

OBLICZA



FILOZOFII

OD JEJ HISTORII DO ZASTOSOWAŃ



OBLICZA FILOZOFII: OD JEJ HISTORII DO ZASTOSOWAŃ

PAWEŁ WALCZAK
(redakcja)

Recenzja naukowa: dr hab. Joanna Dudek, prof. UZ

Publikacja finansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu
Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”
nr projektu NdS/545149/2022/2022, całkowita wartość projektu 101 200zł.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Copyright Uniwersytet Zielonogórski

Paweł Walczak (redakcja)

Recenzja naukowa:
dr hab. Joanna Dudek, prof UZ

Projekt okładki: Marcin Sosnowski

ISBN 978-83-60389-05-8

Redakcja techniczna, druk
Wydawnictwo MAJUS
www.majus.net

SPIS TREŚCI

WSTĘP (5)

CZĘŚĆ I

FILOZOFIA WOBEC PROBLEMU TOŻSAMOŚCI

- Tomasz Mróz: Co badają historycy filozofii polskiej? (9)
Bogdan Trocha: Tożsamość narracyjna w odniesieniu
do tekstu kultury popularnej (12)
Adrianna Grabizna: Ile płci? Filozoficzne aspekty tożsamości płciowej (15)
Robert Piłat: Dialektyka i paradoksy tożsamości (18)
Magdalena Środa: Jaka tożsamość po humanizmie? (25)
Jan Surman: Tłumaczenie, cyrkulacja, historyzacja.
W poszukiwaniu nowych perspektyw historii
filozofii narodowych (31)
Roman Sapeńko: Problem tożsamości
w pespektywie filozofii posthumanizmu (35)
Sergii Rudenko: Fundamentals of modern Ukrainian identity (39)

CZĘŚĆ II

FILOZOFIA W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ TOŻSAMOŚCI LOKALNEJ

- Lilianna Kiejzik: Czy istniała kobieca tożsamość filozoficzna?
(na przykładzie kobiet filozofek w Rosji) (44)
Andrzej Gillmeister: Ludi Romani i Plebeii
w kształtowaniu się tożsamości rzymskiej (47)
Karolina Rożko: Żagański sen Jana Keplera (50)
Mariusz Pacholak: Filozofia wina (57)
Vadym Tytarenko: What is Kant's contribution to our identity? (60)
Mariusz Jagielski: Komunia i inność. Tożsamość osoby
w ujęciu Joannisa Zizioulasa (65)
Aleksandra Horecka: Tożsamość Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (67)
Bartłomiej Gruszka: Archeologia w mieście. Odkrycia archeologiczne
w poszukiwaniu tożsamości lokalnej (76)

CZĘŚĆ III

FILOZOFIA W JEJ ZASTOSOWANIACH

- Michał Rigel: The Ethics of Sex Robots (83)
- Tomasz Mazur: Teoria poznania a duchowość w stoicyzmie (86)
- Paweł Łuków: Etyki stosowane i praktyczność etyki (91)
- Tomasz Femiak: Metoda sokratyczna z punktu widzenia
psychologii homeryckiej (93)
- Tomasz Turowski: Arystoteles i bioetyka? (98)
- Marcin Fabjański: Odczarować mindfulness - o nieporozumieniach
wokół jednego z najmodniejszych pojęć
używanych w doradztwie i coachingu (101)
- Krzysztof Łapiński: Daimonion, sylen, eros.
Sokrates w filozofii i w kulturze (103)
- Artur Pastuszek: Twórczość zaangażowana.
Praktyki artystyczne i ich społeczny, polityczny
oraz estetyczny potencjał (105)

WSTĘP

Od września 2022 roku do lutego 2024 roku Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego realizował projekt „Oblicza filozofii: od jej historii do zastosowań”, który był finansowany w ramach programu Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego „Nauka dla Społeczeństwa”. Celem projektu było, najogólniej rzecz ujmując, przedstawienie społeczności lokalnej filozofii i pokrewnych nauk humanistycznych jako dziedzin szczególnie ważnych w kształtowaniu i wypracowywaniu tożsamości zarówno na płaszczyźnie lokalnej, jak i w perspektywie historii i przyszłości społeczeństwa polskiego. Cel ten wydaje się zyskiwać na znaczeniu na obszarach o skomplikowanej kulturowo historii, a takim właśnie obszarem jest województwo lubuskie i jego kulturowo-naukowe centrum, czyli Zielona Góra. Dodatkowo, aby ukazać wartość filozofii i pokrewnych dziedzin dla współczesnego człowieka, w różnych aspektach jego egzystencji, jeden z bloków tematycznych zrealizowanych wykładów akcentował aktualność i możliwość wykorzystania badań filozoficznych dla celów praktycznych.

Projekt przewidywał realizację czterech głównych działań: organizacja trzech cykli wykładów otwartych, przygotowanie i publikacja strony internetowej (www.obliczafilozofii.pl), organizację i przeprowadzenie konkursu filozoficznego dla uczniów szkół średnich z województwa lubuskiego oraz przygotowanie publikacji. Na niniejszą książkę składają się streszczenia referatów prezentowanych w ramach cyklu otwartych wykładów filozoficznych, które były realizowane w roku akademickim 2022/2023 oraz w semestrze zimowym 2023/2024 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Instytut Filozofii wraz z funkcjonującym przy nim zielonogórskim oddziałem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego od roku 1998 roku organizuje cykliczne wykłady otwarte w ramach Zielonogórskiego Konwersatorium Filozoficznego. Prelegentami konwersatorium byli zarówno przedstawiciele badaczy z różnych dziedzin humanistyki i nauk społecznych pracujących na Uniwersytecie Zielonogórskim jak i liczni zaproszeni goście z różnych ośrodków krajowych i zagranicznych. Wykłady są organizowane w ramach cykli tematycznych, obejmujących czasowo zazwyczaj semestr lub cały rok akademicki. Ponad dwudziestoletnia tradycja otwartych wykładów organizowanych przez Instytut Filozofii UZ sprawia, że spotkania te cieszą dużym zainteresowaniem i uznaniem zarówno środowiska naukowego jak i mieszkańców Zielonej Góry.

W projekcie „Oblicza filozofii: od jej historii do zastosowań” zrealizowaliśmy trzy cykle wykładów, obejmujące następujące bloki tematyczne: „Filozofia wobec problemu tożsamości”, „Filozofia w poszukiwaniu źródeł tożsamości lokalnej” oraz „Filozofia w jej zastosowaniach”.

W pierwszej części książki zostały zebrane streszczenia wykładów z cyklu zatytułowanego „Filozofia wobec problemu tożsamości”, który miał na celu ukazanie roli badań humanistycznych, zwłaszcza filozoficznych, historycznych i kulturoznawczych, w refleksji nad kategorią tożsamości, źródeł kultury i wartości spajających wspólnotę narodową. Zostały zaprezentowane prelekcje na tematy przybliżające znaczenie i sens pojęcia tożsamości, narodu, wspólnoty, patriotyzmu zarówno w kontekście historycznym jak i współczesnym. Zaproszeni prelegenci reprezentowali różne dziedziny humanistyki i nauk społecznych: filozofię, historię, literaturoznawstwo, psychologię.

Druga część zawiera streszczenia wykładów z cyklu „Filozofia w poszukiwaniu źródeł tożsamości lokalnej”. Wykłady te dotyczyły zagadnień związanych z badaniami prowadzonymi w ramach dziedzin humanistycznych poświęconych problemowi tożsamości lokalnej, w odniesieniu do mieszkańców Zielonej Góry i województwa lubuskiego. Problematyka wykładów przybliżała wyniki badań przedstawicieli różnych dziedzin nauki zainteresowanych miejscową kulturą materialną i duchową, poczynwszy od zagadnienia lokalności, poprzez historyczne aspekty tożsamości mieszkańców tzw. ziem odzyskanych, po współczesne zjawiska związane z poszukiwaniem nowych fundamentów tożsamości.

W trzeciej części znalazły się streszczenia wykładów wygłoszonych w ramach cyklu zatytułowanego „Filozofia w jej zastosowaniach”. Celem było ukazanie wagi i roli badań humanistycznych dla rozwoju praktyk społecznych, sprzyjających formowaniu i utrwalaniu fundamentów postaw prospołecznych i obywatelskich, zarówno w aspekcie ogólnokrajowym jak i lokalnym. Poszczególne wykłady przybliżały konkretne przykłady zastosowań badań humanistycznych, zwłaszcza filozoficznych, w dziedzinach praktycznych, związanych z edukacją, technologią, polityką, coachingiem i doradztwem, a także specyficznymi dziedzinami związanymi ze sztuką czy bioetyką.

Dziękuję wszystkim znakomitym Autorom za przyjęcie zaproszenia do wzięcia udziału w tym projekcie, za wygłoszone niezwykle ciekawe wykłady oraz przygotowane teksty. Ze względu na wysoki poziom merytoryczny odczytów, które równocześnie były prezentowane w odpowiedni dla popularyzatorskich celów formie, wykłady te cieszyły się dużym zainteresowaniem mieszkańców Zielonej Góry. Dziękuję wszystkim słuchaczom za liczny udział w wykładach, za wszystkie ciekawe pytania i zaangażowanie w dyskusje.

Do zobaczenia na kolejnych spotkaniach i wykładach w ramach Zielonogórskiego Kowersatorium Filozoficznego!

Paweł Walczak

Filozofia

WOBEC PROBLEMU

tożsamości



INSTYTUT FILOZOFII UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO
PRZY WSPÓŁPRACY Z POLSKIM TOWARZYSTWEM
FILOZOFICZNYM (ODDZIAŁ W ZIELONEJ GÓRZE)
ZAPRASZAJĄ NA WYKŁAD W RAMACH CYKLU
FILOZOFIA WOBEC PROBLEMU TOŻSAMOŚCI



UNIwersytet
ZIELONOGÓRSKI



Ministerstwo
Edukacji i Nauki



NAUKA DLA
SPOŁECZEŃSTWA



PTf

PROJEKT OBLICZA FILOZOFII OD JEJ HISTORII DO ZASTOSOWANIA FINANSOWANY ZE ŚRODKÓW BUDŻETU PAŃSTWA W RAMACH PROGRAMU MINISTRA EDUKACJI I NAUKI POD NAZwą „NAUKA DLA SPOŁECZEŃSTWA” W PROJEKTU FES/04149/2022/2022. CAŁKOWITA WARTOŚĆ PROJEKTU 101 200zł.

Filozofia

WOBEC PROBLEMU

tożsamości

INSTYTUT FILOZOFII UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO
PRZY WSPÓŁPRACY Z POLSKIM TOWARZYSTWEM
FILOZOFICZNYM (ODDZIAŁ W ZIELONEJ GÓRZE)
ZAPRASZAJĄ NA CYKL WYKŁADÓW
FILOZOFIA WOBEC PROBLEMU TOŻSAMOŚCI



20.10.2022

DR HAB. TOMASZ WRÓŻ, PROF. UZ
UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

Co badają historycy
filozofii polskiej?

27.10.2022

PROF. DR HAB. BOGDAN TRÓCHA
UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

Tożsamość narracyjna
w odniesieniu do tekstu
kultury popularnej

17.11.2022

DR HAB. ADRIANNA GRABIŃNA, PROF. UZ
UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

Ile płci?
Filozoficzne aspekty
tożsamości płciowej

24.11.2022

PROF. DR HAB. ROBERT PIŁAT
UNIWERSYTET KARDYNAŁA
STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Dialektyka i paradoksy
tożsamości

08.12.2022

DR HAB. MAGDALENA ŚRÓDA, PROF. UW
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

Jaka tożsamość
po humanizmie?

15.12.2022

DR JAN SURMAN
INSTYTUT MASARYKA
I ARCHIWUM CZESKIEJ AKADEMII NAUK

Tłumaczenie,
cyrkulacja, historyzacja.
W poszukiwaniu nowych
perspektyw historii
filozofii narodowych

12.01.2023

DR HAB. ROMAN SAPIENKO, PROF. UZ
UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

Problem tożsamości
w perspektywie
filozofii posthumanizmu

19.01.2023

PROF. DR SERGII RUDENKO
NARODOWY UNIWERSYTET
TARASA SZEWCZENKI W KIJOWIE

Fundamentals of
modern Ukrainian
identity.

**WSZYSTKIE WYKŁADY
ODBĘDĄ SIĘ W AULI
BIBLIOTEKI UZ
O GODZINIE 17.00**



UNIWERSYTET
ZIELONOGÓRSKI



Ministerstwo
Edukacji i Nauki



PROJEKT „OBIECZA PRZODU. OD JUŻ HISTORIÓZYSTÓW PRZYNOSIMY” PRZEWIDUJĄCY DZISZAJ W BUDYNKU BUDYNKU W RAMACH PROGRAMU MINISTRA EDUKACJI I NAUKI POD NAZwą „NAUKA DLA SPOŁECZEŃSTWA” W 141 PROJEKTU NDS/54/18/2022/2022. CAŁKOWITA WARTOŚĆ PROJEKTU 101 000,00.

Część I

FILOZOFIA WOBEC PROBLEMU TOŻSAMOŚCI

Tomasz Mróz

Uniwersytet Zielonogórski

Co badają historycy filozofii polskiej?

Odpowiedź na zawarte w tytule pytanie wydaje się niezwykle prosta: historycy filozofii polskiej badają historię filozofii polskiej, bo cóż innego? W istocie jednak sprawy są bardziej złożone, gdyż samo zdefiniowanie przedmiotu filozofii polskiej, a co za tym idzie, jednoznaczne stwierdzenie, który filozof, czy które dzieło należą, bądź nie należą do filozofii polskiej, napotykają na trudności.

Nikt nie będzie wątpił w istnienie niemieckiej literatury, włoskiego malarstwa, czy francuskiej poezji, wydaje się zatem, że w filozofii, jako fenomenie kulturowym, możemy również wskazać na narodową specyfikę. Biorąc pod uwagę fakt, że filozofia narodziła się w antycznej Helladzie, można i to nie bezzasadnie przyjąć stwierdzenie, że cała historia filozofii to dzieje recepcji tego antycznego wynalazku. Jeżeli filozofia ma swoje korzenie w antyku, to łacińska kultura filozoficzna Europy zachodniej jest z pewnością mocnym pniem, czerpała bowiem z różnym natężeniem ze swego antycznego korzenia. Z pnia tego wyrasta szereg odmiennych względem siebie gałęzi, które są rozszczepieniem łacińskiego pnia i przechodzą w filozofię nowożytną różnicując się z czasem na filozoficzne szkoły, nurty i kierunki. Właśnie u zarania epoki nowożytnej, w odrodzeniu, zyskują swoje odrębności poszczególne narody, krystalizują się wtedy bowiem europejskie kultury narodowe. Podobnie rzecz miała się i w Polsce.

Podział dziejów filozofii jest ciągłym przeplataniem się charakterystyk geograficznych i chronologicznych. Filozofia antyczna jest

dzielona starym zwyczajem na grecką i łacińską. Okres średniowiecza raczej uniknął znaczących charakterystyk geograficznych, lecz i tutaj można mówić o pewnych specjalnościach filozoficznych w sensie geograficznym, jakkolwiek nie będą one charakterystykami narodowymi, w literaturze spotyka się bowiem określenia: scholastyka paryska czy oksfordzka. Epoka nowożytna pozwala natomiast dzielić filozofię geograficznie, językowo i narodowo. Mówimy więc w historii filozofii o włoskim renesansie, który różnił się przecież w miejscu i czasie od renesansu angielskiego, czy wreszcie polskiego. Co jednak ważniejsze – wszystkie te „renesansy” pozwalają się odróżnić pod względem charakterystyki filozoficznej.

Można więc mówić o swoistym zjawisku, jakim jest filozofia polska, a zaczęto je rozważać pod względem przedmiotowym i metodologicznym dopiero wtedy, gdy pojawili się w Polsce nowocześni historycy filozofii, a więc dopiero w II połowie XIX w.

Jednym z pierwszych był Henryk Struve (1840–1912), który jedno ze swoich dzieł zatytułował *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego* (Warszawa 1900) i już we wstępie podkreślił nierozzerwalny związek rozwoju narodów i ludzkości z filo-



zofią i jej historią. Stwierdził tam, że pojęcia filozofii polskiej należało używać jedynie od XIX w., dopiero wtedy bowiem myśl polska nabrała samodzielności, a badając ją należało szukać tych elementów, które pochodziły z filozofii obcej i tych, które wpływały z charakteru na-

rodowego, z tradycji. Rozważania te zostały poddane krytyce przez S. Garfeina-Garskiego (1867–1928), który w odczycie *Zagadnienie polskiej filozofii narodowej* (1910) doszedł do wniosku, że zadaniem filozofii jest dążenie do prawd uniwersalnych, a nie partykularnych, narodowych.

W dyskusji tej zabrał głos także K. Twardowski (1866–1938) w artykułach z 1911 r., akcentując konieczność zbudowania polskiej tradycji filozoficznej przez badanie jej historii, aby w przyszłości wpływy obce i rodzime mogły się równoważyć. A. Zieleńczyk (1880–1943) w tek-

ście *Drogi i bezdroża filozofii polskiej* (1912) skonkludował zaś, że naukowy, uniwersalny charakter filozofii powinien być jej fundamentem, na którym dopiero mogłaby powstać jej narodowa odmiana. Tę opinię jeszcze mocniej wyraził R. Ingarden (1893–1970) w artykule *Spór o istotę filozofii* (1922), ironizując nt. samej możliwości istnienia filozofii opatrzonej narodowym przymiotnikiem, jako równie (nie)uprawnionej jak narodowa matematyka czy zoologia. Temu z kolei przeczył B. Gawecki (1889–1984) w tekście *O filozofię narodową*, gdzie stwierdzał, że filozofia nie jest zwyczajną nauką, gdyż jej tezy zazwyczaj nie mają intersubiektywnej sprawdzalności.

Po II wojnie światowej ukazało się dzieło W. Wąsika (1883–1963), *Historia filozofii polskiej* (1958), w którym dokonał podziału analizowanego w niej materiału badawczego na trzy części: najogólniejszą, filozofię w Polsce; odrodzenia – filozofię polską; dziewiętnastowieczną polską filozofię narodową. Badania nad tradycjami filozoficznymi w Polsce rozwijały się, a po ukazaniu się pracy zbiorowej pt. *Filozofia polska* (1967), J. Bańka (1934–2019) w jej krytycznym omówieniu akcentował konieczność dowartościowania i przedstawiania filozofii polskiej w pozytywnym świetle, a także zintensyfikowania badań nad nią.

Wystąpienie Bańki było powodem, dla którego zabrał głos A. Walicki (1930–2020), inicjując w redakcji „Studiów Filozoficznych” dyskusję nad zagadnieniem badania filozofii polskiej, a wypowiedzi poszczególnych jej uczestników publikowano w tym właśnie czasopiśmie w latach 1969/70. Wśród zabierających głos znaleźli się m.in. J. Legowicz (1909–1992), W. Tatarkiewicz (1886–1980), T. Kotarbiński



(1886–1981), S. Swieżawski (1907–2004), B. Skarga (1909–2009), Z. Kuderowicz (1931–2015), R. Palacz (ur. 1935). Głos zamykający dyskusję należał do jej inicjatora, A. Walickiego, który podkreślał, prócz potrzeby zintensyfikowania badań nad tradycją filozoficzną Polski, jako obowiązkiem Polaków, „podwójną”, tj. lokalną i uniwersalną, genealogię filozofii polskiej, co z konieczności skutkowało uznaniem interdyscyplinarnego charakteru badań nad jej historią. Wydaje się, że wnioski te dla historyków filozofii nie straciły na aktualności.

Bogdan Trocha
Uniwersytet Zielonogórski

Tożsamość narracyjna w odniesieniu do tekstu kultury popularnej

Próba zestawienie koncepcji hermeneutycznej Paula Ricoeura z współczesnymi tekstami kultury popularnej tylko pozornie wydaje się propozycją mało atrakcyjną. Jednak aby wskazać na to jakie perspektywy badawcze stwarza ta koncepcja w zestawieniu z literaturą popularną należy wcześniej określić zakresy pojęciowe pojęć ja-



kie będą niezbędne w dalszej części wywodu. Dla Ricoeura tekst deskryptywny poprzez wykorzystanie ikoniczności pisma sam staje się transkrypcją rzeczywistości. Jako taki posiada on wkodowaną w swoją strukturę intencjonalność znaczenia. Zasadniczym problemem pozostaje jednak fakt specyficznej nienaturalności występującej w kontakcie podmiot tekst. Opiera się na ona na „milczeniu tekstu”, które wmusza samotną percepcję różną od naturalnego ruchu znaczenia w polu dialogu.

Rozumienie tekstu, który jest transkrypcją rzeczywistości dopuszcza nadinterpretację wykluczając właściwe zrozumienie zawarte-
go w nim przesłania. Jest to tym istotniejsze, że Ricoeur buduje swo-
ją koncepcję podmiotu w odniesieniu do zasadniczych tez Zygmun-
ta Freuda twierdzącego, że człowiek nie rozumie do końca sam sie-
bie. W ten sposób zrozumienie tekstu może prowadzić do pełniej-
szego zrozumienia samego siebie. Samo pojęcie tożsamości narracyj-
nej odnosi się do fundamentalnego dla tekstu literackiego określenia
tego „kto działa”. Zrozumienie mechanizmu „tego działania” prowa-
dzi nie tylko do zrozumienia mechanizmu arystotelesowskiej intrygi
ale przede wszystkim aksjologicznego i kulturowego tła „tego dzia-
łania”. W efekcie osadzona w fikcyjnym świecie treść fundamental-
nym dla ludzkiej kondycji znaczeniu może stać się elementem kon-
sytuującym tak zwaną sobość właściwą podmiotu, która jest nie tyl-
ko efektem zapośredniczonego treścią tekstu samopoznania ale także
staje się owocem życia przemyślanego. Oznacza to, że człowiek a na-
wet jego wspólnota może istnieć w tożsamości wywiedzionej z tek-
stów przez siebie stworzonych, co widoczne jest w odniesieniu do
Izraela i Starego Testamentu oraz antycznych Greków i twórczo-
ści poetów teologów – Homera i Hezjoda. Opisane przez Ricoeura
koncepcje III mimesis pozwalają precyzyjnie prześledzić potencjal-
ny ruch sensu w doświadczeniu tekstu opartego na modelu Roma-
na Jakobsona. Tak postrzegany tekst, w tym tekst kultury popularnej
przynosi nie tylko osadzone na intrydze modele doświadczenia ale
pozwala także na zamieszkiwanie w procesie lektury obcych świa-
tów, a co za tym idzie umożliwia traktowanie ich jako swoistego la-
boratorium moralnego. Tak postrzegana formuła rozumienia tekstu
pozwala nie tylko na wprowadzenie niefikcjonalnej lektury tekstu
fikcjonalnego ale przy zastosowaniu wymogów sztuki interpretacji
może prowadzić także do pełniejszego zrozumienia odbiorcy w ho-
ryzoncie znaczeń jakie przynoszą konkretne teksty.

Oczywiście powstaje pytanie, czy wszystkie teksty stwarzają taką
możliwość, czy dla wszystkich odbiorców i w jakim zakresie? Z całą
pewnością trudno byłoby wskazać na taką możliwość w odniesie-
niu do tekstów przynależących do Trivialliteratur, chociaż nie można



tego do końca wykluczyć. Jednak jeśli już w literaturze popularnej miałyby pojawić się możliwości odczytywania jej za pomocą koncepcji Ricoeura to raczej tekstów do takiego zabiegu należałoby poszukiwać w kanonie należącym do Unter-

haltungsliteratur oraz Entwicklungroman. W dużej mierze będzie to jednak uzależnione zarówno od kompetencji jak i oczekiwań samego odbiorcy. W efekcie czego stosowanie perspektywy Ricoeura w odniesieniu do tekstów literatury popularnej w takim samym stopniu uzależnione będzie od tekstu jak i odbiorcy, co w konsekwencji wskazuje na strategię lektury i ich potencjalne konotacje z tożsamością narracyjną. Zasadniczo można wskazać trzy zasadnicze modele lektury: przeżyciowy, terapeutyczny oraz prowadzący do eskapizmu. W każdym z nich można wymienić jeszcze kilka odmian. Jednak zasadniczo obecna w tych strategiach funkcja aleteiczna lub też dydaktyczna opierać się powinna na przejściu w lekturze przez wszystkie trzy typy mimesis. Wymagać to może nie tylko konkretnych dominant w samym tekście ale przede wszystkim kompetencji u odbiorcy. Istotne w tym przypadku jest to, że szczególnie literatura typu young&adult pozwala młodemu odbiorcy na świadome zestawianie własnych doświadczeń i pytań z ich analogonami z tekstu i obecnymi w nich rozstrzygnięciami. Znacznie ciekawsze mogą być jednak odczytania obecne w prozie typu speculative fiction. Przynoszą one bowiem nie tyle konteksty utracone w efekcie kulturowego zapomnienia, co mające stać się wyzwaniem nieodległej przyszłości. Można tu mówić o dwóch zasadniczych aspektach lektury. Pierwszy związany jest z technologicznymi i biologicznymi wyzwaniami stojącymi przed zglobalizowaną cywilizacją. Drugi natomiast podejmuje raczej zagadnienia ściśle kulturowo antropologiczne. W obu jednak

przypadkach tożsamość narracyjna obecne w lekturze tego typu tekstów pozwala nie tylko lepiej zrozumieć sam podmiot odbioru ale także umieścić go w moralnym laboratorium umożliwiającym testowanie konsekwencji przyszłych rozstrzygnięć zarówno dla człowieka jak i cywilizacji.

Adrianna Grabizna

Uniwersytet Zielonogórski

Ile płci? Filozoficzne aspekty tożsamości płciowej

Nasze społeczeństwo jest zorganizowane wokół binarnego pojmowania płci. Istnieje podział na kobiety i mężczyzn. Przy urodzeniu także można nam przypisać albo płęć męską, albo żeńską. Jednak część z nas przeżywa siebie inaczej. Bywa, że nasza tożsamość płciowa różni się od tej, nadanej nam przy urodzeniu. Wtedy jesteśmy osobami transpłciowymi. Jeszcze do niedawna klasyfikacje psychiatryczne patologizowały tożsamość transpłciową - zarówno ICD Światowej organizacji Zdrowia, jak i DSM Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego. ICD 10 i DSM-IV mówiły o „transseksualizmie” i o „zaburzeniu tożsamości płciowej dzieci”.

Powszechnie uważa się, że tworzenie klasyfikacji jednostek zaburzeń psychicznych jest w zasadzie sprawą nauk przyrodniczych. Ujmując rzecz na gruncie filozoficznym, epistemologicznym, uważa się, że osoby tworzące te klasyfikacje nie tworzą jednostek nozologicznych, tylko „odkrywają” istniejące choroby/zaburzenia/dysfunkcje już istniejące. Byłyby to akty (roz-)poznania „obiektywnego”, tj. pozostawiałyby zasadniczo niezależne od tego, że zaburzenia psychiczne bywają społecznie poddawane negatywnej ocenie, uznawane za niepożądane czy wręcz dyskryminowane. Osoby tworzące te klasyfikacje, zajmujące się zawodowo psychiatrią, próbuje się postrzegać tak jak stereotypowo postrzega się osoby zajmujące się biologią: nie kierujących się przekonaniami, a także wartościami kultury i społeczności w których żyją i wartościami, które są im właściwe. Na płaszczyźnie ontologicznej zakłada się, że w przypadku każdej jednostki nozologicznej



istnieje jej biologiczny korelat, biologiczna przyczyna.

A jednak (i na szczęście) w obu klasyfikacjach dokonano zmian. W ICD-11 obowiązuje już termin „niezgodność płci w okresie dojrzewania i dorosłości” oraz „niezgodność płci w dzieciństwie”. Poza tym, niezgodność płci została przeniesiona z rozdziału „Zaburzenia psychiczne i zachowanie” do nowego rozdziału „Uwarunkowania związane ze zdrowiem seksualnym”. Odzwierciedla to zmianę w postawie - na taką, która nie patologizuje transpłciowości, nie

traktuje jej jako zaburzenia psychicznego i wynikała z woli, by ICD nie mogło już być wykorzystywane do legitymizacji aktów dyskryminacji wobec osób transpłciowych. Analogicznie, podręcznik *Diagnostyczny i Statystyczny Zaburzeń Psychiczych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego* (DSM-5, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) używa już terminu „zespół dezaprobaty płci” (gender dysphoria), by nazwać cierpienie, którego doświadczają istotnego klinicznie cierpienia wynikającego z niezgodności płci (gender). DSM 5 explicite artykułuje, że (niezgodność płciowa nie jest sama w sobie zaburzeniem psychicznym (“gender non-conformity is not in itself a mental disorder”). Pozwala to na uznanie faktu, że częścią tego cierpienia jest społeczna dyskryminacja.

Analogiczna zmiana następuje na gruncie samej biologii. Odkrycia naukowe ostatnich dwóch dekad pokazują, że zaczynami uważać, że podobnie jak większość cech, tak i te związane z płcią mają

rozkład ciągły, a nie binarny. Dotyczy to już nie tylko transpłciowości, ale też interpłciowości. Problematyczny staje się nawet sam podział na allosomy (chromosomy zawierające geny odpowiadające za cechy związane z płcią) i autosomy (chromosomy zawierające geny odpowiadające za wszystkie pozostałe cechy). Rzeczywiście, pewien obszar DNA na chromosomie Y nazwano „obszarem determinującym płć” (sex-determining region on the Y chromosome, SRY), ponieważ uważano wtedy, że rozwój płci męskiej odbywa się przez sam tylko gen SRY na chromosomie Y. Analogicznie, białko, które powstaje przy jego udziale także nazwano białkiem SRY. To miało miejsce na około 10 lat przed tym jak zsekwencjonowano pierwszy genom. Projekt Human Genome Project zakończył się w 2003r.. Na przestrzeni 13 lat zsekwencjonowano wówczas wszystkie 3 miliardy nukleotydów – jednego (tylko jednego) genomu. Dziś jest to możliwe w około dobę, a badania porównawcze różnych wariantów genów i ich wpływu na zmienność fenotypową obejmują setki tysiące genomów. Wiemy od tego czasu, że jest cały szereg genów na różnych chromosomach, i jedne z nich promują rozwój jąder i nasieniowodów wyprowadzających plemniki, a hamują rozwój macicy, jajników oraz przewodów wyprowadzających komórki jajowe, a inne promują rozwój macicy, jajników oraz przewodów wyprowadzających komórki jajowe, a hamują rozwój jąder i nasieniowodów wyprowadzających plemniki. Bywa tak, że mamy w pełni lub częściowo rozwinięte gonady i przewody wyprowadzające płci przeciwnej. Nie jesteśmy pod tym względem sparametryzowani jak pod względem wzrostu i wagi, bo choć badania USG czy tomografia komputerowa są dziś w tej części świata powszechne, to ze względu na dyskryminację takimi wynikami się nie dzielimy. O własnej interpłciowości możemy się więc dopiero dowiedzieć.

Ponadto, okazuje się, że nie zawsze każda komórka naszego ciała ma ten sam zestaw genów, tj. nie zawsze jest tak, że wszystkie nasze komórki mają ten sam zestaw genów związanych z płcią. Bywa, że odmienne linie komórkowe (i różne geny związane z cechami płciowymi) pochodzą od tej samej zygoty (mozaicyzm). Bywa, że pochodzą od dwóch lub więcej zygot (chimeryzm), np. zapłodnienie z udziałem

dwóch plemników lub fuzja zygot w macicy. Bywa też tak, że w czasie rozwoju płodowego komórki macierzyste płodu przenikają przez łożysko do krążenia matki i na odwrót (mikrochimeryzm płodowo-matczyny i mikrochimeryzm matczyno-płodowy). Te komórki stają się częścią nowego gospodarza i się specjalizują, stają się funkcjonalnie aktywne, np. stają się neuronami). Oznacza to, że mężczyźni mają komórki matek (czyli żeńskie), a kobiety, które były w ciąży z męskim płodem mają komórki męskie. Jak częsty jest mikrochimeryzm? Co najmniej co druga osoba, która kiedykolwiek była w ciąży, nosi w sobie żywe, funkcjonujące komórki swoich dzieci, które wbudowują się w jej tkanki. A rozwój płodowy? Dotyczy już każdej osoby... Zatem, mężczyźni mogą i rodzą dzieci, a bliźniaki jednojajowe nie zawsze są tej samej płci!

Robert Piłat

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Dialektyka i paradoksy tożsamości

Określamy swoją tożsamość odpowiadając na pytanie: Kim jestem? Czasem udzielamy odpowiedzi, o których wiemy, że są częściowe. lecz nie sprawia to nam kłopotu: jestem nauczycielem, jestem klientem, jestem osobą w średnim wieku. Zawód, funkcja społeczna czy wiek określają mnie w sposób, który potrafię zdefiniować, a jeśli teraz nie potrafię, to mogę polepszyć swoją wiedzę i refleksję, uzyskując większą jasność na temat tego, co znaczy być nauczycielem, klientem itd. Inaczej rzecz się ma z takimi określeniami jak: Polak, mężczyzna, katolik. Określenia te trzeba zinterpretować. Po pierwsze, nie mają dokładnie tej samej treści dla wszystkich. Po drugie, nie wiem, co będzie znaczyło odniesienie ich do mnie samego. Jest się Polkiem czy mężczyzną całkowicie, a nie w jakiejś części. Ale to określenie „całkowicie” jest dziwne, ponieważ jest się wieloma takimi rzeczami całkowicie. Wiedza o własnej tożsamości oznacza umiejętność interpretacji i odniesienia do siebie wielu określeń częściowych i całkowitych.

Tożsamość ma również wymiar czasowy, służy do wiązania przeszłego, obecnego i przyszłego doświadczenia w ciągły strumień. Ale co jest istotą tego strumienia? Można by sądzić, że jest to dzieło świadomości, mianowicie pamięci, uważności i antycypacji. Ale związki pomiędzy nimi są bardzo trudne do wyjaśnienia. Kiedy Marcel Proust pisze w swoim wielkim dziele o poszukiwaniu utraconego czasu, to nie ma na myśli tylko pamięci. Przypominanie sobie to tylko część jego



pracy; jej istotą jest uobecnianie czyli włączanie przeszłości w teraźniejszość tak, by mogła w niej działać. Ale w tym celu trzeba wykryć wzorce własnego działania i odczuwania łączące przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Jest to poważna praca samowiedzy, dzieło rozumu, nie zaś naturalna ciągłość przysługująca nam tylko dlatego, że jesteśmy obdarzeni świadomością.

Ponieważ rozpoznawanie własnej tożsamości wydobywanie jej z ciągłości doświadczenia jest pracą i do tego twórczą, nie może dziwić, że szukamy dróg na skróty. Nie mając talentu i wytrwałości Prousta, a potrzebując tego, co on, osiągamy swój cel raczej przez utożsamianie się z czymś: ze wspólnotami, funkcjami, cechami; staramy się określić przez czyny i osobiste historie. Utożsamienia te nie mogą być, rzecz jasna, dowolne, steruje nimi subiektywne poczucie tego co ważne. Poczuciem tym steruje natomiast pewna dialektyka własnej unikalności i połączenia z innymi. Szukając tożsamości szukamy siebie, lecz jednocześnie nie chcemy znaleźć się w więzieniu siebie. Szukamy unikalności w związkach, a nie ontologicznej izolacji. Inaczej mówiąc tożsamość zewnętrzne (utożsamienie) i wewnętrzna (stabile powiązanie własnego życia i doświadczenia) pozostają w stałym napięciu. Dialektyka ta łatwo prowadzi do paradoksu: Im więcej utożsamień

tym więcej związków i tym mniej tożsamości ze sobą. Im większy upór w podkreślaniu wewnętrznej tożsamości, tym większa staje się izolacja, słabną związki, a zatem per saldo osłabia się poczucie tożsamości.

Na tle tego paradoksu nie może dziwić, że tożsamość związana jest z podwójnym i niejako rozbieżnym lękiem: przed utratą własnej indywidualności (anonimowością) i przed utratą związków z ludźmi, pozycji w społeczeństwie i świecie w ogóle. W tradycyjnych społeczeństwach dialektyka izolacji i anonimowości utrzymywana jest w równowadze za pomocą wielu instytucji, rytuałów, norm regulujących zachowanie. Jednak we współczesnym świecie prawie nikt nie jest w stanie spędzić życia w otoczeniu zapewniającym taką równowagę. Powstaje, opisane przez Zygmunta Baumaną, zjawisko płynnej tożsamości; przemieszczając się z kontekstu w kontekst, przyjmuje się różne tożsamości. Ponieważ sama zmienność współczesnego życia nie jest regulowana żadnymi normami czy instytucjami, przechodzenie od jednych tożsamości do innych jest również pozbawione reguł. Tożsamość zmienia się nieustannie w nieustannie zmiennym świecie. Nie ma jednak pewnego sposobu na dostosowanie jednej dynamiki do drugiej. W tej sytuacji powstaje nowe źródło lęku i nowe metody jego kompensacji. Współcześnie odnotowuje się wzmożenie aktywności najróżniejszych ruchów i postaw tożsamościowych. Coraz chętnie manifestuje się silne tożsamości, separując się od innych tożsamości. Uzyskuje się w ten sposób zredukowanie lęku przed płynnością, nieokreślonością samego siebie, ale paradoksalnie wzmaga się inny lęk: przed innością.

Wewnętrznym odpowiednikiem zjawiska silnych tożsamości są systemy silnych przekonań. Przekonania przestają być instrumentami prawdy - o wiele bardziej służą sprawie tożsamości. Silne przekonania są jednak na ogół bardzo słabo uzasadnione, ponieważ im silniejsze przekonanie tym silniejszego wymaga dowodu, a trudność tego zadania rośnie wykładniczo w miarę siły przekonań. Powodem jest to, że silne przekonania opierają się na tak wielu założeniach, że nie sposób ich wszystkich sprawdzić. Drugą cechą silnych przekonań jest antagonizacja: współczesny dyskurs społeczny jest

konfliktogenny, nastawiony na konfrontację, walkę i zmierzający do pozycji skrajnych (polaryzacja). Trzech cechą zarówno silnych przekonań jak silnych utożsamień jest praktyczna niemożliwość odniesienia ich do siebie i swoich najbliższych. Kiedy próbuje się to konsekwentnie czynić dochodzi się prędzej czy później do fundamentalizmu ze wszystkimi złowieszczymi konsekwencjami. Z punktu widzenia tożsamości fundamentalizm otworzy kolejny paradoks. Przyjmowany jako narzędzie osiągania wewnętrznej tożsamości, w istocie nie ma wewnętrznego ugruntowania, a jedynie zewnętrzne.

Jedną z konsekwencji płynnej tożsamości jest odwlekanie decyzji tożsamościowych. Wybór wykształcenia, zawodu, momentu założenia rodziny odwlekane są na nieokreśloną przyszłość. Człowiek uczy się żyć w swoich możliwościach, bez faktycznych realizacji. Mamy tu poniekąd praktyczne zaprzeczenie tezy Sartre'a o nieuniknionym wyborze. Okazuje się, że płynna rzeczywistość pozwala na przeciąganie momentu wyboru, aż stanie się on nieaktualny i wyłania się wybór kolejny itd.

Długa tradycja filozoficzna stoi za przekonaniem, że jedyną drogą uniknięcia paradoksów tożsamości jest rzetelna samowiedza. Samowiedza polega na tym, że wie się jakie własności, czyny i dyspozycje wolno sobie przypisać i jaka jest związana z nimi odpowiedzialność. W odpowiedzialności człowiek potwierdza swoją samowiedzę, jest to test przyznawania sobie owych własności, autorstwa czynów i dyspozycji. Okazuje się jednak, że i samowiedza przeniknięta jest aporią. Im bardziej staramy się ją uzyskać, tym bardziej umyka, a jest tak dlatego, że w samowiedzy nie wystarczy opisać siebie tak, jak opisuje się przedmiot, chodzi tu też o wiedzę, że cały ten opis jest właśnie o sobie. Tego jednak nie sposób się dowiedzieć. Kiedy ktoś stwierdza: „[Ja] sądzę, że [ja] jestem A”, to pierwsze Ja (w zdaniu nadrzędnym, ma inne znaczenie niż drugie „ja”. Pierwsze jest podmiotem mówienia, drugie obiektem, o którym się mówi. Jeśli pierwsze zdanie rozwinie w postaci jakiegoś opisu, by wyjaśnić, co znaczy „sądzę”, to zaczniemy mówić o owym pierwszym Ja, jak o przedmiocie. Wtedy stanimy przed kolejną zagadką: Kto teraz mówi. Istotne mówiące myśłące Ja nigdy nie pojawia się w pełni. Amerykański logik Hector Neri

Castaneda, który poszukiwał poprawnej logicznej interpretacji zdań, w których mówimy o sobie, doszedł do wniosku, że istotne Ja występuje zawsze „w przebraniu”, wyrażają go różne opisy, ale nie da się zredukować do żadnego z nich.

Aporie samowiedzy mają nie tylko charakter logiczno-semantyczny, lecz dotyczą wielu rejestrów samoodniesienia: oceny samego siebie, wiedzy o własnych uczuciach itd. Trzyńście takich aporii samowiedzy opisuje w książce pod tym właśnie tytułem: *Aporie samowiedzy*. Nieuchwytność relacji do samego siebie sprawia, że możliwe jest

manipulowanie samym sobą: dwie sprzeczne interpretacje samego siebie (np. sensu własnego działania, intencji, przekonania itd) mogą być bowiem argumentacyjne równoważne, a przez to można przeskakiwać od jednej do drugiej. Pewną odmianą samo manipulacji jest również hipokryzja.

Badane przy psychologów struktury Ja, mogą służyć jako stabilizacja samowiedzy, a co za tym idzie, tożsamości. Nawet jeśli czyste Ja pozostaje nieuchwytnie, to przecież u prawdziwo

rozwijających się osób dochodzi do znacznego przybliżenia. Dochodzą tu jednak do głosu dodatkowe mechanizmy dynamiczne, które można nazwać wyczerpywanem się Ja. Roy Baumeister broni tzw. wysiłkowego modelu Ja, w którym Ja jest czynnym integrowaniem różnych zasobów danej osoby i zużywającym energię na liczne



potrzebne tu akty: uwagę, identyfikowanie, klasyfikowanie, filtrowanie informacji, szukanie rozwiązań problemów itd. Dzisiejsze eksperymenty potwierdzają intuicję Zygmunta Freuda, że Ja jest niestabilną, dynamiczną i kosztowną w sensie energetycznym strukturą. Również badania Benjamin Libeta nad wolą i sprawczości pokazują rozciągniętą w czasie dynamikę owego centrum zwanego tradycyjnie wolą. Również dynamiczny model umysłu Michaela Spiveya sugeruje, że podmiot (a tym samym jego psychiczne centrum: Ja) osadzony jest jako podmiot decyzji w sieci stanów probabilistycznych, w której realizowanie są do pewnego stopnia różne scenariusze jednocześnie - dominacja jednego widoczna w decyzji i wykonaniu działania nie eliminuje całkowicie scenariuszy pozostałych - ich prawdopodobieństwo w przestrzeni decyzyjnej jest wciąż większe niż zero, co brzmi paradoksalnie, lecz wyjaśnia charakterystyczną dla życia psychicznego ciągłość. Z perspektywy dynamicznej wciąż można mówić o tożsamości, lecz będzie ona samoorganizacją, pewną postacią czy porządkiem wyłaniającymi się w czasie - za każdym razem inaczej.

W procesie samoorganizacji Ja dużą rolę odgrywa pozytywne samowartościowanie. Samowiedza zakłada pewną dozę samoafirmacji. W tekście *O ewolucyjnych funkcjach Ja symbolicznego: motyw samowartościowania*, Constantine Sadikides, John Skowronski sugerują, że pozytywne wartościowanie samego siebie jest czynnikiem adaptacyjnym, preferowanym w procesie ewolucji. Wiąże się z aktywnością, planowaniem, optymizmem, mniejszą skłonnością do depresji itd. Występują tu mechanizmy kierowania uwagi na potwierdzanie, powtarzanie informacji potwierdzających Ja itd. Występuje ogólna tendencja do weryfikacjonizmu - to przechylenie epistemologiczne wchodzi w konflikt z krytycznym procesem gromadzenia wiedzy, co stanowi jeszcze jedna aporię tożsamości opartej na samowiedzy. Osoby skłonne do myślenia krytycznego, metod falsyfikacyjnych, sceptycyzmu często nie stosują tych postaw i technik do samych siebie. Zjawisko złamywania się etosu naukowego, rozchodzenia się zasad epistemicznych i moralnych - plaga dzisiejszej nauki - da się w dużej mierze wyjaśnić dużym naciskiem systemu tożsamościowego, domagającego się afirmującego myślenia.

Ja jest wprawdzie systemem stabilizującym, pozwalającym na ukształtowanie się bieguna, do którego odnoszone są różne własności, ale w problemie tożsamości nie chodzi o wydzielony komponent osoby, ale o całą osobę. Stąd na przykład, tak wiele dziś dociekań na temat roli ciała w utrzymywaniu tożsamości. Pojęcia tożsamości osobowej budzi filozoficzne kontrowersje. Zdaniem brytyjskiego filozofa Dereka Parfita, pojęcie to nie broni się w obliczu wielu eksperymentów myślowych. W jego miejsce Parit proponuje pojęcie ciągłości psychicznej. Tożsamość buduje się tu z fazę na fazę, ze stanu na stan. Nie obejmuje szerokich łuków egzystencjalnych. Różnice zapatrywań w tej kwestii nie są tylko prawa filozofów. Od przekonań na temat tożsamości osobowej lub jej braku zależy między innymi pojęcie odpowiedzialności, w tym odpowiedzialności prawnej i moralnej.

Wydaje się czasem, że punktem wyjścia w budowaniu tożsamości nie są doświadczenia, lecz z góry założona tożsamość idealna - ideał wypełniający spełnienia. Można pokazać ten założony model we fragmentarycznym przedstawianiu bohaterów literacki przez ich twórców. Czytelnik wypełnia brakujące miejsca. Być może stosujemy tę metodę również do siebie. Daleko do rozstrzygnięcia tych wszystkich kwestii, lecz jedno jest pewne: tożsamości nie można sprowadzić ani do utożsamiania się z czymś, ani nawet z kimś (mianowicie z samym sobą), ani też do poczucia tożsamości. Jak twierdzi znany niemiecki pisarz i prawnik Bernhard Schlink w książce *Wina przeszłości i współczesne prawo* konieczne jest przechodzenie od poczucia winy do pojęcia winy, której najlepszym wyrazem jest prawo. Tę refleksję o winie można przenieść na szerszy problem tożsamości. Nasze poczucie tożsamości łatwo staje się ofiarą cywilizacji, w której żyjemy. Istotne jest poszukiwanie opartego na samowiedzy pojęcia samego siebie. Nie jest wcale oczywiste, czy takie pojęcie jest osiągalne; brakuje jeszcze wielu elementów, by stworzyć jego ogólny filozoficzny czy zestaw warunków, jakie musiałoby spełnić. Jest to jednak fascynujący projekt filozoficzny, o potencjalnie znacznym ciężarze normalnym: pojęcie samego siebie okaże się prawdopodobnie jakąś formą imperatywu, mówiącego o naszych zasadniczych powinnościach.

Magdalena Środa
Uniwersytet Warszawski

Jaka tożsamość po humanizmie?

Kryzys klasycznego humanizmu jest faktem. Ujawnił bowiem on swój ciemny rewers. Są nim niewolnictwo, kolonializm, wyzysk, wykluczenia, dyskryminacje. Humanizm okazał się być dzieckiem patriarchalizmu, szowinizmu płciowego i gatunkowego. Trzeba go więc przezwyciężyć. Jedną z propozycji jest posthumanizm. Opiera się on na odmiennej metodzie badawczej (nazywam ją „zmysłem udziału”), odmiennej koncepcji podmiotu i nowej etyce, której kształt dopiero powstaje a która – w moim przekonaniu - otwiera horyzonty na bardziej holistyczne, egalitarne, spluralizowane ludzko-pozaludzkie współistnienie.

Od czasów Cicerona, który wprowadził to słowo do obiegu, „humanizm” był czymś na kształt wielkiego zbioru światopoglądów, projektów i wyzwań, związanych przekonaniami dotyczącymi wyjątkowości natury ludzkiej, jej nieograniczonych możliwości, uniwersalizmu „ludzkich” wartości itp. Człowieka humanizmu uosabiał tzw. człowiek witrażowy Leonardo Da Vinci. To, oczywiście biały człowiek, posiadający duszę, rozum, poznający świat, eksploatujący go: to europejski Zdobywca, Przedsiębiorca, Geniusz etc. „Człowiekiem humanizmu” nie były ani kobiety, ani czarni, ani biedni, ani innowiercy, ani uchodźcy nie wspominając nic o np. osobach LGBT, bo nie spełniali „ludzkich” norm. Wszystkie humanistyczne, wniosłe



ideały miały swój rewers: - chrześcijańska idea miłości bliźniego odsłaniała horror wojen krzyżowców, procesy heretyków i tortury; - podbije przynoszące humanistycznej Europie ogromne bogactwa ukazywały zniewolenie lub eksterminację milionów istnień; procesy „cywilizowania ludów prymitywnych” zniszczyły lokalne kultury; roz-



kwitowi nauki towarzyszyły – procesy czarownic; oświeceniu – legalizacja niewolnictwa (Słynny „Code Noire” Ludwika XIV); rozwojowi nauk medycznych – rasizm, - fascynującej myśli Heideggera poszukującego humanizmu - holocaust. Humanizm, którego celem mia-

ła być pełna wolność, racjonalność, dobrobyt i autonomia okazał się procesem samozniszczenia. Kryzys nastąpił po II wojnie światowej. O kryzysie humanizmu pisali niemal wszyscy filozofowie. Foucault uważał, że należy go w ogóle odrzucić i ustawić się na pozycjach „anty”. Inni, że należy go przezwyciężyć (post-humanizm), poszerzyć (transhumanizm) lub – przynajmniej - ubogacić (humanizm plus).

Michel Foucault odkrył – jak sądził - korzenie tych procesów pisząc o głębokich relacjach między wiedzą a władzą, gdzie władza produkuje wiedzę i nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nią pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy. Człowiek jest urządzeniem do produkowania prawdy. Derrida zaś mówił o humanizmie jako epoce fallogocentryzmu.

Śmierć humanizmu też przyszła od Obcych i od Innych. Od obcych to znaczy z kolonii, plantacji, z innych kultur, głosem uciśnionych, okaleczonych, podporządkowanych, przyszła też od Innych: gejów, szaleńców, feministek, queer i wszystkich tych, którzy nie uczestniczyli, nie byli podmiotami humanistycznych dyskursów. Świadomość (konieczność) odrzucenia humanizmu w starej postaci

pojawiła się też wraz ze wzrastającą świadomością dewastacji świata: wyniszczonej przyrody, zaniku bioróżnorodności, wymierania gatunków i rzek, gigantycznego kryzysu klimatycznego. Ostateczny cios humanizmowi zadało więc „odkrycie” antropocenu.

Kryzys humanizmu spowodował konieczność radykalnych zmian poznawczych. Trzeba było odrzucić kategorie binarne, stanowiące fundament porządkowania świata niezbędny do sprawowania władzy, trzeba było porzucić nieustanną pokusę władzy i patriarchalnego zawłaszczania świata. Trzeba było zatrzeć różnicę między nim a zwierzętami, między kulturą a naturą, między swoimi a innymi, między ciałem a duszą, między człowiekiem (czyli mężczyzną) a kobietą, między rozumem i wszystkim co nim nie jest itp. Trzeba poszukać było takich metod doświadczania, rozumienia świata, by jawił się on bez kawałkowania, separacji, uprzedmiotowienia, wywyższenia. I wreszcie trzeba było przejść ku płynności, procesualności, relacyjności i nomadyczności. Powtórzmy: zwrot posthumanistyczny jest uderzeniem w binarność. Jest próbą przywrócenia holistycznego widzenia świata.

Trzeba zmienić też myślenie o podmiotowości. Właściwy kierunek w przewyższenia humanistycznego fallogocentryzmu wskazali już Darwin, Nietzsche i Freud. Darwin zaprezentował „naturę ludzką” jako wypadkową konfliktu między różnymi rywalizującymi o przetrwanie biologicznymi inwariantami. Nietzsche ucieleśnił człowieka i zawiesił go między zwierzęciem a nadczłowiekiem, przedstawiając go jako istotę pozbawioną istoty. Freud z kolei odkrył, że jaźń nie jest systemem uporządkowanych władz rządzonych przez rozum, lecz - płataniną kłączy: ego, libido, ról superego, przygodności i konieczności.

Pewną zapowiedź takiego „rozluźnionego” zdecentralizowanego podmiotu możemy znaleźć również w u Rousseau, Diderota i oczywiście Spinozy. Zwracają się oni przede wszystkim do biologicznej i emotywniej natury człowieka, częściowo znosząc radykalizm różnicy między światem ludzi i zwierząt, a także między jawą a snem, szaleństwem i normalnością; podkreślając uczuciowy, energetyczny i irracjonalny charakter ludzkiego podmiotu.

Szukając nowej koncepcji podmiotu trzeba jednak zwrócić się do tych badaczy badaczek, którzy do tej pory byli nieobecnie w dyskursie filozoficznym. Przede wszystkim feministycznych (np. Elisabeth Grosz, Judith Butler, Rosi Braidotti). One patrzą inaczej, czyli dostrzegają korporalność, cielesność podmiotu; odwołują się do kategorii spinozjańskich a więc widzą witalność, siłę życia, chiazmatyczne (a nie systematyczne) powiązania różnych elementów. Zwracają uwagę na emotywność podmiotu, jego ucieleśnienie, upłciowienie, porzucają esencjalizm widząc procesualność, relacyjność, stawanie się podmiotu.

Oczywiście można zapytać: czy podmiot nomadyczny, transgresywny, pozbawiony stabilności i jasnych granic nie zatraci swojej sprawczości, czy nie stanie się podmiotem słabym? Czy w świecie, który nabrzmiewa od kryzysów i nadchodzących katastrof, gdzie odradza się faszyzm, któremu grozi terroryzm, gdzie dawne zbiorowości gubią tożsamość, a jednostki pogrążają się w chaosie wirtualnych przestrzeni, czy nie potrzeba silnego podmiotu, który by stawiał temu wszystkiemu opór? Jednak wiara w to, że zindywidualizowany racjonalny podmiot zachodniego humanizmu i liberalnej demokracji jest naprawdę silny, jest złudzeniem. Dzisiejszy człowiek epoki późnej nowoczesności jest tak uwikłany w reifikujące relacje konsumenckorozrywkowe, we własną pracę, szukanie dobrobytu i ucieczkę w prywatność (co przewidział już Tocqueville), że z pewnością sam zdaje sobie sprawę z własnej niemocy. Jeśli wierzyć Arendt, to ta właśnie niemoc, wyrażana w postawach posłuszeństwa i bezmyślności, doprowadziła do kataklizmów XX wieku. Wydaje się zresztą, że dzisiejszy wzrost nacjonalizmów, postaw ksenofobicznych, ekspansywnych, jest wprost proporcjonalny do owej słabości podmiotu wykutego przez nowożytną myśl humanistyczną. Bo to słabi muszą się organizować i szukać motywów własnego istnienia w ideologicznych, a zwłaszcza nacjonalistycznych protezach.

Zdecentralizowany, witalistyczny, nomadyczny podmiot, który ujawnia się pomału w ramach starań posthumanistycznych filozofów, próbujących uzyskać „zmysł udziału” powinien stać się podstawą „nowej etyki” lub przynajmniej takiej, która twórczo przemieszcza

pewne elementy myślenia normatywnego odrywając je od antropocentrycznych a więc de facto patriarchalnych schematów.

W czasach „post”, etyka podobnie jak antropologia ewoluuje w kierunku koncepcji bez założeńowych, emotywnych i sytuacyjnych. Richard Rorty, na przykład, uważa, że etyka, tak jak filozofia, nie musi mieć jakichkolwiek podstaw. Jego zadaniem jest budowanie międzyludzkiej solidarności opartej na zwiększaniu wrażliwości na cierpienie innych i niechęć do okrucieństwa. Zadania tego nie może jednak podjąć się akademicka filozofia lecz literatura i poezja. Do pewnego stopnia z Rortym zgadza się również Zygmunt Bauman, który głosił etykę „bez powszechnych obowiązków” opartą na solidarności, wrażliwości i odpowiedzialności. Inną, choć w podobnym duchu etykę rozwija Marta Nussbaum. Trudno zaliczyć ją do grupy filozofów posthumanizmu ze względu na wierność tradycyjnym kategoriom filozoficznym; jej stanowisko nazywam więc „humanizmem plus”. Gdyby chciał etykietować, Nussbaum jest multikulturalistką, uniwersalistką i kosmopolityką (etyczną), wiele wartości, takich jak sprawiedliwość, traktuje jako nie tylko ponadnarodowe, ale i ponadgatunkowe. W różnicach między ludźmi, które uznaje, szuka podobieństw, w podobieństwach szuka różnic. Przy czym całość swojego filozoficznego projektu i nadzieje na zbudowanie wspólnego, różnorodnego świata osadza na tradycji



UNIWERSYTET
ZIELONOGÓRSKI



Ministerstwo
Edukacji i Nauki



NAUKA DLA
SPÓŁNOŚCI



starożytnej w szczególności sokratejskiej i stoickiej. Humanizm (plus) Nussbaum każe się skupiać na problemach związanych z wykluczeniem innego a nie na kontemplacji wyższości Człowieka. W swoich licznych pracach pisze o biedzie, ksenofobii, nietolerancji, nacjonalizmach, szowinizmie gatunkowym i wszystkim tym, co – jak sądzi – zagraża człowieczeństwu. Radzi studiować inne kultury i wierzy – jak Grecy i Sokrates - w ludzkie ratio i jednoczącą moc dialogicznego myślenia. Siłą jej projektu jest przekładalność na programy i działania edukacyjne o zasięgu międzynarodowym. Nussbaum wierzy, że empatia i troska mogą i powinny być przedmiotem zabiegów dydaktycznych w ramach zajęć z nauk humanistycznych. Empatii bowiem można i trzeba się nauczyć. Właśnie w pojęciu empatii tkwi klucz do nowej etyki.

Empatia nie może być obowiązkiem, ale może być podstawą dla obowiązków, gdzie „powinieniem” opiera się na „chcę”, a chcę nie jest roszczeniem dobrej woli w znaczeniu Kanta, ani głosem Boga w nas, lecz naturalną dyspozycją, którą można, poprzez edukację, uczynić ważną kompetencją społeczną. Empatia jest zdolna swoim zasięgiem objąć osoby pozaludzkie, jak również przyrodę. Przedmioty empatycznych działań nie podlegają segregacji zależnej od klas różnych bytów (ludzie, przyroda ożywiona, nieożywiona). Ograniczeniem jest jedynie „pojemność” - zdolności do empatii pojedynczego podmiotu, choć przy relacjonalnej czy nomadycznej jego konstrukcji ten problem odpada. Troska staje się przepływem; jeśli empatia jest dyspozycją powszechną, i większość ją odczuwa lub u większości można ją wypracować, to sieć empatycznych relacji może przekraczać swoim zakresem sieć powiązań prawnych czy deontologicznych, zwłaszcza, że empatia mimo swojego nastawienia na konkretne obiekty niekoniecznie jest związana z bliskimi osobami; odczuwać ją można wobec istot/bytów zupełnie nieznanymi (np. wycinanych, dalekich lasów, zatrutych rzek itp.) Troska przekracza więc różne formy reprezentacji i obowiązki wyznaczone ramami wspólnoty. I tu tkwi załóżek uniwersalności.

Etyka troski nie jest jedyną możliwą postacią „nowej etyki” ale zgódźmy się z C. Gilligan, że etyka ta wyznacza kierunki historycznej

walki o wyzwolenie demokracji spod władzy patriarchy. I jest krokiem w kierunku przerwanej przez Kreona misji Antygony, która pojawiła się w naszej cywilizacji by „współkochać nie - współnienawidzieć”.

Jan Surman

*Instytut Masaryka i Archiwum Czeskiej Akademii Nauk
(Czech Republic)*

**Tłumaczenie, cyrkulacja, historyzacja.
W poszukiwaniu nowych perspektyw historii
filozofii narodowych**

Historia filozofii wydaje się być zajęciem mającym tyle lat co sama filozofia – znajomość przeszłości filozofii jest bowiem niezbędna do pisania jej przyszłości. Nauki ścisłe są, przynajmniej pobieżnie, tego przeciwnością – chętnie zapominając o swojej przeszłości i budując swój progres na nowych technikach a nie na analizach poprzednich wywodów. Są to oczywiście wielce stereotypowe wyobrażenia o dyscyplinach, które mają posłużyć mi jako tło do próby zastosowania historycznych podejść z jednego pola do drugiego. W tym wypadku proponuję sposób zastosowania podejść historii nauk ścisłych do historii nauk humanistycznych oraz filozofii.

Historia nauk ścisłych – jako anglosaska history of science i jako niemiecka Wissenschaftsgeschichte (dalej



zbiorczo jako HoS) – przeżywa w ostatnich czasach okres bardzo intensywnego rozwoju. Łączy się on z rozszerzeniem pola jej oddziaływania i coraz szerszym rozumieniem nauki. Podczas gdy klasyczna historia nauki była historią dyscyplin naukowych – szczególnie matematyki, biologii i fizyki – ostatnie lata to włączanie wiedzy nienaukowej w obszar zainteresowania. Także historii humanistyki z użyciem metod HoS poświęca się coraz więcej uwagi. Pojawiły się na przykład prace Rensa Boda o historii humanistyki czy Markusa Krajewskiego o historii pojęcia precyzji w humanistyce, oraz czasopismo poświęcone nowym podejściom historii humanistyki.¹

HoS nie ma jednego ustalonego kanonu i w XX w. charakteryzuje ją raczej pluralizm niż homogeniczność, jednak w ostatnich latach dominujące stały się podejścia historycznej epistemologii.² Z jednej strony są to podejścia koncentrujące się na praktykach badawczych – instrumentach, inskrypcjach, „systemach eksperymentalnych” – oraz tym co francuski biolog François Jacob nazwał „nauka nocy,”³ czyli notatkami, bazgrołami, szkicami itd., pokazującymi co naukowcy robią zanim stworzą oczyszczoną wersję publikowaną („naukę dnia”). Z drugiej strony to historia pojęć epistemicznych (obiektywność, racjonalność, precyzja, itd. itd.) zarówno w ich rozwoju historycznym, działaniu lokalnym-mikrohistorycznym jak i w ich międzykulturowych podróżach.⁴ Na końcu to polityczno-historyczna epistemologia, czyli, mówiąc w uproszczeniu, pytanie o usadzenia praktyk naukowych w szerszych kontekstach kulturowych i politycznych. Ostatnie lata to także pytanie o historie globalne oraz różne wersje historii międzykulturowych: transferów, tłumaczeń, apropiacji itd.

Historia filozofii, nawet z pobieżnego spojrzenia niespecjalisty zajmuje się oczywiście podobnymi tematami. Rzadko jednak podejmuje

1 Rens Bod, *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*, przeł. Robert Pucek, Warszawa 2013; Markus Krajewski, *Genauigkeit. Zur Ausbildung einer epistemischen Tugend im, langen 19. Jahrhundert*, in: „Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 39”, no. 3, 2016, s. 211-229 i tenże, Antonia von Schöning, Mario Wimmer (red.), *Enzyklopädie der Genauigkeit*, Konstanz 2021.

2 Hans-Jörg Rheinberger, *Epistemologia historyczna*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2015.

3 François Jacob, *Mysz, mucha i człowiek*, przeł. W. Jadacka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1997, s. 130.

4 Najważniejsza publikacja tutaj to Lorraine Daston, Peter Galison, *Objectivity*, New York 2007.

pytania o praktyki badawcze filozofów, najczęściej będąc metodycznie blisko historii idei oraz historii intelektualnej. Poniżej zaproponuję sposób użycia HoS dla historii filozofii.

Pierwszy mój przykład to historia praktyk badawczych. Badania HoS koncentrowały się do tej pory na różnych wersjach technonauki, w ostatnich latach włączając nauki ekonomiczne i społeczne, np. poprzez pytania o wizualizacje wewnątrztekstowe (tabele, grafy itd.). Pojawiają się jednak także prace dyskutujące praktyki humanistów – przepisywanie, nadpisywanie, grupowanie na nowo itd., łącząc także z materialnością lub różnorodnymi praktykami bricolage. Friedrich Cain analizuje na przykład jak po Drugiej Wojnie światowej polscy socjologowie łączyli na nowo notatki zrobione w czasie wojny (z powodu anormalnych warunków pracy i chociażby braku papieru nie przedstawiające sobą pierwotnie całości), w jaki sposób pisali i przepisywali rękopisy i stosowali inne praktyki retekstualizacji.⁵

Drugi przykład to połączenie historii praktyk i historii cyrkulacji wiedzy. Paryski historyk Kapil Raj zajmuje się „historią splecioną” (entangled history), w której podkreśla znaczenie wiedzy „lokalnej” na półwyspie Indyjskim dla tworzenia potęgi wiedzy „globalnej” firmowanej Imperium Brytyjskim.⁶ Ważnym dla Raja są dwa momenty, które moim zdaniem użyć można dla analizy historii filozofii. Pierwszy to manifestacje lokalnej wiedzy – zarówno te kodyfikowane/drukowane jak i nie – i ich włączenie do prądów globalnej cyrkulacji wiedzy. Raj analizuje te sytuacje mikrohistorycznie, patrząc na lokalne interakcje (tłumaczenia). Drugi to zmiany zachodzące w czasie krążenia, które decentralizują spojrzenie fokusowane na kontekstach „wysyłania” i „przyjmowania.”

Trzeci przykład, spojrzenie na historię pojęć i polityczno-historyczna epistemologie, chciałbym zilustrować polskim przykładem Bronisława Trentowskiego (1808-1869).⁷ Trentowski pobierał

5 Friedrich Cain, *Wissen im Untergrund. Praxis und Politik klandestiner Forschung im besetzten Polen (1939–1945)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

6 Kapil Raj, Kapil Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900*. Houndmills, New York 2007.

7 Jan Surman, *Übersetzung der Dialektik: Polnische nationale Philosophie von August Cieszkowski und Bronisław Trentowski als Übersetzung des deutschen Idealismus*, in: „Zeitschrift für Ostmitteleu-

wykształcenie w Warszawie, po czym po upadku Powstania Listopadowego przeniósł się do Freiburga. Tam pisał bardzo popularne i wpływowe książki filozoficzne – do momentu upadku marzeń o niemieckiej profesurze, w języku niemieckim, potem w języku polskim. Podczas gdy jego niemieckie pisma napisane są standardowym językiem, w polskich używa – lub nawet nadużywa – on neologizmów, przez co jego książki już w czasie powstawania były trudno czytelne dla jemu współczesnych. Miało to jednak nie tylko językowe podłoże, ale epistemiczne: filozofia Trentowskiego to filozofia triad, której celem było ustanowienie nowej filozofii pomiędzy realistyczną (francuską) a idealistyczną (niemiecką) (za pomocą tzw. różnojedni, ich złączenia które zachowuje w efekcie jednak ich jednostkową specyfikę). Ta słowiańska filozofia miała czerpać z obydwu i mieć swoje własne słownictwo, często właśnie utworzone jako neologizm i złożony z dwóch innych filozoficznych pojęć. Dlatego już z definicji, 1/3 terminów była neologizmami, tworzącymi później w złożeniu z innymi neologizmami nowe neologizmy. Pytanie o manipulację medium, tutaj języka, dla osiągnięcia zamierzonych celów - wyraźnie nie tylko poznawczych lecz także (geo)politycznych, ustalając miejsce i znaczenie Słowian w świecie filozofii - pokazuje jak ściśle związane są tutaj nauka i polityka.

Cyrkulacje, tłumaczenia i polityczno-historyczna epistemologia prowadzi mnie do ostatniej propozycji - użycia tych podejść do napisania historii polskiego pozytywizmu. Jako prąd umysłowy "pomiędzy" literaturą piękną, naukami ścisłymi i filozofią, nadaje się on do analizy lokalnych transferów i komunikacji między intelektualnymi „zakątkami” polskojęzycznych dyskusji i dysput. Dyskusje te odbywają się w nieakademickich mediach i włączają nieakademicką publikę, tworząc pole bardzo odróżniające się np. od niemieckiego czy austriackiego. Różnica ta jest wynikiem wyborów tłumaczy i tłumaczek, koncentracji na tekstach angielskojęzycznych a nie francuskojęzycznych. W końcu jest on prądem wybitnie politycznym, który nie tylko szuka nowych poromantycznych kategorii poznawczych, lecz także na nowo definiuje postyczniową polityczność - często na

ropaforschung 65“, no. 4, 2015, s. 531-550.

przecięciu nauki i polityki - lub ich konfiguracjach które nie są typowe dla innych lokalności. Podkreślenie tych zjawisk pozwala nie tylko na innowacyjne opisanie pozytywizmu, ale także stworzy możliwość porównania z podobnymi zjawiskami globalnie.⁸

Roman Sapeńko

Uniwersytet Zielonogórski

Problem tożsamości w perspektywie filozofii posthumanizmu

Kategorię tożsamości w fundamentalny sposób zdekonstruował postmodernizm. Nauka traci tutaj swoją wyróżnioną pozycję, jest jedną z różnorodnych gier językowych rzeczywistości. Wielość kulturowo kreowanych rzeczywistości towarzyszy wielość prawd; w pewnym sensie każde poznanie jest mniemaniem, nie sposób bowiem wyrwać się z objęć kultury i języka aby uchwycić prawdę o rzeczywistości. Doskonale ujmuje to J. Baudrillard - wszystko to symulakr, to kopia bez oryginału, znak bez odniesienia, mapa bez terytorium. Nie ma ideologii są symulakry.

W podejściu postmodernistycznym społeczeństwo to obszar mediacji. To na tej bazie tworzone są więzi społeczne oraz instytucje, które bardzo często są prowizoryczne, bo przecież poddane nieustannemu procesowi mediatyzowania.

Postmodernizm postuluje odrzucenie sądów ostatecznych, o prawdzie, o wierzeniach, na rzecz komunikacji i budowaniu wzajemnych reguł interpretacji, aby dochodzić do konsensusu. To wizja Zygmunta Baumana. Nowe społeczeństwo to społeczeństwo postindustrialne, to cywilizacja konsumpcji, informacji, mobilności kapitału i to czego jesteśmy dzisiaj świadkami.

8 Jan Surman, *The contexts of Early Polish Positivism, 1840-1900s*, w: Johannes Feichtinger, Franz L. Fillafer, Jan Surman (red.). *The Worlds of Positivism. A Global Intellectual History, 1770-1930*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018, s. 239-272; tenże, *Translating Positivism: Framing Positivism in Book Series in Czech and Polish*, w: Jan Suman, Rocio G. Sumillera, Katharina Kuhn (red.), *Translation in Knowledge, Knowledge in Translation*, Amsterdam: John Benjamins, 2020, s. 145-168.



Kolejny etap dekonstrukcji nowoczesnej wizji tożsamości wiąże się z feminizmem i postkolonializmem – rewolucjonizują one idee postmodernizmu. Radykalna fala teorii, która obejmowała feministyczną, postkolonialną i antyrasistowską teorię krytyczną, aktywistów środowiskowych, obrońców praw osób niepełnosprawnych, teoretyków queer i LGBT, zakwestionowała zakres, podstawowe zasady

i osiągnięcia europejskiego humanizmu oraz jego rolę w projekcie nowoczesności. F. Fanon pokazał humanizm jako niespełniony projekt w Europie, zdradzony przez imperialistyczną przemoc i strukturalny rasizm; inni w obronie argumentowali, że istnieje wiele innych odmian humanizmu w innych kulturach.

Rozwój informatyki i technologii komputerowych powołał na świat wysoce zaawansowane algorytmy, a w konsekwencji Sztuczną Inteligencję i potencjalny fenomen Sztucznego Życia (tzw. Strong A-Life – żywe nie w takim samym sensie, jak organizmy biologiczne, jednak „żywe” w mniejszym stopniu.

Antropocen, to kolejne zjawisko, które zakwestionowało uniwersalną potęgę rozumu i postępu utożsamioną z człowiekiem. Cywilizacja znajduje się na groźnym zakręcie, który może skutkować tragicznymi przemianami w środowisku planetarnym, chaosem i katastrofą. Antropocen, jako umowna epoka geologiczna, unaocznia, że antropocentryzm to w rzeczywistości najwyższa forma ludzkiej arogancji.

Posthumanizm odrzuca antropocentryzm i apeluje o odejście od humanocentrycznej perspektywy zarówno w płaszczyźnie praktycznej, teoretycznej jak i aksjologicznej. Wychodzi on z następujących założeń jako antytez dotychczasowej humanistyki: 1/ antyduализm; 2/ antyantropocentryzm; 3/ antyfundamentalizm; 4/ antyesencjalizm; 5/ antygatunkowizm; 6/ antyaleteizm (aleteia to z greckiego

prawda, w Ewangelii słowo boże absolutnie prawdziwe); 7/ antylogocentryzm; 8/ antyheteronormatywność; 9/ antyutopijność. Nie chodzi jednak o totalne anulowanie i odrzucenie, raczej o przewyciężenie jednostronności poprzednich paradygmatów. Najbardziej radykalny jest krytyczny posthumanizm – postuluje przewyciężenie humanizmu i przejście na pozycję nowego materializmu. Metahumanizm jest mniej radykalny – próbuje zachować ciągłość z dotychczasową humanistyką – to ogólnie filozofia permanentnego stawania się, to idea twistingu, niedualistycznej ontologii, perspektywizmu, relacyjności i pluralizmu.

Tożsamość zawsze formowała się poprzez dwa mechanizmy – socjalizacji i indywidualizacji. W tym kontekście na przykład socjalizacja będzie dominującym mechanizmem w cywilizacji Wschodu, a Zachód kojarzony będzie z indywidualizacją, a nawet egocentryzmem (R.E. Nisbett, *Geografia myślenia*). Większość historii ludzkości to proces socjalizacji, enkulturacji, proces przyswojenia przez jednostkę norm życia społecznego i kulturowego. Każda tożsamość jest złożeniem tych 2 aspektów.

Pierwsza nowoczesność tłumiła indywidualny wzrost oraz wyrażanie siebie na rzecz kolektywnych rozwiązań. Proces indywidualizacji, jej dominacja w modelu tożsamościowym człowieka zaczyna się od 2 połowy XX wieku, czyli od tak zwanej 2 nowoczesności (późnej nowoczesności). Jest to rezultat takich procesów jak masowa produkcja, masowa konsumpcja, demokracja, polityka dystrybucji, społeczeństwo obywatelskie [ogólnie społeczeństwo masowe]. Na tej bazie pojawia się nieznan wcześniej fenomen który nazywamy terminem społeczeństwo jednostek.

Druga nowoczesność wyniosła jaźń (jednostkowe Ja) na piedestał;



mamy do czynienia z autonomią indywidualnej jaźni. Pojawia się fenomen psychicznej suwerenności. Właśnie na takiej bazie zbudowana jest cała zachodnia cywilizacja: nienaruszalność jednostki i każdego indywidualnego życia; każdy człowiek kieruje własnym życiem; jest menedżerem indywidualnego życia. M. Castells mówi o zindywidualizowanym społeczeństwie masowym; dotyczy to oczywiście społeczeństwa sieci któremu poświęca on swoją książkę.

U. Beck w książce o społeczeństwie ryzyka mówi o 3 etapach tego procesu. 1 – jednostka uwalnia się od historyczności, od historycznie zastanych ról i funkcji społecznych; 2 – dokonuje się zmiana tradycyjnych sposobów definiowania wiedzy, wiary, norm społecznych; 3 – formuje się nowy rodzaj więzi społecznych takich, że „jednostka jest zmuszona prowadzić życie na własną rękę”. To „jednostka demokratyczna”, która wybiera swoją prawdę, swoją moralność, swoje więzi społeczne i swoją tożsamość (J.-C. Kaufmann). E. Illouz mówi o konieczności zarządzania własnym życiem przede wszystkim w sferze emocjonalno-prywatnej; o tym jak formuje się świadomość zarządzania własną indywidualną prywatnością. Zatem wiek XX to rozwój indywidualizmu i zrozumienie, że tożsamość i podmiotowość to rezultaty kultury. Ogólnie można powiedzieć tożsamość to proces, to istnienie, stawanie się. Tożsamość nigdy nie jest ostateczna i zdefiniowana.

Niestety w trzeciej nowoczesności władza instrumentalna odbiera człowiekowi podmiotowość: „chcemy sprawować kontrolę nad własnym życiem, ale wszędzie ta kontrola jest udaremniana (S. Zuboff). Technologowie cyfrowe w rękach korporacji kontroli i inwigilacji, niszczą ludzkie relacje oraz optymizm co do tożsamościowych możliwości. Trzecia nowoczesność przeistacza się we własne przeciwieństwo – znika optymizm płynący z możliwości jakie dawały społeczeństwom i jednostkom nowe media, zwłaszcza media cyfrowe. To jedynie potęguje roszczenia posthumanizmu co do rewizji dotychczasowej humanistyki i wizji człowieka.

Aktualny stan refleksji dotyczącej tożsamości w kontekście posthumanizmu omawia F. Ferrnado. Pokazuje, że kategoria tożsamości utraciła spójność, i dokładnie analizuje ile i jakie przedsięwzięcia

i nurty naukowe do tego doprowadziły: antropocentryzm, racjonalizm, scjentyzm, totalizujący humanizm, rasizm, etnocentryzm, myślenie tożsamościowe. Odrzucenie takiego rodzaju tożsamościowego paradygmatu jest głównym celem filozofii posthumanizmu i wydaje się, że zadanie to realizowane jest dzisiaj z sukcesem.

Fundamentalna jest dla posthumanizmu koncepcja podmiotu monadycznego (R.Braidotti); jest to podmiot postmodernistyczny, postkolonialny, postindustrialny. Podmiot nomadyczny jest postmodernistyczny, ale także postkolonialny, postindustrialny, zależy jaką kategorię jako główną przyjmiemy w analizowaniu tego rodzaju podmiotowości. To podmiot, który łączy to, co ludzkie, z tym co technologiczne, jest także transwersalnym sojuszem, nowym rodzajem ekologicznej jedności przypominającej symbiotyczny związek między zwierzęciem i jego planetarnym środowiskiem.

Sergii Rudenko

Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)

Fundamentals of Ukrainian Identity

This lecture reveals the most fundamental components of modern Ukrainian cultural identity and the peculiarities of its functioning in Ukraine's current social and cultural practices. Ukrainian national identity has its historical roots, which date back to the 19th century. However, it is critical to distinguish the components, structure and mechanisms of modern Ukrainian identity compared to its historical types and forms, which are no longer dominant in modern Ukrainian society. This examination not only sheds light on the roots and evolution of Ukrainian identity but also underscores its relevance in the contemporary socio-political landscape, especially in the wake of Ukraine's recent geopolitical challenges.

The lecture opens with a poignant context of the full-scale Russian military invasion of Ukraine, which has dramatically influenced the national consciousness and identity. It articulates how this

unforeseen aggression was met with robust resilience and unity by the Ukrainian people, effectively thwarting the adversary's expectations. This unity and indomitable spirit have catalysed a renewed interest in the discourse surrounding Ukrainian identity. The assertive response from Ukrainians, both on the battlefield and in the informational sphere, underscores a collective identity that is characterized



by courage, a deep-rooted sense of community, and an unwavering resolve to maintain sovereignty and cultural integrity.

Identity is presented as a multi-faceted and complex phenomenon, intersecting various domains such as philosophy, sociology, culture, and politics. Identity is defined as the recognition and understanding of oneself in relation to 'the Other.' This duality helps individuals and groups delineate their unique characteristics from others. In the cultural context, identity encompasses

aspects such as self-identification, knowledge of one's own cultural traditions, customs, values, and a profound sense of belonging to that culture. This section of the lecture highlights that cultural identity is not static but evolves with shared historical experiences and the collective vision for the future.

The interdisciplinary approach to understanding identity is emphasized, suggesting that our actions, influenced by our traditions, customs, and values, are a reflection of our deeper cultural identity. This approach points to the everyday expressions of identity through lived experiences and interactions within the community.

The lecture presents a brief overview and, based on real-life examples, analysis of the main historical projects of national identity that were put into practice in the 19th and 20th during the periods of

National revival and Soviet occupation. In support of a historical overview, it introduces the concepts of “populism” and “anti-populism”, which refer to historical types of Ukrainian identity and explain the phenomenon of “postponed modern” that results in modern Ukrainian national identity appearing.

Skovoroda’s philosophy is highlighted as a cornerstone in Ukrainian cultural thought. His pursuit of a genuine sense of Christianity, based on philosophical scepticism towards the established doctrines of his time, introduces a mystical and anthropological dimension to Ukrainian identity. His teachings suggest a harmonious relationship between man and the divine, accessible through introspection and self-awareness.

Populism as a cultural movement, with figures like Panteleimon Kulish, emphasized the preservation of rural and ethnic culture as the essence of Ukrainian national identity. Kulish’s works are dissected to understand how populism celebrated folk traditions, language, and everyday practices of the rural populace as foundational elements of Ukrainian identity.

Contrasting with populism, the anti-populist perspective, advocated by intellectuals like Ivan Franko, argued for a supra-ethnic or meta-national approach to identity. This school of thought posited that the development of a national culture should transcend ethnic boundaries and be spearheaded by a national elite who cultivate intellectual and cultural advancements.

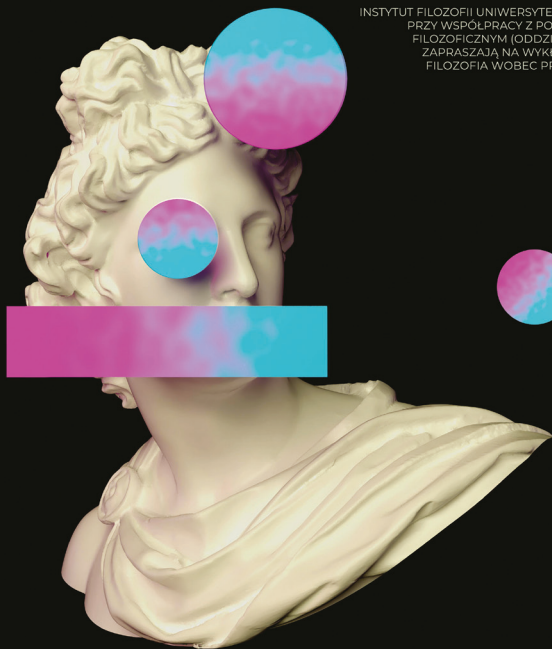
Further, the essential ideas and cultural mechanisms of modern Ukrainian identity are explained by analysing master narratives of Ukrainian national culture, attitude to history and traditional culture, and leaving behind post-colonial (post-soviet) practices. The discussion transitions to the



modern context, where Ukrainian identity is influenced by early 20th-century modernist movements. This period, termed as „Postponed Modern,” was marked by a critical re-evaluation of the 19th-century cultural paradigms. Figures like Vyacheslav Lypynskyi advocated for a reformation of national identity that embraced modernity and innovation while respecting the inherent spirit of the Ukrainian community. However, this Ukrainian modernism development was brutally suppressed during the Stalinist purges, which decimated a generation of intellectuals in what came to be known as the „Executed Renaissance.”

Concluding part of the lecture reflects on how modern Ukrainian identity is a product of its complex history, infused with resilience and adaptability. While historical experiences continue to be revered, there is a visible shift towards embracing contemporary values that prioritize the present and future over the past. This transformation is evident in how traditional elements are now perceived more as symbolic decorations rather than functional aspects of everyday life.

INSTYTUT FILOZOFII UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO
PRZY WSPÓŁPRACY Z POLSKIM TOWARZYSTWEM
FILOZOFICZNYM (ODDZIAŁ W ZIELONEJ GÓRZE)
ZAPRASZAJĄ NA WYKŁAD W RAMACH CYKLU:
FILOZOFIA WOBEC PROBLEMU TOŻSAMOŚCI



FILOZOFIA

w poszukiwaniu

TOŻSAMOŚCI

LOKALNEJ

WWW.OBLICZAFILOZOFII.PL



UNIWERSYTET
ZIELONOGÓRSKI



Ministerstwo
Edukacji i Nauki



NAUKA DLA
SPOŁECZEŃSTWA



PTF

PROJEKT „OBLICZA FILOZOFII. OD JEJ HISTORII DO ZASTOSOWAŃ” FINANSOWANY ZE ŚRODKÓW BUDŻETU PAŃSTWA W RAMACH PROGRAMU MINISTRA EDUKACJI I NAUKI POD NAZWĄ „NAUKA DLA SPOŁECZEŃSTWA” NR PROJEKTU NRD5/545/14/2022/2022. CAŁKOWITA WARTOŚĆ PROJEKTU 101 2020L.

Część II

FILOZOFIA W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ TOŻSAMOŚCI LOKALNEJ

Lilianna Kiejzik
Uniwersytet Zielonogórski

Czy istniała kobieca tożsamość filozoficzna?

Samo pojęcie tożsamość jest wieloznaczne i możemy ją charakteryzować w różnych kontekstach. A zatem np. na gruncie filozofii kultury, filozofii społecznej, etyki, antropologii, czy psychologii. Zapewne z tego powodu rozważania na temat tożsamości filozoficznej kobiet będą się rozwijać w przestrzeni szeroko rozumianego dyskursu o miejscu kobiet w nauce w ogóle (i w tym sensie o miejscu kobiet w filozofii).

Sprawa nie jest prosta, gdyż kobiety mogły zacząć się kształcić dopiero w drugiej połowie XIX wieku, a na skalę masową po pierwszej wojnie światowej i rewolucji październikowej. Wcześniej były to przypadki sporadyczne.

Pierwszą kobietą, która uzyskała stopień doktora filozofii, była w XVII wieku Elena Lukrecja Cornaro Piscopia (1646-1684). Egzamin doktorski zdawała w Uniwersytecie Padewskim. Jej sukces powtórzyła w 1875 roku w Uniwersytecie Zurychskim Polka - Stefania Wolicka (1851-1937), ale już na podstawie obrony rozprawy. Przedstawiła Radzie Naukowej na Wydziale Filozoficznym



Uniwersytetu tezę pt. *Griechische Frauengestalten. Erster Theil*. Tym samym przetrwała szlaki kolejnym filozofkom. Dla nich „kwestia kobieca” stała się nie tylko walką o zniesienie niegodziwości i niesprawiedliwości. Była także zagadnieniem podnoszonym w prasie codziennej, na wiecach i międzynarodowych kongresach. Studiujące filozofię kobiety wierzyły, że odegrają doniosłą rolę przy racjonalnym kształtowaniu ustroju państwa, że w przyszłości wezmą odpowiedzialność za „nowego człowieka”. Aby to urzeczywistnić, musiały mieć prawo do wyższego wykształcenia.

Wróćmy do miejsca kobiet w filozofii. Otóż w Europie nie było wielkich filozofek. Przy czym akcent stawiamy tu na przymiotnik **wielkich**. W ogóle samo uczestnictwo kobiet w filozofii było kuriozum. Nawet jeśli jakoś w filozofii uczestniczyły, to nie były twórczyniami systemów, nie pisały traktatów, częściej pomagały mężczyznom filozofom, były ich sekretarzami naukowymi, zajmowały się przekładami, redagowały teksty mężczyzn filozofów w wydawnictwach. Zresztą, powszechne było stanowisko, że kobiety wykształcone są „koszmarem” dla społeczeństwa i wykształcenie w ogóle nie jest im potrzebne. Dopiero rozwój emancypacji przyczynił się do grania przez kobiety coraz bardziej aktywnych ról w rozwoju nauki, w tym filozofii. Jednak np. w Rosji ruch kobiecy w niewielkim stopniu uległ wpływom rozwijającego się na Zachodzie feminizmu uważając jego zainteresowania za bardziej „błahe” w porównaniu z „intereselem ogólnoludzkim”, o którym mówiono w kręgach wykształconych mężczyzn i kobiet. Stąd więcej mamy kobiet – rewolucjonistek, społecznic, działaczek, mniej – wykształconych w filozofii feministek. Te funkcjonowały w Paryżu, nie w Moskwie, czy Sankt-Petersburgu. To w Paryżu zakładane były pisma, które za cel stawiały sobie walkę o idee feminizmu i prawa kobiet.

Dalej, kobiety nie mogły wykładać na uniwersytetach, nawet gdy już mogły studiować. Tym samym miały zamknięty dostęp do czasopiśmiennictwa naukowego. Wyjątkiem tu jest lady Victoria Welby (1837-1912), ale ona miała wielu utytułowanych znajomych i była córką chrześną królowej Wiktorii. Z kolei w Rosji Maria Bezobrazowa, choć po doktoracie w Szwajcarii (1891 Берно), takiego dostępu

nie miała. A Biezobrazowa była pierwszą rosyjską kobietą, która zajmowała się fachowo filozofią. I pierwszą kobietą, która wygłosiła publiczny wykład o tematyce filozoficznej.

Zatrzymajmy się teraz na czasach współczesnych. W 1971 roku Linda Nochlin opublikowała esej pt. *Dlaczego nie było wielkich artystek?* Rozpoczyna go przywołaniem niewielkiego tekstu z *Poddaństwa kobiet* (1869) J.S. Milla (który mógł napisać razem ze swoją żoną: Harriet), gdzie został przedstawiony projekt równouprawnienia kobiet. Mill powiada, że wszystko co nas otacza jesteśmy skłonni przyjmować za naturalne, jeżeli wpisuje się to w ramy ogólnie przyjętych norm. A ponieważ podporządkowanie kobiet mężczyznom jest zjawiskiem powszechnym – jest to naturalne. Tak powinno widać być, nie ma w tym nic nadzwyczajnego. I Nochlin odpowiada na postawione w tytule swego eseju pytanie, którą to odpowiedź my możemy „przenieść” na nasz grunt, że dzisiaj, gdy uważa się, że kobiety są równe mężczyznom, ale nie było wielkich kobiet w filozofii, to znaczy, że kobiet nie stać na wielkość. A więc nawet jeśli będziemy szukać przykładów kobiet w filozofii i przytaczać je jako niedostatecznie docenione (a takie były wspomniane wyżej lady Welby, czy Bezobrazowa) – to jest to pozbawione sensu. Podobne poszukiwania i odpowiedzi mają bowiem na celu tylko uzupełnienie naszej wiedzy.



A zatem celem uzupełnienia naszej wiedzy powiedzmy, że nie było też żadnej specjalnej tożsamości filozoficznej kobiet – filozofek. Chociaż, przynajmniej, była potrzeba funkcjonowania kobiet w społecznej przestrzeni filozofii. I zdawali sobie z tego sprawę zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Chodzi o to, że twórczość naukowa nie jest, wbrew niektórym męskim opiniom, procesem autonomicznym, ale na wskroś społecznym, uwarunkowanym przez określone naukowe struktury. Tzn. że filozofowie (jak

mężczyźni tak i kobiety), podobnie jak inni uczeni i artyści funkcjonują, i działają zawsze w ramach społecznie usytuowanych praktyk. Warto więc badać, dlaczego przez wieki kulturowe, naukowe autorytety były nieprzychylne kobietom. Warto też zdać sobie sprawę, że brak uznania kobiet, które wniosły wkład do filozofii, to nie jest błąd w relacjach społecznych, a jakiś niedostatek. Ich „naprawa” nie zależy od „dobrej woli” pojedynczych mężczyzn, czy determinacji pojedynczych kobiet, ale od zasad, na których opierają się struktury instytucjonalne. A one determinują postrzeganie rzeczywistości.

Andrzej Gillmeister
Uniwersytet Zielonogórski

Ludzi Romani i Plebeii w kształtowaniu się tożsamości rzymskiej⁹

Starożytny Rzym na przestrzeni wieków i zmian ustrojowych wypracował własny model tożsamości, społeczeństwa i obywatelstwa, który semantycznie wypełniał przestrzeń pomiędzy terminami *identitas* i *romanitas*. Wraz z rozwojem terytorialnym Rzymu koncepcja tożsamości rzymskiej zmieniała się. Na potrzeby niniejszego wystąpienia przyjmijmy za słuszne stwierdzenie, że się także rozszerzała. Inklusywny i otwarty charakter tożsamości rzymskiej najpełniej wyrażający się w nadaniu i przyjmowaniu obywatelstwa jest cechą dystrynktywną kultury rzymskiej wyróżniającą ją na tle innych kultur świata antycznego. Zwłaszcza, gdy zaakcentujemy fakt, że tożsamość (nowego) Rzymianina szła niejako w poprzek kryteriów etnicznych oraz płciowych.

Tendencja do włączania coraz większej liczby mieszkańców rozrastającego się imperium w zakres aksjologiczny *romanitas* osiągnęła swój szczyt w 212 roku, kiedy na mocy *constitutio Antoniniana* obywatelstwo rzymskie zostało nadane wszystkim wolnym mieszkańcom,

⁹ Prezentowany referat powstał w wyniku badań prowadzonych w ramach projektu „Kapłani Jo-wisza. Kolegium septemviri epulones w religii publicznej starożytnego Rzymu” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2019/35/B/HS3/00809).

z wyłączeniem jedynie grupy określanej jako *peregrini dedicti*. Warto podkreślić, że w interesującym nas kontekście pojęcie obywatelstwa było węższe niż znaczenie terminu *romanitas*. Istniały, zwłaszcza w okresie późnej republiki, inne formy partycypacji w życiu społecznym. Często, o ile nie zazwyczaj, wiązały się one z uczestnictwem w ceremoniach religijnych.

Pośród głównych cech dystynktywnych religii rzymskiej takich jak politeizm, ortopraktyczność czy przywiązanie do *mos maiorum* jako głównego wyznacznika tego, co w wiekach chrześcijaństwa zostało określone mianem ortodoksji, najważniejszym dla nas wydaje się jej wspólnotowy charakter. Religia rzymska była religią miasta, *civitas*, ale posiadała wyjątkowy silny komponent aktualizujący, dzięki które-



mu integrowała uczestników rytuałów i ceremonii religijnych niezależnie od posiadanego (lub nie) obywatelstwa. Znakomita większość rzymskiego życia publicznego była otwarta dla wszystkich chętnych. Nie trzeba wspominać, że przepych i solenność ceremonii miały robić na uczestnikach lub widzach odpowiednio duże wrażenie i przyczyniać się do przewagi Rzymu także w aspekcie „zbawiennym”. Odnoszę się tutaj do koncepcji „redemptive hegemony” stworzonej przez Catherine Bell. Upraszczając wysublimowaną myśl amerykańskiej antropolożki, można stwierdzić, że w odniesieniu do rzeczywistości rzymskiej chodziło o przyjęcie założenia, że Rzym, jako społeczność specjalnie przez bogów chroniona, zapewniał powodzenie

i bezpieczeństwo na tym świecie (religia rzymska w zasadzie nie wypracowała spójnej wizji życia pozagrobowego koncentrując się na doczesnym). Jednym z najbardziej spektakularnych przykładów takich ceremonii religijnych były *ludi*. Termin ten jest zazwyczaj przekładany na polszczyznę jako igrzyska, co nie oddaje wielości znaczeń łacińskiego oryginału. *Ludi* były publicznymi ceremoniami, na które składał się szereg czynności, między innymi procesja z wyobrażeniami bóstw, ofiary ku ich czci, ale także przedstawienia teatralne i wyścigi rydwanów odbywające się w *circus maximus* w dolinie pomiędzy Pałacem i Awentynem. Tytułowe igrzyska rzymskie (zwane wielkimi) i plebejskie były wyjątkowo ważne dla kształtowania się tożsamości rzymskiej.

Ludi romani zostały ustanowione przez króla Tarkwiniusza Pysznego po wygranej wojnie z Latynami. Rzymianie wiele swoich tradycji religijnych przypisali właśnie temu władcy. Igrzyska rzymskie odbywały się corocznie 13 września, w rocznicę dedykacji świątyni kapitolńskiej, centralnego miejsca życia religijnego *urbs*. Miały charakter dziękczynny i były swego rodzaju przedłużeniem tryumfu, podczas którego Jowisz był obecny pod postacią zwycięskiego wodza. Było to celebrowanie potęgi Jowisza oraz zaznaczenie roli bóstw w życiu społecznych. Podczas igrzysk Rzymianie jednoczyli się wokół boskiego gwaranta owej wspomnianej wyżej „redemptive hegemony”. *Ludi Plebeii* natomiast obchodzone w listopadzie także były poświęcone Jowiszowi. Także na nie składały się rytuały religijne, ale też wyścigi i przedstawienia teatralne. Podczas nich zaznaczano polityczną wolność znaczenie plebsu rzymskiego, który także dzięki opiece Jowisza uczestniczył w hegemonii zbawczej Rzymu.

Dlaczego igrzyska, zwłaszcza rzymskie i plebejskie, były tak ważne dla kształtowania się tożsamości rzymskiej? Z wielu powodów, z których kilka może wydawać się sprzeczne ze sobą. Z jednej strony były one odpowiedzią na rozmywanie się granic pomiędzy tym, co rzymskie i tym, co obce. Były idealnym narzędziem dla wyrażenia rzymskiego poczucia tożsamości, ale też otwarcia na świat „zewnątrzny”, pozaobywatelski. Z drugiej strony pozwalały na odczucie wspólnoty przez nierzymskich uczestników, którzy mogli

doświadczyć rzymskiej tożsamości oraz poczucia wspólnoty bez straty własnej tożsamości kulturowej. Pozwalały na udział w zbawczej hegemonii Rzymu gwarantowanej przez Jowisza Najlepszego Największego.

Karolina Rożko

Uniwersytet Zielonogórski

Żagański sen Jana Keplera

Większość mieszkańców Zielonej Góry kojarzy nazwisko Jana Keplera z Centrum Nauki Keplera, które składa się z Centrum Przyrodniczego oraz Planetarium Wenus. Niektórzy z nich kojarzą je również z trzema prawami opisującymi ruch planet w Układzie Słonecznym. Warto jednak przypomnieć, że ten wybitny astronom miał krótki epizod życia związany z ziemią lubuską: dwa ostatnie lata swojego życia spędził w Żaganiu i to tam m.in. dokończył prace nad dziełem *Sen*, czyli wydane pośmiertnie dzieło poświęcone astronomii księżycowej. Przyjrzyjmy się zatem bliżej sylwetce badacza, którego praca wyprzedzała czasy w jakich przyszło mu żyć.



Jan Kepler urodził się w 1571 roku w Weil der Stadt. Ponieważ był wcześniakiem od urodzenia był słabym dzieckiem i dużo chorował. Jego rodzice podjęli więc decyzję, że najlepiej będzie, aby został luterańskim pastorem. Dlatego też od 8 roku życia zaczął uczęszczać do szkół przyklasztornych, gdzie poznał jak posługiwać się łaciną. Ponieważ był bardzo zdolny w 1589 r. rozpoczął studia na Uniwersytecie w Tybindze, gdzie dzięki swojemu nauczycielowi astronomii – Michaelowi

Mästlinowi – zetknął się z kopernikańską teorią heliocentryczną. Na studiach zgłębiał też pisma greckich filozofów ulegając w szczególności ideom Pitagorasa i Platona. W 1594 r. otrzymał posadę okręgowego matematyka w Grazu. To w tym mieście ożenił się z Barbarą Müller, która urodziła Keplerowi troje dzieci. Z powodu napięć religijnych w 1600 r. Kepler wraz z rodziną wyjechał do Pragi na zaproszenie duńskiego astronoma Tychona Brahe. Nagła śmierć Tychona w 1601 r. sprawiła, że Kepler otrzymał od Cesarza Rudolfa II stanowisko carskiego matematyka, które pełnił do końca swojego życia, chociaż przez wiele lat nie wypłacano mu należnej pensji. Niestety najstarszy syn i żona zmarli w 1611 r., zaś szalejąca w Europie kontrreformacja zmusiła Keplera do opuszczenia w 1612 r. Pragi i przeprowadzki do Linzu, gdzie pełnił funkcję okręgowego matematyka. Tam też poślubił drugą żonę – Zuzannę Reuttinger – z którą miał siedmioro dzieci (ale czworo zmarło przedwcześnie). Niepokoje religijne dotarły jednak i do Linzu, po przeżyciu oblężenia miasta Kepler zdecydował się na opuszczenie miasta. Po dwuletniej tułaczce po wielu miastach ostatecznie w 1628 r. zamieszkał w Żaganiu, gdzie został sprowadzony przez Albrechta Wallensteina – zasłużonego wodza w Wojnie Trzydziestoletniej. Niestety w 1630 r. Wallenstein popadł w niełaskę, a Kepler był zmuszony szukać nowego źródła dochodu. W tym celu udał się do Ratyzbony, aby na Zjeździe Elektorów upomnieć się o zaległą pensję. Wkrótce po przybyciu do miasta zaczął mieć wysoką gorączkę i ostatecznie zmarł 15 listopada 1630 r.

Jak już wspomniano praca Keplera pod wieloma względami wyprzedzała swoje czasy. Wszystkie dzieła, które wydał były pro-kopernikańskie, gdyż Kepler był przekonany o słuszności modelu heliocentrycznego. W swoim dziele *Tajemnica kosmosu* przedstawił wizję kosmosu opartą o wykorzystanie pięć brył platońskich. Udzielała ona odpowiedzi na pytanie, dlaczego jest akurat 6 planet. Dodatkowo Kepler nadał swojemu modelowi interpretację teologiczną: Słońce znajdujące się w centrum miało być obrazem Boga – Ojca, sfera gwiazd stałych zamykająca Wszechświat była obrazem Syna, zaś wszystko zamknięte przez tę sferę (czyli przestrzeń, w której znajdowały się planety) miało być obrazem Ducha Świętego. Kepler był tak bardzo

przekonany o słuszności swojej koncepcji, że starał się jej bronić do końca swojego życia.

Największy przełom nadszedł jednak z dziełem *Astronomia nowa*, w którym Kepler zaprezentował dwa prawa opisujące ruch planet: pierwsze głosiło, że orbity planet są elipsami, zaś zgodnie z drugim w równych odstępach czasu promień wodzący planety, poprowadzony od Słońca, zakreśla równe pola. W ten sposób Kepler podważył dwa aksjomaty obowiązujące w XVI/XVII wieku astronomii: pierwszy głoszący, że orbity są okrągłe, ponieważ sfera jest idealną figurą geometryczną oraz drugi stwierdzający, że wszelki ruch planet musi być jednostajny (gdyż jest to idealny rodzaj ruchu). W *V Księgach Harmonii Świata* możemy też odnaleźć tzw. trzecie prawo Keplera, a w *Skrócie astronomii kopernikańskiej* znajduje się równanie Keplera łączące ze sobą anomalie średnią, anomalie mimośrodową oraz mimośród orbity. Rozwiązanie tego równania jest niezbędnym krokiem do powiązania położenia ciała na orbicie z czasem i spędza ono sen z powiek nawet współczesnym studentom astronomii. Największą sławę przyniosły jednak Keplerowi *Tablice rudolfińskie* wydane w 1627 roku, dzięki którym stało się możliwe niezwykle dokładne przewidywanie położenia planet oraz występowanie takich zjawiska jak zaćmienie Słońca lub Księżyca.

Niezwykle interesującym dziełem jest wspomniany we wstępie *Sen...*, który czasami określany jest jako pierwsza powieść fantastycznonaukowa. Jest to opowieść o śnie Keplera, w którym kupił na targu książkę, w której zaczął czytać opowieść mężczyzny, który wspominał swoje dzieciństwo, a w szczególności dzień w którym jego mama przywołała demona, który opowiedział o podróży na Księżyc. Warto zwrócić uwagę na fakt, że komentarze napisane przez Keplera są dłuższe od samego dzieła i można w nich znaleźć m.in.:

- Określenie celu w jakim napisane zostało dzieło, a którym było „przedstawienie dowodu na ruch Ziemi albo raczej próba odparcia, na przykładzie Księżyca, zarzutów biorących się z powszechnego sprzeciwu rodzaju ludzkiego”¹⁰.

10 Johannes Kepler, *Sen, czyli wydane pośmiertnie dzieło poświęcone astronomii księżycowej*, str. 78, tłum. D. Sutkowska, J. Włodarczyk, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2004

- Opis rodzinnych problemów astronoma, w tym oskarżenie jego matki o czary, do którego mógł przyczynić się krążący rękopis *Snu...* Dlatego też Kepler zdecydował się rozbudować komentarze do tego dzieła.
- Nawiązania do praktycznie całego dorobku astronoma.

I chociaż Kepler spędził jedynie dwa lata w Żaganiu, to jego obecność w tym mieście zainspirowała również kolejne pokolenia. W 1763 r. zbudowano dwa obserwatoria w Klasztorze Augustianów: jedno na wieży konwiktu i drugie w bibliotece. Od 1871 r. upamiętniano okrągłe rocznice urodzin i śmierci astronoma: 1871 r. - w trzechsetną rocznicę urodzin Keplera w Żaganiu założono Towarzystwo Naukowe, w 1930 r. - utworzono „Gaj Keplera”, by uczcić trzechsetną rocznicę śmierci, w 1972 r. PAN zorganizowała konferencję naukową, a wygłoszone referaty opublikowano w Roczniku lubuskim oraz ufundowano tablicę pamiątkową. W 2004 r. dzięki staraniom władz miasta Żagania oraz Fundacji Rozwoju Centrum Astronomii został wydany polski przekład *Snu...*

Obecnie w Żaganiu można odbyć wycieczkę „Szlakiem Johanneisa Keplera” lub wziąć udział w grze terenowej o tym samym tytule. Miejsca, które znajdują się na szlaku to pomnik Keplera, wspomniana pamiątkowa tablica, restauracja „Kepler”, której wewnątrz nawiązuje do życia i badań astronoma, wieża konwiktu w Zespole Poaugustiańskim (warto zwiedzić tam też niezwykłą bibliotekę), ulica Keplera, replika Bramy Szpitalnej w której być może Kepler prowadził obserwacje astronomiczne oraz park z makietami Słońca i planet Układu Słonecznego.

Gra terenowa dodatkowo prowadzi do głazu z medalionem przedstawiającym portret Keplera, do parku w którym przed II Wojną Światową znajdowało się planetarium oraz do muralu poświęconemu astronomowi. Jak widać jest to postać bardzo ważna dla lokalnej tożsamości mieszkańców miasta.

Warto więc wybrać się do miejsca, w którym można chwycić Saturna za pierścienie.



Globus sfery niebieskiej znajdujący się w bibliotece w Poagustiańskim Zespole Klasztornym. Na portrecie znajduje się Tycho Brahe, globus wykonano w Pradze. Nie ma jednak pewności czy mógł należeć do Jana Keplera



Wieża konwiktu w Poagustiańskim Zespole Klasztornym. Obecnie znajduje się ona w rękach prywatnych i nie jest udostępniana do zwiedzania



Medalion przedstawiający portret Keplera. Jest to replika pomnika, który kiedyś znajdował się w „Gaju Keplera”





Plenerowy Układ Słoneczny



Pomnik Johannessa Keplera



*Tablica opisująca jeden z punktów
na Szlaku Johannessa Keplera.*



*Pamiętnikowa tablica ufundowana przez
mieszkańców Żagania w 400-setną
rocznicę urodzin astronoma.*



*Tabliczka z ulicą imienia
Johannesa Keplera*



*Zbliżenie na Wieżę konwiktu w
Poagustiańskim Zespole Klasztornym*

Bibliografia:

1. Eugeniusz Rybka i in., *Jan Kepler. Materiały z sesji naukowej – Żagań – Maj, 1972*, Rocznik Lubuski, Zielona Góra 1972.
2. Jerzy Kierul, *Kepler*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.
3. Johannes Kepler, *Sen, czyli wydane pośmiertnie dzieło poświęcone astronomii księżycowej*, tłum. D. Sutkowska, J. Włodarczyk, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
4. *Johannes Kepler: na zawsze w Żaganiu*, red. Urszula Maciejewska; tł. na niem. Janina Strychalska, Jerzy Bielerzewski, Carbo Media, Zielona Góra 2012.
5. Stanisław Wrona, Janusz Gil, *O Janie Keplerze wielkim astronomie, który dwa ostatnie lata życia spędził w Żaganiu*, Żagański Pałac Kultury, Żagań 1995.

Strony internetowe (aktualne na dzień 29.04.2023 r.):

1. <https://urzadmiasta.zagan.pl/turystyka/szlaki-i-sciezki-turystyczne/>
2. <https://zpk.zagan.pl/sladami-keplera-gra-terenowa/>

Filozofia wina

Wykład pt. „Filozofia wina”, wygłoszony w kwietniu 2023 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, wpisuje się w problematykę tożsamości. Jest także przykładem potwierdzającym, iż oblicza filozofii mają różnorodne możliwości przedstawiania i zastosowania. Filozoficzne rozważania o winiarstwie, winie nabierają także właściwego znaczenia w kontekście trwającego Jubileuszu 800-lecia Zielonej Góry oraz 700-lecia uzyskania Praw Miejskich.

Wykład składa się z trzech części. Pierwsza część to arche wina/winiarstwa światowego/lubuskiego. Druga, najobszerniejsza część, mówi o wielowymiarowości aksjologicznej wina/winiarstwa. Trzecia część to prakseologia kultury winiarskiej oraz rozwój enoturystyki, refleksje tej części wykładu stanowią syntezę 25-ciu lat doświadczeń winiarskich autora wykładu.

Pierwsza część – arche wina – stanowi wprowadzenie w dalsze rozważania i dotyczy kwestii kolebki winiarstwa światowego. Zakaukazie (Gruzja, Azerbejdżan, Armenia) jak podają źródła naukowe stanowi ów początek. To tam kilka tysięcy lat temu rozpoczęły się dzieje wina, winiarstwa, które odziedziczyliśmy my współcześni. I tak historia wina z winną latoroślą oplatała ludzkość przez tysiące lat na różnych kontynentach, zakorzeniając się trwale w dziejach świata. Ten słynny napój od wieków miał stosowne miejsce w wierzeniach, obrzędach, a jego spożywanie było symbolem łączności z tradycją i obyczajami.

Aksjologia wina – to druga, najobszerniejsza część wykładu. Stanowi połączenie dwu obszarów zainteresowań autora, a mianowicie wartości oraz winiarstwa. Wypowiedziane w tej części dwie sentencje, nad wyraz to potwierdzają. Pierwsza z Pisma Świętego „*Bonum vinum laetificat cor hominis*”, czyli *dobre wino rozwesela serce ludzkie* oraz słowa francuskiego pisarza epoki oświecenia pod artystycznym pseudonimem Wolter: „Nie znam niczego

poważniejszego na tym padole niż uprawa winorośli”. Słowa Psalmu wskazują tu bowiem na wartości, które towarzyszą człowiekowi od tysięcy lat. Wino – owoc pracy rąk ludzkich, o którym tu mowa oraz uprawa winorośli, łączy to, co materialne, zmysłowe i witalne, z tym, co duchowe i przekraczające ludzkie poznanie. Można więc o winie, winorośli, o winiarstwie w ogóle toczyć rozważania na gruncie aksjologicznym. Dyskurs ten – zważywszy na historię tej zielonogórskiej ziemi – jest i możliwy i nad wyraz konieczny. Wartości dotyczą nie tylko samego wina, ale również podmiotu, który go przeżywa, pielęgnuje winorośl, zajmuje się produkcją i handlem wina. Z tymi wymienionymi działaniami powiązane są konkretne wartości, w tym także osoba winiarza zajmującego się tą sztuką.

Przeprowadzona kwerenda dotycząca wina, wartości z nim związanych, wskazuje na fragmentaryczne przedstawianie wina jako wartości w literaturze przedmiotu. To zainspirowało do podjęcia refleksji w tym obszarze. Najczęściej zwraca się uwagę na wartość wina w kontekście zdrowotnym, gdzie wymienia się skład, strukturę wina przedstawiając jego działanie lecznicze na organizm ludzki. Tymczasem ten wyjątkowy napój, którym jest wino, zasługuje ze względu na reprezentowane przez siebie wartości na szersze, holistyczne ujęcie.

Uwzględniając istotę wina, jak również cele, jakim służyło przez tysiące lat, można dopatrzyć się konotacji nawiązując do znanej klasyfikacji Maxa Schelera – wybitnego niemieckiego filozofa, fenomenologa. Dokonał on podziału wartości rozpoczynając od najmniej istotnych w hierarchii, tj. hedonistycznych, przez utylitarne, witalne, duchowe po najwyższej usytuowane, wartości religijne (absolutne). Wartości te stanowią hierarchię, z wartościami religijnymi jako wyższymi w stosunku do pozostałych. Każda niższa kategoria służy wyższej (potrzeba wartości utylitarnych, aby urzeczywistniać hedonistyczne, a hedonistyczne mają służyć witalnym itd.) a z drugiej strony, każda wyższa nadaje sens niższej (pieniądz jest bezsensowny, jeśli nie służy przyjemności, przyjemność, jeśli nie wzmacnia naszych sił witalnych, życie ma sens, dzięki temu, że poświęca się je jakiejś idei itd.). Wartości religijne - boskość i świętość - są również ujmowane bezpośrednio, intuicyjnie, ale odnoszą się do obiektywnej rzeczywistości.

Respektując wspomnianą hierarchię wartości Schelera, autor wykładu wyprowadza nowy termin w literaturze przedmiotu – „aksjologię wina”. Omawiając poszczególne stopnie hierarchii, rozpoczyna pierwszy krok – wprawdzie najmniej ważny w tej „drabinie ważności” – bez którego jednak nie byłoby kolejnych skoków. To refleksje dotyczące wina w kontekście **wartości hedonistycznych** – przyjemnościowych. Następnie przechodzi do **wartości witalnych** poruszając walory zdrowotne wina. Kolejne wywody dotyczą wina w znaczeniu **wartości duchowych**. Winogrona i wino można porównać ze szlachetnymi kamieniami, z klejnotami. Wyjątkowa materia, jaką jest wino, wprowadza nas w świat duchowych wartości. Duchowość można określić jako zdolność człowieka do zrozumienia samego siebie: własnej natury, sensu życia, powołania. W odkrywaniu i rozumieniu wartości duchowych pomaga integracja wyrażona w trójjedni: zmysłów, rozumu i ducha. Wspinając się na szczyt tej hierarchii wartości, jaką tu omawiamy, napotykamy na wartość wina **w wymiarze religijnym**. To miejsce, gdzie rozum i zmysły ustępują. To czas, w którym najpełniej wymowna jest integracja *fides et ratio*. Tu wino osiąga apogeum swoich możliwości, do których zostało stworzone.

Trzecia część wykładu stanowi swoistego rodzaju syntezę 25-ciu lat doświadczeń winiarskich autora. Traktuje o możliwości skutecznego wykorzystania potencjału regionu lubuskiego w kontekście odradzających się tradycji winiarskich regionu. Bez wątplenia historycznie Zielona Góra uznawana była za destynację, w której winiarstwo rozwijało się



prężnie od wielu wieków. Współcześnie winnice rozproszone są w wielu gminach województwa lubuskiego, w których uprawia się winną latorośl. Areał uprawy na tle całego kraju predestynuje nasz region do pierwszego miejsca. Enoturystyka jest jednym z kierunków rozwoju turystyki (gr. Oinos – wino oraz turystyka, czyli turystyka winiarska). Są to wszelkie formy aktywności turystycznej powodowane lub związane z czynnikiem winiarskim, o ugruntowanej pozycji nie tylko w Europie ale także w części krajów starego kontynentu oraz w krajach Nowego Świata. Od kilkunastu ponad 20 lat rozwija się w Polsce, w tym także prężnie w województwie lubuskim. Stała się popularną formą podróżowania dla konkretnej i specyficznej grupy turystów, którzy przybywają często z odległych stron Polski, a także Europy, by móc spotkać się z właścicielami winnicy, porozmawiać o ich pasji, uprawie winorośli, czy filozofii wytwarzania wina. Jest to także możliwość do próby regionalnych produktów z lokalnymi przekąskami. Ponadto, autor akcentuje fakt, iż turystyka winiarska może być rozpatrywana wieloaspektowo. Może bowiem stanowić nowy kierunek rozwoju turystyki będąc subdyscypliną turystyki i być oryginalną, modną formą spędzania wolnego czasu oraz w kompleksowy sposób może przyczynić się do rewitalizacji obszarów wiejskich.

Vadym Tytarenko

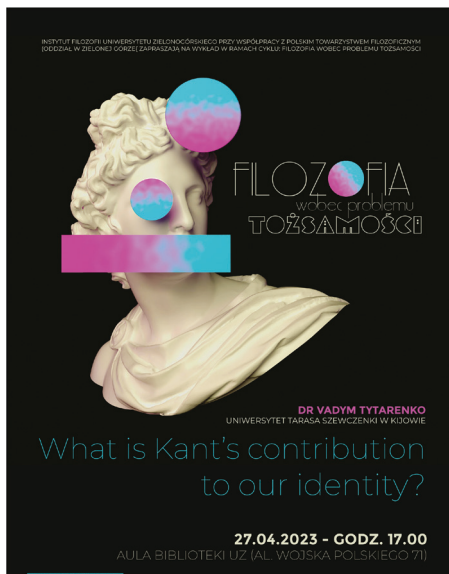
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)

What is Kant's contribution to our identity?

Immanuel Kant is regarded as one of the most prominent and profound thinkers of the Enlightenment and the founder of German Idealism. His legacy represents a fundamental, lifelong inquiry into the nature of humanity. Arthur Schopenhauer another prominent and influential philosopher on the 19th century, who considered himself to be one of the devoted followers and transformers of Kant's philosophy, once mentioned that „...most important phenomenon a to emerge

in philosophy over the past two thousand years, one that lies so close to us: I am talking about the principal works of Kant. I find that the effect of these works on a mind to which they truly speak is, as has already been said elsewhere, comparable to a cataract operation on a blind person..." [Norman, Welchman, & Janaway 2010, p.8] Such a high evaluation of Kant's contribution to a philosophical tradition of his time was shared by many other contemporaries. Today it is fair to say that doing philosophy the same way as Kant and Hegel were doing it is no longer possible, however, doing it in a way as if they never existed is not possible either.

Kant's personality deeply affected his philosophical ideas, in particular his philosophical consideration of human nature and identity in core of which are reason and freedom. A key to the understanding of Kant's personality are the milestones of his life and work. Philosopher was born on April 22, 1724 in the city of Königsberg, Prussia (now Kaliningrad, Russia). His early education was received at Collegium Fridericianum a Pietist school in Königsberg with strong Protestant religious background that he entered in 1732. Pietist upbringing strongly affected his views on ethics and religion later expressed in a practical portion of his critical philosophy. His higher education and further academic career had been done at the University of Königsberg, where he had been studying philosophy, mathematics, and physics from 1740 to 1746. Kant obtained his doctoral degree in 1746 after defense of his dissertation „Thoughts on the True Estimation of Living Forces” that appears to be his



first published piece of writing. In 1755 he becomes a lecturer at the University of Königsberg, teaching courses on logic, metaphysics, and ethics. From 1755 to 1770 he had been considered a follower of a common philosophical tradition of that time in Germany, namely Christian Wolff's and Gottfried Leibniz's metaphysics. Kant's works published during this period belong to a period that is called „pre-critical.”

In 1770 Kant was promoted to full professorship in logic and metaphysics at the University of Königsberg after his inaugural dissertation “On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World.” This writing marks the beginning of the major period of his philosophical work that is called „critical.” In the mentioned inaugural dissertation Kant introduced his famous views on the subjective nature on time and space along with the idea of distinction between two worlds „sensible” and the „intelligible”, the „dwellers” of which all the human beings are. These views formed a substantial background for the whole system of Critical Idealism developed later in Kant's major writings, three „critiques” of „pure reason”, „practical reason” and „judgement”. „What is man? - is, according to the philosopher himself, the „greatest” question of his entire system of thought. In order to answer it, one must first find the answers to a number of „smaller” questions, namely „What can I know?”, „What should I do?”, and „What may I hope for?”

„Critique of Pure Reason”, Kant's opus magnum published in 1781 (second edition in 1787) gave the answer to the first of three major questions - „What can I know?”. This work contained revolutionary critical ideas in the field of metaphysics and epistemology. Kant suggested here that „All our cognition starts from the senses, goes from there to the understanding, and ends with reason, beyond which there is nothing higher to be found in us to work on the matter of intuition and bring it under the highest unity of thinking.” [Kant 1999, p.387] He gave a comprehensive account of all three cognitive faculties through the lenses of his critical method. Philosopher claimed that each faculty possesses its a priori forms in mind that together shape the experience and knowledge. Developing his epistemology Kant also came up with one of the first existing theories of identity,

introducing the concept of “unity of apperception” in other words the unity of one’s consciousness. Such epistemological account of identity was later completed with ethical and aesthetical aspects giving the idea of the complete human nature and identity.

„Groundwork of the Metaphysics of Morals” (1785) and „Critique of Practical Reason” (1788) form the corpus of his practical (moral) philosophy and answer the second major question - „What should I do?”. In these writings Kant introduces such concepts as “categorical Imperative”, „duty”, „dignity” and „happiness”. His famous claim in this field was that „Morality is properly the doctrine not of how we are to make ourselves happy but of how we are to become worthy of happiness.” [Kant 2002, pp.164-165]

In the „Critique of Judgment” (1790) along with the works on philosophy of religion Kant gave the answer to the third question „What may I hope for?”, critically exploring the fields of aesthetics, teleology. A crucial concept that was introduced here is the „Faith of reason.”

Summarizing all the aspects of personality, identity and human nature explored by Immanuel Kant in his system of Critical Idealism it becomes possible to suggest an answer to Kant’s final question „What is man?

According to Kant man is:

- a rational, sentient being, personality, capable of self-identity and exercising it;
- a two-dimensional being, a dweller of two worlds: world of nature and world of freedom;
- a unity of knowledge, action and hope (main faculties of human soul);
- the only creature in this world that exercises real freedom (freedom of choice and action) due to the possession of reason;
- the only creature capable of goodness and perfection, whose duty is constant self-improvement and getting closer to the „truth”, „goodness” and „beauty”.

Immanuel Kant’s contribution to the modern understanding of personal identity is also revealed by referring to the modern psychological definitions of personal identity. Dictionary of Psychology

(second edition) published by American Psychological Association gives the following definitions of personal identity:

1. an individual's sense of self defined by (a) a set of physical, psychological, and interpersonal characteristics that is not wholly shared with any other person and (b) a range of affiliations (e.g., ethnicity) and social roles. Identity involves a sense of continuity, or the feeling that one is the same person today that one was yesterday or last year (despite physical or other changes). Such a sense is derived from one's body sensations; one's body image; and the feeling that one's memories, goals, values, expectations, and beliefs belong to the self. Also called personal identity.
2. in cognitive development, awareness that an object is the same even though it may undergo transformations. For example, a coffee cup remains the same object despite differences in distance, size, color, lighting, orientation, and even shape. Also called object identity.

These definitions correlate personal identity with the same features that Immanuel Kant was referring to: sense of continuity in time and space along with the unity of one's self through the synthetic unity of self-consciousness.

References

- Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Translated and edited by P. Guyer & A. W. Wood. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002). *Critique of Practical Reason*. Translated by W. S. Pluhar. Introduction by S. Engstrom. Hackett Publishing Company.
- Norman, J., Welchman, A., & Janaway, C. (Eds.). (2010). **Schopenhauer: 'The World as Will and Representation': Volume 1**. Cambridge University Press.
- Identity. (n.d.). In *APA Dictionary of Psychology*. Retrieved from <https://dictionary.apa.org/identity>

Mariusz Jagielski
(Uniwersytet Szczeciński)

Komunia i inność.

Tożsamość osoby w ujęciu Joannisa Zizioulasa

Joannis Zizioulas urodził się 1931 roku w Grecji. Był uczniem G. Florowskiego. Odbił studia teologiczne w Tesalonikach i Atenach, a następnie w Instytucie Ekumenicznym w Bossey w Szwajcarii. W 1986 wybrany został biskupem Pergamonu. Z ramienia Patriarchatu Konstantynopola był delegowany do Sekretariatu Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów i Komisji katolicko-prawosławnej oraz wybrany przewodniczącym Komisji prawosławno-anglikańskiej. Był jednym z najwybitniejszych teologów prawosławnych przełomu XX i XXI wieku. Jego najważniejsze prace to: *Being as Communion* i *Communion and Otherness*. Zmarł w 2023 roku.

Jan Zizioulas był zwolennikiem filozofii chrześcijańskiej, ale jak sam mówił nie może ona opierać się na pojęciu Bytu, gdyż związany jest on z koniecznością, a taką zasadę z trudnością można by było nazywać „chrześcijańską”. Jego zdaniem Byt musi być związany z wolnością jako swoim ostatecznym fundamentem ontologicznym. To jednak jest możliwe jedynie, jeśli pojęcie osoby staje się ostatecznym pojęciem w ontologii. A zatem prawdziwe pytanie dla filozofii i teologii chrześcijańskiej jest sformułowane w następujący sposób: „Czy to osoba czy też substancja jest ostateczną kategorią dla teologii?”

Opowiadając się za kategorią osoby stawia jednak w centrum





jej relacyjność. Taki model odnajduje w teologii trynitarnej Ojców Kapadockich, gdyż opowiadając Boga nie wychodzą oni od Jego substancji, od tego, co wydaje się wspólne, z czego miałyby się wyłaniać osoby, ale od konkretnej

osoby – od Ojca. Teologia trynitarzna jest zatem kluczem do tego, co nazywa ontologią komunii, czyli taką ontologią, w której relacja jest konstytutywna dla istnienia, a nie jest niejako do niego dodana.

Ontologia komunii, która wychodzi od życia Boga samego, od bytowanie Ojca, Syna i Ducha zawiera dwa aspekty: hipostatyczny – każda z Osób jest hipostazą to znaczy jest tym co jednostkowe, niepowtarzalne, unikatowe, specyficzne, nieprzekazywalne i ekstatyczny – każda, będąc Innym, nie istnieje jednocześnie inaczej jak w relacji do pozostałych, w wyjściu poza siebie, w którym objawia się radykalnie jej wolność. A zatem inność w wewnętrznej komunii, którą jest Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty nie jest kwestią konieczności – nie wynika z natury – nie jest koniecznym procesem wyłaniania się, ale jest wewnętrzną *ekstasis*, gdyż zrodzenie Syna i pochodzenie Ducha od Ojca to wydarzenie miłości i komunii, a nie emanacji substancji.

Jednak Zizioulas odnosi *ekstasis* nie tylko do wewnętrznej komunii jaką jest Bóg, ale także do aktu stwórczego. Ponieważ akt stwórczy *ex nihilo* także jest *ekstasis* tzn.: jest relacją będącą radykalną zgodą na inność. Pojęcie *ekstasis* zakłada, że byt Boga i byt świata są związane nie przez pojęcie substancji, ale przez miłość. Tak byt Boga jak i byt świata wynikają z wydarzenia komunii. To ta sama miłość Boga – jej ruch ekstatyczny, który działa wobec bytu świata i wewnątrz Boskiej Trójcy. Jedyna różnica, ale ona jest fundamentalna, to ta, że w przypadku stworzenia ruch ekstatyczny jest „chciany”, to znaczy

jest podmiotem, który ma możność nie zaistnieć. Stworzenie *jest* łąską” powie Joannis Zizioulas.

Osoba ludzka stworzona na obraz i podobieństwo Boga nie jest zatem indywiduum – bytem w sobie, obiektywną substancją, ale komunią. Bycie na obraz i podobieństwo Boże nie tyle dotyczy naszego *nous* naszego intelektu, ale dotyczy naszego bycia osobą – sposobu istnienia Boga – jego bycia osobą. To w osobie objawia się prawda o bycie. Być na obraz i podobieństwo oznacza zatem, że człowiek jako osoba jest jednocześnie *hypostasis* i *ekstasis* – jest otwarciem poza siebie jest niejako ruchem ku komunii To „bycie w odniesieniu do” konstryuuje nas. To w tym odniesieniu ukazujemy się jako jedyni w swoim rodzaju i nieredukowalni do niczego, ani nikogo innego.

I tak docieramy do problemu stworzenia, którym jest śmierć. Istnienie człowieka jest ze swej natury tragiczne. Właśnie dlatego, że grzech, nie jest najpierw problemem moralnym, ale ontycznym, ponieważ dotyczy tego, co przynależy do istoty bytu, czyli do komunii. Grzech jest uderzeniem w to, co dla człowieka jako osoby konstytutywne. Człowiek jako osoba nie może żyć w izolacji i cała droga duchowa człowieka jest zerwaniem z wolą egocentryczną i poddaniem się w sposób wolny obecności innego. Tylko jako osoby możemy żyć wiecznie. Tym właśnie jest przebóstwienia – uczestniczenie w życiu komunijnym Boga.

Aleksandra Horecka
Uniwersytet warszawski

Tożsamość szkoły lwowsko-warszawskiej

Pojęcie tożsamości

Słowo „tożsamość” ma kilka znaczeń. Po pierwsze, należy odróżniać tożsamość od takozsamości. Wskazywał na to założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej (SLW) – Kazimierz Twardowski. W wykładach z *Logiki* (1895/1896) pisał:

Trzeba bowiem dokładnie rozróżniać stosunek tożsamości od stosunku równości lub jednakowości. Stosunek równości

zachodzi między DWOMA przedmiotami, między którymi żadnej nie ma różnicy. Tożsamość zaś jest stosunkiem, w którym każdy przedmiot znajduje się wobec siebie samego; tożsamość nie zachodzi nigdy między dwoma przedmiotami, lecz między jednym i tym samym przedmiotem. O tym się zapomina, gdy się dwa przedmioty równe nazywa „tymi samymi przedmiotami”. Jeżeli się np. mówi: „U tego kupca można dostać te same towary, co u innego”, wtedy ma się na myśli, że można dostać u obu kupców towary sobie równe, jednakowe; jest bowiem niemożliwą rzeczą, aby kupiec na ul. Halickiej sprzedawał TE SAME towary na ul. Karola Ludwika. [...] Cała niedorzeczność tej niedokładności występuje na jaw, gdy sobie przypominamy np. takie sposoby mówienia: „Ja zawsze pijam tę samą herbatę”. Gdyby to można zrozumieć dosłownie, wtedy nie wiadomo by było, dlaczego ktoś, co zawsze TĘ SAMĄ herbatę pije, musi mimo to od czasu do czasu zakupywać nowe zasoby herbaty. Ale ‘pić tę samą herbatę’ oczywiście może tylko znaczyć „pić herbatę jednakową, taką samą” (Paradoks: *si duo faciunt idem, non EST idem*).¹¹



Twardowski doskonale oddał naturę obu relacji – takżsamości, która jest dziś popularnie zwana „identycznością jakościową” i tożsamości jako identyczności z samym sobą, która jest zwana „identycznością numeryczną”.

Dwa przedmioty są takżsame, gdy jest tak, że dla każdej własności, jeżeli przedmiot pierwszy ją posiada, to posiada ją także przedmiot drugi i odwrotnie, jeżeli posiada ją przedmiot drugi, to posiada ją także przedmiot pierwszy.

¹¹ *Si duo faciunt idem, non est idem* – (łac.) Gdy dwaj robią to samo, to nie jest to samo.

Innymi słowy, dwa przedmioty są takżsame, gdy posiadają wszystkie wspólne własności. Formalnie tak:

(Def. takżsamości) $\forall x \forall y (x \text{ jest takżsamy z } y \equiv^{\text{df}} \forall P (P(x) \equiv P(y)))$

Natomiast powiemy, że każdy przedmiot jest identyczny z samym sobą, czyli:

$\forall x (x \text{ jest tożsamy z } x)$ albo, jak się czasami zapisuje: $\forall x (x = x)$.

Gottfried Wilhelm Leibniz definiował tożsamość przy użyciu pojęcia takżsamości:

(Leibniza.Def.tożsamości) $\forall x \forall y (x = y \equiv^{\text{df}} \forall P (P(x) \equiv P(y)))$

Dwa przedmioty są tożsame, gdy posiadają wszystkie własności wspólne.

Leibniza definicja tożsamości jest w istocie koniunkcją dwóch zasad:

(a) zasady nieodróżnialności przedmiotów identycznych:

$\forall x \forall y (x = y \rightarrow \forall P (P(x) \equiv P(y)))$

Jeżeli dwa przedmioty są identyczne, to są nieodróżnialne (tj. mają wszystkie własności wspólne)

oraz

(b) zasady identyczności przedmiotów nieodróżnialnych:

$\forall x \forall y (\forall P (P(x) \equiv P(y)) \rightarrow x = y)$

Jeżeli dwa przedmioty są nieodróżnialne (czyli mają wszystkie własności wspólne), to są identyczne.

Warto na koniec wspomnieć o tym, że można mówić o:

- (a) identyczności synchronicznej – wtedy chodzi o to, czy przedmioty x i y w danej jednej chwili (równocześnie) są ze sobą tożsame – i o
- (b) identyczności diachronicznej – wtedy chodzi o identyczność przedmiotu x w chwili t_1 z przedmiotem y w chwili t_2 , która jest późniejsza od t_1 .

Powyższe rozumienie tożsamości jako relacji nie jest oczywiście jedynym rozumieniem słowa „tożsamość”. Z zupełnie innym ujęciem tożsamości mamy do czynienia w *Metafizyce* Arystotelesa. Zwraca na to uwagę Adam Krokiewicz w pracy *Arystoteles, Pirron i Plotyn*¹². Za-

12 Por. A. Krokiewicz *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, w tegoż, *Zarys filozofii greckiej*, ALETHEIA, Warszawa 2000, s. 324.

uważa on, że „Pojęcie (logos) i definicję substancji (pierwszej) określa Arystoteles wyrazami *to ti en einai* (Met. 1029 b12 – 1032 a 11)”¹³. Słowa te, jak czytamy u Krokiewicza,

„tłumaczy się zazwyczaj jednym wyrazem «esencja», ale ten wyraz niewiele wyjaśnia. Ich ścisły przekład brzmi: „«być (teraz), czym coś było (przedtem)». [...] Rośliny, zwierzęta i ludzie zmieniają się zewnętrznie i wewnętrznie (atrybuty), ale zachowują indywidualną tożsamość od początku do końca”.

Krokiewicz konkluduje: „Arystoteles uważał za rdzeń pierwszej substancji jej indywidualną tożsamość w procesie jej «przemiennego istnienia»”¹⁴. Autor pracy *Arystoteles, Pirron i Plotyn* deklaruje, że właśnie w tym znaczeniu będzie używał słowa „esencja”.

Kazimierz Twardowski nie używał słowa „esencja” w tym znaczeniu i nie rozważał w ogóle takiego znaczenia słowa „tożsamość”. To, co oznaczane przez słowo „tożsamość” w tym znaczeniu, nie jest relacją. Nie wydaje się także własnością, ani procesem czy stanem rzeczy.



Roman Ingarden uznał to coś za moment formy przedmiotu w odczycie *Problematyka tożsamości przedmiotu indywidualnego* (12 lutego 1837 roku)¹⁵. Warto wspomnieć, że Ingarden uznał tożsamość (w tym ostatnim Arystotelesowskim znaczeniu) za

bezwzględna i podstawowa. Tożsamość jako relacja jest – zdaniem Ingardena – względna i wtórna wobec tożsamości w rozumieniu Arystotelesowskim.

Jako niezbędne warunki formalno-ontologiczne tożsamości wymienia Ingarden: (a) jedność przedmiotu, (b) jedność i niezmiennność

13 Tamże, s. 323

14 Tamże.

15 Por. R. Ingarden, *Problematyka tożsamości przedmiotu indywidualnego*, „Ruch Filozoficzny”, 14, (1936–1938), s. 134b–136b.

konstituującej przedmiot indywidualnej natury, (c) ciągle trwanie przedmiotu, (d) to, że „przynajmniej część materiału, z którego przedmiot jest zbudowany, musi być ta sama”¹⁶,

Ingarden uważa, że zagadnienie tożsamości należy osobno formułować dla bytujących w czasie przedmiotów (rzeczy), a osobno dla procesów czy zdarzeń¹⁷. Odróżnia przy tym sobość czyli bycie samym sobą przedmiotu „w każdej chwili swego istnienia w całym zasięgu swego bytu”¹⁸. O sobości można mówić – zdaniem Ingardena – w od-

niesieniu do rzeczy, ale nie w odniesieniu do procesów czyli obiektów, które nie są, ale stają się. Tutaj warto powiedzieć, że czym innym jest definicja tożsamości (o ile można ją w ogóle podać), a czym innym kryteria tożsamości. Ingardenowskie warunki formalno-ontologiczne tożsamości można uznać za kryteria tożsamości.

Czy szkoła lwowsko-warszawska (SLW) spełnia Ingardenowskie kryteria tożsamości?

O wiele trudniej jest mówić o spełnianiu kryteriów tożsamości przez przedmiot nieożywiony niż przez organizm, np. człowieka, zwierzę czy roślinę, a jeszcze trudniej – o tożsamości szkoły filozoficznej. Uważam, że SLW spełnia kryteria tożsamości podane przez Ingardena.



¹⁶ Tamże, s. 136a.

¹⁷ Por. tamże, s. 134b.

¹⁸ Tamże, s. 135b.

Co do **jedności** – SLW to jeden obiekt, pomimo tego, że składa się z indywiduów. Jest to jedna grupa indywiduów, pomimo tego, że można mówić jeszcze o podgrupach tej grupy, mianowicie o Kole Krakowskim czy szkole lwowskiej. SLW jest według mnie obiektem jedynym, unikatowym i indywidualnym.

Co do **jedności i niezmienności konstytuującej natury** – otóż różni badacze próbują na różne sposoby ująć naturę SLW.

I tak np.

1. Jan Woleński podaje cztery czynniki: „(a) wspólna genealogia, tj. „mistrz i uczniowie”, (b) czas, ciągłość i miejsce trwania, (c) świadomość przynależności do szkoły, (d) wspólne poglądy metodologiczne i merytoryczne”¹⁹.
2. Roman Ingarden jedność szkoły widziałby w: (a) współpracy filozoficznej, (2) wzajemnym rozumieniu, (c) wspólnocie duchowej takiej samej postawy badawczej i tego samego stylu myślenia²⁰.
3. Bogusław Wolniewicz – „szkołę naukową wyznaczają dwa czynniki. Po pierwsze – duch, który ożywia jej członków: duch wspólny – w tym wypadku duch jasnościowy. [...] drugi warunek przynależności do szkoły [...] określam jako „sukcesję apostołską” [...]. Do szkoły nie wchodzi się przez książki. Wchodzi się do niej tylko przez kontakt z mistrzem, na którym ta sakra spoczywa, a która idzie wstecz – w tym wypadku – aż do Kazimierza Twardowskiego”²¹.
4. Jacek Jadacki upatruje głównego spoiwa SLW w (a) programie, (b) metodzie i (c) siedmiu „anty-”, czyli antypsychologizmie w logice, antynaturalizmie w humanistyce, antyidealizmie w metafizyce, antyseptycyzmie i antyrelatywizmie w epistemologii oraz antysubiektywizmie w etyce i estetyce²².

19 J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 309.

20 Por. R. Ingarden, *Przemówienie u trumny Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny”, 14 (1936 – 1938), s. 12.

21 *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. Anna Brożek i Alicja Chybińska, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2016, s. 16–17.

22 Por. tamże, s. 372–373.

Co do **ciągłego trwania przedmiotu** – otóż ciągłość SLW była zachowana. Musimy sobie zdawać sprawę z tego, że ciągłość szkoły nie była czymś odgórnie zagwarantowanym, o ciągłość trzeba było walczyć. O walce Twardowskiego o ciągłość SLW tak mówił Tadeusz Czeżowski:

Gdy Uniwersytet złożył w Jego ręce władzę Rektora na rok 1914/15, wybuchła wojna. Lwów został zajęty we wrześniu 1914 r. przez wojska rosyjskie. Twardowski, mając odcięty powrót z Poronina, gdzie przebywał przez lato, do Lwowa, rozpoczyna urzędowanie w Wiedniu, zbiera profesorów i studentów, którzy znaleźli się tam w znacznej liczbie, zapewnia studentom [...] możliwość odbywania dalszych studiów i składania egzaminów, organizuje dla nich pomoc materialną, a gdy tylko możliwy stał się powrót do Lwowa w lecie 1915 r. powraca i wywalcza, mimo niechęci władz centralnych, wznowienie wszystkich zajęć uniwersyteckich z początkiem roku akademickiego 1915/16. Dalsze dwa lata Jego rektoratu, 1915/16 i 1916/17, to nieustanna i zwycięska walka z zamierzeniami władz austriackich zmierzających do odebrania Uniwersytetowi Lwowskiemu polskiego charakteru i do jego utrakwizacji – a zarazem troska o utrzymanie ciągłości pracy uniwersyteckiej pomimo zmiennych kolei walk na bliskim froncie, wśród braków i ograniczeń wojennych²³.

Warto także wspomnieć o tym, że mimo kuszących propozycji objęcia zaszczytnych i kierowniczych stanowisk po 1918 roku, Twardowski pozostał na lwowskiej katedrze²⁴.

Początek SLW w czasie jest określony – jest to rok 1895. Natomiast problematyczne jest to, kiedy SLW się skończyła. Wedle jednych – np. Woleńskiego – kres szkoły położył wybuch II wojny światowej w 1939 roku, według innych – koniec SLW nastąpił wraz ze śmiercią ostatniego jej przedstawiciela, przy czym za ostatniego przedstawiciela przyjmuje się Stefana Swieżawskiego (1907–2004) lub Jerzego Pelca

23 T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski 20. X. 1866 – 11. II. 1938*, „Ruch Filozoficzny”, 14 (1936-1938), s. 2–3.

24 Por. tamże, s. 3.

(1924–2017). Jeszcze inni uważają, że SLW trwa nadal w czwartym, piątym i szóstym pokoleniu.

Co do warunku, że „**przynajmniej część materiału, z którego przedmiot jest zbudowany, musi być ta sama**” – to wydaje się, że jest był on spełniony w latach 1895–1938, przy założeniu, że takim „materiałem” jest osoba założyciela SLW. Za „materiał” można by też uznać np. owego ducha, który był wciąż ten sam i stanowił o spoistości SLW.

Przeciwieństwem sobości jest cudzość, obcość, drugość innych przedmiotów. Czy możemy mówić o sobości SLW? Uważam, że tak. Ingarden rezerwował sobość dla rzeczy, ale rzeczami – chociaż specyficznymi – były także według niego ludzie. Zbiory mereologiczne obiektów danego typu zachowują kategorię ontyczną obiektów, z których się składają. Nie ma zatem, przeszkód, aby uznać SLW – jako grupę osób – za obiekt materialny, za rzecz. Największy nacisk na odróżnienie SLW od innych szkół kładzie – oprócz Woleńskiego – Jadacki, który wymienia – jak wspomniałam – owe siedem „anty-”.

Specyficzność poglądów SLW jest także widoczna w wielu polemikach jej przedstawicieli z innymi filozofami. Można powiedzieć, że im poglądy czyjeś są dalsze od poglądu danego przedstawiciela SLW, tym polemika między tymi osobami jest gwałtowniejsza i dotyczy podstawowych założeń.

Nadmienić warto, że w wypadku pewnych osób powstają wątpliwości co do tego, czy były przedstawicielami SLW – tak jest z Władysławem Tatarkiewiczem. Jeżeli przyjmiemy propozycję Wolniewicza dotyczącą natury szkoły (duch i sukcesja) – a do tego się skłaniam – to nie możemy zaliczyć Tatarkiewicza do SLW. Na uwagę zasługuje również specyficzna metoda rozwiązywania pewnych kwestii przez Tatarkiewicza, która nie pojawia się w pracach przedstawicieli SLW, mianowicie Tatarkiewicz z upodobaniem tworzy tzw. definicje alternatywne, których celem jest ujęcie całego bogactwa różnorodnych przedmiotów danego typu.

Czy nazwa „szkoła lwowsko-warszawska” jest imieniem własnym czy pospolicym?

Przy odpowiedzi na to pytanie przychodzi nam z pomocą Izydora

Dąbska – autorka znakomitych prac: *O bezimienności*²⁵ i *Z filozofii imion własnych*²⁶.

Otóż zauważa ona, że:

Używając imienia pospolitego, traktujemy oznaczony nim przedmiot jako jeden z wielu jemu podobnych, jako element pewnej klasy. Interesuje nas w nim nie to, co specyficzne i niepowtarzalne, lecz to, co wspólne jemu i innym przedmiotom. Imię własne prezentuje nam przedmiot indywidualny jako właśnie taki.²⁷

Według Dąbskiej imiona własne nadawane są obiektom, które spełniają trzy warunki: „1° są indywidualnościami, tzn. jako indywidua są wyróżniane, 2° są samoistnymi przedmiotami czasowymi, 3° mają swoją historię”²⁸. Imię własne – szczególnie imię osoby – pełni trojaką funkcję. Po pierwsze, zastępuje i reprezentuje – jak każda nazwa – dany przedmiot, po drugie, uwydatnia indywidualną strukturę przedmiotu odróżniającą go od innych przedmiotów, możemy tę funkcję nazwać „dyferencycyjną”, a po trzecie symbolizuje jedność osobowości czy *quasi*-osobowości obiektu i uwydatnia tożsamość zmieniającego się w czasie indywiduum.

Wydaje się, że nazwa „szkoła lwowsko-warszawska” pełni właśnie owe trzy wskazane wyżej funkcje, a obiekt nią nazwany spełnia wymienione przez Dąbską warunki. Ponadto nazwa ta reprezentuje przedmiot o szczególnej wartości humanistycznej, a takie właśnie przedmioty reprezentują – zdaniem Dąbskiej – właśnie imiona własne. Można by powiedzieć, że nazwa ta pełni analogiczną rolę, jak nazwisko. Nazwisko bowiem oprócz jednostki reprezentuje także „grupę, z którą dana jednostka na skutek węzłów krwi, w sposób swoisty solidaryzuje się”. Nazwa „szkoła lwowsko-warszawska” także reprezentuje grupę, z którą dane jednostki solidaryzują się, chociaż nie z uwagi na więzy krwi ale na łączące je: ducha i sukcesję.

25 I. Dąbska, *O bezimienności*, [w:] też, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań – Toruń 1975, s. 9 – 33.

26 I. Dąbska, *Z filozofii imion własnych*, [w:] też, *Znaki i myśli...*, cyt. wyd., s. 34–48.

27 I. Dąbska, *O bezimienności*, [w:] też, *Znaki i myśli...*, cyt. wyd., s. 9

28 Por. tamże.

Archeologia w mieście.

Odkrycia archeologiczne w poszukiwaniu lokalnej tożsamości

Wśród perspektyw tożsamości lokalnej i regionalnej są m.in. historia, antropologia i etnografia. Pierwsza odnosi się do kształtowania, przeżywania i świadomości dziejów regionu, w tym także ważnych dla regionu postaci. Pozwala to na zakorzenienie tożsamości w historii regionu. Dzięki temu łatwiej jest udzielić odpowiedzi na pytanie skąd się wywodzimy, ponieważ to jacy jesteśmy, jakie jest miejsce, w którym mieszkamy określane jest w dużej mierze przez naszą przeszłość. Z kolei antropologia i etnografia odnoszą się do dziedzictwa kulturowego, które obejmuje zarówno elementy kultury ludowej, ale także kultury przemysłowej i gospodarczej regionu. Ważnym elementem tworzącym lokalną tożsamość jest język, gwara, literatura. Dzięki nim możemy zrozumieć i odczytać system znaczeń i symboli wchodzących w skład kultury regionalnej (lokalnej), a odpowiedź na pytanie kim jestem odnosi się do lokalnego, regionalnego dziedzictwa kulturowego.

Zachodnia część naszego kraju to obszar, który po 1945 roku został włączony w granice Polski. Doszło wówczas do jednego z największych przesunięć ludności w historii. Miliony Niemców opuściło lub zostało wypędzonych ze swoich domów, a na ich miejsce przybyła ludność wypędzona ze swoich siedzib na polskich Kresach. Proces przejmowania po Niemcach ich dawnych domów i miejsc pracy doskonale opisuje Karolina Kuszyk w swojej książce pt. *Poniemieckie*. Wraz z opuszczeniem tych terenów przez dawnych mieszkańców przerwane i zatarte zostały lokalna tradycja kulturowa, język, historia, legendy, bohaterowie, podania, obyczaje, cmentarze. Wszystko to co możemy określić mianem historii, pamięci historycznej gwałtownie przestało istnieć, często (ze zrozumiałych względów) było traktowane jako wrogie, obce, mało interesujące. Starano zatrzeć wszelkie ślady po dawnych mieszkańcach. Przetrwały tylko nieliczne

elementy dawnej lokalnej tożsamości. W Zielonej Górze była to np. tradycja winiarska.

Pokolenie przesiedleńców oraz pierwsze pokolenie urodzone na świeżo przyłączonych do Polski terenach żyło w przeświadczeniu, że są tu jedynie na chwilę. Zdecydowana większość nie była zainteresowana zgłębianiem prawdziwej historii obszarów, na których wówczas przyszło im żyć. Dopiero drugie i trzecie pokolenie urodzone w latach 60. i 70. XX wieku zaczyna współcześnie traktować ten obszar jako swoją małą Ojczyznę. Chce poznać jej historię, tradycję kulturową, chce utożsamiać się z regionem, chce zapuścić korzenie. Wynikła z tego chęć poznania przeszłości regionu na wielu płaszczyznach. Przejawem tego są liczne, coraz bardziej popularne regionalne publikacje, historyczne, tematyczne spacer, strony i grupy w mediach społecznościach poświęcone lokalnej historii. Dużą ciekawość budzą także wyniki badań archeologicznych, które w sposób materialny, namacalny dają możliwość kontaktu z przeszłością, niekiedy dosyć odległą.

Archeologia jest tą dziedziną nauki, która na podstawie analizy źródeł wykopaliskowych daje możliwość wycinkowego poznania m.in. kultury materialnej oraz niektórych elementów wierzeń dawnych grup ludzkich. Uzupełnia to, co oferuje w tej dziedzinie historia oraz antropologia i etnografia. Jakże zatem dodatkowe elementy może dostarczyć archeologia w poszukiwaniach lokalnej, regionalnej tożsamości?

Odpowiedź na to pytanie podam na wybranych trzech wynikach badań archeologicznych prowadzonych w Zielonej Górze.



Badania archeologiczne zielonogórskich dawnych nekropolii

Pamięć o przodkach jest jednym z elementów tożsamości lokalnej. W przypadku m.in. Zielonej Góry na skutek przerwania ciągłości osadniczej po II Wojnie Światowej, wyniki badań archeologicznych potrafią uzmysłowić mieszkańcom, że znajdują się w mieście miejsca, które dawniej pełniły zupełnie inną funkcję niż obecnie. Tak jest w przypadku Parku Tysiąclecia, który od lat 20. XVII wieku pełnił rolę największego miejskiego cmentarza, czy Placu Słowiańskiego, na którym od końca XVI stulecia funkcjonował cmentarz Świętej Trójcy. Dzięki badaniom archeologicznym udało się odnaleźć najstarszą, średniowieczną nekropolię znajdującą się poza murami miejskimi, czyli cmentarz św. Jana. Odnaleźć, ponieważ także dawnym, przedwojennym mieszkańcom miasta zatarła się pamięć o miejscu, w którym ów cmentarz się znajdował. Badania archeologiczne prowadzone na świętojańskiej nekropolii znajdującej się u zbiegu ulicy Kupieckiej i pacu Matejki dostarczyły informacji o dawnych mieszkańcach Zielonej Góry, w tym o ich wyglądzie, diecie, przebytych chorobach, przyczynach zgonu. Prace wykopaliskowe zgromadziły także pokazny zespół fragmentów przedmiotów będących w codziennym użyciu wśród dawnych mieszkańców miasta.

Z kolei dzięki badaniom archeologicznym prowadzonym w Parku Tysiąclecia udało się zidentyfikować z imienia i nazwiska groby kilku osób, w tym m.in. Fridy Heinze, której bardzo ogólną historię życia odtworzono. Zlokalizowano także dawne pole urnowe, na którym od 1924 roku grzebano prochy mieszkańców miasta. Badania archeologiczne poprzez namacalne źródła pozwoliły zatem na przywrócenie pamięci o miejscu, które w świadomości wielu zielonogórczan było zwyczajnym parkiem. Treści zamieszczone na tablicach informacyjnych znajdujących się w Parku Tysiąclecia, na których opisano m.in. wyniki prowadzonych badań archeologicznych, ogólną historię cmentarza czy opis dawnego krematorium pozwalają na poznanie lokalnej historii, historii ludzi pochowanych na cmentarzu. Dzięki temu łatwiej nam zielonogórczanom przychodzi identyfikacja z miejscem naszego zamieszkania.

Materialne ślady po dawnych mieszkańcach

Dużym zainteresowaniem zielonogórczan cieszy się okres, kiedy miasto znajdowało się pod panowaniem Cesarstwa Niemieckiego, Republiki Weimarskiej i III Rzeszy. Jest to czas, który wydawałoby się jest dobrze poznany, ponieważ dysponujemy archiwaliami, lokalną prasą, widokówkami, literaturą. Archeologia dostarcza jednak materialnych świadectw tamtych czasów. Na przykład podczas badań prowadzonych przy ulicy Zamkowej natrafiono na doły śmietniskowe, które powstały prawdopodobnie w momencie zajmowania domów dawnych mieszkańców miasta przez ludność przesiedloną z kresów Rzeczypospolitej po II Wojnie Światowej.

W jednym z dołów odkryto fragment niewielkiego porcelanowego bucika, będącego reklamą zakładu szewskiego Fritza Breadta. Jego warsztat mieścił się nieopodal, przy An der Kinderbewahr-Anstalt 11 (dzisiaj ul. Świętojańska 11). Co ciekawe, wraz z bucikiem, w trakcie badań archeologicznych odkryto fragmenty butów, m.in. liczne podeszwy. Zapewne po zakończeniu działalności (być może związane to było z burzliwym okresem wojny) elementy wyposażenia warsztatu szewskiego Fritza Breadt trafiły na pobliski śmietnik odkryty przez archeologów w trakcie badań.

W innych śmietniskach odkryto przedmioty codziennego użytku, w tym grzebień, spinki do pończoch, szkiełka od okularów, guziki czy drobne monety. Są to ślady, które pozostały po mieszkańcach miasta żyjących tu przed nami około sto lat wcześniej. Przedmioty te namacalnie pokazują pewną ciągłość funkcjonowania miasta, pomimo gwałtownej zmiany ludności i ułatwiają odnalezienie wspólnych elementów pomiędzy przeszłością i teraźniejszością. Pozwalają zapuścić korzenie

Tradycje winiarskie Zielone Góry

Dziedzictwo kulturowe Zielone Góry jest silnie związana z uprawą winnej latorośli i produkcją wina. Tradycja ta sięga czasów średniowiecza, a znaczący rozwój winiarstwa to XIX wiek, kiedy powstawały wielkie wytwórnie korzystające m.in. z owoców zbieranych

na okolicznych plantacjach, które zajmowały powierzchnię ponad 700 ha. Obecnie winiarstwo się odradza i jest bardzo ważnym elementem tożsamości lokalnej i kultury Zielone Góry. Wraz z ponownym pojawieniem się winnych upraw rośnie wśród lokalnej społeczności potrzeba poznania winiarskiej przeszłości miasta i regionu. Tę chęć wiedzy zaspokajają liczne publikacje (m.in. Mirosława Kuleby czy Przemysław Karwowskiego: *Enographia Thalloris, Vademecum lubuskiego winiarstwa, Topografia obiektów winiarskich i winnic Zielonej Góry*), spacer winiarskie czy wydarzenia takie jak Winobranie, Lubuski Festiwal Otwartych Piwnic i Winnic oraz Dni Otwartych Piwnic i Winnic. Swoją rolę w odtwarzaniu historii zielonogórskiego winiarstwa ma także archeologia.

Okres po I wojnie światowej to czas regresu produkcji wina i spadku areалу winnic w Zielonej Górze i okolicy. Czynniki, które wpływały na obniżenie opłacalności produkcji wina (a przez to zmieszania obszaru winnic) było wiele: brak fachowej siły roboczej spowodowany dużym zapotrzebowaniem rąk do pracy w rozwijającym się przemyśle, wyjałowienie gleby na skutek braku lub nieodpowiedniego nawożenia, zmiana gustów konsumentów, którzy chętniej sięgali po piwo i mocniejsze alkohole, łatwiejszy dostęp do tańszych win z innych części Niemiec. Czynnikiem tym były także choroby nękające winnice i brak odpowiedniej selekcji odmian winorośli, które najlepiej mogły poradzić sobie w naszym regionie. Temu ostatniemu próbowano zapobiegać poprzez tworzenie plantacji doświadczalnych, na których rozmnażano wyselekcjonowane krzewy winorośli.

Stale jednak poszukiwano nowych sposobów na ulepszenia miejscowych upraw poprzez dobór najlepszych odmian i produkcję własnych wyselekcjonowanych szczepów, co miało zwiększyć rentowność oraz uniezależnić miejscowych winiarzy od zakupu sadzonek z innych regionów. Sprawami tymi miała się zająć Komisja Uprawy Winorośli.

Podstawowym celem komisji była wizytacja istniejących w mieście winnic i wyszukiwanie krzewów odpornych na choroby grzybowe. Gdy znaleziono taki krzew oznaczano go cynkową marką z wybitą datą. Krzew następnie był obserwowany przez trzy lata i jeśli

potwierdziła się jego odporność, to pobierano materiał na sadzonki, które następnie służyły do stworzenia szkółki winorośli.

Pierwsze prace selekcyjne przeprowadzono w 1926 roku. W 1927 roku objęły one winnice w rewirze Patzgall (przy dzisiejszej ul. Amelii), następnie winnicę wytwórni win musujących Grempler&Co. na Wzgórzu Ceglanym (dzisiaj Wzgórze Winne z Palmiarnią), plantację Otto Mülscha oraz Fritza Briegera.

Właśnie takie cynkowe marki (ok. 1,5×3 cm) z datami 1927, 1928 i 1929, którymi znakowano rokujące krzewy zostały odkryte kilka lat temu na Ceglanym Wzgórzu (dawnej plantacji wytwórni Grempler&Co) podczas prowadzonych tam badań archeologicznych. Są one śladem starań zielonogórskich winiarzy o zachowanie tradycji upraw winorośli w mieście. Tradycji, która obecnie jest silnym elementem regionalnej tożsamości miasta oraz jego mieszkańców.

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO PRZY WSPÓŁPRACY Z POLSKIM TOWARZYSTWEM FILOZOFICZNYM
(ODDZIAŁ W ZIELONEJ GÓRZE) ZAPRASZAJĄ NA WYKŁAD W RAMACH CYKLU: OBLICZA FILOZOFII - FILOZOFIA W JEJ ZASTOSOWANIACH

OBLICZA FILOZOFII

FILOZOFIA

w jej zastosowaniach



AULA BIBLIOTEKI UZ (AL. WOJSKA POLSKIEGO 71)

WWW.OBLICZAFILOZOFII.PL



UNIwersYTET
ZIELONOGÓRSKI



Ministerstwo
Edukacji i Nauki



NAUKA DLA
SPÓŁECZEŃSTWA



PTF

PROJEKT „OBLICZA FILOZOFII. OD JEJ HISTORII DO ZASTOSOWAŃ” FINANSOWANY ZE ŚRODKÓW BUDŻETU PAŃSTWA W RAMACH PROGRAMU MINISTRA EDUKACJI I NAUKI POD NAZWĄ „NAUKA DLA SPÓŁECZEŃSTWA” W ROKU PROJEKTU NCN/2014/01/01/0002/2022. CAŁKOWITA WARTOŚĆ PROJEKTU 801 000,00.

Część III

FILOZOFIA W JEJ ZASTOSOWANIACH

Michal Rigel

Uniwersytet Hradec Králové (Czech Republic)

The Ethics of Sex Robots

The presented topic belongs to the field of philosophy, which has received a lot of attention in recent years. Unquestionably, artificial intelligence stands out as a contemporary and pressing concern. There is strong evidence in the growing number of scholarly papers addressing the ethics of autonomous vehicles, the ethical implications of lethal autonomous weapons, and the impact of robotization on the labor market etc. This trend underscores that philosophy is not a detached discipline, dealing with obscure and abstract issues distant from reality. Within my presentation, I look into a specific area of artificial intelligence: sex robots. Sex robots are designed to give people company and please them sexually. My presentation serves as an introductory exploration accessible to a general audience, providing an



overview of the most frequently cited arguments both in favor of and against the adoption of sex robots.

Defining key terms at the outset of the research is philosophically honest. However, the notion that a straightforward and universally accepted definition of the term robot can be found within the field is misguided. Philosophers engage in ongoing debates regarding the very definition of a robot. Inspired by the discussion, I have identified five key characteristics that robots should possess: 1) Tangibility and Spatiality: A robot is a tangible entity with a physical presence, distinguishing it from a mere computer program confined to a virtual environment. In the context of sex robots, this tangibility extends to a human-like appearance. 2) Sensory Capability: Robots are equipped with sensors facilitating interaction with the external environ-



ment. 3) Information Processing: A robot engages in the evaluation and interpretation of information from the external world, integrating it into an internal program. 4) Strategic Action: Building upon the aforementioned, a robot formulates and adopts strategies for its actions based on processed information. 5) Autonomy: A crucial characteristic is that an external agent does not operate a robot remotely.

If defining the term robot was challenging, all the more problematic is defining the phrase *to have sex with someone*. Nevertheless, I refrain from delving into further details on this matter within my presentation. I focus directly on the simple thesis: the ability to engage in

sexual activity as desired is, for the majority of individuals, a component of their overall „well-being“. Indeed, studies are proving the health benefits of sexual activity for adults, both emotionally and physically. Hence, the lack of sexual activity may be regarded as a significant issue. Simultaneously, one needs to admit that numerous groups of people face constraints, limiting their ability to engage in sexual activity to the extent they desire. The following list encompasses various demographics, including individuals such as those who experience shyness and social phobia (e. g. INCELS), individuals with physical or mental disabilities or psychiatric disorders, older adults, military personnel, and prisoners. Additionally, it includes couples facing discrepancies in both sexual frequency or preferences and practices. Could the integration of sexual robots potentially assist these individuals?

On the other hand, numerous scholars have expressed reservations regarding the advancement of sexual robots, primarily grounded in the following reasons: 1) Risk of objectification of human beings (especially women); a reduction of individuals to mere objects for others' satisfaction could lead to unrealistic expectations regarding real people and result in a breakdown of interpersonal relationships, hindering the formation of normal romantic relationships, stable partnerships, and family life. 2) Inaccurate ideas about the human body and how sex happens and should look like; reinforcement of the worst of existing stereotypes about the human body. 3) Sex robots may serve as an inspiration for sexual assaults and violence; the use of sex robots may lead to the dehumanization of sexual activity, allowing users to act out abusive fantasies, etc.

In my presentation, I refrain from arriving at any definitive conclusions. Furthermore, the deliberation on the ethical dimension of embracing sex robots is premature as these robots do not currently exist – at least not yet.

Teoria poznania a duchowość w stoicyzmie

Wstęp

Stoicyzm to doktryna filozoficzna łącząca całościowy namysł nad naturą świata i kondycją człowieka z rozbudowanym modelem sztuki życia. Opierając się na kilkunastu fundamentalnych założeniach przyjmowała na przestrzeni wieków i kolejnych reformacji oraz fal zainteresowania nią rozmaite postaci. Za każdym razem pozostawała jednak przede wszystkim filozofią z silnym aspektem poznawczym oraz sztuką życia z silnym aspektem maksymalistycznym, a więc takim, w którym celem praktyki jest osiągnięcie trwałego i kompletnego duchowego spełnienia.

Bardzo często, a nawet niemal wyłącznie niuanse stoickiej metafizyki, logiki etyki rozpatrywane są rozłącznie z elementami praktycznymi czy ćwiczeniowymi tej szkoły filozoficznej. Głównym założeniem mojego wystąpienia jest przekonanie, że to założenie jest błędne. W pierwszej jego części wyjaśniam co to znaczy, że filozofia stoicka ma charakter holistyczny. W drugiej części prezentuję specyfikę stoickiej teorii poznania. W części trzeciej wykazuję, że stoicka teoria poznania jest w istocie duchowością. Wykorzystuję przy tej okazji tezy z obszaru stoickiej teorii poznania, żeby zdefiniować i wyjaśnić specyfikę stoickiej duchowości.

Stoicyzm jako filozofia holistyczna

Termin „holistyczny” pochodzi od greckiego słowa ὅλος, co znaczy cały, zupełny, kompletny. Potocznie – chodzi o ujęcia i postawy, które odnoszą się do jakiejś, tak czy inaczej rozumianej, większej całości; ściślej chodzi o ujęcia kwestionujące realność wszelkiego rodzaju podziałów, znoszące je na rzecz powiązań i głębokich relacji.

W stoicyzmie holistyczność przyjmuje trzy postaci. Po pierwsze jest to postać metafizyczna, a więc postać teorii głoszącej ścisłego powiązanie ze sobą wszystkich zjawisk, a także ciągłe przenikanie się

sił przyczynowych. Stoicy używali w tym kontekście dwóch metafor. Po pierwsze była to metafora oceanu – świat jest jednym wielkim oceanem w ciągłym ruchu. Człowiek jest tylko momentem życia tego oceanu. Po drugie używali metafory organizmu - świat jest jednym żyjącym organizmem, złożoną, spójną, powiazaną relacjami organicznymi całością – a człowiek jest tylko małą, obdarzaną chwilową odrębnością częścią tego organizmu.

Drugą postacią stoickiego holizmu jest metodologia. Wprawdzie stoicy podawali, że filozofia dzieli się na trzy działy: fizyka, logika i etyka. Jednakże jednocześnie podkreślali ściśle ich ze sobą powiązanie w postaci, znowu, dwóch metafor: organizmu i jajka. Według pierwszej z nich filozofa to fizyka, czyli kości i ścięgna, etyka, czyli ciało, mięśnie i skóra, czyli logika. Analogicznie używali też metaforę jajka, wskazując, że każdy z działów filozofii stanowi kolejno odpowiednik żółtka, białka i skorupki. Zawsze też przy tym podkreślali, że wszystkie części są ze sobą ściśle i organicznie powiązane. Jedna zawsze prowadzi do innych. Podobnie wszystkie problemy prezentowane w doktrynie stoickiej są ze sobą powiązane.

Trzecią postacią stoickiego holizmu jest antropologia. W odróżnieniu od popularnych w dobie narodzin stoicyzmu antropologii platońskiej i arystotelejskiej szkoła stoicka przedstawiała człowieka jako istotę jednorodną, w której nie zachodzą żadne napięcia między różnymi władzami duszy, albowiem dusza, w swym rdzeniu jest tylko jedna, a jej istotą jest rozumność, czy też, ujmując to za pomocą bardziej współczesnych kategorii: refleksyjność. Dwóch metafor używali antyczni stoicy, żeby tę antropologiczną intuicję wyrazić. Po pierwsze była to metafora powietrza, po drugie metafora pajęczyny. Metaforą powietrza określali istotę zmiennego charakteru duszy - tak jak powietrze w jednym pomieszczeniu stale zmienia skład, pod wpływem





różnych czynników, choć to pomieszczenie pozostaje czymś jednym, podobnie dusza, jest czymś jednym ale jednocześnie każde doświadczenie ją zmienia, niczym skład powietrza w jakimś pomieszczeniu. W metaforze pajęczyny chodziło przede wszystkim o relację między pajakiem, a jego siecią, za pomocą której czuje on świat, stanowiąc pewnego rodzaju jedność z nią - podobnie człowiek połączony jest ze światem licznymi nitkami zmysłów, ale w sercu jest jedno centrum, pajak, które czuje świat tymi połączeniami, ale pozostaje czymś jednym i stosunkowo stałym.

Elementy stoickiej teorii poznania

Punktem wyjścia filozofii jest światopogląd materialistyczno-empirystyczny. Na takim stanowisku stał założyciel szkoły, Zenon z Kition. Głosił on, że świat to zbiór ciał, o których wiemy na podstawie doświadczenia empirycznego. Ta wiedza następnie stanowi dla nas podstawę podejmowania racjonalnych decyzji. Dwa są kluczowe aspekty tego procesu. Po pierwsze właściwe rozpoznanie tego, co zachodzi, po drugie ocena, co powinniśmy wobec tego uczynić. Pierwszy etap ma charakter czysto poznawczy, drugi ocenny, czyli etyczny, bo wymagający określenia tego, co dobre i co godne wyboru. Oba te aspekty są ze sobą w każdym momencie naszego życia ściśle powiązane.

Stoicka teoria poznania i słusznego działania, w jej wyjściowej, proponowanej przez Zenona postaci, spotkała się z gruntowną

krytyką ze strony antycznych sceptyków i akademików. Głównym punktem krytyki był rzekomy stoicki dogmatyzm, to znaczy przyjmowanie za pewnik rzeczy, których nie można być ostatecznie pewnym. W obronie stoicyzmu wystąpił genialny i wszechstronny myśliciel Chryzyp z Soli, trzeci z kolei kierownik antycznej szkoły stoickiej. Jego odpowiedź przyjmuje postać bardzo zniuansowanej i zaawansowanej teorii poznania.

W ramach swojej teorii poznania Chryzyp wyróżnił dwa rodzaje sądów. Po pierwsze sądy kataleptyczne, czyli pochwytujące, po drugie są to sądy hermetyczne, czyli uruchamiające. Pierwszy rodzaj sądów, sądy kataleptyczne, składa się z następującego ciągu:

- Bodziec ze świata zewnętrznego
- Wrażenie
- Zestawienie (przekonanie porządkujące)
- Akt przyzwolenia
- Przekonanie, że coś zachodzi

Istotą tej konstrukcji jest twierdzenie Chryzypa, że za powstanie jakiegokolwiek przekonania, że coś zachodzi odpowiedzialny jest znajdujący się w obszarze naszej wolnej woli akt przyzwolenia, że to istotnie zachodzi.

Drugim typem sądów podawanych przez Chryzypa są sądy hermetyczne. Termin hermetyczne, pochodzi od greckiego słowa „horme” oznaczającego impuls. Chodzi tu o biologicznie uwarunkowany instynkt dbania o swoją korzyść, samozachowania i przetrwania. Struktura sądów hermetycznych, w tym ujęciu Chryzypa, jest następująca:

- Bodziec ze świata zewnętrznego
- Wrażenie
- Zestawienie oceniające (że coś jest dobre lub złe)
- Akt przyzwolenia
- Działanie

Istotą tej konstrukcji poznawczej jest twierdzenie, że wszelkie działanie jest konsekwencją poprzedzającego je aktu przyzwolenia na określoną ocenę sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy.

Teoria poznania jako duchowość w stoicyzmie

Filozofia stoicka jest głęboko osadzona w systemie Platona i Arystotelesa w kwestii statusu teorii filozoficznej. W obu tych ujęciach teoretyzowanie to też i przede wszystkim „robienie” czegoś. Z obu tych teorii stoicy wynieśli następujące przekonania:

- Zmiana w sposobie myślenia zawsze prowadzi do jednoczesnej i natychmiastowej zmiany sposobu działania.
- Pogłębiając nasze myślenie w jakimś obszarze zawsze jednocześnie pogłęwiamy jakość naszego działania w tym obszarze.
- Samo teoretyzowanie jest przy tym jednocześnie ćwiczeniem umysłu.
- Pogłębianie teorii poznania pogłębia fundament wszelkiego działania.

Szczegółowe analizy twórczości Chryzypa i innych stoików tego okresu pozwala na ustalenie, że istotą praktyki stoickiej jest ćwiczenie optymalnej kondycji ludzkiej rozumności. Konsekwencją tej tezy, lub teżą wobec niej pomocniczą, jest twierdzenie, że nie ma różnicy między troską o jakość naszego myślenia, a troską o jakość naszego życia. To znaczy w praktyce, że sądy kataleptyczne są podkategorią, integralną częścią sądów hormetycznych, które, w efekcie tej reinterpretacji, powinny mieć następującą rozbudowaną strukturę:

- Bodziec ze świata zewnętrznego
- Wrażenie
- Zestawienie porządkujące
- Akt przyzwolenia, że dzieje się to, co się dzieje
- Przekonanie, że coś się dzieje
- Zestawienie oceniające (że coś jest dobre lub złe)
- Akt przyzwolenia na taką ocenę
- Działanie

Duchowość stoicka, ściśle rzecz biorąc, to jest proces systematycznego poszerzania naszego wpływu na dwa występujące w tym zestawieniu akty przyzwolenia: po pierwsze na przyzwolenie poznawcze, po drugie na przyzwolenie oceniające. Dopiero w ich efekcie, po uznaniu, że dzieje się to, co się dzieje i po ocenie, że warto jest zrobić, to, a nie coś innego, następuje, całkowicie już

automatycznie, określone działanie. Stoicy uważali, że praktykowanie poprawności procesów poznawania i związanego z nim oceniania (które też jest poznaniem, ale tego, co dobre i wartościowe) gwarantuje nam osiągnięcie stanu trwałego spełnienia.

Zajmowanie się teorią poznania w stoicyzmie zawsze musi być więc jednocześnie praktykowanie stoickiej duchowości.

Paweł Łuków

Uniwersytet Warszawski

Etyki stosowane i praktyczność etyki

Wykład był poświęcony zagadnieniu praktycznej użyteczności badań normatywnych z zakresu etyki. Badania tego rodzaju często nazywa się etyką stosowaną. Głównym celem wykładu było uzasadnienie tezy, że idea aplikowania etyki nie poddaje się łatwej interpretacji i wymaga przemyślenia na nowo.

Argumentacja opierała się na analizie kazusu bioetyki, która zwykle rozumiana jest jako etyka stosowana. W celu objaśnienia specyfiki badań bioetycznych przedstawiono wybrane fakty z historii jej powstania oraz kontekstu społeczno-politycznego, technologicznego i cywilizacyjnego, w którym subdyscyplina się ukształtowała. Do kontekstu tego należą przede wszystkim: nieusuwalny w społeczeństwie demokratycznym pluralizm poglądów i rozbieżność ocen, upowszechnienie się dostępu do opieki medycznej w postaci publicznych systemów ochrony zdrowia lub szeroko dostępnych ubezpieczeń zdrowotnych, oraz rozwój technologii medycznych, które rodziły nowe pytania etyczne, na które tradycyjna etyka medyczna nie miała odpowiedzi zdolnych uwzględnić zróżnicowanie społeczne i pluralizm poglądów.

Na tle zarysu procesów, które doprowadziły do wyodrębnienia się bioetyki na wykładzie omówiono trzy główne modele teoretyczne bioetyki obecne w literaturze: 1) aplikacyjny, 2) koherencyjny i 3) kazuistyczny. Model aplikacyjny omówiono w dwóch wersjach.



W pierwszej polega on na stosowaniu teorii etycznych, a w drugiej na stosowaniu norm moralnych. Model odwołujący się do normatywnych teorii etycznych został odrzucony ze względu na to, że błędnie przedstawia etyczne teorie normatywne jako narzędzia do wykorzystania w praktyce moralnej, a nie jako racjonalne rekonstrukcje moralności. Wersja modelu aplikacyjnego, która opiera się idei stosowania norm moralnych z kolei błędnie przedstawia namysł moralny, który polega nie na stosowaniu

norm, ale na kształtowaniu namysłu i działania. Następnie krytyce poddano model koherencyjny, w której wskazano, że spójność przekonań nie musi być wystarczającym znamięm poprawności namysłu moralnego lub trafności przekonań. Wręcz przeciwnie, czasem dążenie do spójności poglądów moralnych i postępowanie na ich podstawie może wieść do niewrażliwości lub wręcz okrucieństwa. Model kazuistyczny bioetyki został poddany krytyce jako oparty na założeniu, iż przeszłe rozstrzygnięcia moralne były poprawne, co wymaga odniesienia do standardów, za pomocą których można ustalać, które z rozstrzygnięć moralnych z przeszłości zasługuje na kontynuację w teraźniejszości.

Na tle tych krytyk w ostatniej części wykładu przedstawiono model bioetyki jako praktyki społecznej, w której zaangażowani są zarówno badacze akademicy jak i członkowie społeczeństwa reprezentujący różne jego sektory definiowane np. demograficznie, interesami czy światopoglądami. Bioetyka stanowi wspólną odpowiedź społeczeństw demokratycznych na nieusuwalny pluralizm

światopoglądowy oraz zmiany społeczne i technologiczne. Ramą czy też podstawą normatywną tak rozumianej bioetyki jest przywiązanie obywateli społeczeństw demokratycznych do takich ideałów i wartości jak wzajemne uznanie, szacunek dla jednostki, wolność i równość wszystkich obywateli.

Praktyczna przydatność badań filozoficznych z zakresu etyki polega na ujawnianiu i objaśnianiu normatywnych ram debat etycznych. Debaty te mogą odbywać się zarówno na specjalistycznych forach akademickich jak i w debacie publicznej. W stopniu, w jakim publiczna debata członków społeczeństw demokratycznych jest kształtowana przez ideały i wartości demokracji, badania z zakresu etyki służą m.in. rozjaśnianiu pojęć, ujawnianiu normatywnych założeń i konsekwencji proponowanych rozstrzygnięć etycznych lub prawnych, konfrontowaniu lub uzgadnianiu poglądów i opinii z ideałami i wartościami demokracji, czy testowaniu społecznej legitymizacji rozwiązań wybranych w demokratycznej debacie.

Tomasz Femiak
Uniwersytet Opolski

Metoda sokratyczna z punktu widzenia psychologii homeryckiej

Mój proces „porzucania” obiegowego rozumienia metody sokratejskiej rozpoczął się od lektury pism Adama Krokiewicza (i zapoznania się z jego koncepcją odkrycia przez antycznych filozofów ludzkiej nadświadomości²⁹) oraz Tadeusza Zielińskiego (koncepcja *cielesnych* i *nie-cielesnych* dusz człowieka w poematach Homera³⁰). Zaznajomienie się z pracami obu myślicieli pomogło mi lepiej zrozumieć istotę i cel ćwiczeń duchowych antycznych filozofów oraz przyjąć głęboko duchowe rozumienie metody Sokratesa.

29 D. Dembińska-Siury, *Adama Krokiewicza teoria nadświadomości*, „Przegląd Humanistyczny” 1987) 31, s. 21–34.

30 T. Zieliński, *Psychologia homerycka*, tłum. z ros. T. Kobierzycki, „Heksis” (1922/1999), 1–2, s. 3–33.



Sztuką uświadomionego mówienia według A. Krokiewicza była dialektyka Sokratesa, a jej głównym celem – zdobycie pojęciowej wiedzy³¹. Wdrażając kogoś do jej zdobycia stosował Sokrates trzy stopnie. Pierwszy stanowiła krytyka (elenktyka). Sokrates „badał” świadomość ucznia, wykazywał mu, że nie zna odpowiedzi na wiele istotnych kwestii, i go zawstydział. Drugi – zachęta (protreptyka): Sokrates dodawał otuchy i prowadził rozmowę w kie-

runku pozbycia się hańbiącej człowieka „niewiedzy”. Trzeci – pomoc w „uświadomionym mówieniu” i w definiowaniu pojęć (maieutyka). Sokrates zadaje pytania i żąda od ucznia wysiłku w jego odpowiedziach i definicjach³².

Według Krokiewicza Sokrates wymagał w ten sposób od swoich uczniów „uświadomionego mówienia”, tj. zdawania sobie sprawy ze znaczenia używanych wyrazów oraz powiązanych z nimi uczuć i doznań. Był to wymóg „jasnego myślenia”, o którym stanowiły nie tylko definicje i ich formalna znajomość, lecz również poczucie wyrażających się nie w słowach, lecz w czynach uczuć oraz woli. „Jasne myślenie”, rozumiane jako splot pierwiastków rozumowego i uczuciowego, jest dla Sokratesa, miarodajne dla działania i posiada siłę aktywizującą, podczas gdy słowne definicje są na ogół niewystarczające i zbyt słabe, by rządzić czynami³³. Uruchomienie siły aktywizującej zapoczątkowuje każdą świadomą zmianę ludzkiego bytu. W tym miejscu powstaje pytanie jak dochodziło do uruchomienia tej siły.

Według autora *Psychologii homeryckiej*, Tadeusza Zielińskiego

31 A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 66.

32 Tamże, s. 67.

33 Tamże, 8.

siedliskiem nie-cieleśnej duszy uczuciowej (*thymos*) jest serce (*kra-dié*). Siedliskiem nie-cieleśnej duszy rozumnej (*nous*) jest przepona (*frenes*). Ze względu na swoją funkcję serce i przepona traktowane są jako dusze cielesne. Dusze nie-cielesne



przebywają w swoim ośrodku fizycznym. Jednak *thymos* może ulecieć ze swojego siedliska (w tym względzie funkcja *thymos* jest zbliżona do działania *psyche*³⁴). Opisy takich zdarzeń znajdujemy w poematach Homera³⁵.

Przyjrzyjmy się teraz praktycznej roli serca i rozumu. Obok funkcji podtrzymywania życia, jest jeszcze inna, ważna i bardzo nas interesująca funkcja dusz nie-cielesnych, którą można przyrównać do uwagi. O ile serce (*kra-dié*) i przepona (*frén*) były źródłem myśli i afektów, to dusze, *thymos* i *nous*, pełniły m.in. funkcję narządów je odbierających. Dzięki *duszy-nous* i *duszy-thymos* odbierał człowiek, nie w sposób bierny, lecz aktywny własne akty myślowe oraz przeżycia.

Zdaje się, że procesy, które współcześnie wiążemy z uwagą i nadajemy im często zewnętrzny, mechaniczny charakter, antyczni pojmowali osobowo i wewnętrznie – duchowo. W psychologii homeryckiej, traktowane jako autonomiczne, dusze nie-cielesne *nous* i *thymos* mogą uchwycić intelektualną lub emocjonalno-intuicyjną stronę funkcjonowania ludzkiego ciała, gdy są uobecnione w ciele.

34 *Thymos bierze czynny udział w życiu człowieka, psyche – nie.* (T. Kobierzycki, *Miejsce i rola uczuć w opisie duszy cielesnej i niecielesnej u Homera*, „Heksis”, (2010) 4, s. 12.).

35 Przykładem niech będzie postać Andromachy, która widząc, jak Achilles poniewiera ciało jej męża, doznaje emocjonalnego szoku i traci przytomność.

„Zaraz jej czarnym cieniem oczy noc powlekła,
Padła, z omdlełej ledwie dusza (*psyche*) nie uciekła. (...)
Gdy zmysły (*thymos*) odzyskała, płacze rozkwilona.

Nad mężem nieszczęśliwym nieszczęśliwa żona” (Homer, *Iliada*, tłum z gr. L. Siemieński, Zielona Sowa, Kraków 2004, XXI.455–465, 247.).

Spójrzmy teraz na metodę sokratejską z punktu widzenia psychologii homeryckiej. Do tego, by w sposób aktywny odnosić się do własnych czynów i aktów psychicznych poprzez ich przemyślenie oraz przeżywanie konieczne było przywołanie dusz niecielesnych do ciała. W ten sposób realizowane było >>uobecnianie siebie<< – jedno z głównych ćwiczeń duchowych antycznej filozofii oraz osiągany stan *eutymii* tj. równowagi między porządkiem serca i umysłu.

Zachęcając do mówienia w sposób uświadomiony, czuwał Sokrates nad tym, by uwaga uczniów obejmowała funkcje rozumowe, emocjonalne i intuicyjne. Dzięki takiemu ćwiczeniu odnosili się oni do podejmowanych zagadnień z dużą samoświadomością. Powiedzieć można, że podczas dyskusji przeżywali uważnie ich własne procesy psychiczne. Odnosząc się do jakiegoś zjawiska, czy zagadnienia, uświadamiali je sobie poprzez myślenie i doświadczanie z uwzględnieniem własnej indywidualności.

Metoda maieutyczna Sokratesa, rozumiana jako „uświadomione mówienie”, wymagała uobecnienia. W przeciwieństwie do stanu biernego (obszar dusz-cielesnych *kradié* i *fren*) myślenie i odczu-

wanie w sposób czynny wymagało obecności pierwiastka duchowego – przywołania dusz-niecielesnych (*thymos* i *nous*). Jaśniejsze stają się zatem słowa Sokratesa porównującego własną metodę do położnictwa i odbierania płodów. Skoro „myśleć” oznaczało „rozmawiać z własną duszą”, a warunkiem tej rozmowy było uobecnienie duszy w ciele, to przez „odbiór płodu” należy rozumieć stan, w którym rozmówca wchodził w łączność z własnymi duszami nie-cielesnymi poprzez uważny kontakt z ciałem. W zgodzie

INSTITUT FILOZOFII UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO PRZY WSPÓŁPRACY Z POLSKIM TOWARZYSTWEM FILOZOFICZNYM
FIZJONAL W ZIELONOGÓRZACH ZAPRASZA NA WYSTĄP W RAMACH CYKLU: OBICZKA FILOZOFII – FILOZOFIA W SIECI ZASTOSOWANIACH

OBICZKA FILOZOFII
FILOZOFIA w jej zastosowaniach



23.11.2023 / godzina 17⁰⁰
MIEJSC DISKUSJI: CC BY-NC (WOLNA POLSKOŚĆ 71)

dr Tomasz Femiak
(Uniwersytet Cieplice)

**Metoda sokratyczna
z punktu widzenia
psychologii homeryckiej**

WWW.OBICZKA.FILOZOFII.PL

 **UNIWERSYTET
ZIELONOGÓRSKI**  **Ministerstwo
Edukacji i Nauki**  **UNIWERSYTET
CIEPLICE**  **PTW**

Wydarzenie jest częścią projektu „Współpraca z Polskim Towarzystwem Filozoficznym” finansowanego przez Ministerstwo Edukacji i Nauki. Wydarzenie jest częścią projektu „Współpraca z Polskim Towarzystwem Filozoficznym” finansowanego przez Ministerstwo Edukacji i Nauki.

z psychologią homerycką oznaczałoby to ulokowanie duszy niecielesnej w jej fizycznym ośrodku (tj. duszy */thymos/* w fizycznym sercu */kradiél/*). Odpowiada to metaforycznemu określeniu „narodziny duszy w ciele”. Efektem ubocznym tego kontaktu było zdobycie pojęciowej wiedzy, istotą – obcowanie z sobą samym, swoim „duchowym rdzeniem”. Za takim rozumieniem przemawia fragment Ptaków Arystofanesa.

„W Cienionogów ziemi ludnej
Jest bajoro, kędy brudny
Wróż (*psychagogeí*) Sokrates wabi dusze...
I Peisandros tam w otusze
Biegnie ujrzyć ducha (*psyche*) swego,
Co za życia umknął z niego...
Więc w ofierze nad tym brodem
Zażga wielbłądziątko młode
I jak Odys czeka zjawy...”³⁶.

Stosując metodę majeutyczną docierał Sokrates do wiedzy zgodnej z prawdziwym i najgłębszym Ja rozmówcy. Stawało się to możliwe dzięki umiejętnej rozmowie prowadzącej do uobecnienia dyskutanta i osiągnięcia przez niego stanu *eutymii*³⁷.

Jeżeli moje przypuszczenia są słuszne, to przypisywany Sokratesowi status człowieka niezwykłego³⁸ ma swoje źródło nie tylko w jego postawie życiowej oraz metodzie uprawiania filozofii, lecz także w projektowanym na Sokratesa przeżywaniu dobrostanu wywołanego terapeutyczną rozmową. Rozmówcy Sokratesa nie tylko nie mogli logicznie przeciwstawić się rozumowaniom filozofa, lecz także nie mogli zaprzeczyć doznawanym przez siebie odczuciom (nie mogli zaprzeczyć sobie samym) – tj. jedni intelektualnej, emocjonalnej

36 Arystofanes, *Ptaki*, tłum. z gr. J. Jedlicz, Warszawa 1954, s. 156 (1532–1543).

37 Za takim rozumieniem przemawiają również przeprowadzone ćwiczenia praktyczne uświadomionego mówienia (T. Femiak, *O uobecnieniu duszy, Sokratesie psychagogu i sztuce uświadomionego mówienia*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 54(2018)3, s. 85–110.).

38 O niezwykłości Sokratesa wspomina Alkibiades (Platon *Biesiada*, tłum. E. Zwolski, Aureus, Kraków 1993, s. 191–193, /215 a – 216 c./) Dyskurs Sokratesa miał wywierać magiczny i demoniczny efekt (P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 78.).

i intuicyjnej, którą przeżywali szukając odpowiedzi na zadawane im pytania. Taki stan można przyrównać do zakochania, w którym nierzadko bezwzględnie przekonani jesteśmy o niezwykłości osoby, do której żywimy uczucia³⁹ lub do podejmowania ważnej decyzji egzystencjalnej, której konsekwencje są nieodwracalne. W obu przypadkach mamy do czynienia z poruszającym wglądem do własnych zasobów intelektualnych, emocjonalnych i intuicyjnych. U jednych osób uobecnienie i poczucie dobrostanu wywoływało zachwyt. U innych ludzi złość (i wyparcie), powodowane zrozumieniem, że „nie żyją oni w zgodzie ze sobą”, i „że ktoś zdemaskował ich wewnętrzny fałsz”.

Dzięki praktykom stosowanym przez Sokratesa rozmówca odkrywał nie tylko własną niewiedzę, lecz także najgłębsze podziemia swojej duszy. – Stawał się bogatszy >>sam w sobie<< poprzez kontakt z własnym sumieniem lub odchodził z poczuciem braku i niepokojem, że sumienie utracił.

Tomasz Turowski
Uniwersytet Zielonogórski

Arystoteles i bioetyka?

Stosunkowo często we współczesnej bioetyce Arystoteles jest postrzegany albo jako czołowy reprezentant tzw. „bioetyki tradycyjnej”, albo jako „szowinista gatunkowy”. Każda publikacja poświęcona Stagiryście przywołuje słynne passusy z *Polityki* o naturalnej hierarchii między istotami. I tak naturalna jest rola pana wobec niewolnika, męża wobec żony, czy ludzi względem zwierząt. Jestem przekonany, że relacje te były i nadal są oceniane w sposób niewłaściwy, to znaczy, że podkreślanie rasizmu i seksizmu w etyce Arystotelesa jest nie do przyjęcia, co więcej wyciąganie norm z koncepcji relacyjnych jest logicznie błędne.

³⁹ W tym kontekście nowego wymiaru nabiera sformułowanie „uwodzenie duszy”. Jest to już nie tylko: żyć się z kimś w rozmowie, badanym przedmiotem, pytaniem lub zagadnieniem, lecz także, a może przede wszystkim, żyć się z sobą samym, swoją duszą (P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 38-39).

Tymczasem Stagiryta:

1. Docenia biologiczny wymiar bycia.
2. Wprowadza do etyki koncepcje ematywne.
3. Mówi o roli charakteru jako podstawie działania podmiotu.
4. Wbrew opinii deontologów i utylitarystów, koncepcja Arystotelesa może mieć charakter normatywny.

Dlatego uważam, że do tej pory tzw. *bioetyka nowa* (prym tu wiedzie Peter Singer) oceniała Arystotelesa w sposób niewłaściwy i dyletancki. Stagiryta tymczasem jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie w filozofii pro-zwierzęcej kluczowe: co to znaczy okrucieństwo? (w domyśle w stosunku do zwierząt). I przede wszystkim kim jest ten okrutny.

Tymczasem, jeśli weźmiemy pod uwagę, że okrucieństwo jest cechą charakteru, zaś zadawanie bólu czymś względem niego pochodnym, to relacja między tymi dwoma jest kwestią intencjonalną. Co oznacza, że okrucieństwo jest złe z dwóch powodów: 1. Jest przyczyną cierpień, które *zawsze* mają negatywny wpływ na tych, którzy go doświadczają; 2. Intencją zadania cierpienia jest nie-



właściwość charakteru zadającego, który w mniejszym lub większym stopniu czerpie z tego aktu przyjemność. Tymczasem zadanie bólu ma intencję zupełnie inną, tu działanie może czemuś służyć. W tym przypadku: 1. Zadanie bólu może mieć skutek pozytywny (stomatolog usuwając bolesny ząb zadaje ból, ale nie po to by krzywdzić); 2. Nie można stwierdzić, że każdy człowiek zadający ból jest okrutny. Jak podkreślał Tom Regan:

„Nie najlepiej rozumuje ktoś, kto rozumuje następująco:

Ludzie okrutni zadają ból.

Chirurdzy (piłkarze itd.) zadają ból.

Zatem chirurdzy (piłkarze itd.) są okrutni.

Równie błędne jest jednak następujące rozumowanie:

Ludzie zadający ból są okrutni.

Ktoś, kto eksperymentuje na zwierzętach

(bądź zabija wieloryby, hoduje w odosobnieniu
cielęta na mięso itd.) zadaje ból.

Zatem ktoś, kto w ten sposób traktuje zwierzęta,
jest okrutny”⁴⁰.

Choć zasadniczo sylogistyka Regana jest słuszna, to jego wnioski jako zwolennika etyki deontologicznej już nie. Regan bowiem nie potrafi rozstrzygnąć sprawy najistotniejszej – dlaczego bycie okrutnym



jest niewłaściwe. Obecnie stanowczo niewystarczająca jest teza, że należy bronić praw zwierząt, ponieważ zwierzęta można skrzywdzić, gdyż doznawanie krzywd nie jest im obojętne. Z takim podejściem daje sobie radę i deontologizm i dominujący w etyce pro-zwierzęcej

utilitaryzm, ale żadna z tych koncepcji nie radzi sobie z kwestią istoty cierpienia.

Filozofia Arystotelesa postępuje arcy-nowatorsko względem teorii konkurencyjnych oraz sobie doskonale z kwestiami z którymi ani deontologia ani konsekwencjalizm nie są w stanie się uporać.

40 Tom Regan, *Prawa i krzywda zwierząt*, (w:) „Etyka”, 18, 1980, s. 97.

Marcin Fabjański
Uniwersytet Śląski

Odczarować mindfulness - o nieporozumieniach wokół jednego z najmodniejszych pojęć używanych w doradztwie i coachingu streszczenie.

Wykład kreśli buddyjski kontekst uważności, która stała się bardzo popularnym przedmiotem współczesnych warsztatów, dociekań akademickich i zastosowań klinicznych. Ten kontekst pokazuje jak zmieniło się to pojęcie w wyniku przeniesienia go z filozofii i praktyki buddyjskiej do przestrzeni społecznej i instytucjonalnej współczesnego świata Zachodu.

Uważność jest centralnym pojęciem medytacyjnej pedagogiki buddyjskiej, która prowadzi do głębokich zmian w percepcji rzeczywistości i przekształcenia osobowości w zgodzie z pewnym programem rozkwitania. Jak pokazują badania, praktyka uważności na Zachodzie, pozbawiona tego kontekstu może zainicjować takie zmiany, które - niezrozumiane - mogą zakończyć się silnym lękiem czy nawet długotrwałą depresją, skutkami przeciwnymi do tych jakich oczekujemy po tej praktyce. Odpowiedzią na ten problem może być włączenie w większym stopniu niż dotychczas pedagogiki buddyjskiej do zachodniej praktyki mindfulnessu.

Tradycyjnym celem buddyjskiej praktyki medytacyjnej jest uwrażliwienie uwagi do takiego stopnia, że medytująca osoba zaczyna dostrzegać tzw. trzy uniwersalne cechy świata swojego doświadczenia – jego zmienność, nasycenie cierpieniem i bezosobowy charakter – co prowadzi do



wglądu zwanego przebudzeniem. Buddyjska *Satipatthāna Sutta* oraz literatura narosła wokół tego traktatu opisują ten proces ze szczegółami, etap po etapie. Podobny program znajdujemy w pedagogice stoickiej, choćby w pismach tych filozofów, które ukazują ich codzienną praktykę, szczególnie Marka Aureliusza. Za pomocą schematu, który wyłania się z porównania buddyzmu i stoicyzmu możemy także dobrze opisać współczesne doświadczenia medytacyjne, gdyż wyjaśnia on dynamikę i logikę zmian w percepcji jakie dokonują się u medytującego człowieka.

Współczesne praktyki medytacyjne, takie jak trening uważności, choć wywodzą się z tradycji buddyjskiej nie stawiają sobie takiego celu jak *Satipatthāna Sutta*. Ich zmierzonym efektem jest zwykle osiągnięcie relacji relaksacyjnej, dbanie o poziom vitalności, albo popra-



wienie klarowności myślenia. Zwracam uwagę na to, że nie zawsze można zatrzymać na tak wstępnym etapie proces pogłębiania się medytacji. Procesy poznawcze zapoczątkowane przez trening uważności mogą prowadzić do zaburzenia wyjściowej percepcji czasu i przestrzeni,

co z kolei (jak pokazują liczne badania medytacji) skutkuje często silnym lękiem i poczuciem pomieszczenia u medytującej osoby.

Rozwiązaniem, które proponuję jest wprowadzenie kontekstu w postaci pedagogiki pierwotnego buddyzmu do współczesnego treningu uważności i innych form medytacji. Pierwotny buddyzm nie jest oparty o praktyki religijne, jest raczej fenomenologią niż dogmatyczną filozofią, dlatego – jak sądzę – może pełnić funkcję układu odniesienia do praktyk medytacyjnych we współczesnym kontekście.

Daimonion, sylen, eros. Sokrates w filozofii i w kulturze

Seneka pisał, że Platon i Arystoteles, a także całe mrowie innych myślicieli, mających pójść w różnych kierunkach, więcej zyskało z poznania charakteru Sokratesa niż z jego słów. Spostrzeżenie Seneki uzupełnić można uwagą Hegla, iż w Sokratesie nierozzerwalnie splecione są doktryna i życie.

W najstarszych tekstach źródłowych o Sokratesie, w komediach z lat dwudziestych V w. p.n.e., autorstwa Arystofanesa, Eupolisa czy Amejpsiasa, Sokratesowi przypisuje się szczególny sposób życia. Sokrates stroni od aktywności obywatelskiej, nie dba o środki na utrzymanie czy o wygląd, manifestuje przy tym swoją samowystarczalność, jak również niezależność od opinii innych. Z tych najwcześniejszych źródeł nie sposób wydobyc oryginalnych poglądów Sokratesa, jawi się on za to jako ktoś, kto przywiązuje dużą wagę do prowadzenia filozoficznego sposobu życia.

W pismach sokratyków nieustannie podkreśla się charyzmatyczną osobowość Sokratesa. Rozmowy z nim wywołują wstrząs, głęboką przemianę, zmuszają do gruntownego przemyślenia dotychczasowego życia. Czytamy o tym w zachowanych fragmentach dialogów autorstwa Ajschinesa i Fedona, przede wszystkim jednak u Platona, który czyni z Sokratesa uosobienie filozoficznego logosu.



Platon w *Uczcie* podkreśla wyjątkowość Sokratesa. Nie miał on swojego odpowiednika wśród dotychczasowych filozofów, a zatem na opisanie jego osobowości i sposobu życia nie da się przywołać żadnego wzorca (toposu) z przeszłości. Z tego powodu w *Uczcie* używa się określenia *atopia* (oryginalność, dziwność), które odtąd na stałe przylgnie do filozofów starożytnych. W dialogu wizerunek Sokratesa kreśli jego uczeń, Alkibiades. Skoro nie można opisać Sokratesa poprzez odniesienie do poprzedników, należy przywołać inne obrazy, w tym mitologiczne. Alkibiades porównuje więc Sokratesa do sylenów, postaci z orszaku Dionizosa. Figurki sylenów pełniły funkcję szkatulek, w których przechowywano posążki bogów. Z wierzchu brzydkie, we wnętrzu kryją piękne przedmioty. Taką syleniczną naturę ma Sokrates. Brzydota zewnętrzna idzie u niego w parze z wewnętrznym pięknem. Podobnie syleniczne są jego słowa. Pozornie rozmawia on o rzeczach błahych, banalnych, takich jak rzemiosła czy zwierzęta domowe, ale jeśli wniknie się w sens tych słów, okaże się, że zawierają one „skarby dzielności” i prowadzą tam, dokąd powinien zmierzać człowiek, który chce stać się szlachetny.

W dialogu *Fedon* Sokrates przed śmiercią podaje argumenty za nieśmiertelnością duszy, najważniejszym jednak, o największej sile oddziaływania na rozmówców, jest on sam – jego spokój, opanowanie, pogoda ducha. Wizerunek Sokratesa przygotowującego się na śmierć i umierającego stał się ważnym punktem odniesienia w filozofii starożytnej. Wspominają o nim Cyцерon, Seneka i Epiktet, wzoruje się na nim Katon Młodszy.

Jak pisał Pierre Hadot, filozoficzny dyskurs Sokratesa wykracza poza same słowa. Obecny jest w równym stopniu w jego osobowości, wyborach, jakie podejmuje i sposobie życia.

Twórczość zaangażowana. Praktyki artystyczne i ich społeczny, polityczny oraz estetyczny potencjał

Cel stanowiło rozpoznanie aktualności tych postulatów społecznego zaangażowania twórców, które były formułowane od czasu politycznej transformacji lat osiemdziesiątych w Polsce, a więc w ostatnich czterech dekadach. Wówczas do głosu doszły te artystyczne formacje oraz indywidualności, które redefiniowały obecność oraz miejsce sztuki w przestrzeni publicznej, ale także znaczenie współczesnych praktyk artystycznych, eksponując ich krytyczną funkcję oraz społeczny sens.

Specyfika przemian ustrojowych w Polsce ostatnich dekad nie tylko zmieniła kierunek artystycznych działań, ale również ujawniła dotychczasowy instytucjonalny bezwład, antagonizując wydawałoby się skonsolidowane środowisko twórców, polaryzując je w podobny sposób, jak miało to miejsce na politycznej scenie. Jednak to nie dyssensualna forma praktyk artystycznych i związany z nią polityczny konflikt jest osnową tych poszukiwań. Zamierzeniem nie jest także analizowanie swoistości sytuacji polskiego środowiska artystycznego. Refleksja została osadzona w ramach podobnych procesów międzynarodowych, w których sztuka staje się nie tylko instrumentem emancypacji, ale jej sens budowany jest w kontekście partycypacyjnym. Podstawą tworzenia takich analogii jest przekonanie, że w ciągu ostatnich lat świat sztuki



współczesnej stał się bardziej zglobalizowany i widoczny, niż kiedykolwiek wcześniej, a procesy w nim zachodzące (m. in. szeroka dostępność i profuzja wizualności) stały się symptomami zachodzących przemian w przestrzeni społecznej. Świat ten przez długi czas był postrzegany jako zamknięty i niejasny, wywołując u „niewtajemniczonych” odbiorców szereg reakcji - od szacunku po zdumienie i wściekłość. Takie zamknięcie spowodowało ciąg konsekwencji i świadomość konieczności zmiany wyrażaną w kolejnych manifestach.

Aby wyraźniej zarysować problem, zostali wskazani twórcy i teoretycy sztuki, którzy nie tyle zrewolucjonizowali artystyczną *praxis*, co przede wszystkim zmodyfikowali (lub wskazali konieczność takiej modyfikacji) myślenie o sztuce. Jakkolwiek to nie nie przekształcona relacja pomiędzy sztuką jako twórczą *praxis* a teorią stanowiła przedmiot analiz - była nim sama kwestia wpływu (czy też skutku)



społecznego działań artystycznych. Stąd tak ważne stało się wskazanie, co kryje się za pojęciem „zaangażowania”, którym dosyć swobodnie operują zarówno artyści, jak i teoretycy. Aby móc odnieść się do tak określonego obszaru badań, przywołany został wymowny dla ustrojowych transformacji

i towarzyszącego im sceptycyzmu tekst Artura Żmijewskiego opublikowany siedemnaście lat temu na łamach „Krytyki Politycznej” (*Stosowane sztuki społeczne*). Pytaniem o to, czy sztuka ma (powinna mieć) jakiś społeczny skutek i polityczne znaczenie Żmijewski wpisał się w dyskusję, która nie tylko dotyczyła sprawczości działań twórczych, ale także problemu alienacji środowisk artystycznych.

Poza symptomatycznym dla polskiej sztuki krytycznej odwołaniem do idei Michela Foucaulta (ściśłego związku wiedzy i władzy, konceptu władzy rozproszonej, czy podmiotów ujarzmionych) do opisanie tej nowej sytuacji mogło posłużyć przyjęcie koncepcji rekonfiguracji przestrzeni doświadczenia związane z rozpoznaniem

Jacquesa Ranciere'a dotyczącym ścisłego związku tego, co estetyczne z pozycją władzy, strukturą sceny politycznej i opisujące zarówno nowe, jak i wyjątkowe miejsce podmiotu doświadczającego, ale i przedmiotu doświadczanego. W takiej optyce sztuka może być spraw-



cza, o ile stanie się źródłem wiedzy, narzędziem interpretacji (niezwykle krytycznej) faktów oraz wyeksponowanym „głosem” określonej grupy społecznej. Sztuka posiada „kontrolną moc” (możliwość przebudowy pola doświadczenia), jednak tylko poprzez ekspozycję może ona wyzyskać swój krytyczny, czy też demaskatorski potencjał tworzenia nowych relacji podporządkowanych różnym dyskursom. Dlatego sztuka poza realizacją celu artystycznego powinna charakteryzować się jeszcze jakąś inną funkcjonalnością, czy to związaną z określonym światopoglądem, konsekwentną (politycznie) aktywnością, czy krytyczną wobec odkrywanego zła, niedoskonałości i cierpienia postawą, czy wreszcie społeczną użytecznością wyzwalamą lub wzmacniającą emancypacyjne dyskursy.

To oczywiście postulat odmienny od preferowanej przez nowoczesność autoteliczności, jednak to równocześnie konsekwencja krytyki coraz mocniej zdominowanej przez nihilizm i inercję kultury modernistycznej, wraz z jej poczuciem wyczerpania i bezsilności, zwłaszcza zaś jej artystycznego wizerunku, na którym ślad odcisnęły wszystkie niemalże klęski epoki. Ilustracje do postawionych tez stanowiły prace polskich artystów krytycznych (Zbigniew Libera, Artur Żmijewski) oraz Teresy Margolles, meksykańskiej artystki wizualnej badającej społeczne przyczyny zniszczenia, wysiedleń, dyskryminacji i nędzy, której estetyka konsekwentnie koncentruje się na przemocy społecznej ujawnianej przez śmierć.

Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego psuje młodzież!

Instytut Filozofii oferuje kształcenie na trzech kierunkach: filozofia, kulturoznawstwo oraz coaching i doradztwo filozoficzne. Oferta skierowana jest także do kandydatów 40+. W efekcie wśród studentów są osoby nastoletnie i 70-letnie. Na te studia nigdy nie jest za późno!

Filozofię oferujemy na trzech poziomach: licencjackim, magisterskim i doktoranckim. Na dwóch pierwszych poziomach student ma możliwość wyboru jednej z dwóch specjalności.

Na studiach licencjackich są to: filozofia a nauka, filozofia praktyczna.

Na studiach magisterskich są to: etyka w życiu publicznym, kultura internetu.

Jak wspomina dyrektor Instytutu, prof. Jacek Uglik: „Gdy uruchamialiśmy studia kulturoznawcze, uczestniczyłem w oficjalnym spotkaniu z udziałem mediów promującym kierunek. Poza kulturoznawstwem uruchamiano jeszcze inny kierunek, z dziedziny nauk ścisłych. Przedstawiciel tegoż kierunku rozprawił o praktycznych kontekstach pracy absolwentów w sferze zaawansowanych technologii. Zastanawiałem się wtedy gorączkowo, jak na użytek chwili «zareklamować» studia w Instytucie Filozofii, nie tylko filozoficzne. Otóż, by możliwa była działalność w sferze technologii, trzeba rozumieć świat, w którym żyjemy, efektem rozumienia świata jest istnienie w miarę bezkolizyjnej rzeczywistości społecznej. Funkcjonujemy w świecie – a Europa jest tego najlepszą ilustracją – który przestał być jednorodny kulturowo czy religijnie. Musimy podjąć próbę rozumienia go na nowo. Nierozumienie otaczającej nas rzeczywistości prowadzi do konfliktu, a wtedy zanika szansa na jakąkolwiek działalność w sferze technologii. Narzędzia do konstruktywnego rozumienia rzeczywistości, w wymiarze indywidualnym i globalnym, dają kierunki oferowane przez Instytut Filozofii. Jeżeli pragniemy świata, w którym istnieje względny ład i społeczny pokój, wciąż i na nowo musimy starać się rozumieć otaczającą nas rzeczywistość we wszystkich jej aspektach, stąd nieschematyczne i krytyczne myślenie, jakie daje filozofia, jest w cenie. Mało tego – sprawia, że jesteśmy mniej podatni na wszelkie manipulacje. Sokrates został skazany na śmierć dlatego, że «psuł» młodzież. Istotą filozofii jest «psucie» młodzieży. Na czym ono polega? Na zmuszaniu młodzieży do myślenia!”.

Wśród studentów z radością poddających się procesowi „psucia” są nie tylko maturzyści, ale również absolwenci prawa, teologii, administracji, pielęgniarstwa, informatyki czy biologii. Pragną poszerzyć swoje horyzonty myślowe, uzupełnić wiedzę z zakresu szeroko pojętej historii idei i wzmocnić nawyki logicznego, racjonalnego myślenia. Kadra Instytutu posiada szerokie kontakty międzynarodowe, realizuje granty, publikuje monografie. Wielu z jej członków to dydaktycy z powołania, umiejący nawiązywać pozytywne, partnerskie

relacje ze studentami, w sposób przyjazny i skuteczny przekazywać wiedzę. Absolwenci pracują jako szkoleniowcy, nauczyciele etyki i filozofii, realizują się jako autorzy książek czy artyści muzycy, ale także wybierają karierę naukową, jak mgr Adrian Habura. W ramach programu Erasmus+ spędził on jeden semestr studiów na Uniwersytecie Wileńskim. Koło naukowe „Miłośników Starożytności i Tradycji Antycznej”, którego był przewodniczącym, współuczestniczyło w 2017 r. w organizowanych przez KUL warsztatach naukowych w Atenach. Mgr Habura jest stypendystą w projekcie badawczym Narodowego Centrum Nauki i obecnie pracuje nad rozprawą doktorską w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych i Społecznych UZ.

Najważniejsze dziedziny pracy naukowej w Instytucie to historia filozofii polskiej, historia filozofii rosyjskiej, relacje między nauką a religią czy zastosowania logiki. W każdej z tych dziedzin z sukcesami realizowano lub realizuje się projekty badawcze finansowane ze środków ministerialnych bądź NCN, w których mogą uczestniczyć studenci studiów magisterskich i doktorskich.

COACHING I DORADZTWO FILOZOFICZNE

Instytut Filozofii prowadzi studia zgodne z duchem czasu i realnymi potrzebami zarówno osób prywatnych, jak i organizacji. Studia na kierunku Coaching i doradztwo filozoficzne stanowią syntezę doświadczenia praktycznego oraz naukowej rzetelności. Wykładowcy koncentrując się na rozwijaniu oraz rozpowszechnianiu wiedzy dotyczącej możliwości potencjału ludzkiego, stosują narzędzia oparte na badaniach naukowych. Treści programowe obejmują treści zawarte w standardach kształcenia coachów i innych zawodów pomocowych; uwzględniają aktualny stan wiedzy i metodyki badań w obszarze wciąż rozwijającego się doradztwa filozoficznego.

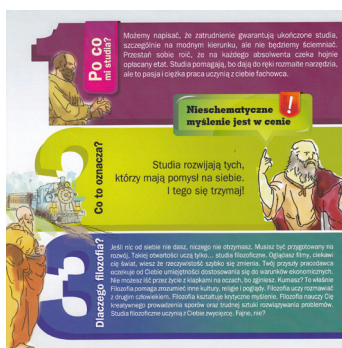
Warto podkreślić, że uczestniczący w zajęciach studenci sami na sobie doświadczają mocy coachingu, a następnie podobne procesy prowadzą z własnymi, tak zwanymi rzeczywistymi, klientami. Studenci kierunku Coaching i doradztwo filozoficzne zyskują zatem przestrzeń do własnego rozwoju, zostają zapoznani z różnymi sposobami pracy wpływającymi na wzrost elastyczności i skuteczności działania.

Absolwent studiów I stopnia na kierunku coaching i doradztwo filozoficzne jest wyposażony w wiedzę ogólnohumanistyczną, psychologiczną i filozoficzną, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień z zakresu filozofii praktycznej oraz w umiejętności pozwalające na zastosowanie wiedzy w sytuacjach problemowych. Studia przygotowują absolwenta do realizacji zadań związanych z działalnością coachingową, doradczą i szkoleniową, z wykorzystaniem narzędzi analizy filozoficznej i metod mających swe źródła w tradycji filozoficznej. Program przewiduje w toku studiów zapoznanie studentów z tradycyjnymi i współczesnymi nurtami filozofii praktycznej, szczególnie z nowoczesnymi filozoficznymi podejściami do wspierania rozwoju człowieka i organizacji, takimi

jak np. philosophical consulting, philosophical counseling, logic-based therapy czy existential counseling. Absolwenci kierunku będą mogli podjąć pracę między innymi jako: doradcy filozoficzni; coachowie kariery; coachowie rozwoju osobistego; coachowie biznesu; pracownicy działu HR; audytorzy etyczni; specjaliści do spraw kultury firmy.

Dane teleadresowe:
al. Wojska Polskiego 71A
65-762 Zielona Góra
Tel. 68 32 83 120
sekretariat@ifil.uz.zgora.pl
www.ifil.uz.zgora.pl
fb.com/ifil.uz

ZAPRASZAMY NA STUDIA NA UZ:
<https://rekrutacja.uz.zgora.pl/>





CHCESZ WIEDZIEĆ WIĘCEJ?
www.ifil.uz.zgora.pl

20k



Studia
rozwijają
tych, którzy
mają pomysł
na siebie.
I tego się
trzymaj!

Po co mi STUDIA?

Możemy napisać, że zatrudnienie gwarantują ukończone studia, szczególnie na modnym kierunku, ale nie będziemy ściemniać. Przestań sobie roić, że na każdego absolwenta czeka hojnie opłacany etat. Studia pomagają, bo dają do ręki rozmaite narzędzia, ale to pasja i ciężka praca uczynią z Ciebie fachowca.

Dlaczego
FILOZOFIA?

Jeśli nic od siebie nie dasz, niczego nie otrzymasz. Musisz być przygotowany na rozwój. Takiej otwartości uczą tylko... studia filozoficzne. Oglądasz filmy, ciekawi cię świat, wiesz, że rzeczywistość szybko się zmienia. Twój przyszły pracodawca oczekuje od Ciebie umiejętności dostosowania się do warunków ekonomicznych.

Nie możesz iść przez życie z klapkami na oczach, bo zginiesz. Kumas? To właśnie filozofia pomaga zrozumieć inne kultury, religie i poglądy. Filozofia uczy rozmawiać z drugim człowiekiem. Filozofia kształtuje krytyczne myślenie. Filozofia nauczy Cię kreatywnego prowadzenia sporów oraz trudnej sztuki rozwiązywania problemów. Studia filozoficzne uczynią z Ciebie zwycięzcę. Fajne, nie?