

Piotr Duchliński

Akademia Ignatianum w Krakowie

## Problemowa koncepcja systematycznego poznania filozoficznego

### Uwagi wstępne

1. Często powtarza się opinię, że filozofia zajmuje się badaniem problemów. Razem z tym idzie przede wszystkim podkreślanie ich specyfiki w stosunku do różnych typów nauk<sup>1</sup>. Mówieniu o problemach nie zawsze towarzyszy pogłębiona refleksja dotycząca ich natury. Nie wszyscy filozofowie podejmują trud objaśnienia ich struktury. Od lat 70. do pogłębienia refleksji nad strukturą problemów przyczynił się rozwój heurystyki<sup>2</sup>. Niniejsze rozważania należą do szeroko rozumianej teorii poznania filozoficznego lub po prostu do metafizologii. Ich celem jest ponowne przemyślenie natury poznania filozoficznego, którego istota, jak będziemy argumentować, przejawia się przede wszystkim w odkrywaniu i formułowaniu problemów, niekoniecznie zaś w ich ostatecznym rozwiązywaniu. Tak pojmowana problemowa

**dr Piotr Duchliński** – od 2008 roku Wykładowca na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Od 2009 na Studiach Podyplomowych na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od 2014 roku Prodziekan Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się metafizologią (zwłaszcza dyskusjami między różnymi szkołami metafizologicznymi) teorią poznania, tomizmem egzystencjalnym, fenomenologią, etyką ogólną i aksjologią, zwłaszcza fenomenologiczną, nurtami filozofii polskiej w XX wieku.

<sup>1</sup> Rozważania niniejsze kontynuują i rozwijają pewne wątki z pracy: P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014. Mają zwłaszcza charakter precyzujący w stosunku do pewnych ustaleń przedstawionych 2. rozdziale: *Dyskutowalność i filozofia*.

<sup>2</sup> Zob. A. Buczek, *O przedmiocie i celu heurystyk*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 24 (1976) nr 1, s. 99–112.

koncepcja filozofii ma charakter aporetyczny. Można o niej powiedzieć, że urzeczywistnia ideały klasycznego stylu filozofowania przy całej wieloznaczności i niejasności tego, czym jest klasyczna koncepcja filozofii. Za Nicolaiem Hartmannem można powiedzieć, że problemowa koncepcja filozofii ma charakter nie systemowy, lecz systematyczny<sup>3</sup>. Wedle tej koncepcji w filozofowaniu nie zawsze chodzi o budowanie wzniesłego systemu. Jak zobaczymy w trakcie analiz, systemy mają to do siebie, że mogą przechodzić obok dosyć ważnych problemów filozoficznych<sup>4</sup>. Często jest tak, że system jest zbyt ciasny, aby postawić i objaśnić jakiś problem.

2. Prezentowane analizy nawiązują do obecnych w historii filozofii ustaleń, które możemy spotkać w myśli takich filozofów, jak Arystoteles, Karl R. Popper<sup>5</sup> czy Hartmann<sup>6</sup>. Wydaje się, że mimo upływu czasu nic nie straciły na ważności, jeśli chodzi o diagnozę natury poznania filozoficznego. Tak rozumiana filozofia problemowa była uważana za jedną z odmian *philosophia perennis*<sup>7</sup>. W artykule będziemy argumentować, że natura filozoficznego przedsięwzięcia polega na zmaganiu się z problemami filozoficznymi, które mogą mieć teoretyczny lub praktyczny charakter. Poznanie filozoficzne jest przede wszystkim poznaniem problemowym, w którym nie chodzi o jakieś ostateczne rozwiązywanie problemów ale o sam fakt stawia pytań i poszukiwania odpowiedzi, który może być

<sup>3</sup> Zob. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, tł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 73–76. W niniejszych analizach wielokrotnie będziemy powoływali się na jego pracę.

<sup>4</sup> Szereg interesujących uwag na temat systemowego uprawiania filozofii zawiera praca: L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Poznań 1998, s. 65–95.

<sup>5</sup> Zob. K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999; tenże, *Status poznawczy nauki i metafizyki*, tł. B. Chwedeńczuk, „Znak” 1978 nr 285 (3), s. 367–387.

<sup>6</sup> Zob. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, tł. J. Garewicz, Toruń 1994. Pewne interesujące uwagi na temat metafizyki zawiera obszerny artykuł B. Blanshard, *W obronie metafizyki*, tł. T. Szubka, „Roczniki Filozoficzne KUL” 46 (1988) nr 1, s. 5–38; tenże, *Miejsce filozofii w rozumieniu świata*, tł. T. Szubka, „Przegląd Powszechny” 4 (1989), s. 87–102.

<sup>7</sup> Szerzej o różnych typach filozofii wieczystej pisze w swojej monumentalnej pracy z zakresu metodologii historii filozofii S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 663–674, o filozofii wieczystej zob. także P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, dz. cyt., rozdz. 15.

poznawczo i emocjonalnie bardziej intrygujący, niż fakt dekretnowania ostatecznych rozwiązań będący konsekwencją misyjnego podejścia do filozofii. Aby nasza prezentacja była bardziej wiarygodna, przedstawimy ją w kontekście dyskusji z innymi propozycjami rozumienia natury przedsięwzięcia filozoficznego, które w ograniczeniu filozofii do stawiania pytań i problemów bez możliwości ich ostatecznego rozstrzygnięcia, widzą przejaw swoistego minimalizmu filozoficznego<sup>8</sup>. Dyskusja świetnie pokazuje polaryzację wchodzących w grę stanowisk, pozwala na uchwycenie zachodzących między nimi różnic lub zbieżności, ponadto może być dogodną okazją, o czym dobrze wiedzieli scholastyczni mistrzowie, do zaprezentowania mniej lub bardziej uzasadnionego własnego stanowiska.

### Systemowe podejście do problemów filozoficznych

1. Hartmann uważa, że filozofia z natury zmierza do spraw najbardziej podstawowych i ostatecznych, które nie dają się uchwycić w naszym poznaniu bezpośrednim. To stwarza pokusę do tworzenia wyrafinowanych konstrukcji myślowych, gmachów myśli, które przybierają kształt mniej lub bardziej wyrafinowanych systemów<sup>9</sup>. Tendencja do tworzenia systemowych wizji rzeczywistości stanowi jedną z linii rozwojowych, którą możemy wyróżnić, badając historię filozofii<sup>10</sup>.

Za systemowym uprawianiem filozofii opowiadają się wspólnie filozofowie wywodzący się z nurtu tomizmu egzystencjalnego<sup>11</sup>. Autorzy tomistyczni twierdzą, że podstawowym argumentem za uprawianiem

<sup>8</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, Lublin 1999; S. Kamiński, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.

<sup>9</sup> Zob. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 14–15. Blanshard, porównując poznanie metafizyczne z naukowym realizowanym np. w fizyce teoretycznej, pisze, że „W metafizyce jest zupełnie inaczej. Prawdopodobnie żadnego z jego głównych problemów nie można rozwiązać bez czegoś w rodzaju systemu myśli” (B. Blanshard, *W obronie metafizyki*, dz. cyt., s. 11).

<sup>10</sup> Zdaniem Nowaka ze swej natury „filozofia stale buduje systemy” (L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, dz. cyt., s. 72).

<sup>11</sup> Zob. S. Kamiński, *Dziedziny teorii bytu*, [w:] *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 177–194; Praca A. Maryniarczyk, *System metafizyki: analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lublin 1991 – w całości jest poświęcona naturze systemu metafizycznego.

filozofii jako systemu jest natura samego bytu – rzeczywistość, która istnieje w sposób systemowy. System jest niczym innym, jak tylko poznawczą odpowiedzią na taki właśnie systemowy sposób istnienia rzeczywistości<sup>12</sup>. System zostaje sformułowany po to, aby wyjaśnić „rzeczywistość realnie istniejących osób i rzeczy”<sup>13</sup>. To bowiem sama rzeczywistość narzuca takie, a nie inne problemy teoretyczne. „Rzeczywistość bowiem sama rodzi pytania (jest – by tak rzecz «pytajna»), a to dlatego, że jest ona różnorodnie złożona, nie jest natomiast czymś prostym. W naszym poznaniu, w zależności od naszych nastawień i uzdolnień poznawczych najpierw rzucają nam się w oczy te elementy czy cechy, które ujmujemy jako pierwsze w aktach poznania”<sup>14</sup>. I jeszcze jeden cytat akcentujący rolę doświadczenia pytajności samego bytu: „Tak, to sama rzeczywistość zmusza nas do stawiania pytań wypływających z poznawczego ujmowania tej rzeczywistości. Najbardziej wyraźnie pojawia się właśnie w procesach poznawczych dzieci, których nikt przecież nie uczy stawiania pytań. To one same, dostrzegając «pytajną» rzeczywistość, której nie rozumieją, bo nie potrafią same odkryć korelatów warunkujących ich rozumienie, zadają swemu otoczeniu starszych pytania, które niekiedy zaskakują głębią ujmowanych treści”<sup>15</sup>. W przytoczonych cytatach widzimy, jak autorzy tomistyczni uzasadniają, że spontanicznym przedmiotem naszego intelektualnego poznania jest byt, czyli konkretnie i realnie istniejąca rzeczywistość<sup>16</sup>. Jej doświadczenie jest początkiem filozofowania, a system filozoficzny jest niczym innym, jak tylko głębszym opracowaniem potocznych i spontanicznych intuicji dotyczących natury bytu<sup>17</sup>. Dlatego też pierwszym i podstawowym zadaniem filozofii jest odpowiedź na pytanie:

<sup>12</sup> Na rolę filozofii w dostarczaniu całościowych wizji świata i poszerzaniu horyzontów poznania zwraca uwagę L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, dz. cyt., s. 75.

<sup>13</sup> M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, dz. cyt., s. 5.

<sup>14</sup> Tamże, s. 16.

<sup>15</sup> Tamże, s. 17.

<sup>16</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 29 (1986) nr 1, s. 4–6.

<sup>17</sup> „Tak wyodrębnione pojęcie bytu jako bytu gruntuje metafizykę w realizmie poznawczym” (tamże, s. 6).

co jest jej właściwym przedmiotem. „Skonstruowany przedmiot właściwy filozoficznych dociekań zasadniczo już przesądza o wynikach samej filozofii. Te bowiem zawsze mieściły się w obrębie własnego przedmiotu, jeśli dany myśliciel był konsekwentny w swym myśleniu”<sup>18</sup>. Dla tomistów to przedmiot decyduje o tożsamości filozofii, o jej naturze, o tym, czy jest realistyczna czy też idealistyczna, czy zajmuje się wyjaśnieniem rzeczywistości pozapodmiotowej, czy też ogranicza się tylko do analizy zawartości treści świadomości.

2. Tomistyczni teoretycy bytu poszukują problemów w obiektywnej, czyli niezależnej od umysłu rzeczywistości. Uważają, że to byt jest wystarczająco problematyczny dla ludzkiego poznania. Zgłasza on coś w rodzaju poznawczego zapotrzebowania na taką koncepcję filozofii, która zadośćuczyni jego pytającej i złożonej naturze. Aby wybrać tę właściwą koncepcję, tomisci sięgają do historii filozofii, która jest pewnym normatywnym kryterium selekcji systemów filozoficznych pod kątem tego, czy wyjaśniają one rzeczywistość realną, czyli innymi słowy, czy zgodne są z naszymi najbardziej podstawowymi zdroworozsądkowymi intuicjami dotyczącymi natury bytu. Trzeba jednak zaznaczyć, że to nie tylko historia filozofii decyduje o tym, jaka koncepcja filozofii jest zasadna. O tym rozstrzyga sama rzeczywistość. To ona jest ostateczną instancją, decydującą, jakie ujęcia teoretyczne są wobec niej adekwatne. Byt w pierwszej kolejności domaga się wyjaśnienia. Chodzi w nim o wskazanie na racje ostateczne, które go „uniesprzeczniają”. Uniesprzecznic to inaczej wskazać na racje ostateczne eliminujące absurd ontyczny<sup>19</sup>. Ostateczne przyczyny (ostateczna przyczyna) muszą mieć charakter konieczny, czyli taki, że ich negacja jest negacją samego „bytu jako bytu”<sup>20</sup>. Np. negacja

<sup>18</sup> M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, dz. cyt., s. 611.

<sup>19</sup> Zob. S. Kamiński, *Wyjaśnienie w metafizyce*, [w:] *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 151–176.

<sup>20</sup> „Uniesprzeczniać znaczy oddzielić byt od niebytu. Dla istniejących doniosłych faktów czynnikiem takim jest zawsze byt, bądź będący wewnętrzną strukturą istotową, bądź byt zewnętrzny, np. w wypadku istnienia bytu jest Absolut. Ostateczna racja bytu ma definitywnie niesprzecznic istnienie zauważalnego i danego do wyjaśnienia faktu, czyli oddzielić byt od niebytu” (M. A. Krąpiec, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, dz. cyt., s. 8–9).

istnienia duszy jako formy substancjalnej ciała prowadzi do niemożliwości wyjaśnienia procesów poznawczych, tożsamości naszego Ja i całego doświadczanego życia wewnętrznego. W metafizyce tomistycznej, która ma charakter teistyczny, wskazuje się na istnienie tylko jednej ostatecznej przyczyny „uniesprzeczniającej” naturę bytu. Jest nią Bóg (*Ipsum Esse*) rozumiany jako wszechmocny i dobry Stwórca. Jest to byt prosty, którego istotą jest samo czyste istnienie. W ten sposób na gruncie systemu metafizycznego otrzymujemy ostateczne wyjaśnienie pytałości bytu, a tym samym otrzymujemy odpowiedź na pytanie o jego sens i racjonalność. W perspektywie przyczyny ostatecznej jawi się on jako sensowny i do rzeczy, wykluczający wszelki absurd ontyczny.

3. System metafizyki tomistycznej ogniskuje się zatem wokół dwóch, jeśli można tak powiedzieć problemów – zagadnień, pierwszym jest poprawne uformowanie (odczytanie) przedmiotu metafizyki, którym jest „pojęcie” bytu jako bytu, drugim przeprowadzenie poprawnego wyjaśnienia (eksplanacji) jego natury przez wskazanie na ostateczne racje uniesprzeczniające<sup>21</sup>. Oczywiście problem bytu jako bytu jest dla teorii metafizycznej podstawowy, gdyż od jego poprawnego rozstrzygnięcia zależy nie tylko całościowy kształt systemu metafizyki, ale też i procedury ostatecznego wyjaśnienia. System metafizyki jest niczym innym, jak tylko poznawczym rozwinięciem pierwotnego intuicyjnego doświadczenia bytu jako pierwszego przedmiotu poznania intelektualnego, które dokonuje się formalnie w postaci sądu egzystencjalnego. Dlatego też system ten, jak piszą niekiedy tomiści, jest rozwinięciem tego, co zostało poznawczo zmagazynowane w sądzie egzystencjalnym, czyli w momencie styku umysłu z istnieniem<sup>22</sup>.

Źródłem problemów metafizycznych nie jest dla tomistów egzystencjalnych system, ale byt. Tomistyczni teoretycy bytu podkreślają, że to nie jest tak, iż najpierw mamy jakiś uprzednio skonstruowany system

<sup>21</sup> „Filozoficzny proces wyjaśniania domaga się zarazem wyeksponowania sposobu samego filozofowania, a więc ukazania specyfiki metody filozoficznej (metafizycznej), by nie brać wzoru ze sposobu rozumowania w naukach szczegółowych, gdyż ono nie koheruje z samym przedmiotem metafizyki, bytem jako istniejącym” (tamże, s. 4).

<sup>22</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *System metafizyki*, dz. cyt., s. 11–23.

jako model rzeczywistości, a następnie na jego podstawie zadajemy rzeczywistości pytania. Chcąc zachować maksymalny obiektywizm i neutralizm poznawczy, tomiści egzystencjalni uważają, że to sam byt – rzeczywistość generuje problemy filozoficzne, które później są tylko coraz bardziej eksplikowane i rozwijane w ramach kształtowania się systemu metafizycznego. Początkowe intuicje tych problemów pochodzą z poznania potocznego, ale na nim się nie zatrzymują. Z biegiem rozwoju systemu zmienia się nie tylko wstępna charakterystyka problemów, ale też język i sposób ich dalszego badania.

4. Jeśli takie jest podstawowe zadanie systemu filozoficznego, to zrozumiała staje się na tym tle krytyka odnosząca się do aporetycznej koncepcji filozofii<sup>23</sup>. Tomiści nie uważają, aby autentyczne filozofowanie polegało tylko na umiejętności formułowania różnych problemów. Etap problemotwórczy jest właściwy tak dla nauki, jak i dla filozofii, z tym, że nie wolno się na nim zatrzymywać<sup>24</sup>. Przejawem minimalizmu jest to, kiedy próbuje się argumentować, że możemy tylko odkrywać i formułować problemy, ale nie możemy ich ostatecznie rozwiązywać<sup>25</sup>. Dla tomistów filozofia nie może być kolekcją problemów, gdyż taka sytuacja nie prowadzi do rozwoju poznania filozoficznego. Tylko bowiem kiedy w ramach systemu jesteśmy w stanie wskazać racje ostateczne ich rozwiązań, możemy powiedzieć, że poznanie uzyskało nie tylko postęp, ale i zakończenie. Tomiści argumentują, że problemy filozoficzne same ze swojej natury domagają się ostatecznego rozstrzygnięcia, i tylko brak wiary w możliwości epistemiczne ludzkiego rozumu sprawia, że wielu współczesnych myślicieli przyjmuje postawę minimalistyczną, twierdząc, że nie można podać

<sup>23</sup> Krytyczne uwagi na temat problemowej koncepcji filozofii można znaleźć szczególnie w pracach Kamińskiego i Stępnia.

<sup>24</sup> Zwraca na to uwagę M. A. Krąpiec, *Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, [w:] tegoż, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994, s. 114–115. Tomiści piszą niekiedy apotematycznej filozofii, przeciwstawiając ją np. fenomenologii.

<sup>25</sup> „Minimalizm w pojmowaniu zadań filozofii doszedł nawet do tego, że uważano ją jedynie za aporetyczną analizę fundamentalnych problemów filozoficznych, a więc niestrudzone ich przeformułowywanie i rozwiązywanie, dokonywane ze świadomością ich nierozwiązywalności” (S. Kamiński, *Jak filozofowano*, [w:] tegoż, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 43).

takich ostatecznych rozstrzygnięć problemów filozoficznych. Dla tomistów (Étienne Gilson) problemy filozoficzne mają charakter wieczysty, gdyż taka jest ludzka natura. W każdej epoce historycznej człowiek pyta o najważniejsze kwestie bytu, i domaga się takiego ich rozstrzygnięcia, które zakończy ciąg stawiania coraz to kolejnych pytań<sup>26</sup>. Dlatego aporetyka jest sprzeczna z ludzką naturą, w którą wpisane jest poszukiwanie ostatecznego zrozumienia świata. Człowiek nie może żyć, stale będąc w drodze (*in statu vie*), na której nie ma stałych punktów oparcia i drogowskazów. A taki los chcą zgotować człowiekowi zwolennicy analizy aporetycznej, twierdząc, że filozofowanie to ciągła droga, na której nie można spodziewać się osiągnięcia jakkolwiek ostatecznych rozstrzygnięć.

Dobrze wiedział o tym już Arystoteles, który choć zaczyna swoją koncepcję metafizyki od przeglądu odziedziczonych po swoich poprzednikach aporii, to jednak uważa, że samo ich wyliczenie mija się z celem uprawiania rzetelnej metafizyki, jako mądrości<sup>27</sup>. Jeśli bowiem człowiek z natury dąży do poznania, to może zaspokoić go tylko takie poznanie, które odsłania ostateczne odpowiedzi na postawione aporie. Dlatego też Stagiryta nie wahał się poszukiwać takich ostatecznych rozwiązań, które zaspokajałyby naturalne pragnienie wiedzy. Zaniepokojony aporią zmiany – ruchu, którą uczynił jednym z głównych problemów swojej filozofii, odziedziczonych po wielkich poprzednikach, którzy jednak w rozwiązaniu tej aporii znajdowali się na błędnych drogach poznawczych, wskazał na Nieruchomego Poruszyciela jako na ostateczną przyczynę wyjaśniającą jego naturę. Arystoteles, jak często powtarzają neotomiści, jako dobry znawca ludzkiej natury dobrze wiedział, że ludzki rozum, podsuwając takie problemy, nie oszukuje człowieka, nie wpycha go na

<sup>26</sup> „Sama natura może się oczywiście zmieniać, mówimy jednak o naturze takiej, jaka jest obecnie; obserwacja uczy nas, że jakkolwiek układ, a nawet treść idei może ulec zmianie, to jednak istota ludzkiego intelektu pozostaje zasadniczo taka sama, nawet po okresie kryzysów, które powinny doprowadzić do jej całkowitego przeobrażenia. A zatem nasze drugie prawidło brzmi jak następuje: człowiek z samej swej natury jest stworzeniem metafizycznym” (E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1965, s. 211–212).

<sup>27</sup> Arystoteles, jak się wydaje, był pierwszym, który z taką dużą świadomością metodologiczną zastosował metodę aporetyczną w filozofii. Zob. N. Reseher, *Aporetic method in philosophy*, „The Review of Metaphysics” 14 (1987) no. 2, s. 283.



tory beznadziejnych poszukiwań. Gdyby pozostawić je bez ostatecznej odpowiedzi, wówczas człowiek, który z natury dąży do maksymalistycznego poznania, dążyłby do frustracji spowodowanej brakiem zaspokojenia tejże najbardziej podstawowej tendencji do odkrycia ostatecznej prawdy o naturze bytu<sup>28</sup>.

5. Świadomość problemów dziedziczonych po naszych wielkich poprzednikach jest bardzo ważna. Pozwala bowiem nie tylko na pogłębienie naszej własnej wiedzy historycznej, ale też na poznanie różnych sformułowań i tkwiących u ich podstaw założeń, nierzadko błędnych. Pozwala na uniknięcie powielania już raz popełnionych w przeszłości błędów. Dlatego Arystoteles zaczyna od przedstawienia różnych zastanych aporii właśnie po to, aby uniknąć błędów swoich poprzedników, którzy nie licząc się z naturą rzeczywistości, nierzadko formułowali egzotyczne hipotezy wyjaśniające (np. Parmenides) prowadzące na bezdroża refleksji filozoficznych. Tomiści egzystencjalni bardzo często zarzucają wielu nurtom filozoficznym, począwszy od Kartezjusza przez fenomenologów na analitykach skończywszy, że nie zajmują się rzetelnymi problemami filozoficznymi, lecz pseudoproblemami, które z realistyczną filozofią nie mają nic wspólnego. W niektórych kierunkach, takich jak fenomenologia, nawet wstępna analiza aporetyczna nie jest możliwa do przeprowadzenia ze względu na antyrealistyczne presupozycje<sup>29</sup>. Więcej wspólnego kierunki te mają z mitologią (Krapiec) niż z filozofią<sup>30</sup>. Jeśli zatem współczesna filozofia jest zbiorem pseudoproblemów ocierających się o mit, to jej wartość dla wyjaśnienia realnego bytu i tworzenia podstaw kultury, światopoglądu jest znikoma<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Gilson zdaje się twierdzić, że w generowaniu problemów metafizycznych natura ludzka nie może nas mylić. Pogląd bardzo często spotykany u autorów tomistycznych także w etyce. Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.

<sup>29</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, dz. cyt., s. 116. Chodzi tu zakładaną przez fenomenologów na dane doświadczenia redukcję fenomenologiczną. Nie dyskutuję tutaj zasadności tomistycznej argumentacji, że na gruncie fenomenologii nie jest możliwa do przeprowadzenia aporetyczna analiza.

<sup>30</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, dz. cyt., s. 139–142.

<sup>31</sup> Szczególnie Krapiec i jego uczniowie przejawiają tendencję do radykalnej krytyki współczesnej filozofii. Sądzą oni, że filozofia zatoczyła koło, powróciła ma pozycje wyjściowe, które

Przeziąknięta minimalizmem i hipotetyzmem oraz niewiarą w możliwości poznawcze rozumu współczesna filozofia stała się kolekcją pseudoproblemów, i zamiast wyjaśniać świat realnie istniejący, zajmuje się analizą języka lub zawartością świadomości. O ile aporetyka stosowana przez Stagirytę miała charakter realistyczny, o tyle współczesny jej odpowiednik ma charakter aprioryczny. Jest spekulacją, której logika odewana jest od realnego bytu. Taka aporetyczna filozofia nie daje rozwiązań ostatecznych. Dać ich zresztą nie może, gdyż jej analizy nie dotyczą natury bytu realnego<sup>32</sup>. Również jej antysystemowość jest pozorna. Tak naprawdę każda filozofia w mniejszym lub większym stopniu, po okresie opracowania wstępnych intuicji przechodzi w etap systemowy. Nawet radykalni aporetycy, krytykując system, wcześniej czy później sami go tworzą, nie zawsze mając tego świadomość. Tomiści nie kwestionują jednak w całości przydatności analizy aporetycznej<sup>33</sup>. W metafizyce może ona mieć tylko charakter wstępny i przygotowujący przeprowadzenie właściwych czynności metafizykotwórczych<sup>34</sup>. Tak rolę analizy aporetycznej

pierwsi filozofowie starali się przezwyciężyć. Dziś możemy obserwować powrót do mitu, a odwrót od logosu, czyli od racjonalnych i ostatecznych wyjaśnień świata realnie istniejącego.

<sup>32</sup> Pojęciem analizy aporetycznej posługuje się w swojej pracy S. Kamiński, *Próba typologii metod filozofowania*, [w:] *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 66, pojęciem metody aporetycznej posługuje się także N. Resecher, *Aporetic method in philosophy*, „The Review of Metaphysics” 14 (1987) no. 2, s. 283–297. Autor przedstawia interesujący szkic wyjaśniany, na czym polega uprawianie filozofii właśnie w duchu aporetycznej metody.

<sup>33</sup> „Klasyczny nurt filozofii charakteryzuje się wieloma pytaniami, problemami – aporią, wymuszającymi odpowiedź proporcjonalnie uzasadnioną, intersubiektywnie sensowną, nieustannie w ciągu dziejów uściślaną i obiektywnie – przez odwołanie się do rzeczywistości – sprawdzalną. Arystoteles w księdze «B: Metafizyki» wskazał na takie właśnie aporie-problemy, które czerpią swą zasadność już to z samego układu rzeczy, już to z historycznego kontekstu poznawczego. Postawienie pytania-aporii przekształca się w «diaporezę» = czyli proces szukania odpowiedzi poprzez ukazywanie racji «za» i «przeciw», i dochodzi do «euforii», czyli znalezienia odpowiedzi, co zazwyczaj rodzi z kolei nową «aporię» – pytanie, rodzącą się z danej odpowiedzi. System «diaforetycznego» poznania stanowi charakterystyczną cechę filozofii wyjaśniającej – w sposób uzasadniony – obiektywnie istniejący stan rzeczy” (M. A. Krąpiec, *Czym jest dla nas filozofia klasyczna*, cz. II, <http://czym-jest-dla-nas-filozofia-klasyczna.html> [11.05.2015]). Rolę aporetycznej analizy dostrzegali także w swoich pracach z zakresu historii filozofii Świeżawski.

<sup>34</sup> Ku takiej opinii skłaniał się Kamiński, umieszczał on analizy historyczno-filozoficzne jako pomocnicze na gruncie metafizyki.

w teorii bytu pojmował Arystoteles. Natomiast nie może ona w żadnym wypadku zastąpić procedur dowodzeniowych opartych na metodzie intuicyjno-redukcyjnego wiązania skutków z proporcjonalnymi do nich przyczynami ostatecznymi. Choć zawężenie metafizyki do analizy aporetycznej może przynieść bardziej precyzyjne rezultaty, to jednak nie prowadzi do odpowiedzi na fundamentalne pytanie generowane przez byt – *dlaczego?* Filozofia nie jest „zabawą” czy „kolekcją” problemów. Jeśli tak jest, wówczas zdradza się naturę filozofii jako przedsięwzięcia skierowanego ku poszukiwaniu ostatecznych racji uniesprzeczniających naturę realnego bytu.

6. Dla tomistów każdy problem filozoficzny musi być umieszczony w kontekście systemu, i wyjaśniony za pomocą proporcjonalnej do niego metody eksplanacji. Metoda systemowej analizy jest gwarantem niezawodnego i ostatecznego rozwiązania problemu. System narzuca określony reżim postępowania badawczego. Reżim ten polega na tym, że dany problem musi być, po pierwsze, sformułowany w siatce pojęciowej właściwej dla systemu. Stąd też niemożliwe jest przejmowanie w punkcie wyjścia danych sformułowanych w języku innych systemów filozoficznych lub teorii naukowych. Przejmowanie danych sformułowanych np. w języku nauk przyrodniczych prowadzi do metodologicznych komplikacji i trudności z ich umieszczeniem w perspektywach „bytu jako bytu”<sup>35</sup>. Dlatego też najlepiej jeśli początkowym językiem, w ramach którego zwerbalizowany będzie przedmiot właściwy teorii bytu, jest język potoczny, czyli język naturalny, bowiem jak twierdzą autorzy tomistyczni, najbardziej nadaje się do opisu doświadczenia świata realnego<sup>36</sup>. Sformułowany problem musi być wyjaśniony za pomocą metody odkrywania ostatecznych uniesprzecznień bytu. Nie chodzi zatem o wskazanie przyczyn częściowych i wewnętrznych względem struktury bytu. Kiedy na podstawie analizy bytu odkrywamy ostateczne racje, wówczas problem bytu jako bytu zostaje rozwiązany, czyli otrzymujemy jego wyjaśnienie eliminujące absurd

<sup>35</sup> Zob. S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, [w:] *Jak filozofować...*, dz. cyt., s. 71–87.

<sup>36</sup> Z podobnym stawianiem sprawy spotykamy się u fenomenologów, np. u Ingardena.

ontyczny. Przy wykazywaniu ostatecznych racji możliwe jest stosowanie dodatkowych strategii dowodzeniowych, (dowodzenie negatywne, *reductio ad absurdum*), których zadaniem jest obrona proponowanego rozwiązania przez wykazanie, że przyjęcie innego jest sprzeczne z odnośnymi stanami bytowymi, gdyż prowadzi do absurdu metafizycznego lub do sprzeczności z podstawowymi założeniami systemu<sup>37</sup>.

7. Ze względu na treściowe bogactwo bytu jako bytu możliwe jest formułowanie autonomicznych punktów wyjścia konstytutywnych dla szczegółowych dziedzin wiedzy, jak: etyka, antropologia czy filozofia religii<sup>38</sup> itp. Autonomia epistemologiczna w punkcie wyjścia nie oznacza autonomii w punkcie dojścia. Dane do wyjaśnienia muszą być najpierw opisane (opis fenomenologiczny), następnie skalsyfikowane i poddane analizie systemowej, która ma doprowadzić do ich ostatecznego wyjaśnienia<sup>39</sup>. System dysponuje jedną metodą wyjaśniania gwarantującą jedność przedmiotową wszystkich szczegółowych dziedzin wiedzy<sup>40</sup>. Gwarantem jedności jest to, że wszystkie partykularne dane występujące w różnych punktach wyjścia zostają umieszczone w unifikujących perspektywach „bytu jako bytu”<sup>41</sup>. Również na etapie tzw. metafizyk szczegółowych może być przydatna analiza aporetyczna. Pozwala na wstępne

<sup>37</sup> Zob. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994.

<sup>38</sup> Zob. np. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972, M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1994; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984. Autorzy obydwu tych pozycji pokazują, w jaki sposób dane spartykularyzowanego bytu są następnie poddawane analizie systemowej.

<sup>39</sup> „Celem filozofii jest poznać istotę i istnienie, wytłumaczyć jedno i drugie ostatecznie przez wskazanie przyczyn bytu przyrodzonego wewnętrznych (materialnej i formalnej) i zewnętrznych (sprawczej i celowej)” (J. Kalinowski, *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1958 nr 1, s. 8). Na tym etapie przydatna okazuje się metoda analizy aporetycznej.

<sup>40</sup> „Czy filozofia jest jedna, czy też jest wiele filozofii? Filozofia jest jedna, ale wyodrębnić w niej można mniej lub więcej naturalnie – różne części; większe lub mniejsze, bardziej lub mniej zasadnicze, dające się łatwiej traktować quasi-autonomicznie. Każda z nich, na mocy analogii atrybucji, zasługuje na metonimiczną nazwę filozofii z odpowiednią przydawką lub dopełnieniem, gdyż nazwy właściwej dla całości wolno używać jako niewłaściwej dla jej części” (J. Kalinowski, *O istocie i jedności filozofii*, dz. cyt., s. 17).

<sup>41</sup> Zob. S. Kamiński, *Dziedziny teorii bytu*, [w:] *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt.

wyselekcjonowanie problemu domagającego się wyjaśnienia. Jej wartość heurystyczna polega na tym, że nie pozwala na przeoczenie ważnych aspektów treściowych, które w analizie systemowej mogą okazać się przydatne dla sformułowania ostatecznej eksplanacji<sup>42</sup>. Na etapie konstrukcji systemu metafizyki mogą pojawić się problemy domagające się rozwiązania przez stawianie niesprzecznych z założeniami systemu hipotez filozoficznych<sup>43</sup>. Zadaniem hipotez jest zasypywanie luk eksplanacyjnych w systemie metafizyki. System domaga się spójności, a wyjaśnianie problemów nasuwających się w toku coraz bardziej pogłębionego „wglądu” w strukturę bytu musi być niesprzeczne z podstawowymi założeniami (aksjomatami) teorii bytu<sup>44</sup>. Jednakże to nie system jest źródłem coraz to nowych problemów. To sama rzeczywistość narzuca je w miarę, jak coraz bardziej odkrywamy (odpoznajemy) kolejne substrukтуры ontyczne „bytu jako bytu”.

### **Antysystemowe myślenie systematyczne wobec problemów filozoficznych**

1. Przeciwną do zarysowanej powyżej koncepcję przyjmują wywodzący się z neokantyzmu Hartmann<sup>45</sup> i Popper, filozof nauki i metodolog. Zaczniemy najpierw od Hartmanna, u którego znajdujemy interesującą z heurystycznego punktu widzenia krytykę systemowego sposobu uprawiania filozofii. Autor zmierzał do odbudowania myślenia systematycznego, które niekoniecznie musi przybrać kształt systemu. Jego zdaniem czas wielkich systemów przeminął i poniósł zupełną klęskę<sup>46</sup>. Choć współczesna filozofia jest radykalnie antysystemowa, to jednak myślenie

<sup>42</sup> Nie wszyscy autorzy tomistyczni stosują tę metodę. Można ją spotkać w niektórych pracach Krąpca, obecna jest w większym zakresie u Stępnia, korzystającego z fenomenologii. Mniej obecna jest w pracach uczniów Krąpca.

<sup>43</sup> Zob. J. Herbut, *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978.

<sup>44</sup> Szerzej na temat hipotez w klasycznej teorii bytu i w filozofii uprawianej w kontekście nauki. Zob. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 531–578.

<sup>45</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, tł. J. Garewicz, dz. cyt., s. 73–80.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 74.

systematyczne nic nie straciło na wartości i aktualności. Myślenie systematyczne nie musi mieć charakteru systemowego, choć nie można wykluczyć, że może do niego prowadzić. Jest ono w pierwszej kolejności myśleniem problemowym i aporetycznym. Myślenie problemowe polega bardziej na rozwijaniu aporii, nie bacząc na to, czy układają się one w koherentny system<sup>47</sup>. Hartmann wykazuje, że myślenie problemowe, aporetyczne, występowało w historii filozofii równie często, jak myślenie systemowe. Bez wątplenia wielkimi aporetykami byli Platon i Arystoteles, a współcześnie można do tego nurtu zaliczyć także Immanuela Kanta<sup>48</sup>. Aporetyka jako metoda filozoficznego badania jest nadal żywa. Nie zdołały jej przyćmić największe systemy idealizmu niemieckiego. Hartmann jest przekonany, że ta linia rozwojowa, która koncentruje się na badaniu problemów, jest o wiele bardziej heurystyczna, niż ta, która koncentruje się na tworzeniu systemu. To prawda, że u podstaw systemu też znajdują się określone problemy. Tylko, jak twierdzi Hartmann, system nie jest w stanie objąć ich wszystkich. „Z reguły system już podczas pracy samego badacza okazuje się za ciasny, by objąć bogactwo problemów. Już samo ich przemyślenie rozsądza go w rękach mistrza, wykazuje, że nie wystarcza już jego własnemu myśleniu. Ale epigon dostrzega tę różnicę znacznie wyraźniej. Dla niego dorobek myślowy wielkich mistrzów dzieli się na przemijający i nieprzemijający, na martwy i żywy. Na ogół część martwa i historyczna należy tylko do myślenia systemowego, natomiast ponadhistoryczna i żywotna do czystego myślenia problemowego”<sup>49</sup>. To problemy konstytuują żywą historię ludzkiej myśli, nie zaś systemy, które jak domki z kart upadają pod różnymi formami krytyki. Niemiecki filozof pokazuje, że tendencja do tworzenia systemów, po pierwsze, ma u swoich

<sup>47</sup> „Filozofia nie polega jedynie na owych konstrukcjach; obok nich i niejako w ich cieniu dokonuje się praca myślowa innego jeszcze rodzaju, która rozwija problemy, analizuje je, bada, wnika w nie i która dąży do nieuznawania niczego, co nie zostało dowiedzione. Jest to ta strona filozofii, która łączy ją ze zdrowymi tendencjami w każdej nauce. Obok myślenia systemowego kroczy problemowe. Najczęściej uprawiają ją te same umysły, które są też twórcami systemów” (N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 15).

<sup>48</sup> Zob. tamże.

<sup>49</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 76.

podstaw naturalną ludzką skłonność do poszukiwania za wszelką cenę rozwiązań problemów filozoficznych; po drugie, wynika z instynktownej wiary w to, że problemy filozoficzne, których w żaden sposób nie można rozwiązać, są po prostu jałowe i nie warto się nimi zajmować; po trzecie, jest następstwem notorycznego mylenia treści problemów ze sposobem ich stawiania i niedostrzegania obiektywnego sensu niemożliwych do uchylenia pytań<sup>50</sup>. Konstruowanie systemów wynika także z braku czystości etosu myślenia filozoficznego. Etos ten zanieczyszcza niepożądana skłonność do poszukiwania wymuszonych rozwiązań problemów filozoficznych. Ta wymuszona skłonność jest wedle Hartmanna głęboko niefilozoficzna i sprzeczna z naturą rozumu. Dlatego zaleca on postawę czystości etosu filozoficznego, która ma być czymś w rodzaju wstrzemięźliwości wobec stałej pokusy budowania systemu. Przekonuje, że stawianie problemów oraz krytyczne poszukiwanie, być może ich tylko prowizorycznych rozwiązań, nie jest zadaniem bezsensownym i podważającym w radykalny sposób wartość jakiegokolwiek przedsięwzięcia filozoficznego. Pisał, że przecież „praca nad pytaniami, na które nie mamy ostatecznej odpowiedzi bynajmniej nie jest daremna. Błędem jest mniemanie, że tylko rozwiązania posuwają wiedzę naprzód – nieunikniony błąd każdego początkującego adepta. Na ogół jest wręcz przeciwnie: rzekome rozwiązania spekulatywne są błędami. Natomiast niestrudzona praca nad samymi problemami, podejmowana nie dla zapłaty – w sensie zaspokojenia potrzeby metafizycznej – ta praca jest naprawdę trwałą, nieprzemijającą wartością w myślowym dorobku historii filozofii. Zachowuje ją również, kiedy sam badacz, który ją wykonuje, sceptycznie jej nie dowierza”<sup>51</sup>.

2. Hartmann podejmuje bardzo ciekawy wątek, próbując objaśnić źródła problemów filozoficznych. Uważa, że pytania, które stawiano na przestrzeni dziejów ludzkiej myśli, narzucają się same niezależnie od tego, czy można znaleźć dla nich jakieś rozwiązanie czy też nie. Gdyby bowiem podejmowanie pytań zależało od możliwości udzielenia na nie odpowiedzi, historia filozofii nie miałaby na swoim koncie tylu doniosłych

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 78.

<sup>51</sup> Tamże, s. 79.

osiągnąć. Pytania, które tworzą strukturę problemów, narzucają się zatem bez względu na możliwość lub niemożliwość znalezienia odpowiedzi<sup>52</sup>. Nie można się ich pozbyć. Jak pisze Hartmann, są one „losem człowieka tak samo jak fakt, że człowiek na tym świecie żyje”<sup>53</sup>. Stawianie pytań – problemów, na które nie ma rozwiązań jest przeznaczeniem człowieka tak długo jak długo pozostaje w związku z tym światem. Dla Hartmanna podstawowym źródłem pytań – problemów jest zagadkowość świata jako takiego<sup>54</sup>. To świat dostarcza tzw. naturalnych aporii, które tkwią w doświadczalnych fenomenach, których nie można dowolnie usunąć. Problemy tkwią w życiu, w historii filozofii, a także w nauce. Każdy poważny namysł filozoficzny wychodzi od jakichś prawdziwych problemów określonych duchem epoki, w której są odkrywane. Nawet twórcy wielkich systemów zaczęli od aktualnie diskutowanych w ich epoce problemów<sup>55</sup>.

Myślenie systemowe bardzo często nie dostrzega tych naturalnych aporii, zastępując je zupełnie sztucznymi, u podstaw których znajdują się przeważnie błędne założenia. Taką sztuczną aporią było zakwestionowanie przez idealizm transcendentálny Fichtego i Schellinga naturalnej świadomości realności bytu. Nie było żadnego powodu, aby zakwestionować tę świadomość. Twórcy idealizmu uczynili to sztucznie w imię błędnych założeń dotyczących natury ludzkiej świadomości, rzekomo wyposażonej w zdolności stwórcze. Hartmann dostrzega, że systemy mają tendencję do generowania sztucznych problemów, a tym samym stają się mało przejrzyste, oddalają się od świata doświadczanych przez człowieka fenomenów i giną w odmętach własnych egzotycznych konstrukcji. Konsekwencje błędnych założeń prowadzą do tego, że systemy upadają jak domki z kart<sup>56</sup>. Nie wytrzymują naporu naturalnego

<sup>52</sup> Zob. tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 80.

<sup>54</sup> Zob. tamże.

<sup>55</sup> Zob. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 30.

<sup>56</sup> Trzeba zaznaczyć, że krytyka systemowego podejścia do filozofii, którą znajdujemy w pracach Hartmanna, dotyczy w dużej mierze systemów idealistycznych. Może jednak być z powodzeniem rozciągnięta na inne przypadki systemów filozoficznych.



doświadczenia, które jak w przypadku tezy idealistycznej doprowadziło do samounicestwienia idealizmu<sup>57</sup>. Fenomeny są bowiem silniejsze niż teorie. Fenomenów zmienić nie można, człowiek może je tylko dobrze lub błędnie odczytać<sup>58</sup>.

3. Systemy mają jednak swoje mechanizmy obronne zapewniające im wewnętrzną spójność. Dokonuje się to nierzadko kosztem pomijania ważnych problemów. Systemowy sposób myślenia „zabiega o konsekwencję systemu, usiłuje ją uzyskać za wszelką cenę; nie chodzi tu o zgłębienie sprawy, lecz o zawartość. Ten typ myślenia nie może zarazem uniknąć pogwałcenia problemów, pozwala on na wymuszone rozwiązania. Jeśli zaś problemy nie dają się wtłoczyć w system, skłonny on jest je odrzucić, uznać za pytania błędnie postawione”<sup>59</sup>. System nie reaguje na pewne problemy i nie podejmuje się ich opracowania, gdyż mogłyby one rozsadzić jego wewnętrzną spójność. Dlatego twórcy systemów stosują technikę deprecjonowania wartości pewnych problemów, kiedy tylko dostrzegają, że np. jakiś problem kwestionuje dotychczasowe misternie utkane konstrukcje teoretyczne (np. neopozytywiści). Jak pisze Hartmann, „skonstruowane systemy całkiem dowolnie odrzucają problemy”<sup>60</sup>. Problemy nie dają się tak łatwo zdeprecjonować i pominąć. Bardzo często pod ich naporem systemy mają tendencję do eksplozowania. Niektóre są po prostu zbyt ciasne konceptualnie, aby uchwycić istotę danego problemu. Bywa i tak, że problemy oprócz twardej eliminacji niektórych z nich na gruncie systemowym uzyskują nieadekwatne rozwiązanie, ale dopiero po rozszerzeniu konceptulnym systemu. Twórcom systemu bardzo często zależy na tym, aby problemy nie odstawały od przyjmowanych założeń. Dlatego też nierzadko, jeśli nie mogą ich

<sup>57</sup> Zdaniem Hartmanna „systemy są chwilowymi produktami historii, [...] walą się równie szybko jak je budowano. Dotyczy to ich jednak tylko samych w sobie, a nie wszystkich myśli szczegółowych” (tamże, s. 39). Tym, co trwałe w systemach, mimo ich błędnych rozwiązań, są właśnie problemy, które mogą być jakby od nowa rozpoznawane i na nowe podejmowane w myśleniu systematycznym. Szerzej o kwestii zaniku systemów pisze Hartmann w: *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 41–42.

<sup>58</sup> Zob. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 81.

<sup>59</sup> Tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 15.

<sup>60</sup> Tenże, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 80.

całkowicie pominać, to przykrawają je do uprzednio przyjmowanych założeń. Poddaje się np. jakiś problem systemowej analizie, nie zważając na jego naturę, tj. na to, że zupełnie nie wpisuje się ona w odgórnie zakreślony schemat. Przykrojony problem przeważnie trzeszczy w kleszczach systemu. Np. materializm metafizyczny, przyjmując, że istnieje tylko materia jako jedyna postać bytu, uznał bez głębszego zbadania zagadnienia, że świadomość jest niczym, innym jak tylko epifenomenem materii, natomiast idealizm, bez przeprowadzenia właściwej analizy rzeczywistości, zakwestionował naturalny fenomen poczucia rzeczywistości bytu, uznając, że jest on wytworem transcendentalnej świadomości. W tej strategii przykrawania problemów kryje się poważne niebezpieczeństwo ich zafałszowania i nieadekwatnego rozwiązania. Dla myśliciela systemowego cena taka jest jednak warta zachodu, gdyż okrojony problem nie jest tak niebezpieczny dla spójności systemu. A kiedy problemu nie da się okroić, można go zignorować, w czym też gustują twórcy wielkich systemów filozoficznych. Ale jak powiada Hartmann, z owymi problemami jest jak z polnym gładem, który olbrzym ciska w niebo, aby nie leżał na ziemi, a on i tak spada z nieba, i leży tam, gdzie dotychczas<sup>61</sup>. Wszelkie próby wyrzucenia go w przestrzeń są jednak skazane na niepowodzenie. Pomimo że niektóre systemy niwelują problemy, one i tak wracają, rozsadzając je. Rozwój myśli problemowej doprowadza systemy do absurdu. Umieszcza je na obrzeżach aktualnie toczących się dyskusji tak, że powoli tracą one siłę kulturotwórczego oddziaływania. Stąd też

<sup>61</sup> Hartmann w następujących słowach pisze o problemach filozoficznych ignorowanych przez systemy: „Można je chybić, można zignorować, pominąć w życiu, ale nie usunie się ich przez to ze świata, nie przeszkodzi, by pojawiały się wciąż na nowo. Nastręcza je nam bowiem świat taki, jaki jest, i nasze życie w nim. Człowiek z zasady nie może przed nimi uciec, bo nie w jego mocy leży zmiana świata” (N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 16–17). W bardzo podobnym duchu wypowiada się Blanshard: „Problemy metafizyczne zewsząd nas otaczają, znajdując się zwykle w zasięgu ręki. Nie ma w nich nic sztucznego. Powstają one naturalnie w każdym refleksyjnym myśleniu człowieka. Zasadniczo wiele z nich to pytania, które może postawić dziecko, chociaż najbardziej dociekliwi metafizycy mogą mieć trudności ze znalezieniem na nie odpowiedzi” (B. Blanshard, *W obronie metafizyki*, dz. cyt., s. 6–7). Wydaje się, że zacytowany pogląd Blansharda mogli także zaakceptować przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego.

autor *Systematycznej autoprezentacji* argumentuje, że „dopóki w filozofii nie dostrzeżę się niczego poza szeregiem systemów – a taki sposób widzenia wciąż jeszcze dominuje – dopóty nie można dostrzec wiecznych niemożliwych do uchylenia treści problemów”<sup>62</sup>. To nie systemy są wieczne tylko problemy, które pomimo zmienności epok i kultur przejawiają się w postaci pola swobodnej gry, która stale nas zwodzi, a której nie jesteśmy w stanie zniszczyć, zmienić, która jest naszym losem, dopóki żyjemy w tym świecie. Systemy znikają, kiedy odsłoni się błędne założenia i przesady, na których się opierają. Natomiast niezgłębione problemy spajają wewnętrznie ludzkie myślenie rozmaitych epok<sup>63</sup>. Systemy przemijają, natomiast zawartość problemów filozoficznych nie przemija, jest wieczysta<sup>64</sup>. Konsekwencje błędnych założeń systemowych znajdują finał w przyjmowaniu sztucznych punktów wyjścia prowadzących twórców wielkich systemów na tory błędnej logiki, która po ich upadku staje się czymś niezrozumiałym nawet dla ich następców<sup>65</sup>.

4. Systemy filozoficzne są dla Hartmanna złożonymi konstrukcjami wytworzonymi na bazie odgórnie przyjmowanych założeń i przesądów. To sprawia, że system jest potencjalnym miejscem błędów poznawczych, które powielane są na różne sposoby w dziejach ludzkiego poznania<sup>66</sup>. Twórcom systemów nierzadko brakuje systematycznego wyczucia problemu, które przekłada się na błędne rozeznanie uzyskiwanych rozstrzygnięć, podnoszonych na gruncie systemu do rangi ostatecznych i niekwestionowanych.

<sup>62</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 80.

<sup>63</sup> Zob. tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 16.

<sup>64</sup> „Albowiem zawartość wielkich problemów filozoficznych nie przemija, coś w nich zawsze jest takie samo w swej istocie i daje się ponownie rozpoznać, przynajmniej póki świat, w którym żyjemy, stawia przed nami te same zagadki” (tamże, s. 44).

<sup>65</sup> Zob. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 81.

<sup>66</sup> „Błąd w filozofii jest w istocie funkcją dążeń systemotwórczych. Zło to obyczaj w dzisiejszych wykładach, by za wszelką cenę uzyskać w systemach dawnych mistrzów konsekwencję, by ewentualnie nadać im większą jednolitość i konsekwencję, niż miały naprawdę. Nie oddaje się przez to dobrej przysługi ich pamięci; zaciera się tylko ślady żywego rozeznania, poświęca to, co u nich najcenniejsze, przesłania ich odkrycia i osiągnięcia” (N. Hartmann, *Myśl filozoficzna jej historia*, dz. cyt., s. 49).

## Nierozwiązywalność problemów filozoficznych

1. Analizy przeprowadzone przez Hartmanna można dopełnić pewnymi uwagami Poppera, współczesnego metodologa i filozofa nauki, który w odniesieniu do filozofii opowiadał się, jak się wydaje, za jej aporetyczną koncepcją. Szczególnie cenne są jego uwagi dotyczące źródeł problemów filozoficznych oraz niemożliwości ich ostatecznego rozwiązywania. Już na początku swojego głośnego artykułu *Status poznawczy nauki i metafizyki*, pisał: „Jedyną z rzeczy, jakie filozof może uczynić, i to jedną z tych, jakie można uznać za jego najważniejsze osiągnięcie, jest dostrzeżenie zagadki, problemu czy paradoksu niezauważonego dotychczas przez nikogo innego. Jest to nawet większe osiągnięcie niż rozwiązanie zagadki. Filozof, który pierwszy dostrzeża i rozumie nowy problem, burzy nasze lenistwo i zadowolenie”<sup>67</sup>. Problemy filozoficzne w przeciwieństwie do naukowych nie mają charakteru empirycznego. „Jeśli przyjmiemy to «kryterium obalalności» widzimy od razu, że teorie filozoficzne, czyli metafizyczne, są nieobalalne na mocy definicji”<sup>68</sup>. Teorie filozoficzne nie mogą być empirycznie potwierdzone lub obalone, albowiem procedura falsyfikacji zaprojektowania dla nauk przyrodniczych nie ma odniesienia do teorii filozoficznych. Jeśli teorie metafizyczne nie mają charakteru empirycznego, znaczy to, że nie można ich ani z doświadczenia wywieść, ani też w doświadczeniu potwierdzić<sup>69</sup>. Jeśli zatem teorie metafizyczne są empirycznie nieobalalne, to w takim razie, pyta Popper, jak możemy odróżnić teorie prawdziwe od fałszywych. Okazuje się, że jedynym racjonalnym probierzem oceny koncepcji filozoficznych jest sprawdzenie, jak dana teoria próbuje poradzić sobie z dostrzeżoną sytuacją problemową. Dla Poppera teoria filozoficzna jest racjonalna tylko w takim stopniu, w jakim radzi sobie z objaśnieniem danego problemu. Filozofowie

<sup>67</sup> K. R. Popper, *Status poznawczy nauki i metafizyki*, dz. cyt., s. 367.

<sup>68</sup> Tamże, s. 383.

<sup>69</sup> Popper był pozytywnie ustosunkowany do metafizyki, jak sam pisał: „Zawsze broniłem filozofii, a nawet metafizyki przed atakami Koła, chociaż musiałem przyjąć, że filozofowie nie uprawiali jej za dobrze” (K. R. Popper, *Jak widzę filozofię*, tł. T. Szubka, „Przegląd Powszechny” 7–8 [1988], s. 37).

jednak różnie objaśniają sytuacje problemowe, jedne z tych rozwiązań są zasadne, inne zaś błędne. Zadaniem filozofa jest wyłuskanie fałszywych rozwiązań przez analizę ich konsekwencji, ale nie tylko, liczy się także to, w jakim stopniu proponowane rozwiązania są zgodne z ustaleniami niesionymi przez współczesne nauki przyrodnicze. Popper analizował szereg przykładów różnych teorii metafizycznych, pokazując, w jaki sposób odpowiadają na różne sytuacje problemowe. Zauważył przy tym jednoznacznie, że rozwiązania problemów nigdy nie są ostateczne; ostateczne może być co najwyżej samo odkrycie problemu. Pisał o tym w następujących słowach: „Odkrycie problemu filozoficznego może być czymś ostatecznym; dokonuje się go raz na zawsze. Ale rozwiązanie problemu filozoficznego nigdy nie jest ostateczne. Nie można oprzeć go na ostatecznym dowodzie czy ostatecznym obaleniu, co jest konsekwencją nieobalalności teorii filozoficznych. Nie sposób też oprzeć rozstrzygnięcia na magicznej formule natchnionych (czy znudzonych) proroków filozoficznych. Można je jednak oprzeć na sumiennym i krytycznym badaniu sytuacji problemowej i leżących u jej podłoża założeń oraz na badaniu rozmaitych możliwych sposobów jej rozstrzygnięcia”<sup>70</sup>.

2. Popper bardzo trafnie, jak się wydaje, uchwycił naturę przedsięwzięcia filozoficznego<sup>71</sup>. Filozoficzne problemy warto, w jego przekonaniu, podejmować, niezależnie od tego, czy można je ostatecznie rozwiązać. „Jestem bowiem przekonany, pisał, że zadaniem uczonego czy filozofa nauki jest rozwiązywanie problemów, a nie zastanawianie się, co inni filozofowie robią lub robić by mogli. Każda, choćby i nieudana próba rozwiązania problemu naukowego lub filozoficznego, jeśli jest próbą rzetelną, wydaje mi się ważniejsza od rozważania takich pytań, jak «czym jest nauka» albo «czym jest filozofia». A nawet jeśli sformułujemy, tak jak powinniśmy, tę drugą kwestię nieco inaczej, lepiej, i zapytamy: «na czym polega charakter problemów filozoficznych» – to zbytnio nie ona nas obchodzi. Wydaje mi się, że nie jest ona bardziej doniosła od tak drugorzędного problemu, jak ten, «czy każda dyskusja lub krytyka wychodzić

<sup>70</sup> Tamże, s. 387.

<sup>71</sup> Szerzej pisze o tym w: K. R. Popper, *Jak widzę filozofię*, dz. cyt., s. 31–48.

musi zawsze z niedających się uzasadnić ‘założeń’ czy ‘przypuszczeń’<sup>72</sup>. Popper kwestionował zastępowanie sytuacji problemowych czymś, co wielu filozofów określa poszukiwaniem właściwego przedmiotu teorii filozoficznej. Np. tomiści wkładają dużo intelektualnej energii w znalezienie materialnego i formalnego przedmiotu teorii metafizycznej. Dla autora *Logiki odkrycia naukowego* taka strategia badawcza nie ma jednak większego sensu. W uprawianiu nauki i filozofii nie chodzi o poszukiwanie jakichś niezmiennych esencji przedmiotów czy natury metod, czy jak ma to miejsce u wielu filozofów – istoty samej filozofii. Argumentował, iż „mniemanie, że istnieje coś takiego, jak «fizyka», «biologia» czy «archeologia» i że dyscypliny te dają się wyróżnić przez przedmiot, który badają, wydaje mi się reliktem czasów, kiedy wierzono, iż teoria powinna wychodzić od definicji swego przedmiotu badania. Otóż moim zdaniem, to nie przedmiot badania, czy też rodzaj badanych rzeczy stanowi podstawy rozróżniania dyscyplin. Rozróżnia się je bądź to ze względów historycznych, bądź administracyjnych (organizacja nauczania, nominacje), bądź wreszcie dlatego, że teorie, jakie konstruujemy w celu rozwiązywania problemów, mają tendencję do rozrastania się w jednolite systemy. Wszystkie te klasyfikacje i dystynkcje mają jednak niewielkie znaczenie. Nie jesteśmy badaczami jakichś wyróżnionych przedmiotów, lecz problemów, a te nie artykułują się wedle granic czy przedmiotów badania poszczególnych dyscyplin<sup>73</sup>.”

3. Popper krytycznie odnosił się do tych filozofów, którzy uważają, że nie istnieją żadne specyficzne problemy filozoficzne. Przywołuje poglądy Ludwiga Wittgensteina, który twierdził, że wartościowe są tylko problemy naukowe, natomiast problemy filozoficzne to pseudoproblemy, które powstają tylko dlatego, że źle używamy naszego języka. Dlatego filozofia może być tylko terapią próbującą wyleczyć nas z obsesji niewłaściwego posługiwania się językiem<sup>74</sup>. Popper, doceniając wkład Wittgensteina

<sup>72</sup> Tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, dz. cyt., s. 117.

<sup>73</sup> Tamże, s. 118.

<sup>74</sup> „Nie widzę filozofii jako rozwiązywania językowych zagadek, aczkolwiek usuwanie nieporozumień jest czasami jej koniecznym, wstępnym zadaniem” (K. R. Popper, *Jak widzę filozofię*, dz. cyt., s. 39).

w ulepszanie naszego języka, nie popierał jego poglądów dotyczących natury problemów filozoficznych. Nie uważał, aby tylko problemy naukowe miały sens, a filozoficzne były go całkowicie pozbawione. W odpowiedzi Wittgensteinowi pisał, że filozof „powinien próbować rozwiązywać problemy filozoficzne, a nie rozprawiać o filozofii w ogóle. Gdyby doktryna Wittgensteina była słuszna, nikt nie mógłby filozofować w moim rozumieniu tego słowa. Gdybym się z nią zgadzał, porzuciłbym filozofię. Rzecz wszakże w tym, że nie tylko interesują mnie niektóre problemy filozoficzne (i mało mnie obchodzi, czy słusznie nazywa się je filozoficznymi), lecz także żywię nadzieję, że potrafię przyczynić się choć trochę i dzięki usilnej pracy do ich rozwiązania. Jedynym, co usprawiedliwia mówienie tu o filozofii zamiast o filozofowaniu, jest nadzieja, że realizacja mojego tak ukierunkowanego programu dać może okazję do filozofowania”<sup>75</sup>. Nie uważał też, aby problemy filozoficzne można było rozwiązywać tylko za pomocą metody analizy językowej. Popper zdecydowanie dystansował się poglądów przedstawicieli Koła Wiedeńskiego i Wittgensteina, którzy właśnie w logicznej analizie języka widzieli możliwość przewyciężenia pseudoproblemów wyrażonych w niejasnym języku. Takiemu podejściu zarzucał scholastyczny werbalizm<sup>76</sup>. Powołując się na szereg historycznych odkryć naukowych, jak np. odkrycie rachunku różniczkowego i całkowego, argumentował, że choć początkowe intuicje dotyczące tego rachunku były sformułowane w języku mało precyzyjnym, to jak pokazuje historia jego odkrycie było przełomowe dla rozwoju nie tylko matematyki, ale też fizyki. Cały paradoks polega na tym, że żaden autentyczny problem naukowy czy filozoficzny nigdy od razu nie jest formułowany w precyzyjnych, jasnych i wyraźnych kategoriach

<sup>75</sup> Tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, dz. cyt., s. 121. Na innym miejscu tak pisał o Wittgensteinie: „Nie widzę jakiegoś rodzaju intelektualnej terapii (Wittgenstein), jako działalności pomagającej ludziom wydobyć się z filozoficznej gmatwaniny. Według mnie Wittgenstein (w swoim późniejszym dziele) nie pokazał musze wyjścia ze szklanej muchołapki. W musze niezdolnej wydobyć się z muchołapki widzę raczej zadziwiający autoportret Wittgensteina” (tenże, *Jak widzę filozofię*, dz. cyt., s. 39).

<sup>76</sup> Pisał o filozofach: „[...] są pochłonięci scholastyką i zagadkami językowymi, takimi jak na przykład, czy istnieje różnica między «byciem» i «istnieniem»” (tenże, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 50).

pojęciowych<sup>77</sup>. Popper uważa, że „niewątpliwie wszyscy powinniśmy starać się wypowiadać na tyle jasno, ściśle i prosto, na ile to tylko możliwe. Nie ma wszakże, moim zdaniem, żadnej klasycznej pracy naukowej czy matematycznej bądź książki wartej przeczytania, w której na podstawie umiejętnego zastosowania metod analizy językowej nie dałoby się znaleźć wielu bezsensownych pseudozdań czy też twierdzeń uchodzących w oczach niektórych za tautologie”<sup>78</sup>. Gdyby wszyscy naukowcy i filozofowie przejmowali się restrykcyjnymi kryteriami nałożonymi przez autora *Dociekań filozoficznych* na problemy filozoficzne, postęp wiedzy naukowej i filozoficznej zatrzymałby się właśnie na jego przemyśleniach. Tymczasem problemy filozoficzne nie pojawiają się i zanikają wedle kryteriów proponowanych przez Wittgensteina, ale decyduje o tym to, czy są one racjonalnie objaśniane z uwzględnieniem dotychczasowej naukowej i filozoficznej tradycji ich badania.

4. Popper zwrócił także uwagę na kwestię źródeł pochodzenia problemów filozoficznych. Utrzymawał, że najbardziej naturalnym punktem wyjścia dla pozyskiwania problemów filozoficznych jest zdrowy rozsądek<sup>79</sup>. Pisał, że „cała filozofia musi rozpoczynać od wątpliwych i często zgubnych poglądów niekrytycznego zdrowego rozsądku. Jej celem jest oświecony, krytyczny zdrowy rozsądek – pogląd bliższy prawdzie i o mniej zgubnym wpływie na życie ludzkie”<sup>80</sup>. Zdrowy rozsądek nie wiąże jednak filozofa w ostatecznym poszukiwaniu problemów. Filozof musi krytycznie przebadać podstawy danych zdrowego rozsądku i jeśli są sprzeczne z nauką, należy je odrzucić w imię wierności metodzie krytycznego postępowania<sup>81</sup>. Wielu filozofów upatrywało w samej filozofii

<sup>77</sup> W duchu Arystotelesa, Popper wypowiada się na temat ścisłości następująco: „Nie widzę filozofii jako badań nad dokładniejszym lub ściślejszym sposobem wyrażania rzeczy. Precyzja i ścisłość są wartościami samymi w sobie, stąd też nie powinniśmy nigdy starać się o większą precyzję i ścisłość, niż tego wymaga aktualnie rozważany problem” (tamże, s. 39).

<sup>78</sup> K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, dz. cyt., s. 125.

<sup>79</sup> „Wszelka wiedza i wszelka filozofia to oświecony zdrowy rozsądek” (tenże, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 52).

<sup>80</sup> Tenże, *Jak widzieć filozofię*, dz. cyt., s. 40.

<sup>81</sup> W sprawie odrzucenia przekonanych zdrowego rozsądku Popper pisał następująco: „Każde z wielu założeń zdrowego rozsądku – nasze zdroworozsądkowe tło wiedzy, jak można je nazwać –



źródło problemów filozoficznych. Popper jednak odrzucił pogląd, jakby sama filozofia dla siebie była źródłem problemów filozoficznych. Jeśli filozofowie zbyt mocno koncentrują się na tym, co jest adekwatnym przedmiotem filozoficznych wyjaśnień, czy też gdy notorycznie koncentrują się na poszukiwaniu metody filozoficznej mającej zapewnić im oczekiwany sukces, wówczas ich teorie popadają w degenerację, i stają się, jak twierdził Wittgenstein, zbiorem pseudoproblemów, bezsensowną paplaniną, której nikt nie rozumie<sup>82</sup>. Degeneracja teorii filozoficznej grozi jej wtedy, kiedy jej twórcy wychodzą z błędnego przekonania, że można uprawiać filozofię niezależnie od tego, co dzieje się w takich dziedzinach wiedzy, jak nauki przyrodnicze, polityka, religia czy szeroko rozumiane życie społeczne. Dla Autora *Logiki odkrycia naukowego* rzeczywiste problemy filozoficzne nie mają źródła w samej filozofii, lecz poza nią. „Rzeczywiste pytania filozoficzne mają swe korzenie w pilnych problemach rodzących się poza filozofią i wiedną, gdy korzenie te usychają”<sup>83</sup>. Tym bowiem, co liczy się najbardziej w przedsięwzięciu filozoficznym, nie jest metoda – ona tak naprawdę jest bez znaczenia dla osiągnięcia wyników badawczych. Austriacki metodolog uważał, że ważna jest nie metoda, ale wrażliwość na problemy. Sama metoda nie jest gwarantem tej wrażliwości, co najwyżej może ona jeszcze przesłonić niektóre istotne problemy i stępić zafascynowanie nimi, które jest koniecznym warunkiem ich twórczego dostrzeżenia.

5. Twórcze dostrzeżenie problemu dokonuje się zawsze w kontekście dotychczasowej tradycji badań naukowych i filozoficznych. Dlatego tak mocno akcentował, że „filozofia nie powinna nigdy być i w rzeczywistości nie może być oddzielona od nauki”<sup>84</sup>. Do problemów filozoficznych można

od którego wychodzimy, można zakwestionować i poddać krytyce w dowolnej chwili, często takie założenia udaje się odrzucić (na przykład teorię, że ziemia jest płaska). W takim przypadku zdrowy rozsądek jest albo poprawiany albo przekraczamy go i zastępujemy teorią, która może się niektórym ludziom wydawać przez jakiś czas mniej lub bardziej obłąkana” (tenże, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 52).

<sup>82</sup> Zob. tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, dz. cyt., s. 126.

<sup>83</sup> Tamże, s. 127.

<sup>84</sup> K. R. Popper, *Jak widzę filozofię*, dz. cyt., s. 45.

dotrzeć tylko przez „studia historii idei naukowych, zwłaszcza zaś ówczesnych sytuacji problemowych w matematyce i w naukach empirycznych; to zaś zakłada znaczną biegłość w tych dziedzinach. Tylko ten, kto zrozumie ówczesną sytuację problemową w nauce, może czytając wielkich filozofów, pojąć, iż próbowali rozwiązać ważne i palące problemy, i że problemów tych nie da się unieważnić. I dopiero zrozumiawszy to, może wyrobić sobie inną wizję wielkich filozofii – wizję, która nada sens pozornym nonsensom”<sup>85</sup>. Zdaniem Poppera nie istnieją tzw. czyste problemy filozoficzne, które byłyby całkowicie wydestylowane od tego, co dzieje się poza filozofią, w innych dziedzinach wiedzy<sup>86</sup>. Im bardziej jakiś problem filozoficzny staje się czysty, tym bardziej, jak twierdzi filozof, traci na ważności, grozi mu to, że stanie się pseudoproblemem i stoczy się w pusty, jałowy werbalizm. Czy odpowiedzialny filozof można np. pomijać to, co dzieje się w tak szybko rozwijającej się dziś kosmologii? Autor *Drogi do wiedzy* odpowiada na to w ten sposób, że „kosmologia, na przykład, zawsze budzić będzie zainteresowania filozoficzne, nawet jeśli jej metody stają się coraz bardziej związane z tym, co zwykło się nazywać fizyką. Powiedzenie, że ponieważ ma ona do czynienia z problemami empirycznymi, to zaliczyć ją raczej do nauki, a nie do filozofii, jest nie tylko wyrazem pedantyzmu, lecz jawnie wynika z epistemologicznego, a więc filozoficznego dogmatu. Podobnie, nie ma powodu, by problemowi rozstrzygalnemu środkami logiki odmawiać miana zagadnienia filozoficznego. Może mieć równie dobrze charakter filozoficzny, co biologiczny lub fizyczny”<sup>87</sup>.

Problemy filozoficzne mają korzenie właśnie w różnych sytuacjach problemowych generowanych przez aktualny w danym czasie historycznym stan nauki. Platon<sup>88</sup> czy Kant<sup>89</sup>, i wielu innych filozofów tak

<sup>85</sup> Tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, dz. cyt., s. 129.

<sup>86</sup> Szerzej pisze o tym w: tenże, *Jak widzę filozofię*, dz. cyt., s. 46–47.

<sup>87</sup> Tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, dz. cyt., s. 131.

<sup>88</sup> Popper pisał o tym w następujących słowach: „Głównej doktryny filozoficznej Platona – teorii form czy też idei – nie sposób moim zdaniem właściwie zrozumieć, jeśli nie uwzględni się kontekstu pozafilozoficznego, a w szczególności – krytycznej sytuacji problemowej w nauce greckiej (a przede wszystkim w teorii budowy materii)” (tamże, s. 132).

<sup>89</sup> Szersze omówienie koncepcji Kanta na tyle jego recepcji mechaniki Newtona w: tamże, s. 163–167.

starożytnych, jak i współczesnych, budowało swoje teorie filozoficzne właśnie na bazie dostrzeżenia aktualnych problemów naukowych<sup>90</sup>. Bez uchwycenia tych związków niemożliwe jest adekwatne zrozumienie, po co dany filozof tak naprawdę konstruował swoją teorię<sup>91</sup>.

### **W kierunku systematycznej filozofii/metafizyki aporetycznej**

1. Przedstawione stanowiska różnią się zdecydowanie co do rozumienia źródeł, natury i rozwiązywalności problemów filozoficznych oraz podejścia do konstrukcji systemów. Dla tomistów fundamentalnym źródłem problemów filozoficznych jest sama rzeczywistość, którą nazywając bytem, uznają za pierwszy przedmiot naszego poznania. Autorzy tomistyczni uważają, że sama rzeczywistość jest pytajna, wymusza ona określone pytania i odpowiedzi, czego dobitnym przykładem ma być spon-taniczny charakter pytań stawianych przez dzieci, których nikt nie uczy, jak mają je stawiać i o co pytać. To sam byt narzuca określone pytania i problematykę, która stopniowo wraz z krystalizowaniem się systemu metafizycznego jest wyrażana i precyzowana.

2. Można zgodzić się z tomistami, że doświadczana przez nas rzeczywistość jest jakimś źródłem problemów filozoficznych. Nie miał co do tego wątpliwości Hartmann, ani też Popper, który podkreślał przy tym rolę zdrowego rozsądku. Wątpliwości może nasuwać stwierdzenie, że to rzeczywistość – byt jest pytajna, że to sam byt jakby wymusza na poznającym określone pytania jako reakcje poznawcze. Można podnieść pewne wątpliwości odnośnie do metafizyki pewnych sformułowań, jak i odnośnie do założeń epistemologicznych kryjących się za nimi. Wydaje się, że

<sup>90</sup> Zob. tamże, s. 161–162.

<sup>91</sup> Poszczególni filozofowie proponowali zawsze pewną koncepcję wyjaśnienia teoretycznego, która polegała na tym, że świat doświadczenia empirycznego próbowano wyjaśnić za pomocą postulowanych różnych bytów teoretycznych, które mogły być jednak empirycznie sfalsyfikowane lub potwierdzone. „U Platona i jego poprzedników mamy bowiem do czynienia ze świadomym konstruowaniem i odkrywaniem nowego podejścia do świata i do wiedzy o nim. Przekształciło się ono w pierwotnie teologiczną koncepcję tłumaczenia świata widzialnego przez postulowany świat niewidzialny w fundamentalny instrument nauk teoretycznych” (tamże, s. 156–157).

nie tylko naukowe, ale też i potoczne doświadczenia, jak wykazał Popper, obciążone są teoretycznie. Uzasadniał to tak: już „Kant pokazał również, że to, co obowiązuje odnośnie do teorii Newtona, musi obowiązywać odnośnie do codziennego doświadczenia, choć może nie w takim samym stopniu; codzienne doświadczenie również wykracza daleko poza wszelką obserwację. Doświadczenie codzienne również musi interpretować obserwację, bez teoretycznej interpretacji bowiem obserwacja pozostaje ślepa, nieinformacyjna. Doświadczenie codzienne stale posługuje się ideami abstrakcyjnymi, jak idee przyczyny i skutku, a więc nie sposób wyprowadzić go z obserwacji”<sup>92</sup>. Doświadczenie potoczne (zdroworozsądkowe) też zatem jest uteoretyzowane. To samo dotyczy stawianych przez dzieci pytań. Aby dziecko mogło zapytać, najpierw musi opanować podstawy języka, w którym będzie mogło formułować nawet najprostsze pytania. Zatem nie rzeczywistość jest pierwszym impulsem, który determinuje do stawiania pytań, ale gra językowa, którą przyswajamy w toku uczenia się języka. Dziecko, naśladowując dorosłych, uczy się stawiać pierwsze pytania i poszukiwać na nie odpowiedzi. Inicjatywa płynie zatem ze strony dziecka, a nie rzeczywistości<sup>93</sup>. Jak pisze Wittgenstein, „dziecko uczy się dzięki temu, że wierzy dorosłym. Wątpienie pojawia się po uwierzeniu. Ogromnie dużo nauczyłem się i przejąłem to dzięki autorytetowi ludzi, a potem odkryłem pewne rzeczy potwierdzone lub obalane przez moje doświadczenie”<sup>94</sup>. To nie doświadczenie uczy nas, że jest tak, a nie inaczej, ale to my uczymy się, przyjmując pewien obraz świata, że rzeczy

<sup>92</sup> K. R. Popper, *Status poznawczy nauki i metafizyki*, dz. cyt., s. 375.

<sup>93</sup> Popper mocno argumentuje, że „nie ma nic bezpośredniego czy prostego w naszym doświadczeniu: musimy się uczyć, że posiadamy jaźń trwającą w czasie, istniejącą nawet we śnie i podczas całkowitej utraty przytomności, oraz że musimy uczyć się własnych ciał i ciał innych ludzi. Wszystko to polega na dekodowaniu i interpretacji. Uczymy się dekodować tak doskonale, że wszystko wydaje nam się bardzo «bezpośrednie» i «proste», tak samo jak wydaje się komuś, kto opanował alfabet Morse’a czy – biorąc nieco bliższy przykład – komuś, kto nauczył się czytać książka mówi doń „bezpośrednio” i „po prostu”. Niemniej jednak wiemy, że w procesach tych zachodzi skomplikowany proces dekodowania i prostota jest rezultatem ćwiczenia, tak samo jak gra na pianinie czy prowadzenie samochodu” (K. R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 56).

<sup>94</sup> L. Wittgenstein, *O pewności*, tł. M. i W. Sady, Warszawa 1993, s. 45.

doświadcza się w taki, a nie inny sposób, że pewne przekonania są niepowątpiewalne, a inne obalane przez doświadczenie.

„Wierzę temu, co ludzie przekazują mi w pewien sposób. Wierzę więc w fakty geograficzne, chemiczne, historyczne itd. Tak właśnie uczę się nauk. Oczywiście uczenie jest oparte na wierze”<sup>95</sup>.

Dla Wittgensteina obraz świata, który przyswajamy w procesie nauki różnych gier językowych, jest pewnym tłem, na bazie którego doświadczamy otaczającej nas rzeczywistości.

Tym bardziej kiedy przystępujemy do budowy teorii filozoficznej, rzeczywistość nie jest czymś, co jednoznacznie określa, która teoria jest najbardziej właściwa dla jej opisu i wyjaśnienia. To teoretyk, filozof jest tym, który zadaje rzeczywistości pytania. Byt nie może stawiać żadnych pytań, gdyż jest to kategoria teoretyczna, a kategorie nie mogą pytać. Stawiać pytania może tylko badacz wyposażony w uprzednio przyjęte założenia, język i metodę<sup>96</sup>. Stwierdzenie, iż to rzeczywistość pyta, jest metaforą, której zadaniem jest potwierdzenie realizmu i obiektywizmu podstaw teorii metafizycznej. Tymczasem dobrze wiemy, że to nie rzeczywistość zadaje pytania, tylko człowiek który nauczył się posługiwać językiem może stawiać mniej lub bardziej teoretycznie zaawansowane pytania. Doświadczenie tej rzeczywistości nigdy nie jest „czyste”, „neutralne”, lecz jest obciążone różnymi przedzałożeniami pochodzącymi z nauki, tradycji, kultury i religii. Kiedy potocznie doświadczamy świata, to widzimy go przez pryzmat różnych założeń, kategorii teoretycznych, których nie zawsze jesteśmy świadomi. Żadna teoria filozoficzna nie jest rozwinięciem jakiegoś pierwotnego doświadczenia. Aby wykazać, że doświadczenie jest źródłem teorii, trzeba przyjąć dużą liczbę mocnych

<sup>95</sup> Tamże, s. 47.

<sup>96</sup> Trafnie pisze o tym zwolennik filozoficznego interpretacjonizmu w filozofii nauki Günter Abel: „Każda koncepcja rzeczywistości jest zależna od gramatyki oraz reguł stosowanego i rozumianego (językowego i pozajęzykowego) systemu symbolicznych znaków interpretacyjnych [...]. Zakłada je wszelka organizacja doświadczenia, a my zawsze je uwzględniamy w sensie logiczno-semantycznym. Horyzont interpretacji i jej praktyka stanowią tam ugruntowanie przedmiotu i prawdy” (G. Abel, *Świat jako znak i interpretacja*, tł. W. Małecki, Warszawa 2014, s. 24). Dla Abela doświadczenie świata jest zawsze uwikłane w określoną praktykę interpretacyjną, którą autor za Wittgensteinem nazywa formą życia.

założeń teoretycznych. Jak trafnie pisze w tej kwestii Popper, „rozum jest więc zdolny do więcej niż jednej interpretacji. Nie może też narzucać swej interpretacji przyrodzie raz na zawsze. Rozum działa na drodze prób i błędów. Wymyślamy nasze mity i nasze teorie, i wypróbujemy je: próbujemy dostrzec, jak daleko one nas zaprowadzą. A jeśli możemy, ulepszamy nasze teorie”<sup>97</sup>. Również i tomistyczna koncepcja spontanicznego doświadczenia pytajności bytu działa wedle przedstawionych przez autora *Logiki odkrycia naukowego* mechanizmów doświadczenia rzeczywistości. Każda teoria, czy to naukowa, czy filozoficzna wykracza poza wszelkie możliwe doświadczenia i obserwacje. Jest zawsze bardziej ogólna i ścisła, niż poszczególne doświadczenia, nigdy też nie jest bezpośrednio wywodliwa z żadnych danych doświadczalnych. Każda obserwacja i każde doświadczenie (nawet jeśli chodzi tu o doświadczenie istnienia) są tylko przygodne i nieściśle, poza tym można je zakwestionować, jeśli są wsparte na percepcji zmysłowej. I takie mechanizmy doświadczenia i budowania teorii dotyczą zarówno nauki, filozofii, jak i naszego potocznego doświadczenia, które również jest przesiąknięte różnymi teoriami.

3. Zasadne są także uwagi sformułowane przez Hartmanna pod adresem systemowego uprawiania filozofii. System charakteryzuje się tym, że pomija szereg problemów tylko dlatego, że mogą zagrażać jego wewnętrznej spójności. Dla wielu teoretyków system może być czymś w rodzaju kaftanu bezpieczeństwa<sup>98</sup>. Etos tworzących systemy polega na „małości małych”, którzy przejawiają niepochamowany umiar w niesumiennej spekulacji<sup>99</sup>. Np. system metafizyki tomistycznej jest nieczuły na problemy metafizyczne, które znajdują się u podstaw współczesnych nauk

<sup>97</sup> K. R. Popper, *Status poznawczy nauki i metafizyki*, dz. cyt., s. 377.

<sup>98</sup> „Systemy okazują się, mianowicie zbyt ciasne już w rękach swych budowniczych i dlatego rozsada je ich własne, rzetelne dążenie do poznania. W ten sposób okazują się czymś, czym są naprawdę: kaftanami bezpieczeństwa dla myślenia. Siła, która je rozrywa, jest stale siłą poznania” (N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 42). Intuicje Hartmanna są słuszne, dążność do poznania rozrywa systemy, gdyż problemy, wokół których snuje się system, nieustannie eksplodują, co powoduje sytuację krytyki i postępu w rozwoju wiedzy.

<sup>99</sup> Zob. tamże, s. 48.

przyrodniczych. Jego zwolennicy nie są też zainteresowani wykorzystywaniem danych naukowych w budowaniu hipotez filozoficznych wyjaśniających różne stany ontyczne. Nie są tym zainteresowani, gdyż system stwarza pewne metodologiczne mechanizmy obronne zabezpieczające go przed narażeniem na niepotrzebne perturbacje metodologiczne i przedmiotowe. Taką strategią zabezpieczającą jest w tomizmie koncepcja nieprzecinających się płaszczyzn poznawczych, którą uzasadnia się koncepcją trzech stopni abstrakcji.

4. Z punktu widzenia popperowskiej metodologii system metafizyki tomistycznej jest degenerującą się teorią filozoficzną. Tomiści bowiem nie zajmują się żadnymi innymi problemami filozoficznymi, które znajdowałyby się poza obrębem ich systemu. Nie interesują się filozofią kosmologii, biologii czy filozoficznymi podstawami nauk formalnych. Zgodnie z tym, co twierdzi Popper, jeśli filozofia koncentruje się tylko na poszukiwaniu jej właściwego przedmiotu formalnego i zajmuje się maniackalnie kreśleniem grubych linii demarkacyjnych między nią a innymi naukami, wówczas degeneruje się i popada w jałowy werbalizm, stając się coraz mniej zrozumiała, poza tym upada jej siła kulturotwórcza i inspirująca inne nauki szczegółowe. Właściwie taki system jest już zakończony i nie ma co dalej badać. Jeśli wszystkie działy filozofii zostały już opracowane, to zostaje tylko powtarzanie osiągniętych już raz ustaleń. Nowym adeptom filozofii pozostaje tylko posługiwanie się już raz ustalonymi rozstrzygnięciami. Nauka systemu nie polega przecież na dostrzeganiu coraz to nowych problemów, zwłaszcza tych, których źródła tkwią w innych dziedzinach wiedzy. Polega na nauce przeważnie bardzo abstrakcyjnego języka (żargonu), który przez to, że został odcięty od pozafilozoficznych źródeł, stał się jałowym werbalizmem, nierozumianym przez samych adeptów. Być może staje on bardziej przejrzysty, kiedy stykają się oni z innymi rozwiązaniami danych problemów w innych systemach metafizycznych. Adeptci otrzymują do ręki intelektualne instrumenty pomijania, ignorowania i dewaluowania określonych problemów, które są niezgodne z przyjętym paradygmatem. Dlatego też, jak trafnie zauważa Hartmann, w systemach nie dokonuje się prawdziwy postęp poznawczy. Jest on możliwy tylko tam, gdzie dostrzegamy coraz to nowe problemy

i staramy się racjonalnie je objaśnić, mając na uwadze nie tylko dotychczasową tradycję kształtowania się problemu, ale też osiągnięcia nauki<sup>100</sup>. Dla systematycznego filozofa centralnym punktem jest problem, którego przemiany śledzi się ze względu na nie same<sup>101</sup>. Słusznie pisze Hartmann: „Nauka poszła do przodu w każdej dziedzinie. Kto lekceważy jej rezultaty, przegrał z góry”<sup>102</sup>. Zasadne jest jeszcze inne stwierdzenie autora *Systematycznej autoprezentacji*: „Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że nie tylko właściwa filozofia kryje w sobie wielkie problemy metafizyczne. Tkwią one też w naukach pozytywnych – może we wszystkich, a już na pewno w niektórych [...]. Takich pytań granicznych pełno jest w każdej nauce. Zawsze zaś dotyczą podstaw ostatecznych. Złudzenia co do tego są wszędzie, dopóty tylko możliwe, dopóki nie pyta się o same podstawy ostateczne. Nauki pozytywne o tyle są uprzywilejowane, że mogą przemierzać w swych badaniach długą drogę, unikając tych pytań. Filozofia uniknąć ich nie może”<sup>103</sup>. Na podstawie przytoczonych wypowiedzi dostrzegamy, że dla Hartmanna problemy mogą tkwić zarówno w historii filozofii<sup>104</sup>, jak i w naukach szczegółowych, takich jak: fizyka, biologia, matematyka<sup>105</sup>. Jak się wydaje, ujmuje on źródła problemów filozoficznych

<sup>100</sup> Jasno wyraża się Hartmann, jeśli chodzi o kwestię postępu poznania dokonującą się w systemie: „Gdyby filozofia sprowadzała się do systemów, nie można by faktycznie mówić ani o rozwoju poznania w niej, ani w ogóle o poznaniu” (tamże, s. 33).

<sup>101</sup> Zob. tamże, s. 47–48.

<sup>102</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 73.

<sup>103</sup> Tamże, s. 88–87.

<sup>104</sup> Hartmann zwraca uwagę na istotną rolę historii filozofii w odkrywaniu problemów filozoficznych: „Ta sytuacja pociąga za sobą szczególnie doniosłe konsekwencje w samej filozofii systematycznej. Podobnie jak wszelka inna dziedzina wiedzy jest ona przecież skazana na wykorzystanie własnej historii. Myślenie samotnej jednostki niedaleko by się posunęło, gdyby każdy myśliciel musiał zaczynać od nowa; to samo dotyczy także całej pracy myślowej jakiejś epoki [...]. W filozofii bardziej niż w jakiegokolwiek innej dziedzinie – niewyczerpalną kopalnią jest właśnie historia; chodzi o wydobywanie z gruzów niepodjętych dotąd osiągnięć poznania. Dlatego odbywa się w niej nieustanne uczenie się od przeszłości, dlatego stale ogląda się ona wstecz, by spojrzeć wprzód i posunąć się naprzód” (N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, dz. cyt., s. 28).

<sup>105</sup> Również fenomenolog Roman Ingarden twierdził, że w naukach przyrodniczych znajdują się problemy filozoficzne/ontologiczne, które przez samych naukowców nie są badane. Zob. R. Ingarden, *Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych?* „Kwartalnik Filozoficzny” 13 (1937), s. 201. W artykule Ingarden przytacza kilka przykładów problemów filozoficznych, które



szerzej, niż czyni to Popper. Dopuszcza jednak podobnie, jak autor *Logiki odkrycia naukowego*, że „pytania metafizyczne meldują się raczej w każdej dziedzinie, gdy tylko coś jest dane jako uchwycone. Dotyczy to też w pełni dziedzin całkiem niespekulatywnych”<sup>106</sup>.

5. Dla tomistów egzystencjalnych filozofię uprawia się po to, aby ostatecznie wyjaśnić świat realnie istniejących osób i rzeczy. A dokonuje się to za pomocą intuicyjno-redukcyjnej metody dowodzenia, polegającej na wskazaniu ostatecznych przyczyn, które czynią w pełni zrozumiałym dany stan bytowy<sup>107</sup>. Z perspektywy systemu nie ma zatem zagadnień niewyjaśnialnych. Gdyby tak było, wówczas w świecie widzianym przez okna systemu realizowałyby się ontyczny absurd<sup>108</sup>. Hartmann kwestionuje

tkwią w naukach empirycznych i formalnych. Np. nauki empiryczne posługują się pojęciem procesu, zdarzenia, ale nie analizują ich struktury formalno-ontologicznej, to samo dotyczy używanego przez matematyków pojęcia aksjomatu. Nauki szczegółowe okazują się rezerwuarem problemów metafizycznych, co jednak nie oznacza, że ontologia redukuje się do nauk, one spełniają względem niej tylko funkcję heurystyczną. Ingarden nigdy nie przystałby na stwierdzenie, że to nauka konstituuje ontologię. Co innego znaczy dostarczać inspiracji heurystycznych, a co innego konstituować jakąś dziedzinę wiedzy. Tomiści też skłonni są twierdzić, że realistyczna metafizyka egzystencjalna powinna znajdować się u podstaw rozstrzygnięć różnych nauk, z tym, że ich podejście jest niejako odgórne, z perspektyw przyjętego systemu oceniają oni bazę nauk szczegółowych, wskazując, która jest właściwa, a która nie.

<sup>106</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 87. Także Blanshard podkreśla wzajemny wpływ filozofii na naukę i nauki na filozofię. Pisze: „Filozofia, która ignoruje naukę, będzie prawdopodobnie budowała zamki na piasku, będzie dogmatyczna lub krótkowzroczna lub zarazem taka i taka. Filozofia, tak jak ja ją pojmuję, jest związana z nauką, jest integralną częścią tego samego przedsięwzięcia. Dlatego obstaję przy tym, aby wnieść się do niej drogą nauki” (B. Blanshard, *Miejsce filozofii w rozumieniu świata*, dz. cyt., s. 95). Autor przeczy jednak temu, aby to nauka mogła konstituować filozofię. Jest to niemożliwe, gdyż sama nauka opiera się na pewnych założeniach filozoficznych, które tylko krytyczna filozofia może wyeksplikować.

<sup>107</sup> Taką ideę poznania metafizycznego dobitnie wyraża proponowana przez tomistów definicja metafizyki: „Metafizyka to poznanie zdobyte przez naturalnie transcendentny rozum poszukujący pierwszych przyczyn i zasad czy też pierwszych przyczyn tego, co jest dane w doświadczeniu zmysłowym” (E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, dz. cyt., s. 212).

<sup>108</sup> Choć autorzy tomistyczni dostrzegają groźbę zamknięcia się w systemie, to jednak rodzi się uzasadnione pytanie, czy sami nie zaprzeczają temu, co właśnie piszą. Być może bardziej chodzi im tutaj o systemy idealistyczne, które zamykają poznanie w strukturze myśli. Tymczasem chodzi o to, aby poznawać, a nie tylko myśleć. Oto następująca deklaracja: „W procesie formowania się filozofa zachodzi więc podwójne niebezpieczeństwo: albo zasklepienia się w systemie szkoły – wówczas gdy pojmie ona w niewolę jego myśl, albo zbyt szybkiego przejścia do samo-

takie podejście. Uważa bowiem, że „popęlnia się zasadniczy błąd, jeśli w nauce dopuszcza się tylko problemy rozwiązalne. Z góry w ogóle nigdy nie wiadomo, co da się rozwiązać, a co nie. Dopiero samo rozwiązanie dowodzi możliwości ich rozwiązania. Czystym nonsensem jest więc selekcjonowanie problemów pod kątem ich rozwiązywalności. Rozważać można każdy problem, a każdy krok w tej pracy daje wiedzę pozytywną, obojętnie czy przynosi, czy też nie przynosi rozwiązania. W każdej nauce jest to reguła oczywista. Nie ma powodu, by w filozofii było inaczej”<sup>109</sup>. A taka właśnie selekcja problemów pod kątem ich możliwego rozwiązania ma miejsce w systemie. W kontekście prowadzonej dyskusji warto też przywołać słowa innego współczesnego filozofa, współtwórcy szkoły analitycznej – Bertranda Russella, który twierdził w podobnym duchu co Hartmann i Popper, że „filozofię należy studiować nie przez wzgląd na jakieś ostateczne odpowiedzi na stawiane przez nią pytania, skoro z reguły nie możemy wiedzieć, które z takich ostatecznych odpowiedzi są prawdziwe, a raczej przez wzgląd na same te pytania, one to bowiem rozwijają nasze pojęcie o tym, co jest możliwe, wzbogacają naszą intelektualną wyobraźnię i zmniejszają pewność siebie, która nie pozwala umysłowi spekulować”<sup>110</sup>. Jak pokazywaliśmy, takie podejście z punktu widzenia autorów tomistycznych jest niemożliwe do przyjęcia, gdyż jest wyrazem postawy minimalistycznej w podejściu do zagadnień filozoficznych, które z istoty domagają się przecież ostatecznych wyjaśnień. Trudno jednak zaakceptować, że w obecnym stanie wiedzy naukowej i filozoficznej może istnieć jakiś jeden system, który dysponowałby odpowiedzią na

dzielnego szukania rozwiązań, a skutkiem tego popadnięcie w bałaganiarstwo myślowe. Adept filozofii sam jeszcze nie wie, co wie, a już stara się osądzać inne systemy. Jeśli jednak w szkole filozoficznej dojdzie się do jakiegoś rozumienia rzeczywistości – wówczas można wspólnie (a nie pojedynczo, bo jesteśmy istotami społecznymi), z przedstawicielami różnych kierunków filozoficznych podążać do prawdy. W ogóle nie trzeba się bać pracy zespołowej w filozofii – samotne myślenie, niekontrolowane, niepoddane dyskusjom, może doprowadzić do wielu błędów; zespół łatwiej ujawnia błędy” (M. A. Krąpiec, *Sens uprawiania filozofii*, [http://www.sapientiokracja.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=78:sens-uprawiania-filozofii&catid=46:m-akrapiec&Itemid=40](http://www.sapientiokracja.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=78:sens-uprawiania-filozofii&catid=46:m-akrapiec&Itemid=40) [12.05.2015]).

<sup>109</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 86.

<sup>110</sup> B. Russell, *Problemy filozofii*, Warszawa 2003, s. 175.

wszystkie filozoficzne pytania, udzieloną za pomocą kilku kluczowych pojęć wytrychów<sup>111</sup>.

6. W przeciwieństwie do neotomistów, Popper i Hartmann twierdzą, że ostateczne może być tylko odkrycie danego problemu, nigdy zaś jego rozwiązanie. Popper w ironicznych słowach wyśmiewał tych, którzy za pomocą wątpliwych magicznych formułek dekretowali ostateczne rozwiązania problemów filozoficznych. Przejawem braku realizmu poznawczego jest domaganie się od metafizyki, aby dawała to, czego nigdy dać nie może. Hartmann wprost twierdził, że metafizyka, która jest uporczywą pracą nad problemami, jest żywą aporetyką, jednak bez ostatecznych rozwiązań<sup>112</sup>. Problemy metafizyczne są ostatecznie nierozwiązywalne dlatego, że zawierają jakieś „irracjonalne *residuum*”<sup>113</sup>. Filozof wyjaśnia to w ten sposób, że „im bardziej zagęszcza się treść, tym bardziej też musi się zagęszczać przymieszka elementu irracjonalnego. I tym pilniejszym zadaniem staje się opracowanie metody, która będzie się należycie liczyła z nieusuwalnym momentem irracjonalnym”<sup>114</sup>. Z tym, że nie chodzi tu o irracjonalność „samą w sobie” tylko „irracjonalność dla nas”<sup>115</sup>. Hartmannowi nie chodzi jednak o przewyciężanie wszechobecnej w otocze

<sup>111</sup> Bardzo trafna w kontekście dyskutowanego przez nas problemu ostatecznych wyjaśnień, jest uwaga Judyckiego dotycząca kondycji współczesnej filozofii: „Jest ona antysystemowa, ponieważ nie ma żadnej racji, aby przyjmować, żeby ktoś odpowiedzialny i nastawiony badawczo mógł wydedukować świat w jakiejś jednej, przez siebie odkrytej, zasady (jest to najbardziej ekstremalna możliwość rozumienia wyrażenia «system filozoficzny»). Nie ma też powodów, żeby uznać, iż ktoś mógłby znaleźć «klucz» do sformułowania wyjaśnień dla wszystkich problemów filozoficznych («klucz» w sensie kilku pojęć podstawowych). Nie widać również racji dla twierdzenia, że ten ktoś mógłby być w posiadaniu systemu filozoficznego, bo przemyślał wszystkie problemy filozoficzne i ma dla nich jedynie poprawne rozwiązania. Ta ostatnia możliwość wykluczona jest przez charakter problemów filozoficznych (są one w powyżej przedstawionym sensie spekulatywne) i przez specjalizację dyscyplin filozoficznych. Opanowanie każdej z nich wymaga wzięcia pod uwagę ogromnej ilości informacji, a nowe informacje ciągle napływają” (S. Judycki, *Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne*, dz. cyt., s. 39).

<sup>112</sup> Zob. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 84–85. „W tym sensie metafizyczne są wszystkie problemy, które wymykają się ostatecznym rozwiązaniom, obojętnie do jakiej dziedziny filozofii należą” (tamże, s. 85).

<sup>113</sup> Tamże, s. 97.

<sup>114</sup> Tamże, s. 101.

<sup>115</sup> Tamże, s. 128–129.

metafizycznych problemów irracjonalności. Sama jednak podstawa irracjonalności znajduje się nie w bycie, lecz w podmiocie<sup>116</sup>. Nie można jej usunąć, gdyż przekracza to nasze naturalne możliwości poznawcze. Zadaniem analizy aporetycznej jest dojście do granicy tego, co dla nas niepoznane, ale nie samo w sobie. Dojście do takich granic jest nieuniknioną konsekwencją złożoności problemów metafizycznych pojawiających się na obrzeżach problemów ontologicznych dotyczących różnych treściowych warstw bytu. Tomiści nigdy nie zaakceptowaliby poglądu, że w problemach metafizycznych tkwi jakaś irracjonalna otoczka, której nigdy nie można ogarnąć rozumem naturalnym<sup>117</sup>. O ile metafizyka nie jest wolna od elementu irracjonalnego, o tyle wolna jest od niego ontologia. W ontologii przeprowadza się kategoriałną analizę różnych poziomów rzeczywistości. Ontologiczny charakter problemów zawiera się w ich treści, natomiast metafizyka znajduje się w ich irracjonalnej otoczce<sup>118</sup>. Ontologia nie może być uprawiana w oderwaniu od nauk przyrodniczych. Jeśli wypowiada się o świecie przyrody, musi korzystać z dostarczanej przez nie wiedzy. Problemy metafizyczne, jak twierdzi autor *Analizy kategoriałnej*, mogą posiadać swoją stronę ontologiczną, czyli racjonalną. Nie jest to jednak właściwe dla wszystkich tego typu problemów. Wszak mogą być takie problemy metafizyczne jak pytanie o powinność, wartości czy sens ludzkiego życia, które nie muszą posiadać składowej ontologicznej<sup>119</sup>. Niezależnie od tego ontologia jest konieczną podstawą dla metafizyki<sup>120</sup>. Jest nie tylko *prima philosophia*, ale i *ultima philosophia*, gdyż

<sup>116</sup> „W podmiocie, a nie w bycie leży więc podstawa irracjonalności. Ale irracjonalność, której korzenie tkwią w podmiocie, nie jest irracjonalnością samą w sobie, lecz dla nas” (tamże, s. 129).

<sup>117</sup> Krytyka propozycji Hartmanna z pozycji tomizmu egzystencjalnego znajduje się w najnowszej pracy: A. Maryniarczyk, *Metafizyka a ontologie. Próby przewycięzania metafizyki i ich paradoksy*, Lublin 2015.

<sup>118</sup> „To nie to samo, co metafizyczny charakter problemów. Ten tkwi tylko w irracjonalnej przymieszce, natomiast ontologiczny charakter problemów tkwi w samej ich treści” (tamże, s. 131).

<sup>119</sup> „Co więcej, pisze Hartmann, istnieją nawet czysto formalne antynomie i paradoksy z wyraźnie irracjonalnym zapleczem, co do których jest już bardzo wątpliwe, czy dotyczą w ogóle jakiegokolwiek warstwy bytu” (tamże, s. 131).

<sup>120</sup> Szerzej na temat związków metafizyki i ontologii pisze Hartmann w: tamże, s. 131–132.

dostarcza podstawowego schematu kategoriałnego opisującego byt<sup>121</sup>. Dla tomistów głoszących priorytet realistycznej teorii bytu uzależnienie metafizyki od ontologii, jak chcą tego przywołani Hartmann i Ingarden, jest nie do utrzymania<sup>122</sup>.

7. Inspirując się przemyśleniami Hartmanna i Poppera, można postawić hipotezę, że metafizyka jest systematycznym myśleniem problemowym. Jest żywą aporetyką, której nieustannie towarzyszy świadomość nierozwiązywalności problemów filozoficznych<sup>123</sup>. Od takiej metafizyki nie należałoby oczekiwać ostatecznych i epistemologicznie nieobalalnych rozstrzygnięć podejmowanych problemów<sup>124</sup>. Dlatego też wielu współczesnych teoretyków metafizyki twierdzi, że uzyskania przy uczciwym i realistycznym spojrzeniu na naturę ludzkiej wiedzy realizacja takiego żądania jest niemożliwa<sup>125</sup>. Jeśli metafizyka jest myśleniem problemowym, to praca metafizyka wyczerpuje się w dostrzeganiu, formułowaniu, rozpatrywaniu i rozwijaniu różnych aporii przybierających formułę zwerbalizowanych językowo argumentów<sup>126</sup>. Dostęp do problemu – aporii dany jest tylko w języku, w którym została sformułowana. Struktura aporii

<sup>121</sup> „Ontologia zatem – dlatego właśnie, że w rzeczy samej musi być *philosophia prima* – może być tylko *philosophia ultima*, jeśli idzie o osiągnięcie celów i sposobów swojej pracy” (tamże, s. 134).

<sup>122</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Kraków 1964. Tomistyczna krytyka ontologii została bardzo interesująco wyłożona w pracy: P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2012.

<sup>123</sup> Interesująco pisał w tym kontekście Leszek Kołakowski o samoumęczeniu filozofii. Dotyczyło ono właśnie niemożliwości rozwiązywania problemów filozoficznych. Kołakowski przedstawia też kilka strategii, którymi posługują się filozofowie, aby pozbyć się tego samoumęczenia. Zob. *Horror metaphisicus*, Warszawa 1990, s. 8–14.

<sup>124</sup> Trafnie zdaje się twierdzić Popper: „Dążenie do pewności, do bezpiecznego fundamentu wiedzy, musi być zarzucone” (K. R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 56).

<sup>125</sup> Fallibalizm i hipotetyzm poznania metafizycznego podkreśla wywodzący się z filozofii procesu Ivor Leclerc: „Żądanie, aby badania metafizyczne dostarczały absolutnie pewnych «jasnych i wyraźnych» ostatecznych prawd, jest nie do przyjęcia” (I. Leclerc, *Zagadnienie natury metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 32 [1994] nr 1, s. 203). Aporetyczny paradoks wiedzy pewnej i prawdopodobnej przedstawia interesująco N. Rescher, *Aporetic metod in metaphisics*, dz. cyt., s. 290–291.

<sup>126</sup> Zob. N. Rescher, *Aporetic metod in metaphisics*, dz. cyt., s. 288–289.

filozoficznej<sup>127</sup> polega, najogólniej mówiąc, na wykluczeniu się określonych zdań – argumentów, u podstaw których znajdują się wstępnie akceptowane przedzałożenia: ontologiczne, teoriopoznawcze i semantyczne<sup>128</sup>. Metoda badania aporetycznego, jak twierdził Arystoteles, rozpoczyna się od postawienia APORII, następnie przechodzi w etap DIAPOREZY, czyli ścierania się stanowisk, aby wreszcie przejść w etap EUPOREZY, która ponownie może stać się źródłem nowych pytań, czyli aporii<sup>129</sup>.

W sposób szczególny treść aporii ujawnia się w strukturze pytań. Warto tu przypomnieć uwagę Hansa-Georga Gadamera, który krytycznie odnosił się do traktowania problemów – aporii jako abstrakcyjnych schematów oderwanych od kontekstu hermeneutycznej logiki pytania i odpowiedzi<sup>130</sup>. Rozprawianie o problemach poza kontekstem logiki pytanie – odpowiedź uniemożliwia rozpoznanie, o co tak naprawdę w nich chodzi. Tylko wyrażenie problemu w strukturze właściwie postawionego pytania umożliwia wgląd w jego istotę<sup>131</sup>. Idąc za tymi uwagami, można

<sup>127</sup> „Aporia” pochodzi od greckiego słowa *poros*, które znaczy: droga, przejście. W literaturze przedmiotu wyróżnia się przedfilozoficzne i filozoficzne pojmowanie aporii. Jeśli chodzi o filozoficzne rozumienie aporii, to wyróżnia się aporie o nachyleniu antropologicznym, jak i metodologicznym. Można także mówić o aporii jako o pewnej postawie poznawczej. Chodziłoby tutaj o postawę otwartości na rzeczywistość, wyrażającej się gotowości do stawiania jej mocno problematyzujących pytań. Zob. P. Gut, *Analiza aporetyczna*, [w:] *Stefan Świeżawski. Osoba i dzieło*, red. J. Czerkawski, P. Gut, Lublin 2006, s. 53–54. Za pewną formą aporetycznej analizy w badaniach historycznych i metafizycznych opowiadał się także S. Świeżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, dz. cyt., s. 337–340.

<sup>128</sup> Szereg przykładowych aporii podaje Rescher w *Aporetic metod in metaphysics*, np. na s. 289 omawia aporię determinizmu, woluntaryzmu, i kompatybilizmu. Szerzej pisał o nich J. Zyiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985.

<sup>129</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, dz. cyt., s. 114.

<sup>130</sup> W tej kwestii Gadamer pisze tak: „Pojęcie problemu jawnie wyraża oczywiście pewną abstrakcję, mianowicie oderwanie treści pytania od samoodślanającego ją dopiero pytania. Wyraża ono abstrakcyjny schemat, do którego można by zredukować i któremu można by przyporządkować rzeczywiste i rzeczywiste umotywowane zapytywanie. Taki «problem» wypada już z umotywowanego kontekstu zapytywania, z którego czerpał jednoznaczność sensu. Dlatego jest on również nierozstrzygalny, jak każde pytanie, któremu brak jednoznacznego sensu, bo nie zostało rzetelnie umotywowane i postawione” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 511).

<sup>131</sup> „Namysł nad doświadczeniem hermeneutycznym przemienia problemy na powrót w pytania, które się wyłaniają i które sens czerpie ze swojej motywacji” (tamże, s. 513).

także przez aporię rozumieć pewną postawę poznawczą wyrażającą się w otwartości na różne dane pochodzące z różnych poziomów rzeczywistości. Jest to postawa teoretycznie zdeterminowana (niebezzałożeniowa i nieneutralna) określonymi założeniami, na podstawie których można formułować określone mocno problematyzujące pytania, stawiać wstępne hipotezy badawcze<sup>132</sup>. Aporie filozoficzne układają się w ciągi myślowe. Odpowiedź na jedną od razu generuje, co odkrył już Arystoteles, inną. Nowe pytania ujawniają nowy problem – aporię. Powstają one tak w obrębie jednej dziedziny wiedzy, jak również na przecięciu się różnych rodzajów nauk, np. filozofii i przyrodoznawstwa<sup>133</sup>. Jak trafnie zauważa Brand Blanshard, nie jesteśmy w stanie wszystkich ich rozwiązać. Kiedy próbujemy to robić, natychmiast zauważamy, jak rozwiązania te „rozsypują się w naszych rękach”<sup>134</sup>. Zarówno stare, jak i nowe problemy, ciągle ujawniają obszary niepokonywalnej mętności<sup>135</sup>, których nie jest w stanie przewyciężyć żadna wyrafinowana analiza języka.

8. Każda aporia filozoficzna jest dostrzegana i formułowana w pewnym kontekście teoretycznym, zdeterminowanym danymi historycznymi,

<sup>132</sup> Judycki zwraca uwagę na to, że „powodem trudności filozofii jest aporetyczność zagadnień filozoficznych. Oznacza ona, że za opozycyjnymi rozwiązaniami wydają się świadczyć jednakowo mocne racje, a stąd też że i sam problem musi uchylać się jakimkolwiek próbom rozwiązania go. Takie uporczywe przeciwstawianie się jakimkolwiek próbom rozwiązania nie jest jednak wystarczającym warunkiem uznania czegoś za aporię filozoficzną. Istnieją przecież dobrze sformułowane problemy w naukach, które długo nie mogą doczekać się jakiegoś (choćby probabilistycznej) formy rozstrzygnięcia. Aporia filozoficzna to dodatkowo taka sytuacja, w której pojawia się mocne przekonanie, że naszemu umysłowi brakuje zarówno środków empirycznych, jak i narzędzi konceptualnych (czysto myślowych), które mogłyby umożliwić jednoznaczne wybranie któregoś z przeciwstawnych rozwiązań” (S. Judycki, *Dlaczego filozofia jest trudna*, „Przegląd Filozoficzny” 40 [2001] nr 4, s. 163).

<sup>133</sup> Słusznie stwierdza Blanshard: „[...] ponieważ gdy badamy najogólniejsze rezultaty kilku nauk, zauważamy, że ewidentnie ze sobą kolidują, zaś zadanie ich zharmonizowania jest gigantyczne. I faktycznie najbardziej ostre i fascynujące problemy metafizyczne wyrastają podczas próby pogodzenia ze sobą rezultatów ważniejszych dyscyplin” (B. Blanshard, *Miejsce filozofii w rozumieniu świata*, dz. cyt., s. 99).

<sup>134</sup> Tenże, *W obronie metafizyki*, dz. cyt., s. 11. Autor na przykładzie problemu wolności woli pokazuje, w jaki sposób jedna aporia generuje inne, tak że ostatecznie nie jesteśmy w stanie udzielić niekontrowersyjnej odpowiedzi na problem wolnej woli.

<sup>135</sup> Zob. tamże, s. 10.

kulturowymi i naukowymi<sup>136</sup>. Badając problemy, nie możemy nigdy wyjść poza kontekst dziejowo-historyczny<sup>137</sup>. Dlatego trafne jest stwierdzenie autora *Prawdy i metody*, iż „nie istnieje stanowisko poza historią, z którego można by rozważać tożsamość jakiegoś problemu pośród przemian jego historycznych prób rozwiązania”<sup>138</sup>. Rozwiązanie aporii polega na porzuceniu lub też wykluczeniu rozwiązań przeciwnych<sup>139</sup>. U podstaw akceptacji takiego lub innego rozwiązania aporii filozoficznej decydujące znaczenie mają przyjmowane mniej lub bardziej świadomie przedzałożenia, których rolę w racjonalnej dyskusji uznajemy za ostatecznie wiążącą. Dotykamy tu ważnego wątku, jakim jest postęp poznania filozoficznego. Nie podejmując się odpowiedzi na pytanie, na czym polega on w filozofii i czym np. różni się od postępu dokonującego się w naukach przyrodniczych, za Stanisławem Judyckim możemy przyjąć, że polega on na tym „że w nowych kontekstach historycznych odsłaniają się nowe aspekty dawanych aporii. Zostaje też wypracowana bardziej precyzyjna aparatura pojęciowa dla ich lepszego sformułowania; ujawniają się nowe analogie i związki z innymi aporiemi filozoficznymi, a także pojawiają się nowe, dotąd nie sformułowane problemy. Postęp w filozofii polegałby właśnie na tych czynnikach. Wzrastałaby w ten sposób świadomość złożoności problemów filozoficznych”<sup>140</sup>. Analizując postęp w metafizyce, Blanshard stwierdza, że oczekiwanie od metafizyków spektakularnych i ostatecznych sukcesów w rozwiązywaniu ich aporii wynika z niezrozumienia natury samej metafizyki. Postęp myślenia systematycznego jest posuwaniem

<sup>136</sup> Zwracają na to uwagę również autorzy tomistyczni: zob. M. A. Krąpiec, *Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, dz. cyt., s. 115.

<sup>137</sup> „Aporetyczność stanowiącą rdzeń trudności filozofii można też zilustrować w obrazie próby wyrwania się ze schematu pojęciowego, w którym z konieczności musi się obracać każde filozofowanie. Wszystkie nasze pojęcia pozostają ciągle uwikłane w czas, gdy jako filozofowie próbujemy odpowiedzieć na pytanie, czym jest czas” (S. Judycki, *Dlaczego filozofia jest trudna*, dz. cyt., s. 163).

<sup>138</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 511.

<sup>139</sup> Autor zdaje sobie sprawę z tego, że głębszego wyjaśnienia wymagałoby tutaj samo pojęcie aporii. Nie wchodząc w szczegóły, sygnalizujemy tylko ogólnie, na czym polega aporia i jaką może przybrać strukturę. Szerzej pisał o tym także wspomniany już kilkakrotnie Rescher.

<sup>140</sup> S. Judycki, *Dlaczego filozofia jest trudna*, dz. cyt., s. 165.



się „cal po calu”<sup>141</sup>. Możemy powiedzieć tak, że zadaniem metafizyki jest kontynuowanie niepowodzeń w rozwiązywaniu problemów w dobrej wierze<sup>142</sup>. Dlatego też samoumęczenie, o którym pisał Kołakowski, byłoby stanem zawsze towarzyszącym metafizykowi, byłoby ono czymś w rodzaju heideggerowskiego egzystencjału określającego jego bycie filozofem<sup>143</sup>.

9. Interesującym wątkiem rozważań Hartmanna jest zwrócenie uwagi na czystość filozoficznego etosu, która w przekonaniu autora jest konieczna dla uprawiania żywej aporetyki. Na czym ona polega? Hartmann wyjaśnia, że „od kogoś, kto chce krytycznie podjąć problemy metafizyczne, wymaga się innej zupełnie pracy. Wymaga ona wyrzeczenia się wszelkiej nazbyt pospiesznej satysfakcji światopoglądowej, wszelkiego uganiania się za rezultatem; wymaga rezygnacji całkowitej z przedwczesnego konstruowania jakichkolwiek systemów, bezwzględnego odrzucenia «potrzeb metafizycznych». Wymaga krytycznego uświadomienia niebezpieczeństwa, jakie tkwi w każdej popularnej tendencji metafizycznej – popularne zaś jest dziś, zresztą na dobrą sprawę zawsze, każde wyjaśnienie światopoglądowe, choćby w najwymyślniejszej postaci”<sup>144</sup>. Autor *Systematycznej autoprezentacji* domaga się od filozofującego w duchu żywej aporetyki cierpliwości, etosu hartu i dużej samodyscypliny w podążaniu za problemami metafizycznymi. Dlatego najtrudniejsza rzecz w filozofii, jak mówi Hartmann, jest najprostsza: chodzi o skromne i trzeźwe myślenie, nakierowane na prawdę o sytuacji problemowej, pozbawione sensacji, patosu i misjonarskiego zapędu. Aporetyka nie wyklucza możliwości uzyskania prawdy, tylko wiąże się ze świadomością, że prawda nie przychodzi szybko, a bynajmniej nie za cenę szybkich uproszczeń, do których mają tendencję twórcy wzniosłych systemów. Autor przestrzega, że nikomu nie wolno okupić swojego wysiłku poznawczego szybkimi i łatwymi osiągnięciami. Kiedy tak się dzieje, niechybnie powracamy na pozycję już dawno przewyżczonych stanowisk, które zostały porzucone w zamierzchłej lub

<sup>141</sup> Zob. B. Blanshard, *W obronie metafizyki*, dz. cyt., s. 12.

<sup>142</sup> Jak twierdzi Blanshard w podobnym duchu wypowiedział się filozof analityczny Ch. Stevenson. Zob. tamże, s. 15.

<sup>143</sup> Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphisicus*, dz. cyt., s. 14–18.

<sup>144</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 130.

może nie tak dawnej jeszcze przeszłości. Hartmann próbuje pokazać, że dziś metafizyka nie może przybrać kształtu systemu, gdyż tendencje systemotwórcze, które jeszcze na początku XIX wieku nadawały rzekomy napęd filozofii, dziś poniosły klęskę i nieuchronnie przeminęły, zapadając w głębokich mrokach przeszłości. Metafizyka za przykładem tomistów żywiła aspiracje, aby być uniwersalnym systemem fundującym podstawy wszystkich nauk, kultury oraz światopoglądu. Metafizyka jako systematyczne myślenie aporetyczne rezygnuje z takich aspiracji. Uprawiający aporetyczną filozofię zdają sobie sprawę, że to nie ona jest życiodajną siłą nauki, to raczej nauka i generowane przez nią sytuacje problemowe dostarczają „intelektualnego paliwa” dla refleksji metafizycznej. Choć nauka, zwłaszcza w kontekście odkrycia, dużo zawdzięcza ideom i intuicjom metafizycznym, to już w kontekście uzasadnienia pozostaje od nich wolna i rozwija się zgodnie ze standardowymi procedurami metodologicznymi określającymi akceptację empiryczną i rozwój wiedzy naukowej<sup>145</sup>. Nie można tu jednak wykluczyć, że i doświadczenie potoczne może być naturalnym i spontanicznym rezerwuarem problemów metafizycznych, które domagają się jakiegoś wszechstronnego wyjaśnienia. Może ono też być kryterium rozstrzygającym o zasadności niektórych systemów metafizycznych. Np. naturalna świadomość realności bytu podważa błędne założenia metafizyczne wielu systemów idealistycznych<sup>146</sup>. Wydaje się jednak, że rację ma zarówno Hartmann, jak i Popper, kiedy twierdzą, że czas wielkich systemów przeminął, ale nie przeminął czas myślenia systematycznego, którego żywiołem jest aporetyka zmagająca się z odwiecznymi sytuacjami problemowymi, te zaś mają miejsce tak w filozofii, jak i poza nią<sup>147</sup>. To czerpanie problemów spoza filozofii, na

<sup>145</sup> W tej sprawie zob. *Nauka a metafizyka*, red. A. Motycka, Warszawa 1999.

<sup>146</sup> Zwracają na nią uwagę tak tomiści egzystencjalni, jak i Hartmann.

<sup>147</sup> Leszek Nowak twierdzi, że nauce obca jest tendencja do tworzenia systemów. Jest to domena filozofii. Twierdzi też, powołując się na opinię Hao Wanga, że w odróżnieniu od nauki filozofia nie jest skoncentrowana na rozwiązywaniu problemów, tylko na dostarczaniu pewnych całościowych wizji świata. Celem nauki jest rozwiązywanie szczegółowych problemów, natomiast filozofia stawia sobie za zadanie dostarczenie obrazu świata, który nie musi spełniać wymogów ścisłości i precyzji. Nowak zauważa, że dla filozofii grzechem podstawowym nie jest nieścisłość tylko niepełność. Lepsze filozofowanie to takie, które dostarcza pewnej całościowej wizji świata, niż takie, któ-

co słusznie zwrócił uwagę Popper, daje jej życiodajne soki i sprawia, że filozofia może stale posuwać się do przodu w niekończącym się rozwoju zmagania z aporiami, nie narażając się tym samym na jałowy werbalizm i degenerację<sup>148</sup>.

10. Jako ostatni problem należy podjąć kwestię usprawiedliwienia metafizyki, nawet jeśli jest ona rozumiana jako antysystemowe myślenie systematyczne. Żyjemy w czasach, kiedy jej uprawianie domaga się takiego właśnie kulturowego usprawiedliwienia<sup>149</sup>. Z kulturowego punktu widzenia jej uprawianie nie jest bowiem samooczywiste. Dziś do samooczywistych należy raczej prawda o zbędności wszelkiej spekulatywnej metafizyki systemowej, nawet tej, która chce być antysystemowym, lecz systematycznym badaniem doniosłych problemów filozoficznych. Aby zaradzić tej sytuacji kryzysowej, można podążyć za Popperem, który pisał, że jedynym usprawiedliwieniem filozofii/metafizyki może być tylko racjonalna krytyka<sup>150</sup>. Uprawianie metafizyki aporetycznej powinno realizować się w duchu metody krytycznej, ta zaś polega na prowadzeniu racjonalnej dyskusji. W ten sposób wychodzimy naprzeciw współczesnej kulturze, która jest kulturą dyskusji, nie zawsze jednak spełniającej określone przez metodologię standardy. Metafizyka może tu wnieść nie tylko pewną kulturę dyskusyjną, czyli może być pewną terapią dla dyskursywnego chaosu, ale też może bronić głoszonej prawdy, otwierając się na konfrontację z różnymi typami dyskursów. Tylko w ten sposób stopniowo możemy przybliżyć się do obiektywnej prawdy o badanej sytuacji problemowej. Krytyczna dyskusja zakłada kompetencję do dyskusyjności,

re koncentruje nie na niuansowaniu sytuacji problemowych. Zob. L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, dz. cyt., s. 72–73.

<sup>148</sup> Wielu współczesnych metafizyków stale podkreśla konieczność współpracy metafizyki z naukami szczegółowymi. Przykładem jest amerykański metafizyk nawiązujący do filozofii procesu Leclerc twierdzi, że „Dzisiaj koniecznie potrzebna jest współpraca nauk przyrodniczych i metafizyka. Żadna z tych dziedzin nie jest bowiem tak autonomiczna, jak to sądzono przez dwa ostatnie wieki: są one dla siebie nawzajem konieczne” (I. Leclerc, *Zagadnienie natury metafizyki*, tł. P. Gutowski, „Roczniki Filozoficzne KUL” 32 [1994] nr 1, s. 204).

<sup>149</sup> Szerzej na temat aktualnego stanu metafizyki we współczesnej kulturze pisze: M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006.

<sup>150</sup> Zob. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz., cyt., s. 50.

przejawiającą się w postawie dialogicznego otwarcia na międzysystemową konfrontację z różnymi paradygmatami traktującymi na różne sposoby o wieczystych problemach filozofii<sup>151</sup>. W dyskusji tej nie chodzi jednak o narzucanie przeciwnikowi swojej wizji w stylu: „ja mam rację, a ty tkwisz w apriorycznym błędzie poznawczym, bo nie potrafisz odczytać natury bytu”<sup>152</sup>. Raczej w duchu tradycji krytycznego spojrzenia systematyczny metafizyk powie: „Przedstawiam ci takie a takie wyjaśnienie, powiedz, co myślisz o nim. Zastanów się, może sam potrafisz dać inne, lepsze”<sup>153</sup>. Im bardziej metafizyka staje się podatna na racjonalną i krytyczną dyskusję, tym bardziej staje się wiarygodna i znajduje usprawiedliwienie w kontekście współczesnej kultury, tak bardzo niechętniej wobec przyjmowania wszelkich ostatecznych pewników<sup>154</sup>. Antysystemowo myślący

<sup>151</sup> Szerzej na temat metodologii racjonalnej dyskutowalności piszę w 2 rozdziale pracy: P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 45–95.

<sup>152</sup> Także tomiści egzystencjalni dostrzegają konieczność podejmowania dyskusji międzysystemowych: „W ogóle nie trzeba się bać pracy zespołowej w filozofii – samotne myślenie, niekontrolowane, niepoddane dyskusjom, może doprowadzić do wielu błędów; zespół łatwiej ujawnia błędy” (M. A. Krąpiec, *Sens uprawiania filozofii*, dz. cyt.). W przypadku tomistów to ujawnienie błędów, zwłaszcza obecnych w innych systemach filozoficznych, polega w dużej mierze na wykazywaniu niezgodności innych teorii bytu z koncepcją bytu przez nich przyjmowaną. W punkcie wyjścia dyskusji zakłada się już jako wzorcowe i normatywne obowiązywanie klasycznej metafizyki, natomiast w dyskusji, jaką prowadzi się z pozycji metafizyki aporetycznej nie ma takiego założenia wstępnego. Wieloaspektowość podejścia badawczego wyklucza możliwość przyjmowania tylko jednego uprzywilejowanego punktu wyjścia. Model takiej dyskusji, można powiedzieć wzorcowy, przedstawił przytaczany poprzednio Popper. Na szczególną rolę dyskusji w neotomizmie zwracał uwagę np. A. B. Stepień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Lublin 1999.

<sup>153</sup> Przykłady czepię od: K. R. Popper, *Krytycyzm i tradycja. W stronę racjonalnej teorii tradycji. Prawda nie jest oczywista*, „Znak” 1963 nr 109–110 (7–8), s. 863.

<sup>154</sup> „Postawę krytyczną, pisze Popper, uznałem za charakterystyczną cechę postawy racjonalnej” (K. R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 48). Autor ten uważał, że to właśnie postawa krytyczna chroni przed sztucznym uodparnianiem teorii na możliwe próby jej empirycznego obalenia. Natomiast w filozofii postawa ta chroni przed dogmatycznym zamykaniem się na dyskusję, w ogniu której możemy obronić wiarygodność naszej teorii filozoficznej/metafizycznej. Podatność na dyskusje byłaby jednym z koniecznych kryteriów epistemologicznej waloryzacji teorii filozoficznej, która nie jest wiedzą empiryczną, i nie może być konfrontowana z danymi doświadczenia. Np. M. Heller twierdzi, że dyskutowalność jest czymś w rodzaju odpowiednika falsyfikowalności i powinna być stosowana w procedurze oceny teorii filozoficznych. Zob. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006.

metafyzyk wzorem Poppera nie powie do młodego adepta filozofii „iść i obserwuj rzeczywistość”, lecz raczej powie, dając mu pewną wskazówkę: „spróbuj zbadać, o czym dziś dyskutują uczeni i filozofowie”<sup>155</sup>. Patrząc na to z ludzkiej perspektywy, gdyż innej nie mamy, musimy mieć świadomość, że nie posiadamy jednak żadnej gwarancji, iż kiedyś dotrzemy do prawdy, ani że uda nam się do niej posunąć dzięki naszym lepszym teoriom filozoficznym<sup>156</sup>.

W proponowanym ujęciu nie chodzi też o traktowanie metafizyki jako fundamentu wszelkiej wiedzy naukowej i kulturotwórczej aktywności człowieka<sup>157</sup>. Nie wydaje się też, aby tak pojmowana metafizyka była, jak chcą tego tomiści egzystencjalni, obarczona błędem minimalizmu poznawczego, aby ograniczała się tylko do katalogowania problemów. Aporetyczne podejście do problemów filozoficznych nierozzerwalnie wiąże się z podjęciem wieloaspektowej analizy, która nieobecna jest w wielu współczesnych kierunkach filozofii, np. w tomizmie czy klasycznej

<sup>155</sup> K. R. Popper, *Krytycyzm i tradycja. W stronę racjonalnej teorii tradycji. Prawda nie jest oczywista*, dz. cyt., s. 864.

<sup>156</sup> Zob. tenże, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 30–31.

<sup>157</sup> Tak postrzegają rolę metafizyki autorzy tomistyczni, np. Gilson pisze: „Nigdy niekończącym się zadaniem metafizyki jest utrzymywanie dawnych nauk w ich naturalnych granicach oraz wyznaczanie miejsca i granic naukom nowym; w końcu wreszcie utrzymywanie nad wszelkimi ludzkimi poczynaniami władzy tego samego rozumu, za którego wyłączną sprawą człowiek pozostaje sędzią własnych uczynków, a po Bogu – panem własnego przeznaczenia” (E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, dz. cyt., s. 220). Dobitniej tę maksymalistyczną rolę metafizyki klasycznej eksplikuje Krąpiec: „Doniosłym zadaniem filozofii jest dostarczanie podstaw epistemologicznych dla różnorodnych gałęzi naukowego poznania. Oczywiście, nie chodzi tu o jakieś pretensje filozofii (filozofów) do wyznaczania różnym naukom lub też różnym dziedzinom nauk ich przedmiotu i metody. Każda bowiem z nauk sprawy te rozwiązuje autonomicznie, dokonując w tym względzie ciągłych doprecyzowań. Jednak filozofia zajmująca się analizą poznania jako takiego dostarcza pierwszych podstaw teoriopoznawczych dla bardziej wyspecjalizowanego i «uzbrojonego» poznania, jakim są poszczególne zespoły nauk tak formalnych, jak i realnych, tak przyrodniczych, jak i humanistycznych” (M. A. Krąpiec, *O potrzebie filozofii*, <http://www.sapientiokracja.pl> [10.05.2015]). Do takiego poglądu skłaniał się także wielokrotnie już przywoływany Blanshard. We współczesnym podejściu do metafizyki odrzuca się takie maksymalistyczne podejście. Nie twierdzi się bowiem, że metafizyka wyznacza granicę nauki, że ma ona dostarczyć jej jakichś epistemologicznych podstaw, ale to nauka wyznacza granicę metafizyce przez to, że stanowi dla niej rezerwuwar problemów badawczych. Dla Poppera nauka, np. kosmologia relatywistyczna, jest właśnie takim źródłem istotnych problemów filozoficznych.

fenomenologii. O podejściu wieloaspektowym można najogólniej powiedzieć, że jest to pewna metodologiczna reguła badania nadająca cel przedmiotowy dyskursowi metafizycznemu. W podejściu tym chodzi o uwzględnienie danych pochodzących ze: (1) zdrowego rozsądku, który w trakcie badania trzeba przekroczyć, (2) z historii filozofii, na którą metafizyk jest skazany znacznie bardziej niż fizyk czy biolog<sup>158</sup>, (3) z nauk przyrodniczych i społecznych<sup>159</sup>.

Tak rozumiany dyskurs metafizyczny miałby charakter dialektyczny<sup>160</sup>, systematyczny, problematyczny i krytyczny, tj. niedogmatyczny i refutacyjny<sup>161</sup>. Za francuskim metafizykiem Pierre'em Aubenkiem można powiedzieć, że „w swym postępowaniu metafizyka rzeczywista, aporetyczna oraz dialektyczna jest pierwszym historycznym przedsięwzięciem dekonstrukcji złudzeń, rzekomych pewności, ciasnych poglądów. W samym projekcie i działaniu, a nie jedynie po jej potencjalnej dekonstrukcji, przekracza ona granice, definicje, czyniąc z bytu nie jakieś definiowalne pojęcie, lecz horyzont, który jest swoją własną nieskończonością. Czyniąc

<sup>158</sup> Na historyczny i dziejowy aspekt filozofowania zwracał uwagę Jaspers. Pisał: „Jak zbliżyć się do możliwej dziś niezależności filozofowania? Nie wiązać się z żadną szkołą filozoficzną, nie uznawać prawdy dającej się wypowiedzieć za prawdę wyłączną i jedyną; być panem swoich myśli. Zamiast powiększać stan posiadania filozofii, pogłębiać filozofowanie jako ruch. Zmagać się o prawdę i człowieczeństwo w bezwarunkowej komunikacji. Uczyc się przyswajania przeszłości, słuchania tego, co mówią współcześnie, otwierania się na wszelkie możliwości. Jako ta właśnie jednostka, wglębiając się w swoją dziejowość, w pochodzenie, w to, co zrobiłem, przyswajając sobie to, czym byłem, czym się stawałem i czym mnie obdarowano. Poprzez własną dziejowość nieustannie wzrastać w dziejowości człowieczego bytu w całości, w obywatelstwo światowe. [...] Filozofowanie jest szkołą takiej niezależności, nie jej posiadaniem” (K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tł. A. Wołkowicz, Wrocław 2000, s. 80). Czy jednak możliwy jest do urzeczywistnienia postulat niewiązania się z żadną szkołą myślenia filozoficznego?

<sup>159</sup> Nowak twierdzi, że „Zadaniem filozofii nie jest kopanie kolejnych studni, lecz poszerzanie naszych horyzontów, tak aby objęły jak najwięcej z Całości [...]. To właśnie jest zadaniem filozofii. Idzie jej o to, by odsłonić całość. System filozoficzny jest albo cały, albo go nie ma wcale” (L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, dz. cyt., s. 75). W odróżnieniu od propozycji, którą przedstawia cytowany autor, apotetyczna filozofia systematyczna musi być wglębianiem się w problemy, czyli kopaniem studni, gdyż tylko wtedy objaśniając problemy, uzyskujemy poszerzenie horyzontu poznania.

<sup>160</sup> Nawiązuję tu do pewnej wersji klasycznej koncepcji metafizyki, którą sformułował włoski arystotelik Enrico Berti w pracy: *Wprowadzenie do metafizyki*, tł. D. Facca, Warszawa 2002.

<sup>161</sup> Zob. tamże, s. 49.

to, wznosi się ponad ograniczenia, dekonstruuje zamknięcia, otwiera zawsze nowe możliwości, przedwcześnie zamknięte przez myśl<sup>162</sup>. Poszukiwanie ścisłej definicji takiego systematycznego dyskursu metafizycznego na niewiele się zdaje. Dlatego przychylamy się do poglądu Blansharda, który pisze: „Próby zdefiniowania metafizyki na niewiele zwykle się zdają. Nie ma żadnego aspektu czy obszaru natury, który można by określić jako dziedzinę metafizyki. Nazwa ta obejmuje bowiem szeroki zbiór problemów, które wyglądają, jakby miały niewiele ze sobą wspólnego. Jednoczy je nie jakiś jeden przedmiot zainteresowania, lecz ich pozycja w obszernym przedsięwzięciu zrozumienia świata. Są one ostatnimi przeszkodami na drodze do tego zrozumienia”<sup>163</sup>. Dialektyczność dyskursu metafizycznego przejawia się w dyskutowalności rozumianej jako nieustanna konfrontacja i stracie z przeciwnymi stanowiskami. Metafizyka jako autentyczna, nie zaś pozorna, aporetyka, wyżywająca się w rozmowie, sięga korzeniami czasów Platona i Arystotelesa, dla których filozofia nie była skostniałym monologiem, ale żywą rozmową i dialogiem, w którym ujawniała się prawda o naturze bytu<sup>164</sup>. Jeśli tak będziemy pojmować dyskurs metafizyczny, to musimy przyjąć, że jest on notorycznie otwarty, żyje z refutacji aporii przeciwnych<sup>165</sup>. Jest w nieunikniony sposób dyskursem historycznym, przygodnym, czyli nie takim, w którym poszukuje się ostatecznych rozwiązań (uniesprzecznień bytu jako bytu), ale nieustannie otwartym na możliwość nowych sformułowań kształtujących się w ogniu krytycznej dyskusji z odmiennymi

<sup>162</sup> P. Aubenque, *Czy należy dekonstruować metafizykę*, tł. K. Mrówka, Tarnów 2013, s. 80. Francuski znawca Arystotelesa i całej tradycji metafizyki klasycznej przeprowadza w pracy interesującą analizę dotyczące dekonstrukcji metafizyki, na jej bazie proponuje pojmować metafizykę jako dyskurs historyczny, dialektyczny i aporetyczny.

<sup>163</sup> B. Blanshard, *W obronie metafizyki*, dz. cyt., s. 5.

<sup>164</sup> Stąd wywodzi się dialogiczna koncepcja poznania, z którą spotykamy się w hermeneutyce filozoficznej Gadamera. Szerzej pisze o tym A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1982.

<sup>165</sup> Berti rozwija te sformułowania w: *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 113–115. Praca tego włoskiego arystotelika zasługuje na osobne omówienie, tutaj tylko sygnalizujemy pewne problemy, które są komplementarne z podjętymi w tych analizach.

propozycjami rozstrzygania tych samych aporii<sup>166</sup>. Filozof aporetyczny w swoim filozofowaniu cały czas musi brać pod uwagę paradygmatyczną zmienność znaczeń terminów filozoficznych, dokonującą się co pewien czas w dziejach filozofii pod wpływem różnych czynników, czy to pochodzących z innych systemów filozoficznych czy to z nauki czy kultury. Wydaje się, że na tym właśnie polega realizacja ideału klasycznego filozofowania. Konfrontacja z nowym paradygmatem zawsze rodzi nowe pytania, które warte są podejmowania. Stare aporie domagają się nowego sformułowania, w nowej szacie konceptualnej, którą przynosi nowy paradygmat<sup>167</sup>.

### Uwagi podsumowujące

Analiza aporetyczna oddaje tak rozumianej systematycznej teorii bytu duże przysługi: (1) pozwala na zrozumienie trudności, które nasuwa dany problem, co umożliwia jego poprawne dostrzeżenie i sformułowanie, (2) umożliwia skonfrontowanie własnego poglądu ze stanowiskami alternatywnymi, (3) prowadzi do poszerzenia obszaru własnego doświadczenia filozoficznego i oczyszczenia aparatury pojęciowej z przestarzałych kategorii niepasujących do mentalności i wrażliwości współczesnego człowieka, sprecyzowania argumentacji, a także (4) zapewnia krytyczne spojrzenie przez to, że wymusza stawianie nowych pytań, które powstają na skutek „zderzenia” z innymi paradygmatami<sup>168</sup>. Metafizyka jako dyskurs aporetyczny trwać będzie dopóki, dopóty istnieć będzie nauka i kultura, czyli dokąd będzie żył człowiek poszukujący sytuacji problemowych, w których objaśnianiu urzeczywistniać się będzie jego twórcze i niepozabawione kontrowersji myślenie<sup>169</sup>. Nie kwestionując radykalnie

<sup>166</sup> Szerzej na temat historyczności dyskursu metafizycznego zob. P. Aubenque, *Czy należy dekonstruować metafizykę*, dz. cyt., s. 83–87.

<sup>167</sup> Zob. A. Bronk, S. Majdański, *Kategoria opisu: dynamika znaczeń (analiza hermeneutyczna)*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 33 (1995) nr 1, s. 5–39.

<sup>168</sup> Zob. P. Gut, *Analiza aporetyczna*, [w:] Stefan Swieżawski, *Osoba i dzieło*, dz. cyt., s. 55.

<sup>169</sup> Zdaniem Blansharda ludzie „filozofują, ponieważ nie mogą nie filozofować, ponieważ przedsięwzięcie rozumienia, prastare jak sam człowiek, uczyniło go, tym, czym jest i tylko on bę-



możliwości uprawiania filozofii systemowej, gdyż ta jest w ostateczności i tak indywidualną decyzją filozofa, można powiedzieć, parafrazując słowa amerykańskiego filozofa Hilarego Putnama, że jednak idea takiej filozofii przestała dziś zarabiać na swoje własne utrzymanie<sup>170</sup>.

## Bibliografia

- Abel G., *Świat jako znak i interpretacja*, tł. W. Małecki, Warszawa 2014.
- Aubenque P., *Czy należy dekonstruować metafizykę*, tł. K. Mrówka, Tarnów 2013.
- Berti E., *Wprowadzenie do metafizyki*, tł. D. Facca, Warszawa 2002.
- Blanshard B., *Miejsce filozofii w rozumieniu świata*, tł. T. Szubka, „Przegląd Powszechny” 4 (1989), s. 87–102.
- Blanshard B., *W obronie metafizyki*, tł. T. Szubka, „Roczniki Filozoficzne KUL” 46 (1988) nr 1, s. 5–38.
- Bronk A., Majdański S., *Kategoria opisu: dynamika znaczeń (analiza hermeneutyczna)*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 33 (1995) nr 1, s. 5–39.
- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1982.
- Buczek A., *O przedmiocie i celu heurystyk*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 24 (1976) nr 1, s. 99–112.
- Duchliński P., *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1965.
- Gut P., *Analiza aporetyczna*, [w:] *Stefan Świeżawski. Osoba i dzieło*, red. J. Czerkawski, P. Gut, Lublin 2006.
- Hartmann N., *Mysł filozoficzna i jej historia*, tł. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Hartmann N., *Systematyczna autoprezentacja*, tł. J. Garewicz, Toruń 1994.

dzie w stanie uczynić go tym, czym człowiek być może” (B. Blanshard, *Miejsce filozofii w rozumieniu świata*, dz. cyt., s. 102).

<sup>170</sup> Zob. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 477.

- Heller M., *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006.
- Herbut J., *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978.
- Ingarden R., *Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych?* „Kwartalnik Filozoficzny” 13 (1937), s. 195–214.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1, Kraków 1964.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, tł. A. Wołkowicz, Wrocław 2000.
- Judycki S., *Dlaczego filozofia jest trudna*, „Przegląd Filozoficzny” 40 (2001) nr 4, s. 153–167.
- Kalinowski J., *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 6 (1958) nr 1, s. 5–17.
- Kamiński S., *Dziedziny teorii bytu*, [w:] *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 177–194.
- Kamiński S., *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.
- Kołąkowski L., *Horror metaphisicus*, Warszawa 1990.
- Krąpiec M. A., *Czym jest dla nas filozofia klasyczna*, cz. II, <http://czym-jest-dla-nas-filozofia-klasyczna.html>.
- Krąpiec M. A., *Filozofia co wyjaśnia?*, Lublin 1999.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1994.
- Krąpiec M. A., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994.
- Krąpiec M. A., *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 29 (1986) nr 1, s. 4–6.
- Krąpiec M. A., *O potrzebie filozofii*, <http://www.sapientioakracja.pl>.
- Krąpiec M. A., *Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, [w:] tegoż, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994, s. 51–117.
- Leclerc I., *Zagadnienie natury metafizyki*, tł. P. Gutowski „Roczniki Filozoficzne KUL” 32 (1994) nr 1, s. 195–204.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka a ontologie. Próby przewycięzania metafizyki i ich paradoksy*, Lublin 2015.
- Maryniarczyk A., *System metafizyki: analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lublin 1991.
- Nowak L., *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Poznań 1998.
- Popper K. R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.
- Popper K. R., *Jak widzę filozofię*, tł. T. Szubka, „Przegląd Powszechny” 7–8 (1988), s. 31–48.

- Popper K. R., *Krytycyzm i tradycja. W stronę racjonalnej teorii tradycji. Prawda nie jest oczywista*, „Znak” 1963 nr 109–110 (7–8), s. 863–889.
- Popper K. R., *Status poznawczy nauki i metafizyki*, tł. B. Chwedeńczuk, „Znak” 1978 nr 285 (3), s. 367–387.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Grobler, Warszawa 1998.
- Rescher N., *Aporetic method in philosophy*, „The Review of Metaphysics” 14 (1987) no. 2, s. 283–298.
- Russell B., *Problemy filozofii*, tł. W. Sady, Warszawa 2003.
- Stępień A. B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1–2, Lublin 1999.
- Styczeń T., *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972.
- Swieżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
- Wittgenstein L., *O pewności*, tł. M. i W. Sady, Warszawa 1993.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia*, Lublin 1984.