



Wprowadzenie do filozofii



Wprowadzenie do filozofii

Arno Anzenbacher

Przekład na podstawie wydania VIII
zmienionego i poszerzonego

Przełożył
Juliusz Zychowicz

Wydawnictwo WAM

Tytuł oryginału

Einführung in die Philosophie
8., überarbeitete und erweiterte Auflage

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2002

© Wydawnictwo WAM, 2018

Wydanie czwarte

Redakcja naukowa
prof. dr hab. Tadeusz Gadacz

Redakcja
dr hab. Tomasz Homa SJ

Opracowanie techniczne
Jacek Zarzycki

Projekt okładki
Karol Tyczyński

ISBN 978-83-277-1588-3

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200, faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255, faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
www.wydawnictwowam.pl

Druk: AMW, Wrocław

SPIS TREŚCI

Przedmowa do wydania w języku polskim – 1987	13
Przedmowa do wydania w języku polskim – 2003	14
Od Autora	15
1. CO TO JEST FILOZOFIA?	17
1.1 Refleksja wstępna	17
1.2 Pochodzenie nazwy	18
1.3 Problem początku	19
1.3.1 Doświadczenie	19
1.3.2 Zdziwienie	21
1.3.3 Wątpienie	22
1.3.4 Bezzałożeniowość	23
1.4 Rozgraniczenie	25
1.4.1 Filozofia a nauki szczegółowe	25
1.4.1.1 Klasyfikacja nauk szczegółowych	25
1.4.1.2 Nauki realne	26
1.4.1.3 Filozofia a nauki realne	27
1.4.1.4 Filozofia a nauki formalne	31
1.4.2 Filozofia a religia	31
1.4.3 Filozofia a sztuka	35
1.5 Próba definicji	37
1.5.1 Nauka	38
1.5.2 Wiedza fundamentalna	38
1.5.3 Wiedza uniwersalna	38
1.5.4 Wiedza rozumowa	39
1.5.5 Wiedza krytyczna	39
1.6 Przykłady z dziejów pojęcia	40
1.6.1 PLATON	40
1.6.2 ARYSTOTELES	40
1.6.3 TOMASZ Z AKWINU	41
1.6.4 KARTEZJUSZ	41
1.6.5 THOMAS HOBBS	41
1.6.6 IMMANUEL KANT	42
1.6.7 JOHANN GOTTLIEB FICHTE	42
1.6.8 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL	43
1.6.9 KAROL MARKS	43
1.6.10 LUDWIG WITTGENSTEIN	44
1.6.11 MARTIN HEIDEGGER	44
1.6.12 KARL JASPERS	44

1.6.13	KARL POPPER	45
1.6.14	JÜRGEN HABERMAS	45
1.7	Jedność filozofii – wielość systemów	45
1.8	Podstawowe problemy filozofii – trójkąt platoński	47
1.8.1	Przypowieść o jaskini	47
1.8.2	Krytyka doświadczenia	50
1.8.3	Trójkąt platoński	51
1.8.4	Praktyka	53
1.8.5	Główne kierunki pytań filozoficznych	53
1.9	Podział filozofii	55
2.	FILOZOFIA BYTU	57
2.1	Byt właściwy i byt nie-właściwy	58
2.1.1	Myśl przedsokratyczna	59
2.1.1.1	TALES Z MILETU	59
2.1.1.2	HERAKLIT Z EFEZU	59
2.1.1.3	PARMENIDES Z ELEI	60
2.1.1.4	Podsumowanie	60
2.1.2	Mechanicyzm KARTEZJUSZA	61
2.1.3	Labirynt kontinuum (LEIBNIZ)	62
2.1.4	Atomizm	64
2.1.5	Substancja (ARYSTOTELES)	66
2.1.6	Byt nie-właściwy	67
2.2	Akt i potencja	69
2.2.1	Źródło i znaczenie rozróżnienia	70
2.2.1.1	Dialektyka	71
2.2.2	Substancja i przypadłość	73
2.2.2.1	Kategorie	75
2.2.3	Materia a forma (hilemorfizm)	78
2.2.3.1	Ontologiczne pojęcie materii	79
2.2.4	Istota a istnienie	81
2.2.5	System różnic	83
2.2.6	Przyczynowość ontologiczna	84
2.2.6.1	Arystotelesowska teoria przyczyn	84
2.2.6.2	Przyczynowość a teoria aktu i potencji	85
2.3	Transcendentalia	88
2.3.1	Jedno	90
2.3.2	Prawda	90
2.3.3	Dobro	92
2.3.4	Piękno	93
2.4	Przyroda	94
2.4.1	Nauki przyrodnicze a filozofia przyrody	94
2.4.2	Drzewo PORFIRIUSZA	95
2.4.3	Ciało	97

2.4.3.1	Przestrzeń	99
2.4.3.2	Czas	101
2.4.3.3	Przyroda nieorganiczna	104
2.4.4	Istota żyjąca	106
2.4.4.1	Ciało jako organizm	107
2.4.4.2	Teleologia	109
2.4.5	Animalność	111
2.4.5.1	Organizm animalny	112
2.4.5.2	Ewolucja	114
3.	FILOZOFIA PODMIOTU	118
3.1	Filozofia podmiotu: refleksja transcendentálna	118
3.1.1	Filozoficzny problem poznania	118
3.1.2	Teoria odbicia	120
3.1.3	Przewrót kopernikański KANTA	121
3.1.4	Różnica transcendentálna	124
3.1.5	Pojęcie graniczne: rzecz sama w sobie	128
3.1.6	Spór o istnienie świata	129
3.2	Poznanie zmysłowe i duchowe	131
3.2.1	Zmysłowość zewnętrzną i wewnętrzną	132
3.2.2	Zmysłowość a duch	134
3.2.2.1	Podmiotowość	134
3.2.2.2	Uniwersalność	135
3.2.2.3	Całościowość	136
3.2.2.4	Umiejętność mowy	137
3.2.2.5	Samostanowienie na zasadzie wolności	139
3.2.3	Empiryzm i racjonalizm	140
3.2.3.1	Empiryzm	141
3.2.3.2	Racjonalizm	142
3.2.3.3	Oświecenie	143
3.2.3.4	Przewyciężenie empiryzmu i racjonalizmu przez KANTA	144
3.3	Struktura poznania	145
3.3.1	Struktura poznania według TOMASZA Z AKWINU	145
3.3.1.1	Różnica pierwsza	146
3.3.1.2	Różnica druga	148
3.3.2	Struktura poznania według KANTA	150
3.3.2.1	Estetyka transcendentálna	150
3.3.2.2	Logika transcendentálna	151
3.3.2.2.1	Analityka transcendentálna	151
3.3.2.2.2	Dialektyka transcendentálna	154
3.3.2.3	Podsumowanie	155

3.4	Przejawy zwrotu ku podmiotowi	155
3.4.1	Fenomenologia EDMUNDA HUSSERLA	155
3.4.2	Egzystencjalizm	159
3.4.3	Hermeneutyka	161
3.4.4	Filozofia świadomości	164
4.	TRZECI PUNKT WYJŚCIA	170
4.1	Neoplatonizm	170
4.2	System HEGLA	173
4.3	Materializm historyczny u MARKSA	177
4.4	Filozofia analityczna	181
4.4.1	Pozytywizm	181
4.4.2	WITTGENSTEIN I	182
4.4.3	Neopozytywizm Koła Wiedeńskiego	185
4.4.4	Racjonalizm krytyczny	190
4.4.5	WITTGENSTEIN II	192
4.4.6	Semiotyka	195
4.5	Cud języka	198
4.5.1	Ponadznakowy charakter języka	198
4.5.2	Trójkierunkowość języka	200
4.5.3	Językowy obraz świata	201
4.5.4	Dialektyka języka	203
4.5.5	Gramatyka uniwersalna (N. CHOMSKY)	205
4.6	Pragmatyka: poszczególne stanowiska	206
4.6.1	Rekonstrukcja dialogiczna (Szkola Erlangska)	206
4.6.2	Pragmatyka uniwersalna (J. HABERMAS)	207
4.6.3	Transcendentalna pragmatyka języka (K.O. APEL)	210
4.7	FRIEDRICH NIETZSCHE	212
4.7.1	Punkt wyjścia	212
4.7.2	Człowiek a ludzkość	213
4.7.3	Nadczłowiek	216
4.8	Postmodernizm	217
4.9	Prawda	219
5.	LOGIKA I TEORIA NAUKI	226
5.1	Logika	226
5.1.1	Co to jest logika?	226
5.1.1.1	Dzieje logiki formalnej	228
5.1.1.2	Filozofia a logika formalna	229
5.1.1.3	Logistyka i metalogika	229
5.1.2	Słowo i znaczenie	231
5.1.2.1	Nazwy i predykaty	231
5.1.2.2	Jedno- i wieloznaczność	232

5.1.2.3	Definicja	233
5.1.2.4	Problem uniwersaliów	234
5.1.3	Rachunek zdań	236
5.1.3.1	Koniunkcja	237
5.1.3.2	Alternatywa	237
5.1.3.3	Implikacja	238
5.1.3.4	Dysjunkcja	238
5.1.3.5	Równoważność	238
5.1.3.6	Prawa logiczne	238
5.1.4	Rachunek predykatów	240
5.1.4.1	Predykaty jedno- i wieloargumentowe	240
5.1.4.2	Zdanie proste i forma zdaniowa	240
5.1.4.3	Kwantyfikatory	240
5.1.4.4	Formalizacja	241
5.1.4.5	Prawa logiczne	241
5.1.4.6	Zdania typu A, E, I, O	242
5.1.5	Rachunek klas	242
5.1.5.1	Operacje na klasach	242
5.1.5.2	Sądy o klasach	243
5.1.6	Kwadrat logiczny	244
5.1.7	Sylogistyka	245
5.1.7.1	Grupy trójkowe dopuszczające zachodzenie sylogizmów	245
5.1.7.2	Figury sylogizmu	246
5.1.8	Inne działy logiki	247
5.2	Teoria nauki	247
5.2.1	System – teoria – nauka	247
5.2.2	Dedukcja i system aksjomatyczny	248
5.2.3	Indukcja	249
5.2.3.1	Obserwacja – opis – klasyfikacja	250
5.2.3.2	Hipoteza	252
5.2.3.3	Teoria	254
5.2.4	Wyjaśnienie	256
5.2.5	Objaśnienie niektórych pojęć	257
5.2.6	Znaczenie teorii empirycznych	259
6.	CZŁOWIEK	262
6.1	Człowiek jako temat nauki	262
6.2	Animalność i duch	263
6.3	Człowiek jako fenomen	264
6.4	Ciało a dusza	268
6.4.1	Dusza a duch	270
6.4.2	Próby rozwiązania	271
6.4.3	Duch jako dusza	273

6.5	Problem nieśmiertelności	276
6.6	Dziejowość	278
6.6.1	Bycie ku śmierci	280
6.6.2	Dziejowość a dzieje	281
6.6.3	Przyroda a dzieje	284
6.6.4	Filozofia dziejów	285
6.7	Charakter społeczny i społeczeństwo	291
6.7.1	Sfery społecznej interakcji	292
6.7.2	Integralizm i wyodrębnienie	293
6.7.3	Państwo i prawo	297
6.7.4	Spółeczeństwo	301
6.7.4.1	Gospodarka	302
6.7.4.2	Wiedza i umiejętności	304
6.7.4.3	Rodzina	305
6.7.4.4	Sfera religijno-kulturowa	307
6.7.4.5	Podsumowanie	310
6.7.5	Exkurs: Filozofia feministyczna	311
7.	ETYKA	316
7.1	Wolność woli	316
7.1.1	Teoria i praktyka	316
7.1.2	Wolność zewnętrzna i wewnętrzna	319
7.1.3	Wolność wewnętrzna jako upracticznienie się rozumu	320
7.1.4	Dobro i zło	325
7.1.5	Wolność a determinizm	328
7.2	Sumienie	331
7.2.1	Etyczne <i>a priori</i>	332
7.2.2	Aplikacja	333
7.2.3	Autonomia sumienia	335
7.2.4	Sumienie przed- i pouczynkowe	336
7.3	Problem norm	337
7.3.1	Sumienie a norma	338
7.3.2	Konieczność norm	339
7.3.3	Uzasadnienie norm	341
7.3.3.1	Argumentacja uutilitarystyczna	341
7.3.3.2	Argumentacja na podstawie teorii sprawiedliwości	345
7.3.3.3	Argumentacja na podstawie klasycznego prawa natury	348
7.4	Problem sensu	350
7.4.1	Cele, które są zarazem obowiązkami	350
7.4.2	Roszczenia do sensu ludzkiej praktyki	352
7.4.2.1	Wolność na zasadzie natury	352
7.4.2.2	Wolność na zasadzie człowieczeństwa	354

7.4.3	Etyka a wiara	356
7.4.3.1	Przechodniość sensu	356
7.4.3.2	Nierozporządzalność tego, co zupełne	359
7.4.3.3	Problem winy	361
7.4.3.4	Kategoryczne roszczenie sumienia	362
7.5	Etyka społeczna	364
7.5.1	Liberalizm	365
7.5.2	Socjalizm	367
7.5.3	Etos praw człowieka	369
7.6	Prawo	373
7.7	Podsumowanie	375
8.	BÓG	379
8.1	Krytyka religii	379
8.1.1	FEUERBACH	380
8.1.2	MARKS	380
8.1.3	NIETZSCHE	383
8.1.4	FREUD	383
8.1.5	CARNAP	384
8.1.6	SARTRE	385
8.1.7	SÖLLE	385
8.1.8	Podsumowanie	386
8.2	Filozoficzna nauka o Bogu	387
8.2.1	Problem Boga z punktu widzenia filozofii bytu	387
8.2.1.1	Argument kosmologiczny i teleologiczny	387
8.2.1.1.1	Argument kosmologiczny	388
8.2.1.1.2	Argument teleologiczny	390
8.2.1.2	Bóg w orzekaniu analogicznym	391
8.2.1.3	Pojęcie Boga w filozofii bytu	395
8.2.2	Problem Boga w filozofii podmiotu	397
8.2.2.1	Kantowska krytyka argumentów z dziedziny filozofii bytu	397
8.2.2.2	Bóg jako idea regulatywna	398
8.2.2.3	Bóg jako postulat praktycznego rozumu	400
8.2.3	Problem Boga w filozofii ducha	401
8.2.3.1	Argument ontologiczny	402
8.2.3.2	Krytyka argumentu ontologicznego	405
8.3	Nowsze stanowiska	406
8.4	Wiara religijna	409
8.4.1	Wiara a filozofia	409
8.4.2	Słuchacze Słowa	411
8.4.3	Eksperyment całościowy	412

Główne dzieła filozofii zachodniej	415
Wykaz wykorzystanej literatury	419
Zalecane lektury	428
Skorowidz nazwisk	429

PRZEDMOWA DO WYDANIA W JEZYKU POLSKIM – 1987

Od dłuższego już czasu wzrasta u nas potrzeba rzetelnego wprowadzenia do filozofii. Będące w obiegu i najbardziej dostępne wprowadzenia są bądź nieco przestarzałe, bądź pisane z określonych pozycji filozoficznych w interesie owych pozycji. Potrzebne nam jest takie wprowadzenie, które mogłoby oczyścić naszą świadomość z zafalszowań ideologicznych, odziedziczonych po okresie panowania ideologii komunistycznej i zarazem stanowić klucz do tego, co się dzieje we współczesnej filozofii na Zachodzie. Przedstawione tutaj wprowadzenie do filozofii Arno Anzenbachera winno sprostać dzisiejszym potrzebom. Jest ono nie tylko jasne i nowoczesne – uwzględniające najnowsze wyniki badań i stanowiska filozoficzne – ale również poznawczo interesujące, ukazujące myśl filozoficzną w jej ruchu i twórczym niepokoju. Może służyć zarówno samoukom, jak i wszystkim studiującym, jako cenny przyjaciel ich poszukiwań. Zakorzenione w myśli klasyków filozofii, prowadzi czytelnika wprost ku źródłu.

Szczególnie ważny jest język podręcznika. Idzie nie tylko o to, aby był jasny i przejrzysty nawet dla początkujących, ale i o to, by mógł przyczynić się do wyprowadzenia naszego myślenia z wieży nieporozumień, jaką zbudował wokół nas totalitaryzm i jego ideologia. Trzeba się uczyć języka, aby móc rozmawiać ze sobą. Filozofia dostarcza mowie słów podstawowych, na których wznosi się następnie gmach kultury. Jestem głęboko przekonany, że praca Arno Anzenbachera pomoże nam w nauce mowy wolnej od wieloznaczności. [...]

Polecam podręcznik zarówno zaczynającym studia filozoficzne, jak i tym, którzy studiuja inne kierunki; polecam go również wszystkim, którzy po latach nauki pragną mieć syntetyczne spojrzenie na myśl europejską w jej bądź co bądź szczytowym wymiarze, jakim jest bez wątpienia wymiar filozoficzny.

Ks. prof. dr hab. Józef Tischner

PRZEDMOWA DO WYDANIA W JĘZYKU POLSKIM – 2003

Istnieją różne wprowadzenia do filozofii: takie, które przedstawiają skróto jej historię, jej poszczególne dziedziny czy też jej główne problemy. Książka A. Anzenbachera łączy w sobie wszystkie te perspektywy. Jest bardzo dobrym podręcznikiem pod względem dydaktycznym, gdyż z szacunkiem traktuje niewprawnego w filozofii czytelnika. Każde pojęcie, które wprowadza, wyjaśnia. Autor pisze obrazowo, na tyle prosto i jasno, na ile to możliwe. Nie te walory decydują jednak o wartości książki Anzenbachera. Jest ona przede wszystkim wprowadzeniem w historię żywego myślenia. Jeśli wolno mi porównać historię filozofii do rozgrywanego na scenie dramatu, to historia filozofii interesują dziejące się na niej zdarzenia, przyplływające i odpływające nurty myśli, filozofowie jako główni aktorzy. Dla myśliciela, od tego co się dzieje na scenie, ciekawsze jest jednak to, co dzieje się za kulisami. Anzenbacher prowadzi czytelnika właśnie „po zapleczu” filozofii. Pokazuje związki między poglądami myślicieli żyjących w różnych wiekach, między różnymi dziedzinami filozofii, ujawnia założenia, poucza o wynikających z nich skutkach. Nie tylko jednak uczy myślenia, lecz zachęca także do myślenia samodzielnego.

Na początku lat 80. poszukiwałem wprowadzającego podręcznika do filozofii dla moich studentów. Istniało kilka rzetelnych wprowadzeń do filozofii. Cóż jednak po rzetelnych książkach, skoro nie są klarowne i nie mają wewnętrznego ognia, i zamiast zachęcić zniechęcają do filozofii. I wówczas wpadła mi w ręce książka Anzenbachera, jeszcze w oryginale niemieckim. Przeczytałem ją i stwierdziłem, że to jest właśnie ta książka, która ma w sobie ogień. Nie tylko wprowadza w wiedzę filozoficzną, lecz zapala też do filozofowania.

Warszawa, październik 2003

Prof. dr hab. Tadeusz Gadacz

OD AUTORA

Książka ta stara się wprowadzić w główne tematy zachodniej filozofii. Jest ułożona systematycznie, pragnie bowiem połączyć stanowisko historycznofilozoficzne z systematycznym. Dyskurs filozoficzny ubiegłych epok zostaje przy tym odniesiony do współczesności. Celem takiego wprowadzenia jest pomoc w uświadomieniu sobie przez Czytelnika podstawowych problemów filozofii, co w ramach pewnych zakreślonych granic umożliwi orientację w nich. Zawarte tu podstawowe informacje mają uzdolnić go do tego, by sam zaczął w swoim zakresie uprawiać filozofię i sięgać po specjalistyczną literaturę z tej dziedziny. Konieczne było przy tym położenie pewnych akcentów, wybór zakresów tematycznych i stanowisk, a także dokonanie pewnych skrótów w poszczególnych działach problematyki.

Posługując się tą książką należy pamiętać, co następuje: Poszczególne ustępy są oznaczone cyframi. Cyfry w tekście wskazują miejsce, gdzie dany problem był już uprzednio omawiany albo gdzie będzie omówiony w dalszym ciągu tekstu. Większe cytaty są wyróżnione symbolem w postaci książki. Pochodzenie cytatów zaznaczono skrótami podanymi w wykazie głównych dzieł zachodniej filozofii oraz w pracach wymienionych w wykazie uwzględnionej i zalecanej literatury.

Niniejsze nowe wydanie zawiera istotne zmiany. Potrzebne okazały się pewne ulepszenia, aktualizacje i przekształcenia. Niektóre ustępy zostały opracowane całkiem na nowo.

Za cenne impulsy i wskazówki natury naukowej i dydaktycznej winien jestem wdzięczność przede wszystkim Panu prof. dr. Erichowi Heintelowi (†). Za wkład pracy związany z indeksem osobowym i rzeczowym oraz wykazem literatury dziękuję Panu doc. dr. Karlowi Wohlfahrtowi, Pani Ulrice Keyser oraz Panom Stefanowi Vogtowi i Christophowi Kraussowi.

Moguncja, wiosną 2002 r.

Prof. dr Arno Anzenbacher

1. CO TO JEST FILOZOFIA?

1.1 REFLEKSJA WSTĘPNA

K. JASPERS na początku swego *Wprowadzenia do filozofii* pisze:



Czym jest filozofia i jaką ma wartość, to sprawa sporna. Już to oczekuje się od niej nadzwyczajnych odkryć, już to lekceważy jako myślenie bezprzedmiotowe. Jedni respektują w filozofii doniosły trud niezwykłych ludzi, inni nią gardzą jako zbędną spekulacją marzycieli. Uważa się ją za coś, co obchodzi każdego i co w swej istocie powinno być proste i zrozumiałe, albo też za sprawę tak trudną, że uprawianie jej wydaje się beznadziejne. W samej rzeczy to, co występuje pod mianem filozofii, dostarcza przykładów na poparcie tak skrajnych ocen. (JASPERS²)

Najczęściej rozumie się przez filozofię to, co jest zapisane w niezliczonych dziełach, czego filozofowie uczą na uniwersytetach, co ma charakter ustalonej gałęzi nauki i co można studiować. Patrząc na filozofię w taki właśnie sposób, ma się jednak przed oczyma jej postać *wyobcowaną*. Filozofia w takiej postaci może istotnie być czymś oderwanym od życia i elitarnym. Może się zamknąć w wieży z kości słoniowej i odgrodzić od ludzkiego ogółu. Tymczasem prawdziwy sens filozofii nie na tym polega.

Wszyscy przez całe życie filozofujemy. Czynimy to już jako dzieci. W gruncie rzeczy filozofia nie jest dla nas niczym nowym. Zaczyna się ona od pytań, które nam się nasuwają, gdy swojski, powszedni świat zaczyna tracić swoją oczywistość i staje się problemem. Normalnie żyjemy w tym świecie jak w uporządkowanym domu, w którym wszystko jest nam znane i nie nastrecza żadnych wątpliwości. Z chwilą wszakże, gdy ta swojskość zostaje w nas zakwestionowana, znajdujemy się naraz „jak w szczyrim polu” (M. BUBER, I, 317). Wszystko staje nagle pod znakiem zapytania.

Wymieńmy kilka pytań tego rodzaju – pytań, jakie mogą stawiać dzieci, ale które znane są każdemu, bo każdy je sobie już kiedyś stawiał: Dlaczego w ogóle coś jest? Jaki sens ma całość tego, co istnieje? Czym różni się człowiek od zwierzęcia? Co jest po śmierci? Czy jestem wolny i odpowiedzialny za to, co czynię, czy też muszę tak właśnie postępować? Co to jest życie? Co to jest prawda? Co to jest sprawiedliwość? Czy istnieje Bóg? Otóż pytania tego rodzaju są pierwotnym źródłem filozofii.

Pytania natury filozoficznej obchodzą właściwie bezpośrednio każdego. Dlatego też każdy uważa się za zdolnego i powołanego do odpowiedzi na nie. Własne doświadczenie siebie samego, własne człowieczeństwo wydają się dostatecznym po temu warunkiem. Każdy sądzi, że jest kompetentny do zabierania w tej sprawie głosu, bo każdy wie, że kształt jego życia zależy

w niemałej mierze od tego, jak na te pytania odpowie. Nie tylko gramy rolę widzów tej filozoficznej gry w pytania, ale sami jesteśmy w tej grze stawką (G. MARCEL). Dlatego pytań takich nie da się *ani unikać, ani ominąć*. Można wprawdzie zamknąć na nie uszy i udawać, że ich nie ma, ale i tak przecież wiadomo, że trzeba zająć wobec nich stanowisko. Widzimy więc, że filozofia, z chwilą kiedy ją wydobędziemy z jej wieży z kości słoniowej, staje się częścią ludzkiego losu. Człowiek od samego narodzenia jest na filozofię skazany. Jest „wędrującym po świecie problemem filozofii” (F.W.J. SCHELLING).

Jakkolwiek pytania natury filozoficznej stają przed każdym człowiekiem jako oryginalne i nowe, to przecież nie jesteśmy pierwszymi, którym przychodzi się z nimi porać. Mają one bowiem swoją *tradycję*. W ramach tej tradycji rozwinęła się w odniesieniu do tych pytań *świadomość problemów*, która stanowi miarę, normę naszego własnego filozoficznego myślenia. Chociaż każdy jest skazany na filozofowanie i kompetentny w tym względzie, to jednak owa świadomość problemów ukazuje, że filozofia może się dokonywać na różnym *poziomie*. Można filozofować dobrze i źle, w sposób precyzyjny i nieprecyzyjny. Można się w całkiem konkretnym sensie *uczyć* filozofować. Może się to jednak stać tylko tym sposobem, że się wdamy w dialog, który ludzie filozofujący prowadzą od zarania naszej kultury. Trzeba wyobcowaną postać filozofii obudzić do życia, włączając ją we własne filozofowanie. Trzeba w przeszłej myśli filozoficznej odkryć problemy nurtujące naszą własną myśl. I o to właśnie tutaj chodzi.

1.2 POCHODZENIE NAZWY

Słowo „filozofia” pochodzi z języka greckiego. Czasownik *philein* znaczy „kochać”; słowo *sophía* oznaczało najpierw każdy rodzaj biegłości czy zręczności w czymś, później jednak szczególnie wiedzę, a przede wszystkim ową wiedzę wyższego rzędu, która zawiera w sobie cnotę i sztukę życia. Zatem *sophós* to pierwotnie ktoś biegły w swoim zawodzie i dzielny życiowo, później zaś przede wszystkim „mędrzec”. Dlatego „filozofię” tłumaczy się przeważnie jako „umiłowanie mądrości”.

Ponoć już PITAGORAS (ok. 580-500 przed Chr.) używał tego słowa. HERAKLIT Z EFEZU (ok. 540-480) mówi o filozofach. Dopiero jednak SOKRATES (470-399) nadał tej nazwie znaczenie, które się w historii utrzymało. W dialogu między Sokratesem a mądrą Diotymą PLATON (427-347) określa filozofię jako umiłowanie mądrości, uosabiając miłość do prawdy, dobra i piękna w bożku Erosie:



[DIOTYMA:] Otóż kiedy się urodziła Afrodyta, ucztę bogowie wyprawiali, a między innymi był tam i Dostatek, syn Rozwagi. Kiedy już zjedli, przyszła tam Bieda, żeby

sobie coś wyżebrać, bo było wszystkiego w bród, i stanęła koło drzwi. Dostatek, upiwszy się nektarem (bo wina jeszcze nie było), poszedł do ogrodu Zeusa i tam usnął, ciężko pijany. A Biedzie się zachciało, jako iż była uboga, dziecko mieć od Dostatku; zaczęła się przy nim położyć i poczęła Erosa. I dlatego to Eros został towarzyszem i sługą Afrodyty, bo go na jej urodzinach splodzono, a z natury już jest miłośnikiem tego, co piękne, bo i Afrodyta piękna. A że to syn Dostatku i Biedy, przeto mu taki los wypadł: przede wszystkim jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i jak potyrce wygląda, i bosy chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie rady nie potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek. I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje, bo jest w nim natura ojcowska. A co tylko zdobędzie, to na powrót traci, tak że ani braków nie cierpi, ani też nie opływa w dostatki. A jest pośrodku pomiędzy mądrością i głupotą. Bo to tak jest: Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu jego zdaniem nie zbywa?

[SOKRATES:] Moja Diotymo, któż się w takim razie zajmuje filozofią, jeżeli mądry nie, a głupi także nie?

[DIOTYMA:] To nawet i dziecko zrozumie, że ci, którzy są czymś pośrednim pomiędzy jednymi i drugimi. Do tych i Eros należy. Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą. I temu też winno jego pochodzenie. Bo ojciec jego mądry jest i bogaty, a matka niemądra i biedna. (*Uczta*, 203B-204C)

1.3 PROBLEM POCZĄTKU

Od czego filozofia się zaczyna? Jakie są jej przesłanki? Ponieważ filozofowania możemy się nauczyć tylko w dialogu z filozofami, poszukajmy odpowiedzi na te pytania w tradycji filozofii.

1.3.1 Doświadczenie

Wśród filozofów panuje daleko idąca zgodność co do tego, że *punktem wyjścia wszelkiego filozofowania jest doświadczenie*. Wychodzimy od swego swojskiego, powszedniego świata doświadczalnego, z którym jesteś-

my obeznani i w którym się dobrze orientujemy. Nasza obecność w świecie jest obecnością doświadczającą.

Filozofia nie zakłada przy tym jakiegos określonego naukowego rodzaju doświadczenia. Aby móc filozofować, nie potrzeba studiować nauk doświadczalnych (np. fizyki, chemii, biologii itp.). Filozofia wychodzi raczej od *przednaukowego*, *powszedniego* rodzaju doświadczenia, w którym świat jest dostępny naszemu poznaniu i działaniu. M. HEIDEGGER określa to przednaukowe, powszednie doświadczenie jako *bycie-w-swiecie* [*In-der-Welt-Sein*] ludzkiej istoty [*Dasein*]. ARYSTOTELES (384-322) opisuje to doświadczenie (*empeiria*, *empiria*) w sposób następujący:



Z pamięci tworzy się u ludzi doświadczenie. Z wielokrotnych bowiem wspomnień tej samej rzeczy powstaje w końcu możliwość pojedynczego doświadczenia. Wydaje się zatem, że doświadczenie jest czymś podobnym do wiedzy i umiejętności, ale w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia. (*Met.* I, 1, 980b-981a)

To, co rozumiemy tutaj pod słowem „doświadczenie”, możemy także ukażać na przykładzie języka. Otóż język potoczny, w którym porozumiewamy się „swobodnie”, odróżniamy jako *język naturalny* od języków specjalistycznych różnych gałęzi nauki. Owe języki specjalistyczne przenikają wprawdzie już od dawna do języka potocznie używanego, w którym aż się roi od wyrażeń medycznych, psychologicznych, socjologicznych itp., jednakże to przenikanie nie czyni z języka potocznego jakiegos konkretnego języka specjalistycznego. W. KAMLAH pisze:



Język potoczny jako język naturalny różni się od języków sztucznych, właściwych *artes* – naukom. Wprawdzie i on jest wytworem człowieka, ale nie jest zaplanowanym z góry wytworem sztucznym. Zaczynamy [przystępując do filozofowania – A.A.] od początku, unikając owych „wyrażeń sztucznych”, owych *termini technici*, które na zewnątrz ujawniają się często przez to, że występują w szacie „wyraza obcego”. Stawiamy zatem siebie w sytuacji, w której nie wiemy jeszcze, co to jest „realność” czy „świadomość”, „subiektywny” czy „filozoficzny”, „elektron” czy „węglowodór”, „pojęcie” czy „wniosek logiczny”, „eschatologia” czy „struktura społeczna” itd. Zakazujemy sobie samym zaskakiwać takimi wyrażeniami – co jest powszechnym dziś wszędzie zwyczajem – nieprzygotowanego rozmówcę, słuchacza czy czytelnika. (KAMLAH/LORENZEN, 23)

Przednaukowe powszednie doświadczenie w sensie pierwotnego bycia-w-swiecie tak się ma do metodycznie określonego doświadczenia naukowego, jak codzienny język potoczny jako język naturalny do języków specjalistycznych różnych dziedzin nauki. Możemy powiedzieć tak: *Świat doświadczalny, jaki nam udostępnia język potoczny, jest wszystkim, co filozofia na początku zakłada.*

1.3.2 Zdziwienie

Pytania filozoficzne pojawiają się z chwilą, gdy nasz świat doświadczalny poczyna tracić swoją oczywistość i swojskość. Według K. JASPERSA dzieje się to przede wszystkim w „sytuacjach granicznych” – na przykład w obliczu śmierci, w cierpieniu, w walce, w sytuacji winy itp. Na wyjście z utartej codzienności pozwala nam często cisza, samotność. „Filozofowanie jest jakby zbudzeniem ze stanu zależności od koniecznych życiowych potrzeb”. Tradycja zna dwa bodźce skłaniające do zadawania pytań filozoficznych: *zdziwienie* i *wątpienie*.

W dialogu *Teajtet* PLATON pisze:



To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie. Zdaje się, że ten, kto lrydę [zamienioną w tęczę postanek bogów] nazwał córką Podziwu, niezłą wywiódł genealogię. (*Teajtet*, 39)

ARYSTOTELES podejmuje ten motyw:



Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata. A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pełen dziwów) [...] filozofowali [więc] w tym celu, ażeby uniknąć niewiedzy [...] (*Met.* I, 2, 982b)

U I. KANTA (1724-1804) czytamy:



Dwie rzeczy napelniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: *niebo gwiazdziste nade mną* i *prawo moralne we mnie*. Nie potrzebuję ich szukać ani jedynie domyślać się poza polem mego widzenia jako spowitych w ciemnościach lub [znajdujących się] poza [granicami mego poznania]; widzę je przed sobą i wiąże je bezpośrednio ze świadomością mego istnienia. To pierwsze zaczyna się od miejsca, jakie zajmuję w zewnętrznym świecie zmysłów, i rozszerza powiązanie rzeczy, wśród których się znajduję, w nieprzejrzaną dal ze światami nad światami i systemami systemów, a ponadto jeszcze w bezgraniczne czasy ich periodycznego ruchu, jego początku i dalszego trwania. To drugie zaczyna się od mej niewidzialnej jaźni, od mej osobowości, i przedstawia mnie w świecie, który posiada prawdziwą nieskończoność, którego jednak tylko intelekt może dociec [...]. Pierwszy widok nieskończonej mnogości światów niejako unicestwia moją ważność jako *zwierzęcego stworzenia*, które musi z powrotem zwrócić materię, z której się poczęło, planecie ([będącej] jedynie punktem we Wszechświecie), gdy skończy się krótki czas, przez który było (nie wiadomo, w jaki

sposób) obdarzone siłą życiową. Drugi natomiast podnosi moją wartość, jako *inteligencji*, nieskończenie dzięki mej osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od zwierzęcości, a nawet od całego świata zmysłów [...]. (Kpr A 288n)

Wiedza oparta na powszednim doświadczeniu w momencie zdziwienia okazuje się *niewiedzą*. Swojskie, zwyczajne bycie-w-świecie jawi się nagle czymś powierzchownym i nieistotnym. Dla SOKRATESA filozofowanie rozpoczęło się z chwilą, kiedy sobie uświadomił, że nic nie wie. Niewiedza pobudza jednak do szukania wiedzy innego rodzaju niż wiedza doświadczalna.

1.3.3 Wątpienie

Utrata oczywistości sprawia, że wiedza doświadczalna staje się *wątpliwa*. Człowiek stara się przez *krytykę wiedzy doświadczalnej* i powszedniego świata doświadczalnego osiągnąć nową, fundamentalną pewność. Pragnie w nowy sposób ugruntować swoją możliwość wiedzy. Dokonać tego potrafi jednak tylko wówczas, jeśli weźmie swoją wątpliwość gruntownie na serio i wyciągnie z niej radykalne konsekwencje. Tylko w ten sposób zdoła wątpliwość przezwyciężyć. Na czoło wysuwają się tutaj dwie postacie: AUGUSTYN (354-430) i KARTEZJUSZ (1596-1650).

AUGUSTYN, którego Kościół czci jako świętego i Ojca Kościoła, sam był za młodych lat sceptykiem, to znaczy wątpił w jakąkolwiek możliwość poznania prawdy. Poniższy tekst jest przykładem *przewyciężenia owego sceptycyzmu*:



Ale któż by wątpił o tym, że żyje i pamięta, rozumie i chce, poznaje i myśli, i formuluje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że wątpi, chce być pewny; jeżeli wątpi, to myśli; jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić. (*Trin.* 305)

KARTEZJUSZ jest uważany za twórcę nowożytnego *zwrotu ku podmiotowi*. W poniższym tekście kontynuuje on tok myślenia AUGUSTYNA:



Ponieważ przyszliśmy na świat jako dzieci i ponieważ wpierw, zanim w pełni zaczęliśmy się posługiwać naszym rozumem, już wydawaliśmy rozmaite sądy o rzeczach zmysłowych, dlatego wiele przesądów oddaliło nas od poznania prawdy; od tych [przesądów] zaś – jak się zdaje – będziemy mogli się uwolnić tylko wtedy, jeżeli raz w życiu postaramy się zwątpić o wszystkim, w czym wykryjemy choćby tylko cień niepewności [...] W ten sposób zaś, odrzucając to

wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić, i wyobrażając sobie, że te rzeczy są fałszywe, łatwo zaiste przyimiemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał; i że my sami nie mamy ani rąk, ani nóg, ani w ogóle żadnego ciała; natomiast nie przyimiemy na tej podstawie tego, że my, którzy takie rzeczy myślimy, jesteśmy niczym; byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje. I stąd owo poznanie: *ja myślę, więc jestem (cogito ergo sum)*, jest tym, które ze wszystkich jako najpierwsze i najpewniejsze uderza każdego, kto filozofuje jak należy. (*Princ.* I, 1 i 7)

AUGUSTYN i KARTEZJUSZ pokazują, że wątpliwość jako punkt wyjścia filozofowania prowadzi do tego, w co nie sposób już zwątpić. Radykalne wątplenie jest niemożliwe w obliczu niezaprzeczalnego *faktu świadomości*. Wątpleniu podlegają przede wszystkim dane wzięte z doświadczenia, które widzimy „oczyma ciała” (AUGUSTYN). G.W. LEIBNIZ (1646-1716) nazywa je prawdami faktu (*vérités de fait*). Nie podlega wątpleniu to, co jest warunkiem owych danych: „wiedza najbardziej wewnętrzna” (AUGUSTYN) w sensie *cogito* (KARTEZJUSZ) lub prawd rozumu (*vérités de raison*) (LEIBNIZ). „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda [...]” (AUGUSTYN, *Dialogi IV*, 131).

1.3.4 Bezzałożeniowość

Filozofia zakłada wyłącznie świat doświadczalny, udostępniony nam przez język potoczny (por. 1.3.1). W tym sensie mówi się o bezzałożeniowości filozofii.

Ta bezzałożeniowość oznacza przede wszystkim, że *filozofia nie może zakładać swojej metody, bowiem metoda filozofii sama jest problemem filozofii*. Na pytanie zatem, jak filozofowanie ma się odbywać, może odpowiedzieć jedynie sama filozofia. Tym właśnie różni się ona od wszystkich tak zwanych nauk szczegółowych. Gdy żadna z tych nauk nie określa swego przedmiotu i swej metody, to filozofia musi sobie przedmiot i metodę określić sama. W tym właśnie znaczeniu jest ona bezzałożeniowa i stanowi „naukę pierwszą”. Filozofii nie można więc nadać metody „z zewnątrz”, zapożyczając ją np. z innych nauk; metoda filozofowania musi wynikać z samych pytań filozoficznych.

Różnych filozofów już od dawna fascynował silnie rygorystyczny formalizm matematyki i jego zastosowanie w „ściślych” naukach przyrodniczych. B. SPINOZA (1632-1677) pod wrażeniem tej ściśłości próbował filozofować *more geometrico* (na sposób geometryczny). Także LEIBNIZ marzył o *mathesis universalis* (ściślej jednolitej nauce). Jednakże formalizm matematyki, podobnie jak logiki, opiera się na całkiem określonej *abstrakcji*. Jeśli filozofia chce być bezzałożeniowa, to nie może przyjmować bezkrytycznie tej abstrakcji jako

swego założenia, lecz musi (jako filozofia matematyki czy logiki) postawić pytanie, co ta abstrakcja oznacza i jak się do niej dochodzi. Szczególnie dobitnie wskazał na tę cechę filozofii G.W.F. HEGEL (1770-1831):



W filozofii, mówi on, chodzi o to, „by oddać się całkowicie życiu przedmiotu, albo – co na jedno wychodzi – [...] by mieć przed oczyma jego wewnętrzną konieczność i konieczność tę wyrazić”. W tym sensie prawda filozoficzna „jest swym własnym ruchem w sobie samej”. Ponieważ matematyka ma jako swoją materię „martwą przestrzeń oraz równie martwe Jedno”, przeto w zastosowaniu metod matematycznych dokonuje się poznanie, które względem materii jest zewnętrzne. Filozofia natomiast „powinna powstawać tylko dzięki własnemu życiu pojęcia”. Nie może ona w swoim zakresie dopuszczać do tego, by określoność tego rodzaju metod „w sposób zewnętrzny przyklejano do istnienia”, lecz chodzi jej o to, by była ona „wprawiającą siebie samą w ruch duszą zrealizowanej treści”. (*Fen. I*, 62, 68, 69)

Streszczenie ust. 1.1 – 1.3

- Filozofujemy wszyscy, od kiedy ludzkość istnieje. Filozofia stanowi nieodłączny element ludzkiego życia.
- „Filozofia” jest słowem pochodzenia greckiego, które można przełożyć jako „umiłowanie mądrości”.
- Punktem wyjścia filozofii jest powszednie przednaukowe doświadczenie, które znajduje wyraz w naturalnym (potocznym) języku.
- Filozofia pojawia się wówczas, kiedy powszednie bycie-w-świecie traci swoją oczywistość. Jako momenty dające ku temu impuls tradycja wymienia zdziwienie i wątplenie. Pod ich wpływem człowiek uświadamia sobie swoją niewiedzę i dąży do wiedzy gruntownej, nie podlegającej wątpliwości.
- Filozofia nie zakłada nic innego jak tylko powszednie, doświadczające bycie-w-świecie. Nie zakłada żadnej określonej metody, lecz musi treść i metodę znaleźć sobie sama.

1.4 ROZGRANICZENIE

W ust. 1.1 – 1.3 wypracowaliśmy wstępne pojęcie filozofii. Teraz trzeba przeprowadzić rozgraniczenie między filozofią a naukami szczegółowymi, religią i sztuką.

1.4.1 Filozofia a nauki szczegółowe

Filozofię i teologię zwykło się odróżniać od innych nauk, określając te ostatnie mianem nauk szczegółowych.

1.4.1.1 Klasyfikacja nauk szczegółowych

Nauki szczegółowe można klasyfikować w różny sposób. Proponujemy klasyfikację następującą:

- Nauki realne
 - *Nauki przyrodnicze* (np. fizyka, chemia, astronomia, medycyna teoretyczna, biologia)
 - *Nauki kulturowe*
 - *Nauki humanistyczne* (np. historia, religioznawstwo, lingwistyka, historia sztuki)
 - *Nauki społeczno-ekonomiczne*
- Nauki formalne (np. logika formalna, matematyka, nauki strukturalne)

Ryc. 1: Klasyfikacja nauk

Objaśnienie: *Nauki realne* mają za przedmiot określony wycinek rzeczywistości doświadczalnej i badają go za pomocą określonej metody. Jest to albo wycinek przyrody (*nauki przyrodnicze*), albo wycinek tego, co powstało w wyniku ludzkiego działania (*nauki kulturowe*), przy czym można tu odróżnić historię, język i sztukę jako twory ludzkiego ducha od struktur i prawidłowości występujących w życiu społecznym i gospodarczym. *Nauki formalne* nie mają za temat jakiegось wycinka doświadczalnej rzeczywistości; chodzi im o czystą formę, o abstrakcyjną strukturę zależności oraz o „urachunkowanie” wyrażeń (tzn. o to, aby z ich pomocą można było „rachować”).

1.4.1.2 Nauki realne

Nauki realne badają swoje wycinki rzeczywistości w ten sposób, że wykazują ich związki opisowe i przyczynowe. Można wskazać ogólnie trzy charakterystyczne cechy tych nauk, które zresztą w poszczególnych z nich występują w bardzo różny sposób. Otóż nauki realne są zawsze:

- *empiryczne*, tzn. ich przedmiot jest wycinkiem świata doświadczalnego; wykazywane związki opisowe i przyczynowe dają się w tym wycinku potwierdzić i nie wychodzą poza niego;

W 1.3.1 widzieliśmy, jak ARYSTOTELES wprowadził do filozofii pojęcie *empirii*. „Empirię” możemy przełożyć jako „doświadczenie”. Wszystko, co w świecie doświadczalnym jest obiektywnie dane, jest empiryczne. Słowa „empiryczny” używamy przy tym w bardzo szerokim sensie. Empiryczne, tzn. dane w doświadczeniu, są nie tylko wycinki przyrody, ale również (poprzez materiał źródłowy) fakty historyczne, określone języki, dzieła sztuki, ludzkie zachowania, struktury społeczne, porządki prawne i procesy gospodarcze. Wykazując ich związki przyczynowe, nauki realne objaśniają zawsze pewne *elementy empiryczne przez inne elementy empiryczne*.

- *zredukowane tematycznie*, tzn. ich temat (przedmiot) zostaje ograniczony (zredukowany) do pewnego określonego punktu widzenia (aspektu) z pominięciem innych punktów widzenia, oraz
- *metodycznie abstrakcyjne*, tzn. ich temat może być badany w taki tylko sposób, na jaki pozwala metoda; to, co nie mieści się w zasięgu określonej metody, nie stanowi tematu i zostaje pominięte (od tego się abstrahuje).

Wyrażenia: „zredukowane tematycznie” i „metodycznie abstrakcyjne” objaśnimy na przykładzie: Szybki rozwój nauk przyrodniczych na początku doby nowożytnej stał się możliwy dzięki nowemu zabiegowi metodycznemu: dzięki matematyzacji (czyli metryzacji) zjawisk. Próbowano określenia jakościowe sprowadzać coraz bardziej do ilościowych, tzn. czynić je mierzalnymi (np. ciepło, które jest jakością, mierzyć za pomocą termometru i w ten sposób wyrażać w liczbach). Hasło brzmiało: „Mierzyć wszystko, co się daje zmierzyć, i próbować czynić mierzalnym to, co jeszcze takim nie jest” (GALILEUSZ, 1564-1642). Tendencja ta prowadziła do nowego sposobu obserwacji i sprawdzania drogą eksperymentu. Wiąże się z tym jednak redukcja tematyczna i abstrakcja metodyczna. Przyrodznawstwo, które stało się wiedzą „ściłą”, poznaje przyrodę pod kątem mierzalności. Jego zasięg metodyczny ukazuje przyrodę jedynie w tematycznie zredukowanej i metodycznie abstrakcyjnej formie modelu matematycznego. Tymczasem sama przyroda nie jest modelem matematycznym. „Ściła” wiedza przyrodnicza musi jednak abstrahować od różnicy między przyrodą a modelem, ponieważ różnica ta uchyla się spod zasięgu działania metody (por. 5.2).

1.4.1.3 Filozofia a nauki realne

Wskazanie na trzy cechy charakterystyczne nauk realnych nie zawiera w sobie żadnej oceny ujemnej. Ogromny postęp tych nauk i uwarunkowanych nimi szans techniki był możliwy tylko dlatego, że rozwijały się one zgodnie z tymi właśnie cechami. Musimy sobie jednak uświadomić, jakie wskutek tego powstają problemy i jakie stanowisko wobec nich zajmuje filozofia.



Stosunek filozofii do tak zwanej wiedzy pozytywnej można sprowadzić do następującej formuły: Filozofia stawia takie pytania, których niepostawienie było warunkiem sukcesu metody naukowej. Zawiera się w tym twierdzenie, że nauka zawdzięcza swój sukces między innymi rezygnacji ze stawiania pewnych pytań. (WEIZSÄCKER², 167)

Bardzo stara zasada metodologiczna mówi, że *żadna nauka nie dostarcza sobie sama przedmiotu i metody*. Na przykład pytanie, w jaki sposób historyk ustala swój przedmiot i określa swoją metodę, samo w sobie nie jest pytaniem z dziedziny nauki historii. Stanowisko, z którego następuje ustalenie przedmiotu i metody danej nauki, znajduje się zawsze poza tą nauką. Leży ono w sferze *wstępnej wiedzy przed-naukowej*. Ta wstępna wiedza jest niejako wiedzą o całości i o tyle umożliwia wydzielenie z owej całości określonego przedmiotu i określonej metody. W ten sposób dochodzimy do ważnego stwierdzenia: W 1.3.1 widzieliśmy, że punktem wyjścia filozofii jest przednaukowe, powszednie doświadczenie – bycie-w-świecie, znajdujące swój wyraz w potocznym języku. Obecnie widzimy, że to samo dotyczy nauk realnych. *Filozofia i nauki realne zakładają ten sam punkt wyjścia: przednaukowe, powszednie doświadczenie.*

Pytania empiryczne:

Ile zębów ma niedźwiedź polarny? Przy jakiej temperaturze topi się miedź? Kto odkrył Australię? Z jaką szybkością ciała spadają? Jak duże jest zużycie ropy naftowej w Austrii? Jaką truciznę zawiera muchomor bulwiasty? Jak niebezpieczne są elektrownie jądrowe? Kto zwyciężył w „bitwie narodów” pod Lipskiem? Czy węgierski jest językiem indoeuropejskim?

Pytania filozoficzne:

Dlaczego jest coś, a nie raczej nic? Co to jest poznanie? Co to jest prawda? Czy istnieje samostanowienie na zasadzie wolności? Czym jest człowiek? Co to jest życie? Na czym polega sens ludzkiego istnienia? Co to jest dobro moralne? Co to jest sztuka? Czy dzieje mają sens? Co to jest język? Czy istnieje Bóg?

Ryc. 2: Pytania empiryczne i filozoficzne (nieempiryczne)

Możemy teraz wskazać różnicę między nimi, powracając do trzech cech z 1.4.1.2:

- Nauki realne są *empiryczne*, ponieważ mają za przedmiot wycinek świata doświadczalnego i nie wychodzą poza ten wycinek; wykazując zachodzące w nim związki przyczynowe, objaśniają to, co empiryczne, przez inne elementy empiryczne w ramach tego wycinka. Natomiast *filozofia* wychodzi wprawdzie od doświadczenia, ale nie zatrzymuje się na nim. Pyta o *ostateczne warunki i podstawy* doświadczenia, czyli doświadczalnego świata i jego wycinków. Wychodzi od doświadczenia i pyta, *co leży u podłoża doświadczenia*. Otóż te warunki i podstawy doświadczenia, o które filozofii chodzi, nie są czymś empirycznym, nie należą do rzeczy danych w doświadczeniu. Filozofii chodzi o *nieempiryczne warunki i podstawy tego, co empiryczne*, ponieważ tego, co empiryczne, nie da się do końca wyjaśnić przez inne elementy empiryczne. Natomiast naukom realnym chodzi o *empiryczne warunki i podstawy świata empirycznego*.

Przykład: Kiedy przyrodoznawstwo pyta: Jak powstał wszechświat? – to pyta z konieczności o empiryczny związek przyczynowy. Pyta o coś (w najszerszym sensie) empirycznego jako o warunek poprzedzający (o przyczynę) powstania wszechświata. Kiedy zaś LEIBNIZ jako filozof pyta: „Dlaczego jest coś, a nie raczej nic?” – to nie pyta o ostatecznie tak samo istniejący, empiryczny warunek poprzedzający, lecz o nieempiryczną podstawę tego, co empiryczne.

To samo możemy wyrazić również za pomocą słynnego sformułowania KANTA: Filozofia pyta o *warunki możliwości doświadczenia*. Wychodzi (podobnie jak nauki realne) od doświadczenia, a następnie (pod wpływem zdziwienia i wątplenia) pyta: Jak jest możliwe doświadczenie? Jakie są warunki możliwości doświadczenia? Również tutaj obowiązuje zasada, że warunki te nie mogą należeć do rzeczy danych w doświadczeniu. Filozofia mówi: Samo doświadczenie okazuje się uwarunkowane; odsyła ono do warunków, które doświadczenie umożliwiają, ale same nie są czymś danym w doświadczeniu.

- Nauki realne są *zredukowane tematycznie*, ponieważ ograniczają swój temat (przedmiot) do określonego aspektu. Natomiast filozofia nie dokonuje się w redukcji tematycznej, lecz pyta *całościowo* o nie-empiryczne warunki świata empirycznego lub jego wycinków. „To, co prawdziwe, jest całością” (HEGEL). Nie wiąże się z jednym tylko aspektem, lecz pyta o całość. Również w poszczególnych wycinkach (człowiek, przyroda, poznanie, dzieje itd.) chodzi jej o całość danego wycinka i o warunki jego możliwości.

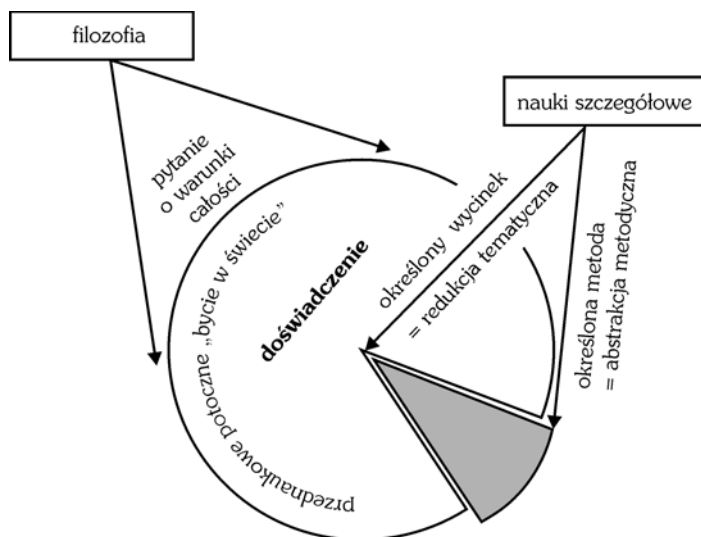
Np. antropologia (nauka o człowieku) jako nauka szczegółowa dzieli się na wiele dyscyplin. Mówimy o antropologii biologicznej, psychologicznej, socjologicznej i kulturowej, z których każda rozpada się z kolei na szereg działów jeszcze bardziej specjalnych. Każdy z tych działów zajmuje się ściśle określonym cząstkowym aspektem człowieczeństwa, ale żaden z nich nie ma do czynienia z człowiekiem jako całością. A właśnie na tym polega zadanie antropologii filozoficznej, żeby nie rozpatrywać określonego cząstkowego aspektu człowieka, lecz uczynić tematem człowieka w jego całości.

- Nauki realne są *metodycznie abstrakcyjne*, ponieważ wycinek, którym się zajmują, o tyle tylko wchodzi w ich zasięg, o ile pozwala na to ich określona metoda. Filozofia nie jest metodycznie abstrakcyjna, ponieważ nie zakłada żadnej metody, przy której pomocy podchodziłaby do swego przedmiotu. Metodą filozofii jest raczej samo życie jej treści – życie przedmiotu (HEGEL, por. 1.3.4), który nie jest zdany na metodę względem niego zewnętrzna, lecz sam wyznacza filozofii metodę.

Tym samym możemy wskazać na kilka ważnych konsekwencji. Nauki realne badają swe wycinki rzeczywistości pod określonymi częściowymi aspektami i przy pomocy określonych metod. Stąd wynika, że *właśnie nie znają całości*, ponieważ nie jest ona tematem ich badań. A. HUXLEY ukazuje to na przykładzie nauk przyrodniczych:



[...] jako przedstawienie rzeczywistości, odbicie świata, jakie daje wiedza przyrodnicza, nie jest wystarczające – po prostu z tej przyczyny, że nauki przyrodnicze nie roszczą sobie nawet pretensji do tego, by zajmować się doświadczeniem jako takim, lecz zajmują się tylko określonymi fragmentami i tylko w określonych powiązaniach. Przyrodnicy o orientacji raczej filozoficznej są tego w pełni świadomi. Niestety jednak niektórzy z nich, liczni technicy, a przede wszystkim konsumenci wielu drobnych technicznych osiągnięć nie mieli ani czasu, ani chęci po temu, by śledzić filozoficzne źródła i filozoficzne tło nauk przyrodniczych. Wskutek tego akceptowali z reguły obraz świata implikowany w teoriach przyrodniczych jako pełne i wyczerpujące przedstawienie rzeczywistości; skłonni byli traktować te aspekty doświadczenia, których przyrodnicy z powodu braku kompetencji nie uwzględniają, w taki sposób, jakby były one jakoś mniej realne od aspektów, które wiedza przyrodnicza wyodrębniła dowolnie drogą abstrakcji z nieskończone bogatej całości istniejących faktów. (HUXLEY, 28n)



Ryc. 3: Filozofia a nauki szczegółowe

Następnie wynika stąd, że nauki realne nie znają również w pełni skutków, jakie mogą pociągać za sobą ich badania. Znaczenie tego faktu przybiera na ostrości w miarę wzrostu specjalizacji tych nauk. Dyscypliny umożliwiające postęp technologiczny i ekonomiczny nie znają konsekwencji rozwijanych przez siebie technologii i struktur w kontekście całości (takich jak np. zagrożenie środowiska naturalnego, zmiany struktury społecznej itp.). Pedagogika jako nauka szczegółowa nie umie sama określić celu wychowania. Medycyna dostrzega coraz bardziej, jak ważne jest całościowe widzenie człowieka.

Odpowiada się na to, że przecież nauki realne współdziałają ze sobą interdyscyplinarnie i że współpraca ta pozwala spojrzeć na całość. Zachodzi jednak pytanie, czy można uzyskać obraz całości za pomocą łamigłówki. Fragmenty łamigłówki są wykonane tak, że razem dają całość. Ale najpierw była tutaj całość, a dopiero potem fragmenty. Jeśli wszakże nauki realne nie mogą same określić swego miejsca w całości, to jak mogą się metodą interdyscyplinarną złożyć w całość? Wydaje się, że tylko filozofia jest w stanie z perspektywy całości wskazać naukom szczegółowym ich miejsce w ramach tej całości. Dialog interdyscyplinarny jest chyba celowy jedynie jako dialog nauk realnych z filozofią.

Jeśli chodzi o wzajemny stosunek filozofii i nauk realnych, to jest on ujmowany co najmniej trojako:

- Filozofia jest służebnicą nauk realnych, podobnie jak według pewnych szkół scholastycznych była ona służebnicą teologii (*ancilla theologiae*).

Pojęcie nauk realnych wyczerpuje w pełni pojęcie nauki. Filozofia jest tylko analizą wypowiedzi, założeń i metod nauk realnych, a więc analizą logiczną, teorią nauki i badaniem podstaw nauk realnych. Stanowisko to nosi nazwę *scjentyzmu* (od łac. *scientia* – nauka), ponieważ broni absolutnego autorytetu nauk realnych i ich metod.

- Filozofia *przyjmuje jako założenia wyniki nauk realnych i przetwarza je w syntezę*. Efektami takiego ujęcia są tzw. „naukowe obrazy świata”. Również i ten pogląd nosi na sobie wyraźne piętno scjentyzmu.
- Filozofia *jest autonomiczna względem nauk realnych i ich metod*. Badania filozoficzne są z gruntu różne od badań w dziedzinie nauk realnych. Filozofia nie może bezkrytycznie zapożyczać swego charakteru naukowego od nauk realnych, bowiem jej charakter naukowy sam jest problemem filozoficznym. Filozofia nie jest nauką empiryczną, lecz nie-empiryczną wiedzą o świecie empirycznym. Nie bada wycinków świata doświadczalnego, lecz warunki możliwości doświadczenia w ogóle. Tylko w ten sposób jest ona w stanie mówić o całości, a tym samym dopomóc w określeniu miejsca nauk realnych w ramach tej całości.

1.4.1.4 Filozofia a nauki formalne

Ponieważ nauki formalne badają jedynie czystą formę, samą tylko strukturę związków, działają one zawsze w ramach pewnej określonej abstrakcji metodycznej i choćby dlatego ze znanych nam już przyczyn różnią się od filozofii. Szczególną pozycję zajmuje tutaj *logika formalna*, uważana często za dyscyplinę filozoficzną. Jeszcze dzisiaj skłonni jesteśmy przyznawać jej to miejsce w filozofii, które dał jej już ARYSTOTELES: ma ona stanowić *organon* (gr.: narzędzie) filozofii, a więc pełnić rolę *instrumentalną*, ucząc umiejętności poprawnej argumentacji i pomagając w dokładnej analizie problemów filozoficznych (por. 5.1).

1.4.2 Filozofia a religia

Mianem „religia” określa się złożoną wielorakość zjawisk. Religioznawstwo rozczłonkowuje tę wielorakość według różnych kryteriów. Tak więc mówi się o religiach *prymitywnych* albo *naturalnych*, i *wysokich* (*ukształconych*) albo *kulturowych*, religiach *narodowych* i *uniwersalnych*, o religiach *wyrosłych spontanicznie* i *założonych*, *misjonarskich* i *niemisjonarskich*, *monoteistycznych*, *politeistycznych*, *panteistycznych*, *animistycznych*, *fetyszystycznych*, *totemistycznych*, a nawet *ateistycznych*. Często bywają oddzielnie wyodrębniane *religie oparte na świętej księdze*, czyli *objawione*. Nam wystarczy tylko wskazanie na tę niezwykłą złożoność.

Na pytanie, co w tej wielorakości jest wspólnego, wydaje się odpowiadać następująca definicja:



Religia jest „sposobem ludzkiego istnienia na zasadzie stosunku do podstawy sensu (poza którą nie można dalej wyjść, która zatem w tym rozumieniu jest «ostateczna»), która jako coś, co po prostu stanowi fundament i nadaje sens, dotyczy interpretacji wszystkiego, co istnieje, jako całości oraz wszystkich dziedzin bytu”. (SCHLETTE, 1165)

Są w niej zawarte dwa aspekty:

- Religia jest zawsze „świadomością określonego, tzn. konkretnego i realnego stosunku człowieka” do ostatecznej podstawy sensu (Boga, absolutu, *sacrum* itd.), „członu biernego do członu czynnego w połączeniu zwrotnym” (O. SPANN), a więc „więzią egzystencjalną całego człowieka” z tą podstawą sensu (K. RAHNER).
- Z drugiej strony więź ta stoi zawsze pod znakiem określonej *interpretacji* człowieczeństwa i świata. Interpretację tę możemy rozumieć w najszerszym sensie jako *doktrynę*.

Scholastycy przedstawiali to rozróżnienie między więzią egzystencjalną a doktryną jako rozróżnienie między *fides qua creditur* (wiara, przez którą albo w której wierzymy, a więc egzystencjalny akt wiary) a *fides quae creditur* (wiara, której wierzymy, a więc treść wiary jako doktryna).

Jak religia i filozofia mają się do siebie? K. JASPERS jako podstawowe funkcje filozofii wymienia *orientację w świecie* (rozumiejącą interpretację świata), *rozjaśnienie egzystencji* (rozjaśnienie własnej jaźni) i *metafizykę* (przekraczanie świata i istnienia w kierunku Transcendencji obejmującej tamte dwa elementy). Tym samym powtarza on to, co od czasów PLATONA większość filozofów uważała za podstawowe tematy filozofii. Już u ARYSTOTELESA nauka o *przyrodzie* (fizyka), o *duszy* (psychologia) i o *Bogu* (teologia) uchodziły za podstawowe dyscypliny filozofii teoretycznej, a KANT odnosi wszelkie poznanie regulatywnie do rozumowych idei *świata*, *duszy* i *Boga*.

Jak wszakże widzimy, te same podstawowe funkcje spełnia w gruncie rzeczy również każda religia. Tym samym staje się aktualne pytanie o różnicę między filozofią a religią: W jaki sposób funkcje te są spełniane przez filozofię, a w jaki przez religię?

Otóż zasadnicza różnica jest następująca: Filozofia pojmuje siebie jako *wiedzę rozumową*. Jej pytanie o warunki możliwości całej doświadczalnej rzeczywistości (por. 1.4.1.3) ma wyłącznie charakter wysiłku ludzkiego rozumu. Filozofia wyklucza zatem wszelkie sądy, które nie są oparte na *samej tylko rozumie*. Wprawdzie istnieje (przede wszystkim w religiach

„wysokich”) *naukowo-systematyczna* refleksja nad określoną wiarą religijną. Refleksję tę nazywamy *teologią*. Charakter teologii jako nauki jest jednak inny niż filozofii, a tym bardziej niż nauk szczegółowych (jakkolwiek te ostatnie odgrywają w teologii dużą rolę jako nauki pomocnicze – by wspomnieć znaczenie językoznawstwa i historii w egzegezie biblijnej). Ale dlaczego teologia nie jest tak samo wiedzą rozumową jak filozofia?

Otóż do istoty religii należy to, że człowiek w owej więzi egzystencjalnej ma następującą pewność: boska podstawa sensu *sama z siebie* stała się jawna i dostępna doświadczeniu, a wydarzenie to (*wydarzenie zbawcze*) zostało poświadczane w mitach, tradycji i/lub spisanych księgach. Właśnie to *pochodzenie od podstawy sensu* stanowi problem. Jeśli bowiem podstawę sensu wyobrazimy sobie jako to, co jest zupełnie inne, jako absolut, niezbadaną tajemnicę, wówczas ruch wychodzący od tej boskiej podstawy sensu jest dla człowieka czymś *nierozporządkalnym*. To, co staje się jawne z woli podstawy sensu, jest postanowione w niezbadanej wolności samej podstawy sensu i nie zależy od człowieka. Mówiło się w związku z tym o sferze *ponadrozumowej* w przeciwieństwie do sfery rozumowej i nie-rozumowej. Jeśli zaś teologia jest systematyczną na sposób naukowy refleksją nad konkretną wiarą religijną, to istnieje dla niej z konieczności owa płaszczyzna sensu sfery ponadrozumowej. Istnieją więc dla niej sądy, których nie można oprzeć *na samym tylko rozumie*. Oczywiście również i teologia jest wiedzą rozumową – w tym sensie, że dąży do systematycznego rozwijania konkretnej wiary religijnej i do określenia znaczenia jej (dogmatycznych) wypowiedzi. Wie ona jednak, iż ruch wychodzący od podstawy sensu (*objawienie*) nie może być ruchem *naszego* rozumu, lecz że go *transcenduje* (przekracza).

Wiąże się z tym jeszcze inna refleksja: Otóż wiara religijna jako egzystencjalna więź z podstawą sensu pojmuje siebie jako coś, *co przekracza wszelkie możliwości, jakie człowiek ma sam przez się*. Zawdzięcza ona siebie ruchowi wychodzącemu od podstawy sensu. Refleksja ta ma ogromne znaczenie dla rozumienia *praktycznej* sfery ludzkiego życia. Dla filozofii praktyczne życie ludzkie osiąga swój najwyższy sens jako życie *moralne*, jako płynące z wolności samostanowienie. Dla religii cała praktyka ludzkiego życia jest ponadto naznaczona oddziaływaniem, jakie pochodzi od podstawy sensu (np. jako odkupienie, łaska, pomoc, kara) i które przekracza wszystko, do czego człowiek jest zdolny na zasadzie własnej praktyki.

Różnica między religią a filozofią staje się teraz jasna. Jako wiedza rozumowa filozofia zna ruch wychodzący od podstawy sensu najwyżej jako pojęcie graniczne. Ostateczną instancją filozofii jest indywidualny ludzki rozum. Ale jak mają się religia i filozofia *względem siebie*? Obie spełniają te same podstawowe funkcje. Religia spełnia je z uwzględnieniem ruchu wychodzącego od podstawy sensu, filozofia jako wiedza rozumowa – bez uwzględnienia tego ruchu. Ich wzajemny stosunek ujmuje się często jako

stosunek między *wiarą a wiedzą*. Tradycja filozoficzna mieści w sobie praktycznie wszystkie możliwości ukształtowania tego stosunku. Uwidacznia to poniższe zestawienie:

- *Religia i filozofia nie mają ze sobą nic wspólnego.*
Każda z nich ma swoją własną prawdę i własne problemy. Żadna nie pozostaje względem drugiej w jakimkolwiek stosunku. Tutaj należy np. pogląd neopozytywizmu: Wypowiedzi religii nie są fałszywe, są tylko pozbawione znaczenia pod względem naukowym. – Zapewne trudno byłoby żyć z taką oddzielną dla wiary i wiedzy buchalterią (por. 4.4.3).
- *Między religią a filozofią istnieje sprzeczność.*
Są tu dwie możliwości:
Religia contra filozofia. Wiara ostaje się wbrew rozumowi i odrzuca filozofię. Często tak właśnie interpretowano 1 Kor 1, 20: „Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?”. TERTULIANOWI (ok. 160-220) przypisuje się sentencję: *Credo quia absurdum* (Wierzę, ponieważ jest to niedorzeczne). M. LUTER (1483-1546) nazywał rozum nierządnicą szatana. S. KIERKEGAARD (1813-1855) pojmował wiarę jako egzystencjalne trwanie w obliczu absolutnego boskiego paradoksu.
Filozofia contra religia: Filozofia stara się zdemaskować religię jako coś sprzecznego z rozumem. Pewne formy takiej krytyki religii występowały już w starożytności. Za klasyków nowszej krytyki religii mogą uchodzić: L. FEUERBACH (1804-1872): Bóg jest to rzutowana w zaświaty miłość międzyludzka; K. MARKS (1818-1883): Religia to opium dla ludu; F. NIETZSCHE (1844-1900): Śmierć Boga czyni możliwym nadczłowieka; S. FREUD (1856-1939): Religia jako stosunek między jaźnią a nadjaźnią jest projekcją stosunku dziecka do ojca (por. 8.1).
- *Religia i filozofia stanowią jedność.*
Tutaj są również dwie możliwości:
Od strony religii: Chodzi tu przede wszystkim o tę „filozofię chrześcijańską”, która stoi pod znakiem zasady *credo ut intelligam* (wierzę, aby rozumieć, AUGUSTYN). Dopiero wiara czyni możliwą prawdziwą filozofię. Wiara szuka zrozumienia (*fides quaerens intellectum*, ANZELM Z CANTERBURY, 1033-1109), rozjaśnia rozum, aby poznać prawdę drogą filozoficzną i aby za pomocą filozofii poddawać siebie samej refleksji teologicznej. Pod pewnym względem w nurcie tej tradycji pozostaje również HEGEL (por. 4.1 i 8.2.3).
Od strony filozofii: Filozofia stara się zredukować religię do filozofii i uzasadnić ją metodą wiedzy rozumowej. Wynikiem tego jest „religia w granicach samego tylko rozumu” (KANT) lub „wiara filozoficzna” (JASPERS).
- *Religia i filozofia stanowią różne, ale odniesione do siebie wzajemnie płaszczyzny sensu.*
Pogląd ten wywodzi się od TOMASZA Z AKWINU (1225-1274). Stwierdza on: Jeśli istnieje ruch wychodzący od podstawy sensu, to ruch ten zakłada człowieka i jego rozum jako adresatów. Wynika stąd zasada: *gratia supponit naturam* (łaska zakłada naturę). Poza tym (stworzony) ludzki rozum i objawienie (pochodzące od podstawy sensu) nie mogą być ze sobą sprzeczne, ponieważ mają jednakowe pochodzenie. Objawienie (religia) zakłada zatem, że człowiek zawsze (z natury) pozostaje w kręgu problemu orientacji w świecie, rozjaśnienia istnienia i metafizyki, który filozofia jako nauka rozumowa

ma rozwijać. Objawienie (religia) odpowiada temu problemowi człowieka. Jest ono ze strony Boga odpowiedzią na ten problem i uporaniem się z nim. Dlatego teologia jako refleksja nad wiarą religijną w swym swoistym charakterze naukowym zakłada filozofię i próbuje myśleć systematycznie o treściach objawionych w klimacie filozoficznej świadomości problemu (por. 8.4).

1.4.3 Filozofia a sztuka

KANT nazywa sztukę „sposobem przedstawienia, który sam dla siebie jest celowy i który, chociaż [jest celowy] bez celu, sprzyja jednak kulturze władz umysłowych w kierunku towarzyskiego udzielania się” (*Kws A 179*). Są tu zawarte dwa określenia:

- Sztuka jest *wolna*. Jej cel zawiera się w niej samej. Nie podlega ona żadnemu celowi zewnętrznemu względem niej. Tym różni się od wszelkiej wytwórczości *rzemieślniczo-technicznej*.
- Sztuka *komunikuje*, wyraża coś. Jest komunikatywna. Tym różni się od *przyjemnej jedynie zabawy*, „która służy tylko do tego, by czas mijał niepostrzeżenie” (KANT).

Sztukę zwykle się dzieli na *literaturę piękną*, *muzykę*, *sztuki plastyczne* (np. architekturę, rzeźbę, malarstwo) i *sztuki przedstawiające* (np. teatr, taniec, film).

Fakt, że sztuka coś komunikuje i wyraża, nasuwa następujące rozróżnienie: Z jednej strony chodzi w sztuce o to, co zostało wyrażone, a więc o *treść duchową*. Z drugiej strony mamy tu do czynienia z medium, *tworzywem*, w którym ta treść zostaje wyrażona. W dziele sztuki oba te elementy stapiają się w doskonałą *jedność treści i tworzywa*. Tworzywo dzieła sztuki możemy nazwać *pierwiastkiem zmysłowym* (np. dźwięki, barwy, kształty itd.). W sztuce *pierwiastek duchowy wyraża się więc w pierwiastku zmysłowym*.



HEGEL przedstawia ten związek w sposób następujący: „Pierwiastek zmysłowy dzieła sztuki powinien bowiem istnieć tylko o tyle, o ile istnieje dla ducha ludzkiego, nie zaś jako coś zmysłowego, co istnieje dla siebie samego”. Pierwiastek zmysłowy jako tworzywo jest zatem „powierzchnią i pozorem”, ponieważ pierwiastek duchowy „ukazuje się w nim jako uzmysłowiony”. Sztuka ma więc „odśłaniać prawdę w formie zmysłowego ukształtowania artystycznego”. Może to czynić w sposób aprobujący i sublimujący, ale także w sposób demaskatorski i krytyczny. (*Est. I, 62 i 63*)

Jako doskonała jedność treści i zjawiska (tworzywa) dzieło sztuki jest *piękne*. TOMASZ Z AKWINU mówi: „Piękne jest to, co oglądane podoba się” (*pulchra sunt, quae visa placent*). J.G. HERDER żąda, aby sztuka plastyczna na „pierwsze wejrzanie”, które jest „nieprzerwanie trwające, wy-

czerpujące, wieczne”, była przeżywana jako piękna, ponieważ dzieło powinno być „we wszystkich częściach naraz obecne” (WW 3, 78).

To upodobanie w tym, co w sztuce piękne, ma według KANTA swoje źródło w *czystym sądzie opartym na smaku*, uzasadnionym wyłącznie *celowością formy*, przez co dzieło wyraża nie dający się rozumowo uchwycić element inteligibilny. Dlatego sąd estetyczny nie jest czymś dowolnym: właściwie każdy powinien oceniać dzieło sztuki jako piękne.

Poeta F. SCHILLER widzi w zawartej w sztuce jedności pierwiastka zmysłowego i duchowego pogodzenie tych dwóch stron człowieczeństwa. Piękno stoi między *godnością* „jako wyrazem panującego ducha” a zmysłowym *powabem*. Stanowi ich połączenie, a tym samym doskonały wyraz istoty człowieczeństwa, które w sferze estetycznej okazuje się „usprawiedliwione w świecie duchów i wyzwolone w zjawisku”.



Poprzez piękno człowiek zmysłowy jest prowadzony ku formie i ku myśli; poprzez piękno człowiek duchowy zostaje sprowadzony na powrót ku materii i zwrócony światu zmysłów. Stąd zdaje się wynikać, że między materią a formą, między doznawaniem działania a działaniem musi istnieć *stan pośredni* i że piękno w ten właśnie stan pośredni nas przenosi. (*O wychowaniu estetycznym człowieka*, list 18)

Na czym wszakże polega ów pierwiastek duchowy, owa prawda, która poprzez sztukę unaocznia się w sferze zmysłowej? Liczne odpowiedzi, jakich na to pytanie udzielono, pozostają ze sobą w pewnym związku, w którym ujawnia się zarówno *uniwersalność*, jak i *dziejowość* sztuki. Według ARYSTOTELESA sztuka naśladuje naturę (*ars imitatur naturam*). Jest to teza ogromnie wielowarstwowa. Drugie dzieło stworzenia (które dokonuje się przez człowieka) zakłada pierwsze stworzenie (naturę) i pozostaje do niego odniesione. Ludzka twórczość artystyczna naśladuje przy tym boską sztukę stworzenia (TOMASZ Z AKWINU). Według KANTA dzieło sztuki jest „symbolem tego, co moralnie dobre”. HERDER podkreśla kształcącą funkcję sztuki. Sztuka wyraża przy tym absolut – czy to absolut w sensie religijnym, czy też to, co za absolut uważa dana epoka (dana społeczność). Tak więc sztuka jako „pośredniczka niewysłownego” (GOETHE) ma sens religijny, przedstawia bowiem w sposób skończony to, co nieskończone (SCHELLING). W marksizmie natomiast chodzi o absolut rzeczywistości społecznej, której odbiciem jest sztuka; wynika stąd jej funkcja krytyczno-demaskatorska, ale także jej zadanie polegające na tym, by przekraczać nierozumność aktualnej rzeczywistości i ukazywać przyszły stan rozumności i wolności (TH.W. ADORNO). HEIDEGGER pojmuje sztukę z perspektywy historycznej prawdy bycia; jest ona „twórczym zachowaniem prawdy w dziele”, „ukazywaniem się bycia” (H.G. GADAMER), „rozjaśnieniem egzystencji przez upewnienie, które byt uobecnia naocznie w istnieniu” (JASPERS).

Tego rodzaju odpowiedzi mogą wprowadzać w to, co nazywamy *filozofią sztuki (estetyką)*. Poniższy tekst HEGLA jest zebraniem w jedno wielu takich motywów.



W ogólnej potrzebie sztuki przejawia się więc moment rozumowy polegający na tym, że zadaniem człowieka jest podnieść świat wewnętrzny i zewnętrzny jako przedmiot do poziomu swej duchowej świadomości, do czegoś, w czym rozpoznaje on swą własną jaźń. Potrzebę tej duchowej wolności zaspokaja on z jednej strony przez to, że to, co jest, czyni wewnętrznie czymś dla siebie, a z drugiej strony ten byt dla siebie realizuje na zewnątrz i w ten sposób w tym podwojeniu siebie umożliwia oglądanie i poznanie tego, co jest w nim, zarówno sobie, jak i innym. Na tym polega wolna rozumność człowieka, w której, jak wszelka w ogóle działalność i wszelka wiedza, tak i sztuka ma swoją podstawę i swe konieczne źródło. (*Est. I, 56*)

W tak zwanej *postmodernistycznej estetyce* owa „wolna rozumność człowieka” spełnia się coraz bardziej w sposób *radykalnie pluralistyczny*. Sztuka postmodernistyczna nie wyraża całościowych koncepcji duchowych i uniwersalnych oczekiwań zbawczych, lecz staje się „szeregiem następujących po sobie eksperymentów”, „które rozwijają cząstkowe momenty integralnego niegdyś fenomenu, jakim jest sztuka, i czynią przez to pole sztuki współczesnej niesłychanie pluralistycznym” (W. WELSCH). Ale również w tym radykalnym pluralizmie chodzi o „prawdę w dziele” (por. 4.7).

Widzimy, że sztuka, tak samo jak religia i filozofia, pełni trzy *podstawowe funkcje*, którymi są: *orientacja w świecie, rozjaśnienie egzystencji i metafizyka*. W tym sensie sztuka, religia i filozofia pozostają ze sobą w pewnym związku. Różnica między filozofią a sztuką jest łatwa do uchwycenia: filozofia wychodzi od sfery zmysłowej (doświadczenia), ale owe podstawowe funkcje spełnia w *środowisku rozumu*, pojęcia, refleksji naukowej. Sztuka natomiast spełnia te podstawowe funkcje ducha w *środowisku zmysłowym*. Prawda filozofii leży w zwięzłości argumentacji rozumowej, prawda sztuki – w doskonałości przedstawienia. Filozofii chodzi o ogólny charakter teorii, sztuce – o piękno o znaczeniu ogólnym ukazane w postaci konkretnego dzieła. Dlatego też filozofii nie zależy na tym, aby być piękną. Według KANTA wiedza, „która jako taka ma być piękna, jest dziwactwem”.

1.5 PRÓBA DEFINICJI

Wstępne pojęcie filozofii, jakie wynikało z ust. 1.1 do 1.3, zostało w 1.4 w istotny sposób doprecyzowane. Mamy teraz dostateczną ilość materiału na to, aby się pokusić o definicję filozofii. W tym celu zbierzemy najpierw potrzebne do tego elementy.

1.5.1 Nauka

Jeśli filozofię zechcemy uznać za naukę, to nie może tu chodzić o konkretne pojęcie nauki, jakie by wynikało z charakteru innych jej gałęzi (nauk szczegółowych). Widzieliśmy (1.3.4), że metoda filozofii jest problemem samej filozofii i nie może jej być nadana „z zewnątrz”. Definiując zatem filozofię jako naukę, możemy to czynić tylko w bardzo szerokim i nieokreślonym sensie. Będzie to po prostu *całością elementów wiedzy pozostających ze sobą w pewnym związku*. Ów związek sprawia, że całość ta stanowi *system*. Filozofia jest zatem usystematyzowanym związkiem elementów wiedzy względnie sądów.

1.5.2 Wiedza fundamentalna

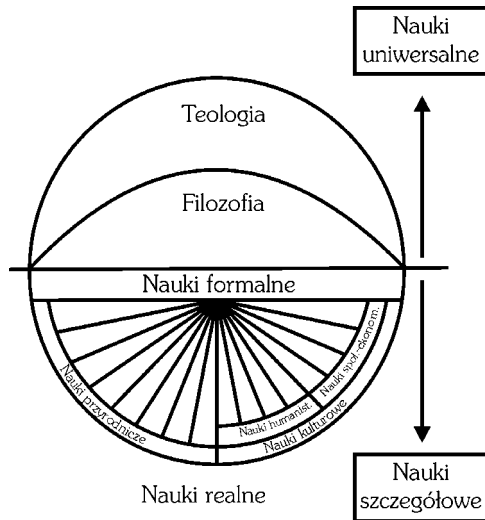
Zachodnie filozofowanie rozpoczęło się od pytania o *arché* (gr.: podstawa, zasada). W gruncie rzeczy filozofii zawsze chodziło właśnie o to pytanie. Filozofia jest wiedzą o ostatecznych przyczynach, warunkach, założeniach. Czego? W 1.3.1 ukazaliśmy, że *punktem wyjścia wszelkiej filozofii jest doświadczenie*. Filozofia wychodzi od powszedniego świata doświadczalnego, od *empirii* w najszerszym znaczeniu tego słowa. W 1.4.1.3 widzieliśmy, czym różni się filozofia od empirycznych nauk szczegółowych. Otóż nauki te pytają o *empiryczne* podstawy, warunki i założenia świata empirycznego; objaśniają *to, co empiryczne, przez inne elementy empiryczne*. Filozofia ukazuje, że w ten sposób problemu doświadczenia nie można dostatecznie wyjaśnić. Dlatego pyta o podstawy, warunki i założenia *świata empirycznego w ogóle*, które same nie są empiryczne; objaśnia *to, co empiryczne, tym, co nie-empiryczne*. Jest *wiedzą fundamentalną*, ponieważ pyta o ostateczne, nie-empiryczne podstawy, a więc o fundament wszystkiego, co empiryczne.

W 1.4.1.3 wprowadziliśmy sformułowanie KANTA: Filozofia pyta, *jak możliwe jest doświadczenie*; pyta o warunki niezbędne dla wszelkiego doświadczenia; jako wiedza fundamentalna pyta o *warunki możliwości doświadczenia* (tzn. tego, co empiryczne).

1.5.3 Wiedza uniwersalna

W 1.4.1.3 pokazaliśmy, czym różni się filozofia od *zredukowanych tematycznie i abstrakcyjnych metodycznie* nauk szczegółowych. Filozofia rozpatruje rzeczywistość doświadczalną (lub jej wycinki) nie pod pewnym określonym kątem i według pewnej określonej metody, lecz *całościowo*. Pyta o warunki możliwości rzeczywistości doświadczalnej w jej całości.

W tym sensie jest ona *wiedzą uniwersalną*, nie zaś *nauką szczegółową*. Pyta o ostateczne podstawy, warunki i założenia całości tego, co empiryczne – całego świata doświadczalnego.



Ryc. 4: Nauki uniwersalne i nauki szczegółowe

1.5.4 Wiedza rozumowa

Tym, co należy ściślej pojmować przez „rozum”, zajmiemy się później. Tutaj używamy tego słowa w jego zwykłym, potocznym znaczeniu. Pokazaliśmy w 1.4.2, że filozofia jako wiedza rozumowa różni się od teologii. Filozofia twierdzi, że *wszystkie jej sądy są oparte na rozumie*, że zatem każda istota rozumna (każdy człowiek) powinna pojmować, że *i dlatego sądy te roszczą sobie pretensję do ścisłości*. Przejście od doświadczenia do nie-empirycznych warunków możliwości doświadczenia nie ma zatem w sobie nic fantazyjnego ani poetyckiego, lecz opiera swoje roszczenie do niewątpliwej ścisłości na *argumentacji*.

1.5.5 Wiedza krytyczna

Pytając o warunki możliwości rzeczywistości doświadczalnej, filozofia stawia pod znakiem zapytania cały nasz (powszedni, czyli poznawany metodami nauk szczegółowych) doświadczalny świat. Jest *uniwersalną krytyką*, która

każdy pogląd, każdy obraz świata, każde roszczenie do sensu* poddaje swemu osądowi jako wiedza rozumowa. Jest krytyką ideologii, krytyką religii, krytyką nauki, krytyką technologii, krytyką społeczeństwa. Zwalcza każdy bezkrytyczny dogmatyzm i przez to pełni w społeczeństwie funkcję oświecającą.

Streszczenie:

Filozofia jest krytyczną wiedzą rozumową o warunkach możliwości rzeczywistości doświadczalnej jako całości.

1.6 PRZYKŁADY Z DZIEJÓW POJĘCIA

Wybieramy kilka przykładów ukazujących, w jak różnorodny sposób ujmowali filozofowie przedmiot filozofii.

1.6.1 PLATON (wybrane z: *Państwo* VI, 484-490)



Filozofowie to ci, co potrafią dotykać tego, co jest zawsze takie samo pod tym samym względem; [...] zawsze kochają tę naukę, która im odsłania coś z owej istoty rzeczy, z tej, która istnieje zawsze, a nie błąka się i nie płacze skutkiem powstawania i zatury [...] Kto istotnie kocha wiedzę, ten się z natury na wyścigi rwie do tego, co istnieje, a nie potrafi się zatrzymać przy licznych poszczególnych wypadkach, które tylko uchodzą za rzeczywistość; on będzie szedł dalej, nie osłabnie i nie przestanie kochać, zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego. On się nią do bytu istotnego zbliży, zespoli się z nim, płodzić zacznie rozum i prawdę.

1.6.2 ARYSTOTELES (*Met.* I, 2, 982a-982b)



A wiedza i poznanie dla nich samych występuje w największym stopniu w wiedzy o tym, co jest najbardziej poznawalne (kto bowiem poszukuje wiedzy dla niej samej, ten wybierze wiedzę w najwyższym stopniu prawdziwą, a jest nią wiedza o tym, co jest najbardziej poznawalne); najbardziej poznawalne są pierwsze zasady i przyczyny, bo za ich pomocą i dzięki nim wszystko inne się pozna-

* *Sinnanspruch*; pojęcie to, mające zasadnicze znaczenie i wielokrotnie powracające w dalszych wywodach autora – zwłaszcza w ich warstwie aksjologicznej – pokrywa się częściowo z pojęciem „wartość”, a także „cel” (por. 7.4.1. i 7.4.2) – uwaga tłum.

je, ale nie na odwrót. Wiedza zaś, która wie, w jakim celu każda rzecz powinna być wykonana, jest wiedzą najwyższą, wyższą niż jakakolwiek wiedza pomocnicza; tym celem jest dobro każdej rzeczy, jak dla całej natury to co najlepsze.

1.6.3 TOMASZ Z AKWINU (*Cg I, 1 i 3*)



Celem zaś ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca, czyli motor. Pierwszy zaś twórca i motor wszechświata jest umysłem [...] Musi więc ostateczny cel wszechświata być dobrem umysłu. Tym zaś dobrem jest prawda. Musi więc prawda być ostatecznym celem całego wszechświata; i przede wszystkim jej rozważaniem musi się zajmować mądrość. [...] W tych rzeczach, które wyznajemy o Bogu, jest dwojaki sposób prawdy. Są bowiem pewne prawdy o Bogu, które przewyższają wszelką zdolność ludzkiego rozumu, jak na przykład, że Bóg jest troisty i jeden. Niektóre zaś są takie, że do nich może także dojść rozum przyrodzony, jak na przykład, że Bóg istnieje, że Bóg jest jeden, i inne tym podobne. Udowodnili je o Bogu także filozofowie, kierując się światłem rozumu przyrodzonego.

1.6.4 KARTEZJUSZ (*Princ. 355*)



Chciałbym po pierwsze wyjaśnić tutaj, czym jest filozofia, zaczynając od rzeczy najbardziej rozpowszechnionych, jak te: że słowo „filozofia” znaczy dążenie do mądrości i że przez mądrość rozumie się nie tylko roztropność w działaniu, ale także doskonałą znajomość wszystkich rzeczy, które człowiek może poznać, zarówno po to, by kierować swym życiem, jak i po to, by chronić i utrzymywać swe zdrowie i czynić wynalazki w zakresie wszelkich umiejętności. Aby jednak to poznanie było takie, koniecznie trzeba je wyprowadzić z pierwszych przyczyn, tak iż dążąc do zdobycia go, co właśnie nazywa się filozofowaniem, zaczynać należy od badania tych pierwszych przyczyn, to znaczy od zasad. A zasady te spełniać muszą dwa warunki: po pierwsze, powinny być tak jasne i oczywiste, żeby umysł ludzki nie mógł wątpić o ich prawdziwości, jeżeli tylko rozpatruje je z uwagą; po drugie, od nich zależeć musi poznanie innych rzeczy tak, iż one same mogą być znane bez znajomości tych rzeczy, podczas gdy na odwrót tamte bez nich poznane być nie mogą. Potem zaś trzeba się starać w ten sposób wywieść z tych zasad poznanie rzeczy, które od nich zależą, by cały łańcuch dedukcji, które się przeprowadzi, był całkowicie oczywisty.

1.6.5 THOMAS HOBBS (wybrane z: *Elementy filozofii*, 12, 16-17, 20)



Filozofia jest to poznanie zdobyte poprawnym rozumowaniem, dotyczące skutków czy zjawisk, oparte na rozumieniu ich przyczyn, czy też sposobów ich powstania, oraz, odwrotnie, poznanie sposobów powstania oparte na poznaniu skutków [...] Celem czy zadaniem filozofii jest, byśmy przewidywane skutki

mogli wykorzystywać na nasz pożytek albo by wysiłkiem ludzi, dzięki znajomości skutków działania jednych ciał na inne, powstawały na pożytek ludzi skutki podobne, o ile na to pozwala moc ludzka i istota rzeczy. Celem poznania jest władza [...] Przedmiotem filozofii, czyli materią, którą się ona zajmuje, jest wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstania można sobie przedstawić i które można porównywać, rozważając je z pewnego określonego punktu widzenia. Ciałem więc jest to, w czym może zachodzić łączenie się części i ich rozłączenie; to znaczy: przedmiotem filozofii jest wszelkie ciało, o którym można pomyśleć, iż może powstawać lub iż posiada jakąś własność.

1.6.6 IMMANUEL KANT (AA IX, 24n)



Filozofia bowiem jest ideą doskonałej mądrości, która ukazuje nam ostateczne cele ludzkiego rozumu. Do filozofii według jej szkolnego pojęcia należą dwie rzeczy: po pierwsze, dostateczny zasób wiadomości uzyskanych drogą rozumową, po drugie, systematyczny związek tych wiadomości, czyli ich powiązanie w idei całości. Co się wszakże tyczy filozofii w powszechnym pojęciu, to można ją również nazwać nauką o najwyższej maksymie używania naszego rozumu, jeśli przez maksymę rozumiemy wewnętrzną zasadę wyboru między różnymi celami. Bo przecież filozofia w ostatecznym sensie jest nauką o odniesieniu wszelkiego poznania i używania rozumu do ostatecznego celu ludzkiego rozumu, któremu jako najwyższemu wszystkie inne cele są podporządkowane i muszą się w nim zespolić w jedno. Pole filozofii w tym powszechnym znaczeniu można sprowadzić do następujących pytań:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Czego wolno mi się spodziewać?
4. Czym jest człowiek?

Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W gruncie rzeczy wszakże można by to wszystko zaliczyć do antropologii, ponieważ trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego.

1.6.7 JOHANN GOTTLIEB FICHTE (*Teoria Wiedzy I*, 483: *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*)



Wybór filozofii zależy zatem od tego, jakim się jest człowiekiem; albowiem system filozoficzny to nie martwy sprzęt, który można wedle woli wziąć lub odłożyć – płynie z duszy człowieka, który go wyznaje. Nigdy nie wzniesie się na poziom idealizmu charakter z natury ospały lub osłabiony i wypaczony niewolą duchową, przyzwyczajeniem do zbytku lub próżnością. [...] Filozofem – o ile idealizm miałby się okazać jedynie prawdziwą filozofią – filozofem trzeba się urodzić i w tym celu trzeba się samemu wychować, żadna zaś ludzka sztuka nikogo filozofem nie zrobi. Dlatego wśród ludzi już *ukształtowanych* nauka ta niewielu może się spodziewać prozelitów; jeśli w ogóle może mieć nadzieję, to

nadzieją tą jest tylko świat młodych, którzy w naszych ospałych czasach nie zatracili jeszcze przyrodzonych sił.

1.6.8 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (*Fp* 19nn)



Pojęciowe ujęcie tego, co *jest*, stanowi zadanie filozofii, gdyż tym, co *jest*, jest rozum. Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie dzieckiem swej epoki; podobnie ma się rzecz z filozofią: jest ona *swoją własną epoką ujętą w myślach*. Taką samą głupotą jest przypuszczać, że jakkolwiek filozofia wykracza poza swój współczesny świat, jak że jednostka może przeskoczyć przez swoją epokę [...]

To, co leży między rozumem jako samowiednym duchem a rozumem jako istniejącą rzeczywistością, co oddziela pierwszy rozum od drugiego i nie pozwała w nim znaleźć zaspokojenia, to więzy jakiejś abstrakcji jeszcze nie wyzwolonej, nie wzniesionej do pojęcia. Rozpoznać rozum jako różę na krzyżowej drodze teraźniejszości i dzięki temu móc się nią radować – takie rozumowe poznanie oznacza *pojednanie z rzeczywistością*, pojednanie, którego filozofia używa tym, którzy raz poddali się wewnętrznemu postulatowi, by *ujmować* [rzeczy] *pojęciowo* i by zarówno zachować w tym, co substancjalne, swą własną podmiotową wolność, jak pozostawać ze swoją podmiotową wolnością nie w tym, co szczegółowe i przypadkowe, lecz w tym, co samo w sobie i dla siebie [...]

Aby powiedzieć jeszcze słowo o *pouczeniu* o tym, jakim świat być powinien, to poza wszystkim stwierdzić trzeba, że filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako *myśl* o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. To, czego uczy pojęcie, wykazuje nieuchronnie również historia, to mianowicie, że idealność występuje jako przeciwstawna rzeczywistości dopiero wtedy, gdy rzeczywistość osiągnęła swą dojrzałość, i że idealność buduje sobie w postaci królestwa intelektualnego ten sam świat ujęty w jego substancji. Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko coś poznać. Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem.

1.6.9 KAROL MARKS (*Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: *Dzieła* I, 472-473)



Jak filozofia znajduje w proletariacie swą broń materialną, tak proletariatus znajduje w filozofii swą broń duchową, a gdy piorun myśli uderzy w głąb owej naiwnej jeszcze gleby duchowej, dokona się emancypacja Niemców – przemiana ich w ludzi. [...] W Niemczech nie można znieść żadnego rodzaju niewoli nie znosząc niewoli *wszelkiego* rodzaju. *Gruntowne* Niemcy nie mogą robić rewolucji nie robiąc rewolucji *gruntownej*. *Emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka*. Głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem – proletariatus. Filozofia nie może się urzeczywistnić bez zniesienia proletariatus, a proletariatus nie może znieść siebie bez urzeczywistnienia filozofii.

1.6.10 LUDWIG WITTGENSTEIN (*Tractatus logico-philosophicus*)



4.112: Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są „tezy filozoficzne”, lecz jasność tez. Filozofia winna rozjaśniać i ostro rozgraniczać myśli, które skądinąd są jakby mgliste i niewyraźne.

6.53: Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakiem swoich zdań nie nadał żadnego znaczenia. Byłaby to dla niego metoda niezadowolająca – nie miałby poczucia, że uczymy go filozofii – ale byłaby to jedyna metoda ściśle poprawna.

1.6.11 MARTIN HEIDEGGER (HEIDEGGER², 87-88)



Filozofowanie dokonuje się w tym stopniu, w jakim człowiek istnieje. To, co nazywamy filozofią, jest tylko uruchomieniem metafizyki, w której filozofia przychodzi do siebie samej i do swoich wyraźnych zadań. Filozofia uprawia się w ruch jedynie przez swoiste włączenie własnej egzystencji w zasadnicze możliwości bytu ludzkiego w całości. Dla tego włączenia jest rozstrzygające: najpierw dopuszczenie istniejącego w całości, następnie rozplynięcie się w nicości, to znaczy uwolnienie się od bożków, które każdy ma i do których każdy lubi się wykradać; a w końcu zgoda na wychylenie się w tym zawieszeniu, ażeby ono stale powracało do podstawowego pytania metafizyki, które z konieczności wywołuje nicość samą: Dlaczego w ogóle jest istniejące, a nie raczej Nic?

1.6.12 KARL JASPERS (JASPERS², 9)



Mówiąc dziś o filozofii można się chyba posłużyć następującymi formułami: sens filozofii polega na tym, by:

ujrzeć rzeczywistość u jej źródła;

ujmować rzeczywistość poprzez myślące obcowanie z samym sobą, w działaniu wewnętrznym;

otwierać się na bezkres Ogarniającego;

podejmować ryzyko komunikacji człowieka z człowiekiem poprzez każdy sens prawdy, w miłującej walce;

cierpliwie i niestrudzenie przeciwstawiać czujny rozum nawet temu, co skrajnie obce i zawodne.

Filozofia jest tym, co koncentruje, dzięki czemu człowiek, uczestnicząc w rzeczywistości, staje się sobą.

1.6.13 KARL POPPER (XXVn)



Wszyscy ludzie mają pewną filozofię – czy o tym wiedzą, czy nie. Co prawda te nasze filozofie nie są wiele warte. Jednakże ich wpływ na nasze myślenie i postępowanie jest często wręcz destrukcyjny. Dlatego konieczne jest krytyczne badanie naszych filozofii. Jest to zadaniem filozofii [...] Podobnie jak każdy ma swoją filozofię, tak też każdy ma swoją – zazwyczaj nieświadomą – teorię poznania; i wiele przemawia za tym, że nasze teorie poznania wpływają decydująco na nasze filozofie. Ich podstawowe pytanie brzmi: czy w ogóle możemy coś wiedzieć? [...] Odpowiedź nie jest pesymistyczna, relatywistyczna czy sceptyczna: wskazuje ona, że na swoich błędach możemy się uczyć. Przybliżenie do prawdy jest możliwe. To była moja odpowiedź na teoriopoznawczy pesymizm. Ale daję też odpowiedź na teoriopoznawczy optymizm: pewna wiedza nie jest nam dana. Nasza wiedza jest krytycznym zgadywaniem: siatką hipotez, pasmem przypuszczeń.

1.6.14 JÜRGEN HABERMAS (HABERMAS¹, I, 15n)



Filozofia nie może się już dzisiaj odnosić do całości świata, przyrody, dziejów, społeczeństwa w sensie wiedzy wszechogarniającej. Teoretyczne surogaty obrazów świata zostały zdeprecjonowane nie tylko przez faktyczny postęp wiedzy empirycznej, lecz jeszcze bardziej przez świadomość refleksyjną, która temu postępowi towarzyszyła. Wraz z tą świadomością myśl filozoficzna cofa się samokrytycznie poza siebie; przez pytanie, czego ze swymi refleksyjnymi kompetencjami potrafi dokonać w ramach konwencji naukowych, zamienia się w metafizykę. Temat zmienia się przy tym, a jednak pozostaje ten sam. Gdziekolwiek we współczesnej filozofii wykształciła się spójna argumentacja wokół bardziej stałych rdzeni tematycznych, czy to w sferze logiki albo teorii nauki, czy w teorii języka i semantyce, etyce i teorii działania, a nawet w estetyce, tam zainteresowanie kieruje się na formalne warunki racjonalności poznawania, językowego porozumienia i działania – czy to w życiu codziennym, czy też na płaszczyźnie metodycznie przeprowadzanego doświadczenia wzgl. systematycznie prowadzonych dyskusji.

1.7 JEDNOŚĆ FILOZOFII – WIELOŚĆ SYSTEMÓW

Pierwsze zetknięcie z tradycją filozofii może dawać w efekcie uczucie *zame-tu* i *rozczarowania*. Zame-tu – bo człowiek staje w obliczu nieprzejrzanego, skomplikowanego mnóstwa filozofii i filozofów, które i którzy wzajemnie nieustannie sobie przeczą. Rozczarowania – skoro chciałoby się oczekiwać, że dwa i pół tysiąca lat dziejów filozofii wydały coś użytecznego; tymczasem filozofie i filozofowie nadal właśnie sobie przeczą. A jednak nie ma tu żadnej alternatywy. Wielkie pytania filozofii są zarazem wielkimi pytaniami człowieka, owego „wędrującego po świecie problemu”, a koncepcje filo-

zoficzne działały w historii jak dynamit, powodując zmiany, przewroty, rewolucje.

Niekiedy mówi się o *skandalu filozofii*. Polega on jakoby na tym, że gdy nauki szczegółowe osiągają taki zawrotny postęp i szczytą się imponującymi sukcesami, filozofia powoduje właśnie uczucie zamętu i rozczarowania. W obliczu takiego stanu rzeczy pierwszej nauki załamują się nawet niektórzy filozofowie. Rezygnują z filozofii jako nauki pierwszej, jako autonomicznej wiedzy fundamentalnej i uniwersalnej (1.5) i stają się scjentyistami (1.4.1.3), to znaczy przestają kroczyć na czele nauk szczegółowych, lecz wloką się w ich ogonie. Ale czy to rzeczywiście jest tak z tym „skandalem filozofii”? Wielki filozof i matematyk G.W. LEIBNIZ pisze:



Gdybym miał na to czas, porównałbym swoje tezy z tezami starożytnych i innych tęgich myślicieli. Prawda jest rozpowszechniona szerzej, niż to się ogólnie sądzi, tylko że wychodzi nam ona często naprzeciw uszmiokowana albo też przedstawia się nam w postaci zamaskowanej, a nawet osłabionej, okaleczonej i zepsutej przez obce dodatki, które pomniejszają jej wartość i pożytek. Gdybyśmy wykryli ślady prawdy u starożytnych albo, by mówić ogólniej, u naszych poprzedników, oznaczałoby to wydobyć złota z bagna, diamentu z kopalni i światła z ciemności i byłaby to rzeczywiście filozofia wieczysta (*perennis quaedam philosophia*). (List do Remonda, 26.8.1714)

Tę ideę *philosophiae perennis* rozwija LEIBNIZ dalej: To, czego filozofowie sami uczyli, jest niemal zawsze prawdą; pomyłka tkwi przeważnie w sądach, w których zaprzeczali twierdzeniom innych filozofów. Tradycja filozoficzna kształtuje się w ten sposób, że całość, o którą filozofii chodzi, znajduje wyraz w różnych aspektach, momentach, odcieniach; podkreślając nadmiernie jakiś jeden, skądinąd uzasadniony aspekt, popadają filozofowie w pewną *jednostronność*. Otóż *spór* między filozofami toczy się o to nadmierne podkreślanie jednego aspektu kosztem innego, przy czym przeważnie oba one są uzasadnione. Istnieją co prawda również wielkie *syntezy*; stale jednak pojawiają się nowe uzasadnione aspekty, przeciwstawiane krytycznie owym syntezom.

Tym samym wszakże tak zwany skandal filozofii traci swoją podstawę. Otwiera się zupełnie inna perspektywa: Oto dzieje filozofii same są procesem filozoficznym, dialogiem filozofów na temat jednej i tej samej prawdy. W dialogu tym występują aspekty jednostronnie podkreślone, do głosu dochodzą aspekty im przeciwne, pojawiają się próby syntez, które znowu w świetle nowych aspektów okazują się jednostronne. Kiedy LEIBNIZ pragnie połączyć PLATONA z DEMOKRYTEM, ARYSTOTELESA z KARTEZJUSZEM, scholastykę ze współczesnym sobie przyrodoznawstwem, to widzi on tradycję nie jako arenę chaotycznych sporów, lecz jako dialog, który stopniowo poprzez wielość aspektów rozwija całość. Filozof, który przezwyciężył powierzchowne wrażenie skandalu, spróbuje rzeczy następującej: *przyswoi*

sobie krytycznie aspekty, jakie wystąpiły w tradycji, i będzie je systematycznie wzajemnie do siebie odnosił.

Tym samym wchodzi on w ten dialog i prowadzi go dalej. Wie, że i on nie zamknie ostatecznie księgi owej *philosophiae perennis*, ale szuka nowych kątów spojrzenia i znalezione próbuje ułożyć w syntezę. Przez to utrzymuje otwartym horyzont *zróznicowanej świadomości problemów* i potrafi przejrzeć i zdemaskować banalność hasel, uproszczenia, mody i ideologie. Przyswajając sobie krytycznie różne aspekty i składając je systematycznie w jeden obraz, otwiera zarazem możliwości rozumowego *ukierunkowania na sens*. W tym znaczeniu pomimo wielości filozofii istnieje zawsze tylko *jedna jedyna filozofia*. Jej postęp jest postępowaniem świadomości jej problemów. Oczywiście postęp ten nie jest tak namacalny, jak powiedzmy lądowanie na Księżycu czy przeszczep serca. Wiąże się to z tym, że filozofia nie rozwija się w sposób tematycznie zredukowany i metodycznie abstrakcyjny (1.4.1.3), jak nauki szczegółowe.

Ponadto należy zauważyć, co następuje: Według KANTA (1.6.6) wszelkie filozofowanie krąży ostatecznie wokół pytania: „Czym jest człowiek?”. To pytanie o istotę i przeznaczenie człowieka nie może być jednak w taki sam sposób przedmiotem obiektywnego rozważania, jak jakikolwiek temat z dziedziny nauk szczegółowych. Ten bowiem, kto je zadaje, sam jest człowiekiem, który zanim przystąpił do filozofowania, na pytanie to jakoś odpowiedział i według tego żyje. Dlatego odpowiedź zależy zawsze również od samorozumienia i samostanowienia tego, kto to pytanie stawia. I dlatego pytanie o człowieka, pomimo całego postępu w świadomości problemu, jest zawsze zarazem pytaniem otwartym. To właśnie ma na myśli FICHTE (1.6.7) wskazując, że to, jaką filozofię ktoś wybiera, zależy od tego, jakim jest on człowiekiem.

1.8 PODSTAWOWE PROBLEMY FILOZOFII – TRÓJKĄT PLATOŃSKI

Zdaniem brytyjskiego filozofa A.N. WHITEHEADA cała filozofia europejska składa się z przypisów do PLATONA. Otóż na bazie kilku podstawowych koncepcji PLATONA spróbujemy teraz wskazać na trzy zasadnicze problemy czy główne kierunki myślenia filozoficznego. W ten sposób uzyskamy wgląd w podstawową problematykę filozofii w ogóle.

1.8.1 Przypowieść o jaskini

Problem, o który nam tutaj chodzi, możemy wyraźniej ukazać za pomocą jednego z najsłynniejszych tekstów w historii filozofii – przypowieści o jaskini (*Państwo*, VII, 305, 307, 317, wersja skrócona):



[SOKRATES:] Zobacz! Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do grotu prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równoległe do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki. Więc zobacz, jak wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie i oczywiście jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą.

[GLAUKON:] Dziwny obraz opisujesz i kajdaniarzy osobliwych.

[SOKRATES:] Podobnych do nas. Bo przede wszystkim czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem widzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę jaskini?

[GLAUKON:] Jakimże sposobem, gdyby całe życie nie mógł żaden głową poruszyć?

[SOKRATES:] Więc w ogóle ci ludzie tam nie co innego braliby za prawdę, jak tylko cienie pewnych wytworów.

[GLAUKON:] Bezwarunkowo i nieuchronnie.

[SOKRATES:] [...] ile razy by ktoś został wyzwolony i musiałby zaraz wstać i obrócić szyję, i iść, i patrzeć w światło, cierpiałby robiąc to wszystko, a tak by mu w oczach migotało, że nie mógłby patrzeć na te rzeczy, których cienie poprzednio oglądał. Jak myślisz, co on by powiedział, gdyby mu ktoś mówił, że przedtem oglądał ni to, ni owo, a teraz coś bliższego bytu, że zwrócił się do czegoś, co bardziej istnieje niż tamto, więc teraz widzi słuszniej; i gdyby mu ktoś teraz pokazywał każdego z przechodzących i pytaniami go zmuszał, niech powie, co to jest. Czy nie myślisz, że ten by może był w kłopotcie i myślałby, że to, co przedtem widział, prawdziwsze jest od tego, co mu teraz pokazują?

[GLAUKON:] Z pewnością.

[SOKRATES:] A gdyby go ktoś gwałtem stamtąd pod górę wyciągał po kamieniach i stromiznach ku wyjściu i nie puściłby go prędzej, aż by go wywłókł na światło słońca, to czy on by nie cierpiał i nie skarżyłby się i nie gniewał, że go wloką, a gdyby na światło wyszedł, to miałby oczy pełne blasku i nie mógłby widzieć ani jednej z tych rzeczy, o których by mu teraz mówiono, że są prawdziwe?

[GLAUKON:] No nie – tak nagle przecież.

[SOKRATES:] I myślę, że musiałby się przyzwyczajać, gdyby miał widzieć to, co na górze. Naprzód by mu najłatwiej było dojrzeć cienie, potem w wodach odbicia ludzi i innych przedmiotów, ciała niebieskie i niebo samo po nocy łatwiej by mógł oglądać patrząc na światło gwiazd i księżyca, niż po dniu widzieć słońce i światło słoneczne. Dopiero na końcu, myślę, mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale słońce samo w sobie i na swoim miejscu mógłby dojrzeć i mógłby oglądać, jakie ono jest.



Platon (427-347) uosabia pierwsze szczytowe osiągnięcia myśli zachodniej. Zawarte w jego dialogach koncepcje metafizyczne i etyczne wywarły zasadniczy wpływ na całą tradycję filozoficzną. Był uczniem Sokratesa, a w r. 387 założył w Atenach Akademię, która aż do końca starożytności była słynną szkołą filozofów.