonałą pożywkę do ich namnażania.

Wprawdzie tego rodzaju, zainicjowane przez człowieka, procesy trwają już od wielu wieków, jednak obecnie intensyfikują się i nabierają przyspieszenia. Dowodzi tego właśnie wirus SARS-CoV-2, który jako pierwszy tak szybko rozprzestrzenił się po całym świecie. Jak podsumowuje

Giordano: „A jego zuchwałość ujawniła coś, czego długo, aż do dzisiaj, nie byliśmy w stanie dokładnie zmierzyć: wszechobecną wielowarstwowość i wielopoziomowość naszych relacji oraz złożoność świata, w którym żyjemy – jego socjalne, polityczne, finansowe uwarunkowania, a także powiązania międzyludzkie i mechanizmy psychologiczne” (*W czasach epidemii*).

Zjawisko pandemii, powinno nas nauczyć używać nowej epistemologicznej perspektywy, pozwolić nam odkryć nowy sposób patrzenia na nasz świat. Uchroni nas to, być może, przed kolejną paniką. Jak uważali starożytni Grecy, panika to przypadłość boga Pana, który czasami wydawał tak bardzo głośne i przerażające krzyki, że sam się ich bał i ze strachu próbował uciec przed samym sobą. Przemieszczenie doświadczenia obecnej pandemii z poziomu uczucia strachu, na poziom uczenia się i wiedzy, być może pozwoli nam się ustrzec przed własnym strachem, który w panice prowadzi do zamykania się ludzi i degradacji naszego społecznego świata. Dlatego Giordano nie traktuje epidemii jako katastrofy, lecz widzi w niej szansę na zdobycie przez człowieka wiedzy o samym sobie.

Strach, który towarzyszy nam, kiedy zaczynamy się czuć obco we własnym świecie, wynika, na co zwraca uwagę Giordano, z braku rozpoznania i przestrzegania właściwych granic. Przy próbie filozoficznego porządkowania naszego świata właśnie pojęcie „granicy” wydaje się pojęciem najważniejszym. Świadomi byli tego starożytni Grecy, tworząc pojęcie *peras* (granica), które pojawia się jako opozycja pojęcia *apejron* (nieokreśloność), pierwszego abstrakcyjnego pojęcia wytworzonego przez filozofię. Wraz z pojęciem granicy do filozofii, a więc także do naszego świata, dostały się takie pojęcia, jak: porządek, ład, miara, prawo i sprawiedliwość. To właśnie umiejętność wytyczenia i przestrzegania granic gwarantuje porządek we wszelkich dziedzinach ludzkiej aktywności.

Pojęcie granicy przywołujemy wówczas, gdy chcemy ustalić zasięg czegoś, obszar, wyraźnie odróżnić coś od czegoś innego, ale również wyznaczyć koniec, kres. Zwykle łączy się go także z samą tą linią podziału czy końcem czegoś. Do pojęcia granicy sięgamy również wtedy, gdy natrafiamy na



**Karl Jaspers (1883-1969),
niemiecki filozof,
wybitny przedstawiciel
filozofii egzystencjalnej**

Sytuacjami granicznymi nazywam to, że stale znajduję się w jakichś sytuacjach, że nie mogę żyć bez walki i cierpienia, że biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, że muszę umrzeć... Właśnie wtedy stajemy się sami sobą, gdy z otwartymi oczyma wkraczymy w sytuacje graniczne.

Filozofia III

**Karta Narodów
Zjednoczonych,
Rozdz. 1, art. 1.**

Narody Zjednoczone
dążą:

„Do utrzymania pokoju
i bezpieczeństwa
międzynarodowego:
w tym celu będą one
podejmowały skuteczne
zbiorniki środki dla
zapobiegania i usuwania
grózb przeciwko
pokojowi i dla uchylania
aktów agresji lub innych
zamachów przeciwko
pokojowi, oraz
osiągały, przy pomocy
środków pokojowych
i zgodnie z zasadami
sprawiedliwości i prawa
międzynarodowego,
załatwianie lub
rozstrzyganie sporów
międzynarodowych albo
sytuacji, które mogłyby
doprowadzić do
zakłócenia pokoju...”

opór. Taki opór mogą postawić nam inni ludzie, ale może pojawić się jako granica naszych własnych możliwości i wtedy lepiej, żebyśmy sami te granice dla siebie wyznaczyli. Dotyczy to zarówno naszej sportowej wydolności, jak i granic poznania. Jednak zwykle granice oddzielają to, co moje, od tego, co nie moje, czyli porządkują relacje z innymi ludźmi. Wyznaczenie takich granic, jeśli nie ma być ich narzuceniem, wymaga porozumienia, wspólnego ustalenia owej linii oddzielającej obszary, które uznajemy za własne. Jednak przez to, że każda granica oddziela coś od czegoś, to sama okazuje się zawsze czymś wspólnym, miejscem zetknięcia się tego, co różne, spotkaniem z tym, co odmienne.

Doświadczenie granicy, za sprawą Karla Jaspersa, nabrało w filozofii wymiaru egzystencjalnego. Nieuchwytna w swej wolności egzystencja manifestuje swoją obecność w sytuacjach granicznych dla życia, to: śmierć, cierpienie, walka i błąd. Zdaniem Jaspersa, dla świadomości empirycznej istnieje tylko to, co dane w doświadczeniu, ale jest to zawsze tylko moje doświadczenie. Doświadczenie granicy odsyła do czegoś, co już w moim własnym doświadczeniu się nie mieści, ale właśnie wtedy może pojawić się pokusa, aby to, co inne zagarnąć, agresywnie przekroczyć uznane granice. Właśnie w wyniku takiego braku szacunku dla granic pojawiła się w naszym świecie wojna agresywna. Trudno tutaj przedstawić historię konfliktu, którego efektem stała się napaść Rosji na terytorium Ukrainy. Warto jednak zastanowić się, w jaki sposób ta agresja wpisana została w nasz świat, chociaż trudno dzisiaj wyobrazić sobie, jak może go w przyszłości zmienić.

Oprócz całej brutalnej, krwawej i pełnej przemocy rzeczywistości wojny, po wykrystalizowaniu się w tym konflikcie dwóch wyraźnie różnych stron, mamy do czynienia także z dwoma różnymi narracjami. Odwołują się one do różnych tradycji, a także posługują różnymi słownikami. Dotyczy to przede wszystkim samego pojęcia i koncepcji wojny. Jedna z tych narracji ukształtowała się w Rosji, natomiast druga dominuje w świecie zachodnim, a jej wyrazem jest sposób działania NATO. Co ciekawe, obydwie te narracje można

wyprowadzić ze wspólnego źródła: to wojny napoleońskie, które stały się zwiastunem nowoczesnych wojen, prowadzonych przez państwa narodowe.

Na ich podstawie w kulturze Zachodu opracowano prawną podstawę prowadzenia działań wojennych, powiązaną zresztą z rozwojem prawa międzynarodowego i stosunków dyplomatycznych. Zgodnie z tym ujęciem, wojna agresywna stanowi wynaturzenie klasycznej idei wojny rozumianej w kategoriach prawno-politycznych, co znalazło wyraz w karcie Narodów Zjednoczonych.

Z drugiej strony pojawiła się usankcjonowana zwycięstwem koncepcja wojny, której podstawą było doświadczenie związane z najazdem Napoleona na Rosję. W jej ramach wypracowano strategię, w której istotną rolę odegrały czynniki naturalne/biologiczne (przestrzeń, pogoda, populacja itp.) oraz działania o charakterze partyzanckim. Z punktu widzenia Rosji, to właśnie owe czynniki, w tym wola władcy, stanowiły od zawsze o istocie wojny, a historycznie zmieniło się tylko jej techniczne zaplecze.

Obydwie te koncepcje doszukują się swojego teoretycznego uzasadnienia w klasycznym dyskursie wojny, którego autorem był Carl von Clausewitz. Clausewitz odwołuje się bowiem do idei „wojny absolutnej”, czyli wojny zgodnej ze swym pojęciem. Wojna absolutna obejmuje zatem wszystkie formy działań agresywnych; a z racji tego, iż jest aktem przemocy, polegającym na zmuszeniu przeciwnika do spełnienia naszej woli, jest także aktem przemocy, której zastosowanie nie ma granic. To właśnie w kontekście pojęcia wojny absolutnej, czyli takiej, która nie może być ograniczona, a więc nie można jej rozpocząć ani skończyć, zrozumiałe staje się najśłynniejsze twierdzenie Clausewitza, zgodnie z którym: „Wojna to dalszy ciąg polityki, prowadzonej innymi środkami”.

Koncepcja Clausewitza wyznaczyła nowy sposób rozumienia wojny i działań zbrojnych, stała się także podstawą nowoczesnego dyskursu politycznego. Zwrócił na to uwagę Foucault, podkreślając, iż za sprawą Clausewitza w miejsce dyskursu o suwerenności, mającego charakter filozoficzny



Carl von Clausewitz (1780–1831), uczestniczył w wojnach napoleońskich najpierw jako żołnierz armii pruskiej (od 1792 r.), a następnie, od 1812 r. kiedy został zwolniony z francuskiej niewoli, został oficerem w armii rosyjskiej. Od 1818 r. pełnił stanowisko dyrektora Akademii Wojskowej w Berlinie.

**Biopolityka
według Foucaulta,
to nowy obszar
polityki, zajmującej
się kwestiami
życia i przeżycia
i obejmującej:**

*wszystkie obszary,
które zajmują się
polityką zdrowotną,
ludnościową, ochroną
środowiska oraz
pytaniami dotyczącymi
przeszłości ludzkości.*

*...zespół poczynąń,
wprowadzających życie
i jego mechanizmy
w dziedzinę trzeźwych
kalkulacji i z wiedzy-
władzy tworzących
czynnik przekształcenia
ludzkiego bytu: co
nie oznacza by życie
integrowało się bez
reszty z technikami
dominacji i kierowania
– wymyka się im
ustawicznie.*

FOUCAULT, *HISTORIA
SEKSUALNOŚCI*, T. I

ficzno-prawny, dyskursu historyczno-politycznego, w którym wojna funkcjonowała jako osobny stan w opozycji do stanu pokojowego, pojawia się dyskurs, w którym wojna jest stałym podłożem wszystkich instytucji władzy. W ten sposób wojna okazuje się „szyfrem” pokoju, „ukrytym motorem mechanizmów władzy”. Dlatego, jak twierdzi Foucault, można zmodyfikować tezę Clausewitza, nadając jej formę: „Polityka to wojna prowadzona innymi środkami”. Ten nowy typ dyskursu pozwala w inny niż dotąd sposób odczytać genezę państwa, wywodząc ją z rzeczywistych wojen, a nie z wojny idealnej, którą filozofowie (m.in. Hobbes) łączyli ze stanem natury. Pojawienie się tego dyskursu łączy Foucault także z początkiem biopolityki.

W trwającej od średniowiecza ewolucji koncepcji państwa, ważnym elementem była także ewolucja praktyk i instytucji wojennych. Wraz z monopolizacją i centralizacją przez państwo środków przymusu, wojna, jak pokazuje Foucault, zostaje wbudowana w polityczne struktury nowoczesnego państwa w formie pozostającej w stałej gotowości armii. Równocześnie wojna się profesjonalizuje, stając się: „zawodowym i technicznym apanażem starannie zdefiniowanego i kontrolowanego aparatu wojskowego” (*Trzeba bronić społeczeństwa*).

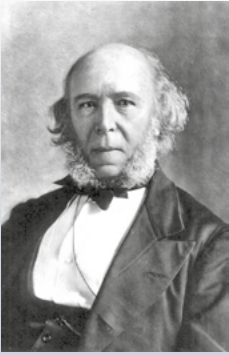
W naszym świecie, czyli w warunkach nowej politycznej racjonalności, powiązanej z nowymi technologiami wydawało się, że wojna totalna jest już prawie niemożliwa. Miały przed nią zabezpieczać umowy, traktaty a także postęp naukowy i cywilizacyjny. Wprawdzie rozważano jej nowoczesne formy, co znalazło wyraz w szeroko prowadzonych dyskusjach na temat „wojny hybrydowej”, lecz rozważania te miały głównie charakter hipotetyczny. Podkreślano, iż na dużą skalę łączy się i wykorzystuje w nich działania dyplomatyczne, «przykrycie» informatyczne i radioelektroniczne, a także cyberoperacje, a wszystko w połączeniu z silną presją ekonomiczną, czyli z działaniami typowymi dla wojny informacyjnej, działalności dywersyjno-sabotażowej czy wojny handlowej. Odwołanie się, przy tej okazji, do pojęcia hybrydyzacji sygnalizowało próbę włączenia wojny w nowy typ dyskursu, w którym hybrydyzacja zajmuje

miejsce oświeceniowej idei postępu i nowości odrzuconych jako część starej politycznej metanarracji. Hybrydyzacja to proces szczególnego rodzaju, w wyniku którego poprzez połączenie odmiennych istotowo cech, dochodzi do powstania nowego, odrębnego bytu. Zachowane zostają specyficzne własności gatunkowe, decydujące o „wyższości” nowego, hybrydowego organizmu, urządzenia lub zjawiska, pod względem np. odporności na choroby, większych zdolności adaptacyjnych, użyteczności czy wytrzymałości. Wykorzystując hybrydyzację osiąga się dzisiaj zmiany, traktowane jako innowacyjne, np. w przemyśle samochodowym, czego dowodzi kariera samochodu hybrydowego.

Hybrydyzacja wojny nie prowadzi jednak do żadnej innowacji. Jak dowodzą toczące się już od kilku lat działania wojenne, które prowadzi Rosja, mamy do czynienia z dawną koncepcją wojny i tradycyjnymi celami, jakie sobie w niej stawiano, to znaczy z dążeniem do zagarnięcia obcego terytorium i podporządkowania sobie zamieszkującej go ludności. Nadal aktualne pozostaje hasło zwycięstwa za wszelką cenę, zrelatywizowano także, o czym pisał Foucault, wartość prawdy i podważono wszelkie inne wartości.

Ten ukryty etyczny aspekt hybrydyzacji obecny jest w tym słowie już od czasów starożytnej Grecji. Jak już wiemy, terminem *hybris* określali Grecy postawę właściwą władcy, który nie potrafił prawidłowo rozpoznać sytuacji, w jakiej się znalazł, zaślepiła go bowiem pycha, wynikająca z rodowej dumy lub poczucia własnego majestatu. Bogowie karali ludzką pychę, ponieważ świadczyła ona o przekroczeniu miar i granic właściwych człowiekowi, doprowadzając ludzi do upadku. Wynaturzenia, które pojawiają się w wyniku hybrydyzacji, też często przekraczają właściwą miarę i generują potwory. Pozostaje nadzieja, iż uda się powstrzymać przekształcenie wojny, którą prowadzi Rosja, w nową wojnę światową, a co więcej że uda się zapanować nad wykreowanymi przez nią hybrydami, tak żeby nie zdominowały naszego świata.

3.3. I niech będzie normalnie



Herbert Spencer (1820-1903), angielski filozof, jeden z twórców socjologii, wybitny przedstawiciel organicyzmu i ewolucjonizmu. W 1882 roku, opublikował prace pt.: *Instytucje polityczne, w której ujmuje instytucje m.in. jako trwałe elementy ładu społecznego, działające według ustalonych i stałych reguł.*

Obraz „naszych czasów” i „naszego świata”, który roztacza się ze szczytu naszej drabiny nie wygląda zbyt zachęcająco. Kiedy bowiem jesteśmy zaskakiwani takimi informacjami, jak te dotyczące pandemii czy wojny, mamy poczucie, iż zmieniają one sposób naszego życia, wytrącając go z normalnej formy. Czym jednak jest „normalne” życie? Warto zauważyć, iż normalność, jako pewna forma życia i jako wartość, jest historycznie wynalazkiem dość nowym. Przyjęła się i rozprzestrzeniła na dużą skalę dopiero pod koniec XIX w. wraz ideą powszechnej normalizacji. Dlatego również powiązana jest z rozwojem nauki, industrializacją oraz powstaniem nowoczesnego państwa. To ważne, żeby sobie zdawać sprawę z takiego powiązania, ponieważ normalność, wynikająca z działania tych aktorów, zyskuje racjonalną formę. Normalizacja narzucona przez proces industrializacji to temat bardzo szeroki, dotyka bowiem m.in. podziału na pracę i czas wolny, sposobu rozumienia samej pracy oraz naszego doświadczenia podzielonej na osiem godzin codzienności.

W przypadku nowoczesnego państwa zasadniczy wpływ na tworzenie się normalności mają instytucje odpowiedzialne zarazem za powstanie większości norm, które o niej zdecydowały, jak i ich wprowadzanie. Ponieważ już kilka razy potykaliśmy się na naszej drabinie o pojęcie „instytucji”, wyjaśnijmy zatem, dlaczego pojawia się ono w tak różnych kontekstach. Samo słowo pochodzi od łacińskiego *in-stitutio*, (*statuere*), czyli stawić, postawić, urządzić, ustanowić, ale także wyznaczyć, rozpocząć, wprowadzić, uczyć, kształcić. W starożytności rozwinęło się ono, tworząc dwie grupy pojęć:

1. *instituire* – łac. termin techniczny oznaczający: udzielanie wstępnych wiadomości osobom rozpoczynającym studia prawnicze;
2. *institution* – urządzenie, instytucje, zarządzenie, nauczanie, nauka.

Pojęcie to, przejęte przez naukę z języka potocznego, umożliwiło badania tego, co ponadindywidualne w takich dziedzinach, jak: socjologia, filozofia, antropologia, nauki polityczne i prawne. Występuje w nich także jako pojęcie abstrakcyjne, ponieważ:

- przywołuje jakiś rodzaj rzeczywistości (quasi-rzeczywistość), tworząc podstawę badań ontologicznych lub empirycznych,
- dostarcza politycznej formy dla rzeczywistości społecznej.

Struktura instytucjonalna nowoczesnego państwa wytwarza specyficzną racjonalność, wokół której rozbudowuje się to, co uważamy za normalne. Według Ernesta Gellnera, charakterystyczny dla tej racjonalności jest uniwersalizm pojęciowy, polegający na umiejscowieniu wszystkich faktów w jednej przestrzeni logicznej, co sprawia, że opisujące je zdania można ze sobą wiązać, i są one także wewnętrznie ze sobą powiązane. Rozważaliśmy te kwestie już na początku naszej drogi, ponieważ w ten sposób powstaje jeden świat, który zaczyna być traktowany jako „rzeczywistość”, czyli ontologiczna podstawa normalności.

Gellner wskazuje również na zdolność tego rodzaju racjonalności do rozdzielania, rozbijania wszystkiego na składniki, czyli, jak to nazywa, *esprit d'analyse*, dzięki czemu pojawia się „równoległość idei i społeczności”. Zdolność do unifikacji idei, tworzenia jednolitych i ciągłych systemów pojęciowych wiąże się, według niego, z powstawaniem „zbiorowości płynnych wewnętrznie i ciągłych kulturowo”. Stwarza to wiele problemów, o czym także już dyskutowaliśmy, związanych głównie z kwestią tożsamości, która obecnie przybiera przede wszystkim formę kulturową, stając się pożywką dla nacjonalizmu, co szczególnie interesuje Gellnera. Ten typ racjonalizmu, jak przyznaje Gellner, odkrył i opisał, w kontekście nowoczesnego państwa, Max Weber.

W nowoczesnym państwie racjonalizm zyskuje niejako cielesną formę, którą stanowią właśnie instytucje. Nowoczesna władza i towarzysząca jej administracja mają, według



Maximilian Karl Emil „Max” Weber (1864-1920), zdecydował o kształcie i rozwoju socjologii europejskiej w XX w. w wymiarze metodologicznym (teoria typów idealnych) i przedmiotowym (pojęcie działania i racjonalności).
Najważniejsze prace: *Polityka jako zawód i powołanie; Etyka protestancka a duch kapitalizmu.*

Institucje istnieją w określonym miejscu i czasie, gdy określone przez nie działania są regularnie podejmowane w zgodzie z powszechnym rozumieniem, że do systemu reguł określających daną instytucję należy się stosować.

JOHN RAWLS, *TEORIA SPRAWIEDLIWOŚCI*

Webera, tendencję do przekształcania się w struktury trwałe, nawet jeśli powołuje się je w drodze rotacji lub wyborów. Wynika to z tej formy władzy, jaką jest „panowanie legalne”, stanowiące, zdaniem Webera, fundamentalną cechę kultury zachodniej. W nowoczesnym państwie łączy się ona z zarządzaniem na podstawie prawa i procedur prawnych. Zarządzanie oznacza tutaj przekształcanie decyzji politycznych, mających formę norm prawnych, w działanie przez uruchamianie odpowiednich elementów, powiązanych z aparatem administracyjnym.

Aparat ten stanowi zapośredniczenie między władzą polityczną a obywatelem, chociaż w dużej mierze jest to aparat przymusu. Według znanej definicji Webera: „Państwo to społeczne działanie, które ma monopol na prawomocne użycie siły”. Dlatego do zarządzania może także stosować aparat przymusu, będący, jak twierdzi Weber, ważnym elementem świadczącym o racjonalności tego porządku.

Wydaje się jednak, że we współczesnym państwie dochodzi w coraz większym stopniu do oderwania się instytucji, a tym samym norm, od materialnie i lokalnie umocowanych aparatów zarządzania. Zwrócił na to uwagę John Rawls, twierdząc, podobnie jak antropolodzy, iż instytucje to publiczny system reguł, definiujący urzędy i stanowiska z przypisanymi do nich prawami i obowiązkami, władzą i immunitetami. Zalicza do nich także praktyki społeczne, realizowane zgodnie z określonymi normami, takie jak np.: gry, rytuały, proces sądowy, procedury parlamentarne, reguły rynku, systemu własności itp.

Ten proces postępującego dematerializowania się instytucji odpowiedzialnych za tworzenie norm, a szczególnie za ich skuteczne egzekwowanie, powiązany jest w dużej mierze z ich przenoszeniem na poziom globalny. W ten sposób także normy doczekały się własnej międzynarodowej instytucji. Chodzi o utworzoną w 1946 r. w Londynie, Międzynarodową Organizację Normalizacji, czyli ISO (*International Organization for Standardization*). Można uznać, iż to właśnie ISO decyduje o naszej codziennej normalności, ponieważ ustanawia normy dla wszystkich dziedzin naszego



Statut Międzynarodowej Organizacji Normalizacji, 2022.

życia. Od chwili powstania do chwili obecnej ISO opublikowała ponad 50 tysięcy norm. Celem jej działalności, jak można wyczytać w dokumentach, jest ograniczenie, w imię zdrowego i uporządkowanego życia, zbędnego zróżnicowania w zakresie: żywności, przedmiotów codziennego użytku, usług, procesów, systemów oraz samych instytucji. Nie zawsze zdajemy sobie sprawę, jak bardzo forma naszego życia podlega powszechnemu procesowi normalizacji, i jak bardzo to, co traktujemy jako normalność, jest wynikiem działania m.in. takich instytucji, jak ISO.

Powracając do filozoficznego wymiaru problemu normalności, która jak można się było zorientować, powstaje jako efekt normalizacji narzucanej na różne dziedziny życia, wypada jeszcze pokrótce wspomnieć o znaczeniu normalizacji, będącej efektem rozwoju nauki. Jak się bowiem wydaje, to właśnie nowoczesna nauka stworzyła pewien uniwersalny model, który umożliwił sam proces normalizacji. Dokonało się to dzięki sukcesom, które nauka odniosła przez swoje praktyczne zastosowania oraz dominacji reprezentowanej przez nią racjonalności, której najbardziej potężnym narzędziem okazała się, jak uznał Bruno Latour, metrologia. Polega ona na naukowej organizacji stabilnych pomiarów i standardów, znajdujących zastosowanie w praktyce. Dzięki metrologicznej organizacji takie podstawowe stałe fizyczne, jak czas, przestrzeń, waga, długość fali, a także wiele standardów biologicznych i chemicznych, przeniesione zostają w każde dowolne miejsce i wyrażone w kategoriach naukowo opracowanych miar. Zapisane jako dane, mogą zostać porównane z uzyskanymi w ten sam sposób danymi z każdego innego miejsca. Jak twierdzi Latour: „Produkcja tych długich sieci zapewnia stabilność głównych stałych fizycznych, choć istnieje także wiele innych czynności metrologicznych, które służą mniej ‘uniwersalnym’ pomiarom (sondaże, kwestionariusze, formularze, konta w banku, zestawienia przychodów/rozchodów)” (*Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*). To dzięki uniwersalności miar i standardów, możliwa staje się dopiero powszechna normalizacja. Dzięki temu, jak chce Latour, realizuje się panowanie nad wszystkimi rzeczami i wszystkimi ludźmi oraz dochodzi do dominacji kultury, której nauka stała się istotną częścią.



Bruno Latour (1947 r.), specjalizuje się w filozofii nauki. Twórca ANT (Actor-Net-Theory)

Za każdym razem, kiedy patrzymy na zegarek lub ważymy kiełbasę u rzeźnika, albo kiedy stosowne laboratoria mierzą zanieczyszczenie ołowiem, lub czystość wody i sprawdzają jakość dóbr przemysłowych, pozwalamy tym samym, by więcej niezmiennych mobilnych czynników dotarło w nowe miejsca. „Racjonalizacja” ma niewiele wspólnego z rozumem biuro- i technokratów, za to zdecydowanie więcej z podtrzymywaniem łańcuchów metrologicznych.
Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci



Georges Canguilhem (1904-1995), lekarz i filozof, Jego badania dotyczyły związku między normalnością a patologią.

Zjawisko społecznej organizacji jest imitacją organizacji witalnej w tym sensie, w którym Arystoteles mówi, że sztuka naśladuje naturę. Tutaj naśladować nie znaczy kopiować, ale raczej tendencję do odkrycia na nowo sensu produkcji (tego, co mechaniczne BM).
Normalne i patologiczne

Może warto tutaj przypomnieć, iż słowo biurokracja wywodzi się od francuskiego *bureau* czyli *biurko*, będące niejako materialnym symbolem wszelkiego urzędu i wywodzi się od francuskiego słowa *bure* znaczącego wełnę, materię, którą przykrywano stół. Do dzisiaj przecież, jeśli chce się podkreślić rangę zebrania, czy uroczystości przykrywa się stół specjalnym suknem.

Próbie wyjaśnienia, w jaki sposób porządek norm przenika nasze życie, stając się podstawą naszego przywiązania do normalności, podjął w swoich pracach Georges Canguilhem. Canguilhem interesuje się głównie „normami społecznymi”, czyli technikami władzy, które, według niego, nasycają życie i w pewnym stopniu stanowią go „jako życie”. Odróżnia on obszar życia (witalny) od obszaru społecznego. Władza, jak twierdzi Canguilhem, w specyficzny sposób panuje nad życiem, odwzorowując go, imitując poprzez normy społeczne. Można zatem uznać, jego zdaniem, że poprawne odwzorowanie życia w porządku normatywnym prowadzi do akceptacji tego porządku, który zostaje utrwalony jako normalność. Oczywiście możliwe są tutaj także inne scenariusze, to znaczy, kiedy władza narzuca na podstawie norm pożądaną przez siebie obraz życia albo kiedy samo życie wytwarza swoje normy, ignorując władzę. Obydwie te sytuacje nie są jednak w stanie zapewnić normalności, jedna prowadzi bowiem do dyktatury, druga zaś do anarchii.

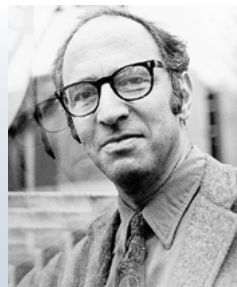
Jednak również normalność akceptowana i uznawana przez ludzi za wartość w pewnej sytuacji odczuwana jest jako ciężar, ramy kępujące życie. Szczególnie daje to o sobie znać w obszarze społecznym, np. w obszarze moralności i obyczajów oraz w polityce. W kontekście nowoczesnego państwa, na co zwrócił uwagę Weber, instytucje, które tworzą aparat administracyjny i są odpowiedzialne za normy, mają tendencję do sztywnienia, przekształcając go w biurokrację. Sprzyja to działaniom rutynowym, schematycznym, sprowadzając ludzi tylko do ich ról. Związany z tym sztywny i napuszony rytuał znamionuje głównie te instytucje,



które produkują puste normy, niezdolne do odwzorowania życia. Kiedy ludzie w coraz większym zakresie zaczynają doświadczać rozbieżności między życiem i narzuconymi im normami, zaczynają sobie także uświadamiać, iż panujący porządek normatywny opiera się na złudzeniu, nie jest już realny. Prowadzi to do próby jego podważenia i odrzucenia. Doświadczenie takie nie jest obce także nauce, gdzie przybiera formę, opisanych przez Thomasa Kuhna, naukowych rewolucji.

Spojrzenie na kwestię normalności z perspektywy norm i procesu normalizacji pozwala „odkleić” normalność od samego życia, jako jego uwarunkowaną czasowo (historycznie) formę. Ponieważ życie zawsze przybiera jakąś formę, zawsze jest jakoś unormowane, rzadko udaje nam się doświadczyć tego, czym jest ta forma, do jakich norm się stosuje. Możliwe staje się to wtedy, gdy stare normy zostają naruszone albo podważone i pojawiają się nowe, do których życie musi się dopasować. W takiej sytuacji może dochodzić do zderzenia dwóch porządków normatywnych albo inaczej mówiąc starej i nowej normalności, jak dzieje się to obecnie.

Dominującym nastrojem, który w takiej sytuacji towarzyszy większości z nas, nie jest jednak strach lecz raczej niepewność. Brakuje nam komfortu poznawczego, jesteśmy bowiem zdani na opinie ekspertów i decyzje polityków. Sami nie jesteśmy zdolni do rozpoznania rodzaju zagrożenia, nie potrafimy również ocenić jego stopnia, dlatego też naszej niepewności towarzyszy bezradność. Jak mądrze zauważył Canguilhem, żeby działać w obliczu zagrożenia, trzeba przynajmniej je zlokalizować, odkryć jego ontologiczną podstawę. Z doniesień prasowych, które pojawiały się w pierwszym okresie zarazy, i dotyczyły różnego rodzaju aktów nietolerancji, np.: w stosunku do dzieci pracowników służby zdrowia, można było odnieść wrażenie, iż zagrożenie wynikające z działania takiego aktora, jakim jest koronawirus, zostało zlokalizowane przede wszystkim w innym, w drugim człowieku. Jeśli nawet pogląd ten jest słuszny, z punktu widzenia medycyny, to staje się groźny i niebezpieczny dla nas wszystkich, kiedy wyzwala agresję i złe emocje.



Thomas Kuhn (1929-1996), amerykański historyk i filozof nauki.

Tego, co się dzieje w trakcie rewolucji naukowych, nie można jednak sprowadzić bez reszty do reinterpretacji poszczególnych, dobrze ustalonych faktów... Przeciwnie proces ten polega na zasadniczej rekonstrukcji zespołu danych doświadczeniowych, a następnie na ich powiązaniu z nowym, a nie ze starym paradygmatem.
Struktura rewolucji naukowych

Obawa przed zarażeniem, którego źródłem może być drugi człowiek, powinna się zatem wiązać z próbą upowszechnienia tego nastawienia, które za Canguilhemem można nazwać „nastawieniem terapeutycznym”: „Jeśli w chorym człowieku widzi się człowieka wzbogaconego bądź zubożonego o jakiś byt, to można już być częściowo spokojnym. To, co człowiek utracił, może mu zostać przywrócone, to, co mu się przydarzyło może ustąpić” (*Normalne i patologiczne*). Nie oznacza to jednak, że możliwy jest powrót do wymarzonej przez nas normalności, czyli do stanu poprzedzającego epidemię. Trzeba pamiętać, iż wskutek działania różnych aktorów dokonuje się zmiana ogólnej konfiguracji, na nowo skomponowana zostaje struktura rzeczywistości. Tak więc powstają nowe normy, ugruntowujące nową normalność.

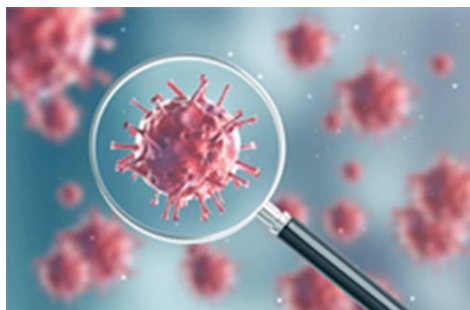


Logo Światowej
Organizacji Zdrowia

Proces powszechnej normalizacji nie ominął także najbardziej nas wszystkich interesującej dziedziny, czyli zdrowia. Szczególnie w okresie pandemii bardzo wzrosło znaczenie i wpływ organizacji odpowiedzialnej za normalizację zdrowia w skali globalnej, czyli Światowej Organizacji Zdrowia (*World Health Organization*). Powstała ona w 1946 r. w ramach ONZ, a jej siedzibą jest Genewa. Do WHO należą obecnie 194 państw. W ramach WHO opracowano definicję zdrowia, która jako norma stanowi cel i wytyczną działań dla polityki społecznej państw członkowskich. Zgodnie z tą rozbudowaną definicją, jaką proponuje WHO, zdrowie to: stan cechujący się uzyskaniem dobrego samopoczucia na poziomie fizycznym, psychicznym i społecznym, a także potencjał zdolności adaptacyjnych danego organizmu do wymogów otoczenia, do pełnienia ról społecznych, przystosowania się do zmian występujących w środowisku i umiejętność radzenia sobie z tymi zmianami. Uznaje się, że zdrowie jest środkiem umożliwiającym lepszą jakość życia i zasobem gwarantującym rozwój społeczeństwa. Nie pozostaje zatem nic innego, jak życzyć sobie „żebyśmy tylko zdrowi byli”.

A jednak mimo dużej aktywności takich instytucji, jak Światowa Organizacja Zdrowia trafiła nam się zaraza. Może lepiej powiedzieć, że trafiła w nas. Na początku marca 2020

roku właśnie WHO ogłosiła pandemię koronawirusa SARS-CoV-2. To nie była zatem zaraza jakich wiele, bo przybrała formę pandemii (gr. *pan-demos*), czyli wielkiej epidemii, rozwijającej się w tym samym czasie na różnych kontynentach. Także z łatwością się rozprzestrzeniała, najczęściej drogą kropelkową, czyli przez powietrze. Dzięki ekspertom z dziedziny biologii i medycyny, wiemy, że sam wirus ma bardzo prostą budowę i składa się w zasadzie z dwóch elementów – materiału genetycznego i otaczającego go białkowego kapsydu. Materiał genetyczny wirusa może mieć postać jedno- lub dwuniciowego DNA albo jedno- lub dwuniciowego RNA. Przypomnijmy, że DNA to kwas deoksyrybonukleinowy, który pełni rolę nośnika informacji genetycznej organizmów żywych oraz wirusów, natomiast RNA to kwas rybonukleinowy. DNA jest najpierw kopiowane na RNA, a następnie RNA służy jako matryca syntezy białek. W przypadku wirusa SARS-CoV-2 jest to jednoniciowe RNA. Zbudowany z białka kapsyd może przybierać bardzo różne kształty. Nie posiada struktury komórkowej, dlatego mnoży się w komórkach gospodarza, korzystając z jego aparatu replikacyjnego. Tym samym prowadzi do osłabienia atakowanego organizmu lub – w rozwiniętym stadium choroby – całkowicie niszczy jego komórki w wyniku przedostających się do nich bakterii. Pozbawiona „zasilania” komórka obumiera, przyczyniając się do rozwoju stanu wirusowego w całym organizmie. Dobrze zatem pamiętać, że po łacinie wirus oznacza truciznę. Tyle jeśli chodzi o fachową wiedzę z zakresu wirusologii, czyli odpowiedź na pytanie, czym jest wirus SARS-CoV-2.



Najważniejszym jednak doświadczeniem związanym z pandemią było nie tylko wzbogacenie naszej wiedzy z zakresu biologii, ale narzucenie nam innego, nienormalnego stylu życia. Dawno już, w tak mocny sposób nie doświadczyliśmy, jak bardzo jesteśmy zależni od czynników biologicznych, sprowadzających nas do poziomu „nagiego życia”, żeby posłużyć się terminologią Giorgia Agambena. Nie będziemy tutaj wnikać w relacje, zachodzące między „nagim



Giorgio Agamben (1942 r.), włoski filozof, w swojej aktywności politycznej zajmuje się, także problemami wykluczenia i uchodźcami.

*Dawne prawo skazywania na śmierć i zezwalania na życie ustępuje miejsca figurze przeciwstawnej, określającej nowoczesną biowładzę, wyrażającą się w formule kazać żyć i pozwalać umierać... Stąd właśnie wynika stopniowa dewaluacja śmierci, która przestaje być publicznym rytuałem, w którym uczestniczyły nie tylko jednostki i rodziny, ale również, w pewnym sensie, cała zbiorowość, i przegradza się w coś, co należy ukryć, w sprawę całkowicie prywatną i wstydliwą.
Co zostaje z Auschwitz*

życiem” a władzą polityczną, wypada jednak zauważyć, że jak nigdy dotąd, władza dzięki wkroczeniu bezpośrednio do sfery nagiego życia (biologii) zyskała niepomiaralną możliwość ingerencji w życie każdego z nas, zrywając więzi społeczne, a nawet rodzinne, izolując i zamykając ludzi w odosobnieniu. Spróbujmy zatem posłużyć się narzędziami filozoficznymi, aby zrozumieć i nazwać to, co nam się przydarzyło i być może nadal jeszcze będzie nam towarzyszyć.

Sz szczególnie trafna do opisu zaistniałej sytuacji wydaje się stworzona przez Latoura „teoria-aktor-sieć”, czyli ANT (Actor-Net-Theory). Jak sam Latour przyznał, jest to „gałązka wyrosła z socjologii nauki”. Tradycyjna socjologia nie często jednak do niej sięgała, ponieważ jej zastosowanie wymaga zmiany nie tylko nastawienia badacza, ale wręcz zdefiniowania na nowo samego przedmiotu badań socjologii. Jak stwierdził Latour: „Aby nauki społeczne zachowały swoją wyjściową energię, kluczowe jest to, aby nie łączyły wszystkich czynników (*agencies*) przejmujących działanie w jakiegoś rodzaju podmiot (*agency*) – ‘społeczeństwo’, ‘kulturę’, ‘strukturę’, ‘pola’, ‘indywidua, czy jakiegokolwiek noszą one nazwy, który sam byłby tym, co społeczne”.

Według Latoura, nie istnieje społeczeństwo, lecz jedynie działające istoty – aktorzy, które przez swoje oddziaływanie wpływają na inne istoty. Aktorem może być każdy czynnik bezpośrednio w danym momencie aktywny w przestrzeni publicznej, a więc zarówno człowiek, instytucja, jak i wynalazek, rzecz bądź wirus. W tego typu badaniach zaciera się granica między tym, co ożywione i nieożywione, ludzkie i nieludzkie. Struktura badanych grup powstaje, jak twierdzi twórca tej teorii, w wyniku pozornie chaotycznej gry wszystkich aktorów. Tego rodzaju rzeczywistość społeczna nie jest więc ani czymś trwałym, ani nie jest hierarchicznie uporządkowana. Można zatem uznać, iż pierwszoplanowym aktorem, którego działanie zorganizowało nową sieć powiązań, określających życia w czasie zarazy, został koronawirus. Oznacza to, że pojawiła się nowa rzeczywistość albo właśnie „nowa normalność”.

Tym, co wyróżniało ową kształtującą się w okresie pandemii normalność, to nie tylko podbudowany eksperymental-

nie dyskurs biologiczno-medyczny, ale również niesłyszana aktywność w sferze publicznej ekspertów z różnych innych dziedzin, w tym także z filozofii. Ważne jest tutaj podkreślenie, że chodzi o sferę publiczną, bo we wcześniejszych pandemiach, jak np. w pandemii cholery (1831), eksperci także się wypowiadali, ale byli to głównie medycy i robili to na zamówienie władcy. Filozofowie jako eksperci, zastanawiali się przede wszystkim, nad znaczeniem tej pandemii. Niekiedy również próbowali, na podstawie własnych odpowiedzi, budować przyszłe scenariusze, rozważając do czego to doświadczenie może doprowadzić.

Jako jeden z pierwszych wypowiedział się na temat pandemii Slavoj Žižek. Warto przytoczyć zaproponowaną przez niego charakterystykę zarazy. Według niego: „Obecną epidemię koronawirusa można odczytać jako odwróconą wersję *Wojny światów* H.G. Wellsa (1897). Jest to historia o tym, jak po podbiciu Ziemi przez Marsjan zrozpaczony bohater-narrator odkrywa, że wszyscy oni zostali zabici przez atak ziemskich patogenów, na które nie byli odporni: ‘Zabici po wyczerpaniu przez ludzi wszelkich środków obrony. Zabici przez stworzonka najmarniejsze ze wszystkich, jakie Bóg w mądrości Swojej osiedlił na ziemi’” (*Pandemia! Covid-19 trzęsie światem 2020*).

Jak się wydaje, słusznie identyfikuje Žižek główną przyczynę naszej paniki wywołanej przez zagrożenie koronawirusem niewspółmiernością rozmiarów, czyli wielkością zagrożenia – globalnego i egzystencjalnego – a mikroskopijnymi rozmiarami bezpośrednich sprawców, czyli wirusów. Ponieważ jednak Žižek analizował pandemię na wcześniejszym etapie, kiedy atakowała głównie Chiny, jego końcowe wnioski szybko się zdezaktualizowały.

Zastanawiając się, czy panujący tam ustrój, który bez konsekwencji może naruszać prawa człowieka, pomógł ograniczyć epidemię czy raczej ją nasilił, wskazuje Žižek, jako jedną z przyczyn jej rozprzestrzenienia się – brak wolności słowa. Według niego, pojawia się pytanie: „Czy można więc było zapobiec epidemii dzięki większej wolności słowa, czy też Chiny zostały zmuszone do poświęcenia swobód obywatelskich w prowincji Hubei, by uratować świat?”



**Slavoj Žižek (1949),
słoweński filozof,
socjolog i krytyk.**

‘Normalność’ oznacza to, co Lacan nazywał ‘Wielkim Innym’: symboliczny porządek, sieć zasad i praktyk, która porządkuje nie tylko nasze życie psychiczne, ale też sposób, w jaki odnosimy się do tego, co przeżywamy jako ‘rzeczywistość’. Powinniśmy tu wyciągnąć wniosek z transcendentalnej koncepcji, zgodnie z którą (to, co przeżywamy jako) rzeczywistość nie „istnieje” tak po prostu, czekając na odkrycie, ale jest zapośredniczona (‘powołana’) przez nasz symboliczny wszechświat.
Pandemia! Covid-19 trzęsie światem 2020

Dzisiaj wiemy, że nie ma powiązania między wolnością słowa a pandemią. Również państwa, w których taka wolność istnieje, zostały zmuszone do ograniczenia swobód obywatelskich i nikt, a w szczególności Chiny, nie uratował przed nią świata. Okazało się również, że przyjdzie nam jeszcze przez dłuższy czas współżyć z wirusem, chociaż jego obecność nie będzie już tak mocno naruszać naszego zwykłego sposobu życia i wpływać na nasze działania. Žižek jest tego świadom, kiedy stwierdza: „TO jest właśnie wybór, którego wszyscy musimy dokonać: czy poddamy się pokusie ignorancji, czy jesteśmy gotowi naprawdę zastanowić się nad pandemią, nie tylko jako biochemicznym problemem zdrowotnym, ale też zjawiskiem zakorzenionym w złożonym całokształcie naszego (jako ludzkości) miejsca w przyrodzie oraz naszych relacji społecznych i ideologicznych – czy podejmiemy decyzję, która może wymagać zachowywania się w sposób ‘nienaturalny’ i zbudowania nowej normalności?”.

Na czym może jednak polegać owa nowa normalność? Jest to pytanie o tyle istotne, iż czas zarazy to czas nadzwyczajny. Po pierwsze, dochodzi w nim do swoistego podwojenia Jaźni: to, co moje własne, indywidualne Ja, jest równocześnie utożsamiane z Ja ogólnym, publicznym. Już bowiem w samym pojęciu zarazy zawarty jest pewien uogólniający sens. Wydobywa go znakomicie przedstawione w polskim *Dykcjonarzu powszechnym medyki, chirurgii itd.* (1788 r.) wyjaśnienie greckiego słowa „epidemia”. Według jego autorów, epidemia znaczy: „...to wszystko, co panuje między ludem, osobliwie chorobę powszechnie panującą. Epidemia (*gr. epidemos*) razi lud (*gr. demos*, czyli ludzie wolni, pospólstwo), zamieszkujący na danym terytorium (daną gminę)”. Epidemia jest więc doświadczeniem pewnej wspólnoty, doświadczeniem, które staje się udziałem wielu ludzi równocześnie, chociaż możliwym tylko dzięki doświadczeniu jednostkowemu. To zatem, co spotyka nas indywidualnie, jest równocześnie udziałem ludzi obecnie żyjących, i to w skali globalnej.

W tym sensie obecną pandemię można uznać za doświadczenie pokoleniowe Ziemi. Pamiętać przy tym należy,

iz pokolenie od starożytności traktowane było jako miara historycznego czasu. I tak np. u Herodota pokolenie, to intuicyjna miara, wyznaczona przez długość trwania ludzkiego życia. Jednak „przeżycie pokoleniowe” niekoniecznie musi mieć postać wydarzenia historycznego, może być też bardziej złożone, np. jako określona interpretacja danego faktu, czyli pojawić się w formie „zastępczego wydarzenia pokoleniowego”. Dla wielu pokoleń Polaków takim wydarzeniem jest np. Powstanie Warszawskie. Pokolenie nie zawsze jest zatem tożsame z ludźmi urodzonymi w określonym czasie, ale może obejmować także ludzi, którzy przeżyli, doświadczyli wspólnie wydarzeń z danego czasu – jak w naszym wypadku czas zarazy. Jan Grewicz proponuje wyróżniać pokolenia ze względu na jedno przeżycie o charakterze przełomowym, doświadczenie traumatyczne, jakim była np. II wojna światowa czy „Solidarność”, pozwalające określić wspólną tożsamość różnym generacjom.

Na znaczenie pokolenia w wymiarze kulturowym wskazywał przede wszystkim Wilhelm Dilthey. Przeciwstawiał się on, o czym mówiliśmy już na naszej drabinie, takim filozofom dziejów, które poszukiwały uniwersalnych norm, czy powszechnej ważności, a także koncepcji postępu i sensu dziejów. Według niego, człowiek jako istota historyczna żyje tylko w swojej epoce i z niej czerpie wszelkie doświadczenia. Opis tego, co indywidualne, polega na ukazaniu jego historycznych uwarunkowań i wynikających stąd właściwości, które nie są unikalne i jednorazowe, lecz występują w wielu zjawiskach, powstałych w tych samych warunkach.

W dziejach dochodzi do wyodrębnienia się indywidualności, które różnią się ze względu na sposób przeżywania świata i nadawania mu sensu. W tym właśnie kontekście odwołuje się Dilthey do kategorii pokolenia, które nie traktowane jest jako wspólnota biologiczna, lecz rozumiane jako wspólnota losów kulturowych (*Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*). Wbrew tradycyjnej wizji dziejów, poszukującej w nich ciągłości, pojęcie pokolenia pozwala ukazać ich zróżnicowanie, historyczną nieciągłość. Może warto jeszcze odwołać się do naszych



Jan Grewicz (1921-2002), polski filozof, historyk idei, tłumacz.

Istotą przeżycia pokoleniowego jest przedsmak końca świata: jakiegoś gronu ludzi, związanych pewną więzią, wali się jego świat.
Pokolenie jako kategoria socjofilozoficzna

Już od ponad stu lat coraz bardziej nagląco pojawia się pytanie o sytuację czasu, każde pokolenie odpowiada na to pytanie stosownie do własnej chwili.

KARL JASPERS, *DIE GEISTIGE SITUATION DER ZEIT*, 1933



wcześniejszych rozważań i wskazać na powiązanie kategorii pokolenia z rozumieniem naszego czasu. W ten sposób Jaspers powiązał pojęcie pokolenia z pojęciem współczesności, czyli z pytaniem o sytuację „własnego czasu”, nadając mu wymiar egzystencjalny.

Możemy zatem uznać, iż pandemia jako doświadczenie pokoleniowe odcina czas historyczny na „przed i po zarazie”. W najbardziej drastyczny sposób ujawnia się to właśnie w wymiarze egzystencjalnym, w odniesieniu do śmierci, która ze śmierci prywatnej stała się śmiercią pokoleniową, wspólną i niejako publiczną. Każda jednostkowa śmierć z powodu wirusa stanowi potwierdzenie obecności ogólnego zagrożenia. Zaraza odbiera bowiem ludziom prawo nie tylko do własnej indywidualnej śmierci, ale również do należnego, zgodnego z europejskim etosem, traktowania ich ciała po śmierci. Sytuację taką widzieliśmy we Włoszech wiosną 2020 r. podczas natężenia liczby zmarłych z powodu koronawirusa.

Jednak strach napędzany tamtymi obrazami stracił już dzisiaj swoją siłę. Ludzie uwierzyli, iż nowoczesna nauka i medycyna są w stanie poradzić sobie z pandemią (szczepionki) i zgodnie z wymogami „naszego świata”, nauczyli się żyć w warunkach zarazy, czy jak chce język władzy w „reżimie sanitarnym”, co zresztą dość często oznacza, iż nauczyli się go obchodzić. Można nawet uznać, że negacja tego reżimu, czasami zresztą niezbyt przemyślanego, utożsamiana została z wolnością, czego wyraz dał np. Giorgio Agamben, odmawiając zastosowania się do „reżimu sanitarnego”. Czy dotyczy to również wolności myślenia? Spróbujmy zastanowić się, czy rzeczywiście „reżim sanitarny” ogranicza, i w jaki sposób taką wolność myślenia, która związana jest integralnie z uprawianiem filozofii.

Z punktu widzenia filozofii najważniejszym elementem wolności myślenia będzie możliwość zdziwienia. Dzięki zdziwieniu, o czym także już na naszej drabinie mówiliśmy, może dokonać się przemiana nastawienia, które jest naszym pierwotnym i podstawowym stosunkiem do świata, czyli nastawienia naturalnego na nastawienie filozoficzne. Jak wiemy, świat naturalny stanowi trwałe oparcie dla na-

szej szeroko rozumianej aktywności. Jako naturalny jest także czymś oczywistym. Dziwiąc się, o czym już wielokrotnie mówiliśmy, przerywamy naturalne nastawienie wobec świata, podważamy jego oczywistość.

W czasach zarazy o tyle łatwiej, jak się wydaje, udawało nam się dokonać zmiany nastawienia, bo sam ten czas nie był naturalny. Dokonuje się bowiem dość radykalna zmiana sposobu życia, czyli warunków bezpośredniego doświadczenia podstawy naturalnego nastawienia. Wielkie zarazy, a pandemia koronawirusa do nich należy, zawsze wytrącały życie z naturalnego rytmu, nadawały mu inną formę i znaczenie, prowadząc do podważenia dotychczasowego porządku wartości. Zagrożeniem staje się nie tylko obcy przybysz, ale także najbliżsi. Już nie ceni się otwartości, ale preferuje zamknięcie. Podejrzane staje się przede wszystkim powietrze, także owo czyste, które uważano zwykle za podstawę zdrowia, a w czasie zarazy traktuje się jako medium transmitowania wirusa. W ten sposób zaprowadzony i wymuszony administracyjnie „reżim sanitarny” stanowi nie tyle ograniczenie wolności myślenia, bo tej trudno zagrozić, ile przede wszystkim wolności słowa i jako przymusowa izolacja godzi także w prawa człowieka i obywatela. Przez odwołanie się do tych zagrożeń usprawiedliwiał swoje postępowanie Giorgio Agamben.

Zmiana w naturalnym nastawieniu wymusza także nowy sposób samookreślenia się. Pod wpływem minionych pandemii (cholera, hiszpanka) taką zmianę odnotowały nauki przyrodnicze (biologia, medycyna), a także różne działy techniki i architektury związane z nowożytną organizacją zbiorowego życia (sposób planowania miast i budynków, inżynieria sanitarna itp.). Było to więc doświadczenie bardzo złożone. Ponieważ jednak jego źródłem był strach i przerażenie, zostało ono zepchnięte do społecznej podświadomości, wydobywając się z niej, jak w polskim języku „cholera”, jedynie w formie przekleństwa. Pod wpływem nowej pandemii doświadczenie to zostało ponownie wydobyte i ujawnione. Uprawianie filozofii w czasie zarazy oznacza także konieczność poznania tych nowych warunków życia, a przez potraktowanie pandemii jako globalne-



Albrecht Dürer
(1741-1528) *Apocalypsis cum Figuris* (1497-1498)

I zostali uwolnieni czterej aniołowie, gotowi na godzinę, dzień, miesiąc i rok, by pozabijać trzecią część ludzi.

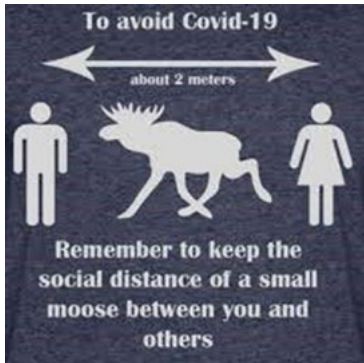
Apokalipsa Św. Jana

go doświadczenia, przeniesienia go na poziom historii rzeczywistości powszechnej.

To właśnie ten powszechny charakter odróżnia w sposób szczególny obecną pandemię od tych wszystkich, które nawiedzając ludzkość włączane były w historię poszczególnych ludów bądź kontynentów. Jest jeszcze jeden ważny element, który powinien zainteresować filozofów. Otóż z różnych powodów strach, który zawsze towarzyszył wielkim zarazom, nabrał dzisiaj zupełnie innego charakteru. Rzadko, kto widzi w tym plagę, którą pieczętuje czwarta z siedmiu pieczęci księgi *Apokalipsy*: miecz, głód i mór. Zamiast kapłanów zajmują się nią głównie naukowcy.

Jednak wiedza, która buduje naszą normalność, nie ma naukowego charakteru, jest to życiowa rutyna, przyzwyczajenie, pozwalające nam bezproblemowo przeżywać codzienność. Nie ma się jednak co łudzić, że przez zbudowaną na niej nową normalność osiągniemy stan długotrwały i stabilny. Weszliśmy bowiem w taką fazę historycznego rozwoju, w której to właśnie nienormalność w coraz większym stopniu staje się wyznacznikiem normalności. Dlatego warto pamiętać o nowej powstałej w tym czasie normie, czyli normie dystansu społecznego. W wydaniu kanadyjskim, jest on mierzony małym łosiem. Wiedzę o tym zawdzięczam Agnieszce Kołakowskiej (dziękuję jej za to, i za inne rzeczy). No, i niech łosć będzie z nami!

Wypada się jeszcze zastanowić, w jaki sposób w tę nową normalność wpisuje się wojna, którą uznaliśmy za ważny element „naszego świata”, i która jak groźny cień towarzyszy dzisiaj naszej codzienności. W porządku teoretycznym nie zawsze uznawano, że wojna jest czymś złym, a nawet wiązano z nią nadzieje na możliwość rozwoju i postępu. Od czasów starożytnych niektóre wojny traktowano jako słuszne, czyli sprawiedliwe, oczekując, że doprowadzą do wyrównania krzywd i strat doznanych w wyniku działań agresora. W czasach najnowszych, o czym wcześniej także była już mowa, wojnę uznano za ważny instrument polityczny. Jednak wzrastające możliwości techniczne, do których zaczęto się odwoływać w konfliktach zbrojnych, zagrażające egzystencji całych populacji wzbudziły przera-



zenie także wśród filozofów. Związane z tym obawy pojawiły się już w czasach oświecenia.

W przekonaniu większości ludzi stan naturalny, wbrew niektórym teoretycznym konstrukcjom umowy społecznej (Hobbes) nie jest stanem wojny, lecz pokoju. Jak twierdził John Locke, kto próbuje poddać człowieka swej absolutnej władzy, wstępuje z nim w stan wojny, czyli łamie stan natury. Stan wojny to stan wrogości i zagłady. Pokój to stan zgody, dobrowolnego uznania i przestrzegania granic, będących także ograniczeniem (prawo). Warunkiem takiego pokoju jest zdolność człowieka do przestrzegania umów i chociaż jest to nowożytna koncepcja stanu politycznego, to wywodzi się z rzymskiej tradycji. Jak zauważa Hannah Arendt: „Dla Rzymian zwykłe pokonanie wroga czy zawarcie pokoju nie oznaczało jeszcze końca wojny; wojna dostarczała im satysfakcji dopiero wówczas, gdy niedawni wrogowie stawali się „przyjaciółmi” i sojusznikami (*socii*) Rzymu. Ambicją Rzymu nie było podporządkowanie całego świata rzymskiej władzy i imperium, lecz narzucenie wszystkim krajom na Ziemi rzymskiego systemu sojuszków” (*O przemocy*). Od czasów oświecenia wojny zaczynają być traktowane jako przestępstwo panujących i nieszczęście dla ludu, pokój zaś jako odbicie porządku niebieskiego na ziemi i warunek pomyślności dla ludzi. Dążenie do pokoju staje się wyrazem rozumności i moralności. W dyskursie publicznym, za sprawą księdza Charlesa Irenee de Saint Pierre (1658-1743), pojawia się idea „wiecznego pokoju”. Do tej idei nawiąże także Kant w opublikowanej w 1795 r. pracy *Do wiecznego pokoju*.

Powstanie tej pracy Kanta, wyrażającej już w tytule obawę, że wojny mogą zafundować ludzkości taki wieczny pokój, jaki panuje na cmentarzu, wiązało się z próbą teoretycznego określenia warunków możliwości wykluczenia wojen ze stosunków międzynarodowych. Wcześniej, w *Krytyce władzy sądowniczej*, Kant pochwalał wprawdzie wojnę, traktując ją jako inspirację postępu oraz uznając, że długotrwały pokój sprzyja rozleniwieniu ludzi i panowaniu ducha handlu. Ostatecznie jednak stwierdził, że jeśli kiedyś wojna była zgodna z prawem rozwoju ludzkości, który odwoływał się



Problem zorganizowania państwa jest rozwiązywalny, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum) i wyrażałby się następująco:

W jaki sposób zorganizować pewna liczbę istot rozumnych, które dla swego przetrwania wspólnie potrzebują powszechnych praw, z których jednak każda w tajemnicy skłonna jest uchylać się od nich, i tak zorganizować ich ustrój, ażeby, bez względu na te przeciwieństwa ich prywatnych pobudek, te ostatnie na tyle były przez nich nawzajem powstrzymywane, że w publicznych stosunkach między nimi rezultat byłby taki, jak gdyby owych złych pobudek nie mieli oni w ogóle.

KANT, *DO WIECZNEGO POKOJU*



Fot. J. Kardasiewicz

do biologii, to dzisiaj straciła swoje funkcje i jest niezgodna z prawem.

W ten sposób tworzy Kant konstrukcję hipotetycznego (projekt filozoficzny) traktatu pokojowego, mającego być podstawą „wiecznego pokoju”. Nie chodzi mu bynajmniej o pokój rozumiany, jako stan zastoju, lecz o pokojowy spór między narodami. Filozof nie ma także złudzeń, iż taki wieczysty pokój możliwy jest jedynie między państwami, których obywateli cechuje wysoka moralność i odpowiedzialność. Wręcz przeciwnie musimy założyć, iż możemy mieć do czynienia z „państwem diabłów”, w którym dochodzi do oszustw i kłamstw, dlatego ich poskromienie powinno się odbywać w ramach ustroju odwołującego się do prawa powszechnego. Wśród najważniejszych warunków możliwości wiecznego pokoju wymienia Kant następujące:

- wyrównanie stosunków międzynarodowych, tylko państwa o ustroju republikańskim, mogą być właściwymi podmiotami traktatu pokojowego;
- ustrój republikański, czyli „obywatelski ustrój wolności powszechnej” cechuje państwa rozumne;
- polityka, także międzynarodowa, musi się opierać na zasadach *a priori* czystego rozumu, a nie na doświadczeniu (anty-Machiavelli);
- polityka nie może powoływać się na naturę, polityk nie ma do czynienia z człowiekiem naturalnym, polityka to sfera raczej wolności niż konieczności.

Wprawdzie trudno dzisiaj traktować jako normalną sytuację, w której to filozofowie proponują, w jaki sposób rozwiązywać międzynarodowe konflikty. Warto jednak, aby ci, którzy są do takich działań upoważnieni, wiedzieli, że takie filozoficzne projekty istnieją i że warto je brać pod uwagę.

4. Pora wracać

Kiedy mówić „nie”? Czy filozofii potrzebna jest tradycja? Jakiej filozofii Polacy potrzebują? Gdzie się podział kot?

Z wysokości naszej drabiny nie uda nam się niczego więcej interesującego zobaczyć. Trzeba zatem zbierać się do zejścia. Tutaj jednak pojawia się problem. Zdaję sobie sprawę, że bardziej obeznani z filozofią czytelnicy mogą się poczuć nieco zawiedzeni. Od początku czekali pewnie, kiedy pojawi się najśłynniejsza (i o ile wiem jedyna dotąd) filozoficzna drabina, czyli drabina Wittgensteina. No, i nadeszła ta chwila.

Wraz z nią pojawił się jednak dylemat, czy zostajemy na filozoficznym szczycie i odrzucamy drabinę, jak chce Wittgenstein, czy raczej spróbujemy odbyć po niej drogę powrotną i zejść z filozoficznych wysokości na poziom nastawienia naturalnego. Oczywiście wybór zależy od preferencji. Jednak pozostanie na poziomie filozofii (niezależnie od tego, do której jest nam najbliższej) jest, jak sądzę, dość ryzykowne. Wytrąca nas na dłużej z normalnego życia i często prowadzi do poważnych problemów psychicznych. Proponuję zatem zejście z drabiny, chociaż ono też nie jest całkiem bezpieczne. Po drabinie trzeba bowiem schodzić tyłem. Niewiele przy tym także widać, bo jesteśmy skupieni na trafieniu, po omacku, na kolejny szczebel.

Schodzenie po drabinie, nawet filozoficznej, nie sprzyja zatem filozoficznej refleksji. Dlatego wrócimy do niej już po zejściu z drabiny, niejako na stałym gruncie. Pozornie to tutaj rozpoczęliśmy naszą wspinaczkę, ale po powrocie z niej ten stały grunt widzimy nieco inaczej, odkrywamy jego nowe znaczenia. Nabieramy zatem większej pewności siebie, co pozwala nam sobie uświadomić, kiedy i dlaczego trzeba mówić „nie”. Poprzez nabranie dystansu możemy także krytycznie zastanowić się nad wartością tradycji oraz czym jest ona w odniesieniu do filozofii, a także komu



Ludwig Wittgenstein (1889-1951), pochodził z Austrii, ale osiedlił się w Anglii. Swoimi pracami logiczno-filozoficznymi wywarł duży wpływ na filozofię współczesną.

Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto je rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspierawszy.)

Tractatus logico-philosophicus 6.54

dzisiaj potrzebna jest filozofia. I na końcu, kiedy zostawimy już za sobą nie tylko filozofię, ale także samą drabinę, zostanie nam, jak Alicji w krainie czarów, „uśmiech kota”, bo tak naprawdę wspinając się i schodząc wędrowaliśmy po takiej zaklętej krainie. Filozofia jest zaklętą krainą dla wielu z nas.

4.1. Kiedy mówić „nie”?

Zanim zaczniemy mówić „nie”, warto, jak sądzę, przyjrzeć się bliżej różnym sytuacjom, które powstają za sprawą „nie” oraz spróbować wyjaśnić, na czym polega jego siła i jaki ma charakter. Nasze „nie” zawsze bowiem, niezależnie od tego, czy dotyczy rzeczy błahych (np. „nie lubię zupy pomidorowej”), czy kwestii egzystencjalnych, zasadniczych (np.: „nie wierzę w Boga”), czy politycznych (np.: „nie zgadzam się na dyktaturę”) wzbudza niepokój i zakłóca normalny bieg spraw. Warto zatem zdawać sobie sprawę, że sama zdolność mówienia „nie” wiąże się z naszym człowieczeństwem.

Jak stwierdził Arnold Gehlen, jeden z głównych, jak już wiemy, przedstawicieli filozoficznej antropologii XX w., człowiek jest: „kimś kto mówi „nie” życiu w nim samym, przynajmniej ma taką możliwość, kimś zdolnym w zasadzie do zachowań ascetycznych przez przytłumienie w sobie bodźców popędowych lub ich regulowanie” (*W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*). Owo „nie”, jak pokazał inny przedstawiciel antropologii filozoficznej Max Scheler, do którego nawiązał w tym cytacie Gehlen, łączy się bowiem ze szczególną ludzką zdolnością do dystansowania się wobec samego siebie. Zdolność ta, powiązana jest ze zdolnością wyodrębniania się ze swego otoczenia, w którym człowiek żyje, i z którym współżyje oraz przybiera formę refleksji nad swoim człowieczeństwem. Związana z tym krytyczna ocena pozwala hamować i świadomie kształtować naszą biologiczną naturę, wpisać ją w porządek kulturowy i cywilizacyjny, co czyni z nas – potencjalnie – istoty moralne i polityczne. Potencjalnie, gdyż nie należy zapominać, iż owo „nie”, właśnie w imię naturalnych popędów i dążeń biologicznych (np. w formie agresji, nienawiści i potrzeby dominacji), może się kierować również przeciw temu porządkowi kulturowemu i cywilizacyjnemu, prowadząc do ich destrukcji i zniszczenia.

Istnieje kilka możliwych poziomów, na których można poszukać odpowiedzi na pytanie, kiedy mówić „nie”? Kon-



Max Scheler (1874-1928), niemiecki fenomenolog, etyk, twórca antropologii filozoficznej.

Człowiek – aby dojść do odczucia jedności – musi „heroicznie” wzniesić się ponad swoje ciało i wszystko co jest dla niego „ważne”, a zarazem „zapomnieć” o swojej duchowej indywidualności, albo jakby nie zwracać [na nią] uwagi, tzn. musi wyrzec się swej godności ducha i pozwolić płynąć swemu popędowemu „życiu”.

Istota i formy sympatii

centrując się na partykule pytajnej „kiedy”, można spróbować zastanowić się nad sytuacją, w której czujemy się zmuszeni albo chcemy powiedzieć „nie”, czyli zaprotestować lub zaprzeczyć. Z kolei skupienie uwagi na czasowniku „mówić” pozwoliłoby zastanowić się nad stanem emocjonalnym i psychicznym, towarzyszącym wypowiedzianiu takiego przeczenia. Jednak na pytanie o sytuację i okoliczności łatwiej jest poszukiwać odpowiedzi socjologowi, zaś stany psychiczne to domena psychologów. Filozofowi, który powinien poczuwać się do odpowiedzialności za wartość i precyzję pojęć najbardziej ogólnych, pozostaje zatem tytułowe „nie”, gdyż pełni ono wiele ról i w naszym życiu ma niebagatelne znaczenie.

Gramatycznie, w kontekście języka polskiego, „nie” jest to partykuła (właściwie przedrostek), która łączy się ze wszystkimi odmiennymi częściami mowy i usytuowana jest zawsze przed wyrazem, któremu zaprzecza. Już nawet w tej gramatycznej perspektywie ujawnia się siła, jaką posiada słowo „nie”, czyli siła negacji. Ma ona bowiem zdolność zniszczenia pierwotnego znaczenia słowa, podważenia jego prawdziwości, zgodności z rzeczywistością, czyli odebrania mu realności. Jeśli takie przeczenie pojawia się w kontekście rozmowy, może także prowadzić do sporu i podważenia zdolności poznawczych naszego rozmówcy. Kiedy nie zgadzamy się np. z wygłoszonym przez niego twierdzeniem, że „dzisiaj jest ładna pogoda”, wówczas nie tylko wprowadzamy inne kryteria, według których oceniamy pogodę, ale także wszczynamy spór na temat samych tych kryteriów oraz umiejętności ich stosowania przez naszego interlokutora.

Filozofowie zawsze świadomi byli siły negacji. Według filozofów greckich jej działanie ograniczone było jednak głównie do obszaru logiki i poznania. Już w logice Arystotelesa, która jest logiką zdań, czyli twierdzeń (gr. *logos apofantikos*), którym przysługuje prawdziwość lub fałszywość, samo przeczenie jawi się jako problem. Warto je przy tym odróżnić od logicznej zasady sprzeczności, zgodnie z którą pojawiające się w wywodzie dwa sprzeczne ze sobą twierdzenia (A i nie-A) podważają sam ten wywód. Według

Arystotelesa, przeczenie (gr. *apofasis*, łac. *negatio*) oznacza stwierdzenie „odmawiające czegoś komuś”, czyli pewien brak (*Hermeneutyka 17a*). Kłopot z takimi stwierdzeniami ujawnia się wówczas, gdy zdamy sobie sprawę, iż to, do czego odnoszą się nasze twierdzenia, jest równocześnie w jakiś sposób powiązane z rzeczywistością, z tym, co jest. W bardzo zresztą różny sposób, jak ustaliliśmy to już na poprzednich szczeblach naszej drabiny. To dlatego możemy stwierdzić, czy dane zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, a więc zgodnie z klasyczną koncepcją prawdy odpowiada danemu stanowi rzeczy lub nie. W jaki jednak sposób rzeczywisty jest brak – to czego nie ma?

Aby to wyjaśnić, trzeba zwrócić uwagę iż rozumienie negacji jako „odmówienie komuś czegoś” zakłada, że pojęcie tego, co jest (bytu), łączy się z pewną formą własności: tego, co należy do rzeczy, czy do człowieka. „Bycie” obejmowało także miejsce, które przez fakt stałego przebywania na nim, zamieszkiwania go, stawało się równocześnie elementem ludzkiego posiadania – to najgłębszy sens pojęcia ojczyzny, co warto sprawdzić wracając na pierwszy szczebel naszej drabiny. O tym powiązaniu może świadczyć także jedna z pierwszych prób określenia znaczenia czasownika „być”, którą podjął twórca polskiej ortografii Jakub Parkoszowicz z Żórawic, objaśniając go w następujący sposób: *Bith id est habitatio* (być to zamieszkiwać, przebywać stale gdzieś).

Bycie nie jest zatem pustym, abstrakcyjnym pojęciem, lecz, jak rozwinięto to wiele wieków później Heidegger w swojej wersji egzystencjalizmu, stajemy się go świadomi przez odkrycie własnego zakorzenienia, umiejscowienia (*Dasein*). Wartość bycia, szczególnie wspólnego bycia, którym od starożytności interesowała się filozofia polityki, będzie wyznaczona także przez stan posiadania, który jako ważny element „dobra wspólnego” decyduje o dobrym bycie danej wspólnoty, czyli jej „dobrobycie”. W takim kontekście zaprzeczenie, negacja, oznacza pozbawienie kogoś pewnej własności lub właściwości. Dopiero w takim połączeniu samo „nie” stawało się konkretne i nabierało realności. Te dwa wspomniane wyżej aspekty egzystencji – bycie



Jakub Parkoszowicz
(ok. 1400-1452), wzorem
Jana Husa, starał się
dostosować polskie
głoski do alfabetu
łacińskiego, tę próbę
przedstawił w dziele bez
tytułu, które tradycyjnie
nazywa się *Traktatem*
o ortografii polskiej.



Gabriel Marcel (1889-1973), francuski filozof, dramaturg, krytyk literacki, współtwórca i jeden z głównych przedstawicieli chrześcijańskiego personalizmu.

W gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do różnicy między tym, co się ma, a tym, czym się jest.

Być i mieć

i posiadanie – zostaną rozdzielone znacznie później, a dzięki XX-wiecznym personalistom (Gabriel Marcel) i marksistom (Erich Fromm) zyskują formę wyzwania „być, czy mieć?”.

Dzięki filozofii wyrastającej na tradycji judajsko-chrześcijańskiej, negacja zostaje wpisana w strukturę bycia, nabierając wymiaru ontologicznego. Dokonało się to w trakcie prób racjonalnego (filozoficznego) wyjaśnienia biblijnej wersji stworzenia świata, według której Bóg na początku stworzył „niebo i ziemię”, a ponieważ sam jest czystym duchem, musiał je stworzyć „z niczego”. Ponieważ Bóg jest absolutnym początkiem, nie mogło więc istnieć nic, co by nim nie było (np. materia jako tworzywo świata). Jednak świat, będąc dziełem bożym jest równocześnie materialny i jako zmienny (poddany czasowi, czyli negacji) nie jest doskonały, co mogłoby przeczyć boskiej doskonałości. Filozofowie poczuli się odpowiedzialni za uzgodnienie tych dwóch porządków. Ich niejako logiczną konsekwencją stał się manicheizm, czyli pogląd zrównujący, przez koncepcję dwóch bogów, siły twórcze i niszczące, tak i nie, dobro i zło. Nie było to jednak zgodne z chrześcijańskim monoteizmem i ostatecznie św. Augustyn ustalił stanowisko doktrynalne, zgodnie z którym zło nie może istnieć, gdyż istnienie, będąc dziełem Boga, jest z istoty dobre. W ten sposób zło rozumiane jako brak dobra, zdolność do jego negacji, destrukcji, przypisane zostało człowiekowi i stanowiącej o wartości jego działania, wolnej woli.

Pojawia się tutaj znamienne dla tradycji europejskiej etycznej i politycznej powiązanie ludzkiej wolności ze zdolnością do negacji. Powiązanie to od początku ma charakter etyczny i polityczny, chociaż z czasem zmienia się jego ocena. Od jednoznacznie negatywnej, w której ludzka wolna wola obciążona jest (św. Augustyn) odpowiedzialnością za zło w świecie i zepsucie indywidualne oraz za podważanie naturalnego porządku (grzech pierworodny), po nowożytnie uznanie wolności indywidualnej za wartość najwyższą. Już w renesansie wolna wola zostaje ujęta jako możliwość określenia przez człowieka samego siebie, swojej własnej natury – przypomnijmy sobie, co twierdził Pico

della Mirandola. Z czasem właśnie wolność indywidualna okaże się koniecznym warunkiem do tworzenia właściwego porządku politycznego (konceptje umowy społecznej) oraz wpisana na pierwsze miejsce do katalogu praw politycznych i praw człowieka, o czym będzie mowa w zakończeniu książki.

Konceptja św. Augustyna, zgodnie z którą ludzka zdolność do swobodnego mówienia „nie” okazała się jedynym sprawcą zła, przewyciężała wprawdzie manicheistyczny obraz wszechświata, nie likwidowała jednak opozycji negacja – afirmacja, dobro-zło. Nad połączeniem obydwu tych aspektów ludzkiego świata trudzili się głównie ci filozofowie, którzy dostrzegali komplementarność owych wymiarów i dążyli do ujęcia świata jako całości. Próbę taką podjęli m.in. Jan Szkot Eriugena w średniowieczu, a później Spinoza. Punktem wyjścia, szczególnie dla Spinozy, stało się założenie wewnętrznego powiązania afirmacji (twierdzenia pozytywnego) i negacji (jego zaprzeczenia). Jeśli bowiem, jak zauważa Spinoza, wydajemy sąd o jakiejś rzeczy, to oznacza, że wyróżniamy ją spośród innych, odróżniamy, wyodrębniamy. Tak więc, stwierdzając, czym dana rzecz jest, równocześnie mówimy, czym nie jest. Każda determinacja, określenie czegoś pod jakimś względem, jest równocześnie negacją, czyli odmówieniem jej czegoś. Ostatecznie, wysiłek włączenia negacji do procesu poznania i wykazania wewnętrznego powiązania między negacją i afirmacją, czyli dowartościowania za sprawą dialektyki samej sprzeczności, podjął w XIX w. ostatni wielki filozof, poszukujący systemowego, całościowego ujęcia rzeczywistości, czyli Hegel. I to właśnie za jego sprawą obydwa te wymiary – negacji i afirmacji – posłużyły do nowego opisu ludzkiego sposobu bycia. Hegel uznał bowiem, że: „Człowiek jest tym, czym jest i zarazem tym, czym nie jest”. Twierdzenie to stało się inspiracją dla nowoczesnego egzystencjalizmu, który ludzką zdolność do negacji uczynił podstawą wolności, traktowanej jako najwyższa wartość.

Trudno rozstrzygnąć, czy to powiązana z ludzką naturą (jak chciał Gehlen) zdolność do mówienia „nie” stworzyła warunki, które umożliwiły nowoczesne poczucie wolności, czy raczej poczucie wolności wpisane w nasze



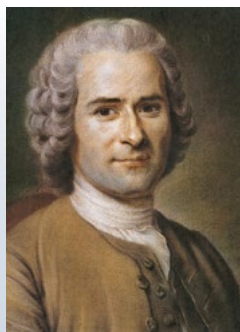
Jan Szkot Eriugena (815-877), irlandzki filozof, teolog i tłumacz. Eriugena zdefiniował naturę jako „to co jest i to, co nie jest” – byt i niebyt. Również Boga pojmował jako niebyt, ponieważ istnieje on ponad bytem. W ten sposób jego poglądy wpisują się w tzw. teologię negatywną, zgodnie z którą nie jesteśmy w stanie poznać ani pojąć natury Boga.

człowieczeństwo jest koniecznym warunkiem, aby można było mówić „nie”. Być może tego rodzaju rozważania byłyby nawet ciekawe, ponieważ jednak niewiele wnoszą do poruszanej tutaj kwestii, pozostajmy zatem przy stwierdzeniu, iż „nie”, czyli zdolność do negacji zastanego stanu, jest wyrazem i formą wolności.

Jest dla nas dzisiaj oczywiste, że mamy prawo do wolności i że samo to prawo istnieje dzięki naszej wolności. Wielu z nas zdaje sobie również sprawę, iż to właśnie w kulturze europejskiej narodziło się przekonanie o tym, iż wolność to podstawowe prawo człowieka i traktujemy to jako powód do dumy. Filozofowie, tacy jak Jean Jaques Rousseau, nauczyli nas łączyć wolność z naturą człowieka oraz wyrobili w nas przekonanie, że ludzie rodzą się wolni, a ograniczenia pojawiają się dopiero wraz z rozwojem organizacji społecznej i struktury politycznej. Wolność nie funkcjonuje jednak tylko na poziomie hasła politycznego czy filozoficznego pojęcia. Dla każdego z nas stanowi wartość indywidualną, ale także coś, co dzielimy z innymi. Jest ona obecna jako nasze wewnętrzne doświadczenie i jako wspólna sprawa oraz dobro w obszarze publicznym. W imię wolności ludzie walczyli i umierali, często także, aby inni mogli z niej korzystać, czyli za wolność naszą i waszą. Choć może zbyt pochopnie w takiej sytuacji przyjmujemy, iż inni chcą być wolni w taki sam sposób jak my. Nazbyt często zapominamy bowiem, iż wolność nie wszędzie i nie zawsze znaczy to samo, że ma ona swoje odmiany lokalne i historyczne.

Kiedy zatem spytamy kogoś, czy jest wolny, będzie nam pewnie umiał na to pytanie odpowiedzieć, odwołując się do swojego doświadczenia „bycia wolnym”. Problem komplikuje się jednak, wówczas gdy będziemy próbowali znaleźć odpowiedź na pytanie: co to jest wolność? Jak się wydaje, jest to sytuacja analogiczna do tej, którą znamy już z rozważań dotyczących czasu, kiedy św. Augustyn, trudząc się nad badaniem czasu, stwierdził: „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”.

Nowożytne, zapoczątkowane przez Kartezjusza, połączenie wolności z podmiotowością (Ja myślącym), doprowadziło



Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), pochodził z Genewy, ale sławę zdobył we Francji; jego krytyczne pisma przygotowały ideowo wybuch rewolucji francuskiej.

Zrzec się własnej wolności to zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkich, a nawet swych obowiązków. Nie można niczym wynagrodzić straty wszystkiego. Takie zrzeczenie się sprzeczne jest z naturą człowieka; odebrać wszelką wolność jego woli to odebrać wszelką moralność jego czynom.

Umowa społeczna I

w konsekwencji do uznania, że wolność jako prawo człowieka należy nam się w sposób naturalny, a także że sprawdzamy jej obecność na podstawie doświadczenia. Oznacza to, że jestem wolny wtedy, gdy czuję się wolny. Zwrócić na to uwagę Józef Tischner w pracy *Świat ludzkiej nadziei*, twierdząc, iż w naszych czasach na plan pierwszy wysunęło się: „...wyjątkowo jednoznaczne świadectwo dawane doświadczeniu wolności”. Czym jest jednak doświadczenie wolności? Tischner ukierunkowuje swoje badania poprzez sformułowanie dwóch pytań, jego zdaniem, kluczowych dla tej kwestii: czym jest wolność i jakie ślady pozostawia w człowieku i jego świecie? Pozwala mu to odnaleźć dwa określenia istoty wolności i dwa jej przejawy: pierwszy, traktowany przez niego jako negatywny aksjologicznie, objawia się jako szyderstwo, i drugi, pozytywny, którego szczytowym przejawem jest wspaniałomyślność. On sam ostatecznie przyznaje, że: „Wolność spoczywa gdzieś na krańcu skupiających się perspektywicznie wokół niej wielu różnych doświadczeń, z których każdy je anonsuje, ale żaden nie objawia bez reszty”. Najbardziej istotne jest jednak to, iż doświadczenie wolności musi się wiązać z „dawaniem świadectwa” wolności, czyli musi się ono jakoś w świecie przejawiać. Badając różne sposoby przejawiania się i doświadczenia wolności, wyróżnia Tischner szczególnie propozycję Hegla, według którego, tymi przejawami są czas i „miejsca nie zapełnione” oraz jej rozwinięcie przez Sartre’a, zgodnie z którym wolności doświadczamy jako radykalnej negatywności, czyli nicości.

Z uwagi na problemy związane z opisem samego doświadczenia wolności próbuje Tischner zastąpić je prezentacją jej przejawów, które realizują się jako konkretne postawy. W ten sposób pojawiają się w jego tekście spersonifikowane modele doświadczenia wolności, którym w przypadku wolności aksjologicznie negatywnej staje się Mefistofeles. Jest to model wolności doświadczanej jako bezwarunkowy i powszechny bunt, podjęty bez poprzedzającego go ideału i przeciw wszelkiej nadziei. Mefistofeles, zdaniem Tischnera, dysponuje siłą demoniczną, której podstawową formą jest szyderstwo. Nie jest to siła zdolna zniszczyć byt w jego istnieniu, ale zagraża jego wartości. Dlatego również nie



Mefistofeles – upadły anioł, niszczyciel, kłamca, książę ciemności. Litografia Eugène Delacroix (1798-1863)



Erich Fromm (1900-1980), amerykański psychoanalityk i filozof pochodzenia niemieckiego, związany ze szkołą frankfurcką.

Pierwszym mechanizmem ucieczki od wolności...jest tendencja do rezygnacji z niezależności swego indywidualnego „ja” i wtopienie się w kogoś albo w coś znajdującego się na zewnątrz, aby w ten sposób uzyskać siłę, której brak się odczuwa samemu.
Ucieczka od wolności V.

odwołuje się ona do sądów, czyli stwierdzenia tego, co jest, ale posługuje się głównie przypuszczeniami i sugestią o charakterze prowokacji: „Wolność jawi się tutaj jako mroczna siła, która może wszystko splugawić” (*Świat ludzkiej nadziei*).

Jednak, zdaniem Tischnera, ponieważ wolność nie jest wolnością w świecie czystych możliwości, lecz występuje w świecie prawdy, nieprawdy, szczęścia, nieszczęścia, czyli w „środku świata wartości”, to jest przede wszystkim afirmacją wartości pozytywnych. Jako „widzialna afirmacja jakiejś wartości” staje się możliwa do uchwycenia dzięki postawie, którą, za Schelerem, nazywa Tischner wspaniałomyślnością i za jej główną cechę uznaje to, że „pozwala bytom być”. Wolność, jak konkluduje Tischner, jako wartość porządkująca, przestaje być utożsamiana z anarchią, czy demoniczną siłą negacji i „wnosi w życie człowieka jakiś ład”. Nie znaczy to jednak, iż od samej negacji można wolność uwolnić, ponieważ, jak już o tym mówiliśmy, jest ona wpisana w samą jej strukturę.

Wskazując na ludzką zdolność negocjowania podstawowych kategorii, które ograniczają nas fizycznie, czyli czasu i przestrzeni, Sartre uznał, iż człowiek jest absolutnie wolny. Znaczyło to, iż ma możliwość, wbrew temu, co go otacza, tworzenia alternatywnej rzeczywistości, określonej przez nasze marzenia, pragnienia i namiętności. Ponieważ, jak twierdził Sartre, nie można mówić o istocie człowieka, gdyż człowiek najpierw jest, a potem dopiero jest jakiś („egzystencja wyprzedza esencję”), a o tym kim jesteśmy, decydujemy sami. Jesteśmy skazani na wolność, która okazuje się naszym największym dobrodziejstwem, jak i ciężarem, niosąc za sobą absolutną odpowiedzialność. Bardzo często, jak pokazuje Erich Fromm, ludzie próbują pozbyć się odpowiedzialności, uciekając od wolności. Ucieczka ta ma niebezpieczny charakter, sprawia bowiem, iż ludzie poszukują silnej autorytarnej władzy, która zdejmuje z nich ciężar podejmowania decyzji. Jednak problem wydaje się bardziej skomplikowany i wcale nie tak jednoznaczny. Dotyczy to zarówno porządku etycznego, jak i politycznego.

Nowoczesna wolność jest przede wszystkim wolnością wyboru. Inaczej niż twierdzi Tischner, wydaje się, że to

właśnie akt wyboru, który jest także aktem wyboru wartości, pozwala nam doświadczyć wolności i, co więcej, doświadczyć także włączonej w jej strukturę negatywności. Akt wyboru łączy się bowiem z koniecznością podjęcia decyzji. Jesteśmy zmuszeni ciągle podejmować jakieś decyzje, jeśli nawet nie dokonujemy ich w sposób świadomy. Sam wybór jest sytuacją przymusową i trzeba sobie zdać sprawę, iż, jak trafnie zauważył Kierkegaard, unikając wyboru nie chroni się tego, co możliwe, lecz traci to, co rzeczywiste. Sytuacja podejmowania decyzji powiązana jest z dyskusją i sporem (jeśli nawet prowadzimy go tylko sami z sobą), ponieważ musimy dokonać wyboru między różnymi możliwościami, które stają się dostępne w określonej konfiguracji życiowej i historycznej. Możemy tę sytuację rozumieć jako szansę na urzeczywistnienie tylko jednej z tych możliwości, przez co inne zostają zanegowane i odrzucone. W ten sposób podejmujemy zwykle decyzje w naszym codziennym życiu.

W filozofii politycznej zwraca się uwagę na inny jeszcze aspekt konfliktów i sporów, wiążących się z sytuacją podejmowania decyzji. W polityce ich przedmiotem stają się bowiem sprawy dotyczące życia wspólnego, a ich skutki mają charakter dalekosiężny i determinują życie kilku pokoleń. Powstające spory wynikają głównie z ideologicznego sposobu oceniania rysujących się możliwości. Gdy w takiej sytuacji żadna z możliwości nie może się przebić, wówczas decyzja polega na rozpoznaniu i wykluczeniu tej, która blokuje inne, i której wykluczenie pozwala urzeczywistnić pozostałe. W ten sposób podejmują decyzje wybitni politycy – mężowie stanu. Przy okazji warto przypomnieć, iż samo słowo „decyzja”, które wywodzi się od łac. *caedere* (wyciąć, bić, rąbać) do języka politycznego weszło za sprawą jednego z najbardziej znanych polityków wszechczasów, czyli Juliusza Cezara, którego rodowe imię „*caesus matris utero*”, znaczyło „wycięty z łona matki”. Jego działania polityczne miały właśnie przede wszystkim charakter decyzji.

Złe decyzje polityczne, prowadzące np. do katastrofy ekonomicznej lub nie znajdujące społecznej akceptacji, stanowią najczęstszy powód społecznego i obywatelskiego obu-



Albert Camus
(1913-1960), francuski
pisarz i filozof. W 1957 r.
otrzymał literacką
Nagrodę Nobla.

*Nie ma słońca bez cienia
i nie można nie znać nocy.
Od chwili, gdy człowiek
absurdalny mówi: tak, jego
wysiłkom nie będzie końca.
Lecz jeśli istnieje los, to nie
został dany z wysokości,
dane jest tylko rozwiązanie
nieuchronne; człowiek
absurdalny stwierdza,
że jest ono nieuchronne
i godne pogardy. Lecz
wszystko inne do niego
należy. Powraca do życia,
Syzyf do swego głazu.*
Camus, Mity Syzyfa

rzenia, protestu, który może przybierać różne formy: od biernego oporu, kończącego się wewnętrzną emigracją, do rewolty, buntu i rewolucji. Owa właściwa człowiekowi siła negacji, której wyrazem jest także wolność, może przerażać się w wielkie masowe wystąpienia, charakteryzujące się siłą niszczącą, dającą się porównać do działania sił naturalnych: jest w podobny sposób żywiołowa, wymykająca się kontroli i destrukcyjna.

Sposób, w jaki do tego dochodzi, analizuje Albert Camus w pracy *L'homme révolté*. Celowo posłużyłam się tutaj francuskim, oryginalnym tytułem tego dzieła, chociaż jest polskie, bardzo dobre tłumaczenie Joanny Guze, które ukazało się pod tytułem *Człowiek zbuntowany*. Istnieje jednak zasadnicza różnica między człowiekiem, który doświadcza „rewolty”, a tym, który uczestniczy w buncie. Filozofia powinna się troszczyć o precyzję pojęć, do których się odwołuje i pamiętać o takich radach, jak ta sformułowana przez marszałka koronnego, polskiego polityka, rokoszanina i pisarza politycznego Jerzego Sebastiana Lubomirskiego (1616 – 1667), iż należy: „Tak stąpać słowami, żeby rzeczy nie ustępować”. Obowiązuje to zwłaszcza kiedy zeszło się już z filozoficznej drabiny.

Według Camusa, rewolta w znaczeniu indywidualnej rebelii, polegającej na odrzuceniu przemocy, zniewolenia i proteście przeciw niesprawiedliwości, jest zjawiskiem historycznym i charakterystycznym dla kultury Zachodu. Punktem wyjścia swoich rozważań czyni Camus indywidualny akt oporu, pojedyncze „nie”. Dlatego sięga do innego języka niż język rewolucji. Zauważmy, iż „nie”, stanowiące efekt naszych zachowań i postaw, ma podobną funkcję, jak wspomniane na początku, „nie” zastosowane do słów i zdań – zmienia i odwraca ich znaczenie. Za sprawą demonstrowanego „nie” dokonuje się w jednostce przewrót, przemiana, czyli doświadcza ona, według Camusa, rewolty. Taki akt przemiany, odwrócenia, ma fundamentalne znaczenie egzystencjalne, posiada także głównie wymiar świadomościowy i metafizyczny.

Camus porównuje go z Kartezjańską rewolucją związaną z odkryciem *cogito*. Jak pisze: „W naszym doświadcze-

niu codziennym rewolta odgrywa tę samą rolę co *cogito* w porządku myśli: jest pierwszą oczywistością. Wydobywa jednostkę z jej samotności, jest wspólnotą, która opiera wartość naczelną na wszystkich ludziach: potrafimy doświadczyć wewnętrznego przewrotu (rewolty), więc jesteśmy” (*Człowiek zbuntowany*). Rola i wartość rewolty nie wiążą się z ingerencją jednostki w rzeczywistość, lecz z możliwością przekroczenia jej własnych jednostkowych ograniczeń. Duchowa przemiana, jakiej doświadcza jednostka, jej wewnętrzna rewolta, wyznacza zatem drogę od jednostkowości, indywidualności do ludzkiej wspólnoty. Ponieważ drogę tę otwiera „nie” skierowane przeciw krzywdzie wyrządzanej innym ludziom, okazuje się ona także drogą do odkrycia tego, co mnie z nimi łączy, czyli człowieczeństwa. Jednostka nie broni samej siebie, wartość, której broni, dotyczy wszystkich ludzi i staje się podstawą ludzkiej solidarności.

Dopiero właśnie na tym poziomie – poziomie wspólnoty – możemy mówić o „buncie”. „Bunt” w znaczeniu masowego wystąpienia, protestu przeciw panującemu porządkowi i władzy jest swoistym pojęciem pochodzącym z polskiego języka politycznego i jest w nim obecne od XVII w. Tak rozumiane nie występuje w żadnym innym politycznym słowniku, a co więcej polski dyskurs buntu jest starszy od europejskiego dyskursu rewolucji. Samo słowo, według *Słownika etymologicznego języka polskiego* Brücknera, wywodzi się od niemieckiego słowa *binden*, które znaczy „wiązać, łączyć”. W języku niemieckim pochodzi od tego również słowo *das Bund*, czyli „związek, sojusz, przymierze”. Tylko w Polsce słowo „bunt” nabrało znaczenia „spisku, sprzysiężenia rokoszu” i w tym znaczeniu, przez zapożyczenie z polskiego, używano tego słowa w innych językach, np. w języku rosyjskim, na oznaczenie głównie polskich powstań narodowych. Jak dokumentuje Linde w *Słowniku języka polskiego*, jeszcze w XIX w., pojawiało się ono w formie „bunt (bónt)” w dwóch znaczeniach: dobrym, w którym wskazywało, zgodnie z niemieckim źródłosłowem, na wiązanie się ze sobą, przymierze, oraz w złym, jako „spisek, spiknienie, porwanie się przeciwko władzy prawnej”.

Droga, która opisuje Camus, prowadzi zatem od zrewoltowanej jednostki do buntu, jako doświadczenia protestu wyrażanego wspólnie z innymi. Tym, co łączy rewoltę z buntem, to przede wszystkim postawa, która pojawia się za sprawą wypowiedzianego „nie”: sprzeciwu i braku zgody na krzywdę i niesprawiedliwość. Jeśli rewolta, zgodnie z analizą Camusa, ma charakter indywidualnego doświadczenia przemiany duchowej, poprzez którą jednostka dochodzi do odkrycia wspólnoty, to bunt rozpoczyna się od doświadczenia wspólnoty i solidarności. Szkoda jednak, że często uczestnicy buntu pozostają jedynie na poziomie odczucia wspólnoty, co blokuje niejako ich własną indywidualizację oraz możliwość przeżycia, już poprzez wspólnotę, owej wewnętrznej przemiany, pozwalającej odkryć wartość własnego człowieczeństwa jako najgłębszej podstawy wspólnoty. Byłaby to droga odwrotna do tej, o której pisał Camus, czyli droga od buntu do rewolty. Rzadko się ona jednak realizuje, co sprawia, iż bunty są na ogół krótkotrwałe i duchowo niewiele wzbogacają swoich uczestników.

Odpowiadając na pytanie, kiedy mówić „nie”, uwzględniliśmy szczególnie ten rodzaj protestu, który jest istotnym elementem doświadczenia wolności i przejawia się w obszarze politycznym. Tego rodzaju protest może ograniczyć się do odmowy uczestniczenia w czymś, zamknięcia się w sobie, wewnętrznej emigracji. Może jednak także stać się początkiem działania, które rozpoczynając się od odmówienia zgody na istniejący porządek, prowadzi często do potrzeby jego zmiany. W związku z tym nasze pytanie „Kiedy mówić nie?” należy rozbić na dwa bardziej szczegółowe: „Kiedy warto mówić ‘nie’?” i „Kiedy trzeba mówić ‘nie’?” Jak wynika z powyższych rozważań, warto mówić „nie”, w sytuacji, w której nowy porządek uznawany przez nas za bardziej wartościowy, na skutek naszego sprzeciwu zyskuje szansę poparcia przez innych ludzi, a tym samym na realizację. Natomiast trzeba mówić „nie”, wówczas, gdy brak naszego sprzeciwu zagraża wartościom, które powinniśmy uznawać za fundamentalne, czyli poczuciu ludzkiej godności i wolności, gdyż w ten sposób chronimy własne

człowieczeństwo. Oczywiście istnieje jeszcze jedna wersja pytania, które wiąże się z wypowiedzianym przez nas „nie”, czyli: „Kiedy można mówić ‘nie’?”. Wprawdzie przez wielu ludzi pytanie to jest uznawane za dowód rozsądku politycznego, to należy jednak zwrócić uwagę, że w istocie jest raczej wyrazem oportunistycznego i oznacza tylko tyle, że już wcześniej zdecydowaliśmy się powiedzieć „tak”. Ponieważ w polskiej historii istnieje długa tradycja oporu i sprzeciwu, uwzględniająca wszystkie omawiane przez nas sytuacje, w których warto było i trzeba było mówić „nie”, to przywołajmy tutaj jedną z pierwszych. Wiąże się ona z działaniami tych młodych ludzi, którzy w noc 29 listopada 1830 r. mieli odwagę powiedzieć „nie”. Powstanie Listopadowe stanowi pierwsze ogniwo polskiej tradycji wolnościowego zrywu i buntu i dlatego mocno odcisnęło się na naszym sposobie myślenia o wolności i niepodległości.

*Pokoleniom ostawię czyny,
Po ojcach wielkich – wielkie wskreszę syny, –
Kiedyś, – – będziecie wolni!
Co złego w was i co marne,
to jako plewy i ziele złe zgarnę;
Co chwastu na waszej roli
I co szkodzi wam i co was boli,
To ukoję – czasu przebiegiem.
Przejdziecie jeszcze niejedną nędzę
I niejedną przebolicie próbę.
A jeżeli lichego serca ludzie
w was samych gotują wam zgubę –
ja ich powołam – i jak plewo zmiotę!
I w ziarnach tu – na dnie – przechowam cnotę!*

...

*A dzisiaj – kres –. Krwi przelanej nie zmarnię.
Krwia pola a role użyżnię
I synów z krwi tej dam – kiedyś – Ojczyźnie.*



Wojciech Kossak (1856-1942)
Noc Listopadowa

WYSPIAŃSKI, *NOC LISTOPADOWA*

4.2. O różnych formach filozoficznej tradycji



No i, zrobiło się pod tą naszą drabiną jakoś poważnie i uroczyście. Ponieważ czeka nas jeszcze jeden taki poważny temat i jesteśmy już trochę zmęczeni, to warto byłoby się o coś oprzeć. Czy nasza filozoficzna drabina może służyć jako oparcie? Ustaliliśmy już na początku, że jej tworzywem jest myślenie. Od Kartezjusza wiemy, że myślenie ma siłę, pozwalającą ugruntować nawet nasze istnienie. Choć dotyczyło to myślenia indywidualnego, to przecież zanim weszliśmy na naszą drabinę, wspólnie sprawdziliśmy jej trwałość i wytrzymałość. Dlatego za ich gwarancję uznaliśmy możliwość wspólnego myślenia oraz różne sposoby i formy jego utrwalenia (rozmowa, dyskusja, pismo). W takiej ustabilizowanej formie filozofia nabiera trwałej struktury, która buduje jej tradycję. I właśnie spróbujemy się teraz oprzeć o drabinę, wzmocnioną przez filozoficzną tradycję.

Doświadczyliśmy już takiego wsparcia w trakcie całej naszej wspinaczki, ponieważ na każdym szczeblu naszej drabiny obecna była z nami historia filozofii. A to właśnie historia filozofii spełnia te kryteria, które pozwalają ją traktować jako właściwą tradycję filozofii: jest to pewien rodzaj, także materialnego dziedzictwa (np. w postaci książek), które przekazywane przez pokolenia uznane zostaje za wartość. Jeśli wartość ta nadal zyskuje zwolenników, jest przez nich akceptowana, oznacza to również, iż będą oni kontynuować określoną tradycję, starając się przekazać ją w jak najmniej zmienionej formie, swoim następcom. Taka tradycja nie jest tylko określonym dorobkiem przeszłości. W pewien sposób my sami ją generujemy, wpisując do naszego systemu wartości i czując się za nią odpowiedzialni. Jednak po zejściu z filozoficznej drabiny, stojąc już na twardym gruncie, możemy rozważyć, czy nie istnieją także inne formy tradycji filozoficznej.

Przyjmując, za punkt wyjścia, tradycję w formie historii filozofii wyróżniamy w niej tradycję poszczególnych fi-

lozoficznych dziedzin, czyli tradycję ontologii, epistemologii, czy etyki. Do nich również sięgaliśmy na kolejnych szczeblach naszej drabiny. Inną postać zyskuje filozoficzna tradycja, kiedy skupimy się na filozoficznych problemach, pojęciach czy nawet poszczególnych terminach. Kłopot, jaki się pojawia, polega przede wszystkim na tym, iż nie ma dzisiaj prostej definicji samej filozofii. Co więcej, to właśnie odwołanie się do określonej tradycji uprawomocnia występującą we współczesnej filozofii dywersyfikację. Szukając stabilnego oparcia, próbujemy wykorzystać innego rodzaju tradycję niż ta, która zbudowana została na historii filozofii, czy na historii wyodrębnionych z niej kierunków lub problemów. Chodzi nam bowiem o filozofię rozumianą jako wyróżniona dziedzina wiedzy i specyficzna forma aktywności, zajmujących się nią naukowców. Tak rozumiana filozofia potrzebuje innej formy tradycji. Owa forma, to głównie naukowe instytucje, uniwersytety, akademie, szkoły, w tym także naukowe towarzystwa. Szczególnie dzisiaj, takie instytucje zapewniają filozofii przedmiotową tożsamość i strukturalną stabilność.

Tego rodzaju tradycja rzadko łączona jest jednak z filozofią. Potocznie rozumiana filozofia nie kojarzy się z nauką, a już tym bardziej instytucjonalną. Wynika to głównie z dość mglistego wyobrażenia, czym jest i czym zajmuje się filozofia, a także z utożsamienia instytucji z formalnymi podmiotami administracji państwowej. Rozmawialiśmy już o tym, wchodząc na naszą drabinę. Problem polega na tym, iż nawet filozofowie rzadko myślą o swej dyscyplinie w ten sposób. Przywiązani są bowiem do wyobrażenia, które powielane jest w niezliczonych podręcznikach filozofii, a którego źródła szukać należy u Hegla. W pierwszej nowoczesnej historii filozofii, której był autorem, ukształtował obraz jej tradycji jako dziejów myśli, której rozwój polega na pogłębieniu samowiedzy. Postęp w obszarze filozofii polega, według Hegla, na coraz głębszym poznawaniu przez ludzkiego ducha własnych warunków i możliwości. Filozoficzna tradycja, zgodnie z tym ujęciem, to głównie twórczość indywidualna, dzieło głębokich umysłów, przez które wyraża się duch ogólny.



Spotkanie Diogenesa z Aleksandrem Wielkim.

Diogenes z Synopu (ok. 413-323 r. p.n.e.) reprezentował szkołę cyników, która powstała ok. V w. p.n.e. Była to pierwsza grecka szkoła etyczna, odnosząca filozofię bezpośrednio do sposobu życia. Cynicy za cel życia uznawali jedynie cnotę, którą można osiągnąć na drodze abnegacji, zanegowania wszystkich osobistych potrzeb (asceza).

*Lud chce być kierowany
tzn. (w języku
demagogów), chce być
otumaniony. Ale chce
on by rządili nim nie
uczni z fakultetów (bo ich
mądrość jest dla niego za
wysoka), lecz praktycy tych
fakultetów, którzy znają
wszystkie mechanizmy
(savoir faire): duchowni,
urzędnicy, prawnicy,
lekarze, którzy posiadli
ich zaufanie. To zaś sam
rząd, który może mieć
wpływ na lud tylko za ich
pośrednictwem, przywodzi
do pokusy, by fakultetom
narzucić teorię, która nie
wypływa z samych badań
uczonych tych fakultetów,
lecz ukierunkowana jest
na uzyskanie wpływu,
jaki za jej pośrednictwem
praktycy mogą mieć na
lud, gdyż lud w sposób
naturalny najbardziej
ulega temu, co
w najmniejszym stopniu
wymaga od niego wysiłku
i konieczności robienia
użytku z własnego
rozumu oraz temu, co
pozwala mu najlepiej
pogodzić obowiązki ze
skłonnościami.*

KANT, SPÓR FAKULTETÓW

Jednak już w starożytności filozofia występowało jako myślenie wspólne. I jeśli nawet filozof, jak Diogenes z Synopu mieszkał w beczce, to głównie po to, aby nadać swej koncepcji określony kształt, czytelny i rozpoznawalny dla innych. W ten sposób udawało mu się zyskać rozgłos i przyciągnąć uwagę bardzo ważnych ludzi. Do legendy przeszło spotkanie Diogenesa z Aleksandrem Wielkim (356-323 p.n.e.), który chciał poznać słynnego już w tym czasie cynika. Kiedy Aleksander podszedł do beczki i zapytał, czy może coś dla Diogenesa zrobić, to usłyszał od niego: „Nie zasłaniaj mi światła”.

O tym, iż podobny sposób myślenia łączył ludzi, stając się dla nich ważną tradycją, zaświadczenia: pitagorejczycy, Akademia platońska, liceum Arystotelesa oraz takie filozoficzne szkoły, jak wspomniani tutaj cynicy, epikurejczycy czy stoicy. Ten wspólnotowy aspekt myślenia, którego rdzeniem była filozofia, przyczynił się do powstania średniowiecznych uniwersytetów, a następnie nowożytnych akademii. Było to możliwe, ponieważ, o czym dyskutowaliśmy na pierwszych szczeblach naszej drabiny, filozofia stanowiła pierwszą formę ludzkiej wiedzy, która została przekształcona w naukę, czyli w materiał, dający się rozwijać, systematyzować i nauczać.

Filozofia, dzięki różnym formom swojej tradycji, zyskała możliwość wpisania się w struktury nowoczesnej nauki. Właściwej treści pojęcie to nabrało dopiero w oświeceniu wraz z pojawieniem się miejsca, które stało się m.in. warunkiem możliwości nowoczesnej formy nauki, czyli sfery publicznej.

Jej powstanie zostało zresztą przez filozofię zauważone i opisane. Zrobił to przede wszystkim Kant, który światom był jej znaczenia i konieczności zmian, jakie wynikały dla filozofii wraz z pojawieniem się sfery publicznej. Przemieszczenie się nauki w sferę publiczną oznaczało przewartościowanie oceny jej wyników i sposobu finansowania. Z jednej strony, pojawiło się nowe kryterium, czyli powszechna użyteczność, z drugiej zaś wystąpił nowy mecenat. Miejsce bogatych jednostek (możliwych) władców

czy dostojników Kościoła zajął nowy podmiot finansujący naukę, czyli nowoczesne państwo. Kant bardzo wnikliwie przedstawił wiążące się z tą konfiguracją niebezpieczeństwa.

Usytuowanie nauki w obszarze publicznym zmusiło jej przedstawicieli do obrony swej autonomii zarówno wobec oczekiwań publiczności, jak i władzy. Jednak naukowcy, poprzez popularyzację osiągniętych wyników, w coraz większym stopniu ulegają pokusie populizmu oraz próbują, jako eksperci, wpływać na decyzje polityczne. Jürgen Habermas, badając historię rozwoju i przeobrażenia sfery publicznej, jako moment kluczowy wskazał pierwszą połowę XIX w., kiedy w obszarze publicznym wzrasta aktywność samej publiczności, określanej dotąd (Kant) jako „czytający świat”. Szczególną uwagę zwraca na dokonującą się, pod wpływem rozwoju środków masowego przekazu, współczesną transformację podmiotu sfery publicznej, czyli samej publiczności, w „masę konsumencką”.

Jednak w strukturze sfery publicznej pozostały do dzisiaj ślady aktywności publiczności jako „czytającego świata”. Wyrażała się ona, od XVIII w., głównie w formie zakładania licznych towarzystw i instytucji publicznych. Wtedy także zaczynają powstawać pierwsze towarzystwa filozoficzne. Zapoczątkowany w Europie, w okresie oświecenia, ruch zakładania towarzystw naukowych, dotarł do Polski pod koniec XVIII w. W 1777 r. powstał pierwszy projekt Towarzystwa Fizycznego. Z planem założenia Towarzystwa Przyjaciół Nauk wystąpił sam król Stanisław August Poniatowski (1732-1798). Powstało ono jednak dopiero po jego śmierci, w 1800 r. Było to już w okresie pierwszego zaboru, pod panowaniem pruskim, które obejmowało także Warszawę. Po roku 1807, kiedy z tych terenów utworzono Księstwo Warszawskie (1807-1815), w nazwie towarzystwa pojawiło się określenie „królewskie”, czyli Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk lub Warszawskie Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk. Przewodnią myślą jego działań, jak podkreśla polski historyk, specjalizujący się w tym okresie, Stefan Kieniewicz (1907-1992), było



Jürgen Habermas (1929), niemiecki filozof, socjolog i publicysta polityczny.

Kiedyś jawność musiała przełamywać arkana polityki monarchów: usiłowała poddać daną osobę lub sprawę publicznemu rozprawianiu, a decyzje polityczne – rewizji przed instancją opinii publicznej. Dziś odwrotnie, za pomocą arkanów polityki uprawianej przez zainteresowane strony forsuje się jawność, aby osobie lub sprawie przysporzyć publicznego prestiżu i tym samym zjednać jej aklamację w klimacie nie-publicznej opinii.

Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej



Fryderyk August I (1750-1827), książę warszawski, w 1808 r. potwierdził dekretem istnienie Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk, w rękę prawdopodobnie trzymając ten dekret.



Stanisław Wawrzyniec Staszic (1755-1826), polski działacz na polu edukacji, polityk, pisarz, filozof, geolog i geograf.

Przekonałem się, że tylko miłość bliźnich, ziszczana przez dobre czyny, jest szczęściem dla ludzi. Z nimi bowiem ma człowiek najściślejsze związki przez wrodzoną mu ludzkość. Najprzyjemniejsze uczucia znajdują się w dobroczynności dla ludzi. I przeto tylko ten postępuje najlepiej do celu swojego Stwórcy, kto przez ciąg swojego życia poprawi los, powiększy szczęśliwość drugich ludzi.

Krótki rys życia mego

promowanie i rozwój kulturowej i naukowej działalności Polaków. Po upadku państwa, wzorem dla jego założycieli i członków stała się postawa Greków po podboju przez Rzymian, wyrażająca się w hasle: ratować język i kulturę.

Statut Towarzystwa, zredagowany zgodnie z pruskim prawem, deklarował apolityczność. Towarzystwo jako swoje zadanie wyznaczyło pielęgnowanie nauki, pojmując ją: „w sensie praktycznym, jako służbę obywatelską”. Duże znaczenie przywiązywano szczególnie do opieki nad językiem polskim oraz do publicznych wykładów. Praktyczne nastawienie Towarzystwa wyrażało się także w popularyzacji postępu technicznego, oświaty, różnych form kształcenia prawników, administratorów, nauczycieli i lekarzy. Zajmowano się m.in. dostosowaniem polskich miar i wag do systemu metrycznego. Podejmowano kwestię polskiej terminologii naukowej i polskiej ortografii. Starano się również rozbudzić naukowe zainteresowania wśród szerszej publiczności przez ogłaszane konkursy, które nie spełniły jednak pokładanych w nich oczekiwań.

Powstanie Towarzystwa, jak wskazuje St. Kieniewicz, oznaczało pojawienie się na ziemiach polskich nowej, można by rzec, nowoczesnej formy mecenatu naukowego. Początkowo reprezentowali go moiżni magnaci tacy, jak m.in.: Stanisław Kostka Potocki (1755-1821), współtwórca Konstytucji 3 maja, Tadeusz Czacki (1765-1813) i Stanisław Sołtyk (1752-1833). Z czasem Towarzystwo będzie utrzymywać się ze składek i darów swoich członków, wśród których wstąpił się szczególnie Stanisław Staszic, przez ufundowanie jego siedziby.



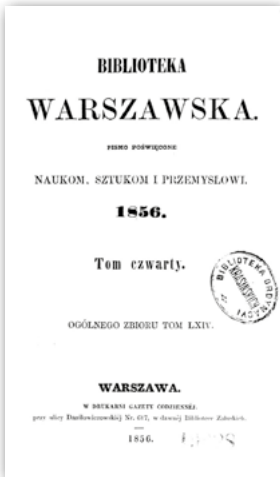
Pałac Staszica przy ulicy Nowy Świat 72 w Warszawie, obecnie siedziba Polskiej Akademii Nauk i Warszawskiego Towarzystwa Naukowego. Działkę i stojący tam dom kupił Staszic w 1801 r.; w latach 1820-1823 zbudowano w tym miejscu klasycystyczny pałac dla Królewskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, według projektu włoskiego architekta Antonio Corraziego (1792-1877). 11 maja 1830 r., ówczesny prezes Towarzystwa Julian Ursyn Niemcewicz (1758-1841) odsłonił przed wejściem pomnik Mikołaja Kopernika dłuta duńskiego rzeźbiarza Bertela Thorvaldsena (1770-1844).

W ciągu 30 lat istnienia do Towarzystwa należało niewiele ponad 200 osób. Zdołano się jednak dopracować stabilnych form organizacyjnych. Utworzono dwa działy: dział umiejętności, do którego zaliczono nauki matematyczno-przyrodnicze, lekarskie, rolnicze, ekonomiczne i techniczne oraz dział naukowy, obejmujący humanistykę, literaturę i sztuki piękne. Posiedzenia Towarzystwa odbywały się raz w miesiącu, ich program wypełniała prezentacja przygotowanej pracy i dyskusja. Dwa razy do roku organizowano posiedzenia publiczne.

Sądząc ze składu członków Towarzystwa, najsilniej reprezentowane były w nim nauki społeczne oraz filologia i historia literatury. Szczególną rolę przywiązywano do badań historycznych. Osiągnęły one wysoki poziom głównie dzięki działalności i pracom Joachima Lelewela. Nie można, jak twierdził Jerzy Michalski (1924-2007), historyk, wybitny znawca historii Polski XVIII i XIX w., powiedzieć tego samego o filozofii. Według niego: „Filozofia nie budziła większego zainteresowania wśród członków Towarzystwa”. W początkach jego działalności znalazła się w nim grupa zwolenników filozofii Kanta. Propaganda kantyzyму łączyła się z krytyką ulegania w Polsce wpływom francuskiej myśli oświeceniowej i niedoceniań dorobku kultury niemieckiej, zwłaszcza w dziedzinie filozofii. W ówczesnym polskim środowisku intelektualnym przeważała jednak nieufność, jak twierdzi Michalski, wobec, znanych przeważnie z drugiej i trzeciej ręki, poglądów wielkiego myśliciela królewieckiego, w których upatrywano „marzenia metafizyczne”. Jego zdaniem, z podobną rezerwą spotykały się w latach 20., próby prezentowania w Towarzystwie: „poglądów idealistycznej filozofii niemieckiej w duchu Schellinga” (*Z dziejów Towarzystwa Przyjaciół Nauk*). Tak niska ocena ówczesnego stanu polskiej filozofii, wynika, jak się wydaje, z niedoceniań przez współczesnych historyków twórczości filozoficznej głównych przedstawicieli Towarzystwa, w tym także takich jego dobroczyńców, jak Stanisław Staszic. Kieniewicz, wspominając o nim w kontekście działalności Towarzystwa, widzi w nim jedynie geologa. Wynika to może również z faktu, iż lektura filozoficznych pism Staszica, głównie ze względu na język, sprawia dzisiaj dużo trudności.



Joachim Lelewel (1786-1861), historyk, polityk, uczestnik i członek władz Powstania Listopadowego. Zainicjowana przez jego dorobek metoda badania procesów historycznych w ich całości, tzw. szkoła lelewelowska, w istotny sposób wpłynęła na polską historiografię.



Biblioteka Warszawska. Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi – miesięcznik literacko-naukowy ukazujący się w Warszawie w latach 1841-1914. Założyło go grono pisarzy, krytyków i prawników warszawskich. Pierwszym redaktorem naczelnym został Antoni Józef Szabrański (1801–1882).

Zgodnie ze statutowymi założeniami, członkowie Towarzystwa starali się nie angażować w aktualne spory ideologiczne tego czasu (np. w spór klasycyzm – romantyzm). Sam Mickiewicz na członka korespondenta Towarzystwa przyjęty został dopiero w 1831 r. Sympatie ideologiczne i polityczne członków dają się jednak odczytać na podstawie wyboru członków honorowych. Zostali nimi m.in.: prezydent USA, jeden z autorów Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych, Thomas Jefferson (1743-1832), wielki niemiecki poeta romantyczny Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) i wybitny konserwatywny poeta i dyplomata francuski Francois-René Chateaubriand (1768-1848). Członkowie Towarzystwa starali się unikać również otwartej działalności politycznej. Chociaż trudno nie wspomnieć, iż rozmowa przesądzająca o wybuchu Powstania Listopadowego, jaką przeprowadzili Lelewel, Piotr Wysocki (1797-1875), Józef Zaliwski (1797-1855) i Ksawery Bronikowski (1796-1852) odbyła się 21 listopada, właśnie w gmachu Towarzystwa. Po upadku Powstania, w 1832 roku, Towarzystwo, podobnie jak uniwersytet, zamknięto, a jego zbiory i bibliotekę wywieziono do Petersburga.

Powstanie Listopadowe i jego klęska miały nie tylko donieść znaczenie polityczne, wyznaczyły również punkt, od którego zaczęły się zaznaczać wyraźne różnice między zajętymi przez zaborców dzielnicami Polski, w tym także dotyczące rozwoju i form życia naukowego. W miarę normalnie funkcjonowały polskie instytucje naukowe w zaborze pruskim i austriackim: różne towarzystwa naukowe działały w Poznaniu i w Krakowie. W tych zaborach podejmowane wobec Polaków działania represyjne musiały mieścić się w obrębie obowiązującego w tych państwach prawodawstwa, w którym coraz mocniej zaznaczały się prawa obywatelskie. W zaborze rosyjskim, i po likwidacji tej szczątkowej formy politycznej, jaką było Królestwo Polskie, aż do początku XX w. utrzymał się model „samodzierżawia”, w którym wolności polityczne zawsze traktowano jako przywileje, a nie jako prawo. Dlatego wszelkie intelektualne inicjatywy wymagały każdorazowej zgody władzy, podlegały także cenzurze.

W pierwszym okresie po powstaniu listopadowym, wskutek zamknięcia w zaborze rosyjskim takich instytucji jak szkoły wyższe i uniwersytety rolę ośrodków krystalizacji życia umysłowego przejęły różnego rodzaju czasopisma. Przez długi czas (blisko 70 lat) ważną rolę pełnić będzie czasopismo, którego zasług dla utrzymania tożsamości i ciągłości polskiego życia umysłowego nie sposób przecenić, chodzi oczywiście o „Bibliotekę Warszawską”. Redakcja od początku świadoma była swych zadań, do których zaliczono przede wszystkim: „skupianie życia umysłowego i jego kształtowanie”. Oprócz opieki i troski o rozwój rodzimej twórczości sięgano po dzieła obce, przyswajając, przez tłumaczenia, językowi polskiemu najwybitniejsze prace literatury światowej, w tym m.in.: Szekspira, Goethego i Schillera. Na łamach „Biblioteki Warszawskiej” poczesne miejsce zajmowała również problematyka filozoficzna. W stosunku do początku XIX w. zaznacza się w tym czasie wyraźny wzrost zainteresowania filozofią, redakcja poświęca jej także osobny dział. Pismo zamieszcza prace filozofów polskich oraz tłumaczenia obcych autorów.

Już w pierwszym tomie „Biblioteki Warszawskiej” z 1841 roku, obok rozważań Eleonory Ziemięckiej o wychowaniu kobiet, opublikowano pierwszą część pracy Cieszkowskiego *Rzecz o filozofii jońskiej. Jako wstęp do historii filozofii* oraz jedną z dwóch recenzji z jego ekonomicznej, wydanej po francusku rozprawy *Du credit et de la circulation*, autorstwa Feliksa Zielińskiego. Recenzję tę określić można jako krytyczną, choć życzliwą w tonie. W 1842 r. w pierwszym tomie ukazało się tłumaczenie mowy Schellinga (1775-1854) z okazji objęcia przez niego katedry na uniwersytecie w Berlinie oraz rozważania Libelta o literaturze niemieckiej. W numerze z 1843 r. opublikowano pracę Libelta, dotyczącą filozofii sztuk pięknych, a także wyjątki z pośmiertnych rękopisów, przedwcześnie zmarłego, zdolnego filozofa Konstantego Danielewicza (1809-1842) pt. *O woli*. Większość tych prac nawiązywała do tradycji niemieckiego idealizmu.

Mimo iż filozofia zajmowała stosunkowo dużo miejsca w rocznikach 1840-43, to w I tomie z 1844 r. znajdujemy



Eleonora Ziemięcka (1819-1869), pierwsza polska filozofka, pisarka i publicystka; reprezentowała poglądy konserwatywnych środowisk katolickich. Wbrew rozpowszechnionym w tym czasie poglądom wskazywała na potrzebę kształcenia kobiet. Podjęta przez nią krytyka niemieckiej filozofii (Hegla) spotkała się z gwałtowną i ostrą krytyką ówczesnych filozofów. Bronisław F. Trentowski nazwał ją „pawianem w szlafroku”.



Karol Libelt (1801-1875), studiował filozofię u Hegla; brał udział w powstaniu listopadowym; był założycielem wielu polskich organizacji politycznych. Aresztowany przez władze pruskie został skazany przez sąd na 20 lat twierdzy. Zwolniony po 1848 r. zaangażował się w działalność Ligi Polskiej (1848-1850) oraz reprezentował poznańskie w parlamencie pruskim. Dążył do stworzenia systemu filozofii narodowej, mającej stanowić kompilację różnych kierunków umysłowych, w nawiązaniu do filozofii Hegla i polskiego mesjanizmu.

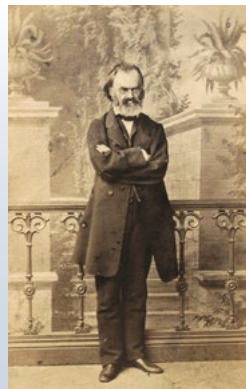
wyjaśnienie redakcji, usprawiedliwiającej się przed czytelnikami: „Nauka filozofii, będąca najwyższym, najściślejszym, lecz przez to samo uogólnionym wyrażeniem myśli czasu, nie może zakwitnąć tam, gdzie myśl zaledwie przebudzona, słabe tylko na świat otaczający rzuca spojrzenia, nie poznała jeszcze jego zjawisk, a tym mniej nie poznała samej siebie. Na jakimkolwiek przecieży stopniu rozwinięcia myśl zostaje, nigdy ona zupełnie praw swoich nie traci. W naturze zaś jej leży poznanie samej siebie. Temu zadaniu odpowiada filozofia; dlatego nigdy ona nie przychodzi przedwcześnie; wzrastająca jej potrzeba będzie zawsze miarą wzmacniania się literatury, a ile razy pojawi się silnie i samoistnie pomyślany artykuł, Redakcja nie odmówi mu zamieszczenia w swym piśmie”. Wśród czytelników, normalną rzeczą koleją, wygasa z czasem fascynacja filozofią, szczególnie filozofią idealistyczną. Autor artykułu *O powołaniu lekarza* Ferdynand Dworzaczek (1849, t. 2/3) obwinia filozofię idealistyczną, o to że zerwała «z doświadczalnym podłożem», konkretnie z medycyną. Zdaniem autora, filozofia taka błąka się „na metafizycznych bezdrożach”. Tekst ten stanowił już wyraźną zapowiedź zmian w rozumieniu filozofii i oczekiwań, jakie będzie z nią wiązała szeroka publiczność.

Przy okazji rekonstruowania instytucjonalnej tradycji polskiej filozofii warto bliżej przedstawić działalność Augusta Cieszkowskiego. Bez wątpienia, pośród wybitnych filozofów polskich XIX w. najlepiej zdawał sobie sprawę, jak dużą rolę pełni sfera publiczna w rozwoju cywilizacyjnym i kulturowym. Działał w niej nie tylko zresztą jako filozof i ekonomista, ale także jako inicjator i organizator różnego rodzaju towarzystw oraz polityk, reprezentujący w zaborze pruskim interesy Polaków.

Przy finansowym wsparciu Augusta Cieszkowskiego, w roku 1842, „Biblioteka Warszawska” rozpoczęła wydawanie przekładów wybitnych dzieł obcych w serii nazwanej: „Biblioteka Zagraniczna”. Jak głosił napis na drugiej stronie okładki było to pismo: „Tomami wychodzące, poświęcone przekładom wyborowych dzieł z historii, filozofii, ekonomii politycznej i innych nauk i umiejętności”.

A ponieważ historia, filozofia i ekonomia w Towarzystwie Przyjaciół Nauk były przedmiotem zainteresowania Oddziału Pierwszego, taka też była ogólna nazwa serii, w jakiej wydawano tomy „Biblioteki Zagranicznej”. Stanowiło to jeszcze jedno nawiązanie do tradycji Towarzystwa Przyjaciół Nauk, a także wskazywało na zamiar przekształcenia, w stosownej chwili, „Biblioteki Warszawskiej” w towarzystwo naukowe. Jak wszystkie druki tego czasu, „Biblioteka Zagraniczna” ukazywała się „za pozwoleniem cenzury rządowej”. Jako I tom została wydana praca historyczna pt. *Guizota dzieje cywilizacji europejskiej od upadku Cesarstwa Rzymskiego zachodniego do rewolucji francuskiej*. Tylko ta pozycja opatrzona jest informacją o autorze przekładu, którym był Feliks Bentkowski. „Biblioteka Zagraniczna” zakończyła swoją działalność w 1844 r., co Redakcja tłumaczyła brakiem środków finansowych na dalsze jej działanie. Trudno jednak nie powiązać tego faktu z aresztowaniem Cieszkowskiego, a następnie z jego wyjazdem z Warszawy. „Bibliotekę Zagraniczną” można traktować, jak się wydaje, jako załączek, wydawanej od 1952 roku Biblioteki Klasyków Filozofii. Gdyby udało się ją kontynuować, mogłaby ona odegrać niesłychanie ważną rolę w kształtowaniu się polskiej terminologii filozoficznej.

Również po opuszczeniu Warszawy, już w Berlinie, planował Cieszkowski założenie pisma prezentującego „współczesną filozofię i życie umysłowe. Sądził, że byłoby to możliwe dzięki poszerzeniu swobody działalności intelektualnej, które nastąpiło za Fryderyka Wilhelma IV (1795-1861). Z braku jednak pozytywnego odzewu przystąpił pod koniec 1842 r. do tworzenia Towarzystwa Filozoficznego, w którym zgromadzili się głównie uczniowie i przyjaciele Hegla. Towarzystwo, przeżywając różne koleje losu, działało oficjalnie do 1890 r. Pierwsze posiedzenia Towarzystwa odbywały się w mieszkaniu Cieszkowskiego i miały w związku z tym raczej charakter spotkań towarzyskich. Po roku 1848, kiedy Cieszkowski, jako reprezentant Wlk. Księstwa Poznańskiego, został wybrany do sejmu pruskiego, ograniczył swój udział w pracach Towarzystwa, choć do 1870 r. starał się bywać na jego zebraniach i wspomagał je finansowo.



August hrabia Cieszkowski (1814-1894). Najwybitniejszy polski filozof doby romantyzmu; ekonomista, działacz społeczny i polityczny, rozwinął filozofię Hegla we własną filozofię czynu.

Wszelkie tajniki Myśli są Słowu przystępne. Cokolwiek pomyślisz, bylebyś obmyślił, niechybnie wystowisz, a czegoś zgoła wyrazić nie umiał, bądź pewien, żeś sam nie zrozumiał, że ci się poczęło w przeczuciu lub zaroilo w domyśle, ale do Myśli nie dojrzało.

O drogach Ducha

Bez wątpienia, także polityczna działalność Cieszkowskiego silnie wiązała się z jego poglądami filozoficznymi i ekonomicznymi, które dojrzewały w trakcie dyskusji prowadzonych w obrębie Towarzystwa Filozoficznego. Cieszkowski nigdy nie reprezentował stanowiska dogmatycznego, ani w filozofii, ani w polityce. Jego zdaniem, do prawdy dochodzić można jedynie przez różnorodność poglądów, które właśnie w takich instytucjach, jak Towarzystwo Filozoficzne powinny być artykułowane. W innym przypadku, jak twierdził, pozostanie coś: „wyłączonego, jednostronnego, okaleczonego i niepełnego”. To głównie zbudowana na tym przekonaniu tradycja rozumienia i uprawiania filozofii jako nauki instytucjonalnej, okazała się w Polsce żywą tradycją. Do niej bowiem, chociaż w innych już historycznych okolicznościach, nawiązał założyciel Polskiego już Towarzystwa Filozoficznego, czyli Kazimierz Twardowski. Z jego inicjatywy powstało ono we Lwowie w 1904 r. i mimo wielu zawirowań historycznych działa do dzisiaj.



Kazimierz Twardowski (1866-1938), wybitny polskich filozof, psycholog, logik, twórca szkoły lwowsko-warszawskiej.

Czyniąc przedmiotem swych badań samą prawdę, rozświetlając drogi ku niej wiodące, tworząc teorię naukowego poznania, filozofia staje się sojuszniczką i przewodniczką wszystkich, którzy na jakimkolwiek polu dociekań ludzkich dążą ku prawdzie.

O dostojności uniwersytetu

Zadania i cele, jakie wytyczył Twardowski w swej mowie inauguracyjnej powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, dla filozofii i dla tych, którzy chcą się nią zajmować, także dzisiaj nie straciły na aktualności. Na pierwszym miejscu przywołuje zatem Twardowski nie tyle formalno-prawną tradycję takich instytucji, jak towarzystwa naukowe, ale wielką wagę przywiązuje do ich tradycji duchowej. Można oczywiście doszukiwać się tutaj zwrotu retorycznego (jest to przecież przemówienie publiczne), specyficznego języka epoki, a może i śladów psychologizmu, który dla Twardowskiego stanowił jeszcze oczywisty element filozofii. Zauważmy jednak, że warunki prawne i formalna podstawa działania takich instytucji, jak PTF (m.in. statut), są niejako z góry określone. Zmieniają się także stosownie do wymagań administracyjnych. Czymś, co wyznacza tożsamość takiej instytucji, tworzy jej tradycję, to sposób traktowania przez jej członków, myślenia o niej i o swoim w nim miejscu. To właśnie głównie ten sposób myślenia konstituuje „ducha instytucji”.

Ze sposobu, w jaki Twardowski myślał o Polskim Towarzystwie Filozoficznym, wynika zatem, iż jego duch miał się cechować:

1) pluralizmem, w odniesieniu do składu osobowego i tematów badawczych;

2) krytycyzmem jako podstawową metodą badawczą;

3) pryncypializmem w sposobie traktowania celów naukowych i samej filozofii.

Nie jest chyba przypadkiem, iż najczęściej cytowane dzisiaj zdania z inauguracyjnego przemówienia Twardowskiego dotyczą właśnie owego „ducha pluralizmu”, który, według niego, panować powinien w Polskim Towarzystwie Filozoficznym. Świadczy to najlepiej o tym, że taki właśnie wybór antycypował niejako współczesne rozumienie demokratycznego charakteru tego rodzaju instytucji, i że jest to tradycja żywa. Jak chciał Twardowski, i co zacytowane zostało także w obecnym Statucie PTF, Towarzystwo pragnie: „skupiać w sobie nie tylko wszystkich naszych pracowników na polu filozofii, lecz także wszystkie kierunki ich pracy, wszystkie kierunki reprezentowane w ich poglądach. Polskie Towarzystwo Filozoficzne nie będzie służyło żadnemu kierunkowi filozoficznemu wyłącznie albowiem pragnie objąć sobą wszystkie kierunki. Chce być wolnym od wszelkiej jednostronności, chce być jak najbardziej wszechstronnym. Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej”.

To przeciw dogmatyzmowi, tak jak kiedyś Cieszkowski, sformułował Twardowski postulat krytycyzmu jako podstawowej metody badawczej, którą powinno kierować się Polskie Towarzystwo Filozoficzne: „Jeżeli w ogóle dla każdej pracy filozoficznej krytycyzm jest niezbędnym warunkiem powodzenia, trudno nie przyznać, że tym bardziej powinno się nim kierować w pracach Polskie Towarzystwo Filozoficzne; on powinien nas uchronić od wszelkich uprzedzeń i formułek, z góry narzuconych lub dobrowolnie przyjętych”.

Z krytycyzmem wiąże się jeszcze jedna istotna sprawa, która obecnie zasługuje na szczególną uwagę. Chodzi tutaj o dostrzeżoną przez Twardowskiego rolę PTF jako instytucji zdolnej do wewnętrznej weryfikacji wyników na-

Wykład Kazimierza Twardowskiego,

inaugurujący powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, odbył się we Lwowie, w setną rocznicę śmierci Immanuela Kanta, w piątek, dnia 12 lutego 1904 r. w sali wykładowej Zakładu Chemicznego Uniwersytetu Lwowskiego (ul. Długosza 6) o godz. 20. Do pierwszego Zarządu PTF weszli: Prof. Dr Kazimierz Twardowski, Przewodniczący; Prof., dr Mścisław Wartenberg (1868-1938), Zastępca Przewodniczącego; Dr. Jan Łukasiewicz (1878-1956), Sekretarz; Marian Borowski (1879-1938), Skarbnik; Dr. Władysław Witwicki (1878-1948), Bibliotekarz; Doc. Uniw. Dr Witold Rubczyński (1864-1938) i Stefan Frycz, Zastępcy Członków Wydziału.

ukowych w obrębie filozofii. W filozofii, ze względu na jej specyfikę, taki proces jest bardzo trudny i skomplikowany. Łatwo tutaj kreować, do czego przyczyniają się zwłaszcza media, pozorne wielkości i wyolbrzymiać miałkie problemy. Nauki filozoficzne, jak słusznie zauważył Twardowski: „poruszając się w zakresie najdalej idących abstrakcji, a mając do czynienia z kwestiami, łączącymi się bezpośrednio lub pośrednio, ale bez wyjątku i zawsze z życiem duchowym człowieka, najłatwiej narażają swych pracowników na liczne błędy i pomyłki, które powstają najczęściej tam, gdzie uchwycenie faktycznego stanu rzeczy i wskutek tego sprawdzenie hipotez jest najtrudniejsze. Nigdzie tak łatwo nie przeocza się pewnych faktów, nigdzie tak łatwo nie interpretuje się ich mylnie, jak w dziedzinie faktów, będących przedmiotem filozofii”.

W tej sytuacji prezentacja wyników badań filozoficznych na forum towarzystwa filozoficznego, a przede wszystkim zewnętrzna (w stosunku do własnego środowiska akademickiego) fachowa dyskusja, powinny pomóc sprawdzić wartość wyników, „odsiać ziarna od plew”. Jak twierdził Twardowski: „...ustawiczna kontrola wzajemna jest niezbędna; tutaj niepodobna zrzec się wysłuchania zdań współpracowników, którzy widząc rzecz z innego punktu widzenia, mogą skutecznie zapobiec jednostronnemu jej pojmowaniu. Wspólne zatem omówienie zagadnień i usiłowań, zmierzających do ich rozwiązania, musi zająć jedno z miejsc naczelnych”. Dodajmy do tego jeszcze jeden element, który Twardowskiemu nie przychodził pewnie w ogóle do głowy. Wobec pojawiających się, także w obszarze filozofii, oskarżeń o plagiat, taka, możliwa dzięki środowiskowej dyskusji, kontrola musi dotyczyć m.in. kwestii autentyczności i oryginalności prezentowanych wyników.

Kończąc swoje przemówienie, zwraca uwagę Twardowski, że duch Towarzystwa cechować powinno dążenie do tego: „...aby wszystkie kierunki pracy i poglądów filozoficznych ... ku jednemu zmierzały celowi, ku wyświehleniu prawdy”. W taki bowiem zasadniczy, pryncypialny sposób pojmował Twardowski działalność naukową w obszarze filozofii. I taki duch pryncypialności panował także w Polskim Towarzystwie Filozoficznym, którym kierował. Można zatem

na tej podstawie stwierdzić, iż tradycja „ducha Polskiego Towarzystwa Filozoficznego” to tradycja rzetelnej i uczciwej pracy naukowej w dziedzinie filozofii. Nic więcej, ale i nic mniej.

Powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zgodnie z zamierzeniem Twardowskiego, nie było celem samym w sobie. Nie była nim także troska jedynie o pomyślność samych jego członków. Jak wyraźnie wynika z przemówienia inauguracyjnego pierwszego Przewodniczącego PTF, Towarzystwo miało mieć charakter służebny. Słowo to dzisiaj brzmi dość archaicznie, staromodnie i budzi nie najlepsze skojarzenia. Dzisiaj nikt nikomu nie chce już służyć, uznając to za uchybienie godności i upokorzenie. W naukowym języku będzie się mówiło przy tej okazji o „instrumentalizacji” i „urzeczowieniu”. Samo pojęcie pozostawia się głównie językowi teologii. A przecież jego usunięcie z języka, opisującego relacje międzyludzkie zubożyło nas wszystkich. Odrzucając go, odrzuciliśmy bowiem także bardzo wyrazistą i dobrze określoną formę, w jakiej realizować się może oddanie, poświęcenie i ofiarność.

Członkowie PTF, jak uważał Twardowski, mieli służyć przede wszystkim samej filozofii. Dzięki oddaniu i ofiarności poszczególnych ludzi ich zjednoczone instytucjonalnie wysiłki miały doprowadzić do umocnienia i rozbudowy polskiej filozofii, której ówczesny stan zdiagnozował Twardowski jako krytyczny: „Po wielkim bogactwie konstrukcji i spekulacji filozoficznych nastąpiła u nas epoka zastoju; dowodem tego niski stan ogólnego wykształcenia filozoficznego i lekceważenia filozofii, które do niedawna u nas panowało...”. Już w tym inauguracyjnym przemówieniu zapowiada Twardowski zwiększenie starań mających na celu unowocześnienie polskiej myśli filozoficznej. Miały się do tego przyczynić prace translatorskie, pozwalając przyswoić polskiej myśli, a przede wszystkim polskiemu językowi filozoficznemu, najwybitniejsze dzieła z zakresu nowożytnego i nowoczesnego dorobku światowej filozofii.

Takie intelektualne kontakty na poziomie ludzi i idei, wydawały mu się, dla polskiej filozofii szczególnie ważne. Polska filozofia nie może się rozwijać w izolacji, w za-



Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963), polski filozof i logik, uczeń Kazimierza Twardowskiego, reprezentant szkoły lwowsko-warszawskiej. Najbardziej popularną pracą Ajdukiewicza pozostaje do dzisiaj podręcznik: *Zagadnienia i kierunki filozofii*.

mknięciu się na obce wpływy pod hasłem autonomicznej filozofii narodowej. Nie pomaga jej także nadmierne uleganie jakimś określonym wpływom, gdyż prowadzi to do jednostronności. Chcąc dobrze służyć polskiej filozofii, nie powinniśmy, jak twierdzi Twardowski: „...ulegać jednostronnemu wpływowi tego lub owego kierunku, ani nawet tego lub owego narodu. Naszymi przewodnikami nie powinni być ani Anglicy, ani Francuzi, ani Niemcy wyłącznie, lecz wszyscy razem. Jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że trzy przodujące w filozofii narody są nam w równej mierze obce, a przeto w równej mierze bliskie. I nie wolno nam dogmatycznie wierzyć, że ten lub ów z wymienionych narodów jest *kat exochen* narodem filozoficznym; musimy w pracy naszej opierać się na tym, co zdołał każdy z nich. Nie wolno nam się dać opanować wpływom obcym, lecz musimy sami nad nimi zapanować i posiłkując się tym, co po sumiennym zbadaniu wyda się trwałym, samodzielnie brać udział w pracy wspólnej”.

Jednak Polskie Towarzystwo Filozoficzne, zgodnie z zamysłem Twardowskiego, miało służyć nie tylko polskiej filozofii. W sposób równorzędny traktuje Twardowski powinności Towarzystwa wobec polskiego społeczeństwa. Troska o poziom filozoficznego wykształcenia na poziomie średnim i wyższym zaowocowała, w okresie międzywojennym, wprowadzeniem filozofii do szkół jako osobnego przedmiotu oraz poprawą poziomu kształcenia. Towarzystwo utrzymywało wówczas kontakty z władzami oświatowymi i nauczycielami. Z inspiracji tej instytucji powstały podręczniki dla szkół, takie jak ceniony, także dzisiaj, podręcznik Kazimierza Ajdukiewicza.

Taka służba była możliwa dzięki podporządkowaniu się członków Towarzystwa rygorom wspólnej pracy, potrzebom wzajemnej stymulacji („dawania i odbierania podniet”) i wspieraniu przez nich samego Towarzystwa. Wymagało to, jak pokazywał Twardowski, centralizacji („zogniskowania wysiłków”) oraz koordynowania prac. Już w chwili powołania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego do życia Twardowski zdawał sobie jednak sprawę, iż do jego funkcjonowania nie wystarczy nawet największa ofiarność

i oddanie jego członków. Jak każda instytucja również PTF, aby działać musiało zapewnić sobie odpowiednie środki finansowe. Towarzystwo było finansowane głównie ze składek członkowskich i dotacji uzyskiwanych od sponsorów, a w latach 30. XX w. także z dotacji rządowych. Początkowo, Twardowski miał nadzieję, że minimalizacja wydatków, m.in. poprzez zaniechanie wydawania własnego czasopisma, pozwoli uwolnić Towarzystwo od ciągłej pogoni za dofinansowaniem. Ostatecznie okazało się, że nowoczesne towarzystwo naukowe nie może funkcjonować bez własnego organu, a rozwijanie coraz to nowych form jego działalności (wydawnictwa książkowe, kursy itp.) sprawiało jego władzom ciągłe finansowe problemy.

Zwróćmy przy tym uwagę, iż to m.in. dzięki działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, stało się możliwe wyprowadzenie polskiej filozofii z rozpoznanego przez niego kryzysu i zyskanie przez nią, w okresie międzywojennym, mocnej pozycji w skali międzynarodowej. Dzięki publicystycznej i popularyzatorskiej działalności również innych towarzystw filozoficznych, współpracujących z PTF, filozofia zdobyła sobie w tym czasie uznanie i szacunek społeczny.

Możemy zatem uznać, iż tradycja filozofii jako nauki instytucjonalnej stanowi ważną formę filozoficznej tradycji. Z tego punktu widzenia stanowi ona także jakiś rodzaj autorytetu. W swej klasycznej formie, jak zauważa Hannah Arendt w pracy poświęconej temu tematowi, autorytet wymagał posłuszeństwa, jego porządek był zawsze hierarchiczny, sam ten porządek uznawany był również za słuszny i prawowity. Zastanawiając się nad znaczeniem i pochodzeniem autorytetu w kulturze rzymskiej, skąd wywodzi się samo to pojęcie, przypomina, iż opierał się on zwykle, niczym na kamieniu węgielnym, na jakimś ustanowieniu mającym miejsce w przeszłości. Jeśli chodzi zaś o jego funkcję to, według niej, nie jest ona historycznie ograniczona, ponieważ autorytet: „daje światu trwałość i stabilność, których ludzie potrzebują właśnie dlatego, że są istotami śmiertelnymi, najbardziej niestałymi i kruchymi ze wszystkich” (*Co to jest autorytet?*). Dostrzegając takie pozytyw-

**Kolejni Przewodniczący
Polskiego Towarzystwa
Filozoficznego:**



Kazimierz Twardowski
od 1904 do 1938



Tadeusz Kotarbiński
od 1948 do 1977



Klemens Szaniawski
od 1977 do 1989



Władysław Stróżewski
od 1990 do 2022

**Od 2022 r. funkcję tę
pełni prof. dr hab.
Paweł Łuków.**

ne znaczenie autorytetu występuje Arendt także przeciw utożsamianiu go z władzą totalitarną, jej autorytaryzmem. Z drugiej strony, uznanie tradycji za autorytet, jeśli dokonuje się w „twardej,, formie, jest narzucone, ściśle przestrzegane i egzekwowane może sprawić, iż owa „trwałość i stabilność” świata, o której mówiła Arendt, usztywnia się i wzmacnia do tego stopnia, iż w miejsce bezpiecznego świata, pojawia się świat zamknięty.

W kulturze europejskiej od czasów oświecenia, w dużej mierze także dzięki filozofii, wyraźnie daje o sobie znać zanik autorytetów. Temu procesowi towarzyszyło również przewartościowanie czasu przeszłego, który od czasu sporu „starożytnych z nowożytnymi”, o czym już na poprzednich szczeblach drabiny także była mowa, utracił swą rolę normatywną, wzorcową na rzecz nieokreślonej formy czasu przyszłego. W perspektywie zwycięstwa przyszłości nad przeszłością, tradycja traciła także w coraz większym stopniu charakter czegoś naturalnego. Wraz z upływem czasu, okazało się, że tak naprawdę obraz przyszłości wyrasta z naszych dawnych wyobrażeń, a odrzucenie wszelkich wartości i norm owocuje chaosem i zbrodnią. W związku z tym coraz bardziej byliśmy skłonni dostrzegać pozytywne znaczenie tradycji jako autorytetu, lecz raczej w „miękkiej” niż „twardej” wersji. Tradycji rozumianej jako, w dużej mierze swobodnie, na własną odpowiedzialność, wybieranego systemu wartości. Systemu, którego prawomocność polega na indywidualnej akceptacji i właśnie na tym, iż czujemy się za niego odpowiedzialni, a przez to także przez niego zobowiązani. To my indywidualnie zaczynamy decydować, które elementy tradycji chcemy zachować, wybierając z konstytuującego ją zestawu wartości, te które uznajemy za słuszne lub najbardziej nam odpowiadające. Na przykład, do świąt Bożego Narodzenia, wybieramy wieczerzę wigilijną, choinkę, prezenty itp. ignorując ich wymiar religijny. Sprawia to, że tradycja staje się dzisiaj głównie przedmiotem estetycznym.

W takim razie można zapytać, czy i jakim autorytetem może być dzisiaj tradycja Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Arendt uznała, że tego rodzaju autorytet ma „siłę,

lecz nie ma władzy”. Wynika to z tego, iż chociaż materializuje się on w różnych formach, w tym przede wszystkim w formach instytucjonalnych, to pozostaje zawsze czymś nieuchwytnym. Ostatecznie dochodzi Arendt do wniosku, iż dla tych, którzy mu się poddają, ma on głównie „charakter ‘porady’, której nie można zignorować”. Odczytane dzisiaj słowa Twardowskiego można zatem także potraktować jako „poradę” dla współczesnych filozofów.

Twardowski, na zakończenie swojego wystąpienia, inaugurującego powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, wyraził następujące życzenie: „Oby praca nasza przyniosła nie tylko nam samym korzyści, lecz także całemu społeczeństwu, oby była istotnym dorobkiem dla nauki, oto najgorętsze pragnienie, z którym działalność naszą rozpoczynamy”.

Trudno nie zauważyć, iż sami filozofowie bardzo często negują wartość i znaczenie dzisiejszej polskiej filozofii, wysuwając jako podstawowy argument jej słabość w konfrontacji z filozofią światową. Oczywiście, zmieniły się okoliczności polityczne i kulturowe, modyfikując także oczekiwania w stosunku do narodowej tradycji intelektualnej, która w coraz mniejszym stopniu pozostaje narodowa. Być może narasta w związku z tym potrzeba sformułowania i przedyskutowania projektu nowej instytucjonalnej tradycji filozoficznej, uwzględniającej nową formę sfery publicznej i nowe media. Jednak nie można zapominać o jej już historycznie narosłej tradycji, w tym m.in. o archiwalnych zasobach i zbiorach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Filozofia powinna być bowiem nadal ważnym elementem polskiej żywej tradycji intelektualnej, pobudzając dyskusje i wzbudzając kontrowersje. Ponieważ, jak twierdzi MacIntyre: „...gdy tradycja znajduje się w dobrej kondycji, zawsze w pewnej mierze polega ona na sporze co, do dóbr, których zdobywanie nadaje jej szczególny sens i cel”.



4.3. Jakiej filozofii Polacy potrzebują?



Jan Matejko, *Założenie szkoły Głównej z przeniesieniem do Krakowa ugruntowane*

Akademia Krakowska (Studium generale) założona została w 1364 r. przez Kazimierza Wielkiego. Ponownie ufundowana w 1400 r. przez Władysława Jagiełłę, do czego przyczynił się zapis testamentowy królowej Jadwigi. Po trzecim rozbiore Polski (1795), kiedy Kraków został włączony do Austrii (1805 r.), połączono ją z Uniwersytetem Lwowskim i zgermanizowano. Repolonizacja nastąpiła w 1809 roku po włączeniu Krakowa do Księstwa Warszawskiego. Od roku 1817 uczelnia nosi dzisiejszą nazwę: Uniwersytet Jagielloński. W drugiej połowie XIX w., po przyznaniu Polakom w Galicji autonomii, język polski stał się ponownie językiem wykładowym.

Powyższe pytanie po raz pierwszy postawił w 1810 r. w swojej rozprawie przedstawionej na uroczystym, publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej jej ówczesny profesor, Feliks Jaroński (1777-1827). Uroczystość ta odbywała się z okazji pierwszej rocznicy traktatu, zawartego w Wiedniu 1809 r., w wyniku którego po wojnie austriacko-francuskiej Księstwo Warszawskie zostało powiększone o obszar zajęty w III rozbiore Polski, w tym także o Kraków. Dla ówczesnych profesorów i studentów Akademii Krakowskiej wiązało się to z możliwością wykładania i uczenia się w języku polskim. I chociaż kolejny raz wyrażona przez Jarońskiego w tym tekście radość i nadzieja na odzyskanie przez Polskę własnej państwowości wraz z intelektualną suwerennością, okazała się przedwczesna, to przecież postawione przez niego pytanie inspirowało i aktywizowało środowiska filozoficzne przy okazji ważnych dla Polaków wydarzeń i powiązanych z nimi dat. To pytanie było także ważne po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. i inspirowało aktywnych wówczas filozofów między innymi, o czym była wcześniej mowa, także członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Po raz drugi powrócił do tego pytania, w 1970 r., Władysław Tatarkiewicz, opracowując w ramach Biblioteki Klasyków Filozofii zbiór tekstów polskich filozofów, działających w latach 1800-1830. On także odwołał się do tekstu Jarońskiego, otwierając nim całą antologię. Ponieważ jego praca miała charakter historyczny, Tatarkiewicz nie podjął próby skonfrontowania tytułowego pytania z ówczesnymi realiami. Zresztą po wydarzeniach 1968 r. i czystce, którą pociągnęły one za sobą, m.in. na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, zadanie takiego pytania szczególnie w przestrzeni publicznej, byłaby wysoce ryzykowne. Po raz trzeci, pytanie Jarońskiego wysunął Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego z okazji 100-rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości.

W 2018 r. zorganizowano uroczystą sesję, której był to temat przewodni, oraz zaproponowano młodemu uczestnikom Olimpiady Filozoficznej zmierzenie się z tą kwestią.

Nawet bez uwzględniania okoliczności historycznych pytanie, jakiej filozofii Polacy potrzebują, wydaje się dość prowokacyjne. Zgodnie z rozpowszechnioną opinią Polacy nie potrzebują filozofii, a nawet, co podobno wynika z ich narodowego charakteru, nie są do niej zdolni. Uznano to również za główną przyczynę tego, że nie ceniło się na ogół w Polsce filozoficznej spekulacji, cechującej np. filozofię niemiecką. Nawet heglizm zyskał w Polsce znaczenie głównie z uwagi na możliwość podejmowania w jego obszarze problematyki związanej z polskimi doświadczeniami historycznymi (mesjanizm polski). Tym, co bez wątpienia jednak charakteryzowało tradycję polskiej filozoficznej refleksji, to przekonanie o potrzebie „skutecznego myślenia”. „Myśleć skutecznie”, takie wezwanie kierował już w XVIII w. do swych współczesnych Stanisław Konarski, jeden z pierwszych wielkich reformatorów życia umysłowego i politycznego (*O skutecznym rad sposobie...*). „Myśleć skutecznie” znaczyło: trafnie i stosownie do sytuacji historycznej rozpoznawać i artykułować cywilizacyjne oraz społeczne potrzeby i dostrzegać możliwości rozwiązania narastających problemów. Proponując własną definicję filozofii także Jaroński podkreśla jej wymiar praktyczny. Według niego: „Filozofia, czyli umiejętność wstępna, jest wykład porządną wspólnych wszystkim umiejętnościom wiadomości, jakich tylko rozum ludzki dojść może, pozbieranych dla czynienia człowieka lepszym i szczęśliwszym”.

Jaroński zwraca się do swoich współrodaków, chcąc skorzystać, jak pisze, z odzyskanej możliwości przedstawienia „...rozprawy o filozofii w ojczystym naszym języku przedsięwziętą”. Podjęcie przez siebie tak trudnego zadania, czyli ustalenia jakiej filozofii Polacy potrzebują, tłumaczy poczuciem swoistego obowiązku: „Ja nauczyciel filozofii, uczenie święta narodowego chcę oznaczyć trybem mnie najprzyzwoitszym, współrodakom najużyteczniejszym; to jest zatrzymaniem baczności naszej nad spostrzeżeniami:



Stanisław Konarski (1700-1773), reformator szkolnictwa, pedagog, pisarz polityczny, poeta, tłumacz, edytor.

Miły Boże, szczęśliwe te czasy nasze pozbawiły nas tak wielkiego skrupułu, że dla naszych prywat, już nam się godzi rwać Sejmy tak wielkie spezy, trudy, prace, zjeżdżanie się z tak wielkim kosztem wszystkich Stanów Rzeczypospolitej, dla swego prywatnego interesu w nic jeno obrócić.

Rozmowa pewnego ziemianina ze swoim sąsiadem o teraźniejszych okolicznościach

czym u nas dawniej była filozofia, i jak jest teraz, jaka być powinna i być może, jaką drogą do niej dochodzić należy?” Nie warto, jak się wydaje, rekonstruować wywodów Jarońskiego, mają one dzisiaj już tylko wartość historyczną. Spróbujmy jednak, idąc jego śladem, poszukać własnych odpowiedzi na postawione przez niego pytania, tym bardziej, iż wiele z tych kwestii było już poruszanych na różnych szczeblach naszej drabiny.

- „Czym u nas dawniej była filozofia?”

Trudno tutaj w skrócie przedstawić historię polskiej filozofii, albowiem ciągle brakuje popularnego podręcznika z tej dziedziny, który w sposób atrakcyjny pokazywałby jej różnorodność i naprawdę interesujące aspekty. Na pierwszym miejscu, na co zwraca uwagę także Jaroński, podkreślić trzeba wkład filozofii w kształtowanie abstrakcyjnego poziomu polskiego języka i myślenia. Dzięki wysiłkom polskich filozofów, dążących do stworzenia terminologii filozoficznej, Polacy zyskali możliwość poznania i wyrażenia tego, czym jest byt, w tym także byt polityczny i czym jest świadomość, również obywatelska. Zdobyli możliwość doświadczenia i wyrażenia własnej tożsamości narodowej i ćwiczyli się, choć niechętnie, w bolesnej niekiedy sztuce krytycznego myślenia. Zyskiwana dzięki filozofii intelektualna niepodległość pozwalała włączyć się w wysiłek poznania i doświadczenia świata oraz pojęciowego artykułowania tego poznania w wymiarze europejskim i światowym (wkład polskich filozofów analitycznych, logików, fenomenologów, filozofów przyrody).

Jednak tym, co z pewnością szczególnie wyróżniało polską filozofię, i o czym już mówiliśmy, to jej pragmatyczne nastawienie. Pojawiło się ono w jej najwcześniejszym okresie. Zauważalne jest w komentarzach do *Etyki Nikomachejskiej* autorstwa Pawła z Worczyna (ok. 1383-1430), które powstały w 1424 r. Autor za przykładem Jana Buridana, wbrew jednak samemu Arystotelesowi, za cel filozofii praktycznej (etyki) uznaje działanie. Podobnie interpretowali Arystotelesa także późniejsi jego polscy komentatorzy,

Jan Buridan (ok. 1300-1338), francuski filozof scholastyczny, zwolennik nominalizmu, fizyk, etyk i logik. Najbardziej znany z figury tzw. „osła Buridana”. Jest to ilustracja paradoksu, wywodzącego się od Arystotelesa, i dotyczącego wolnej woli. Osioł postawiony wobec wyboru woda, czy stóg siana, nie potrafi dokonać wyboru i zdycha z głodu.



<https://mises.org/library/jean-buridan-and-theory-money>

przy czym punkt ciężkości w ich zainteresowaniach przesunął się wyraźnie z etyki na politykę. Wystarczy wspomnieć pierwszego polskiego tłumacza dzieł Arystotelesa, Sebastiana Petrycego z Pilzna (1554-1626). Być może to praktyczne nastawienie polskiej myśli tego czasu wynikało ze szczególnej formy polskiego bytu politycznego, zbliżonej do rzymskiej *res publica*. W życiu publicznym przejawiało się to często jako świadoma stylizacja i nawiązanie do tej rzymskiej tradycji wraz z popularnością filozofii rzymskiej, szczególnie Cycerona.

Dla wielu polskich myślicieli, takich jak np. Aleksander Frycz Modrzewski, dzieła Cycerona były głównym źródłem wiedzy o filozofii greckiej, a więc także o greckiej filozofii praktycznej. Dla Rzymian liczył się jednak głównie jej wymiar pragmatyczny, który dostosowali do swojej własnej kultury. Podobny pragmatyzm, jako efekt wiedzy na temat podejmowanych (czy zaniechanych) działań cechował polską filozofię w XVI i XVII w. Koncentrowała się ona głównie na politycznej sytuacji własnego kraju, na konieczności obrony albo reformy jego anarchicznego ustroju. Wtedy także Polska zderzyła się z modernizującą się Europą, nie znajdując już w niej swojego miejsca.

O nowy modus politycznego bytu Polski występowali polscy reformatorzy z końca XVIII w., tacy jak m.in. Hugo Kołłątaj. Ich największym dziełem stał się Sejm Czteroletni i uchwalenie konstytucji (*Ustawa zasadniczej*). To w tym czasie ponownie odwołano się do hasła „skutecznego myślenia”. Impuls intelektualny, jakim dla następnych pokoleń stanie się ówczesna filozofia praktyczna, nowe koncepcje z zakresu wychowania (Stanisław Konarski, Hugo Kołłątaj), ekonomii (Wawrzyniec Surowiecki 1769-1827, Fryderyk Skarbek 1792-1866), czy w końcu z zakresu zagadnień socjalnych,



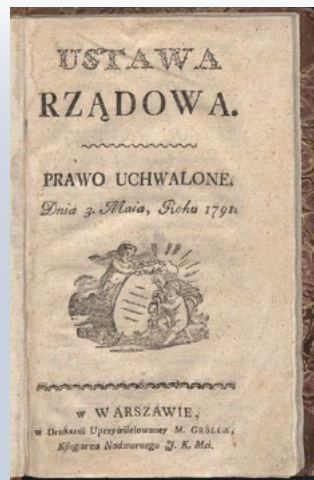
Aleksander Frycz Modrzewski (1503-1572), pisarz, filozof, polityk, sekretarz króla Zygmunta Starego. Najbardziej znane jego dzieło, to napisana po łacinie praca „O naprawie Rzeczypospolitej”.

Starajmy się...ile możemy, naprawić to, co uległo zniszczeniu, rozważajmy racje przeciwników, znośmy spokojnie słuszne upomnienia. W ten sposób utorujemy drogę do zgody.

Mieć serce przebaczące



Hugo Stumberg Kołłątaj (1750-1812), mąż stanu, publicysta, współtwórca Konstytucji 3 maja.





Maurycy Mochnacki (1803-1834), filozof, pisarz, działacz polityczny, teoretyk romantyzmu, uczestnik i kronikarz powstania listopadowego.

W systemie poetyckich twórców teraźniejszej Polski powinny się wyrazić, zaczynają się wyrażać: myśl, duch i cywilizacja narodu polskiego.

Zdrowy rozsądek

prawnych i politycznych pozwolą utrzymać byt narodowy, narodową świadomość mimo utraty bytu politycznego.

Decydującym doświadczeniem, związanym z powstaniem polskiego nowoczesnego myślenia, które przesądziło również o kształcie praktycznej filozofii w Polsce, stał się upadek starej Rzeczypospolitej – jej rozbiory. Zostały one przeprowadzone w chwili, gdy po wiekowym zacofaniu dojrzały w Polsce siły mogące ją uratować i zmodernizować, czego dowodem stało się uchwalenie, w 1791 roku, Konstytucji 3 maja. To polityczne odrodzenie zaniepokoiło sąsiednie państwa, które w 1796 r. ostatecznie unicestwiły, przez trzeci rozbiór, byt państwowy Polski. Owo odrodzenia sprawiło jednak, jak uznał później Maurycy Mochnacki, że: „nie przestaliśmy być narodem, zanim nas rozszarpano”.

Legenda otaczająca Konstytucję 3 maja, będzie przez blisko 200 lat, punktem odniesienia dla kolejnych pokoleń Polaków pozbawionych niepodległego państwa. Ich konstytucyjny patriotyzm przybierać będzie najczęściej postać młodzieńczego zrywu, zakończonego klęską i cierpieniem. Szczególnie interesujący jest fakt, iż ta, granicząca często z szaleństwem brawura, towarzysząca różnym zbrojnym powstaniom, zakorzeniona jest w oświeceniowej racjonalności politycznej, czerpie bowiem swą siłę i inspirację z tradycji konstytucyjnej.

Jako przykład, posłużyć może następująca opowieść, która rozpoczyna się 3 maja 1832 r. w Wilnie, czyli w ówczesnym zaborze rosyjskim. W tym właśnie dniu, 15-letni uczeń gimnazjum, Michał Plater, napisał w szkole na tablicy „Vivat Konstytucja 3 maja”, a inni uczniowie dopisali: „Jak słodkie wspomnienia dla nas rodaków, lecz nie masz, kto by się o nią upomniał”. Szkoła była rosyjska, napis był po polsku. Władze, którym o tym wybryku uczniów doniesiono, potraktowały go bardzo serio, jako zaczątek buntu, który należy zwalczyć w zarodku. Całą tę sprawę – śledztwo i jego konsekwencje, czyli kary więzienia i zsyłki w głąb Rosji, które dotknęły kilkaset osób – przetworzył posługując się środkami literackimi jeden z uczestników tych wydarzeń, który nazywał się Adam Mickiewicz. W dramacie *Dziady*,

w którym poeta uwiecznił tę próbę obchodów święta Konstytucji 3 maja i poniesione dla niej ofiary, przez jego geniusz poetycki, mistrzowskie słowo i obraz, wzmocniony został jeszcze ów model patriotyzmu. Do dzisiaj aktualizuje się on w pewnych określonych sytuacjach, czego dowodem mogą być „wydarzenia marcowe” z 1968 r. Ówczesna rewolta studentów została sprowokowana przez zdjęcie z afisza niezbyt prawomyślnego, w opinii ówczesnych cenzorów, przedstawienia *Dziadów* Mickiewicza. W okresie PRL nie obchodzono zresztą rocznicy Konstytucji 3 maja. Dopiero odzyskanie niepodległości w 1998 r. przywróciło tym obchodom rangę święta państwowego.

Być może właśnie ze względu na polityczne asocjacje, filozofia praktyczna w Polsce, inaczej niż w nowoczesnej Europie, nie zawdzięczała swojego znaczenia umiejscowieniu w strukturze uniwersyteckiej, jak było np. z filozofią Kanta. Wobec nie-bytu politycznego, zarówno myślenie, jak i działania Polaków nakierowane były na wolę, czyn, zdolne ten byt na nowo ustanowić i stworzyć warunki dla rozwoju samodzielnej filozofii i nauki. Po rozbiorach zamknięto większość szkół wyższych albo dostosowano je do administracyjnej struktury zaborców, zakazując m.in. wykładów w języku polskim. Trudno się zatem dziwić, iż tego rodzaju wydarzenia, do których nawiązywał w swoim wykładzie Jaroński były podstawą do rozbudzenia nowych nadziei na intelektualną niepodległość.

- Wypada się zająć kolejnym pytaniem postawionym przez Jarońskiego, czyli „Jak jest teraz?”

Oczywiście na pierwszy plan wysuwa się kwestia, na którą wielokrotnie natrafialiśmy na naszej drabinie, czyli jak rozumieć owo „teraz”. Nie będziemy zatem wracać do niekończących się dyskusji, w którym punkcie czasowym się znajdujemy, stosownie do panującej w naukach humanistycznych nomenklatury, czy jest to: post, post post, czy może jakiś protomodernizm. Historyczne zawirowania sprawiły, że współczesna/nowoczesna (modernistyczna) polska filozofia musiała najpierw poradzić sobie z ideolo-



Bezpośrednią przyczyną rewolty studentów w marcu 1968 r. była decyzja cenzury o zdjęciu z afisza Teatru Narodowego *Dziadów* w reżyserii Kazimierza Dejmka (1924-2002). W roli Konrada wystąpił w tym przedstawieniu Gustaw Holoubek (1923-2008).

gicznym garbem marksizmu, który jednak przetrawiony i przekształcony, przez takich filozofów, jak Leszek Kołakowski (1927-2009), Bronisław Baczko (1924-2016), Krzysztof Pomian (1934) czy Zygmunt Bauman (1925-2017), został włączony w światowe dziedzictwo i obecny jest w nim jako osiągnięcie polskiej filozofii. Jednak, jak wiemy, z terażniejszością jest zawsze kłopot, który wynika z braku dystansu. Trudno nam ocenić, co z tego, co dzisiaj powstaje, zachowa wartość. Dlatego może lepiej podejść do tego tematu, przyjmując inny niż personalny i indywidualny punkt widzenia. Warto zatem zastanowić się, czym dzisiaj jest filozofia polska, właśnie jako polska.

W wielu dyskusjach, które toczą się w Polsce już od paru wieków, temat ten zyskuje głównie formę pytania o możliwość filozofii narodowej. W toku tych dyskusji opracowano wiele ciekawych rozróżnień pojęciowych i określono mniej lub bardziej szczegółowy zarys takiej filozofii. W początkowej fazie, która przypada na czasy rozbiorów, dyskusje te wiązały się z potrzebą rozwoju świadomości narodowej. Kształtowanie jej formy i treści ówcześni intelektualiści poczytywali sobie za swój moralny obowiązek. Prowadzone po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r., koncentrowały się na potrzebie modernizacji polskiego filozoficznego myślenia i wpisania go do kultury europejskiej. Powiązanie filozofii i kultury narodowej wymaga jednak wyjaśnienia, o czym mówimy, kiedy odwołujemy się do pojęcia narodu.

Większość autorów, którzy pisali na temat narodu, już na początku zastrzegło się, że chociaż naród wyraźnie różni się od innych zbiorowości, to jednak nie udało się zbudować precyzyjnej definicji tego pojęcia. Jak stwierdził Józef Tischner, słowo to jest ryzykowne i wieloznaczne. Samo słowo „naród” pochodzi od łacińskiego *natio* (*nascor*), czyli urodzenie, pochodzenie. Tischner zwraca uwagę, iż polskie słowo tylko częściowo pokrywa się znaczeniowo z łacińskim *nation*. Według niego, słowo „naród” pochodzi od „rodu”, ród zaś od rodziny (*Naród i jego prawa. Komentarz do przemówienia Jana Pawła II 1995*). Zgodnie z definicją słownikową, „naród”, to silnie integrująca wspólnota

powstająca na podłożu: etnicznym, gospodarczym, politycznym, społecznym i kulturowym. W potocznym rozumieniu, na co wskazuje polska socjolożka Antonina Kłowska (1919-2001), słowo „naród” oznacza zbiorowość, połączoną więziami naturalnymi, które wyrastają ze wspólnych historycznie ukształtowanych przekonań i zamieszkiwanego terytorium (*Kultury narodowe u korzeni*). Przez więź naturalną należy rozumieć: włączanie do wspólnoty przez fakt urodzenia, brak inicjacyjnych obrzędów, brak wyraźnie sformułowanych i sformalizowanych wymogów przynależności.

Tak rozumiane pojęcie narodu, rozbudowane o element władzy politycznej i tożsamy z pojęciem ludu, pojawiło się już w oświeceniu. Świadczy o tym hasło „naród” z *Encyklopedii Francuskiej*, zgodnie z którym jest to: „Rzeczownik oznaczający zbiorowość, stosowany, gdy chcemy określić wielką ilość ludu zamieszkującego pewną określoną przestrzeń ziemi, zamkniętą w pewnych granicach, a która słucha rozkazów jednego i tego samego rządu” (*Encyklopedia albo Słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł*). Przywołanie tutaj hasła z *Encyklopedii francuskiej*, jest o tyle istotne, ponieważ właśnie we Francji dochodzi do ważnej transformacji tego pojęcia, w wyniku której powstaje jego nowoczesne znaczenia.

W monarchii absolutnej, której formułę najlepiej wyraził Ludwik XIV (1638-1715), stwierdzając: „Państwo to Ja”, doszło do roztopienia ludu, utożsamionego z narodem, w mistycznym ciele króla. Swoją samodzielną byt oraz formę polityczną zyskuje naród w wyniku rewolucji francuskiej, kiedy ukształtowała się nowa matryca dyskursu politycznego. Jego podstawą staje się przekonanie, że tylko naród może stanowić podstawę scalenia państwa w jeden organizm. Jak stwierdził Foucault: „...chodzi o pewną funkcję państwowej uniwersalności, już spełnioną przez „jeden” naród zawarty w ciele społecznym, który to naród właśnie z tego powodu, w imię tego, domaga się, aby jego status jedyne go narodu został faktycznie uznany, i to uznany w prawnej formie państwa” (*Trzeba bronić społeczeństwa*). W trakcie rewolucji, poprzez przejęcie państwa



Emmanuel-Josepha Sieyès (1748-1836), francuski polityk, duchowny katolicki, autor wydanego w 1789 r. pamfletu *Czym jest stan trzeci*, który stał się manifestem rewolucji francuskiej.



Ernest Renan
(1823-1892), francuski
pisarz, filozof,
orientalista.

Zatem naród jest wielką solidarnością, utworzoną ze świadomości poświęceń, na jakie się zdobyliśmy i na jakie skłonni jesteśmy się zdobyć. Zakłada pewną przeszłość; niemniej w teraźniejszości streszcza ją jeden namacalny fakt: zgoda, wyraźnie sformułowane pragnienie, by nadal żyć razem. Istnienie narodu (wybaczcie mi tę przenośnię) jest codziennym plebiscytem, tak jak istnienie jednostki jest nieustającym potwierdzeniem życia.
Co to jest naród?

przez lud, zyskuje on swoją świadomość i tożsamość stając się narodem Francuzów. Początek tego procesu dokumentuje broszura Emmanuela-Josepha Sieyès'a pt.: *Czym jest stan trzeci?* (styczeń 1789 r.). Jak pisał Sieyès: „Trzeci stan jest pełnym narodem – to, co stanowi naród jest w nim zawarte Wszystko, co jest narodowe jest nasze, wszystko, co jest nasze, jest narodowe”. Pojawia się zatem nowa figura państwa ustanowiona przez pojęcie narodu przepracowane w trakcie rewolucji, przy czym w tej nowej konfiguracji:

- naród określa się przez swój stosunek do państwa, a nie do innych narodów,
- o jego sile decyduje zdolność państwowotwórcza,
- siła państwa nie wyraża się jako dominacja nad innymi państwami, lecz jako zdolność narodu do rządzenia samym sobą,
- oraz jako zdolność do ustanowienia własnej konstytucji, własnego prawa.

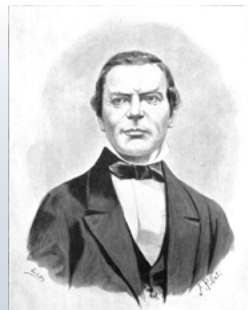
Już nie monarcha, ale naród posiada teraz zdolność do zapewnienia państwu odrębnej indywidualności i charakteru, przejmuje także cechy suwerena. Poprzez formę polityczną, jaką jest państwo, naród „staje się ciałem”, państwo zaś zyskuje osobowość i indywidualność, stając się państwem narodowym. Oczywiście otwiera to nowe pola konfliktów, czego pierwszym przykładem staną się wojny napoleońskie.

W ten sposób naród kształtuje się jako wspólnota wytworzona w procesie dziejowym, posiadająca historycznie ukształtowany wizerunek samej siebie (kultura), której politycznym wyrazem jest państwo. Ponieważ jest to wspólnota o wielkiej sile integracyjnej, trwają nieustanne dyskusje i spory o rodzaj i wartość więzi wytworzonych w polu narodu. Na tej podstawie w myśli politycznej ukształtowały się dwie, wyraźnie różne koncepcje narodu. Pierwsza, o której była wyżej mowa, czyli francuskie ujęcie narodu jako solidarnej zbiorowości, połączonej na podstawie politycznej struktury i kultury oraz druga niemiecka, w której zwraca się uwagę głównie na więzi naturalne. Katastrofa II wojny światowej, do której doprowadziło radykalne rozu-

mienie takich więzi, mających stanowić o narodzie i sprowadzenie ich na poziom biologiczny, rasowy, sprawiła, że podstawą większości rozważań na temat narodu jest obecnie jego ujęcie polityczne (Habermas) lub kulturowe. Na plan pierwszy wysuwa się cechy formalne i strukturalne narodowej wspólnoty. W obliczu zarysowującego się obecnie kryzysu państwa narodowego i procesu globalizacji pojawia się potrzeba nowej narodowej narracji, pozwalającej zrozumieć i przedstawić powstające dopiero nowe relacje między narodem i państwem.

Według Tischnera, trzeba brać pod uwagę znaczenie trzech podstawowych dla tej problematyki pojęć i równocześnie wartości; są to: lud, naród, ojczyzna. Każde z nich otwiera perspektywę na jakąś wspólnotę: pojęcie ludu na pojęcie narodu, stanowiąc jego tworzywo, matecznik; pojęcie narodu na ideę ojczyzny. W procesie przekształcenia ludu w naród kluczową rolę odegrały, jak uznał Tischner, dwa doświadczenia: doświadczenie własności i gotowość poświęcenia dla innych. W tym kontekście Tischner odwołuje się do Trentowskiego, który uznał, że lud nie zna doświadczenia wolności: „jego ojciec demon, matka natura”. Badany przez Tischnera proces transformacji tych pojęć, prowadzi go do wniosku, że ich obecne znaczenie stanowi wynik określonych wyborów, opartych na doświadczeniach przeszłości i nadziei na przyszłość.

Tischner otwarcie przyjmuje kulturowy model pojęcia narodu, stwierdzając wręcz, iż pojęcie to z pewnością należy do sfery kultury i historii, nie zaś natury. Do współczesnych zwolenników tego poglądu należy oczywiście także, cytowany tu już kilkakrotnie Ernest Gellner, który uznał, iż naród powstaje przez uczestniczenie w kulturze i wzajemne uznanie, generujące pewne obowiązki i prawa (*Narody i nacjonalizm*). Oprócz kulturowego modelu narodu sporą popularność zyskały obecnie takie modele, które można określić jako konstruktywistyczne. Wśród nich warto wymienić koncepcje socjologiczne Benedicta Andersona (1936-2015) czy Rogera Brubakera (1956), którzy wskazują na pierwotność i twórczą rolę państwa przy formowaniu się narodowości. Inaczej ten polityczny konstruktywizm rozumie Craig J. Calhun (1952), traktujący naród jako



Bronisław Ferdynand Trentowski (1808-1869), polski filozof (mesjanizm), pedagog i publicysta.

Lud jako lud, tj. jako ogół niewyszczególniony, jako naród in potentia od wieków i na wieki, a więc jako naród dziki przebywa w niezmiennym niemowlęctwie... Każdy lud jest raju mieszkańcem. Nie on, lecz to, co się z niego wyszczególnia, co dojrzało i do pełnoletności doszło, utracą Eden.

Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu

pojęciową, wyobrażeniową konstrukcję świadomie przyjmowaną za podstawę tożsamości. W przeciwieństwie do tych koncepcji Anthony D. Smith (1939-2016) uznał naród za realnie istniejącą zbiorowość, posiadającą swój niepodważalny charakter.

Postmodernizm, dokonując dekonstrukcji nowoczesnego dyskursu politycznego i jego podstawowych pojęć, wpisał naród w model postpolityczny. W związku z koniecznością przedefiniowania państwa narodowego, samo pojęcie narodu jako podstawa politycznej tożsamości okazuje się, według jego przedstawicieli, bezużyteczne, a nawet szkodliwe. Za sprawą Williama Donalda Hamiltona (1936-2000), brytyjskiego biologa, nową postać zyskał również naturalistyczny model narodu. Według tego autora, naród to zespół więzi opierających się na poznanczo postrzeganych cechach wspólnych, przy czym za podstawę integracji narodowej uznał tzw. „altruizm krewniaczy”. Tym samym pojęcie narodu powróciło do biopolitycznej matrycy politycznego dyskursu.

Niezależnie jednak od tego, który model narodu uznamy za najbardziej obiecujący teoretycznie, należy pamiętać, iż o znaczeniu tego pojęcia decyduje głównie potencjał definicyjny, pozwalający na określenie przez daną wspólnotę własnej specyfiki i odrębności. Na tej podstawie kształtuje się także narodowa tożsamość, w której istotną rolę odgrywa narodowa świadomość.

Zachodzący w całej Europie proces kształtowania się nowoczesnych narodów zyskał w Polsce dramatyczny wymiar, ponieważ, o czym już wielokrotnie była mowa, dokonywał się w obliczu katastrofy politycznej, którą był upadek państwa i jego rozbiory. Paradoksalnie, tego rodzaju doświadczenie, mające charakter wrogiej konfrontacji z innymi, przyspieszyło rozwój narodowej odrębności czyli narodowej samowiedzy. Zwrócił na to uwagę Wincenty Lutosławski w opublikowanym w „Ruchu Filozoficznym” (rok 1 nr 1/1911) artykule pt.: *Dyskusja o narodzie jako metafizycznej rzeczywistości*. Według niego: „Świadomość narodowa, czyli poczucie związku jednostki świadomej swego bytu z jednostkami do niej najwięcej podobnymi, a stanowiącymi oddzielną grupę psychologiczną w ludz-



Portret autorstwa Olgi Boznańskiej (1865-1940)

Wincenty Lutosławski (1863-1954), polski filozof, pedagog, publicysta, działacz społeczny i polityczny, poliglota. Jako jeden z pierwszych popularyzował w Polsce ćwiczenia jogi.

kości, nigdzie nie miała tak świetnych warunków rozwoju, jak w duszach polskich”. Zgodnie z jego poglądem, świadomość narodowa jest to forma duchowości i rozwija się niezależnie od czynników materialnych. Ciężkie doświadczenia historyczne, jakim zostali poddani Polacy, pozwoliły, jak sądzi Lutosławski, odkryć jej metafizyczną istotę, czyli: „... samoistność duchową świadomości narodowej, jako pewnego stanu czy szczebla świadomości jednostek”. Jak twierdzi Lutosławski: „W dotychczasowym rozwoju państw i ludów świadomość narodowa, nawet jeśli się gdziekolwiek budziła, była tak ściśle połączona z uczuciem plemiennym lub rasowym, z poczuciem praw państwowych, z przywiązaniem do rodzinnej ziemi, że mogło się łatwo wydawać, jakoby ta świadomość narodowa była czemś złożonym z wielu pierwiastków naturalnych i prostszych. Dopiero gdy znaczna ilość przodujących w narodzie duchów oderwaną została od ziemi rodzinnej, pozbawiona praw obywatelskich państwowych, gdy świadomość narodowa tych, co w kraju pozostali, stała się przedmiotem prześladowań, można było stwierdzić, jak dalece ta świadomość narodowa jest niezależną od materialnych warunków”.

Uznanie, że świadomość narodowa, jak chce Lutosławski, ma charakter metafizyczny, jest jedną z opcji w odniesieniu do bytów zbiorowych, za jaki może uchodzić narodowa świadomość. Jednak trudno zaprzeczyć, iż do jej powstania w dużej mierze przyczyniły się polskie elity intelektualne oraz toczone w ich obrębie dyskusje i spory, w tym głównie o charakterze literackim. Wśród nich najważniejszy w wymiarze filozoficznym, był spór klasyków z romantykami. Rozpoczął go Kazimierz Brodziński tekstem pt.: *O klasyczności i romantyczności, tudzież o duchu poezji polskiej*, opublikowanym w „Pamiętniku Warszawskim” (1818 r.). Polską literaturę uznał Brodziński za syntezę klasycyzmu i romantyzmu, za kompromis między kulturą francuską i niemiecką, Południem i Północą. To, co miało wyróżniać Polaków jako naród, stanowiąc o jego istocie, zostało scharakteryzowane przez Brodzińskiego jako „sielskość”. Odpowiednio do uwarunkowań geograficzno-klimatycznych Polski, która leży w strefie umiarkowanej, również zamieszkujący ją naród wykazuje, zdaniem Brodzińskiego,



Kazimierz Brodziński (1791-1835), poeta, publicysta, tłumacz. Autor rozpraw na temat teorii literatury.

Miłość swobody przy poświęceniu się dla dobra kraju tak znamienita u przodków naszych, równująca ich do sławnych Greków i Rzymian, religijność i prostota z niemi połączona przypominająca obraz patriarchalnych czasów, wystawia nam najpiękniejszy ideał towarzystwa ludzkiego, do którego po tylu ofiarach i obłąkaniach na koniec przyjąć musi.

O klasyczności i romantyczności, tudzież o duchu poezji polskiej



Jan Śniadecki (1756-1830), wszechstronnie wykształcony matematyk, astronom, filozof, pedagog, krytyk literacki i teoretyk języka. Z tego powodu zyskał nawet miano "arcykapłana umiejętności na całą Polskę i Litwę". Jego główne dzieło filozoficzne to: *Filozofia umysłu ludzkiego* (1823)

cechy umiarkowane, czyli: uczuciowość, ale nie egzaltację, rozsądek bez wyrachowania, rozumność bez skłonności do metafizycznych dociekań, religijność unikającą mistycznych uniesień. Jest to, według Brodzińskiego, naród pogodny, pracowity, gospodarny, przyjazny wobec obcych, serdeczny wobec swoich, gościnnie, wrażliwy w stosunku do natury.

Wystąpienie Brodzińskiego stało się katalizatorem przyspieszającym niejako proces wyodrębnienia się dwóch opozycyjnych stanowisk, czyli zwolenników literatury klasycznej, których program sformułował Jan Śniadecki w pracy *O pismach klasycznych i romantycznych* (1819) i zwolenników romantyzmu. Głos decydujący w tym sporze o istotę polskiej literatury zgodnej ze świadomością narodową przypadł zwolennikom romantyzmu z Maurycym Mochnackim na czele. To jego rozważania teoretyczne oraz wielka romantyczna poezja do dzisiaj dominują w obrazie własnym Polaków, pozwalając, jak chciał Mochnacki, „uznać siebie w jestestwie swoim”.

Świadomość narodowa, będąc podstawą narodowej samowiedzy rozwija się, czego dowodem może być właśnie wspomniany wyżej spór, poprzez określenie i intelektualne opracowanie pewnych cech osobowych. Cechy te rozciągnięte zostają na określoną grupę i przez rozpoznanie w nich przez jednostkę cech własnych, lub pożądaných, pozwalają się jej, na zasadzie podobieństwa, z daną grupą utożsamić. Zastanawialiśmy się nad tym procesem osiągnięcia własnej tożsamości na początkowych szczeblach naszej filozoficznej drabiny, gdzie pojawiła się także kwestia tożsamości zbiorowej. Odnosił się do tej sprawy Tischner, stwierdzając: „Jedno jest pewne: poprzez naród ‚ja’ uzyskuje świadomość związku z jakimś wyższym ‚My’... W ‚narodzie’ to, co uniwersalne, styka się na rozmaite sposoby z tym, co partykularne”. Dlatego istotnym argumentem przemawiającym na korzyść uznania takiego, czy innego rodzaju literatury, filozofii, czy ogólnie kultury za narodową, jest, czego dowodzi tekst Brodzińskiego, jej zgodność z narodowym charakterem. Chodzi o taki zespół cech, które w istotny sposób wyróżniają daną wspólnotę od innych ze względu na działania, obyczaje czy system wartości.

Już w starożytnej filozofii cechy osobowe jednostki, wyodrębnione na podstawie obserwacji, przenoszone były na takie byty zbiorowe jak wspólnota polityczna, czyli *polis*. Według Platona, który ze względów metodycznych zastosował odwróconą analogię, czyli cechy *polis* (dużego człowieka) przenosił na jednostkę, formy ustroju *polis* odpowiadają ludzkiej duszy: ile jest ustrojów, tyle charakterów ma ludzka dusza. To, co decydowało, że wspólnota jest mądra, dzielna, mężna i sprawiedliwa, odnosi się, jak chciał Platon, do jednostki. Arystoteles interesował się pojęciem charakteru głównie w odniesieniu do duszy jednostkowej i w kontekście etycznym. Według niego, należy go wiązać z nierozumną, uczuciową, częścią duszy, jak twierdził: „...możemy określić charakter jako właściwość [nierozumnej] części duszy, która jest zdolna pójść za rozumem, zgodnie z nakazem rozumu”. Ostatecznie uznaje jednak Arystoteles, że charaktery kształtują się nie tylko na podstawie uczuć, gdyż te się tylko doznaje, a charakter przejawia się na zewnątrz, w naszej postawie i działaniu, tworząc trwałą dyspozycję która powinna się kierować ku dobru. Dlatego łączy go Arystoteles ze zdolnościami: „A zdolnościami nazywamy to, na podstawie czego określa się ludzi, w zależności od ich aktywnego stanowiska wobec uczucia np. gniewliwy, niewrażliwy, kochliwy, wstydlivy, bezwzględny” (*Etyka Nikomachejska*). Dyspozycje trwałe, czyli przyzwyczajenia powodują, że człowiek jest zdolny w dłuższym czasie dostosować swoje działanie do norm i wartości rozumnie określonych, chociaż zakres i sposób takiego dostosowania się jest sprawą indywidualną.

W XIX w. w Polsce kwestia charakteru narodowego stała się także tematem zainteresowania filozofów. Świadczyć o tym może wykład Juliana Romualda Czerwińskiego (1773-1830), wygłoszony na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Krakowskiego i opublikowany w 1817 r. Nawiązując do klasycznego, etycznego, rozumienia tego pojęcia, rozszerza go Czerwiński właśnie o pojęcie charakteru narodowego. Jak pisze: „...charakter w znaczeniu moralnym jest usposobienie duszy, unoszące nas do czynności pewnego gatunku bardziej niżeli do im przeciwstawnych. Charakterem narodowym zowie się to usposobienie dusz



Charles Louis de Secondat Montesquieu [łac. Monteskusz] (1689-1755), francuski myśliciel, historyk i pisarz polityczny.

Wiele rzeczy włada ludźmi: klimat, religia, prawa, zasady rządu, przykłady minionych rzeczy, obyczaje, zwyczaje, z czego kształtuje się ogólny duch, będący ich wynikiem.

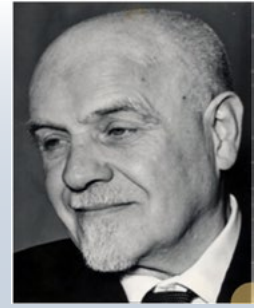
O duchu praw

zwykle, które postrzegać się daje bardziej w jednym niżeli w drugim narodzie. Zbiór uosobień takowych większej części mieszkańców stanowi ogólny charakter narodu” (*O charakterze narodowym*). Cechy różniące jedne narody od drugich można, według Czermińskiego, określić na podstawie empirycznej, przez porównanie. Posługuje się on jeszcze oświeceniowym pojęciem narodu, zgodnie z którym jest on tożsamy z ludem, zamieszkującym dane terytorium. Podobnie jak Arystoteles, a potem także Montesquieu, wyróżnia stałe i zmienne elementy zbiorowego charakteru. Do tych stałych czynników zalicza: stan fizyczny kraju, czyli jego położenie geograficzne, ukształtowanie, klimat itp. Natomiast wśród przyczyn podlegających zmianie, które nazwalibyśmy historycznymi, wskazuje na „stan moralny”, na który składają się: „opinie religijne, wychowanie, system rządu, prawa, rodzaj pracy mieszkańców itp.”. Czermiński dostrzega praktyczny wymiar badań nad charakterem narodowym. Tego rodzaju wiedza, jego zdaniem, jest szczególnie ważna dla prawodawców. Ponieważ, jak twierdzi: „Do tego stałego charakteru ustawy ludzkie stosowane być powinny i dobry mu tylko dawany kierunek”. Jako realizację tego postulatu wskazuje dość kontrowersyjne przykłady, czyli Konstytucję 3 maja, która właściwie nie weszła w życie i konstytucję narzuconą przez Aleksandra I dla Królestwa Polskiego, którą uznać należy raczej za przejaw braku suwerenności niż wyraz narodowego charakteru.

Odwołanie się do tak odległych w czasie rozważań, dotyczących narodowego charakteru nie oznacza, iż są to jedynie archiwalne ciekawostki. Współcześnie badania z tego zakresu prowadzone są głównie przez socjologów i psychologów. Holenderscy psychologowie, Hubertus Duijker (1912-1983) i Nico Frijda (1927-2015), przedstawili, w latach 60. minionego wieku, sześć możliwych, wyróżnionych stosownie do przyjmowanych metod badawczych, definicji charakteru narodowego (*National Character and National Stereotypes*). Według nich, charakter narodowy można rozumieć jako:

1. Zbiór cech psychicznych, który wyróżnia ludzi należących do jakiegoś narodu od innych narodów;

2. Najczęściej występujący typ zachowania w grupie dorosłych członków jakiegoś społeczeństwa;
3. System postaw, wartości i przekonań podzielanych przez większość społeczeństwa;
4. Podstawową (trwałą i ciągłą) strukturę osobowości ludzi należących do tej samej kultury, opartą na procesach uniformizacji socjalizacji i wychowania;
5. Wyuczone i dziedziczne zachowania kulturowe oraz systemy norm, wartości i celów, którymi posługują się instytucje jakiejś kultury i obecne w ich wytworach;
6. Mentalność obecną (wyrażoną lub sugerowaną) w literaturze, sztuce i filozofii, która funkcjonuje jako „duch” narodu.



Kazimierz Dąbrowski (1902-1980), polski lekarz, psycholog kliniczny, filozof i pedagog; twórca teorii „dezintegracji pozytywnej”.

Próbkę nowoczesnego ujęcia charakteru Polaków podjął, w ubiegłym wieku, wybitny polski psycholog Kazimierz Dąbrowski, wyodrębniając pozytywne i negatywne jego cechy (*Charakter narodowy polski i jego perspektywy rozwojowe w świetle teorii dezintegracji pozytywnej*).

Cechy pozytywne zalety	Cechy negatywne wady
<ol style="list-style-type: none"> 1. Skłonności do idealizowania, romantyzm, mistycyzm; 2. Odwaga i bohaterstwo; 3. Łagodność, humanitaryzm, wspaniałość, brak okrucieństwa; 4. Prawdomówność, postawa „tak za tak” i „nie za nie”; 5. Wierność i dotrzymywanie zobowiązań; 6. Gościnność; 7. Personalizm; 8. Poczucie niezależności i wolności; 9. Indywidualizm; 10. Uzdolnienia. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Nadmierna syntoniczność (pragnienie rozumienia innych), nastrojowość, „słomiany ogień”; 2. Skłonność do „ognisk uporu”; 3. Lekkomyślność i powierzchowność; 4. Upór i nerwowość; 5. Klikowość; 6. Prywata i warcholstwo; 7. Tolerancja bezkarności; 8. Brak ciągłości wysiłku umysłowego; 9. Kult niekompetencji; 10. Słabe i jednostronne uzdolnienia organizacyjne; 11. Brak dbałości o ludzi wartościowych; 12. egocentryzm; 13. Brak właściwej oceny siebie 14. Nadmierna dbałość o stronę zewnętrzną.

Jak wszystkie uogólnienia, także ta charakterystyka narodowego charakteru Polaków jest dyskusyjna i budzi kontrowersje. Być może jednak odnajdziemy w tym zestawie takie cechy, które pozwalają zrozumieć, dlaczego polska filozofia jest taka, jaka jest.



Nick Bostrom (1973), szwedzki filozof, znany ze swojej pracy nad zasadą antropiczną. W roku 1988 założył World Transhumanist Association. Zajmuje się m.in. poszukiwaniem nowej koncepcji ulepszanego człowieka w wyniku nowego poziomu ewolucji technologicznej. Jest także autorem współczesnej wersji hipotezy symulacji, zgodnie z którą rzeczywistość, którą postrzegamy, jest jedynie symulacją, której nie jesteśmy świadomi.

- W końcu, ostatnie pytanie zadane przez Jarońskiego: jaka ta filozofia być powinna i jaką drogą do niej dochodzić należy?

Z wykładu Jarońskiego wynika, że powinna ona być przede wszystkim niepodległa. Czym jest i co znaczy jednak niepodległość w odniesieniu do filozofii i myślenia w ogóle? Jeśli sięgniemy do pierwotnego znaczenia słowa „niepodległość”, od razu wiadomo, że chodzi w nim o zaniegowanie, zaprzeczenie podległości, uległości, panowania. Być niepodległym, to nie być od kogoś, czegoś zależnym. Trzeba zatem rozważyć, kto i od czego staje się tak bardzo zależny, iż kiedy ową zależność sobie uświadomi, traktuje ją jako zniewolenie i decyduje się na to, aby podjąć walkę o jej zniesienie, zlikwidowanie, czyli na walkę o wyzwolenie. Jak pamiętamy z poprzednich rozważań, to jest jedna z tych sytuacji, kiedy trzeba powiedzieć „nie”. W tym procesie uświadomienia sobie zniewolenia i sprzeciwu wobec niego, kształtować się będą różne wzory niepodległości.

Jeśli chodzi o kwestię „kto”, czyli podmiotową stronę niepodległości, to wzory te będą się różnicować w zależności od tego, kto dąży do wyzwolenia. Może być to oczywiście naród, ale także klasa, warstwa społeczna (jak w przypadku niewolników), czy grupa (emancypacja kobiet, mniejszości seksualne), bądź poszczególne jednostki. Zastanawiające jest, czy w warunkach globalizacji nie pojawi się także kwestia niepodległości ludzkości w wymiarze biologicznym – w takiej formie o której piszą np.: przedstawiciele posthumanizmu, czy transumanizmu, tacy jak Nick Bostrom, czy Max More.

Na ten podział podmiotowy nakładać się będzie kolejny, wyznaczony celem walki o wyzwolenie, czyli pytaniem „od czego” owe podmioty chcą się wyzwolić. Można tutaj

wskazać (oczywiście znowu w skrócie i z dużym uproszczeniem) cztery podstawowe formy takich dążeń:

1. Dążenie do wyzwolenia od obcej władzy politycznej. To będzie niepodległość polityczna. W Polsce ze względów historycznych przysłania ona wszystkie inne formy niepodległości. Jej ostatecznym celem jest własna państwowość z przynależną do niej ikonografią i symboliką itp.
2. Dążenie do niepodległości ekonomicznej i powiązanego z gospodarką zaplecza przemysłowego i technicznego. Często utożsamia się ją z niezależnością polityczną, ale jak pokazuje historia nie ma tutaj związku koniecznego.
3. Dążenie do niepodległości intelektualnej. To właśnie tę walkę wygrali wielcy polscy pisarze i filozofowie. O niej pisał także Jaroński, traktując ją jako niepodległość w obszarze własnego języka i myślenia.
4. Dążenie do niepodległości obyczajowej. Oznacza to m.in. uwolnienie się od narzuconych sztywnych społecznych ról (emancypacja kobiet), dążenie do kształtowanie własnego sposobu życia. W drugiej poł XX w. przybrała ona postać rewolucji seksualnej,

Z tych naszkicowanych tutaj wzorów niepodległości najbardziej interesujący jest oczywiście ten trzeci, czyli niepodległość intelektualna, kształtująca się w obszarze pojęciowego myślenia. I tutaj możemy wrócić do ostatniego punktu wskazanego przez Jarońskiego, czyli zastanowić się, jaka dzisiaj powinna być niepodległa polska filozofia, jakimi sposobami do jej niepodległości dążyć.

Jest to pytanie o tyle ważne i istotne, ponieważ przeżywamy obecnie rewolucję technologiczną, która pociąga za sobą radykalne zmiany podobne do tych, jakie wywołała niegdyś pojawienie się i rozpowszechnienie w starożytności pisma, a następnie, w nowożytności druku. O znaczeniu tych wynalazków już dyskutowaliśmy na naszej drabinie. Ta ostatnia rewolucja, to oczywiście rewolucja związana z techniką komputerową i jej efektami, czyli cyberprzestrzenią. Dzięki nim powstała obecnie nowa forma kultury,



Max More (1963) angielski filozof i futurolog. Podejmuje problematykę transhumanizmu, czyli kondycji postludzkiej.

Transhumanizm różni się od humanizmu przez przyzwolenie i oczekiwanie na radykalne zmiany w naturze i możliwościach naszego życia, oferowanych przez różne nauki i technologie, jak neurologia i neurofarmakologia, przedłużenie życia, nanotechnologia, sztuczna ultrainteligencja, zamieszkanie przestrzeni kosmicznej, w zestawieniu z racjonalną filozofią i systemem wartości.

Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy



Pierre Lévy (1956), francuski filozof, socjolog, badacz wpływu internetu i mediów na społeczeństwo i kulturę.

Według niego:

cyberkultura stanowi zestaw wielu technologii (materialnych i intelektualnych), składają się na nią również praktyki, postawy, sposoby myślenia oraz wartości rozwijane w cyberprzestrzeni.

Drugi potop

czyli cyberkultura. Nie można jednak, jak twierdzi Pierre Lévy, utożsamiać cyberkultury z internetem, ponieważ stanowi on jedynie techniczny warunek powstania cyberprzestrzeni (sieci), umożliwiającej dopiero pojawienie się cyberkultury.

Wśród badaczy i równocześnie twórców cyberkultury panuje przekonanie, iż oznacza ona, jak twierdzi Piotr Zawojski (1963), polski znawca i popularyzator cyberkultury, formowanie się nowego paradygmatu kultury, opartego na dynamice rozwoju nowych mediów, w tym przede wszystkim internetu i w swej podstawowej strukturze stanowi jego odzwierciedlenie. Jest bardzo różnorodna, nie ma stałego czy zhierarchizowanego systemu norm i wartości, ani określonych granic i jest przede wszystkim wyrazem indywidualności. Jej twórcy i uczestnicy domagają się wolnego dostępu zarówno do wytworów kultury tradycyjnej, jak i tworzonej na użytek nowych technologii. Według Zawojskiego: „...cyberkultura chce być właśnie kulturą wolną, samosterującym się organizmem współtworzonym przez świadomych użytkowników nowych technologii; świadomych także niebezpieczeństw, jakie związane są z ich użyciem, ale konsekwentnie traktujących je jako środek do tworzenia nowej kulturowej mutacji, jaką jest cyberkultura” (*Cyberkultura jako nowy paradygmat kultury medialnej*).

Wśród elementów związanych z samookreśleniem się cyberkultury, którą zasadnie można uznać za samowiedzę rewolucji cybernetycznej, wskazać trzeba przede wszystkim na ideę powszechnej partycypacji, która przybiera formę obecności *on line*, czyli równoczesności. Wyłaniająca się w ten sposób nowa forma kultury zdaje się zaburzać nie tylko dotychczasowe schematy kulturowe, m.in. elitarność, normatywność, estetyczny charakter, ale także polityczne, m.in. zasadę obywatelstwa, terytorialności i porządek instytucjonalny.

Najbardziej istotną cechą cyberkultury wydaje się być przede wszystkim jej globalny i zarazem lokalny charakter (glokalizacja) oraz charakterystyczna dla niej bezpośrednia i szybka forma komunikacji. Tradycyjne kultury odwoły-

wały się do wartości tworzonych oraz utrwalanych przez pokolenia i przekazywanych w długim procesie edukacji. Uczestnicy, a zarazem twórcy cyberkultury, na upowszechnienie swoich produktów kulturowych potrzebują tylko paru dni, a nawet godzin, zyskując wpływ na wiele milionów ludzi. Jest to wpływ bardzo szczególny, ponieważ mimo swego masowego charakteru (kierowany może być do milionów użytkowników internetu) jest równocześnie kontaktem jednostkowym. Dochodzi na indywidualny adres każdego z nich. Jeśli nawet kontakt ten jest ulotny (chwilowy) i niezbyt trwały, to dzięki owej nieznanej dotychczas, podwójnej charakterystyce „tłum/jednostka” ma dużą siłę mobilizującą. Jest to przede wszystkim siła „otwartej inteligencji”, jak określił ją Derreck de Kerckhove, która, jego zdaniem, jest możliwa dzięki sieci i jej nieskończonej zdolności do łączenia wszystkiego ze wszystkim. Tego rodzaju inteligencja ma zdolność inicjowania działań społecznych i politycznych.

Jak zatem w tych warunkach bronić niepodległości własnej kultury? Pierre Lévy, w swojej charakterystyce cyberkultury zwraca uwagę na znaczenie, jakie odgrywają w niej elementy dawnych kultur, w których zakorzenieni są jej uczestnicy, a także podkreśla jej partycypacyjny charakter. Filozofia zderzyć się zatem musi nie tylko z nową formą niepodległości myślenia, ale także z nowym podmiotem, który o nią walczy. Bowiem z rewolucji technologicznej (komputerowej) wyłania się nie tylko nowa forma kultury, ale przede wszystkim nowe społeczeństwo, społeczeństwo informacyjne. Dopiero takie informacyjne społeczeństwo będzie mogło, jak sądzi Lévy, w pełni zrealizować hasła wysunięte przez rewolucję francuską z 1789 r., czyli hasła: wolności, równości i braterstwa. W nowych warunkach historycznych, a przede wszystkim dzięki nowym technologiom, hasła te nabierają nowego wymiaru i stają się możliwe do zrealizowania przez powszechną i osobistą łączność (*interconnectivity*) oraz ideę wirtualnej wspólnoty (*virtual community*).

Nowe społeczeństwo w coraz większym stopniu realizuje się w wymiarze globalnym. Na podstawie obszernej literatury poświęconej różnym procesom, głównie zresztą,



Derreck de Kerckhove (1944), kanadyjski socjolog i kulturoznawca.

Jest to forum, w którym dochodzi do interaktywnych kontaktów w czasie rzeczywistym setek tysięcy ludzi, którzy czegoś poszukują. Presja ludzkich umysłów skupionych na tych samych sprawach oraz zdolność sieci do samoorganizacji tworzą wielki potencjał, który może być wykorzystany przy osiągnięciu wspólnego celu.
Inteligencja otwarta: narodziny społeczeństwa sieciowego

o czym też już mówiliśmy, ekonomicznym, traktowanym jako przejawy globalizacji można uznać, iż jej istotnym elementem jest nowy sposób rozumienia przez ludzi rzeczywistości i własnego w niej usytuowania. Jego wyrazem jest uwzględnienie przez nich świata jako całości, i to w wymiarze planetarnym. Ważnymi czynnikami, które wspomagają taki sposób rozumienia rzeczywistości, są doświadczane przez ludzi procesy intensyfikacji, przyspieszenia i wzrastającego wpływu wzajemnych powiązań w skali światowej, traktowane również jako ściśnięcie (*compression*) świata. Zdaniem Malcolma Watersa (1946), znanego teoretyka socjologii, dokonuje się to w formie osłabienia dotychczasowych ograniczeń geograficznych (przestrzennych), wyznaczanych dotąd przez różne formy organizacji politycznej, społecznej i kulturowej oraz głównie przez wzrost świadomości erozji tych ograniczeń. To właśnie poczucie osłabienia dystansu przestrzennego najbardziej zbliża globalizację i działania w cyberprzestrzeni, pozwalając obydwu te zjawiska ujmować poprzez metaforę sieci.

Przedstawiona tutaj, chociaż w bardzo skrótovej formie, charakterystyka zmian dokonujących się pod wpływem nowych technologii w obszarze kultury, pozwala zauważyć, iż dają one podstawę do rewizji także dotychczasowych wzorów niepodległości. W swym dotychczasowym rozumieniu niepodległości stanowiła cel podejmowanych działań, który był umiejscowiony w przyszłości. Dążyły do niego podmioty, dla których takie działania były także sposobem na samookreślenie, wyznaczenie różnic (politycznych, ekonomicznych, kulturowych, obyczajowych). W dzisiejszym, zglobalizowanym świecie, przynajmniej w obszarze cyberprzestrzeni, mamy do czynienia, z procesem odwrotnym. Cyberkultura jest obszarem, w którym w swobodny sposób ujawniają się istniejące już różnice, a celem ich mediatyzacji staje się dążenie do nowej, uzgodnionej z nimi rzeczywistości (jeśli nawet tylko jej symulacji), czyli porządku demokratycznego i powiązanej z nim zasady partycypacji, rozumianej znaczenie szerzej niż dotychczas.

Właśnie w ten sposób trzeba rozumieć zadanie, stojące obecnie przed filozofią, czyli jako pracę nad zrozumieniem, określeniem i pojęciowym ujęciem tych nowych procesów. Oczywiście pojawia się kwestia, w jakim języku obecna filozofia musi tego dokonać. Przypomnijmy, iż wyrazem niepodległości intelektualnej, powiązanej z niepodległością polityczną była dla Jarońskiego możliwość wykładania filozofii w języku polskim. Wydaje się, że nadal jest to ważne, chociaż może już nie dla wszystkich jest wartością i wyrazem niepodległości. Należy w każdym razie pamiętać, iż żadna niepodległość nie jest dana, lecz zawsze jest jedynie zadana. Raz wywalczona wymaga stałej troski i czujności, potrzebnej do jej utrzymania, co wiąże się także, o czym się zwykle zapomina, z koniecznością jej ciągłej redefinicji, nowego określenia stosownie do zaistniałych okoliczności. Jest to, jak się wydaje, najważniejsze zadanie oraz sposób działania filozofii, której Polacy dzisiaj potrzebują.

Jednak każdy filozof, niezależnie od czasu i okoliczności, w których przyszło mu działać, powinien mieć przede wszystkim na uwadze jeszcze jedno wskazanie Jarońskiego, zgodnie z którym: „Prawdę, a prawdę czystą... kochać powinien, prawdę ma wykazywać tyle, ile użyteczność wymaga. Żądać od nauczyciela filozofii, aby odstąpił prawdy i użyteczności dla trafienia w cudze gusta i dogadzania pewnemu widzenia sposobowi – byłoby to niesprawiedliwie żądać od niego rzeczy niegodziwej”.

4.4. Gdzie się podział kot?



Właściwie wszystko już zostało powiedziane. Czas zatem złożyć naszą drabinę i umieścić ją w schowku „bric à brac”. Jest tylko jeden kłopot. Znowu nie wiadomo, gdzie się podział Czarek – biały kot. Jeśli macie/mieliście kota, to wiecie co to znaczy, kiedy straci się go z pola widzenia. Nie pomagają żadne sztuczki z przysmakami. Jeśli chodzi o Czarka, to nie pomoże również przywoływanie, żadne „kici, kici”, ponieważ jest głuchy. Taka przypadłość zdarza się kotom albinosom. Już raz, szukało go prawie całe miasto Sulejówek, razem ze strażą miejską. O mało co, przy tym szukaniu nie ukradliśmy kota z ogrodu dalszych sąsiadów, bo też był cały biały. Jak już dorwał się do rzucanych mu przysmaków, to okazało się, że słyszy i że, o czym powiadomił nas wściekły sąsiad, to jest kotka. A Czarek zaszył się w drewni u naszych najmielszych sąsiadów (pozdrowienia dla Danusi i reszty). Ponieważ przy skoku z tarasu uszkodził sobie łapę, to zaopiekowała się nim czarna kotka, która donosiła mu żywność ściągniętą z tego, co przygotowano na grilla. Koty tak mają, po prostu znikają i pojawiają się, kiedy same zechcą.



Lewis Carroll właściwie Charles Lutwidge Dodgson (1832-1898), matematyk, pisarz i fotograf, wykładowca w Oxfordzie. Opublikował ok. 250 prac naukowych z zakresu matematyki, logiki i kryptografii. Najbardziej znane jego utwory literackie to: *Alicja w krainie czarów* (1865) i jej kontynuacja *Po drugiej stronie lustra* (1871).

Jest to doświadczenie, które zostało w literaturze udokumentowane i dzięki Alicji, która błądziła w krainie czarów, znane jest także większości z nas. Czekając zatem na pojawienie się białego kota, kiedy będziemy mogli domknąć naszą wędrówkę po drabinie w górę i w dół, spróbujmy raz jeszcze tam z nią pobłądzić. Interesują nas tutaj szczególnie jej spotkania z przedziwnym kotem i jego uśmiechem.

Czytelnikom, którym *Alicja w krainie czarów* kojarzy się z dzieciństwem, i jak ono samo należy już do odległej przeszłości, warto przypomnieć podstawowe fakty. Na początku najlepiej będzie zarysować ogólną strukturę całej opowieści, aby w tym kontekście umiejscowić kolejne spo-

tkania Alicji z Kotem z Cheshire. Trzeba zatem pamiętać, że podróż Alicji wyniknęła z jej nieposkromionej ciekawości i potrzeby zgłębiania rzeczy niezwykłych. Zagadkowa postać zaaferowanego Królika, który nieustannie spoglądając na zegarek, głośno dawał wyraz swoim obawom, że spóźni się na ważne spotkanie, wciągnęła Alicję najpierw do króliczej norki, a następnie w całą serię przygód, które okazały się równocześnie stacjami w jej wędrówce po krainie czarów. Lewis Carroll, swoją opowieść dotyczącą przygód małej Alicji rozwija w konwencji snu. Aczkolwiek świadomie rozmywając przejście między światem realnym i światem czarów, rzeczywistością i nierzeczywistością nie zaznacza początkowego momentu tego snu. Jednak powrót Alicji do świata realnego dokonuje się w zakończeniu jako wynik jej obudzenia się, co sprawia, że całą wcześniejszą akcję można umiejscowić w obszarze marzeń sennych. Przyjęcie poetyki snu pozwoliło autorowi nie troszczyć się o prawdopodobieństwo przedstawionych sytuacji i bohaterów: całej galerii mówiących zwierzątek i kart do gry. Jest to sen szczególnie, w którym nierealność świata materialnego rekompensuje duża dbałość o realność myślenia. Autor przykłada szczególną wagę do logicznej wartości konstruowanych przez siebie dialogów tak, że jako ilustracja pewnych zagadnień, na przykład paradoksów, nadają się one do wykorzystania na zajęciach z logiki. Nie brakuje w tej opowieści także problemów filozoficznych, czego najlepszym przykładem jest właśnie kwestia *uśmiechu Kota*.

Zasadniczym problemem logicznym i filozoficznym całej książki o przygodach Alicji jest *z a g a d n i e n i e t o ż s a m o ś c i*. Rozważane jednak z innej jeszcze perspektywy niż ta, o której rozmawialiśmy na drugim szczeblu naszej drabiny. Przede wszystkim dlatego, iż przez zderzenie ze światem nierealnym dochodzi do naruszenia tożsamości samej Alicji. Musi się ona w stosunku do tego świata na nowo określić, jakoś do niego dopasować, co znakomicie pokazują jej nieustanne kłopoty ze wzrostem – ciągle gwałtownie rośnie albo maleje. Problem tożsamości to także podstawowy temat prowadzonych przez Alicję rozmów z personami, które spotyka w krainie czarów. Jak z nich wynika, w przypadku Alicji pytanie „*kim jestem?*”



Załączone rysunki autorstwa Johna Tanniela pochodzą z pierwszego wydania Alicji w krainie czarów z roku 1866.

ściśle wiąże się z pytaniem „gdzie jestem?”. Nie chodzi jednak o to, że czuje się zagubiona. Jej wędrówka po krainie czarów ma bowiem od początku wyraźnie określony cel: chce się dostać do „prześlicznego ogrodu”, błądzić wśród jego „jasno ukwieconych klombów i chłodnych wodotrysków”. Ponieważ nie zna prowadzącej do niego drogi, dlatego przypadkowo spotykanym osobom zadaje pytania, które w jej mniemaniu powinny pomóc ją odnaleźć. Dopiero jednak spotkania i rozmowy z Kotem z Cheshire pozwalają jej sobie uświadomić, że w krainie czarów nic nie jest na swoim miejscu i nic nie jest takie, jakim się wydaje.

Również kłopoty, jakie ma Alicja z własną tożsamością, okazują się ostatecznie kłopotami z tożsamością świata, w którym się znalazła. Warto przy tym zwrócić uwagę, że w opowieści Carrolla, Kot z Cheshire jest figurą wyjątkową. Tylko on naprawdę słuca Alicji i uczy ją reguł panujących w krainie czarów, tylko on w tej krainie wydaje się zdolny do refleksji. Ponieważ każde z ich spotkań reprezentuje nieco inny aspekt kwestii *uśmiechu Kota*, dlatego wypada omówić je bardziej szczegółowo.

W wyniku pierwszego zetknięcia się Alicji z Kotem z Cheshire pojawiają się zagadnienia odnoszące się do problematyki poznania. Uśmiechnięty kot, którego Alicja zobaczyła na zapiecku w domku Księżnej, wzbudził jej zaciekawienie. Po pierwsze, tylko on i Kucharka potrafili zachować spokój w wielkim zawirowaniu, jakie tam panowało za sprawą nadmiaru pieprzu i latających talerzy. Po drugie, jego wygląd nie zgadzał się z dotychczasową wiedzą Alicji na temat kotów. Była bowiem pewna, że coś *wie* o kotach, ponieważ na jawie stale przebywała w otoczeniu kotów, a w całej opowieści towarzyszyła jej troska o ukochaną kotkę Dinę, która pozostała w świecie realnym. Sądziła, że koty w ogóle nie mogą się uśmiechać, natomiast kot na zapiecku był „roześmiany od ucha do ucha”.

Zagadnięta na ten temat Księżna wyjaśniła jej, że wprawdzie uśmiech *tego* kota wiąże się z jego pochodzeniem – to Kot z Cheshire, jednak, według jej wiedzy, wszystkie koty mogą się uśmiechać i wszystkie to czynią. Jak z tego wynika, obydwa ogólne twierdzenia, sformułowane na pod-



stawie szczegółowej wiedzy wygłaszających je osób, prowadzą do sprzeczności: według Alicji nie śmieje się żaden kot, według Księżnej śmieją się wszystkie. Tę sprzeczność spróbuje następnie wyjaśnić sam Kot z Cheshire, w trakcie rozmowy, jaką przeprowadził z Alicją podczas ich drugiego spotkania. Jeśli chodzi o empiryczną podstawę wiedzy Księżnej, dotyczącą uśmiechu *tego* kota, czyli o odpowiedź na pytanie, dlaczego śmieją się szczególnie koty z Cheshire, to trzeba będzie do tej sprawy jeszcze wrócić.

Ponieważ rozwiązanie wskazanej wyżej sprzeczności nie jest możliwe na poziomie logicznym, dlatego wyjaśnienia Kota nabierają charakteru metafizycznego, czy raczej egzystencjalnego. Kolejne spotkanie Alicji z Kotem z Cheshire wprowadza zatem zagadnienie związane ze sposobem istnienia krainy czarów. Dochodzi do niego, kiedy Alicja kolejny raz bez powodzenia próbuje dowiedzieć się, w jakim kierunku ma się udać, aby dojść do wymarzonego ogrodu. Wprawdzie również Kot z Cheshire nie udziela jej właściwej informacji, jednak zwraca przy tym uwagę, jak niestosowne są jej oczekiwania wobec sytuacji, w jakiej się znalazła. Według niego, zachowuje się ona nadal tak, jak w świecie realnym, o czym świadczą najlepiej sformułowane przez nią pytania. Dopiero kiedy zrozumie, że kraina czarów jest zaprzeczeniem zwykłego świata, wtedy będzie mogła także zauważyć, że pozbawione sensu nie są udzielane jej odpowiedzi, ale przede wszystkim same pytania. Jeśli bowiem świat realny jest światem normalnym, to kraina czarów jest światem nienormalnym. Co więcej, jeśli to, co nienormalne, uchodzi powszechnie za przejaw obłąkania, to należy uznać, że także kraina czarów jest światem obłąkanym i obłąkana musi być teraz także Alicja, ponieważ się w nim znalazła.

Kot z Cheshire wzmacnia tę argumentację, dowodząc, że on sam także jest obłąkany, przy czym swoje obłąkanie uzasadnia w nieco odmienny sposób: porównując się z psem. Jeśli pies jest normalny, a jest to powszechnie wiadome, i co do tego nikt nie ma wątpliwości, to kot, który zachowuje się dokładnie odwrotnie,



musi być nienormalny, czyli obłąkany i to niezależnie od tego, gdzie przebywa. Kiedy bowiem mamy do czynienia z wyraźnie określoną i powszechnie akceptowaną normą, to wszystko, co jej nie spełnia, staje się nienormalne. W świecie, w którym normalny jest tylko pies, kot zawsze będzie obłąkany. Tym samym zostaje wyjaśniona także kwestia wspomnianej wyżej sprzeczności. W normalnym świecie żaden kot się nie uśmiecha, natomiast w świecie nienormalnym, będą się uśmiechać wszystkie koty. Twierdzenie to jest jednocześnie łatwe do zweryfikowania, gdyż zbiór kotów w krainie czarów jest zbiorem jednoelementowym i składa się właśnie z Kota z Cheshire. Innych kotów Alicja tam nie spotkała.



W nienormalnym, obłąkanym świecie czarów, Kot z Cheshire ma jeszcze i tę szczególną właściwość, że w sposób dowolny może pojawiać się i znikać. Jest także w stanie panować nad szybkością i przebiegiem tej operacji. Na wyraźną prośbę Alicji, aby nie robił tego zbyt gwałtownie, „bo można od tego dostać zawrotu głowy”, Kot zwalnia tempo swojego unicestwienia. To, co było momentem, staje się w ten sposób procesem, i jak u Zenona z Elei ruch zostaje rozłożony na punkty w przestrzeni, co pozwala go lepiej obserwować. Początek tego ruchu jest wyznaczony przez koniuszek kociego ogona, następnie znika jego tułów, szyja i głowa, a na końcu uśmiech. Jak się zatem okazuje, uśmiech jest taką samą częścią Kota z Cheshire, jak jego ogon, co pozwala go uznać za jeden z ważnych elementów świadczących o jego istnieniu i równocześnie za jego znak rozpoznawczy.

Do trzeciego i zarazem ostatniego spotkania Alicji z Kotem z Cheshire dochodzi w wymarzonej przez nią ogrodzie i ono także owocuje skomplikowanym problemem filozoficzno-logicznym. Alicja oswoiła się w końcu z nienormalnym światem czarów i nauczyła się stosować do jego zasad, chociaż ich nie akceptowała. W efekcie sama znalazła drzwi prowadzące do cudownego ogrodu i sposób na to, aby je otworzyć. Jak się jednak okazało, jej wymarzony ogród należał także do krainy czarów i znajdował się pod władaniem nadpobudliwej Królowej Kier. Reprezentowa-

ła ona typ władzy działającej bezpośrednio, zdecydowanie i błyskawicznie, a więc także bezrefleksyjnie i chimerycznie, co musiało wywoływać niepewność i popłoch wśród poddanych. Tym bardziej, że podstawową metodą rządzenia w tym królestwie była groźba ścięcia głowy, i jak słusznie zauważyła Alicja: „to prawdziwy cud, że ktokolwiek z nich jeszcze żyje”.

Kiedy ona sama zaczęła obawiać się o swoje życie, pojawił się znowu Kot z Cheshire, chociaż jego obecność miała charakter niepełny i zagadkowy. Po pierwsze, zjawiał się w odwrotnej kolejności niż znikał – najpierw pojawił się uśmiech, a potem reszta głowy. Po drugie, poprzestał na takiej szczątkowej formie swojej egzystencji, ponieważ uznał, że do podjęcia konwersacji z Alicją, potrzebna mu jest tylko głowa. Nie przewidział jednak, że w tym królestwie to władza decyduje o sposobie istnienia. Skoro zatem Królowa nie zaakceptowała pojawienia się w swoim otoczeniu głowy kota, mogło to oznaczać tylko jedno: rozkazuje ją ściąć. Z uwagi na nietypową formę obecności Kota z Cheshire, zapowiedziana egzekucja doprowadza do konfrontacji władzy politycznej i władzy sądenia, bezpośredniego przymusu i siły logicznej argumentacji.

Bezpośredni wykonawca tego rozkazu, czyli Kat uznał, że nie można uciąć głowy, jeśli brak ciała, od którego można by ją oddzielić. Stwierdził także, że „nigdy nie kazano mu robić niczego podobnego i nie ma zamiaru rozpoczynać tego w *tym* wieku, w jakim się znajduje”. Stojący z boku doradca, czyli Król, stwierdził natomiast kategorycznie, że „nie należy mówić bzdur”, reprezentował bowiem pogląd, że wszystko, co ma głowę, może być jej pozbawione. Jeśli ten dość drastyczny przypadek ujmemy w ogólniejsze kategorie, to będziemy mogli rozpoznać w nim schemat dość złożonego problemu, wynikającego ze stosunku c a ł o ś c i i c z ę ś c i. Zarysowane w powyższym sporze stanowiska, odpowiadają także różnym propozycjom rozwiązania tej kwestii. Pierwsze, reprezentowane przez Kata, można uznać za stanowisko realistyczne. Zgodnie z nim, część której nie można przyporządkować jakiejś całości, sama jest całością. Pogląd Króla to stanowisko idealistycz-

ne, którego podstawą jest analiza pojęć: część, jak wynika z pojęcia części, jest zawsze tylko częścią jakiejś całości i dlatego od tej całości można ją także oddzielić. Jak zawsze przy tego rodzaju sporach pojawia się również trzecia propozycja. Na metapoziom wyprowadza tę dyskusję stanowisko Królowej. Nie wdając się w rozważania dotyczące problemu, co jest czego częścią, aby przerwać jałowe spory, nakazuje ściąć głowę wszystkim obecnym, gdyż daje to gwarancję, że przy okazji zostanie ścięta także głowa Kota. Jest to stanowisko polityczne i pragmatyczne: Królowa kieruje się zasadą równości i szuka skutecznego sposobu, aby osiągnąć wyznaczony cel. Przy tak rewolucyjnym i radykalnym rozwiązaniu musi się oczywiście również pojawić dylemat, kto zetnie głowę Kata. Jednak prowadzi nas to już na inny poziom rozważań, dla których właściwym punktem odniesienia wydaje się temat „zbioru wszystkich zbiorów” albo „właściwej dynamiki politycznych przewrotów”, czyli kwestie tyle skomplikowane, ile przegadane i dlatego nie zasługujące, aby o nich rozmawiać w dobrym towarzystwie.

Carroll w swojej opowieści wykorzystuje uśmiechniętego Kota z Cheshire, aby zasygnalizować pewne problemy z zakresu teorii wiedzy, filozofii egzystencjalnej i teorii zbiorów. Jednak kwestia *uśmiechu Kota* zyskała także autonomiczne znaczenie i wzbudza do dzisiaj spore zainteresowanie, o czym świadczy najlepiej jej obecność w Internecie. Pierwsza związana z nią zagadka pojawia się przy próbie konfrontacji *uśmiechu Kota* z rzeczywistością. Rację ma

oczywiście Alicja, która twierdziła, że koty w normalnym świecie nie mogą się uśmiechać. Ich niezdolność do uśmiechu wynika z przyczyn anatomicznych, jest uwarunkowana budową ich mordki. Intrygujące jest jednak to, że również bez uśmiechu potrafią one okazywać swoją radość. Problem polega głównie na tym, że kocia mimika nie przekłada się na nasz ludzki język ciała, dlatego trudno nam odgadnąć ich nastroje. Być może przekonanie o normalności psa opiera się właśnie na bardziej dla ludzi czytel-



nej mimice i gestykulacji zbliżonej do ludzkiego sposobu wyrażania uczuć, ułatwiających wzajemne porozumienie. Pies wydaje się normalny, gdyż sądzimy, że przez empatię możemy odczytywać jego aktualne nastroje. Kot ma swój własny repertuar. Uśmiechnięty kot jest zatem widomym znakiem, że mamy do czynienia z rzeczywistością.

Jednak badacze twórczości Carrolla, poszukując inspiracji *uśmiechu Kota*, wskazują na dwa tropy w świecie realnym. Pierwszy, wiąże się z miejscem jego pochodzenia, czyli z hrabstwem Cheshire. W czasach, w których żył Carroll, w obiegowym użyciu było powiedzenie: „szczerzyć zęby jak Kot z Cheshire”. Oznaczało ono uśmiech, któremu towarzyszyło pokazywanie zębów. Nie udało się ustalić, skąd wzięło się to powiedzenie. Niektórzy historycy wiążą je z twórczością bliżej nieznanego malarza, który przyozdobił gospody i zajazdy hrabstwa Cheshire w podobizny śmiejących się lwów, przypominających niekiedy koty, z wyraźnie zaznaczonymi zębami. Nie mogła to być, jak się wydaje, twórczość zbyt wysokiego lotu, gdyż powiedzenie to nabrało ironicznego wydźwięku.

Trop drugi prowadzi do innej miejscowości, położonej w północno wschodniej Anglii, czyli do Croft nad rzeką Tees, a dokładniej do znajdującego się tam kościoła, którego proboszczem był ojciec Carrolla i który sam Carroll znał z czasów swojego dzieciństwa. Do dzisiaj na jednej z jego ścian znajduje się rzeźba śmiejącego się lwa czy też kota. Również uśmiechnięty kot, którego spotyka Alicja, przejawia pewne cechy dużego kota, czyli lwa. Jak bowiem zauważa Alicja, chociaż usadowiony na drzewie kot wydał się jej dobroduszny, to miał przecież bardzo długie pazury i bardzo dużo zębów.

Uśmiech Kota jest jednak intrygujący nie tylko dlatego, że koty w świecie rzeczywistym nie mogą się uśmiechać. Sprawą intrygującą pozostaje bowiem sposób, w jaki Carroll połączył w świecie czarów *uśmiech* i *kota*. Z jednej strony, wydaje się, że istnieją one niezależnie od siebie: po zniknięciu kota pozostaje sam uśmiech. Z drugiej strony, ponieważ uśmiech zawsze sygnalizuje możliwość aktualizacji obecności kota, to są one nierozłączne. Oczywiście



Hrabstwo Cheshire jest położone w zachodniej części Anglii, u podnóża Gór Kambryjskich i Pennińskich. Jego ośrodkiem administracyjnym jest Chester jedno z najstarszych – jego początki sięgają czasów rzymskich, przywileje miejskie pochodzą z 1176 r. – i najładniejszych angielskich miast.



również w świecie rzeczywistym uśmiech nie jest czymś autonomicznym. Inaczej także niż w wypadku *śmiechu*, którego znaczenie jest bardziej jednoznaczne, sens *uśmiechu* zależy przede wszystkim od kontekstu. Ponieważ towarzyszy on prawie wszystkim nastrojom, dookreślają go dopiero powiązane z nimi gesty i słowa. Istnieje przecież uśmiech przez łzy i uśmiech ironiczny, uśmiech radosny, ale także uśmiech sadystyczny, złośliwy i kpiący. Wydaje się zatem, że uśmiech można potraktować jako pewien ogólny schemat, który nabiera znaczenia dopiero wtedy, kiedy właściwie odczytamy wypełniającą go treść.

Najbardziej odpowiednią kategorią, pozwalającą uchwycić specyfikę uśmiechu, byłyby, jak się zdaje, kategorie w y d a r z e n i a. Wydarzenie to zjawisko, które jest kompleksem wielu elementów połączonych przez czas. Z uwagi na swój momentalny charakter daje się ono tłumaczyć stosownie do okoliczności, w jakich zachodzi, nie sposób jednak poszukiwać jego istoty. Magiczna sztuczka, jakiej dokonuje Carroll, wywołując uśmiech tam, gdzie go być nie może, czyli na mordce kota, wiąże się równocześnie z przemieszczeniem go z poziomu *wydarzenia* na poziom *fenomenu*. Jako fenomen uśmiech zyskuje głębię, odsyła do czegoś poza sobą, co stanowić będzie teraz jego istotę. Ponieważ jednak w krainie czarów istota uśmiechu w sposób zasadniczy musi się różnić od tego, czym jest uśmiech w świecie realnym, to nie odsyła on ani do uczuć, ani do nastrojów. W krainie czarów istotą *uśmiechu Kota* jest oczywiście sam kot. I można tutaj tylko powtórzyć za Alicją, że jest to najbardziej zagadkowa rzecz, z jaką spotykamy się w naszym życiu. Chociaż mam wrażenie, że trudno byłoby nią zadziwić koty, które zawsze zjawiają się tam, gdzie się ich najmniej spodziewamy. Tak właśnie, jak kot Czarek, który nie wiadomo kiedy, i w jaki sposób, dostał się na naszą filozoficzną drabinę.



CIEKAWOSTKI * DODATKI * UZUPEŁNIENIA

„Bric à brac” to francuskie wyrażenie pochodzi z XVI w. i oznacza skład różności, staroci lub osobliwości. W XIX w. w Anglii stało się także pojęciem z obszaru sztuki, której przedmiotem jest kolekcja osobliwości. W moim domu oznaczało głównie bałagan, jaki powstawał w dziecięcym pokoju, kiedy do zwykłych rzeczy dołączały skarby przyniesione z podwórka,

takie jak np.: ukochana przez mojego brata stara kierownica od ciężarówki, czy wyszukane przez nas kamienie i fragmenty przedmiotów nie wiadomego przeznaczenia. Zebrana poniżej kolekcja tekstów ma podobny charakter: zostały zebrane na różnych szczeblach drabiny, nie są połączone tematycznie, i mają odmienne zastosowanie. Ponieważ trzeba było je jakoś uporządkować, to zgodnie ze Spisem treści zostały one przypisane do kolejnych rozdziałów z zachowaniem ich numeracji.



CIEKAWOSTKI

DLACZEGO DRABINA?



Do dzisiaj sowa jest najbardziej rozpoznawalnym symbolem filozofii. Bez wątpienia symbol ten funkcjonuje dzisiaj na zasadach podobnych, jak inne znaki towarowe, sygnując i reklamując wiele filozoficznych przedsięwzięć, konferencji i wydawnictw, w tym także komercyjnych. W pewnym sensie filozofia może się czuć posiadaczką logo idealnego, a w każdym razie jako forma wiedzy dysponuje najstarszym logo w historii. Wyznaczający ją znak symboliczny, czyli sowa wywodzi się, podobnie jak sama filozofia, ze starożytnej Grecji, a swoje znaczenie zawdzięcza głównie połączeniu z boginią Ateną. Na szczęście dzięki swojemu uniwersalnemu znaczeniu i długiej tradycji, logo to nie stało się wyłączną własnością (jeszcze) żadnej wielkiej korporacji. Tradycyjnie także Polskie Towarzystwo Filozoficzne przyjęło sowę jako swój znak. W odróżnieniu do tego Olimpiada Filozoficzna, stosuje się w wyborze symboli do współczesnych trendów.

1. POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE



Ten znak graficzny powstał w Krakowie jako exlibris krakowskiego Towarzystwa Filozoficznego (1909 r.). W trakcie prac nad monografią PTF w 1998 r. został przekazany przez Oddział Krakowski PTF, do Zarządu Głównego.



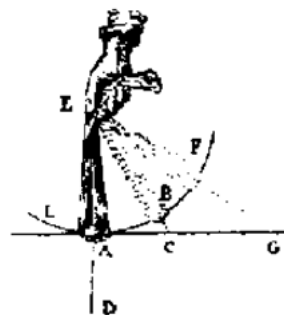
Drugi znak graficzny powstał na zamówienie ZG PTF i funkcjonuje jako drugie logo PTF od roku 2000.

2. OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Początkowo (od 1987 r.) był to zarys sylwetki Myśliciela z posągu Rodina.



Następnie, kiedy w 1998 r. Komitet Główny OF postanowił unowocześnić logo, wybrano jeden z rysunków Kartezjusza, opatrując go hasłem „Nie bój się myśleć”



Kolejna zmiana dokonana została w 2010 r. Na zamówienie Komitetu Głównego OF zostało opracowane logo nawiązujące do tradycji olimpijskiej z hasłem:

logos ethos nomos



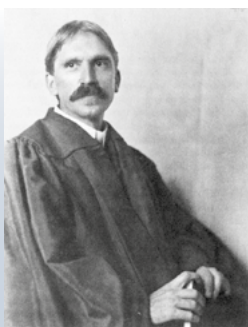
DODATKI

1. PIERWSZE PODEJŚCIE

1.1. MYŚLENIE I JEGO PROBLEMY



W różny sposób sprawdzaliśmy na tym wstępnym etapie jakość materiału, z którego zbudowana jest nasza drabina. Tutaj warto zapoznać się jeszcze z dwoma opiniami wybitnych ekspertów od myślenia.



John Dewey (1859-1952), amerykański filozof i pedagog. Twórca koncepcji „szkoły pracy”. Przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu, filozofii podkreślającej rolę praktyki i doświadczenia.

A. Opinia Johna Deweya

„Myślenie jest jedyną drogą, która pozwala nam uniknąć impulsywności lub rutyny w działaniu. Istota pozbawiona zdolności myślenia rządzi się jedynie instynktami i żądzami, które są wzbudzane przez warunki środowiska zewnętrznego i wewnętrzny stan organizmu. Istota podlegająca takim bodźcom jest jak gdyby popychana z tyłu. Mówi się w takich razach o ślepej sile zwierzęcych czynów. Osobnik działający w taki sposób nie widzi i nie przewiduje celu, dla którego działa, ani rezultatów wyływających z jego postępowania w taki, a nie inny sposób. Nie wie on „do czego zmierza”. Gdy myśl działa, to fakty obecne grają rolę wskaźników i oznak rzeczy jeszcze nie doznanych. Istota myśląca może więc działać *na podstawie tego, czego istnienia na razie nie dostrzega, tego, co dopiero będzie istnieć*. Nie jest ona w swym działaniu podległa jedynie siłom nieświadomym, czy to instynktom, czy przyzwyczajeniom. Jednostkę myślącą pobudza (przynajmniej w pewnej mierze) do działania jakiś cel bardziej odległy, o którym wie ona tylko pośrednio...”

„Dzięki myśleniu człowiek stwarza i układa również sztuczne znaki, które mają mu z góry przywołać na myśl konsekwencje, a równocześnie różne sposoby zapewnienia ich sobie lub ich uniknięcia. Jak poprzednio wspomniana

cecha odróżnia dzikiego człowieka od zwierzęcia, tak rys ostatni stanowi różnicę między człowiekiem dzikim a cywilizowanym...

W końcu myśl nadaje wydarzeniom i przedmiotom materialnym znaczenie i wartość bardzo różną od tej jaką mają one dla istoty niezdolnej do refleksji. Słowa pisane są tylko zespołem kresek, dziwną plataniną miejsc jasnych i ciemnych dla tego, kto nie patrzy na nie jako na znaki językowe...Krzesło jest zupełnie innym przedmiotem dla takiej istoty, której nasuwa myśl by na nim usiąść, odpocząć, prowadzić rozmowę niż dla takiej, której przedstawia się jako rzecz nadająca się do powąchania, ugryzienia lub przeskokowania”.

John Dewey, *Jak myślimy?*

Przeł. Z. Bastgenówna. PWN, Warszawa 1988.

B. *Opinia Hannah Arendt*

„Myślenie, wola i sądzenie stanowią trzy podstawowe rodzaje aktów umysłu; nie mogą one być nawzajem z siebie wyprowadzone ani też, mimo, że posiadają pewne wspólne cechy, nie mogą zostać zredukowane do jednego wspólnego mianownika. Na pytanie: „Co powoduje, że myślimy?”, nie ma innej definitywnej odpowiedzi niż ta, jaką dał Kant mówiąc o „potrzebie rozumu”, czyli o wewnętrznym dążeniu tej zdolności do urzeczywistnienia się w spekulacji.... Określiłam powyższe typy aktów umysłu jako podstawowe, ponieważ są one autonomiczne; każdy z nich podlega swym własnym prawom, choć wszystkie zależą od uspokojenia namiętności duszy, od owego „beznamiętnego spokoju”, który Hegel określił jako „czysto myślowe poznanie”. Skoro jest to zawsze jedna i ta sama osoba, której umysł myśli, pragnie i sądzi, to autonomiczna natura każdego z tych aktów stwarza szereg trudności. Niezdolność umysłu do poruszania woli, wraz z faktem, że myślenie może tylko „zrozumieć przeszłość” („sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”) doprowadziła do różnorodnych doktryn gło-



Hannah Arendt na uniwersytecie w Heidelbergu, rok 1928 (druga z prawej).

szących bezsilę umysłu oraz potęgę tego, co irracjonalne... Ludzie mimo swego całkowitego egzystencjalnego uwarunkowania – czyli mimo ograniczenia do krótkiego odcinka czasu między narodzinami i śmiercią, przymusu pracy dla przeżycia i potrzeby działania dla zapewnienia sobie miejsca w świecie i wśród innych – są zdolni do umysłowego przekroczenia tych wszystkich uwarunkowań, lecz tylko myślowo, a nigdy realnie, czy choćby poznawczo, i dzięki temu myślowemu przekroczeniu mogą zbadać realność świata i siebie samych. Mogą osądzić pozytywnie lub negatywnie rzeczywistość, w której się urodzili i przez którą są uwarunkowani, mogą chcieć niemożliwego (np. życia wiecznego) i mogą myśleć (czyli spekulować w sposób pełen znaczenia) o nieznanym i niepoznawalnym. A chociaż to nigdy nie zmieni rzeczywistości – istotnie, w naszym świecie nie ma wyraźniejszej opozycji niż opozycja między myśleniem a działaniem – to zasady, wedle których działamy i kryteria, wedle których sądzymy i żyjemy, zależą w ostateczności od życia umysłu”.

Hannah Arendt, *Myślenie*.

Przeł. H. Buczyńska-Garewicz. Wyd. Czytelnik, Warszawa 1991.

1.4. FILOZOFIA JAKO SZTUKA PISANIA

Poniższe teksty pozwalają skonfrontować komentarz Derridy, o którym rozmawialiśmy przed wejściem na naszą drabinę z fragmentem tekstu Platona.

Platon „Fajdros” (fragment)

„SOKRATES. Słyszałem tedy, że koło Naukratis w Egipcie mieszkał jeden z dawnych bogów tamtejszych, któremu i ptak jest poświęcony, nazywany Ibisem. A sam bóg miał się nazywać Teut. On miał pierwszy wynaleźć liczby i rachunki, geometrię i astronomię, alej warcaby i grę w kostki, a oprócz tego litery. Królem Egiptu całego był podówczas Tamuz, a panował w owym wielkim mieście w Górnym Egipcie, które Grecy nazywają Tebami Egipskimi, boga nazywają Ammonem. Do niego tedy przyszedł Teut, nauczył go swoich sztuk i kazał mu je rozpowszechnić między innymi Egipcjanami. A ten pytał, jaki by każda z ich przynosiła pożytek, a potem, w miarę jak mu się słowa Teuta wydawały słuszne lub niesłuszne, jedno ganił, a drugie chwalił. O każdej sztuce miał Tamuz Teutowi wiele dobrego i wiele złego do powiedzenia, o czym długo byłoby opowiadać. Otóż kiedy doszli do liter, powiedział Teut do Tamuza: Królu, ta nauka uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w pamiętaniu; wynalazek ten jest lekarstwem na pamięć i mądrość. A ten mu na to: Teucie, mistrzu najdoskonalszy; jeden potrafi płodzić to, co do sztuki należy, a drugi potrafi ocenić, na co się to może przydać i w czym zaszkodzić tym, którzy się zechcą daną sztuką posługiwać. Tak też i teraz: ty jesteś ojcem liter; zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie obie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość

prawdziwą. Posiadają bowiem wielkie czytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrzy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę”.

Platon, *Faidros* on line: <http://www.id.uw.edu.pl/~jacekwas/fajdros.pdf>.

Jacques Derrida *Pismo filozofii. Farmakon* (fragment)

„Jeśli, według króla i pod słońcem, pismo wywołuje skutek odwrotny od spodziewanego, jeśli farmakon jest zgubny, to dlatego, że, jak farmakon w Timajosie, nie pochodzi stąd. Przybywa skądinąd, jest zewnętrzny, czyli obcy: żywemu jestestwu, które jest tutaj-właśnie z wnętrza, logosowi jako *zoon*, który zamierza on ochraniać czy uzupełniać. Ślady (tipoi) pisma nie zaznaczają się tym razem, jak w hipotezie z Timajosa, jako odciski w wosku duszy, odpowiadając w ten sposób samoistnym, autochtonicznym ruchom życia psychicznego. Ten, kto posiada *techné* pisma, będzie na niej polegał wiedząc, że może przekazać swoje myśli ze wnętrza, oddać je do przechowalni, powierzyć fizycznym znakom, przestrzennym lub umieszczonym na powierzchni tabliczki. Przekona się, że sam może zniknąć, lecz *topoi* pozostaną, że może o nich zapomnieć, lecz one nie porzucą swej służby. Będą go reprezentować, jeśli nawet o nich zapomni, poniosą jego mowę, jeśli nawet on, nieobecny, nie będzie mógł ich ożywić. Nawet jeśli umrze – i tylko farmakon posiadać może taką władzę, niewątpliwie władzę nad śmiercią, lecz sprawowaną w tajnym z nią porozumieniu. Farmakon i pismo to więc w istocie zawsze kwestia życia lub śmierci”.

Jacques Derrida *Pismo filozofii. Farmakon*. Przeł. K. Matuszewski. Kraków. Wyd. Inter esse 1972.

2. Parę uwag praktycznych, dotyczących pisania eseju z filozofii

Wydaje się, że wchodzenie na naszą drabinę może okazać się ciekawsze, jeśli oprócz rozważań teoretycznych, związanych z rolą pisma w filozofii, dodamy kilka praktycznych wskazówek. Żeby rady, dotyczące pisania tekstu filozoficznego, osadzić w konkretnych realiach, wykorzystam poniżej temat, który został zaproponowany na etapie okręgowym w jednej z edycji Olimpiady Filozoficznej. Stosownie do wskazań organizatorów OF, na podstawie zaproponowanego cytatu powinien powstać samodzielny esej. Przy czym nie chodzi jedynie o rekonstrukcję, powiązanych z cytatem problemów czy koncepcji filozoficznych, ale głównie o osobistą wypowiedź. Można to osiągnąć przez ustosunkowanie się do pewnych zagadnień filozoficznych odnalezionych w zacytowanej myśli, połączone z próbą przekonania czytelnika do słuszności proponowanego ujęcia. Dlatego też istotnej wagi przy pisaniu nabiera umiejętność odnajdywania, w proponowanych cytatach, problemów filozoficznych, stawiania tez oraz spójny proces argumentowania, w którym powinna zostać wykorzystana wiedza filozoficzna. Być może ktoś spróbuje skorzystać z zaproponowanych rad i sam pokusi się o napisanie tekstu filozoficznego.



Temat:

Wyjaśnij, odwołując się do wiedzy filozoficznej, w jaki sposób rozumiesz następujący cytat z pracy Kanta *Do wiecznego pokoju*:

„Mogę sobie wprawdzie wyobrazić moralnego polityka, tzn. takiego, który tak ustanawia zasady mądrości państwowej, że mogą one współistnieć z moralnością, ale nie politycznego moralistę, który wykuwa moralność w sposób, w jaki polityk uzna to za korzystne”.

1. Kierując się wskazaniem zawartym w poleceniu, poszukajmy w tym cytacie zagadnień filozoficznych, na tym etapie nie łącząc ich jeszcze z filozofią samego Kanta.
 - a) Najbardziej ogólny, to odniesienie moralności indywidualnej (postawy moralnej) do moralności publicznej (państwowej).
 - b) Wśród zagadnień szczegółowych można także wskazać:
 - moralność a moralizatorstwo w polityce
 - mądrość państwowa, czyli znaczenie racji stanu
 - interes własny a dobro wspólne w obszarze polityki

RADA: Zawsze należy uważnie czytać polecenia i temat zaproponowany do napisania eseju. Warto zatem zwrócić uwagę na początek tego cytatu, kiedy Kant, stwierdza, że „może sobie wyobrazić”. W związku z tym można rozwinąć wątek znaczenia wyobraźni w poznaniu oraz jeśli znamy polityczną filozofię Kanta, na estetyczny wymiar politycznych sądów. Można także spróbować poszukać drogi z poziomu wyobraźni (rzeczywistości wirtualnej) na poziom rozważań filozoficznych, szczególnie w obszarze etyki i polityki, czyli praktycznego działania, do którego odnosi się ten cytat Kanta. Trzeba także pamiętać, że tekst Kanta, z którego pochodzi ten cytat, ma formę hipotetycznego (wyobrażonego) traktatu pokojowego.

2. Stawianie tez

Najłatwiej będzie formułować nasze tezy w formie odpowiedzi na pytania, jakie nasuwają się przy okazji wydobytych wcześniej zagadnień filozoficznych.

 - a) Jeśli chodzi o poziom ogólny, to warto rozważyć kwestię: czym jest moralność publiczna?

Z próby odpowiedzi wynikać mogą dwie różne tezy: istnieje moralność publiczna (wspólnotowa, ogólna) albo nie istnieje. W zależności od tego, której z tych tez chcemy bronić, wynikać będą tezy powiązane z moralną postawą jednostek, czyli albo jest ona niezależna od moralności publicznej, albo jest w nią wpisana.
 - b) W odniesieniu do zagadnień szczegółowych możemy z kolei zapytać:
 - w jaki sposób ocenia się działania polityka?

- czym jest racja stanu, czyli polityczna racjonalność, i kto o niej decyduje?
Przez próbę odpowiedzi możemy sformułować takie tezy, jak:
- Działania polityków oceniane są w sferze publicznej (przez media) albo tylko przez obywateli.
- Niemoralne, w ocenie jednostki, działania polityków mogą prowadzić do protestu.
- Nie oceniamy intencji polityków, lecz skutki ich działań.

RADA: Oczywiście są to tezy przykładowe, Autor eseju powinien formułować tezy, które są zgodne z jego przekonaniem i posiadaną wiedzą filozoficzną. Nie chodzi o rekonstrukcję poglądów Kanta w odniesieniu do wyodrębnionych zagadnień, lecz o takie formułowanie odnoszących się do nich tez, które pozwolą wyartykułować własne zdanie Autora eseju.

3. Proces argumentowania

W odniesieniu do tez ogólnych można sięgnąć po poglądy filozofów starożytnych dotyczące wspólnoty politycznej i koncepcji dobra, w tym przede wszystkim do Arystotelesa. Przydatne mogą być także poglądy zwolenników indywidualnej odpowiedzialności (np. Locke'a). Koncepcję wyższości racji stanu nad dobrem indywidualnym uzasadnić można przez odwołanie np. do Hobbesa lub Machiavellego. Można również przeprowadzić argumentację konfrontując w całej pracy jedynie poglądy Kanta i Machiavellego.

RADA: Zgodnie z poleceniem, argumenty przywołane przez Autora na rzecz wysuniętych tez powinny pochodzić głównie z obszaru filozofii i uwzględniać poglądy innych filozofów. Można je ze sobą zestawiać lub traktować jako argumenty na rzecz swoich własnych tez. Ponieważ nie zostały dokonane żadne ograniczenia ani czasowe, ani przestrzenne, możemy przywołać dowolnych filozofów z dowolnego okresu historycznego. Warto jednak zawęzić taki zbiór argumentów do poglądów tych filozofów, którzy sami wypowiedzieli się na temat moralności i polityki, samej moralności, czy racji stanu. Należy pamiętać, iż argumentacji podlegają poglądy i tezy kontrowersyjne. To, co oczywiste, nie musi być uzasadnione.

Od strony formalnej ocenie podlega także umiejętność posługiwania się terminologią filozoficzną oraz styl, w jakim praca została napisana, jej wewnętrzna spójność i poprawność językową.

1. Terminologia filozoficzna

W samym cytacie Kanta nie pojawiają się terminy ściśle filozoficzne. Ponieważ jednak właściwym kontekstem tego cytatu jest filozofia polityczna, trzeba zwrócić uwagę na pojęcie „mądrości państwowej”, którego filozoficznym odpowiednikiem jest pojęcie „racji stanu”, albo funkcjonujące w starożytności pojęcie „rozumu politycznego”. Występujące w tym cytacie pojęcia „polityk” i „moralność” używa Kant w znaczeniu potocznym, jednak przez ich wydobywanie i odpowiednią argumentację można ujawnić ich znaczenia filozoficzne.

2. Wewnętrzna spójność pracy

Esej ma oczywiście bardziej luźną formę niż wypracowania innego rodzaju, jednak także w eseju powinniśmy wyraźnie zaznaczyć główny wątek naszego rozumowania. Wprowadzając pewne wątki na początku, starajmy się je dopiąć przez konkluzje i końcowe wnioski w zakończeniu.

RADA: Unikaj parafrazowania, które polega na powtarzaniu tekstu bez jego wyjaśnienia. Nie zadowolaj się ogólną definicją pojęć, znaczenie danego terminu lub fragmentu musi być zawsze podane zgodnie z kontekstem. Należy zachować jak największą neutralność w odniesieniu do idei wyrażonych przez autora cytatu. Samodzielność polega nie na bezpośredniej ocenie poglądów innych filozofów, lecz na umiejętności ich ciekawej i własnej interpretacji. Ponadto bądź przy pisaniu skupiony i precyzyjny: nie pisz wszystkiego, co możesz wiedzieć o autorze i jego myślach, lecz jedynie to, co w danym momencie ma wartość właściwego argumentu.

2. KOLEJNE SZCZEBLE

2.1. Grecja – ojczyzna filozofii Dodatkowe teksty i komentarze

Na pierwszym szczeblu naszej drabiny nie mieliśmy zbyt dużo czasu, żeby nieco dłużej zatrzymać się nad kwestią Grecji jako ojczyzny i ojczyzny filozofii w ogóle. Warto zatem teraz do tego wrócić, a co więcej mamy okazję, żeby trochę poćwiczyć, porozciągać nasze myślenie. Proponuję jako podstawę do tego ćwiczenia dwa teksty, wywodzące się także ze starożytnej Grecji. A następnie sprawdzimy, w jaki sposób do tych problemów ustosunkowują się późniejsi filozofowie.

1. TEKSTY

A. Coś z Homera

„Przez dziewięć dni złe wiatry nosiły mnie po rybnym morzu, dziesiątego zaś stanąłem na ziemi Lotofagów, którzy się żywią kwiatami. Wyszliśmy na ląd, by zaczerpnąć wody i towarzysze wnet przygotowali obiad przy chyżych okrętach. Nasyciwszy się jadłem i napojem, wysłałem trzech towarzyszy na zwiady, jacy ludzie w tej ziemi chleba pożywają – dwóch sam wybrałem, jako trzeci szedł z nimi herold. Ledwo się oddalili, nawiązali znajomość z Lotofagami. Nie myśląc gubić naszych ludzi, dali im Lotofagowie skosztować lotosu. Skoro jednak ktoś zje lotosu miodny plon, już ani wracać nie chce ani dać wieści o sobie, tak i ci woleli zostać u Lotofagów, razem z nimi zrywać lotos i zapomnieć o powrocie. Gwałtem sprowadziłem płaczących na okręty i tam przykułem do ław wioślarskich...

Płynęliśmy dalej ze smutkiem w sercu, aż przybyliśmy do ziemi dzikich, nie znających prawa Kiklopów. Oni to zdają się tylko na bogów nieśmiertelnych, własnymi rękami ani roślin nie sadzą, ani nie orzą, wszystko u nich niesiewne roślinie i nieuprawne, pszenica i jęczmień, a winna latorośl niesie wino z bujnych gron, które im deszcz dzeusowy podlewa. Nie masz u nich zgromadzeń ani do narad ani do sądów, mieszkają na szczytach gór wysokich, w głębokich



Według tradycji autorem Odysei był Homer. Początkowo epos ten był przekazywany ustnie, w formie śpiewu lub recytacji. Spisany został w VIII w p.n.e. Pierwszego jego tłumaczenia na język łaciński dokonał Lucjusz Liwiusz Andronika w III w. p.n.e. Było to pierwsze w dziejach tłumaczenie tekstu literackiego.

jaskiniach, każdy stanowi prawo dla swych dzieci i żon i nawzajem się o siebie nie troszczą.

Ni blisko, ni daleko od ziemi Kiklopów, na wprost przystani, leży wyspa mała lesista. Na niej dzikie kozy mnożą się bez końca: żadna ścieżka ludzka ich nie płoszy, nie zapuszcza się tam żaden z owych łowców, co z trudem bolesnym przedzierają się przez lasy i pną się na szczyty gór. Nie ujarzmiona pastwiskiem lub orką, wyspa nie obsiewana i nie tknięta, wieczna po ludziach wdowa sama sobie pasie beczące kozy. Nie znają Kiklopi okrętów krasnolicznych, nie ma wśród nich cieśli, którzy by mogli zbudować okręty o mocnych burtach, zdatne do wszystkiego, co to zawijają do miast i prując morze łączą ludzi ze sobą: tacy cieśle mogliby i wyspę pięknie im zabudować.”

Homer, *Odyseja*. Przekł. J. Parandowski, Warszawa 1967, s. 141-142



Perykles (500-429 p.n.e.), najwybitniejszy ateński mąż stanu, wódz i polityk, zwolennik radykalnej demokracji. W latach 443-430, jako wybierany corocznie strateg przyczynił się do wzrostu znaczenia i wspaniałości Aten. Na jego czasy przypada rozkwit ateńskiej architektury, nauki i literatury.

B. I jeszcze mowa Peryklesa

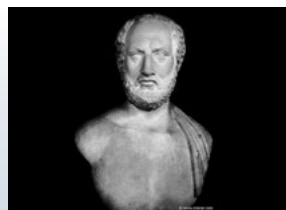
„Nasz ustrój polityczny nie jest naśladownictwem obcych praw, a my sami raczej jesteśmy wzorem dla innych niż inni dla nas. Nazywa się ten ustrój demokracją, ponieważ opiera się na większości obywateli a nie na mniejszości. W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jeśli zaś chodzi o znaczenie to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia; nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo albo nieznanne pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu zaszczytów. W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. W życiu prywatnym nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli się zajmuje tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych pogardliwych spojrzeń, które wprawdzie nie wyrządzają szkody, ale ranią. Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom, zwłaszcza tym nie pisanim, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę.

Myśmy też stworzyli najwięcej sposobności do wypoczynku po pracy, urządzając przez cały rok igrzyska i uroczystości religijne oraz pięknie zdobiąc nasze prywatne mieszkania, których urok codzienny rozprasza troski. Z powodu zaś wielkości miasta zwozi się tutaj towary z całej ziemi; możemy tedy na równi rozkoszować się wytworami obcych narodów co i naszymi własnymi.

I w sprawach wojennych różnimy się od nieprzyjaciół. Miasto nasze pozostawiamy otwarte dla wszystkich; nie zdarza się żebyśmy wydalali cudzoziemców i nie pozwalali komuś uczyć się u nas albo patrzeć na coś, co mogłoby się przydać naszym wrogom: mamy bowiem zaufanie nie tyle do przygotowań i podstępów wojennych, ile do własnej odwagi w działaniu...

Państwo nasze jest godne podziwu i pod tym względem i pod wieloma innymi. Kochamy bowiem piękno, ale z prostotą, kochamy wiedzę, ale bez zniewieściałości, bogactwem się nie chwylimy, lecz używamy go w potrzebie; przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże jest ujmą, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć. U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce. Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną. Zawsze sami oceniamy wypadki i staramy się wyrobić sobie trafny sąd; nie stoimy na stanowisku, że słowa szkodzą czynom, lecz że najpierw trzeba się dać pouczyć słowom, zanim się do czynów przystąpi...

Krótko mówiąc twierdzę, że państwo nasze jako całość jest szkołą wychowania Hellady, i wydaje mi się, że u nas każda jednostka może z największą swobodą przystosować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem. A że nie są to okolicznościowe przechwałki, ale rzeczywista prawda, na to wskazuje potęga naszego państwa, którą zdobyliśmy dzięki tym cechom charakteru. Państwo nasze jest jedyne spośród współczesnych, które okazuje się w ogniu próby silniejsze, niż opinia, jaką posiada; jedyne, które u napastników nie wywołu-



Tukidydes z Aten (ok. 460-ok. 400 p.n.e.), był uczestnikiem a następnie obserwatorem wojny, zwanej peloponeską, jaką w latach 431-404 toczyły Ateny ze Spartą. Poświęcił jej także swoje dzieło *Wojna peloponeska*. Współcześni historycy wskazują na bardzo nowoczesny charakter owej monografii, opublikowanej już po śmierci Tukidydesa, wskazując na oryginalny sposób ujęcia przez niego materiału historycznego, jak i formę jego prezentacji.

je oburzenia na ciosy, jakie im wymierza, ani u poddanych skargi, że rządzą nimi niegodni. Potęga naszego państwa, poświadczona przez tyle wspaniałych dowodów, podziw budzić będzie u współczesnych i u potomnych. Nie potrzebujemy ani Homera jako chwalczy, ani innego poety, który wprowadzie na chwilę radość swą poezją przyniesie, lecz którego obrazom kłam zada rzeczywistość. Państwo nasze dlatego budzi podziw, że swoją odwagą zmusiliśmy wszystkie morza i lądy, aby stały się nam dostępne, i że wszędzie postawiliśmy wieczne pomniki klęsk przez nas zadanych i dobrodziejstw przez nas wyświadczonych. W obronie takiego miasta poległi odważnie ci oto, nie chcąc go stracić; w obronie tego miasta także wszyscy pozostali przy życiu muszą być gotowi do cierpień.”

Tukidydes, *Wojna peloponeska*.

Przeł. Kazimierz Kumaniecki. Warszawa 1953, s. 106-109.

Zadania pomocne przy analizie tekstów

A.

1. Porównaj, w jaki sposób charakteryzuje Homer Lotofagów, a jak Kiklopów.
2. Spróbuj teraz ze sobą połączyć obydwa epizody wędrówki Odyseusza.

B.

1. Zacytowany fragment to mowa, którą Perykles wygłosił ku czci pierwszych Ateńczyków poległych w wojnie peloponeskiej. Poszukaj w tekście argumentów, jakimi posłużył się Perykles, aby przekonać słuchaczy, iż nie była to ofiara daremna.
2. Mowa Peryklesa to jedno z najwspanialszych dokonań greckiej retoryki. Jej siła przekonywania oddziałuje na nas także i dzisiaj. Spróbuj podzielić użyte przez niego argumenty na takie, które miały znaczenie dla współczesnych mu Ateńczyków i te, które można by umieścić w przemówieniu współczesnego polityka.

2. KOMENTARZE

A. Komentarz Hegla

„U Greków ...czujemy się swojsko dzięki temu, że widzimy, iż swój świat uczynili sobie oni ojczyzną. Łączy nas z nimi ten sam duch czucie się u siebie w domu. Tak jak w zwykłym życiu dobrze jest nam u ludzi i w rodzinach, które czują się u siebie swojsko i znajdują zadowolenie w sobie, a nie na zewnątrz, poza sobą, tak właśnie jest, kiedy obcujemy z Grekami. Naturalnie, substancjalne początki swojej religii, kultury, wspólnoty społecznej przejęli oni w mniejszym lub większym stopniu z Azji, Syrii i Egiptu. Ale do tego stopnia go przekształcili, przetworzyli, zmodyfikowali, odmienili, że to, co jest tak u nich cenione, uznawane, kochane – zarówno przez nich samych, jak i przez nas – można uważać właśnie za coś, co jest w istotny sposób ich własne. ...

Już sam fakt, że świat jawił się Grekowi jako coś swojskiego, a następnie związany z tym duch, którego istotą było wyobrażenie bycia u samego siebie – bycia u siebie samego w swej fizycznej, obywatelskiej, prawnej, etycznej, politycznej egzystencji – ten charakter wolnej, pięknej historyczności, Mnemozyny, polegający na tym, że to, czym byli Grecy, istniało u nich także jako Mnemozyna, zawiera w sobie również zarodek myślowej wolności i w rezultacie usposobienie, z którego zrodziła się filozofia. ..

Jeśli chodzi o zewnętrzny, historyczny kontekst, o ogólną sytuację, w jakiej znajdowała się wówczas Grecja, to ów początek greckiej filozofii przypada na szóste stulecie przed narodzeniem Chrystusa, na czasy Cyrusa, epokę upadku jońskich republik w Azji Mniejszej. Filozofia pojawia się wówczas, gdy ten piękny świat, który jako taki osiągnął wysoki poziom rozwoju, właśnie ginął.”

Hegel, *Wykłady z historii filozofii*.

Przeł. Światosław Florian Nowicki. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 206-207, 212.



Mnemozynie

– w greckiej mitologii bogini pamięci, matka Muz



Stanisław Vincenz (1888-1971), badacz kultury, filozof i tłumacz. Rekonstruuje wzory życia i kultury zagubione przez współczesną cywilizację sięgając także do starożytnej Grecji, wiele miejsca w swej twórczości poświęcając Homerowi. Był zafascynowany kulturą huculską, co znalazło odbicie w dziele *Na wysokiej połoninie...*, złożonym z trzech części, które porównywano z homeeryckim eposem.

B. Komentarz Stanisława Vinzenza

„Moglibyśmy naprowadzić jeszcze dwa motywy, dlaczego Grecja jest ojczyzną naszej myśli. Pierwszy z tych motywów obowiązuje każdego Europejczyka, drugi powinien przemawiać przekonująco do Polaków.

Wielki szwajcarski historyk kultury, Jakub Burckhardt (1818-1897), charakteryzując mowę starogrecką, a wykazując przy tym jej wielką muzykalność i konkretność, jak i zdolność abstrakcyjną, zwrócił uwagę na to, że właściwie wszyscy myślimy po grecku (przez pośrednictwo gramatyki łacińskiej), wszystkie języki europejskie przejęły różnicowanie gramatyczne greckie. Dźwięk i fonetyka ich, chociaż przecież z tego samego pnia językowego są takie czy inne *w formie*, ich podłoże, ich ustrój i budowa myślowa są całkowicie greckie.

W świetnej intuicji Słowacki wywodzi rodowód Króla Ducha Polski, to jest „człowieka wiecznego” w Polsce z Grecji...

Powinno nas to zastanowić, że poeta tej miary wywodzi genealogię duchową Polski ze starożytnej Grecji podług mitów orfickich, podług myśli platońskiej. Jest to idea swobody, powołanej do najwyższych celów duchowych.”

St. Vincenz, *Polski wstęp do historii filozofii greckiej. Po stronie dialogu*, wyd. PIW, Warszawa 1983, s. 270-71.

Zadania pomocne przy analizie tekstów

1. W jaki sposób ojczyzna wiąże się z pojęciem wolności, i jaki w tym powiązaniu udział przypada filozofii?
2. Spróbuj wyjaśnić, dlaczego Hegel wprowadza do swego wywodu Mnemozynę i jak ta bogini wiąże się z początkiem filozofii, w jaki sposób wiąże się także z fragmentem Odysei?
3. Znane twierdzenie Hegla „Sowa Minerwy wylatuje dopiero o zmierzchu”, wyraża to samo przekonanie, które znajduje się w zakończeniu przytoczonego tutaj tekstu. Spróbuj to uzasadnić.
4. Spróbuj zrekonstruować wywód Vinceza. Pomocne może być przy tym uwzględnienie zależności między „bliższą ojczyzną” (Polska) „ojczyzną europejską” i grecką ideą ojczyzny. Zastanów się, co łączy te ojczyzny, a co pozwala je od siebie odróżnić.

UZUPEŁNIENIA



To uzupełnienie dotyczy zagadnień, które pojawiły się już na szczycie naszej drabiny i dotyczą naszego czasu i naszego świata. W wyniku wojen, dynamicznych procesów demograficznych, pogłębiających się na świecie różnic społecznych, a przede wszystkim ekonomicznych nasila się dzisiaj problem imigracji i wykluczenia. Pozornie tylko mogą mu zapobiec różne deklaracje, odwołujące się do praw człowieka. Na podstawie własnych doświadczeń analizowała tę kwestię Arendt. Według niej: „Żaden z pa-

radoksów współczesnej polityki nie kryje w sobie tyle gorzkiej ironii co rozbieżność między wysiłkami idealistów o szlachetnych intencjach uparcie domagających się uznania za „niezbywalne” tych praw człowieka, które są udziałem jedynie obywateli w krajach o najwyższym poziomie dobrobytu i cywilizacji, a sytuacją ludzi tych praw pozbawionych. Ich sytuacja pogarszała się tak samo uparcie, aż obozy dla internowanych – przed II wojną światową będące raczej wyjątkiem niż regułą dla bezpieczeństwa – stały się rutynowym rozwiązaniem problemu miejsca zamieszkania *displaced persons*” (*Korzenie totalitaryzmu*). Jednak nie można dzisiaj rozważać tych kwestii bez znajomości praw człowieka i stałego dążenia do tego, aby były respektowane także wobec ludzi, którzy nie są objęci opieką żadnego państwa. Dlatego proponujemy wszystkim czytelnikom powtórkę z lekcji dotyczących praw człowieka i obywatela. Ich lektura może dostarczyć informacji, które pozwolą lepiej zrozumieć tę kwestię – a jest to sprawa ważna dla nas wszystkich.

Paweł Łuków, Barbara Markiewicz

DWIE LEKCJE Z FILOZOFII POLITYCZNEJ

Idea praw człowieka jako cel i reprezentacja wartości politycznego działania.

Uwagi ogólne:

1. Prawa człowieka i ich rolę jako reprezentacji wartości moralnych w życiu politycznym proponujemy przedstawić przez odwołanie się do Deklaracji Praw Człowieka, opublikowanej przez ONZ w Paryżu w 1948 r. i aktualnych przypadków łamania praw człowieka, opisywanych w Biuletynie wydawanym przez Amnesty International oraz ogłoszeń AI publikowanych w prasie codziennej.
2. Celem takich zajęć, oprócz zachęcenia ich uczestników do teoretycznej refleksji na temat praw człowieka, powinno być przyczynienie się do rozwoju ich obywatelskiej świadomości i politycznej wrażliwości.
3. Lekcje poświęcone tej tematyce mogą być prowadzone w ramach zajęć z filozofii, wiedzy o społeczeństwie, czy historii. Zakładamy, iż uczniowie posiadają już znajomość pewnych podstawowych tekstów z zakresu filozofii politycznej – znajomość podstawowych pojęć i problematyki. Przedstawione tutaj zajęcia służyć mogą jako wprowadzenie do tematyki związanej z kwestią obywatelstwa, odpowiedzialności, godności, obywatelskiego nieposłuszeństwa, społeczeństwa obywatelskiego itp.
4. Zaproponowany temat można zrealizować w trakcie dwóch godzin lekcyjnych:
 - Lekcja pierwsza ma na celu wyjaśnienie problemu praw człowieka i rozpoznawania ich w specyficznych przypadkach. Jej celem jest przekonanie uczniów, że prawa człowieka nie są jedynie zbiorem abstrakcyjnych zasad, lecz stanowią problem, który jest ważny w codziennym życiu dla każdego z nas.
 - Lekcja druga poświęcona zostanie prezentacji sposobów filozoficznego uzasadniania praw człowieka. Odwołujemy się tutaj do historii samej idei praw człowieka i koncepcji godności ludzkiej.

Jako praktyczne sprawdzenie wiedzy przekazanej na obydwu lekcjach potraktować będzie można stosunek uczniów do apelu zawartego w opisywanych przez Amnesty International przypadków łamania praw człowieka.

Lista proponowanych lektur:

1. Teksty podstawowe:

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka

Aktualny Biuletyn „Amnesty International”

2. Teksty uzupełniające:

I. Kant: *Czy dzieje mają sens?* w: B. Markiewicz, *Filozofia dla szkoły średniej*. Warszawa 1988.

Steven Lukes: *Pięć bajek o prawach człowieka*. „Res publica” 3 (66) 1994.

M. Środa: *Idea godności w kulturze i etyce*. Warszawa 1993. Rozdz. II.

Lekcja pierwsza: Co możesz zrobić z moim życiem?

1. Przygotowanie

Nauczyciel powinien rozdać odbite z Biuletynu „Amnesty International” komunikaty, w których opisane zostały konkretne przykłady łamania praw człowieka (mogą to być także apele publikowane przez „Amnesty International” na łamach gazet codziennych). Takie przykłady powinny spełniać pewne warunki:

- powinny odnosić się do różnego rodzaju praw. Nie jest wskazane, do czego mamy na ogół skłonność, koncentrowanie się wyłącznie na prawach politycznych. Różnorodność przykładów pozwoli przekonać uczniów o złożoności i szerokim zakresie problemu prawa człowieka;
- omawiane przypadki powinny być zrozumiałe dla uczniów. Nie może pojawić się wrażenie, że problem ten jest tak skomplikowany, iż mogą się nim zajmować jedynie specjaliści;
- powinniśmy się wystrzegać odwołań do przykładów, zawierających zbyt duży ładunek emocjonalny, który sprawia, że trudno poddają się one intelektualnej analizie;
- wydaje nam się ważne, aby omawiane przykłady dotyczyły stosunkowo odległej części świata, odmiennej kultury i politycznego systemu. Pozwoli to przekonać uczniów, iż słownik praw człowieka jest odpowiedni i użyteczny w różnych sytuacjach. Łatwiej wtedy także przekroczyć ograniczenia związane z własnym krajem i kulturą;
- materiał, którym się posługujemy, powinien, oprócz opisu samego procesu łamania praw człowieka, zawierać krótką biografię osoby, o której w nim mowa. Pozwoli to na ograniczenie zbyt ogólnej dyskusji. Uczniowie powinni mieć świadomość, iż sprawa ta dotyczy konkretnych ludzi. Z tego powodu także dobrze by było, aby



taki materiał opatrzony był fotografią osoby, której wypadek staje się przedmiotem dyskusji. Takie elementy mogą pomóc wzbudzić w uczniach osobisty stosunek do omawianych problemów.

Wybór właściwego materiału, jak widzimy, może sprawiać pewne trudności, przy czym należy unikać następujących skrajności:

- nadmiernego zaangażowania i
- obojętności

uczniów wobec osób, których sytuacja będzie przedmiotem dyskusji. Zbytne zaangażowanie może zakłócić wydawanie sądu; obojętność może doprowadzić do braku zainteresowania omawianą problematyką. Odwołanie się do aktualnych wypadków łamania praw człowieka jest, według nas, uzasadnione przekonaniem, że zetknięcie się z konkretnymi sytuacjami z życia rzeczywistych ludzi pozwoli w uczniach wyrobić poczucie, iż należy się je traktować z właściwą powagą i troską.

Amnesty International

Międzynarodowa organizacja pozarządowa, która stawia sobie za cel zapobieganie łamaniu praw człowieka na całym świecie. Podejmuje w tym celu pokojowe obywatelskie działania takie jak:

- Pisanie listów do władz krajów, które naruszają prawa człowieka,
- publikują informacje o takich naruszeniach,
- wspierają finansowo i prawnie ich ofiary.

W 1977 r. organizacja została uhonorowana pokojową Nagrodą Nobla.

2. Przeprowadzenie

- a) Uczniowie powinni wcześniej zapoznać się z materiałami AI. Przy okazji nauczyciel może przedstawić samą tę organizację i formy jej działania. Prezentacja poszczególnych przypadków opisanych w komunikatach AI, powinna wywołać dyskusję na temat tego, jakie prawa i w jaki sposób zostały w tych przypadkach złamane.
- b) W dyskusji, jaka wywiąże się w związku z poszczególnymi przykładami łamania praw człowieka, oprócz wyjaśnień faktograficznych, dotyczących np. aktualnej sytuacji politycznej w kraju, w których zdarzył się taki wypadek, dobrze byłoby także zwrócić uwagę na następujące elementy:
 - uczeń powinien umieć wskazać, jakie prawa zostały złamane w każdym konkretnym wypadku. Jest to ważne, ponieważ zwykle chodzi o kilka praw;
 - wydaje nam się istotne zachęcenie uczniów, aby w takiej dyskusji odwoływali się do własnego doświadczenia.

czenia. W ten sposób łatwiej będą oni mogli rozpoznać podobieństwa zachodzące między różnymi przypadkami. W szczególności będą mogli zobaczyć, że struktura myślenia na temat przedstawionych przypadków jest zasadniczo podobna;

- ważną rzeczą wydaje nam się podkreślenie podobieństwa między uczniami i ofiarami łamania praw człowieka. Uczniowie powinni odkryć, iż istnieje wiele aspektów życia, które są im wspólne z ludźmi z innych kultur i systemów;
- nie powinniśmy pomijać faktów, które mogą wywoływać niechęć w stosunku do osób, których prawa zostały złamane. Jeśli ta osoba zrobiła coś złego, a teraz jej, czy jego prawa są łamane, nie możemy tego ignorować. Powinniśmy raczej zapytać, czy ten fakt ma znaczenie z punktu widzenia problemu praw człowieka, i jeśli tak czy, i w jaki sposób zmienia to ich sytuację z punktu widzenia tych praw.

Komentarz nauczyciela

Tego rodzaju dyskusja prowadzi zwykle do stwierdzenia, że uczniowie rozumieją prawa człowieka w różny sposób. Nauczyciel powinien pomóc im wyartykułować te różnice i uporządkować związane z nimi interpretacje. Proponujemy tutaj pewien schemat takiego uporządkowania:

Wyrażenie „X ma prawo do Y” może mieć cztery znaczenia:

- „X nie ma obowiązku (wobec Z) zrobienia Y”. W tym sensie prawo znaczy wolność zrobienia czegoś.
- „Z ma obowiązek pozwolenia X zrobić Y”, co oznacza, że X może w sposób prawomocny domagać się, aby inni zrobili coś, co pozwoli mu zrobić Y, albo że inni powstrzymają się od działań, przeszkadzających X zrobić Y. Trzeba przy tym zauważyć, że prawa człowieka powinny być przestrzegane niezależnie od poszczególnych systemów politycznych, ekonomicznych i prawnych.
- „X jest zdolny zmienić niektóre z istniejących stosunków prawnych (lub normatywnych)”. Taka interpretacja

prawa koncentruje się na możliwości działania osoby w sposób, który nie daje podstaw, aby go zabronić.

- d) „Z nie jest zdolny do zmiany istniejących stosunków prawnych (albo normatywnych) zachodzących między X i Y”. W tym wypadku wyrażenie „X ma prawo do Y” oznacza, że Z nie może zmienić normatywnych stosunków.

W tym wypadku stwierdzamy zatem pierwszeństwo praw człowieka przed prawem pozytywnym.

Przy tego rodzaju wyjaśnieniach nauczyciel może odwołać się do podstawowych, historycznych dokumentów, które poprzedzały Deklarację Narodów Zjednoczonych, takich jak np.: *Magna Charta Libertatum* (1215), *Neminem captivabimus nisi iure victum* – przywilej szlachty polskiej (1434), angielski *Habeas Corpus Act* (1679), amerykańskiej *Deklaracji Niepodległości* (1776), francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* (1789).

Lekcja druga: Idea godności, jako podstawa praw człowieka



1. Przygotowanie

W trakcie pierwszej lekcji uczniowie mieli okazję przekonać się, że prawa człowieka od dawna były przedmiotem zainteresowania wielu ludzi a także, iż uznanie ich łamania za zło przekracza ramy indywidualnych poglądów, poszczególnych systemów politycznych i kultur. Stawiamy teraz pytanie: dlaczego ludzie sądzą, że człowiek ma jakieś prawa. Dyskusję możemy rozpocząć od lektury preambuły Deklaracji ONZ, w której przywołana została idea ludzkiej godności.

2. Przeprowadzenie

W trakcie rozważań nad tym tekstem należy zwrócić uwagę, iż godność ma dwa znaczenia. Pierwszy to ten, w którym chodzi o godność osoby działającej w sposób, nadający jej specjalną wartość. W tym sensie godność jest wartością osoby, którą może ona stracić, kiedy będzie działać niewłaściwie. Zgodnie z drugim znaczeniem, godności nie można utracić, gdyż jest ona cechą przysługującą każdemu z nas, ponieważ jesteśmy ludźmi. To znaczenie godności występuje właśnie w Deklaracji ONZ.

Komentarz nauczyciela

Nauczyciel może uzupełnić rozważania na temat godności, prezentując najważniejsze koncepcje filozoficzne związane z ideą ludzkiej godności.

- a) W starożytności pojęcie godności nie występowało w znaczeniu *ludzkiej* godności. Bliskie naszemu rozumieniu godności jest *timios* Arystotelesa, które stosuje się do określenia osoby cieszącej się dużym szacunkiem (*Etyka Nikomachejska*, ks. I, rozdz. XII). Pojęcie godności odnosiło się do jednostki określonej przez jej przynależność do pewnej grupy społecznej (tzn. arystokracji). Godność mogła zostać przypisana osobie wolnej, która urodziła się jako członek pewnej grupy społecznej, osobie wychowywanej i kształconej w pewien sposób. W tym znaczeniu godność stanowiła specyficzną wartość osoby jako członka uprzywilejowanej grupy. Taką godność można było utracić, kiedy np. arystokrata działał w sposób niezgodny ze standardami stosownymi dla arystokratów. Godności nie posiadali niewolnicy i barbarzyńcy, ponieważ nie byli uprzywilejowani poprzez swoje pochodzenie.
- b) Zmianę w tym „klasycznym” rozumieniu godności wprowadził Sokrates wraz z pojęciem godności mędrca, czy filozofa. Osoba zdobywa godność nie przez pochodzenie, lecz przez zgodne z cnotą (*arete*) działanie. Takie działanie jednakże było możliwe jedynie dla ludzi wolnych. Sokratejską ideę godności potraktować

można jako rodzaj jej demokratyzacji. Podobne rozumienie godności odnajdujemy w *Państwie* Platona, kiedy wprowadza on koncepcję królów-filozofów.

- c) Radykalną zmianę w rozumieniu idei godności wprowadza chrześcijaństwo wraz z nowym ujęciem osoby ludzkiej. Można ją interpretować jako rozwinięcie Sokratejskiej idei godności obywatela, gdzie obywatelstwo oznacza uczestniczenie w ludzkim gatunku, który jest uprzywilejowany moralnie jako rodzaj „arystokratycznego gatunku”. Wszyscy ludzie posiadają godność, ponieważ urodzili się ludźmi. W ten sposób godność stanowi część moralności uniwersalnej, nie związanej z przynależnością do określonej rasy, narodu czy kultury. Tak rozumianą ideę godności można uzasadniać w różny sposób. W ujęciu najogólniejszym jest to *ponadnaturalna* własność człowieka nadana mu przez Boga. Rozwinięciem tego sposobu argumentowania jest uznanie, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boga i ma specjalną rolę do odegrania w jego dziele stworzenia. Przy bardziej szczegółowym uzasadnieniu stwierdza się, że ludzki byt stanowi mikrokosmos odbijający wieczną harmonię stworzoną przez Boga, lub że duchowość czyni człowieka podobnym do Boga i to wyróżnia go w specyficzny sposób. Zgodnie z tym sposobem myślenia ludzka godność stanowi konsekwencję boskiego planu wywyższenia człowieka ponad całą ożywioną i nieożywioną naturę. Ten rodzaj godności traktuje się zwykle jako coś, czego nie możemy utracić, ponieważ stanowi konstytutywną *właściwość* ludzkiego bytu. W tym sensie godność staje się odpowiednikiem „człowieczeństwa”.
- d) Idea godności jako własność każdego ludzkiego bytu może być rozpatrywana także niezależnie od swego religijnego źródła. Daje się tutaj wyróżnić dwa podstawowe poglądy:
- *naturalistyczny* – zgodnie z którym ludzka godność stanowi własność wspólną wszystkim ludzkim istotom, zależną od pewnych naturalnych właściwości. Zwykle tę właściwość rozumie się jako dyspozy-

cję: czasami jest to siła przewyższająca wszystkie stworzenia, lecz równa dla wszystkich ludzi (Hobbes), czasami zdolność do przeprowadzenia zmian w środowiska (Marks), a czasami racjonalność, która sprawia, że człowiek jest w stanie zrozumieć swoje miejsce w przyrodzie (Pascal). W obrębie każdego z tych poglądów właściwości te często się pokrywają, a różnice między nimi dają się zredukować do różnic w poglądach wspomnianych tutaj autorów;

- *nienaturalistyczny* – reprezentowany przez Kanta. Dla niego ludzka godność określona jest przez imperatyw kategoryczny, który wymaga, aby każdy ludzki byt był zawsze traktowany jako cel, a nigdy jedynie jako środek działania. Ludzka godność zawiera się w ludzkiej wolności rozumianej jako moralne uprawnienie (autonomia). Sprawia ona, że istnieje czynnik pierwotny, warunek wszelkiej moralnej wartości. Jako taki byt, człowiek wprowadza wartości moralne w świat i nie może być zastąpiony przez nic innego: ludzka wartość nie jest niczym uwarunkowana.

Rozważania takie pozwolą nam pokazać powiązanie, jakie zachodzi między doktrynami filozoficznymi i aktualnymi problemami. Przy tej okazji nauczyciel powinien także pokazać, iż ludzie, którzy posiadają poczucie godności, są zdolni do szanowania godności innych, do poczucia z nimi jedności i wspólnoty w grupie. To uczucie jest podstawą ich potrzeby respektowania praw człowieka, która nie opiera się na litości, czy pewnego rodzaju moralnym idealizmie, lecz na odczuciu wspólnoty równych i wolnych.

Dyskusja

Trzeba wyjaśnić wątpliwości i pytania, jakie pojawić się mogą w związku z wykładem nauczyciela. Dyskusję taką nauczyciel powinien wykorzystać do tego, aby podkreślić, że Deklaracja ONZ dotyczy godności wszystkich ludzi: tych których prawa zostały złamane i tych, którzy są tego

świadkami. Złamanie czyichś praw godzi tak w prawa ofiary takich działań, jak i świadka. Ludzka godność, która zostaje w ten sposób podważona, jest także naszą godnością, działania skierowane przeciw godności są także skierowane przeciwko nam, co powoduje, że czujemy się zmuszeni do wystąpienia w obronie tych praw.

Wydaje nam się bardzo ważne podkreślenie, że nasze wystąpienie w obronie ofiary jest akcją polityczną, która przekracza granice narodowe i kulturowe. Podjęcie politycznego działania w obronie praw człowieka oznacza świadome uczestniczenie w ludzkiej wspólnocie. Nasze działanie w imieniu ofiar wynika z naszej potrzeby respektowania naszej i ich godności. Nasza przynależność do wspólnoty ludzkiego rodzaju usprawiedliwia nasze działania w obronie praw człowieka, stanowią one bowiem część politycznego życia tej wspólnoty.

Wnioski

Uczniowie najczęściej zgłaszają wątpliwości co do skuteczności takiego działania. Powszechnym zarzutem w stosunku do działania w obronie praw człowieka jest uznanie ich za irracjonalne, ponieważ nie przynoszą one oczekiwanych rezultatów. Działanie indywidualne, jak się często słyszy, nie liczy się, ponieważ jednostka jest bezsilna, w szczególności w porównaniu z represyjną siłą rządów. Rzeczą pożyteczną byłoby zachęcenie uczniów do formułowania własnych argumentów. Możemy im podsunąć dwie strategie argumentacji na rzecz wspólnego działania:

Zgodnie z pierwszą racjonalne jest działanie w celu ratowania ideałów, nawet jeśli nie wiemy, w jaki sposób działanie indywidualne może wpłynąć na zachowania innych ludzi. Ludzkie życie jest puste bez ideałów, które oddziałują na naszą aktywność i na funkcjonowanie politycznych instytucji. Przez działanie w obronie ideałów zmieniamy świat i przyczyniamy się do poprawy bytu danej wspólnoty.

Druga strategia nie polega na wskazaniu racjonalności działania wspólnego, lecz odwołuje się do jednostki. Jej

DZIEŃ PRAW CZŁOWIEKA

10 grudnia

Ustanowiony przez
Zgromadzenie Ogólne
ONZ w 1950 r.
w rocznicę podpisania
Powszechnej deklaracji
praw człowieka w 1948 r.

podstawą jest stwierdzenie, że istnieje taki punkt, w którym jeden głos lub działanie jednego człowieka może zmienić wszystko. Możemy przedstawić odpowiednie przykłady: przypuśćmy, że przy wyborze uczniowskiego samorządu stu uczniów ma wybierać swojego kandydata. Wiemy, że może on być wybrany, gdy otrzyma 51 głosów. Jeśli ktoś, kto myśli, że powinien on zostać wybrany nie pójdzie do wyborów sądząc, że jego głos nic nie znaczy, nie zostanie on wybrany. W tej sytuacji ten jeden głos zmienia wszystko, choć nie powinniśmy zapominać, iż nie liczy się bez pozostałych 50.

Na zakończenie lekcji poświęconych prawom człowieka nauczyciel może zwrócić się do uczniów z propozycją, aby – jeśli uznają to za właściwe – wypełnili i wysłali na podane adresy ulotki drukowane przez AI.





**Barbara Anna
Markiewicz (1947)**

ukończyła polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. Nominację na

profesora zwyczajnego uzyskała w roku 1998. Od 1975 r. była pracownikiem Uniwersytetu Warszawskiego, od 2018 r. jest na emeryturze. Obecnie mieszka w Jeleniej Górze. Opublikowała około 300 prac naukowych; jej teksty ukazały się także w języku niemieckim, angielskim i hebrajskim. Wykładała i wygłaszała odczyty m.in. w Turynie, Bochum, Zurichu, Paryżu, Oksfordzie, Londynie, Jerozolimie, Barcelonie i w Berlinie.

Głównym przedmiotem jej zainteresowań jest historia filozofii, dydaktyka filozofii oraz filozofia polityki. Działa w Polskim Towarzystwie Filozoficznym, od lat z jego ramienia zajmowała się Olimpiadą Filozoficzną dla młodzieży.

ORCID 0002-9267-3389.

***Książka dla wszystkich,
którzy chcieliby dotrzeć
do filozofii, ale boją się,
że jest za wysoko..***

ISBN 978-83-67156-89-9

ISBN 978-83-67156-86-8