

FILOZOFIA DLA PRACUJĄCYCH

Wzory na klasyczne i nieklasyczne
sposoby filozoficznego myślenia

Dorota Łażewska

FILOZOFIA DLA PRACUJĄCYCH

Wzory na klasyczne i nieklasyczne
sposoby filozoficznego myślenia



Józefów 2016

FILOZOFIA DLA PRACUJĄCYCH
Wzory na klasyczne i nieklasyczne
sposoby filozoficznego myślenia

Recenzja naukowa:
Prof. zw. dr hab. Artur Andrzejuk

Wydawca: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki
Euroregionalnej im. Alcide De Gasperi w Józefowie
05-410 Józefów, ul. Sienkiewicza 4
tel./faks: 48 22 789 19 03 www.wsge.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@wsge.edu.pl
Nakład: 100 egz. Objętość: 11,58 ark. wyd

ISBN 978-83-62753-66-6

Copyright by Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej
im. Alcide De Gasperi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie
i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji
bez zgody wydawcy zabronione.

Projekt okładki:
Jadwiga Popowska
Zdjęcie na okładce Fotolia © Gajus

Skład, łamanie:
Jadwiga Popowska

Korekta:
Sławomir Koźlak/Hanna Madziar

Druk i oprawa:
INTER-BOOK
Paulina i Grzegorz Indrzejczyk s.c.
Wiejca 51
05-085 Kampinos

Spis treści

CZYM JEST FILOZOFIA I DLACZEGO NIE JEST POTRZEBNA ?	11
1. FILOZOFIA PRZYRODY	25
1.1. Zasada – arché, principium	25
1.2. Moniści greccy	26
1.3. Pluraliści greccy	30
2. SOFIŚCI	35
2.1. Retoryka	35
2.2. Relatywizm	36
2.3. Zasady sztuki retorycznej	37
3. SOKRATES	39
3.1. Dusza	39
3.2. Wiedza etyczna i „wiedza niewiedzy”	40
3.3. Dialog jako poszukiwanie wiedzy	42
3.4. Eleutheria, enkrateia, autarkia	44
3.5. Szczęście	45
3.6. Duchowa wartość sokratyzmu	45
4. SOKRATYCY	47
4.1. Szkoła cyników	47
4.2. Szkoła cyrenaików	48
5. PLATON	50
5.1. Koncepcja rzeczywistości	50
5.1.1. Świat ponadzmysłowy	51
5.1.2. Świat zmysłowy	52
5.2. Koncepcja człowieka	53
5.2.1. Teoria duszy	53
5.2.2. Metempsychoza duszy	56
5.2.3. Teoria ciała	57
5.2.4. Teoria poznania	57
5.3. Koncepcja państwa	58
5.3.1. Struktura państwa	58
5.3.2. Ustroje państwowe	60

6. ARYSTOTELES	62
6.1. Koncepcja rzeczywistości	62
6.1.1. Substancja i przypadłość	62
6.1.2. Cztery przyczyny	63
6.2. Koncepcja człowieka	67
6.2.1. Teoria duszy	67
6.2.2. Teoria poznania	67
6.2.3. Teoria postępowania–etyka	68
6.3. Koncepcja państwa	70
7. SZKOŁY HELLENISTYCZNE	72
7.1. Sceptycyzm	72
7.2. Epikureizm	73
7.3. Stoicyzm	75
8. PLOTYN	77
8.1. Jednia	77
8.2. Człowiek	78
9. FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA	80
9.1. Filozofia i chrześcijaństwo	80
9.2. Patrystyka i św. Augustyn	81
9.3. Schyłek filozofii starożytnej (Boecjusz, Kasjodor, Izydora z Sewilli)	83
10. ELEMENTY FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ	86
10.1. Renesans karoliński	86
10.2. Dialektyka, antydialektyka i nurt pośredni	87
10.3. Spór o powszechniki	88
10.4. Krytycyzm, <i>via antiqua</i> i <i>via moderna</i>	90
10.5. Jan Eckhart i Mikołaj z Kuzy	91
11. ŚW. TOMASZ z AKWINU	94
11.1. Koncepcja rzeczywistości	94
11.1.1. Istnienie i istota	94
11.1.2. Własności transcendentalne	96
11.2. Koncepcja człowieka	97

11.2.1. Ciało	97
11.2.2. Dusza	98
11.2.3. Teoria poznania	98
11.2.4. Postępowanie	99
11.3. Bóg	101
12. JAN DUNS SZKOT	103
12.1. Wiara i rozum	103
12.2. Metafizyka	103
12.3. Etyka	104
12.4. Konsekwencje	104
13. EMPIRYZM	106
13.1. Empiryzm metodologiczny	106
13.2. Empiryzm genetyczny	108
14. KARTEZJUSZ I KARTEZJANIŚCI	110
14.1. Teoria poznania	110
14.1.1. Punkt wyjścia – metodyczne wątplenie	110
14.1.2. Punkt dojścia – myślę więc jestem	111
14.1.3. Konsekwencje odkrycia Kartezjusza	111
14.2. Koncepcja człowieka	112
14.3. Pascal, Malebranche, Spinoza	113
15. IMMANUEL KANT	116
15.1. Władze poznawcze człowieka	116
15.2. Etapy poznawania	117
15.3. Aktywność poznawania	118
15.4. Konsekwencje „przewrotu kopernikańskiego” Kanta	118
15.5. Etyka obowiązku	119
15.6. Społeczeństwo obywatelskie	120
16. GEORG. W. F. HEGEL	121
16.1. Idealizm absolutny	121
16.2. Prawo dialektyczne	121
16.3. Etapy rozwoju Absolutu	122

17. KAROL MARKS I MARKSIZM	124
17.1. Zasady marksizmu	124
17.2. Teoria człowieka	126
17.3. Etyka marksistowska	127
17.4. Odmiany marksizmu	128
17.5. Neomarksizm	130
17.6. Konsekwencje marksizmu	132
18. POZYTYWIZM	133
18.1. Etapy rozwoju myśli ludzkiej	133
18.2. Neopozytywizm	134
18.3. Filozofia analityczna	135
18.4. Zadania filozofii	136
18.5. Pragmatyzm	137
18.6. Etyka niezależna	139
19. FRYDERYK NIETZSCHE	141
19.1. Immoralizm	141
19.2. Nadczłowiek	142
19.3. Wola mocy	143
20. FENOMENOLOGIA	146
20.1. Podmiot transcendentalny	146
20.2. Redukcje fenomenologiczne	147
20.3. Fenomenologia wartości	148
20.4. Fenomenologia estetyki	149
21. EGZYSTENCJALIZM	150
21.1. Martin Heidegger	150
21.2. Karl Jaspers	152
21.3. Jean Paul Sartre	152
22. HERMENEUTYKA	154
22.1. „Przed – rozumienie”	154
22.2. Krąg hermeneutyczny	155
22.3. „Stapianie się horyzontów”	155

23. PERSONALIZM	157
23.1. Personalizm francuski	157
23.2. Personalizm polski	159
24. TOMIZM KONSEKWENTNY	161
24.1. Teoria człowieka	161
24.2. Władze poznawcze i pożądarkce	162
24.3. Sprawności intelektu i woli	163
24.4. Relacje osobowe	165
24.5. Etyka chronienia osób	167
25. POSTMODERNIZM	169
25.1. Dekonstrukcja	169
25.2. Antyracjonalizm	170
25.3. Antymetafizyczność	172
25.4. Antyhumanizm	172
25.5. Etyka bez kodeksu	173
26. EKOFILOZOFIA	174
26.1. Kosmologia	174
26.2. Antropologia	175
26.3. Ekoetyka	175
PODSUMOWANIE	178
PRZYSPIESZONY KURS FILOZOFICZNEGO MYŚLENIA	182
INDEKS RZECZOWY	189
BIBLIOGRAFIA	193

CZYM JEST FILOZOFIA I DLACZEGO NIE JEST POTRZEBNA?

Czym jest filozofia?

Filozofowanie można uznać za „sprawę człowieka jako takiego.” Faktycznie każdy filozofuje nie określając tego mianem filozofii.¹ Z tego powodu filozofia zajmuje ważne miejsce zarówno w życiu codziennym jak i w świecie kultury. Filozofia zatem – jako jeden z przedmiotów akademickich – znajduje się w programie wyższych uczelni. Treści filozoficzne są również obecne w literaturze pięknej (np. „Dżuma” Alberta Camus’a), w sztukach teatralnych (np. „*Za drzwiami zamkniętymi*” Jeana Paula Sartre’a) oraz w powieściach przeznaczonych dla dzieci i młodzieży (np. „*Bromba i filozofia*” Macieja Wojtyszki). Przemyslenia filozoficzne stanowią także fundament programów, celów oraz metod nauczania.²

Filozofia to ogólna wiedza o rzeczywistości, którą ludzie, niezależnie od wieku, wykształcenia czy stanowiska pragną poznać i zrozumieć. Informacje owe dotyczą bowiem rzeczy najważniejszych dla każdego człowieka. Chodzi przecież o jego zasadnicze problemy na przykład sens życia i śmierci, wartość cierpienia, istotę miłości i przyjaźni, dążenie do szczęścia, prawdę o dobru i złu, zagadnienie prawdziwości lub fałszu w poznawaniu świata.³

Poznawanie

Ogólną wiedzę o rzeczywistości człowiek zdobywa wpieryw spontanicznie – po prostu „czytając rzeczywistość” przy pomocy normalnie działających zmysłów i rozumu wyposażonego w tzw. sprawność pierwszych zasad.⁴ Dzięki owym sprawnościom człowiek dostrzega, że „jedna rzecz nie jest drugą,” a „rzeczy między sobą się różnią.” Stwierdza, że „nie może być coś i nie być” oraz zauważa, że „jeśli czegoś nie było, a potem jest, to ma swoją przyczynę”. Tego typu dane, zaczerpnięte z rzeczywi-

¹ K. Jaspers, *Człowieczeństwo i filozofia*, tłum. A. D. Tauczyńska [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 275.

² G. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, tłum. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańsk 2003, s. 11, 17-18.

³ Por. U. Schrade, *Nurty filozofii współczesnej*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2003, s. 18 – 19.

⁴ Sprawności pierwszych zasad to: zasada niesprzeczności, tożsamości, wyłączonego środka oraz racji dostatecznej. Por. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, s. 281 – 283.

stości, „przemawiają do rozumu” w ten sposób, że „umysł człowieka od razu zostaje przekonany ich prawdą”. Dlatego też, fakt nie liczenia się z powyższymi informacjami tzw. zdrowego rozsądku, świadczy o „degeneracji myślowej.”⁵

„Czytając rzeczywistość” człowiek zadaje jej jednocześnie szereg pytań. Pytania te formułują już dzieci, które „same z siebie” (nikt ich bowiem tego nie uczył) chcą wiedzieć „co to jest”, „skąd to jest”, „z czego to jest” i „dlaczego to jest.”⁶ Należy zaznaczyć, iż skłonność do zadawania tego typu pytań jest wrodzoną cechą umysłu ludzkiego. Wszyscy bowiem ludzie ze swej natury pragną wiedzieć. Dlatego też człowiek najbardziej ceni sobie zmysł wzroku, który w najwyższym stopniu umożliwia mu poznawanie świata.⁷ Zdobywając wiedzę człowiek dąży przy tym do uzyskania informacji prawdziwych. Jeżeli zaś odkryje, że jego wiedza jest fałszywa to odrzuca ją. I dlatego też, jak słusznie zauważył św. Augustyn, często można spotkać tych, którzy chcieliby oszukiwać, lecz trudno znaleźć takich, którzy chcieliby być oszukani.⁸

Rozumienie

Osoba nie poprzestaje jednak tylko na gromadzeniu informacji, ale przede wszystkim dąży do ich zrozumienia. Samo bowiem zdobywanie informacji jest (do pewnego stopnia) wspólne wszystkiemu co żyje. Rozumienie natomiast jest już dziełem ludzkiego ducha ujawniającego się w rozumie. Z tego powodu człowieka można uznać za istotę „w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie (...).”⁹

Zrozumienie rzeczywistości polega zaś na poznaniu jej przyczyn, które wyróżnił i opisał już Arystoteles. I tak, według niego, są cztery takie przyczyny: **materiałna** – coś z czego dana rzecz jest zrobiona, **formalna** – coś dzięki czemu coś innego jest tym czym jest, **celowa** – coś do czego coś innego dąży i **spawczna** – coś co sprawia coś innego.¹⁰

⁵ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 45 – 46, 52 – 53.

⁶ M. A. Krąpiec, *Filozofia – co wyjaśnia ?*, Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 1998, s. 10.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 980 a, tłum. K. Leśniak [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.

⁸ Święty Augustyn, *Wyznania*, X, 23, PAX, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 309.

⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem* 25, Pallottinum 1998.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 983 b.

Filozofia zdroworozsądkowa

Wiedza o czterech przyczynach rzeczywistości nazywana była już od starożytności – mądrością czyli „sofią”.¹¹ Człowiek – zajmujący się ową mądrością, czyli wiedzą o przyczynach – był z kolei określany mianem „filozofa”. Filozof bowiem to ktoś kto kocha tę mądrość, szuka ją i zgłębia. Wskazuje na to sam termin „filozofia” – pochodzący ze złożenia dwóch greckich słów: „filo” (kochać, lubić) i „sofia” (mądrość), który oznacza „miłość mądrości.” Tę miłość posiada właśnie „miłośnik mądrości” czyli filozof.¹²

Filozofem można jednak nazwać człowieka żyjącego nie tylko w starożytności, lecz też w jakimś innym czasie np. w XXI wieku. Każda bowiem osoba ze swej rozumnej natury jest istotą filozofującą (ens philosophans). Można nawet powiedzieć, za jednym ze współczesnych myślicieli, że „pęd do „filozofowania” jest w człowieku głęboko zakorzeniony.”¹³ Poznanie filozoficzne nie jest więc czymś sztucznym i wyizolowanym z całokształtu myśli ludzkiej. I dlatego filozofia jest strukturalnie nieusuwalna z ludzkiego życia.

Rozumna natura skłania przeciw ludzi, niezależnie od wieku, wykształcenia czy stanowiska do szukania przyczyn, pozwalających poznać i zrozumieć rzeczywistość. Poznawanie przyczyn zaś, a w ich „świecie” wszystkiego innego, można nazwać poznaniem filozoficznym. Każdy zatem, kto poznaje rzeczywistość i szuka jej przyczyn uprawia filozofię. Znając bowiem przyczyny człowiek rozumie siebie i otaczający go świat.

Wydaje się, iż filozofami są wprawdzie dzieci. Świadczą o tym zadawane przez nich pytania. Dziecięce pytanie: „co to jest?,” to pytanie o materię i formę rzeczy. Pytania: „skąd?” i „dlaczego?” dotyczą przyczyny sprawczej i celowej rzeczywistości. Natomiast pytania: „jak,” „gdzie,” „kiedy,” „ile” odnoszą się do właściwości (przypadłości) rzeczy. Każde dziecko zatem, nie posiadające gotowej wiedzy o przyczynach, lecz jedynie zadające pytania dotyczące owych przyczyn, zasługuje na miano filozofa. Świadczy o tym przykład Talesa z Miletu – starożytnego myśliciela, polityka i kupca, który, tylko dlatego, że sformułował pierwsze pytanie filozoficzne odnoszące się do początku i tworzywa wszechświata, został uznany za pierwszego filozofa.¹⁴ Wrodzona zdolność dziwienia się światu zanika jednak

¹¹ Por. tamże, I, 982 a.

¹² Po raz pierwszy tego terminu użył Pitagoras. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 7, 13.

¹³ M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 10, 33 – 34.

¹⁴ Z. Wendland, *Historia filozofii. Od szkoły jońskiej do końca XX wieku*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2003, s. 27.

w trakcie dorastania. Próby powtórnego budzenia owej zdolności do życia są podejmowane dzięki różnym formom edukacji filozoficznej w szkołach podstawowych i średnich.¹⁵ Jednym z warunków skuteczności owej edukacji jest powrót do filozofii dziecinnej, którą można nazwać filozofią „czystej ciekawości i bezinteresowności.”¹⁶

Należy dodać, iż ogólna wiedza o rzeczywistości, dostępna dla każdego człowieka, bywa nazywana filozofią wstępną, przednaukową czy też niesprecyzowaną albo poznaniem zdroworozsądkowym.¹⁷ Te spontaniczne dociekania filozoficzne – „wyzwalane” w człowieku przez różnorodną rzeczywistość – nie są bowiem prowadzone metodycznie, ani zorganizowane w jakiś spójny system twierdzeń.

Filozofia naukowa

Porządkowaniem danych zebranych w poznaniu zdroworozsądkowym zajmują się zaś filozofowie zawodowi uprawiający filozofię naukową, która posiada określoną metodę badawczą, bogatą terminologię, a także specyficzny język. Filozofowie wyjaśniają wszystko w sposób racjonalny. Narzędziem, którym posługują się badając rzeczywistość, jest rozum wraz z jego naturalnymi zdolnościami poznawczymi. Myśleniem naukowym zatem, w odróżnieniu do myślenia potocznego, rządzą pewne określone reguły. I tak naukowiec, zgłębiając jakąś dziedzinę wiedzy, nie może kierować się emocjami czy sympatią. Tym, co liczy się w filozofii naukowej jest bowiem argument racjonalny, logicznie poprawny. Odwołanie do rozumu jest odwołaniem się do pewnych racji spójnych, niesprzecznych i potwierdzalnych.¹⁸

Język i terminologia filozofii naukowej

Każda nauka (również filozofia) posługuje się językiem czyli zbiorem słów. Wśród nich szczególną rolę odgrywają tzw. „terminy,” to znaczy słowa odnoszące się do najważniejszych tematów filozofii. Za przykład terminów mogą zaś służyć takie słowa jak „był,” „dusza,” „ciało,” „świadomość,” „istnienie,” „istota,” „mate-

¹⁵ Propozycja różnych form edukacji filozoficznej można znaleźć na stronie Witryny Edukacji Filozoficznej CODN: www.e-myslnik.codn.edu.pl

¹⁶ J. Brezcko, *O potrzebie nauczania dziecinnej filozofii* [w:] Sztuka leczenia 2004, tom X, nr 1, s. 87.

¹⁷ Krąpiec, *Realizm*, s. 44, 193; Jan Paweł II, *Fides*, 4; M. Bała, *Filozofia w ćwiczeniach*, Bernardinum, Pelplin 2003, s. 10.

¹⁸ J. Jaskóła, *Warunki racjonalności dyskursu. (Sokrates, Platon)* [w:] *W kręgu filozofii klasycznej*, red. B. Dembiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 125; Krąpiec, *Realizm*, s. 58 – 59; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. T. 1. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 54.

ria” czy „przedrozumienie.” I właśnie różnice w terminach używanych przez filozofów wydają się stanowić o różnicach w tworzonych przez nich doktrynach filozoficznych. Jeżeli bowiem jakiś myśliciel używa pewnych terminów, to odnosi się do tych tematów, których nie uwzględnia filozof posługujący się innymi terminami, lub inaczej je rozumiejący niż ten pierwszy. Należy jeszcze dodać, iż zbiór terminów pojawiający się w myśli danego autora, to jego „terminologia.”

Dyscypliny filozoficzne

Przedmiotem filozofii naukowej jest cała złożona rzeczywistość, w której zostały wyróżnione szczegółowe problemy. Ich rozwiązywaniem zajęły się dyscypliny (działy) filozofii. Do najważniejszych z nich należą: *metafizyka*, *antropologia*, *etyka*, *teoria poznania*, *historia filozofii*, *filozofia Boga i przyrody*. Inne to: *filozofia prawa*, *polityki i państwa*, *filozofia społeczna*, *filozofia dziejów*, *filozofia kultury* i *estetyka* oraz *filozofia nauki* i *ekofilozofia*.

Podstawową dyscypliną filozoficzną jest **metafizyka** czyli filozofia pierwsza, nazywana niekiedy ontologią lub filozofią bytu (z j. gr – ta meta ta physika oznacza to, co jest po fizyce/ponad fizyką). Metafizyka zmierza do wskazania tego, „dzięki czemu dany byt jest, jest tym czym jest i jest w taki, a nie inny sposób.”¹⁹ Nauka ta przekracza więc fizyczny wymiar rzeczywistości, szukając jej ostatecznych przyczyn. Metafizyka chce również odpowiedzieć na pytanie, czy świat jest bytem jednorodnym czy też panuje w nim wielość (pluralizm) bytów, oraz rozważa jaką świat ma naturę – materialną czy duchową. Filozofia pierwsza snuje także refleksję nad tym, czy byt jest statyczny czy podlega nieustannym zmianom. Przyjęcie dynamicznej teorii bytu domaga się z kolei wyjaśnienia zasad kierujących jego rozwojem.

Antropologia (z j. gr. antropos – człowiek) to dyscyplina filozoficzna poszukująca odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Aby ów cel osiągnąć, analizuje ona strukturę ontyczną człowieka, jego naturę i właściwości. Antropologia bada też problem miejsca i roli człowieka w świecie przyrody oraz wskazuje na sens życia, cierpienia i śmierci. Opisuje również relacje zachodzące pomiędzy ludźmi.

Etyka (z j. gr. ethos – obyczaj) analizuje ludzkie postępowanie i wyjaśnia, na czym polega jego dobro lub zło, czym jest powinność moralna oraz jaką rolę pełni sumienie, ideał i wzorzec moralny. Wskazuje na warunki i motywy decydujące o dobroci postępowania. Zajmuje się też problemem odpowiedzialności człowieka za podejmowane przez niego działania. Etyka formułuje zasady (normy) według,

¹⁹ M. Kiwka, *Rozumieć filozofię*, Atla 2, Wrocław 2007, s. 111.

których należy postępować (etyka normatywna) oraz opisuje zjawiska moralne uzasadniając ich występowanie w różnych czasach i środowiskach (etyka opisowa).

Teoria poznania (epistemologia – z j. gr. episteme – wiedza, logos – słowo), interesuje się faktem ludzkiego poznawania, czyli relacją zachodzącą pomiędzy podmiotem poznającym (człowiek) i przedmiotem poznawanym (rzeczywistość lub pojęcia). Nauka ta określa przedmiot poznania, czyli to, co człowiek może poznać i w jakim zakresie oraz poszukuje kryteriów wiedzy prawdziwej, Zajmuje się też aktami poznawczymi – czynnościami służącymi zdobywaniu wiedzy, sposobami jej osiągnięcia oraz rezultatami czynności poznawczych. Filozoficzne rozważania z zakresu teorii poznania dotyczą także problemu źródeł pochodzenia wiedzy.

Filozofia przyrody (kosmologia) bada rzeczywistość materialną (fizyczną, cielesną) w celu poznania jej struktury, natury i właściwości. Przedmiotem zainteresowania tej nauki jest przyroda nieożywiona np: jej istnienie w czasie i przestrzeni, podleganie zmianom, problem skończoności lub nieskończoności kosmosu, jego początek, koniec oraz cel istnienia. Filozofia przyrody zajmuje się także przyrodą ożywioną, analizując podobieństwa i różnice występujące pomiędzy materią martwą i żywą lub problem genezy i istoty życia.

Filozofia Boga, czyli teodycea (z j. gr. Théos – Bóg, diké – prawo), nazywana również teologią naturalną – rozważa problem Boga. Poszukuje sposobów udowodnienia istnienia Boga, posługując się jedynie argumentami racjonalnymi, bez odwoływania się do danych zawartych w Objawieniu. Przedmiotem badań owej dyscypliny filozofii jest też natura Boga, jego poznawalność i przymioty, a także relacje do świata i człowieka.

Istotną dyscypliną filozoficzną jest **historia filozofii**, która zajmuje się rekonstrukcją myśli filozoficznych, wyjaśnia ich genezę oraz ukazuje wpływ danych koncepcji na następujące po nich propozycje.²⁰

Na podstawie analizy dziejów filozofii można dostrzec kilka zasadniczych praw jej rozwoju: I tak **prawo wielości poglądów** informuje, iż w każdej epoce

²⁰ Reale, *Historia* t. 1, s. 54 – 59, 470; B. Zielewska – Rudnicka, *Zagadnienia antropologii filozoficznej* [w:] *Podstawy filozofii*, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska – Rudnicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko – Mazurskiego, Olsztyn 2009, s. 23 – 29; A. Kucner, *Przedmiot, źródła i drogi poznania* [w:] Tamże, 33 – 59; A. Kucner, *Podstawowe pojęcia ontologii* [w:] Tamże, s. 87 – 102; E. Starzyńska – Kościusko, *Etyka – główne problemy, zagadnienia, kierunki* [w:] Tamże, s. 136 – 140; A. Andrzejuk, *Elementarz filozofii*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 2007, s. 24 – 28, 30 – 32; Kiwka, *Rozumieć*, s. 113 – 115, 121 – 122, 103 – 106, 116 – 118; M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 39. Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 53 – 111.

istniała wielość sprzecznych między sobą poglądów filozoficznych. Jako przykład może posłużyć fakt, iż prądy idealistyczne kwestionowały tendencje realistyczne szkoły perypatetyckiej. Zgodnie z **prawem powracających rozwiązań** zaś pewne poglądy filozoficzne, zapomniane nawet na dłuższy czas, stale powracają, lecz już w nowej postaci. **Prawo nowych problemów** z kolei świadczy o tym, iż w miarę upływu lat pojawiają się w filozofii nowe, nieznanie wcześniej zagadnienia. Takim zagadnieniem była kwestia stosunku woli do uczuć, nieznaną przed Arystotelesem, a mało znana przed św. Tomaszem z Akwinu. **Prawo rosnącej komplikacji rozwiązań** natomiast głosi, iż w miarę rozwoju filozofii te same stanowiska wypowiedziane kiedyś w sposób prosty, przedstawiane są w coraz bardziej skomplikowany i ścisły sposób. I tak starożytny filozof Anaksagoras teorię Bóstwa zawarł w jednym zdaniu, natomiast św. Tomasz i Spinoza napisali na ten sam temat potężnych rozmiarów książkę.²¹

Do czego potrzebna jest filozofia?

Pomimo powszechnej obecności filozofii w życiu codziennym i w świecie kultury trudno jednak współcześnie „wskazać dyscyplinę nauk humanistycznych tak podatną na zarzut bezużyteczności, jak właśnie filozofia.”²² Zastanawiając się nad tym, „do czego potrzebna jest filozofia?” można odpowiedzieć, iż filozofia nie jest do niczego potrzebna. Ludzie bowiem, jak wyjaśnia Arystoteles, zaczęli filozofować z powodu zdziwienia wywołanego brakiem wiedzy na temat rzeczy budzących owo zdziwienie. Ludzie zaczęli zatem filozofować w tym celu, aby uniknąć niewiedzy, czyli dla samego poznania, a nie dla osiągnięcia zewnętrznych korzyści. I dlatego filozofia narodziła się wtedy, kiedy ludzie zaspokoiли już swoje materialne potrzeby. Zdziwienie stanowi swoistą przerwę wytrącającą z rytmu prozaicznych czynności. „Zdziwienie jako *pathos* jest *arché* filozofii.”²³ Oznacza to, iż zdziwienie (jako *arché*) nie tylko stanowi początek, lecz również wyznacza przebieg filozofowania. Zdziwienie (jako *pathos*) stanowi zaś pasję, namiętność, kierującą tokiem tego procesu. Tak więc „zdziwienie jest początkiem filozofii w takim znaczeniu, w jakim źródło daje początek rzecze”, to znaczy, że rola zdziwienia nie kończy się z chwilą rozpoczęcia filozofowania, ale nieustannie wprawia je w ruch, podobnie

²¹ Józef M. Bocheński OP, *Zarys historii filozofii*, wydanie nowe poprawione, Fundacja Pomocy Antyk, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski 2009, s. 208–210.

²² S. Opara, *Przedmiot i sposoby uprawiania filozofii* [w:] *Podstawy*, s. 17.

²³ C. Wodziński, *Filozofia jako sztuka myślenia. Zachęta dla licealistów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 19.

jak źródła rzeki wciąż dynamizują rzekę na całej jej długości.²⁴ Takie zdziwienie Witkacy określił mianem „metafizycznego poczucia dziwności istnienia.”²⁵ Wtedy, kiedy owo zdziwienie „przestaje przenikać filozofię, filozofia usycha,”²⁶ a wraz z nią zamiera religia i sztuka, czyli ludzka kultura.

Pierwszorzędnym celem filozofii jest więc „poznanie dla samego poznania,” czyli kontemplacja (theoria), a nie działanie (praxis). Wiedza filozoficzna nie służy do wytwarzania czegoś. Nie zdobywa się też jej dla korzyści zewnętrznych. W przeciwieństwie do innych nauk cenionych z powodu osiągniętych przez nie celów znajdujących się poza nimi. I tak wiedza medyczna służy do odzyskania lub podtrzymania zdrowia.²⁷ Filozofia zaś nie jest do niczego potrzebna, ponieważ nie jest podporządkowana żadnym tkwiącym poza nią celom. „To [zaś], co ma cel w sobie przewyższa zawsze to, co służy jako środek do czegoś innego, a to, co jest wolne, przewyższa to, co nie jest wolne.”²⁸ Z tego powodu, jak twierdzi Arystoteles, żadna inna wiedza, nie może być lepsza od filozofii. Wartość filozofii znajduje się przecież w niej samej. Dlatego też, jako nauka wolna, uważana była za „królową nauk.” Inne nauki natomiast zostały zaliczone do tak zwanych „nauk służebnych.”²⁹

Filozofia a teoria

Filozofia jest przede wszystkim teorią, czyli nauką spekulatywną. Jej celem jest kontemplacja to jest poznawanie istoty rzeczy oraz radowanie się poznaną prawdą. Czynność kontemplacji, jako „miłującego poznania,” można porównać do zabawy, której oddaje się dziecko. Zabawa, podobnie jak kontemplacja, nie odnosi się do czegoś poza nią, lecz jest poszukiwana dla niej samej. Zabawa jest również źródłem radości i zadowolenia. Podobnie kontemplacja, dla osób, które się nią zajmują, stanowi powód do zadowolenia.

Skutkiem kontemplacji jest wiedza i mądrość (rozumienie istoty rzeczy w świetle ich przyczyn). Mądrość natomiast jest największym dobrem, nawet wówczas,

²⁴ Tamże, s. 21.

²⁵ J. Brezko, *Dwa tysiące sześćsetletni poród. Zmierzch czy świt filozofii?* [w:] *Sofia* 7 (2007), Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, Rzeszów, s. 348.

²⁶ J. Brezko, *Zanik uczuć metafizycznych jako przyczyna kryzysu kultury* [w:] *Kultura i wartości* nr 13 (2015), Instytut Filozofii Uniwersytetu Marii Curie – Skłodowskiej w Lublinie, s. 47 – 50.

²⁷ Reale, *Historia*, t. 1, s. 51 – 56, 479 – 481.

²⁸ Arystoteles, *Zachęta do filozofii* 25, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

²⁹ Tamże, 9.

gdy jest nieużyteczna w życiu praktycznym.³⁰ Jest tak dlatego ponieważ dzięki wiedzy i mądrości wyrażnia się to, kim jest człowiek ze swej natury czyli to, że jest istotą rozumną. Człowieka wyróżnia przecież ze świata roślin i zwierząt oraz decyduje o jego człowieczeństwie dusza wyposażona w rozum i wolną wolę. „Działalnością rozumu jest [zaś] myślenie będące widzeniem przedmiotów myślowych, tak jak postrzeganie przedmiotów widzialnych jest działalnością wzroku.”³¹ Filozofia, która poszukuje prawdy dla niej samej, przyczynia się zatem do uszlachetnienia osoby ludzkiej. Z tego powodu inne rodzaje wiedzy mogą być pożyteczniejsze od filozofii, ale żadna nie może być od niej lepsza (Arystoteles).³² Zaspokajając najgłębszą potrzebę poznawania człowieka filozofia posiada tedy również wartość pragmatyczną tak bardzo cenioną przez tak zwanych ludzi „współczesnych.”

Ponadto filozofia, jako teoria zajmująca się zasadami i prawami bytu, przygotowuje fundament dla nauk szczegółowych, które przejmują przesłanki z filozofii. I tak nauki te zakładają istnienie przedmiotu swych badań, chociaż samą problematykę istnienia bada filozofia pierwsza czyli metafizyka.³³

Filozofia a praktyka

Poglądy filozoficzne można również wykorzystać w życiu praktycznym. Określone rozwiązania filozoficzne znajdują swoje odzwierciedlenie w działaniu człowieka. Podstawą każdego postępowania jest bowiem zawsze jakaś teoria.³⁴ Przed podjęciem jakiegokolwiek czynności trzeba przecież wiedzieć w jakim celu podejmuje się owo działanie.

Współcześnie dorobek europejskiej filozofii klasycznej został wykorzystany do tzw. psychoterapii filozoficznej, którą można stosować do rozwiązywania konkretnych życiowych problemów. I tak, w trakcie terapii filozoficznej wykorzystuje się na przykład przemyślenia greckiego filozofa Epikura (IV w. przed Chr.) zalecającego ludziom zachowanie „spokoju ducha.” I tak, podczas terapii prowadzi się dyskusje nad rodzajami potrzeb, które Epikur podzielił na naturalne i konieczne, naturalne i niekonieczne oraz na nienaturalne i niekonieczne. Następnie odszukuje ich przykłady we własnym życiu i rozważa ich wpływ na codzienne postępowanie.

³⁰ Tamże, e.

³¹ Tamże, 24.

³² Za Reale, *Historia*, t. 1, s. 56.

³³ W. Stróżewski, *Ontologia, metafizyka, filozofia pierwsza*, Wydawnictwo Aureus – Znak, Kraków 2004, s. 26 – 27.

³⁴ Schrade, *Nurty*, s. 18 – 19.

nie. Należy bowiem zrezygnować z potrzeb nienaturalnych i niekoniecznych oraz ograniczyć potrzeby naturalne ale niekonieczne. Tylko bowiem poprzestanie na potrzebach naturalnych i koniecznych może zapewnić człowiekowi „spokój ducha”. Celem rozmowy filozoficznej jest też wypracowanie umiejętności kierowania się w życiu zasadą złotego środka, czyli umiaru, do którego zachęcał Arystoteles oraz wielu innych filozofów.³⁵

Terapeutyczne znaczenie posiada również kierowanie się zaleceniami zamieszczonymi w nauce stoików, a zwłaszcza „Rozmyślaniami” Marka Aureliusza, których tekst jest formą ćwiczeń filozoficznych.³⁶ Ogólną zasadą stoików było twierdzenie, iż świat jest rozumnie ukształtowany przez logos (rozum) i dlatego zasługuje na to, aby przyjąć go takim jakim jest, zrozumieć jego prawa oraz dostosować się do ich wymagań. Stoicy zalecali raczej pracę nad emocjami i osobistym nastawieniem wobec rzeczywistości niż przekształcanie świata według własnych koncepcji. Dążenie do tego, czego i tak nie można zmienić, prowadzi bowiem do utraty „spokoju ducha”, rodzi lęk i frustrację. Szczęście może osiągnąć tylko ktoś, kto wykształcił w sobie przymioty mędrca żyjącego zgodnie z nakazami natury i własnego rozumu. Mędrzec ten wiedząc, iż szczęście nie zależy od warunków zewnętrznych, lecz pochodzi z wnętrza człowieka, niczemu się nie będzie dziwił, odważnie stawiając czoło przeciwnościom losu. Kierowanie się zaleceniami stoików pozwoli zobaczyć świat takim jakim jest, pomoże „opanować codzienność” i „tkwiąc w [ulicznym] korku dążyć do szczęścia.”³⁷

Inne wymierne korzyści, które człowiek może czerpać z poznania filozoficznego, dostrzegł, w XVI wieku, angielski filozof Franciszek Bacon, głoszący pogląd, iż „tyle mamy władzy ile wiedzy.” Zdaniem tego myśliciela – prawda – jako najwyższy cel natury ludzkiej, nie stanowi jedynie „wartości samej w sobie i dla siebie.” Wiedza powinna być użyteczna służąc na przykład do „przedłużania życia i przywracania młodości,” do „stwarzania nowych gatunków,” do kierowania wzrostem

³⁵ L. Ostasz, *O usprawnieniu rozumu i leczeniu psychiki. Psychoterapia filozoficzna*, Laterna, Krynica Morska 2007, s. 7 – 53. Por. L. Marinoff, *W poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*, tłum. M. Pietrzak – Merta, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Warszawa 2002.

³⁶ M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 43.

³⁷ Umiejętności stosowania technik stoickich można nabyć nie tylko zapoznając się z lekturą książek Marka Aureliusza, Seneki czy Epikteta, lecz biorąc udział w warsztatach filozoficznych „Stoicyzm uliczny.” „Stoicyzm uliczny” to również tytuł książki M. Fabjańskiego (wyd. Czarna Owca, Warszawa 2010); K. Droga, *Zaufaj Aureliuszowi. Rozmowa z Marcinem Fabjańskim* [w:] Sens. Nowoczesny magazyn psychologiczny, nr 1/28 styczeń 2010, s. 51 – 55.

roślin i zwierząt czy do oddziaływania na zjawiska atmosferyczne. Opisane przez Bacona, w „*Nowej Atlantydzie*,” plany wykorzystania wiedzy do poprawy jakości życia wydawały się jemu współczesnym ludziom utopijną mrzonką, jednak po kilku stuleciach zostały zrealizowane.³⁸

Szczególnym miejscem, w którym „teoria nierozzerwalnie łączy się z praktyką, [a] sposobu myślenia nie można oddzielić od sposobu działania”³⁹ jest edukacja szkolna. Przemyslenia filozoficzne (teoria) są przecież zawsze teoretycznym podłożem programu, celów oraz metod nauczania. Działania edukacyjne stanowią odzwierciedlenie poglądów na temat natury człowieka i świata oraz sposobów zdobywania wiedzy. Znajomość filozoficznych założeń edukacji przyczyni się zatem do zrozumienia istoty zachodzących w szkole procesów edukacyjnych oraz zajęcia odpowiedniego wobec nich stanowiska. Nie wszystkie bowiem nurty filozoficzne, przenoszone na grunt praktyki szkolnej, korzystnie wpływają na rozwój dzieci i młodzieży. Szkodliwym sposobem filozoficznego myślenia o człowieku jest bowiem ten, który nie bierze pod uwagę realnego dobra osób.⁴⁰

Przytoczone przykłady wskazują, iż fundamentem praktycznych czynności są zawsze jakieś poglądy teoretyczne. Bez wiedzy człowiek nie byłby zdolny do podjęcia jakichkolwiek działań. Doświadczenie zdroworozsądkowe uczy zaś, iż pragnienie poznania filozoficznego nie jest czymś sztucznym lub wyizolowanym z całokształtu myśli ludzkiej, lecz stanowi naturalną potrzebę człowieka. I nawet ten, „kto mówi, że filozofia nie jest potrzebna, głosi w zasadzie tezę filozoficzną.”⁴¹ Opinia ta jest bowiem zbieżna z poglądami zwolenników „filozofii pozytywnej,” którzy za naukę w sensie ścisłym uznali jedynie wiedzę empiryczną. Jej źródłem jest doświadczenie zmysłowe, będące zbiorem faktów fizycznych możliwych do sprawdzenia. Sprawdzalność twierdzeń nie musi być przy tym aktualna, lecz może być teoretyczna, to znaczy możliwa do wykonania w przyszłości. Natomiast problemów filozoficznych (dusza, idea, istota) nie da się zweryfikować na drodze eksperymentu w żadnym określonym czasie. Pozytywiści przyznali zatem filozofii jedynie funkcję pomocniczą wobec nauk empirycznych. Rola filozofii miałyby polegać już tylko na analizie języka, pojęć i problemów owych nauk.

³⁸ A. Sikora, *Filozofowie XVII wieku*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1978, s. 22 – 38.

³⁹ Gutek, *Filozoficzne*, s. 11.

⁴⁰ Por. tamże, s. 11 – 21. Por. D. Łażewska, *Związek pedagogiki z filozofią w kontekście reform edukacji* [w:] *Journal of Modern Science*, 2/9/2011, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej w Józefowie s. 160.

⁴¹ M. A. Krąpiec, *Porzucić świat absurdów. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 94; Arystoteles, *Zachęta* 51, 52.

Od czasu ukształtowania się pozytywistycznego stylu myślenia (czyli od połowy XIX wieku) filozofia została umieszczona na marginesie wiedzy naukowej.⁴² Do radykalnych poglądów na temat miejsca filozofii we współczesnym świecie należy zaliczyć stwierdzenia, zgodnie z którymi obecnie mamy koniec (kres) filozofii, zainteresowań filozoficznych czy wpływu filozoficznego sposobu myślenia na współczesną rzeczywistość. „Wszak już dziś filozofowie wieszczą koniec filozofii, jej bezużyteczność teoretyczną i heurystyczną, sprowadzając ją co najwyżej do rodzaju literatury pełniącej funkcje terapeutyczne (pocieszycielki wrażliwych na zawiloci egzystencji) bądź też, jeśli już nie tolerowanego dziwactwa intelektualnego, to formy ironii i dystansu.”⁴³

Wydaje się zatem, iż „rokowania filozofii [we współczesnym świecie] nie są pomyślnie.”⁴⁴ Wprawdzie nie jest jeszcze tak źle, jak było w starożytnym Rzymie, kiedy to na mocy rozporządzenia Senatu należało usunąć z miasta wszystkich filozofów.⁴⁵ Filozoficznych zainteresowań nie można jednak usunąć z ludzkiego życia. Filozofia zawsze będzie integralnym elementem kultury człowieka. Dlatego rację ma Leszek Kołakowski, głoszący tezę, że „prawda ma przyszłość.” *Animal rationale* zaś nie zrezygnuje z pytań metafizycznych, poszukując prawdy „co się zowie.”⁴⁶ „Prawda pozostanie zawsze wielkim słowem, na którego dźwięk serce zaczyna bić mocniej.”⁴⁷ O filozofię zatem bać się nie należy.⁴⁸ Filozoficznych zainteresowań nigdy nie zabraknie, tak jak nie zabraknie powietrza, którym człowiek oddycha. Filozofia pełni bowiem ważną rolę w życiu każdego człowieka: „urabia i kształtuje ducha, wprowadza ład do życia, rządzi wszelką działalnością, wskazuje, co należy czynić, a czego unikać. (...)

⁴² Schrade, *Nurty*, s. 90 – 94.

⁴³ A. L. Zachariasz, *Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności a pytanie o przyszłość filozofii* [w:] *Sofia* nr 9 (2009), Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, Rzeszów, s. 17. Por. A. L. Zachariasz, *Filozofia zmierzchu humanizmu czy zmierzch filozofii?* [w:] *Sofia* nr 14 (2014), Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, Rzeszów, s. 16.

⁴⁴ P. Pieniżek, *Zanikanie – filozofia dziś* [w:] *Sofia* nr 14 (2014), Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, Rzeszów, s. 231.

⁴⁵ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 155.

⁴⁶ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2009, s. 286-287.

⁴⁷ Tamże, s. 277.

⁴⁸ Zdanie to nawiązuje do tytułu książki B. Skargi, *O filozofię bać się nie musimy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1999. Por. J. Krokos, *O filozofię troszczyć się należy* [w:] *Studia Philosophiae Christianae* 2 (2009), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 263 – 276.

Bez niej nikt nie może żyć spokojnie i nikt nie może żyć bezpiecznie.⁴⁹ Od filozofii zależy zarówno działalność teoretyczna jak i praktyczna.

Jednak, aby posłużyć się w praktycznym życiu teoretycznymi zasadami filozoficznymi należy wpięrcw je poznać czy uświadcwić je sobie. Temu zadaniu służy niniejszy zbiór tekstów. Dlatego będą tu ukazane sylwetki najważniejszych filozofów, ich poglądy obecne w dziejach ludzkiej myśli, a także to, czym jest sama filozofia w tym, co dla niej zasadnicze. Publikacja ta może też pomóc w poznaniu z jednej strony terminologii, z drugiej zaś tematyki najważniejszych doktryn (nurtów) filozoficznych. Doktryny te będą prezentowane chronologicznie, a w ramach tych prezentacji przedstawione zostaną pokrótce sylwetki najważniejszych myślicieli danego nurtu.

Zapoznając się z różnorodnymi koncepcjami filozoficznymi należy wciąż pamiętać, iż, celem uprawiania filozofii jest wpięrcw poinformowanie się o faktycznym stanie rzeczy (teoria), czyli zdobycie „wiedzy prawdziwościowej”.⁵⁰ Do niej dążyli właściwie wszyscy myśliciele. Z wymienionych wyżej względów, powinni do niej zmierzać właściwie wszyscy ludzie. Także oczywiście ci, którzy na co dzień zajmują się pracą zawodową zupełnie niezwiązaną z filozofią. Do owych osób publikacja ta jest szczególnie skierowana. Jednak z niniejszych tekstów mogą korzystać nie tylko osoby pracujące, lecz również pracujące i/lub studiujące różnorodne przedmioty humanistyczne, społeczne, przyrodnicze i techniczne; studenci uniwersytetów humanistycznych i medycznych oraz politechnik i szkół wojskowych. Publikacja ta bowiem ma umożliwić poznanie w krótkim czasie najważniejszych doktryn filozoficznych w tym, co dla nich najważniejsze i zasadnicze. Bez wdawania się, w potrzebne tylko profesjonalnym filozofom, wtórne szczegóły. Niniejsze koncepcje filozoficzne stanowią klasyczne i nieklasyczne sposoby filozoficznego myślenia. W związku z tym, iż koncepcje te zostały przedstawione syntetycznie mogą pełnić funkcje swoistych wzorów myślenia, czyli prawideł, reguł czy ilustracji skupiających jakby w soczewce najbardziej istotne przemyślenia filozoficzne na temat człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Wzory te służyły do rozwiązywania różnorodnych problemów społecznych.

Należy bowiem dodać, iż wiedza to podstawa działania (praxis). Przed podjęciem jakichś czynności trzeba bowiem wiedzieć w jakim celu i po co podejmuje się owo działanie.⁵¹ Teoria jest więc zawsze pierwotna, a praktyka wtórna. „I cho-

⁴⁹ Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

⁵⁰ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1998, s. 223.

⁵¹ M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1991, s. 44 – 45, 50.

ciaż lepiej dobrze postępować niż dobrze wiedzieć, to jednak najpierw trzeba wiedzieć, a potem postępować.” Należy również pamiętać, iż wywodząca się z Grecji filozofia stanowi podstawę kultury europejskiej. Myśl grecka to owoc „rozumu jako rozumu”, a nie tylko osiągnięcie „rozumu greckiego.” I dlatego nadal można (nawet w XXI wieku), posługując się pojęciami filozofii greckiej, wyjaśniać rzeczywistość świata i człowieka. „Trudno [bowiem] mówić o narodowości idei platońskich, kategorii Arystotelesa, etyki Nowego Testamentu, logiki stoików, nominaliów czy realiów filozofii średniowiecznej, nowożytnej metody eksperymentalnej czy dialektyki Hegla. Podobnie arcydzieła sztuki mają w sobie oddech wieczności i powszechności.”⁵² I dlatego nadal można (nawet w XXI wieku), posługując się pojęciami pochodzącymi z filozofii greckiej, wyjaśniać rzeczywistość świata i człowieka. Filozofia zatem posiada wartość obiektywną i powszechną. Należy więc podjąć wysiłek poznawania owej wartości nie zniechęcając się jakimikolwiek trudnościami gdyż są one, jak zapewniał Arystoteles, „czymś znikomym wobec ogromu jej [czyli filozofii] użyteczności.”⁵³ Znajomość filozoficznego sposobu myślenia może bowiem ułatwić życie w ponowoczesnym społeczeństwie wiedzy.⁵⁴

Zapraszam do nauki.

⁵² J. Braun, *Kultura jutra czyli Nowe Oświecenie*, Warszawa 2001, s. 118. Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 27.

⁵³ Arystoteles, *Zachęta*, s. 19.

⁵⁴ D. Łażewska, *Filozofia praktyczna w społeczeństwie wiedzy* [w:] *Journal of Modern Science*, 1/16/2013, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej w Józefowie, s. 130.

1. FILOZOFIA PRZYRODY

Filozoficzny namysł nad światem pojawił się na przełomie VII i VI w. przed Chr. w Jonii czyli w greckich koloniach na terenie Azji Mniejszej (Milet i Efez), rozwinął się w tzw. Wielkiej Grecji (Sycylia) osiągając pełnię w Grecji właściwej (Ateny). Głównym przedmiotem zainteresowania pierwszych filozofów była przyroda określana greckim terminem „*physis*”. Starano się ją zrozumieć i wyjaśnić w sposób racjonalny czyli bez odwoływania się do mitów i fantazji. Na początku zatem filozofia nie zajmowała się naturą człowieka ujmując go jako „rzecz obok innych rzeczy.”⁵⁵ Zdaniem starożytnych bowiem człowiek nie posiadał wyjątkowego miejsca w kosmosie.

1.1. Zasada – arché, principium

Przyczyną zainteresowania przyrodą były jej dwie właściwości: **różnorodność** i **przemijalność**. Co do pierwszej z nich (różnorodność), to postawiono pytanie, czy rzeczy tworzące przyrodę mają ze sobą coś wspólnego. Co do drugiej (przemijalność) pytanie dotyczyło tego czy w przyrodzie jest coś trwałego. Dążąc do odpowiedzi na te pytania zaczęto poszukiwać pierwszego tworzywa przyrody zwanego „**arché**” (łac. „**principium**”) czyli „**zasadą**.” „Dlaczego? Ponieważ zmiana jest zmianą czegoś w coś. Musi być coś, co jest pierwotne, co trwa, co przybiera różne formy i przechodzi ten proces zmiany.”⁵⁶ Zdaniem Arystotelesa tworzywo to należy rozumieć jako pewien element, z którego „wywodzą się na początku i w co się rozpadają na końcu wszelkie byty”. Właściwości tworzywa zmieniają się, lecz ono pozostaje wciąż tą samą rzeczywistością, „która trwa niezmienniona.”⁵⁷ Arché miało również kierować przemianami zachodzącymi w przyrodzie. Pierwotny element wszechświata uważano zatem za sam rdzeń rzeczywistości – jej początek i koniec. Oprócz tworzywa wszechrzeczy zajęto się również kwestią powstania świata, przyczyną jego przemian oraz przysługującymi mu właściwościami.

Pierwszymi filozofami przyrody byli tak zwani „**jończycy**” do których należeli: Tales, Anaksymander, Anaksymenes i Heraklit. Oprócz nich zagadnieniem pierwszego tworzywa zajmowali się też Pitagoras, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras i Demokryt. Wszystkich tych filozofów określa się mianem presokratyków.

⁵⁵ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 219.

⁵⁶ F. Copleston, *Historia filozofii* [za:] S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno – prawnej*, Arche, Gdańsk 2002, s. 14.

⁵⁷ Arystoteles, *Metafizyka* [za:] Reale, *Historia*, t. 1, s. 76 – 77. Por. Krąpiec, *Z teorii*, s. 198 – 199.

1.2. Moniści greccy

Do monistów zalicza się tych filozofów, którzy uważali, iż tworzywem świata może być tylko jeden element.

Pierwszym filozofem, który, zapytał właśnie o to „jak powstał świat i z czego jest zbudowany” był **Tales** (ok. 625 – 545 r. przed Chr.). Dlatego też Tales uważny jest za tego, który zapoczątkował filozoficzny namysł nad rzeczywistością. Filozof ten zajmował się również matematyką (obliczył wysokość piramidy), astronomią (określił datę zaćmienia słońca) oraz brał udział w życiu politycznym kierując gminą Miletu. Odpowiedzią, którą Tales udzielił na pytanie o początek wszechświata stało się zaś stwierdzenie, iż przyroda powstała z **wody**, będącej źródłem rzeczywistości, jej podporą oraz kresem. Tales do owego wniosku doszedł na podstawie obserwacji świata. Zauważył bowiem, iż to, co żyje jest wilgotne. Poza tym woda może wypełniać sobą wszystkie organizmy, ponieważ sama nie posiada smaku, zapachu i koloru; jest też ruchliwa – dzięki czemu można ją uznać za symbol zmiennej rzeczywistości.⁵⁸

Kolejnym filozofem przyrody był uczeń Talesa – **Anaksymander** (ok. 610 – 547 r. przed Chr.) – autor pierwszego dzieła filozoficznego „*O naturze*,” a także konstruktor pierwszego zegara słonecznego, mapy i globusa. Myśliciel ten twierdził, iż budulcem świata jest **apeiron**, czyli bezkres ujęty jako coś nieograniczonego przestrzennie oraz nieokreślonego jakościowo. Anaksymander uznał zatem, iż budulec z którego powstał świat nie może być jednym z jego elementów lecz powinien być czymś od niego różnym. Filozof wyszedł bowiem z założenia, iż zasadą bytów skończonych może być tylko coś, co samo jest nieskończone i nigdy się nie wyczerpie. Bezkrę jest nieśmiertelny i niezniszczalny. Poza tym kieruje i rządzi wszystkim ponieważ wszystko z niego powstaje, trwa w nim i dzięki niemu. Filozof ten zajął się również próbą wyjaśnienia w jaki sposób z bezkresu mógł powstać świat. Stwierdził zatem, iż świat powstał na skutek wiecznego ruchu powodującego odłączanie się z bezkresu przeciwieństw np. ciepłego i zimnego.⁵⁹ Anaksymander nakreślił też pierwszą teorię ewolucji twierdząc, iż zwierzęta bardziej złożone wykształciły się z organizmów najprostszych, które pierwotnie wyszły z wody, a następnie dostosowały się do nowego otoczenia. Człowiek natomiast „zrodził się ze zwierząt innego gatunku,” gdyż pierwotnie był podobny do ryby.⁶⁰

⁵⁸ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 77 – 80. Zob. K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 13 – 14, 17 – 18, 40 – 58.

⁵⁹ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 81 – 88.

⁶⁰ Cz. Bartnik, *Historia filozofii*, Wydawnictwo „Kaudium,” Lublin 2001, s. 101.

Uczniem Anaksymandra był **Anaksymenes** (ok. 585 – 525 r. przed Chr.), który podobnie jak on, napisał dzieło „*O naturze*.” Inaczej jednak, niż tamten uznał, iż pierwotnym budulcem świata jest **powietrze**, które nie ma granic, jest niewidzialne (niecielesne), a ujawnia się pod postacią zimna i ciepła oraz wilgoci i ruchu. Filozof ten bowiem, obserwując świat stwierdził, iż powietrze jest niezbędne dla ludzi i zwierząt. Wszelki przecież byt jest ożywiony dzięki temu, iż wdycha i wydycha powietrze, a kiedy wydaje „ostatnie tchnienie”, to umiera. W związku z tym Anaksymenes uznał, że powietrze, które jest niezbędne dla wszystkich istot żyjących, stanowi również jakby „duszę” wszechświata. Ponadto powietrze łatwo poddaje się wszelkim zmianom. Co do sposobu powstania przyrody, to filozof ten wyjaśniał, iż przyroda powstała na zasadzie zmian stanu skupienia powietrza, które albo się zagęszcza (stając się np. wiatrem, chmurą, wodą lub kamieniem) albo rozrzedza (stając się np. ogniem). Przyrodnicze rozważania Anaksymenesa zainspirowały współczesną fizykę oraz posłużyły do wyjaśnienia zachodzących w przyrodzie zjawisk meteorologicznych.⁶¹

Należy dodać, że dla Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa rzeczywistość była jednorodna. Miała bowiem naturę wody (Tales), bezkresu (Anaksymander) i powietrza (Anaksymenes). Takie stanowisko filozoficzne, według którego tworzywem świata jest coś jednego, nazywane jest **monizmem bytowym**.⁶² I tak początkiem wszechrzeczy, dla każdego z tych filozofów, była jedna postać materii (arché), dzięki której na drodze transformacji lub odłączenia się przeciwieństw albo zagęszczania i rozrzedzania powstały wszystkie inne byty. Różnorodność bytów została zatem sprowadzona do jednego wspólnego tworzywa (wody, bezkresu lub powietrza), które, pomimo przemijalności świata, stanowiło trwały element przyrody. Wszystko zatem jest tym samym ponieważ u podstaw wszystkiego jest jeden i ten sam pierwiastek.⁶³

Monistyczną interpretację świata przyjęli również Heraklit oraz Parmenides, którzy sformułowali dwie przeciwstawne sobie teorie filozoficzne. Wpływ obu tych myślicieli na twórczość kolejnych filozofów był też o wiele większy niż przemyślenia ich poprzedników.

⁶¹ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 89 – 92; Bartnik, *Historia*, s. 102.

⁶² Por. G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Wydawnictwo RTW, s. 219.

⁶³ M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasz z Akwinu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 374; M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 204, 360.

Heraklit z Efezu (ok. 544 – 484 r. przed Chr.) nazywany był „ciemnym filozofem” z powodu niejasnego stylu swojego dzieła „*O naturze*”. Filozof ten uznał, iż stałym składnikiem rzeczywistości jest to, że nic nie jest stałe. Właściwością świata jest zatem **zmiennosc** (wariabilizm). Rzeczywistość nie jest, lecz staje się. Wszystko zmienia się, porusza, przeobraża, jest w wiecznym ruchu. Ten aspekt nauki Heraklita został utrwalony w formule „panta rei” czyli „wszystko płynie i nic nie trwa.” Obrazem tak rozumianej rzeczywistości jest więc rzeka, przez którą przepływają wciąż nowe wody. Dlatego też „do tej samej rzeki (...) nie można wejść dwa razy.”⁶⁴ Zresztą również i człowiek, wchodząc do rzeki, staje się kimś innym, niż był jeszcze przed zanurzeniem w jej falach. Cechę wiecznej zmienności wyraża również ogień będący przecież w ciągłym ruchu. Symbolem „stawania się” Heraklit uczynił również monetę (pieniądz), który znajduje się w ciągłym obiegu czyli ruchu.⁶⁵

Jeżeli „wszystko stale jest w ruchu [to] nigdy nie można powiedzieć, iż jest takie albo takie, wskutek czego prawdy nie ma.”⁶⁶ Wyjaśniając istotę owej nieustającej zmiany Heraklit twierdził, iż stawanie się jest ciągłym przechodzeniem z jednego przeciwieństwa w drugie. I tak „rzeczy zimne ogrzewają się, ciepłe oziębiają, wilgotne wysychają”, dzień staje się nocą, a noc dniem. Przeciwieństwa ścierają się ze sobą prowadząc walkę. **Wojna** jest zatem matką i królową wszystkich rzeczy. Przeciwieństwa jednak dochodzą do „zgodnej niezgody,” czyli harmonii. Jedne przeciwieństwa przecież nadają sens drugim np. choroba czyni zdrowie przyjemnym. Pomiędzy przeciwieństwami nie można nakreślić wyraźnej granicy, lecz jedynie zauważyć nieustanne przejścia.⁶⁷

Heraklit uznał także, że przemianami świata rządzi jakieś prawo. Prawem, tym jest zaś **rozum** (logos) jako pewna reguła, według której wszystko się urzeczywistnia i posiada swą wewnętrzną logikę, ład, porządek. Rozumność nie jest zatem właściwością typowo ludzką. Rozum jest wieczny i boski oraz nieodłączny od świata. Nie jest zatem poza światem, lecz w nim. Takie stanowisko to **panteizm**.⁶⁸

⁶⁴ Reale, *Historia*, t. 1, s. 94.

⁶⁵ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 94 – 95, 99; Krąpiec, *Struktura*, s. 32 – 35; Ubaldo Nicola, *Filozofia*, Świat Książki, s. 56.

⁶⁶ L. Kołakowski, *Ułamki filozofii. Najbardziej wysłuchane i najczęściej cytowane zdania filozofów z komentarzem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 43, 9.

⁶⁷ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 95 – 97; A. Sikora, *Siedmiu greckich filozofów*, Krajowa Agencja Wydawnicza, s. 18 – 30.

⁶⁸ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 100; Bartnik, *Historia*, s. 106.

Parmenides z Elei (540 – 440 przed Chr.) – uczeń Ksenofanesa z Kolofonu to autor dzieła „O naturze” oraz twórca tzw. szkoły eleackiej, do której należeli m.in. Melissos z Samos i Zenon z Elei. Poszukując pierwotnego tworzywa rzeczywistości Parmenides stwierdził, iż materią wszystkiego może być tylko byt, którego właściwością jest jedność. Wszystko zatem składa się z bytu – jedności. Byt jest tym, co jest. Poza bytem nie ma niczego. „Byt jest jedyną rzeczą, którą można pomyśleć i wyrazić.”⁶⁹ Myśleć można bowiem o tym, co istnieje czyli o bycie. Nie ma zatem myśli, która nie byłby myślą o bycie. Myśl i byt są ze sobą tożsame. Byt nie ma początku (bo musiałby powstać z niebytu, a niebytu nie ma), nie ma końca (jest wieczny), jest ciągły (każda przerwa byłaby niebytem) i nieruchomy. Byt jest absolutną jednością gdyż nie jest w sobie podzielony na byt i nie – byt. Tak ujęty byt jest wieczną terażniejszością bez początku i bez końca.

Natomiast cechą nie – bytu jest to, że go nie ma. Nie – bytu nie da się pomyśleć ani wyrazić ponieważ jest czystą negatywnością. Poglądy na temat bytu i nie – bytu filozof streścił w zdaniu: „Byt jest a niebytu nie ma.” Pomiędzy bytem a nie – bytem zachodzi sprzeczność. Nie jest zaś możliwe, aby dwie sprzeczności mogły istnieć równocześnie. Owo twierdzenie zostało uznane za pierwsze sformułowanie zasady niesprzeczności, której rozumienie pogłębił Arystoteles.

Parmenides, jako autor skrajnie statycznego poglądu na świat, zerwał zatem z empirią ufając tylko czystej myśli (logosowi). Przestał liczyć się z otaczającą go rzeczywistością. Doświadczenie zmysłowe wskazuje bowiem na to, iż w świecie istnieje nieustanny ruch i zmiana. Jednak filozof ten stwierdził, iż świadectwo zmysłów – informujące o zmienności świata – jest fałszywe i złudne (droga głupców). Poznanie prawdy umożliwia tylko rozumowanie (droga mędrców), które bez pomocy zmysłów prowadzi do zdobycia prawdy. Należy dodać, iż nowością rozważań Parmenidesa był namysł nad tym, „czym jest byt jako byt.” „Co to jest „być” w odróżnieniu od „wydawać się.”” „Co jest rzeczywiście rzeczywiste ?”⁷⁰ Filozof ten szukał zatem odpowiedzi na pytanie o to jaki byt jest naprawdę. Uznał więc, iż nie należy zatrzymywać się na zjawiskowej stronie świata, gdyż jest to tylko powierzchowne ujęcie rzeczywistości będące jedynie opinią (doksą), a nie wiedzą (episteme).⁷¹

⁶⁹ Reale, *Historia*, t. 1, s. 141.

⁷⁰ L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 21 – 22, 25.

⁷¹ Reale, *Historia*, t. 1, s. 137 – 151; Krąpiec, *Metafizyka*, s. 123, 63, 205, 237 – 239, 255, 123; Krąpiec, *Struktura*, s. 35 – 36, 37, 106; M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 64 – 65; por. T. Pawlikowski, *Zarys dziejów filozofii*, Wydawnictwo SWPR, Warszawa 2003, s. 13 – 14; Bartnik, *Historia*, s. 107.

Istotny wkład w rozumienie zasady wszechświata wniósł **Pitagoras** (570 – 497 r. przed Chr.), założyciel szkoły pitagorejczyków. „Tak zwani pitagorejczycy pierwsi zajmując się naukami matematycznymi nauki te rozwinęli, a zaprawiwszy się w nich sądzili, że ich zasady są zasadami wszystkich rzeczy” (Arystoteles).⁷² Tak więc według nich arché, principium rzeczywistości są liczby, na których wzorowane są wszystkie rzeczy. Pitagorejczycy zauważyli bowiem, że różnorodne zjawiska i przedmioty można wyrazić w relacjach liczbowych. Na pytanie: z czego powstał świat? – odpowiadali, że z liczby, a nie z wody czy z powietrza. Liczba, która nie jest czymś abstrakcyjnym, lecz przestrzennym, jako realna siła w przyrodzie nadaje światu ład i porządek. Pitagorejczycy zmodyfikowali zatem jońskie rozumienie zasady jako materii na rzecz rozumienia owej zasady jako formy, która istnieje jednak z czymś, co jest formowane. W przyrodzie istnieją zatem czynniki ograniczające i ograniczane. Czynnikiem ograniczającym jest liczba, bez której wszystko inne jest „bezgraniczne, niejasne i niepojęte.” Uznając bezkres oraz jego granicę, czyli liczbę, pitagorejczycy wprowadzili **dualizm**. Do najważniejszych dualizmów zaliczyli: granicę i bezkres, parzyste i nieparzyste, jedność i mnogość, prawo i lewo, męskie i żeńskie, spokój i ruch, linię prostą i krzywą, światło i ciemność, dobro i zło, kwadrat i figurę podłużną. Pitagorejczycy interesowali się też kwestią budowy kosmosu. Uważali, iż najdoskonalszą budowę posiada kula, dlatego pojmowali ziemię jako kulę, która krąży wokół własnej osi. „Najważniejszym sympatykiem pitagoreizmu był Platon”, który przejął matematyczną teorię bytu oraz mistyczną teorię duszy: jako uwięzionej w ciele, pokutującej za przewinienia oraz wędrującej z ciała do ciała w celu pełnego oczyszczenia.⁷³

1.3. Pluraliści greccy

Równoległe funkcjonowanie dwóch przeciwstawnych koncepcji – heraklitejskiej i parmenidejskiej – zainspirowało kolejnych myślicieli do podjęcia próby pogodzenia tych stanowisk. Zadanie to starali się zrealizować Empedokles, Anaksagoras i Demokryt – twórcy pluralistycznej interpretacji rzeczywistości. Filozofowie ci uważali, iż tworzywem świata nie może być jeden element, lecz kilka lub nieskończona ilość pierwiastków.

I tak, **Empedokles** z Agrigentu (490 – 430 r. przed Chr.) napisał dzieła „*O naturze*” oraz „*Pieśni oczyszczające*.” Stwierdził w nich, iż rzeczywistość składa się z czterech „korzeni wszechświata” do których należą: **ziemia, ogień, powietrze**

⁷² Arystoteles, *Metafizyka*, A 5, 985 b 23 – 986 a 3 [za:] Reale, *Historia*, t. 1, s. 109.

⁷³ Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 53 – 60.

i woda. Pierwiastki te są wieczne i niezmiennie, gdyż nie ulegają przekształceniom, jak to było w przypadku wody lub powietrza. Te cztery elementy mieszają się ze sobą lub rozdzielają powodując powstawanie lub zniszczenie świata. Przyczynami sprawczymi, powodującymi wzajemne przenikanie się owych pierwiastków, są zaś dwie kosmiczne siły: miłość i nienawiść (przyjaźń i niezgoda).⁷⁴

Empedokles podał również zarysy teorii poznania i człowieka. Uważał zatem, iż dusza ludzka połączyła się z ciałem za karę, by odpokutować winy popełnione jeszcze w preegzystencji. Życie w ciele polega na wędrówce duszy i jej odradzaniu się w coraz to doskonalszych formach bytowania, aż do powtórnego połączenia się z bogami. Człowiek, tak samo jak wszystkie inne byty, jest układem czterech elementów, które są w nim zmieszane w sposób nierównomierny. I tak np. jeśli żywioły te rozmieszczone są zbyt rzadko, to wtedy człowiek szybko się męczy. Wspomniane żywioły znajdują się również w oku. I tak „ziemię widzimy ziemią, wodę wodą”. Podobne więc poznaje się podobnym.⁷⁵

Kolejny pluralista **Anaksagoras** z Kladzomen (500 – 428 r. przed Chr.) nauczał przez 30 lat w Atenach okresu klasycznej kultury greckiej. Napisał dzieło „*O naturze*.” Odrzucił cztery żywioły Empedoklesa twierdząc, iż świat zbudowany jest z nieskończonej ilości **zarodków** zwanych homoiomeriami. Nazwa ta wskazuje na to, iż zarodki owe składają się z jednorodnych cząstek które można podzielić na identyczne elementy (podobnie jak dzieląc kawałek złota otrzymuje się cząsteczki złota, a nie np. kamienia). Według Anaksagorasa zatem rzeczy są mieszaninami tych zarodków. W każdej rzeczy znajdują się wszystkie zarodki. We wszystkim znajduje się cząstka każdej rzeczy, lecz każdą rzecz tworzy to, czego jest w niej najwięcej. Filozof z Aten uznał przy tym, że wszystko jest we wszystkim nie tylko na etapie wyjściowym. W każdej chwili swego bytowania każda rzecz składa się ze wszystkich innych.

Anaksagoras mniemał także, iż rzeczy powstały z pierwotnej mieszaniny zarodków na skutek ruchu wywołanego przez **ducha** (umysł, nous), który wprowadza ład i porządek w przyrodzie. Nowością tego twierdzenia była teza, iż umysł ten nie jest immanentny to znaczy, że nie znajduje się w świecie, lecz poza nim. „Istnieje sam w sobie.”⁷⁶ Anaksagoras nie rozumiał jeszcze owego ducha jako czegoś niematerialnego lub osobowego. Pojmował go bardziej jako subtelny materię. Filozofowie przyrody nie posługiwali się jeszcze pojęciem tego, co niematerialne.

⁷⁴ Reale, *Historia*, t. 1, s. 171 – 180.

⁷⁵ Tamże, t. 1, s. 176 – 177.

⁷⁶ Tamże, t. 1, s. 181 – 189.

Odkrycie wymiaru niematerialnej (duchowej) rzeczywistości było bowiem dopiero osiągnięciem Platona i Arystotelesa.

Pluralistą był również **Demokryt** z Abdery (460 – 350 r. przed Chr.). Przypisuje mu się bardzo wiele dzieł, gdyż wcześniejszych myślicieli przewyższał ogromem wiedzy oraz bystrością i ścisłością rozumowań, przez co jest porównywany do Arystotelesa.

Filozoficzna teoria Demokryta nazywana jest **atomizmem**. Demokryt uważał bowiem, iż wszystkie rzeczy zbudowane są z nieskończonej ilości atomów. Atomy są prostym (niepodzielnym), materialnym elementem wypełniającym wszechświat. Różnią się zaś pomiędzy sobą kształtem, wielkością i położeniem. Atomy poruszają się **w próżni**. Ruch atomów powstaje „sam z siebie”, jest wieczny i mechaniczny. „W ten sposób, poprzez ciągle przemieszczanie się atomów trwa nieustanny proces powstawania i rozpadu” poszczególnych struktur świata. Powstawanie rzeczy polega zatem na łączeniu się atomów w różnorodne układy, których rozpad oznacza ginienie rzeczy. Wszystko, co powstaje w świecie „dzieje się z rygorystyczną koniecznością.” Dusza i ciało człowieka również powstały z połączenia się atomów. Atomy duszy są jednak doskonalsze, to znaczy bardziej gładkie i subtelne od atomów ciała. Śmierć człowieka polega zaś na rozproszeniu się atomów duszy i ciała. Zdaniem Demokryta materialna rzeczywistość zbudowana z atomów i próżni może być poznana jedynie przez **rozum**. Zmysły natomiast nie docierają do istoty bytu ujmując jedynie jakości zmysłowe np. temperaturę lub barwę, stanowiące zewnętrzny pozór rzeczy. Prawdziwym poznaniem jest więc poznanie rozumowe.⁷⁷

Dla Empedoklesa, Anaksagorasa i Demokryta rzeczywistość nie była jednorodna. Składała się albo z czterech żywiołów (Empedokles), albo z nieskończonej ilości zarodków (Anaksagoras), albo z atomów (Demokryt). Takie stanowisko filozoficzne, zgodnie z którym świat zbudowany jest z wielu substancji nosi nazwę **pluralizmu**.⁷⁸ Pluraliści zatem z jednej strony dostrzegali w świecie nieustanne zmiany, z drugiej zaś uważali, iż trwałym elementem wszystkich zmieniających się rzeczy są przyjęte przez nich wieczne cząsteczki. W ten zaś sposób starali się pogodzić ze sobą wcześniejsze, przeciwstawne koncepcje Heraklita i Parmenidesa. Jednak cała myśl filozoficzna zajmująca się przyrodą charakteryzowała się sprzecznościami np. monizm sprzeciwiał się poglądom pluralistów, których propozycje wzajemnie się wykluczały. Tak więc „wydawa-

⁷⁷ Tamże, t. 1, s. 190 – 201.

⁷⁸ Por. Vesey, Foulkes, *Słownik*, s. 252.

ło się, że wszystkie możliwe rozwiązania zostały zaproponowane i że innych już wymyślić się nie da: zasada jest jedna, jest tych zasad wiele, nieskończenie wiele albo wręcz zasady nie istnieją (eleaci); wszystko jest w ruchu, wszystko jest nieruchome; wszystko zależy od rozumnego zarządzania umysłu, wszystko wywodzi się z mechanistycznego ruchu (...).⁷⁹

Należy dodać, iż rozważania pierwszych filozofów były kontynuowane przez kolejnych myślicieli. I tak myśl heraklitejska została przejęta przez nowożytnego filozofa Georga W. F. Hegla, który twierdził, iż nie ma takiego zdania Heraklita, którego nie włączyłby do swojej logiki.⁸⁰ Z kolei Karol Marks przejął z heglizmu teorię dotyczącą prawa dialektyki. Na jej podstawie opracował dialektyczną teorię społeczeństwa. Uznał, iż jednym z praw jego rozwoju są pojawiające się wciąż sprzeczności (heraklitejska walka przeciwieństw). Marks doszedł zatem do wniosku, iż historia społeczeństw, to dzieje ucisku jednej klasy przez drugą. Konsekwencją marksizmu była zaś rewolucja proletariacka, która przyczyniła się do obalenia ówczesnych stosunków społecznych oraz zbudowania społeczeństwa bezklasowego mającego zapewnić równość wszystkich ludzi.⁸¹ Natomiast teoria Parmenidesa dotycząca jednego, niezmiennego bytu została przejęta przez Platona, który ową niezmienną istotę rzeczy przypisał oderwanym od zmysłowego świata ideom. Platonizm z kolei stanowi do dziś (obok realizmu) jeden z głównych nurtów filozofii kształtujących mentalność współczesnych ludzi.⁸² Tak więc teorie starożytnych filozofów – Heraklita i Parmenidesa – do dziś wpływają na dokonujące się we współczesnym świecie przemiany. Znaczącą rolę w kształtowaniu się materialistycznego poglądu na świat odegrała również teoria Demokryta. Kontynuatorem jego materializmu był bowiem Epikur. Poglądy Demokryta zainspirowały też Marksa, który w pracy doktorskiej omówił to, co odróżnia rozumienie Epikura filozofii przyrody od jej rozumienia sformułowanego przez Demokryta. Materialistyczna teoria rzeczywistości posłużyła zaś Marksowi do opracowania koncepcji materializmu dialektycznego oraz historycznego. Teorie te zostały wykorzystane w celu przebudowy społeczeństwa kapitalistycznego w komunistyczne.⁸³

⁷⁹ Reale, *Historia*, t. 1, s. 236, 235 – 236 i 239.

⁸⁰ Za: tamże, t. 1, s. 98.

⁸¹ W. Lenin, *Karol Marks. Krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 11, 16.

⁸² Krąpiec, *Struktura*, s. 20, 39. Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1996.

⁸³ Reale, *Historia*, t. 1, s. 190 – 201; J. Legowicz, *Historia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970.

Rozważania dotyczące przyrody zaczęły stopniowo zanikać około V wieku przed Chrystusem. Powodem porzucenia analiz dotyczących pierwotnego tworzywa wszechrzeczy było uzyskanie, przez filozofów przyrody, sprzecznych ze sobą wyników. Zainteresowanie greckich myślicieli skierowało się zatem na człowieka – jego naturę i postępowanie.

2. SOFIŚCI

Sofiści pojawili się w V wieku przed Chr. w Atenach. Za najważniejszych spośród sofistów należy uznać Gorgiasza (dzieło „*O naturze albo niebycie*” 483 – 375 r. przed Chr.) i Protagorasa (dzieło „*Antylogie*” i „*O prawdzie*” 480 – 410 r. przed Chr.). Sofiści radykalnie zmienili charakter filozofii właściwie przenosząc jej zainteresowania badawcze z zagadnień przyrodniczych na humanistyczne. Przedmiotem zainteresowania tej grupy filozofów stał się bowiem człowiek i jego wytwory. Sofiści zmienili również cel zajmowania się myślą filozoficzną – z teoretycznego na praktyczny. Ich zdaniem filozofia miała służyć życiu politycznemu i społecznemu. Sofiści nie poszukiwali zatem prawdy dla niej samej, lecz chcieli zrobić z niej użytek przynoszący pewne doraźne korzyści. Ponadto za przekazywaną wiedzę pobierali opłatę, co, dla wielu im współczesnych, było znakiem „moralnej nikczemności”. W związku z tym nie uważano sofistów za ludzi odznaczających się mądrością (mędrców), lecz używano terminu „sofista” na określenie pseudouczonych (mędrków).⁸⁴

2.1. Retoryka

Sofiści zajmowali się nauczaniem retoryki. **Retoryka** jest to umiejętność przekonywania za pomocą mowy.⁸⁵ Sofiści bowiem odkryli moc słowa, o którym twierdzili, iż „jest wielkim władcą” zdolnym „i strach uśmierzyć, i troskę odsunąć, radość wzbudzić i współczucie pomnożyć” (Gorgiasz).⁸⁶ Starali się zatem wykorzystywać właściwości ludzkiej mowy używając jej w prowadzeniu publicznych dyskusji, w trakcie których „jedna racja ściera się z drugą”. Chodziło zatem o to, aby nawet „słabszy argument uczynić silniejszym.” Sofiści więc nawet dla fałszywych twierdzeń znajdowali pozór słuszności. Zanegowali zresztą w ogóle to, że zdania mogą być prawdziwe i fałszywe. Uważali bowiem, że w każdej sprawie można przytaczać argumenty za i przeciw, ujawniając wpieryw cały szereg racji ukazujących daną rzecz jako dobrą, a następnie wyliczając argumenty, które tę samą rzecz prezentowały jako złą. Ten sposób dyskusji nazywany był **techniką antylogii**. Sofiści zatem stwierdzili, iż o każdej rzeczy można równorzędnie wypowiedzieć dwa zdania nawet wzajemnie sprzeczne. Wszystkie bowiem poglądy są na równi poprawne. Słowo może służyć do wykazywania wszystkiego gdyż nie jest już nośnikiem prawdy, lecz jedynie sugestii, perswazji i przekonywania.⁸⁷

⁸⁴ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 241 – 243, Bartnik, *Historia*, s. 112 – 113.

⁸⁵ Cz. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Podstawy retoryki klasycznej*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1998, s. 24.

⁸⁶ Por. tamże, s. 17 – 18.

⁸⁷ Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 249 – 267.

2.2. Relatywizm

Stosowana przez sofistów technika antylogii świadczyła o tym, iż owa praktyka była jedynie realizacją teorii nazywanej **relatywizmem** (z łac. *relativus* oznacza względny). Według niej prawda lub fałsz, dobro lub zło zależą od człowieka. Prawda i dobro są zatem względne (relatywne). Taka jest bowiem rzecz jaka się komuś wydaje. I tak, „kiedy wieje wiatr, jeden i ten sam”, to jeden człowiek marznie, a drugi nie. Dlatego też jeden z nich sądzi, iż jest to wiatr zimny, drugi zaś uważa, że ciepły. Kierując się owym relatywizmem sofista Protagoras uznał zatem, iż każdy ma swoją własną prawdę i stwierdził, iż to „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją”. Zasada ta została określona zwrotem (łac. „*homo – mensura*”) „człowiek miarą”.⁸⁸ Sofiści nie troszczyli się zatem o poznanie prawdy – stałej i niezmiennej lecz dążyli do zdobycia prawdopodobieństwa. Dlatego też Platon porównał sztukę retoryki do zbiegów kosmetycznych, które zamiast leczyć przysłaniają prawdziwy wygląd ciała. Podobnie też jak kosmetyka zakrywa mankamenty urody dają jedynie złudzenie urody również retoryka wprowadza w błąd podając fałsz pod pozorem prawdy.

Jeśli zaś nie ma twierdzeń prawdziwych i fałszywych, gdyż wszystkie są poprawne, to, według sofistów, w życiu należy kierować się kryterium użyteczności. Zgodnie z nim dobrem jest to, co jest użyteczne dla człowieka, złem natomiast, to, co jest dla niego szkodliwe.⁸⁹

Bardziej radykalne stanowisko wobec prawdy zajął sofista Gorgiasz. Efekt jego przemyśleń można zawrzeć w trzech zasadniczych sformułowaniach: a) nie istnieje byt, to znaczy nic nie istnieje; b) gdyby nawet byt istniał, nie mógłby być poznany; c) gdyby nawet był poznany, to prawda o nim nie mogłaby być przekazana innym. Gorgiasz wykluczył zatem możliwość istnienia prawdy obiektywnej, jej poznania oraz wyrażenia. Takie stanowisko nazywamy **nihilizmem** filozoficznym.⁹⁰

Jaki można przytoczyć argument antyrelatywistyczny? Za Leszkiem Kołakowskim: „rdzeń argumentu antyrelatywistycznego można wyłożyć następująco. (...). Relatywista odrzuca niezmienny i absolutny standard racjonalności. (...) Jednak w ten sposób (...) relatywista wpada w pułapkę, którą sam na siebie zastawił: nie może uniknąć antynomii kłamcy, jako że ogólna teza o relatywności wszelkiej wiedzy ma zastosowanie do niej samej i jest równie relatywna jak każda inna: nawet jeżeliby była prawdziwa. (...)”⁹¹

⁸⁸ Por. tamże, t. 1, s. 247 – 248, 249.

⁸⁹ Por. tamże, t. 1, s. 254 – 255.

⁹⁰ Por. tamże, t. 1, s. 257 – 267.

⁹¹ Kołakowski, *Czy Pan Bóg*, s. 269.

2.3. Zasady sztuki retorycznej

Umiejętność skutecznego operowania słowem wymagała przede wszystkim zdobycia wiedzy na temat natury i postępowania człowieka do którego mówca będzie przemawiał oraz zapoznania się z wiadomościami dotyczącymi tematu wystąpienia. Słusznie bowiem zauważył Sokrates, „że każdy jest dość wymowny w tej dziedzinie, na której się rozumie.” Jednak, jak dodaje Cynceron, sama znajomość człowieka oraz tematu przemówienia może nie wystarczyć do tego, aby „poruszyć serca” i umysły słuchaczy. Mówca powinien bowiem wiedzieć „jak trzeba zbudować i wygładzić mowę.”⁹² Zadaniem retora było zatem wykrycie tego „co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywujące.”⁹³ Zaczęto zatem zastanawiać się nad tym, co w ludzkiej mowie „przyczynia się do jej perswazyjności,” jakie są reguły skutecznej argumentacji.⁹⁴ Efektem poszukiwań było odkrycie tzw. „miejsc” (loci, topos). „Miejsca” owe, stanowiły jakby magazyn (siedlisko, skarbiec), w którym umieszczono różnorodne środki czyli pewne wspólne własności rzeczy. I tak cechą każdej rzeczy jest to, iż ma przyczynę lub jest związana z jakimś miejscem i czasem. I te właśnie środki zostały zgromadzone w owych „miejscach”. I tak niektóre „miejsca” dostarczają argumentów do konkretnych tematów np. z dziedziny polityki lub prawa (**miejsca specjalne**). Inne mogą być wspólne dla wszystkich dziedzin wiedzy podając argumenty do przemowy zarówno z zakresu polityki jaki i antropologii lub też fizyki (**miejsca wspólne**).⁹⁵

I tak w różnych dziedzinach wiedzy można posłużyć się takim miejscem wspólnym jak definicja. Wiele jest bowiem argumentów trudnych do zwalczenia z powodu braku ich zdefiniowania. Dlatego też wystarczy zdefiniować pojęcia stanowiące przedmiot dyskusji, aby przekonać słuchaczy, iż pierwszy zarzut nie był uzasadniony. Z kolei ze wszystkich definicji najtrudniejsze do podważenia są te, w których występują terminy wieloznaczne oraz gdy terminy te zostały użyte w sensie dosłownym lub przenośnym. Trzeba zatem kierować się zasadą (czyli miejscem) zgodnie z którą należy zawsze domagać się od oponenta nie tylko zdefiniowania problemu lecz także wskazania znaczenia terminów wchodzących w skład owej definicji. Inną regułą prowadzenia dyskusji jest zastępowanie wyra-

⁹² Cynceron, I 63, *O mówcy* [w:] *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka – Remerowa, De Agostini Polska, Warszawa 2002.

⁹³ Arystoteles, *Retoryka* I, 2, 1355 b 25 – 26 [w:] *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.

⁹⁴ Jaroszyński, Jaroszyński, *Podstawy retoryki*, s. 37.

⁹⁵ K. Leśniak, *Wstęp do „Topik” Arystotelesa* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 334 – 335.

zów trudnych lepiej znanymi lub sprowadzenie dyskusji do takiego twierdzenia przeciwko któremu rozmówca posiada więcej argumentów. Zadaniem mówcy jest zaś to, aby umiejętnie wybrał takie „miejsce”, które dostarczy mu najbardziej przekonujących argumentów. Nie wszystkie argumenty posiadają bowiem taką samą siłę perswazyjną. Jest ona uzależniona od typu mowy (doradczej lub obronnej) lub też od nastawienia słuchaczy.

W sztuce retorycznej ważna jest nie tylko siła argumentacji, lecz też wdzięk i finezja, którą można uzyskać stosując tzw. **figury retoryczne** – słowne lub myśli. I tak figurą słowną będzie powtórzenie tego samego słowa na początku, w środku i na końcu zdania. Figurą myśli zaś jest zadanie słuchaczom pytania, na które odpowie sam mówca lub zwrócenie się do słuchaczy po radę albo zawieszenie puenty, a następnie zaskoczenie odbiorców konkluzją, której się nie spodziewali. Mówca powinien również pamiętać, by dobierane przez niego argumenty „przemawiały” nie tylko do rozumu (logos), lecz miały także wpływ na uczucia (pathos) słuchaczy. Celem sztuki retorycznej jest bowiem pouczenie słuchacza poprzez umiejętne zastosowanie różnorodnych dowodów, poruszenie go dzięki „żartkiej i rozczulającej” mowie oraz wprawienie w zachwyt poprzez „wdzięk i słodycz” zdobiący przemówienie mówcy. Ostatecznym zamierzeniem retorów było zaś przekonanie słuchacza do zaprezentowanych przez siebie racji.⁹⁶ Pierwsi sofisci nie troszczyli się przy tym czy owe racje są prawdziwe lub fałszywe. Przy użyciu odpowiednich argumentów potrafili przekonać słuchaczy o prawdziwości argumentów fałszywych lub fałszu racji prawdziwych. Dlatego też wartość retorycznych umiejętności sofistów została poddana krytyce zwłaszcza przez Platona (w dialogu „Gorgiasz”) i św. Augustyna (w dziele „Wyznania”). Za nowoczesne wcielenie sofistyki można uznać NLP (*Neuro – Linguistic Programming*) jako metodę wykorzystywaną w kursach samomotywacji, negocjacji, asertywności czy w technikach sprzedaży. Podstawą NLP jest zaś relatywizm poznawczy głoszący, iż nie ma rzeczywistości, lecz różne o niej wyobrażenia.⁹⁷ Jednak umiejętność posługiwania się słowem nie tylko może służyć do obrony kłamstwa, lecz także powinna być przydatna w celu ukazania prawdy. Doświadczenie zdroworozsądkowe uczy bowiem, iż mądrość bez elokwencji jest bezużyteczna, natomiast elokwencja bez mądrości może być groźna.⁹⁸

⁹⁶ Arystoteles, *Topiki*, I 108 a – 108 b, II 110 b, II 111 b [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990; Jaroszyński, Jaroszyński, *Podstawy retoryki*, s. 19, 32 – 33, 37 – 38, 52, 63 – 68; Ciceron, II 29, III 96 – 103, *O mówcy*.

⁹⁷ P. H. Lewiński, *Neosofistyka. Argumentacja retoryczna w argumentacji potocznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 222 – 223, 41 – 245.

⁹⁸ Ciceron [za:] Jaroszyński, Jaroszyński, *Podstawy retoryki*, s. 26.

3. SOKRATES

Sokrates (470 – 399 przed Chr.) – filozof i wychowawca – nauczał na rynku, placach i ulicach Aten. Nie zajmował się filozofią przyrody uważając, że wiedza ta jest dla ludzi niedostępna i bezużyteczna.⁹⁹ I dlatego głównym tematem jego przemyśleń był człowiek oraz związane z nim zagadnienia etyczne takie jak pobożność, piękno, sprawiedliwość, rozsądek, męstwo czy władza.¹⁰⁰ Sokrates nie zapisał swoich koncepcji filozoficznych. Przekazywał je ustnie prowadząc dialogi będące istotą jego filozofowania. Najstarszymi źródłami wiedzy o Sokratesie i jego nauce są: „*Chmury*” Arystofanesa, „*Wspomnienia o Sokratesie*” Ksenofonta, dialogi Platona (m.in. „*Uczta*”, „*Obrona Sokratesa*”) oraz pisma Arystotelesa.¹⁰¹

3.1. Dusza

I tak rozważając kim jest człowiek Sokrates stwierdził, że człowiekiem jest zasadniczo jego **dusza**, którą rozumiał jako „**siedlisko (...) myślenia i działania**.”¹⁰² Ciało natomiast to, według Sokratesa, tylko „narzędziem duszy.”¹⁰³ Dusza przy tym jest ważniejsza od tradycyjnych dóbr – takich jak zdrowie, bogactwo, uroda czy sława – które powinny być jej podporządkowane i przez nią kontrolowane. Poznanie duszy oraz zabieganie o jej doskonałość powinny być dla każdego człowieka dobrem absolutnym (ten pogląd to **absolutyzm etyczny**).¹⁰⁴

Sokrates namawiał zatem mieszkańców Aten do tego, aby nie troszczyli się o ciało lub pieniądze, ale dbali „o duszę, żeby była jak najlepsza.”¹⁰⁵ „Bo wszystko z duszy bierze początek, złe i dobre dla ciała i dla całego człowieka.”¹⁰⁶ Troska o duszę polega zaś na „nakarmieniu jej poznaniem”. Poznanie (wiedza) bowiem powoduje, że dusza staje się rozumna – czyli zaczyna być tym, czym jest ze swej natury. Wiedza to zarazem najwyższa cnota nazywana **areté**. Natomiast brak wiedzy to wada. Inaczej mówiąc, dla Sokratesa „cnota

⁹⁹ Laertios, *Żywoty* [za:] I. Krońska, *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 220.

¹⁰⁰ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesa* [za:] Reale, *Historia*, t. 1, s. 315.

¹⁰¹ Por. tamże, t. 1, s. 304 – 306.

¹⁰² Por. tamże, t. 1, s. 317.

¹⁰³ Ksenofont, *Wspomnienia* [za] Tamże, t. 1, s. 322.

¹⁰⁴ Por. tamże, t. 1, s. 327 – 328.

¹⁰⁵ Platon, *Obrona Sokratesa*, 29 d – 30, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988; Reale, *Historia*, t. 1, s. 323.

¹⁰⁶ Platon, *Charmides*, 156 e, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

jest wiedzą, a wiedza cnotą”.¹⁰⁷ Grecki termin „areté” oznacza doskonałość, sprawność w działaniu, wartość moralną – cnotę. Słowo „areté” wskazywało zatem na taką właściwość człowieka, która pozwoliła mu być profesjonalistą w jakiejś dziedzinie. Właściwość, dzięki której ludzie mogą mieć „najlepszą duszę” to, według Sokratesa, wiedza etyczna. Najwyższą wartością dla ludzi powinno zatem mieć zdobywanie tej wiedzy. Zdobywanie owego dobra jest możliwe dla każdego człowieka (kobiety i mężczyzny, bogatego i biednego) ponieważ nie zależy od warunków czy okoliczności lecz wypływa z ludzkiej natury. Dlatego też zdobywanie wiedzy etycznej obowiązuje wszystkich ludzi, zawsze i wszędzie – niezależnie od sytuacji.¹⁰⁸

3.2. Wiedza etyczna i „wiedza niewiedzy”

Prawdziwą (i najwyższą) wiedzą (episteme) były zaś dla Sokratesa wiadomości na temat różnych zalet etycznych człowieka, takich na przykład jak sprawiedliwość, mądrość, roztropność, umiarkowanie czy męstwo. Posiadanie wiedzy o cnocie bowiem, według filozofa z Aten, udoskonala moralnie każdego człowieka oraz umożliwia mu cnotliwe zachowanie. Na przykład wiedza o sprawiedliwości lub innych cnotach uzdalnia do prowadzenia sprawiedliwego życia. Bez tej wiedzy natomiast żaden człowiek nie może być naprawdę mądry, a jego wiedza to złudzenie (doxa). Brak wiedzy o cnocie uniemożliwia również cnotliwe postępowanie. Warunkiem dobrego postępowania było zatem dla Sokratesa nabycie wiedzy etycznej. Jest tak dlatego, gdyż wiedza – jak wyjaśniał – jest siłą, która prowadzi człowieka, panuje nad nim i nim rządzi. I jeśli tylko człowiek pozna co jest dobre, a co złe „wówczas nie potrafi robić nic innego (...) tylko to, co mu wiedza dyktuje”.¹⁰⁹ Wiedza ta powinna być przy tym racjonalnie uzasadniona, a nie oparta na ogólnie uznanych przekonaniach czy zwyczajach. Tylko takie bowiem poznanie zagwarantuje poddanie ludzkiego życia panowaniu rozumu.¹¹⁰ Udoskonalony wiedzą rozum będzie porządkował uczuciowość oraz wzmacniał wolę człowieka. Natomiast zwycięstwo uczuciowości i woli nad rozumem nie

¹⁰⁷ Krońska, *Sokrates*, s. 99; Reale, *Historia*, t. 1, s. 326 – 327.

¹⁰⁸ Krońska, *Sokrates*, s. 79 – 80; W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 59 – 60; Gutek, *Filozoficzne*, s. 24.

¹⁰⁹ Platon, *Protagoras*, 352 A – B, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

¹¹⁰ Reale, *Historia*, t. 1, s. 332; Krońska, *Sokrates*, s. 101, 85. Zob. A. Kwiatek, M. Worwąg, *Podróż po historii filozofii. Starożytność*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar,” Warszawa 1997, s. 64.

świadczy o sile uczuć, lecz o słabości rozumu, który nie zdobył jeszcze pojęcio-
wej wiedzy etycznej.¹¹¹ Opisany wyżej pogląd, zgodnie z którym „wiedzieć, co
jest sprawiedliwe, to znaczy zarazem postępować sprawiedliwie”¹¹² nazywany jest
intelektualizmem etycznym.

Sokrates twierdził przy tym, iż nie posiada wiedzy, której mógłby kogokol-
wiek nauczyć. Mówił bowiem o sobie, „że nie wie nic poza tym, że wie, iż nic
nie wie.”¹¹³ Sądził też, że również inni ludzie „wiedzą mało albo też nic nie wie-
dzą,” choć uważają, „że coś wiedzą.”¹¹⁴ W dodatku, nie uświadamiają sobie swej
niewiedzy w przeciwieństwie do niego, który jeśli czegoś nie wiedział, to nie
myślał, że wie.¹¹⁵ Posiadana przez ludzi wiedza była dla Sokratesa złudzeniem.
Nie wynikała przecież z rozumowej refleksji, lecz opierała się na jakiejś intuicji
albo pochodziła z uznania, że jeżeli ktoś dobrze wykonuje swój zawód to „jest
bardzo [mądry] we wszystkim innym.”¹¹⁶ Wraz z uświadomieniem sobie własnej
niewiedzy, Sokrates uznał, że również innym ludziom powinien uzmysłowić ich
niewiedzę, a następnie razem z nimi poszukiwać prawdziwą wiedzę o tym, co
najważniejsze, czyli o cnotach. To zadanie stało się jego życiowym powołaniem.
Sokratejska „wiedza niewiedzy”, którą można wyrazić w rozumowaniu: „jeśli
nie wiem (czegoś), to wiem (że czegoś nie wiem), a więc wiem”¹¹⁷ stanowiła ko-
nieczny warunek prowadzący do poznania samego siebie. Przekonanie Sokrate-
sa o własnej niewiedzy nie świadczyło przy tym o zwątpieniu filozofa w możli-
wość dotarcia do prawdy. Myśliciel ten bowiem poddał krytyce, posiadaną przez
ludzi, wiedzę pozorną.

Owa chyba najślynniejsza myśl filozoficzna, czyli sokratejskie zdanie: „wiem,
że nic nie wiem” może wydawać się sprzeczna sama w sobie. „Jeśli bowiem ktoś
nie wie, to owo nic musi także obejmować wiedzę niewiedzy – zatem Sokrates nie
może także wiedzieć, że nie wie.”¹¹⁸

¹¹¹ A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Fundacja „Aletheia”, War-
szawa 2000, s. 72.

¹¹² Por. Krońska, *Sokrates*, s. 99.

¹¹³ Laertios, *Żywoty [za:] Krońska, Sokrates*, s. 222.

¹¹⁴ Platon, *Obrona*, 20 c – 28 c.

¹¹⁵ Por. tamże; por. Krońska, *Sokrates*, s. 83.

¹¹⁶ Por. tamże, s. 85.

¹¹⁷ Krokiewicz, *Sokrates*, s. 64, 66.

¹¹⁸ T. Mazur, *Kapryśni bogowie Sokratesa. Człowiek i świat wartości w tradycji filozofii zachod-
niej*, s. 42, Kęty 2008.

3.3. Dialog jako poszukiwanie wiedzy

Uświadamianiu niewiedzy i zdobywaniu wiedzy o cnotach służyła wypracowana przez Sokratesa specjalna metoda. Polegała ona na prowadzeniu dialogu w trakcie którego Sokrates zadawał pytania, a jego uczeń udzielał na nie odpowiedzi.¹¹⁹ Przy pomocy pytań Sokrates chciał, „obnażyć” duszę rozmówcy i ukazać całą prawdę o stanie jej wiedzy.¹²⁰ Filozof ten bowiem sądził, iż tylko w żywym dialogu można było wy badać, wypróbować i uleczyć duszę. Szukanie odpowiedzi na zadawane przez Sokratesa pytania wymagało przecież pewnego intelektualnego wysiłku. Konfrontacja dwóch odmiennych poglądów wymagała przytoczenia przekonujących argumentów służących poparciu prezentowanego stanowiska. „Żywa rozmowa” prowadziła niejednokrotnie do stopniowej weryfikacji posiadanej wiedzy. Sokrates zmuszał bowiem rozmówcę do „uświadomionego mówienia.” I właśnie prowadzenie dialogu było dla Sokratesa istotą jego filozofowania.¹²¹ Dialog sokratejski składał się z dwóch etapów. Pierwszy z nich, to etap negatywny, w trakcie którego Sokrates stosował metodę elenktyczną polegającą na zbijaniu argumentów przeciwnika. Drugi etap zaś, to etap pozytywny, w trakcie którego filozof używał metody maieutycznej pozwalającej wydobyć z rozmówcy wiedzę prawdziwą.

W trakcie pierwszej części rozmowy (etap negatywny lub **elenktyczny**) Sokrates wykazywał uczniowi „pozorność, słabość i złudność” posiadanej przez niego wiedzy.¹²² Do jej zdemaskowania używał ironii, która była istotą pierwszego etapu rozmowy. Rozpoczynając dialog Sokrates prosił więc rozmówcę o radę lub pouczenie na temat czym coś jest – jaka jest jego definicja (np. na temat tego czym jest męstwo) udając, że wierzy w jego kompetencje i wiedzę. Po udzieleniu odpowiedzi, przez pewnego siebie uczestnika rozmowy, Sokrates zaczynał wskazywać na jej słabe strony. Kiedy przeciwnik zrewidował swój pogląd, Sokrates znów wykazywał jego niewłaściwość. Następnie, zestawiając różne wypowiedzi rozmówcy na ten sam temat, udowodniał, że są one ze sobą sprzeczne. I tak na różne sposoby filozof drążył daną definicję, potem zapraszał do sprawdzenia kolejnej, a następnie zbił również ją ujawniając ukryte w niej błędy, które wyolbrzymiał i doprowadzał do absurdu. Ten, podobny do egzaminu,¹²³ sposób rozmowy doprowadzał

¹¹⁹ Por. Krońska, *Sokrates*, s. 74.

¹²⁰ Reale, *Historia*, t. 1, s. 371; Platon, *Charmides*, 154 d-e.

¹²¹ Krokiewicz, *Sokrates*, s. 17 – 21; Reale, *Historia*, t. 1, s. 49. O korzyściach płynących z posługiwania się słowem mówionym oraz o szkodach wynikających z używania słowa pisanego pisze Platon w dialogu „Fajdros.”

¹²² Por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 377 – 378; Krońska, *Sokrates*, s. 82, 84.

¹²³ Platon, *Laches*, 187 d – 188 b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

rozmówcę do zwątpienia w prawdziwość tezy, którą na początku uznawał za pewnik.¹²⁴ Rozmówca był bowiem niejako zmuszony do przyjęcia poglądów niezgodnych z jego własnymi lecz wynikających konsekwentnie z wcześniejszych założeń. „Sztuka prowadzenia rozmowy w postaci pytań i odpowiedzi” polegała bowiem na stosowaniu, przez Sokratesa, „logicznych prawideł rozumnego myślenia.”¹²⁵

Celem sokratejskiej ironii nie było zatem ośmieszenie uczestnika dialogu, lecz oczyszczenie jego duszy z fałszywej pewności (urojonej wiedzy) oraz przygotowanie jej do przejścia na kolejny etap rozmowy. Należy zatem zauważyć, iż stosowana przez Sokratesa ironia jest poważna natomiast niepoważna była powaga rozmówcy.¹²⁶

W trakcie drugiej części dialogu (etap pozytywny lub **maieutyczny**) filozof pomagał rozmówcy dotrzeć do prawdy, która znajdowała się nie gdzieś na zewnątrz, ale przebywała w jego duszy. Sokrates bowiem uważał, że ludzkie dusze są „brzemienne prawdą”. Należało tylko tę prawdę człowiekowi uświadomić i niejako pomóc jej się narodzić. Służyła do tego metoda maieutyczna czyli „sztuka położnictwa duchowego”. Polegała ona na tym, że Sokrates – porównujący swoje działania do pracy akuszerki – wydobywał z ucznia – przy pomocy pytań – ukrytą w nim wiedzę na temat cnót etycznych. Sztuka położnicza Sokratesa różniła się zaś od sztuki zwykłych akuszerok, tym, że filozof pomagał „rodzić” mężczyznom, a nie kobietom, zajmując się ich duszami, a nie ciałem.¹²⁷

Podczas rozmowy „maieutycznej” Sokrates zamierzał ustalić, wraz z uczniem, na czym polega sprawiedliwość (lub inna cnota moralna), od czego zależy i po czym można ją poznać. Filozof uważał bowiem, iż wartości etyczne pochodzą „z samej natury rzeczy”, są odwieczne i niezmienne. Nie zostały zatem określone na drodze umowy społecznej, aby mogły podlegać dowolnym modyfikacjom pod wpływem zmiennej opinii publicznej. Wiedza prawdziwa i pewna znajduje się zaś w pojęciach, które można zdobyć poprzez sformułowanie definicji będącej „zespołem znaków oddających istotę rzeczy”. Drogą dojścia do zdefiniowania istoty jakiejś sprawności moralnej było natomiast poszukiwanie cech wspólnych dla jej różnorodnych przejawów. Należało zatem zebrać, zestawić i porównać poszcze-

¹²⁴ Reale, *Historia*, t. 1, s. 376 – 378; Krońska, *Sokrates*, s. 83 – 85; por. Z. Mikołajko, *Elementy filozofii*, Wyższa Szkoła Informatyki Stosowanej i Zarządzania, Warszawa 2002, s. 85.

¹²⁵ Krokiewicz, *Sokrates*, s. 61.

¹²⁶ J. Brun, *Sokrates*, tłum. H. Igalson – Tygielska, Prószyński i S – ka, Warszawa 1999, s. 86 – 87, 88 – 93; P. Juchacz, *Sokrates: filozofia w działaniu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2004, s. 172 – 169.

¹²⁷ Platon, *Teajtet* 148 e – 151 d [za:] Krońska, *Sokrates* 162 – 168; por. Reale, *Historia*, t. 1, s. 378 – 382.

gólne przypadki np. czynów sprawiedliwych oraz odszukać te własności, które wystąpiły w każdym z nich. Wydobyć owych stałych cech było zatem wskazaniem na istotę danej sprawności etycznej. Taki sposób dochodzenia do wiedzy to indukcja, która jest rozumowaniem przebiegającym „od szczegółu do ogółu”.¹²⁸ I właśnie na drodze indukcji Sokrates poszukiwał etycznej wiedzy pojęciowej.

3.4. Eleutheria, enkrateia, autarkia

Człowiek posiadający wiedzę etyczną mógł jednocześnie cieszyć się wolnością (wolność – eleutheria). W czasach Sokratesa wolność rozumiana była w sensie prawnym (zewnętrznym). Wolnym więc był ten, kto nie był niewolnikiem. Sokrates zmienił zatem rozumienie wolności wprowadzając pojęcie wolności duchowej. Zgodnie z nim wolnym był ten, kto nie był „niewolnikiem zmysłowych rozkoszy,”¹²⁹ lecz panem swojej zwierzęcej natury.

Filozof z Aten uznał przy tym, że umiejętność panowania nad sobą to największe dobro i podstawa wszystkich innych cnót.¹³⁰ Ta zdolność jest określana greckim słowem – „enkrateia”. Należy dodać, że termin ten pochodzi od wyrazu „enkrates” oznaczający osobę, która posiada władzę i prawo dysponowania czymś. Wyraz „enkrates” więc odnosi się do umiejętności dysponowania samym sobą przez kogoś, kto nie ulega cielesnym pożądaniam i nie kieruje się namiętnościami, instynktami czy chwilowym impulsem.¹³¹ Taki człowiek – wolny od potrzeb i pragnień swej zwierzęcej natury – jest również niezależny od rzeczy czyli wolny a zatem samowystarczalny (autonomiczny). Można tu dostrzec podobieństwo do kogoś kto potrafi samodzielnie (bez pomocy innych) wykonać niezbędne do życia przedmioty codziennego użytku (autarkia techniczna). Sokratesowi chodziło oczywiście o samowystarczalność w życiu duchowym czyli o autarkię duchową.

Cenione przez Sokratesa umiejętności takie jak: dysponowanie samym sobą (enkrateia), wolność (eleutheria) i samowystarczalność (autarkia) można było zdobyć tylko poprzez prowadzenie życia zgodnego z rozumem. Tylko rozum bowiem potrafi zapanować nad zmysłową naturą człowieka i zapewnić mu w ten sposób szczęście.¹³² Człowiek rozumny z kolei jest zdolny do nawiązania przyjaźni. Tylko bowiem „ktoś dobry może być przyjacielem dobrego.”¹³³

¹²⁸ Krapiec, *Realizm*, s. 199, 215 – 216, 259, 260; Guthrie, *Filozofowie greccy*, s. 62 – 63.

¹²⁹ Ksenofont, *Wspomnienia* [za:] Reale, *Historia*, t. 1, s. 342.

¹³⁰ Ksenofont, *Wspomnienia* [za:] Tamże, t. 1, s. 335 – 336.

¹³¹ Por. Tamże, t. 1, s. 335 – 336.

¹³² Por. Tamże, t. 1, s. 336, 338 – 339; Pawlikowski, *Zarys dziejów*, s. 17 – 18.

¹³³ Reale, *Historia*, t. 1, s. 346.

3.5. Szczęście

Celem filozoficznej działalności Sokratesa było wychowanie ludzi szczęśliwych poprzez nauczenie ich na czym polega szczęście i jak można je osiągnąć.

Zdaniem filozofa szczęście polega na zdobyciu i używaniu najwyższego (prawdziwego) dobra. Prawdziwym dobrem jest zaś mądrość (wiedza). Szczęście polega zatem na posiadaniu owej mądrości (wiedzy). Zdobyć powodzenia i szczęścia zależy przy tym od rozumu – udoskonalonego wiedzą o cnotach. Posługując się bowiem rozumem człowiek potrafi „odmierzać i dawkować przyjemność”. Sztuka odmierzenia przyjemności polega zaś na tym, aby „jeść i pić z przyjemnością, używać rozkoszy zmysłowych, odpoczywać i spać” po warunkiem jednak, aby powściągnąć pragnienie do chwili, gdy jego zaspokojenie będzie największą przyjemnością.¹³⁴ Natomiast bezmyślne oddawanie się każdej przyjemności nie zapewni tych rozkoszy do których zdaje się prowadzić. Szczęście można zatem osiągnąć tylko poprzez mądre zaspokojenie pragnień co umożliwia takie dobro wewnętrzne jak mądrość.

Dobra zewnętrzne – takie jak bogactwo, uroda czy siła – nie będące dobrem najwyższym, są „źródłem ciężkich nieszczęść”. I tak przez urodę „wielu doznało krzywdy ze strony ludzi pomyślonych na punkcie piękności”, przez siłę natomiast „wielu zbyt zuchwale porwało się na dzieła przerastające ich możliwości i w rezultacie poniosło dotkliwe porażki”, bogactwo zaś „zginęło na skutek machinacji wroga.”¹³⁵

3.6. Duchowa wartość sokratyzmu

Stosowane przez Sokratesa zabiegi – oczyszczanie z fałszywych mniemań (pierwszy etap dialogu) oraz szukanie prawdziwej wiedzy (drugi etap dialogu) – zmierzały do ukształtowania w ludziach pewnej kultury umysłowej.¹³⁶ Dialog uczył pokory i zasad rozumnego myślenia oraz prowadził do poznania samego siebie. Właściwym celem sokratejskiej metody dialogu było zatem wychowanie człowieka (cel protreptyczny) czyli jego duszy. Filozof nie uczył natomiast umiejętności zawodowych czy specjalistycznych.¹³⁷ Uważał bowiem, że największym dobrem duszy jest wiedza etyczna, której poszukiwaniu służyła właśnie stosowana przez niego metoda dialogu stanowiąca pewną formę wychowania. I zapewne dlatego Sokrates został zatem nazwany – przez swojego największego ucznia Platona

¹³⁴ Ksenofont, *Wspomnienia* [za:] Reale, *Historia*, t. 1, s. 342.

¹³⁵ Ksenofont, *Wspomnienia* [za:] tamże t. 1, s. 328.

¹³⁶ Platon, *Sofista* [za:] Reale *Historia*, t. 1, s. 377.

¹³⁷ Gutek, *Filozoficzne*, s. 24; Krońska, *Sokrates*, s. 79.

– „najbardziej autentycznym wychowawcą ludzi”.¹³⁸ Tak wychowane, to znaczy ukształtowane duchowo osoby mogły następnie podejmować funkcje publiczne jako politycy. Według Sokratesa bowiem prawdziwym politykiem mógł być tylko człowiek moralnie doskonały (cnotliwy). Bez takich ludzi działalność polityczna mogłaby być tylko złudzeniem. W takim ujęciu wychowanie miało zatem stanowić fundament polityki. Dlatego też Sokrates uważał swoją działalność za coś do głębi politycznego czyli służącego jego „polis” – miastu – państwu.¹³⁹

Sokratejski dialog pełnił również funkcje krytyczne inspirując ludzi do przemyśleń i weryfikacji prawdziwości głoszonych dotychczas poglądów. Rozmowa, w trakcie której Sokrates, przy pomocy ironii, „przekłuiwał bukłak [ludzkiej] pychy i pęcherze urojonej wiedzy”¹⁴⁰ przyczyniała się do podważenia poglądów rozpowszechnianych przez współczesne filozofowi autorytety moralne czy polityczne oraz burzyła uznane za pewnik mniemania opinii publicznej. Z tego powodu myśliciel ten został porównany do uciążliwego owada – bąka siadającego „miastu na kark”, które podobnie jak wielki i rasowy koń, potrzebowało jakiegoś „żądła” pobudzającego go do życia.¹⁴¹ Wychowawczo – krytyczna działalność doprowadziła Sokratesa do skazania go, przez ówczesne władze Aten, na karę śmierci. Sprawę sądową Sokratesa można uznać nie tylko za osobisty dramat filozofa, lecz także za „proces wytoczony (...) nieskrępowanej myśli, która poza gnuśną codziennością [poszukiwała] prawdziwych problemów” moralnych i społecznych.¹⁴² Dla Sokratesa miarą wszechrzeczy był bowiem „człowiek myślący”.¹⁴³

Jednak zajmowanie się myśleniem, zwłaszcza innych osób, jest zajęciem niebezpiecznym. „Praca myślowa wiąże się z ryzykiem. Ludzie przywiązują się do swych złudzeń. Mają zresztą często takie złudzenia, bez których nie mogliby żyć. Gdy ktoś chce pozbawić ich takich złudzeń, czyni sobie z nich śmiertelnych wrogów. Sokrates został skazany na śmierć przez tych, którzy złudzenia cenili wyżej niż prawdę (...). Tak, o wiele bezpieczniej utrwalac istniejące złudzenia niż je rozpraszać.”¹⁴⁴

¹³⁸ Reale, *Historia*, t. 1, s. 306.

¹³⁹ Por. tamże, t. 1, s. 347 – 348.

¹⁴⁰ Brun, *Sokrates*, s. 87.

¹⁴¹ Platon, *Obrona*, XVIII 30 e.

¹⁴² Brun, *Sokrates*, s. 34.

¹⁴³ Krońska, *Sokrates*, s. 122.

¹⁴⁴ J. Tischner, *Wędrowniki w krainę filozofów*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2008, s. 11 – 12.

4. SOKRATYCY

Myśl filozoficzną Sokratesa kontynuowali jego uczniowie nazywani -sokratykami mniejszymi – ze względu na mniejszą rangę swych osiągnięć, – jednostronnymi – ponieważ zajmowali się jednym aspektem nauki mistrza oraz – semisokratykami – z powodu połączenia nauki Sokratesa z obcymi mu poglądami.¹⁴⁵ Owi sokratycy utworzyli dwa ważne nurty myślowe – cynizm i cyrenaizm. Przetrwały one do końca starożytności, odradzając się w poglądach późniejszych filozofów.

4.1. Szkoła cyników

Twórcą cynizmu był **Antystenes** żyjący na przełomie V i IV w. przed Chr. Prawie wszystkie jego dzieła zaginęły. Zachowane fragmenty znajdują się w zbiorach „*Antisthenis fragmenta*” i „*Socraticorum Reliquiae*”. Cynicy gromadzili się w szkole noszącej nazwę – „Kynosarges” (co znaczy „bystry pies”). Od miejsca spotkań nazywali siebie cynikami czyli „byстрыmi psami”. Również tryb ich życia przypominał „pieskie życie”. I tak jeden z najbardziej znanych cyników – Diogenes z Synopy (413 – 323 przed Chr.) mieszkał w beczce, a jego dobytkiem były: kij, płaszcz i kubek. Natomiast filozof Krates wraz z żoną Hyparchią prowadzili życie wędrownych tułaczy – filozofów. Taki sposób życia bowiem odzwierciedlał teorie filozoficzne ukształtowane przez twórcę szkoły i jego następców.

Antystenes uważał bowiem, że jedynym dobrem jest cnota. Ludzie zaś, którzy chcą ją zdobyć powinni ciało ćwiczyć przy pomocy ćwiczeń gimnastycznych duszę natomiast usprawniać rozumowaniami.¹⁴⁶

Głównym przedmiotem zainteresowania Antystenesa stanowiło jednak szczęście. Twierdził on, że szczęście polega na byciu wolnym i niezależnym od osób i rzeczy. Osiągając potrzebne osoby lub rzeczy, człowiek staje się przeciwieństwem niewolnikiem. Zaspokajając bowiem pożądanie i dostarczając takich przyjemności, z którymi człowiek się wiąże. Aby być wolnym należy zatem ograniczyć potrzeby, a nawet wyzbyć się ich, aby nigdy niczego nie potrzebować. Poza tym, według cyników, trzeba w ogóle wyzwolić się od pożądań i zrezygnować z wszelkich przyjemności, które same w sobie są złe. Antystenes zmodyfikował zatem pogląd Sokratesa twierdzącego, że przyjemność sama w sobie nie jest ani dobra ani zła. Jej wartość bowiem, jak dodał ten filozof, zależy tylko od tego, czy ktoś z niej rozumnie korzysta.

¹⁴⁵ Reale, *Historia*, t. 1, s. 442.

¹⁴⁶ Za tamże, t. 1, s. 404.

Należy dodać, że dla cyników dobra materialne nie miały żadnego znaczenia jako mające przyjemność. Ich pragnienie jest „ciężką chorobą.” Zdobywanie skarbów bowiem naraża ludzi na różne niebezpieczeństwa i prowadzi do zbrodni. Najważniejszym jednak jest to, że ten, „kto kocha pieniądze nie jest dobry,” i dlatego do statku należy życzyć tylko „dzieciom wrogów.” Prawdziwe bogactwa bowiem, jak sądził Antystenes, człowiek posiada nie w domu, lecz we własnej duszy.

Również sława, cześć i honor nie były przez cyników poważane. Dobrem był dla nich właśnie brak czci i sławy. Nie zależało im na dobrej opinii i pochwałach ludzi. I dlatego Antystenes kiedy usłyszał, że jest chwalony zapytał: „cóż więc złego zrobiłem?” Uważał bowiem, że „społeczeństwo czci i chwali właśnie przeciwieństwo tego, co powinien cenić filozof.” Należy zaznaczyć, że cynicy uczyli, iż porzucenie bogactw, wyzbycie się potrzeb i zwalczanie pożądań wymaga duchowego wysiłku. Bez owego trudu człowiek nie mógł też zdobyć cnoty. Dlatego trud (po grecku *ponos*), obok cnoty, był uważany przez cyników za największe dobro. Przyjmując trud i cnotę za coś jedynie wartościowego cynicy jednocześnie odrzucili normy pochodzące z obyczajów, konwencji społecznej czy ludzkich słabości. Z tego wynikało potępienie wszelkich podziałów społecznych i głoszenie równości wszystkich ludzi.¹⁴⁷

4.2. Szkoła cyrenaików

Nazwa omawianej szkoły „cyrenaicy” pochodzi od jego twórcy – **Arystypa** z Cyreny – bogatego miasta leżącego w północnej Afryce, w którym prowadził on dostatnie i wygodne życie. Ważnym źródłem wiedzy dotyczącym nauki cyrenaików jest dzieło G. Giannantoni pt. „*I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzioni e studio introduttivo*”.

Arystyp mówił o sobie, że należy do ludzi, którzy chcą „żyć najłatwiej i najprzyjemniej.”¹⁴⁸ Troszczył się więc tylko o ciało, tak jakby wcale nie miał duszy (Cyceron). Arystyp uważał przy tym, że najwyższym dobrem jest przyjemność cielesna pochodząca z różnych źródeł. Najważniejszym z nich miało być bogactwo, traktowane przez Arystypa jako niezbędny środek służący prowadzeniu przyjemnego życia. Założyciel szkoły „cyrenaików” dostrzegał przy tym, że przyjemność cielesna jest ulotna, chwilowa, trwa tylko „w danym momencie”. I dlatego należy troszczyć się tylko o dzień dzisiejszy. Cyrenaicy nie martwili się więc o przeszłość – która już się zakończyła oraz nie zajmowali się przyszłością – któ-

¹⁴⁷ Por. tamże, t. 1, s. 401 – 414; Mikołajko, *Elementy*, s. 87 – 88.

¹⁴⁸ Ksenofont, *Wspomnienia* [za:] Reale, *Historia*, t. 1, s. 423.

ra nie wiadomo czy nastąpi. Tak samo przyjemności minione oraz przyszłe były dla nich bez znaczenia. Należy tu zaznaczyć, że cyrenaicy, uznający za najwyższe dobro przyjemność cielesną, byli pierwszymi, w historii filozofii, hedonistami (z j. greckiego „hedone” oznacza przyjemność, rozkosz).

Warunkami zdobycia wspomnianej przyjemności były przy tym umiejętne (rozumne) kierowanie swoimi pragnieniami oraz dawkowanie przyjemności tak, aby nie przesadzić w ich zdobywaniu i nie zostać ich niewolnikiem.

Jeśli chodzi o przyjemności duchowe, to w porównaniu z cielesnymi, miały one dla cyrenaików mniejszą wartość. „Przyjemności cielesne są o wiele cenniejsze od duchowych, a cierpienia fizyczne są dotkliwsze od moralnych; dlatego też przestępców karze się przede wszystkim fizycznie.”¹⁴⁹

Zdaniem cyrenaików nie należy również angażować się w życie publiczne, gdyż przeszkadza to w prowadzeniu wygodnego życia. Sądziли bowiem, że panowanie jest źródłem trosk, a podporządkowanie się rządzącym może stać się powodem smutku. Aby uniknąć tego typu niewygód najlepiej nie należeć do żadnego państwa, ale wszędzie pozostać cudzoziemcem.¹⁵⁰ Cyrenaicy zatem bardziej cenili życie poświęcone dobru jednostki, niż życie wspólnotowe, prowadzone dla dobra państwa (polis).

¹⁴⁹ Diogenes Laertios, II, 88 [za:] tamże, t. 1, s. 424.

¹⁵⁰ Tamże, t. 1, s. 415 – 428.

5. PLATON

Platon (427 – 347 przed Chr.) to przydomek filozofa o imieniu Arystokles, który został tak nazwany ze względu na masywną budowę ciała. Słowo „Platon” (z j. gr. „platys”) oznacza bowiem człowieka o szerokich plecach. Platon pochodził ze znakomitej rodziny ateńskiej, był dobrze wykształcony. Mając 20 lat został uczniem Sokratesa, któremu towarzyszył 8 lat. Po jego śmierci odbył wiele podróży m.in. do Italii i Syrakuz, gdzie został sprzedany do niewoli. Po wykupieniu przez przyjaciół powrócił do Aten gdzie założył szkołę – nazywaną Akademią Platońską, którą można uznać za pierwszy europejski uniwersytet. Akademia miała charakter instytutu naukowego, w którym zajmowano się nie tylko filozofią, lecz także innymi dziedzinami wiedzy – m.in. matematyką, prawem, biologią czy astronomią. Platon zamieszkał przy Akademii, w której przez 40 lat pracował naukowo i dydaktycznie.¹⁵¹

Swoje poglądy filozoficzne Platon zaprezentował w 36 dialogach. Do najbardziej znanych utworów należą: „*Obrona Sokratesa*,” „*Uczta*” (o miłości), „*Fedon*” (o nieśmiertelności duszy), „*Fajdros*” (o związku duszy z ideą), „*Fileb*,” „*Eutyfron*,” „*Eutydem*,” „*Charmides*,” „*Laches*,” „*Parmenides*,” „*Protagoras*,” „*Gorgiasz*” (o retoryce), „*Menon*” (o cnocie), „*Timajos*,” „*Teajtet*,” „*Kritiasz*,” „*Kraty*,” „*Sofista*” oraz „*Państwo*” i „*Prawa*.”¹⁵²

5.1. Koncepcja rzeczywistości

Syntetycznym ujęciem nauki Platona, jest tzw. „**mit o jaskini**”, zawarty w VII rozdziale dialogu „*Państwo*.” Mieszkańcami platońskiej jaskini są ludzie, posiadający ograniczone pole swego poznania. Skrępowani przez kajdany mogą jedynie wpatrywać się w cienie przesuwane się po ścianie jaskini oraz nasłuchiwać echa ludzkich głosów. Jednak zrozumienie owego faktu (cienie i echo, a nie pierwowzór) jest możliwe dopiero po uwolnieniu się z owych kajdan oraz na skutek ucieczki z jaskini. Za plecami więźniów znajduje się bowiem otwór, ogień oraz „ludzie noszący na ramionach posągi i przedmioty wykonane z kamienia, z drzewa i innych materiałów, przedstawiające wszystkie rodzaje istniejących rzeczy.” Płonący ogień sprawia więc, że przedmioty te rzucają cień na oglądaną przez mieszkańców jaskini ścianę, natomiast głosy owych ludzi odbijają się echem w jej wnętrzu. Jednak mieszkańcy pieczary, którzy nigdy nie widzieli niczego innego, są przekonani, „że

¹⁵¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. T. 2. Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 29 – 31; Wendland, *Historia*, s. 54 – 55.

¹⁵² Z prezentacją różnorodnych podziałów dialogów platońskich można zapoznać się czytając fragment książki K. Leśniaka, *Platon*, s. 19 – 24.

te cienie są jedyną prawdziwą rzeczywistością”¹⁵³ „Mit o jaskini” symbolizuje różne poziomy rzeczywistości (byt zmysłowy i nadzmysłowy), odmienne płaszczyzny poznania (poznanie przez wyobraźnię, wiarę czy dialektyczne), zawiera wątki ascetyczne, mistyczne i teologiczne, wyraża platońską koncepcję polityki.

Tak więc Platon wyróżnił dwa, różne od siebie, poziomy (obszary, sfery, płaszczyzny) rzeczywistości: zmysłowy (widzialny, fizyczny) i ponadzmysłowy (niewidzialny, ponadfizyczny). Świat ponadzmysłowy jest ujmowany tylko intelektualnie – poprzez rozumowanie. Świat zmysłowy natomiast można poznać przy pomocy zmysłów: oczu, słuchu, czy dotyku. Ten podział na dwa rodzaje rzeczywistości jest nazywany **dualizmem platońskim**.¹⁵⁴

5.1.1. Świat ponadzmysłowy

Świat ponadzmysłowy tworzą idee znajdujące się „ponad niebem” czyli ponad tym co jest widzialne (niebo bowiem jest tym, co można postrzegać zmysłami). Świat idei stanowi więc wymiar rzeczywistości wyższy nawet niż niebo.

Koncepcja idei to najważniejszy element filozofii Platona. Termin „idea” jest powszechnie rozumiany jako myśl lub pojęcie, które przebywa w umyśle człowieka. Według Platona jednak idea to „coś, ku czemu myśl się zwraca w sposób czysty, coś, bez czego myśl nie byłaby myślą.”¹⁵⁵ Idea to zatem przedmiot transcendentny (nie immanentny) znajdujący się poza myślącym człowiekiem. Można wyróżnić kilka przymiotów idei.

- Idea jest **inteligibilna**. Oznacza to, iż idea to rzeczywistość, którą może poznać tylko przez intelekt za pomocą rozumowania. Inteligibilność wyraża tę cechę idei, która przeciwstawia się temu, co zmysłowe.
- Idea jest **niecielesna** (niematerialna) dlatego też należy do innego wymiaru niż świat zmysłowy. Z tego też powodu idea jest niewidzialna, bez smaku i zapachu.
- Idea to byt **rzeczywisty**, absolutny, byt w sobie i przez siebie. Bytem jest to, co istnieje i nie może przestać istnieć.
- Idea jest **wieczna** – nie ma początku i końca. Czyn sprawiedliwy ma początek i koniec. Idea sprawiedliwości natomiast trwa nadal.
- Idea **nie podlega zmianie** – chociaż zmieniają się zaś poszczególne rzeczy zmysłowe np. piękny przedmiot może stać się brzydki.

¹⁵³ Reale, *Historia*, t. 2, s. 347 – 354.

¹⁵⁴ Tamże, t. 2, s. 96, 104, 107.

¹⁵⁵ Tamże, t. 2, s. 88.

→ Idea posiada cechę **jedności**. Każda idea jest jednością jednoczącą wielość rzeczy. I tak doświadczenie zmysłowe informuje, iż na świecie jest wiele ludzi, a każdy z nich jest człowiekiem. „A więc jeżeli jest coś, co jest orzekane o każdym człowieku i o wszystkich ludziach, a nie jest tożsame z żadnym z nich, to jest konieczne, aby istniało coś poza każdym z nich, oddzielne od nich i wieczne, coś jednego, co jest poza wieloma, a nazywane jest ideą.”¹⁵⁶ Idea człowieka obejmuje więc wszystkich ludzi tworząc ich istotę ujmowaną w pojęciu „człowiek.” Konkretny człowiek bierze udział w ogólnej naturze, która jest wspólna wszystkim ludziom.¹⁵⁷

5.1.2. Świat zmysłowy

Świat zmysłowy (widzialny, fizyczny) zajmuje (inaczej niż idee) pewną przestrzeń, ma początek (powstaje) i koniec (ginie), ciągle się zmienia i jest w nieustannym ruchu. Świat ten nie jest prawdziwym bytem, lecz ma w sobie „coś z bytu i nie – bytu” i jako mieszanina bytu i nie – bytu jest rzeczywistością pośrednią między bytem a nie – bytem (nicością).¹⁵⁸

Świat fizyczny nie istnieje sam z siebie lecz „zapożycza” swój byt od prawdziwego bytu, czyli od idei, dzięki czemu ma udział (partycypuje) w ich bycie. Rzeczy zmysłowe tylko naśladują idee (lecz nigdy im nie dorównają). Idee stanowią wzór dla świata fizycznego. Rzeczywistość zmysłowa jest zatem obrazem (odbitką, kopią) rzeczywistości ponadzmysłowej. Idee więc określają naturę rzeczy, sprawiając, że każda rzecz jest tym czym jest i jest poznawalna. Świat zmysłowy jest więc czymś wtórnym i niesamodzielnym gdyż zależnym od świata nadzmysłowego, bez którego nie może istnieć. Relację pomiędzy rzeczywistością idei, a światem zmysłowym można zatem określić jako: mimesis – naśladownictwo; methexis – partycypacja; koinonia – wspólnota lub parousia czyli obecność.¹⁵⁹

Równoległe z wiecznymi ideami, istnieje jeszcze, według Platona: **Demiurg** (Umysł, Bóg) – „Twórca i Ojciec Wszechświata” oraz **wieczna materia** (tworzywo) – pozbawiona jakiegokolwiek formy.¹⁶⁰ Demiurg jest przyczyną powstania dusz i świata fizycznego. W celu ich urzeczywistnienia posługuje się ideami oraz wiecz-

¹⁵⁶ Tamże, t. 2, s. 103 – 104.

¹⁵⁷ Tamże, t. 2, s. 88 – 104; K. Leśniak, *Platon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 29 – 30, 31.

¹⁵⁸ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 161, 169, 198; Platon, *Państwo* V, 476 e – 479 d, tłum. W. Witwicki, De Agostini Polska, Warszawa 2003.

¹⁵⁹ Reale, *Historia*, t. 2, s. 105, 109 – 111, 161. Por. dialog Platona *Fedon* 100 c-d, 74d.

¹⁶⁰ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 168.

ną materią. Idee są punktem odniesienia, pierwowzorem według którego Demiurg kształtuje z materii (wytwarza) świat zmysłowy. Dzięki działalności Demiurga zatem materia przyjmuje w siebie obraz idei. I dlatego rzeczywistość zmysłowa jest światem najlepszym z możliwych. W porównaniu ze światem idei, jest jednak mniej wartościowa, gdyż jest tylko jego cieniem.¹⁶¹ W dialogu „*Teajtet*” Platon porównał powstanie świata zmysłowego do rodzenia dzieci przez rodziców. I tak wyróżnił „to, co powstaje, to w czym coś powstaje i to, na obraz czego tworzy się to, co powstaje.” Pierwowzór (ideę) porównał do ojca, materię (to, w czym coś powstaje) do matki, to zaś, co powstaje do dzieci.¹⁶²

Platońska koncepcja rzeczywistości określana jest mianem **idealizmu obiektywnego**. Jest to idealizm ponieważ Platon zakłada, iż rzeczywistość jest w swej naturze czymś duchowym, a nie materialnym. Jeżeli chodzi o obiektywność, to świat idei istnieje obiektywnie czyli niezależnie od świata zmysłowego i tego, czy ktoś o nich myśli. Filozof ten zatem, jako pierwszy, radykalnie oddzielił to, co zmysłowe od tego co ponadzmysłowe. I dlatego też dopiero po Platonie można mówić, iż coś jest czymś cielesnym lub nie cielesnym, empirycznym i ponadempirycznym, fizycznym lub ponadfizycznym.¹⁶³ Należy zaznaczyć, iż Platon pogodził teorię Heraklita z koncepcją Parmenidesa. I tak zmienny świat zmysłowy posiada własności przypisane mu przez Heraklita. Natomiast świat niezmiennych idei ma te cechy o których nauczał Parmenides.

5.2. Koncepcja człowieka

Człowiek, według Platona, jest połączeniem duszy (pierwiastka pokrewnego światu bogów) i ciała (pierwiastka pokrewnego światu zwierząt). Pomiędzy tymi dwoma elementami (wymiarami) zaś istnieje opozycja.

5.2.1. Teoria duszy

Koncepcję duszy ludzkiej Platon zaprezentował w dialogach „*Fileb*,” „*Fajdros*,” „*Państwo*.” W myśl tej koncepcji dusza pełni funkcję kierowniczą – ożywia ciało, wprowadza je w ruch. Inaczej mówiąc „Człowiek to dusza władająca ciałem jak sternik władający łódką lub jak jeździec koniem.”¹⁶⁴ Jej istotą jest ruch i życie. Poza tym „każda dusza jest nieśmiertelna,”¹⁶⁵ a więc niezniszczalna. Dusza bowiem jest

¹⁶¹ Por. tamże, s. 167 – 169, 180 – 186.

¹⁶² Leśniak, *Platon*, s. 31.

¹⁶³ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 365.

¹⁶⁴ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 32.

¹⁶⁵ Platon, *Fajdros*, 245 c – 246 a [za:] Reale, *Historia*, t. 2, s. 227.

„spokrewniona” ze światem idei, który jest niezmienny i wieczny.¹⁶⁶ Z tego powodu dusza jest również niezmienna i wieczna, czyli nieśmiertelna. Drugi dowód na nieśmiertelność duszy (zamieszczony w dialogu „*Fedon*”) wywodzi się od strukturalnych cech idei, gdzie idee przeciwstawne nie łączą się ze sobą, lecz wzajemnie się wykluczają. Tak więc „ogień nigdy nie przyjmie do siebie idei zimna, a śnieg nigdy nie dopuści do siebie idei ciepła; z nadejściem ciepła musi się stopić i ustąpić miejsca śnieg, a gdy nadejdzie zimno, musi pierzchnąć i ustąpić miejsca ogień.”¹⁶⁷ Jeżeli zastosujemy tę zasadę w odniesieniu do duszy, to można stwierdzić, iż jeżeli istotną cechą duszy jest życie, a śmierć jest przeciwieństwem życia, to dusza nie będzie mogła przyjąć do siebie śmierci, tak więc dusza jest nieśmiertelna.¹⁶⁸

Omawiając problem duszy Platon porównał ją do skrzydlatego rydwanu (powozu) z dwoma końmi (białym i czarnym) oraz z mającym kierować nimi woźnicą. Alegoria ta ma wskazywać na poszczególne części duszy. I tak woźnica to rozumna część duszy, koń czarny to dusza gniewliwa, koń biały zaś to dusza pożądliva. Skrzydła u powozu natomiast symbolizują boski pierwiastek, którym są dobro, piękno i rozumność. Według Platona zatem rozum sprawuje funkcję kierowniczą w stosunku do dwóch sił symbolizowanych przez konie.¹⁶⁹

Platon uważał, iż dusza ludzka istnieje przed ciałem. Przed złączeniem się z nim przebywa w świecie idei – razem z innymi duszami tworząc orszak bogów. Bogowie przewodzą duszom, a wszyscy (bogowie i dusze) podążają za „wodem wszechrzeczy” – Zeusem.

Celem wędrówki bogów i podążających za nimi dusz jest zaś dotarcie do „świata przedmiotów prawdziwej wiedzy” czyli idei, aby nakarmić się „widokiem prawdy”. Platon pisze bowiem, iż na „zagonach prawdy” „rośnie pokarm” potrzebny do rozwoju najlepszej części duszy – rozumu. Kiedy więc dusza (rydwan) dotrze do świata idei, rozum (woźnica) ogląda prawdę samą w sobie, a także piękno samo w sobie, sprawiedliwość samą w sobie i inne idee, którymi się „karmi”. Skutkiem tego jest odcisnięcie się w duszy idei wszystkich rzeczy. Po nasyceniu się owym widokiem bieg orszaku zaczyna się od nowa, to znaczy orszak znowu przebiega niebo, aby ponownie znów dotrzeć do „świata prawdy.” Dzięki niemu zaś w duszach wzmacnia się boski pierwiastek symbolizowany przez skrzydła. Platon bowiem

¹⁶⁶ Platon, *Fedon*, 79 a – 80 b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982; Reale, *Historia*, t. 2, s. 221- 228.

¹⁶⁷ Tamże, t. 2, s. 221 – 225.

¹⁶⁸ Platon, *Fedon*, 102 b – 107 b.

¹⁶⁹ Reale, *Historia*, t. 2, s. 108.

pisze o duszach, iż „tym pokarmem się żywią i z niego rosną pióra duszy.” Obieg nieba odbywa się poza czasem i nie wiadomo ile trwa.¹⁷⁰

Platon dodaje, że jeżeli woźnica – rozum dobrze spełnia swoją rolę, dusza spokojnie unosi się ku światu idei. Mamy wtedy do czynienia z „duszą lepszą”. Kiedy jednak część rozumna (woźnica) straci panowanie nad częścią pożądliwą (koń biały) lub gniewliwą (koń czarny), i któryś z nich w duszy ludzkiej przeważa, wtedy rozum „ledwie się może bytom rzeczywistym przyjrzeć” i nie i nie może wszystkiego dokładnie zobaczyć. Takie dusze spożywają jedynie „pokarm prawdopodobieństwa” gdyż nie docierają do pełnej prawdy. Kontynuując analogię z rydwanem, Filozof z Aten opisuje jak to dalej rydwany (dusze) nie kierowane przez woźnicę (rozum) „depczą się nawzajem i roztrącają, bo się jedna ciśnie przed druga. Robi się ciżba, hałas, ścisk i tłok okropny”. W tym tłoku zdarza się również i tak, że „niejednej [duszy] się skrzydła połamiają”. Wtedy dusza spada na ziemię, aż natknie się na jakieś ciało w którym zamieszka. W ten sposób kończą się losy duszy w świecie niebiańskim, a zaczyna się jej życie ziemskie. Taka dusza jest nazywana „duszą niższą.”

W myśl tej doktryny wcielenie się duszy stanowi zatem wynik słabości rozumu, nie potrafiącego odpowiednio pokierować duszą. Efektem tego jest słabnięcie w tej duszy pierwiastka boskiego symbolizowanego przez skrzydła. Słabość ta pochodzi z braku prawdy, którą zastępuje prawdopodobieństwo. Ponieważ zaś Platon pisał, iż pióra duszy marniej od zła, należy wnioskować, iż złem tym jest słabość rozumu i brak prawdy. Z ich powodu zatem dusza wchodzi w jakieś ciało.

To, w jakie ciało wejdzie dusza zależy przy tym od tego ile ona zobaczyła ze świata idei. Im więcej zatem dusza przyswoiła sobie w świecie idei, tym doskonalsze pod względem moralnym miał być jej życie na ziemi. Ta więc, mająca ową wiedzę największą wejdzie w ciało człowieka, który stanie się filozofem. Dusze, które zapamiętały mniej – wejdą w ludzi, którzy będą wykonywali inne zawody, odpowiadające stopniowi niewiedzy duszy. W zależności więc od wspomnianej niewiedzy duszy Platon podzielił zawody w następujący sposób: – król, wojownik, polityk, gospodarz, przedsiębiorca, lekarz (zawody wymagające pracy umysłowej); – wróżbici, twórcy, rzemieślnicy, sofisci (zawody, których wykonywanie wymaga mniej rozumu, a więcej wyobraźni, profesje bliskie pozorom, a nawet kłamstwu; – tyran (stoi najniżej w hierarchii prawdy i piękna). Opisane wyżej typy ludzi, wykonujących owe zawody, zależą w swej wartości i duchowej wyższości lub niższości od stopnia poznania idei.¹⁷¹

¹⁷⁰ Platon, *Fajdros* 247 c- e [za:] tamże; Platon, *Państwo*, VI, 509 d.

¹⁷¹ Reale, *Historia*, t. 2, s. 239.

5.2.2. Metempsychoza duszy

Platon przyjmował, iż dusza, która raz dostanie się do ciała, może wędrować z jednego ciała na drugie (metempsychoza) i wcielać się jeszcze wiele razy (teoria reinkarnacji). Owe ciągle wcielanie się zaś to, według Platona, pokuta za złe życie. Dusze więc, zależnie od swych postępów lub upadków, przesuwały się „do przodu” lub „do tyłu” w swych kolejnych wcieleniach.

Oprócz tego Platon mniemał, że jeżeli człowiek kieruje się namiętnościami i goni za rozkoszą cielesną, to wtedy jego dusza „nasiąka tym co cielesne” i staje się zbyt ociężała, aby po śmierci oderwać się całkowicie od ciała. Taka dusza błąka się przez jakiś czas wokół grobu, a następnie łączy się z ciałem ludzkim lub nawet wchodzi w ciało zwierzęcia. Dusza danego człowieka wybiera sobie przy tym taką „naturę zwierzęcą, która jest podobna do jego naturalnych skłonności”. I tak ludzie, którzy krzywdzili innych wcielają się w wilka, sępa lub jastrzębia. Natomiast osoby lubiące pracę społeczną wchodzi w pszczoły lub mrówki. Cykl wcieleń będzie trwał dotąd dopóki dusza nie stanie się lepsza czyli rozumna to znaczy nie zajmie się filozofią. Dusza człowieka, który ukochał mądrość (czyli zajmował się filozofią) powróci do świata idei. Tylko bowiem przyjaciel nauki może wejść „pomiędzy bogi.”¹⁷²

Opisane wyżej losy duszy można zasadniczo podzielić na trzy etapy: przed pierwszym wcieleniem (w czasie gdy żyła wraz z bogami); w kolejnych wcieleniach i po wcieleniach (po jej oddzieleniu się od ciała). W każdym z tych etapów zasadniczą rolę mieć wydaje się mieć rozum, który pozwala duszy poznawać idee w świecie duchowym, i którego słabość powoduje utratę możliwości takiego poznawania. Również w życiu ziemskim rozum jest najważniejszy, ponieważ dzięki niemu dusza jest w stanie zapanować nad zmysłami. Dzięki filozofii i retoryce zaś, w których kształci się rozum, dusza ma dojść nawet do przypomnienia sobie idei.

Nacisk na rolę rozumu w życiu człowieka, wydaje się najcenniejszą częścią prezentowanej myśli Platona. Inne jej elementy, takie jak porównanie duszy do rydwanu, wędrowki dusz w orszaku bogów oraz koncepcja rozmaitego typu wcieleń, pochodzą z ówczesnej kultury (między innymi z orfizmu) i służą tylko jako swoista „pomoc” zakrywająca braki myśli Platona, który, nie podając żadnych rozumnych uzasadnień swoich informacji o losach duszy po śmierci, odwołał się do mitów i realiów kultury greckiej.

¹⁷² Platon, *Timajos*, 42 b – d [za:] Reale, *Historia*, t. 2, s. 235; Platon, *Fedon*, 81 c- 82 c.

5.2.3. Teoria ciała

Podkreślając rolę duszy Platon uznał, że ciało jest czymś dużo gorszym od niej. Pomiędzy duszą i ciałem jest nawet wyraźna opozycja. Ciało bowiem poważnie ogranicza duszę, tak że Platon pisze nawet o pogrzebaniu duszy w ciele. Tak więc ciało jest dla duszy grobem lub więzieniem, w którym odbywa ona pokutę. Według Platona ciało jest „korzeniem wszelkiego zła”. I dlatego przebywanie duszy w ciele jest jej umieraniem, natomiast śmierć – oderwanie się duszy od ciała to przejście do prawdziwego życia.

Taki stosunek do ciała sprawił, że przyjemności cielesne, właściwe dla duszy pożądlivej (posiadanie bogactwa i dóbr materialnych) i gniewliwej (zaszczyty i zwycięstwa), zasługują, według Platona, na potępieniu. Wartościowe zatem są tylko przyjemności związane z rozumną częścią duszy.¹⁷³

5.2.4. Teoria poznania

Zarys platońskiej koncepcji poznania znajduje się w dialogach „*Menon*”, „*Fedon*”, „*Fajdros*”, „*Timajos*” i „*Państwo*.” Na ich podstawie należy stwierdzić, że Platon poznawanie ujmował jako proces przypominania (**anamnezy**, reminiscencji) sobie prawdy znajdującej się w duszy. Prawda ta bowiem stanowi dla duszy jej „pierwotne wyposażenie”. Wniosek taki uzasadniało codzienne doświadczenie wskazujące na to, że w duszy znajdują się doskonałe pojęcia – na przykład tego co jest doskonale równe czy sprawiedliwe. Człowiek bowiem, według Platona, niejako od zawsze wie czym jest np. sprawiedliwość. Odróżnia przecież, że jeden czyn jest bardziej sprawiedliwy niż inny. Przedmioty czy zjawiska tego świata nigdy jednak nie przystają do pojęć, „które mają w sobie coś więcej w stosunku do danych dostarczanych przez zmysły”. Żadna rzecz nie jest bowiem np. doskonale równa czy sprawiedliwa. Pojęcia te zatem, np. równości czy sprawiedliwości, nie mogą pochodzić ze świata zmysłowego. Wiedza o nich jest więc wrodzona (**teoria innantyizmu**). Została ona dana duszy przed złączeniem się z ciałem, w trakcie „oglądu” świata idei. Proces poznawczy polega zaś na tym, że człowiek wydobywa z siebie samego prawdę, której nikt go nie nauczył. Inaczej mówiąc dany człowiek „znajduje” w sobie i „odkrywa” tę prawdę. Poznawanie rzeczywistości zmysłowo – poznawalnej jest przy tym możliwe tylko dlatego, że człowiek nosi w duszy prawzory wszystkiego co istnieje. Przypominanie sobie wiadomości na ich temat nie przychodzi każdemu z równą łatwością. Zależy ono bowiem od długości oglądania świata idei przed złączeniem się z ciałem. Im ktoś dłużej wpatrywał się

¹⁷³ Reale, *Historia*, t. 2, s. 242 – 257.

w prawdy wieczne, tym szybciej potrafi je z siebie, w życiu ziemskim, wydobyć czego efektem jest łatwość uczenia się i zdobywania wiedzy.¹⁷⁴

Platon sądził również, że poznanie dotyczące świata zmysłowego, będącego mieszaniną bytu i nie – bytu, nie jest prawdziwym poznaniem lecz czymś pomiędzy „niewiedzą a wiedzą” – określanym jako „opinia,” „mniemanie” lub „doka.” Jest to zatem poznanie niedoskonałe i zasadniczo bezwartościowe w porównaniu z poznaniem prawdziwym (nazywanym „episteme”) dotyczącym świata ponadzmysłowego, czyli świata idei. To bowiem poznanie dotyczy bytu prawdziwego, a „tylko to, co jest w najwyższym stopniu bytem, może być doskonale poznane.”¹⁷⁵

5.3. Koncepcja państwa

Platon opracował koncepcję państwa, model prawodawstwa oraz formę ustrojów. Naukę na ten temat zawarł w dialogach „Państwo,” „Prawa” i „Polityk.”

5.3.1. Struktura państwa

Według autora dialogów budowa państwa odzwierciedla strukturę duszy ludzkiej. Państwo zatem to obraz duszy (dusza w powiększeniu).¹⁷⁶ Państwo więc, podobnie jak dusza zbudowane jest z trzech warstw.¹⁷⁷

Pierwszą z nich tworzą rolnicy i rzemieślnicy (zajmujący się wykonywaniem prac użytecznych). W owych ludziach dominuje pożądliva część duszy. Dlatego ta warstwa społeczna jest w państwie odpowiednikiem duszy pożądlivej pojedynczego człowieka. Platon sądził, że dla wykonywania swojego zawodu grupa ta nie musi być poddana specjalnemu wychowaniu.

Drugiej warstwa społeczna to strażnicy czuwający nad porządkiem i bezpieczeństwem państwa. Ich dusze opanowane są przez część gniewliwą. Strażnicy są więc w państwie odpowiednikiem gniewliwej strony duszy. Osoby te powinny wyróżniać się sprawnością fizyczną oraz pewną dozą agresywności i zapalczywości. Do ukształtowania owych cech służy poezja (oczyszczona z nieprzyzwoitych treści), muzyka (pozbawiona subtelných dźwięków na rzecz tonów bojowych) oraz gimnastyka. W tej grupie społecznej nie ma własności prywatnej – wszystko jest wspólne (mieszkania, pożywienie oraz rodziny).

¹⁷⁴ Por. tamże, t. 2, s. 189 – 194, 198.

¹⁷⁵ Por. tamże, t. 2, s. 198.

¹⁷⁶ Por. tamże, t. 2, s. 291.

¹⁷⁷ Por. tamże, t. 2, s. 298.

Własność prywatna może być bowiem źródłem zazdrości oraz okazją do tworzenia się podziałów na biednych i bogatych, a nawet może doprowadzić do wybuchu wojny domowej. Posiadanie rodziny to też okazja do przedkładania jej interesów nad dobro społeczeństwa.¹⁷⁸

Trzecia grupa społeczna to ludzie rządzący państwem czyli filozofowie. Ich duszami kieruje rozum. Przywódcy zatem są odpowiednikiem rozumnej części duszy ludzkiej. Zanim jednak kandydaci na rządzących stali się nimi muszą, według Platona, w pierw przejść kurs właściwy dla strażników (poezja, muzyka, gimnastyka). Następnie mają się uczyć matematyki, geometrii, astronomii i dialektyki. Tak rozumiana edukacja miała skończyć się w 50 roku życia.¹⁷⁹

W państwie Platona zatem lepsza część społeczeństwa (rządzący) panuje nad częścią gorszą (reszta społeczeństwa), podobnie jak w człowieku rozum ma panować nad gniewliwą i pożądliwą częścią duszy. Źródłem klasowego podziału społeczeństwa jest zatem sama natura ludzka. Twórca dialogów mniemał przecież, że „intelektowi władać wypada, bo jest mądry (...).”¹⁸⁰ Skoro zaś najbardziej zaleceniami rozumu kierują się filozofowie to oni powinni pełnić władzę państwową. „Od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzki, zanim albo ludzie (...) miłujący mądrość [filozofowie] nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach (...) nie umiłą istotnie mądrości.”¹⁸¹ Filozofowie (miłośnicy mądrości) bowiem wnikają rozumem w ponad zmysłowy świat idei, kontemplują go i napełniają się nim. Mają zatem dostęp do najwyższych dóbr takich jak dobro i sprawiedliwość. Dobra te bowiem stanowią podstawę prawdziwego państwa i fundament uprawiania polityki. Filozofowie bowiem kontemplując prawdę kształtują samych siebie. Przywódcy państwa zaś wszczepiają te idee w ludzkie charaktery poprzez wprowadzanie ładu i harmonii w całym społeczeństwie. Filozof – władca – jako prawdziwy polityk, troszczy się zatem o dusze swoich poddanych, które są ich najwyższym dobrem. Natomiast polityk fałszywy będzie zabiegał o dobra ciała.¹⁸² Zaprowadzanie ładu w państwie więc, to dla Platona, uporządkowanie życia duchowego obywateli. I tak osoby należące do najniższej warstwy społecznej powinny zdyscyplinować, dominującą w nich, pożądliwą część duszy, kształtując w sobie cnotę umiarkowania. Zadaniem strażników natomiast jest zdobycie męstwa, dzie-

¹⁷⁸ Por. tamże, t. 2, s. 300 – 301. Por. Leśniak, *Platon*, s. 68.

¹⁷⁹ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 309 – 313.

¹⁸⁰ Por. tamże, t. 2, s. 298.

¹⁸¹ Platon [za:] tamże, t. 2, s. 283.

¹⁸² Por. tamże, t. 2, s. 284, 308 – 309.

ki któremu zwyciężą strach.¹⁸³ Każda część jego duszy zaczyna spełniać właściwe sobie zadania – rozum kieruje, a pożądlivość i gniewliwość jemu podlegają. Jeżeli więc obywatel, należący do danej warstwy społecznej, zdobędzie właściwą jej cnotę, to wtedy zacznie w nim panować sprawiedliwość.¹⁸⁴

W ten sposób Platon wskazuje, że rozum powinien dominować nie tylko w przywódcach państwowych, ale także w zwykłych obywatelach. Jeśli bowiem uda się im wprowadzić porządek we własnym wnętrzu, wtedy również urzędywistni się on w państwie. Państwo przecież stanowi skutek działań ludzkich, a te wynikają właśnie z głębi dusz poszczególnych obywateli.¹⁸⁵ Ostatecznie zatem, według Platona, jakość życia państwowego zależy od poziomu moralnego obywateli.

W życiu społecznym platońskiego państwa kobiety posiadały takie same obowiązki jak mężczyźni. Mogły nawet brać udział w działaniach wojennych lub zarządzać państwem. Doborem małżonków zajmowali się kierujący państwem, którzy określali również ramy czasowe w jakich rodzice mogli wydawać na świat potomstwo. Dzieci zaś odbierane były rodzicom i oddawane na wychowanie do państwowych pałcówek.¹⁸⁶

5.3.2. Ustroje państwowe

Platon uważał, iż ustroj polityczny zależy od osób pełniących władzę polityczną. „Rządy i ustroje (...) nie powstają [bowiem] z „drzewa czy z kamienia”, ale „z obyczajów moralnych.”¹⁸⁷ Jeśli więc kierujący państwem będą w sobie liczyć się z wymogami rozumu, wtedy mogą ukształtować się takie ustroje jak: monarchia – rządy jednego, najlepszego; arystokracja – rządy wielu dobrych; politeia – rządy ludu.¹⁸⁸ Jeżeli natomiast równowaga duszy ulegnie zachwianiu tzn. rozum ustąpi ze swego miejsca kierowniczego duszy gniewliwej i pożądlivoj, wtedy ustroje państwowe zostaną zdegenerowane. I tak monarchia przekształci się w tyranję; ustroj arystokratyczny przejdzie w oligarchię, politeia natomiast przerodzi się w demokrację – rządy demagogów.¹⁸⁹ Platon przyznaje, iż jeśli w państwie zabraknie ludzi

¹⁸³ Por. tamże, t. 2, s. 296.

¹⁸⁴ Por. tamże, t. 2, s. 299.

¹⁸⁵ Por. tamże, t. 2, s. 324 – 325.

¹⁸⁶ Por. Platon, *Państwo*, V 455 d – 456 n; VII 540 c.

¹⁸⁷ *Państwo*, VIII, 544 d – e. Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 314.

¹⁸⁸ Por. tamże, t. 2, s. 329.

¹⁸⁹ Por. tamże, t. 2, s. 312 – 322.

rozumnych (filozofów), którzy mogliby zarządzać społeczeństwem „za pomocą cnoty i wiedzy” wtedy należy ustanowić odpowiednie prawa i konstytucje.¹⁹⁰

Należy zauważyć, iż w Europie XX wieku wiele projektów politycznych Platona zostało zrealizowanych. Wtedy to „zaczęły [się] tworzyć państwa totalne, rozpoczęło się wychowanie państwowe, przysposobienia wojskowe chłopców i dziewcząt, kobiety osiągnęły równouprawnienie i zaczęto ograniczać wolność słowa (...) [dążyć] do związania ludzi w rodzaj ula albo kopca termitów, w ścisłą jedność, gdzie jednostka ma miejsce tylko jako narzędzie całości.”¹⁹¹

Sam zaś idealizm obiektywny wywarł istotny wpływ na przemyślenia późniejszych filozofów (Arystoteles, Ojcowie Kościoła, Kartezjusz, Kant, Hegel). Jedni z nich zaakceptowali odkrycie Platona i twórczo je pogłębiali wyciągając z platonizmu dalsze konsekwencje. Inni zaś podjęli z nim polemikę odrzucając teorię świata idei.¹⁹²

¹⁹⁰ Platon, *Polityk*, 301 d; *Prawa*, IX, 875 c-d.

¹⁹¹ W. Witwicki [za:] Leśniak, *Platon*, s. 70.

¹⁹² Reale, *Historia*, t. 2, 73 – 88, 97, 158.

6. ARYSTOTELES

Arystoteles (384 – 322 r. przed Chr.) pochodził ze Stagiry (koło Salonik). W 18 roku życia został uczniem Platona wstępując do Akademii Platońskiej w Atenach, w której studiował i nauczał przez 20 lat – aż do śmierci mistrza. Następnie pełnił funkcję wychowawcy Aleksandra Wielkiego. W latach 335 – 334 założył w Atenach własny instytut naukowy – Lykeion (Liceum), nazwany szkołą perypatetycką (z j. gr. *peripatein* – przechadzać się), gdzie prowadził badania i pisał traktaty filozoficzne.

Wśród pism Arystotelesa (ok. 150), tworzących tzw. *Corpus Aristotelicum*, można wyróżnić dzieła logiczne – tzw. „*Organon*” – m.in. „*Analityki*”; pisma przyrodnicze – „*O powstawaniu i ginięciu*,” „*Historia zwierząt*” oraz traktaty z zakresu filozofii praktycznej – „*Etyka Wielka*,” „*Etyka Nikochamejska*,” „*Etyka Eudemejska*,” „*Polityka*.” Do najbardziej znanych jego utworów należy jednak „*Metafizyka*” oraz traktat „*O duszy*.”¹⁹³

6.1. Koncepcja rzeczywistości

Arystoteles odrzucił platoński podział na rzeczywistość zmysłową i ponadzmysłową. Jego zdaniem istnieje tylko jedna rzeczywistość, tworzona przez konkretne rzeczy wśród których można wyróżnić byty nieożywione, byty ożywione nie posiadające rozumu oraz byty ożywione posiadające rozum (człowiek). Ten pogląd nazwany został **realizmem filozoficznym**. Arystoteles uważał, iż oprócz substancji zmysłowych, tworzących rzeczywistość zmysłowo – poznawalną, istnieje „Pierwszy Poruszyciel” – nazywany też Bogiem. Jest to byt wieczny, będący czystą formą (wolną od materii), która nie podlega żadnym zmianom. Ten byt jest życiem czystej myśli. Bóg bowiem myśli o sobie samym.¹⁹⁴

6.1.1. Substancja i przypadłość

Samodzielnie istniejący, konkretny byt, Arystoteles nazwał **substancją** – (z j. łac. – *substare* oznacza „bytowanie samodzielne”, w j. gr. – *ousia* to „majątek” lub „mienię”). Substancją jest zatem człowiek, zwierzę, roślina lub woda. I tak, zdaniem tego Filozofa, wszystko na świecie jest albo substancją albo do niej się odwołuje. W IV Księdze „*Metafizyki*” Arystoteles wyjaśnia bowiem, iż jedne rzeczy są substancjami, inne stanowią determinację substancji, „jej zniszczenie

¹⁹³ Por. wykaz dzieł Filozofa w: J. Brun, *Arystoteles i Liceum*, tłum. H. Igalson – Tygielska, Prószyński i S – ka, Warszawa 1999, s. 10 – 17.

¹⁹⁴ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 427 – 432.

lub brak albo jakości substancji, albo procesy prowadzące do substancji, albo to, co wytwarza lub sprawia ją, bądź też coś pojętego w relacji do niej, a wreszcie negacje czegoś z nich lub samej substancji.¹⁹⁵ Substancja jest złożona z materii i formy, które stanowią jej istotę (naturę). Elementy składowe substancji czyli materia i forma mają się do siebie jak możliwość do aktu.¹⁹⁶

W substancji znajdują się **przypadłości** – (z j. łac. – *accidens*). I tak do przypadłości Arystoteles zaliczył: ilość, jakość, relację, umiejscowienie, uwarunkowanie czasowe, działanie, doznawanie, posiadanie, ułożenie części. Przypadłości to pewne **właściwości** substancji, która stanowi dla nich jakby podłoże. I tak na przykład człowiek (substancja) jest podłożem dla takich przypadłości jak koloru oczu lub włosów. Przypadłością jest również przebywanie w jakimś miejscu i czasie, posiadanie czegoś lub odnoszenie się do kogoś, a także podejmowanie działań lub ich doznawanie.

Doświadczenie zdroworozsądkowe uczy, iż przypadłości są zmienne i przemijające. Substancja zaś jest podstawą niezmienności bytu. I tak np. konkretny człowiek, pomimo zmian swoich przypadłości np. wymiany komórek w organizmie czy zmiany położenia, pozostaje samym sobą. Gdyby zaś substancja i przypadłości były tym samym, to wtedy każda zmiana przypadłości człowieka oznaczałaby utratę jego tożsamości. To zaś byłoby sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem.

Substancję (np. człowieka) można poznać poprzez poznanie jej przypadłości. Również przypadłość jest poznawana pod warunkiem uświadomienia sobie z jakim samodzielnie istniejącym bytem jest ona związana. I tak np. nie można poznać konkretnej bieli jeśli nie pojmie się jej jako występującej w samodzielnie istniejącym bycie. Bytem samodzielnie istniejącym jest zaś substancja np. biała tablica.¹⁹⁷

6.1.2. Cztery przyczyny

Arystoteles wyróżnił i opisał cztery przyczyny: zewnętrzne – **materialną, formalną**, oraz wewnętrzne – **sprawczą i celową**. Jedna i ta sama rzecz posiada zawsze wszystkie wspomniane wyżej przyczyny.¹⁹⁸ Każdy byt powstaje bowiem „dzięki czemuś (sprawca), z czegoś (materia) i staje się czymś” (forma) dla czegoś (cel).¹⁹⁹

¹⁹⁵ Za M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 95.

¹⁹⁶ Rozumienie materii i aktu zostało przedstawione przy okazji wyjaśnienia czym jest przyczyna materialna i formalna w temacie „Cztery przyczyny”.

¹⁹⁷ Krąpiec, *Filozofia – co wyjaśnia?*, s. 39 – 52; Krąpiec, *Metafizyka*, s. 253 – 272; Krąpiec, *Arystotelesowska*, s. 13 – 66; Reale, *Historia*, t. 2, s. 420 – 421.

¹⁹⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, V, 1013 b, 5- 10; Reale, *Historia*, t. 2, s. 401, 452.

¹⁹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* V, 1013 a, 25.

Przyczyny (z j. łacińskiego – *causa*) są to takie czynniki rzeczywistości z których wynika nowy skutek. Polski termin „przy – czyną” wskazuje na jakiś podmiot, który „przyczynia się” czyli „przy – daje” coś nowego. Przyczynę można też określić jako to, „od czego coś w jakikolwiek sposób pochodzi.” Na rzeczywistość należy zatem patrzeć w świetle jej przyczyn. O istnieniu przyczyn informuje doświadczenie wewnętrzne. Człowiek bowiem uświadamia sobie, iż to od niego pochodzą różne wewnętrzne czynności np. myślenie i chcenie z których mogą wynikać jakieś skutki. Również w świecie zewnętrznym można zaobserwować zjawisko powstawania nowych bytów np. budowę domu na skutek działania różnorodnych podmiotów.²⁰⁰

Przyczyna materialna (*causa materialis*)

Jest to coś, z czego dana rzecz powstaje i trwa (np. materią stołu jest drewno – czyli drewno jest przyczyną materialną stołu). Przyczyna materialna to **podłoże**, które wewnętrznie wpływa na powstanie czegoś innego. Funkcja materii polega zatem na biernym poddawaniu się działaniu jakiegoś aktywnego czynnika. Ponieważ podłoże jest podobne do matki, z której powstaje potomstwo, dlatego przyczyna ta została nazwana przyczyną materialną (od łac. terminu *mater* – matka).

Materia jest **możliwością** to znaczy, że posiada realną zdolność do przyjmowania formy i przejścia w stan aktu np. z drewna można wykonać zarówno stół jak i krzesło tzn. drewno ma możliwość bycia stołem lub krzesłem. Stół lub krzesło będzie zatem zaktualizowaną możliwością drewna. Tak rozumiana materia jest podłożem wszystkich rzeczy. Znajduje się bowiem wszędzie, nie można jej opisać ani nieokreślić. Nie jest to np. woda czy powietrze, ale coś co może stać się wodą lub powietrzem.²⁰¹

Przyczyna formalna (*causa formalis*)

Jest to coś dzięki czemu dana rzecz jest tym czym jest. Forma sprawia, że rzeczy są tym, czym są np. stół jest stołem, a nie krzesłem. Formę nie stanowi, według Arystotelesa, zewnętrzny kształt rzeczy, ale jest nią wewnętrzna natura rzeczy czyli to czym rzeczy są zasadniczo. Co do człowieka, to jego formą jest dusza, która sprawia, że jest on „ożywionym bytem rozumnym.” Kiedy definiujemy rzeczy, to musimy odwołać się do ich formy (istoty).²⁰²

²⁰⁰ S. Adamczyk, *Metafizyka czyli ontologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960, s. 159 – 170.

²⁰¹ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 425. Por. Arystoteles, *Metafizyka* V, 1013 a, 25; Krąpiec, *Metafizyka*, s. 374 – 375.

²⁰² Reale, *Historia*, t. 2, s. 417, 419; Krąpiec, *Metafizyka*, s. 371.

Forma jest **aktem**. To, czym jest akt można wytłumaczyć przy pomocy przykładów i porównań np: „(...) posąg Hermesa jest w możności w drzewie przed wyrzeźbieniem, a z chwilą, gdy go rzeźbiarz wyrzeźbi w tym drzewie, posąg ten „jest w akcie”, (...) a więc rzeczywiście jest posągiem Hermesa”. Akt jest zatem zrealizowaniem potencjalności drewna. Drewno jest bowiem potencjalnym posągiem. Można zatem zdefiniować akt jako to, „co czyni, że jakaś rzecz jest, lecz nie w ten sposób, w jaki jest wówczas gdy jest w możności.” Zdaniem Arystotelesa akt wydaje się być **ruchem** lub jakimś typem działania, o ile ono prowadzi do zamierzonego dzieła. Ruch oznacza tu zatem stawanie się, dokonywanie, które doskonali przedmiot. W tym przypadku doskonałość uzyskało wspomniane wyżej drewno ponieważ został z niego wyrzeźbiony posąg. Należy dodać, iż aktem jest nie tylko działanie dokonujące się w materii (np. rzeźbienie) i zmierzające do wyprodukowania jakiegoś nowego bytu, lecz aktem może też być działanie wsobne (np. widzenie lub myślenie).²⁰³

Należy pamiętać, iż materia i forma są sobie przyporządkowane i nie egzystują oddzielnie. Wszystkie konkretne rzeczy są więc połączeniem materii i formy. Ten pogląd to **hylemorfizm** (hyle – materia, morfe – forma). Materia (możność) bez formy (aktu) jest niezrozumiała. Nie ma bowiem takiej materii, która nie miała by formy. Akt (forma) jest przy tym czymś ważniejszym od możności (materii). Rzeczywistość widzialnego świata bowiem jest zaś przechodzeniem z możności do aktu. Inaczej mówiąc stawanie się polega na przejściu od bytu w możności do bytu w akcie.²⁰⁴

Teoria aktu i możności pozwoliła Arystotelesowi rozwiązać trudności wynikające z koncepcji Parmenidesa i Heraklita. Parmenides tłumaczył rzeczywistość statycznie. Jego zdaniem nie ma ruchu. Heraklit zaś przyjął teorię skrajnie potencjalną. Sądził, iż wszystko nieustannie podlega zmianie. Natomiast Arystotelesa teoria aktu i możności to synteza mobilizmu Heraklita i statyzmu Parmenidesa. Arystoteles uwzględnił bowiem ruch i zarazem stałość bytu. Ruchem jest zatem przechodzenie bytu znajdującego się w możności do bytu w akcie. A zatem konkretny byt, będący złożeniem czynnika biernego (materia) oraz elementu czynnego (forma), „jest zdolny do „poruszania” siebie przez formę, będącą źródłem dalszego działania.”²⁰⁵

²⁰³ Krąpiec, *Struktura*, s. 42 – 47; J. Barnes, *Arystoteles*, tłum. M. Siury, Wydawnictwo Michał Urbański 1995, s. 56 – 57.

²⁰⁴ Reale, *Historia*, t. 2, s. 419, 425 – 426.

²⁰⁵ Krąpiec, *Struktura*, s. 40; Krąpiec, *Arystotelesowska*, s. 90.

Przyczyna sprawcza (*causa efficiens*)

Jest to coś skąd pierwotnie emanuje ruch, od czego pochodzi zmiana np. przyczyną sprawczą działań ludzkich jest wola. „Przyczynowość przyczyny sprawczej polega na jej aktualnym działaniu”, z którego wypływa jakiś skutek.²⁰⁶ I tak, pod wpływem działania przyczyny sprawczej, materia przyjmuje formę, a forma aktualizuje materię. Przyczyna sprawcza jest zatem wcześniejsza od przyczyny materialnej i formalnej.

Przyczyna celowa (*causa finis*)

Jest to motyw dla którego podejmuje się jakieś działanie. Przyczyna celowa jest pewnym dobrem, którego pragnie się dla niego samego. To cel skłania przyczynę sprawczą do działania zmierzającego do powstania określonego skutku. Np. zamiar sporządzenia siekiery skłania kowala do rozgrzania żelaza w ogniu i nadania mu kształtu siekiery. Przyczyna sprawcza (kowal) może zatem rozpocząć działanie tylko wtedy, gdy pobudzi ją do niego cel. „By zaś cel mógł skłonić do tego przyczynę sprawczą, musi być przez nią w (...) naturalny sposób pożądaną”.²⁰⁷

Celem każdej rzeczy zaś, jak chciał Arystoteles, jest dążenie do urzeczywistnienia się możliwości owej rzeczy w całym jej zakresie. Celem np. człowieka jest dążenie do spełnienia się jako dziecko, młodzieniec, dorosły i starzec. Działaniem przyczyny celowej jest zatem kierowanie rozwojem czegoś w kierunku uzyskania pełni swojej formy. Ostatecznie więc, celem rozwoju rzeczy, a więc jej przyczyną celową, jest forma.²⁰⁸ Cel jest pierwszy w dziedzinie zamierzenia, lecz ostatni w dziedzinie wykonania. Kto pragnie celu chce również środków dzięki którym można ten cel uzyskać.²⁰⁹

Porządek przyczyn

Pomiędzy przyczynami istnieje pewna hierarchia. Rozpatrując porządek przyczyn można zauważyć, iż „przyczyna formalna posiada pierwszeństwo przed przyczyną materialną, jako akt determinujący przed możliwością determinowaną. Przyczyna natomiast sprawcza, przed formalną, gdyż jest przyczyną jej powstania (...). Przyczyna wreszcie celowa przed przyczyną sprawczą, bo ona wywołuje samo działanie.” Z tego wynika, iż cel jest pierwszą ze wszystkich przyczyn. Przyczyny są sobie przyporządkowane i są dla siebie wzajemnie przyczynami. I tak np. materia nie funkcjonuje bez formy.²¹⁰

²⁰⁶ Adamczyk, *Metafizyka*, s. 174.

²⁰⁷ Tamże, s. 191 – 192.

²⁰⁸ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 402; Krąpiec, *Metafizyka*, s. 396 – 397, Bartnik, *Historia*, s. 134.

²⁰⁹ Adamczyk, *Metafizyka*, s. 194 – 195.

²¹⁰ Por. tamże, s. 198.

6.2. Koncepcja człowieka

Arystotelesowska teoria człowieka znajduje się w dziele „*O duszy*”. Zdaniem Arystotelesa zatem człowiek jest połączeniem duszy i ciała. Ciało nie może być bez duszy, ale dusza, w swym aspekcie intelektualnym (rozumowym), żyje też po śmierci ciała. Dusza jest formą ciała, które jest jego materią.²¹¹

6.2.1. Teoria duszy

Dusza ludzka spełnia trzy funkcje:

- *wegetatywną* (dusza wegetatywna) – kierującą odżywianiem się, rozmnażaniem i wzrostem;
- *zmysłową* (dusza zmysłowa) – poprzez którą człowiek poznaje zmysłowo oraz pożąda przez uczucia;
- *rozumową* (dusza rozumna) – dzięki której człowiek poznaje intelektualnie i pożąda wolę. Najważniejszą funkcją człowieka jest oczywiście ta ostatnia, gdyż to ona zasadniczo odróżnia go od zwierząt i określa ciało, tak, aby było ono dostosowane do działań rozumnych. I właśnie dlatego Arystoteles pisze, że tym, co określa człowieka są „rozum i ręce” jako odpowiednie narzędzie dla rozumu.

Arystoteles wyróżnił też władze poszczególnych części duszy to znaczy zdolności do określonego działania. I właśnie dusza intelektualna, właściwa dla człowieka, posiada dwie władze poznawcze: rozum czynny (aktualny) i bierny (możliwośćowy) i jedną pożądawczą – wolę. Rozum czynny „przychodzi z zewnątrz”, jest czymś boskim, nie podlega zniszczeniu.²¹²

6.2.2. Teoria poznania

Człowiek, zdaniem Arystotelesa, nie ma wiedzy wrodzonej (jak uważał Platon), lecz musi ją nabyć, czyli sam wypracować sobie pojęcia, sądy i rozumowania. Człowiek poznaje rzeczywistość posługując się tak zmysłami jak i rozumem. Punktem wyjścia w poznaniu świata są jednak spostrzeżenia zmysłowe. Zmysły dostarczają pewnych treści poznawczych. Z materiału, podanego przez zmysły, intelekt czynny odrywa treści intelektualne, które są ogólne i konieczne to znaczy dokonuje abstrakcji (abstraho – odrywać). Intelekt czynny niejako „prześwietla” treści nabyte zmysłowo ujawniając, ukryte w nich, treści niematerialne nazywane

²¹¹ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 453.

²¹² Por. tamże, t. 2, s. 455 – 466; Brun, *Arystoteles*, s. 84 – 90.

formą intelektualno – poznawczą. Ta forma działa z kolei na intelekt możliwościowy, który jakby jednoczy się z nią dokonując aktu poznania ogólnego i koniecznego. Dzięki temu, człowiek albo wytwarza sobie pojęcie danego bytu np. psa jako psa albo poznany byt jednostkowy określa jako oznaczany właśnie danym pojęciem. Do wyjaśnienia procesu poznania Arystoteles wykorzystał teorię aktu i możliwości, która posłużyła mu również do wy tłumaczenia natury rzeczywistości. Aktem jest rozum czynny, możliwością – rozum bierny. Poznanie polega zaś na przejściu z możliwości posiadania wiedzy do aktu czyli stanu nabycia owej wiedzy.

Na podstawie takiego przebiegu procesu poznawania można stwierdzić, że materiałem poznawczym, wspólnym i dla poznania zmysłowego i dla poznania intelektualnego, są te same konkretne, jednostkowe byty. Poznanie zmysłowe dostarcza materiału, który staje się bazą dla analizy intelektualnej prowadzącej, przy pomocy rozumowań, do utworzenia twierdzeń ogólnych. Należy też zauważyć, że istnieje całkowita zależność treści intelektualno – poznawczych od danych poznania zmysłowego. I tak „niczego nie ma w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmyśle.”²¹³

6.2.3. Teoria postępowania – etyka

Naukę o postępowaniu Arystoteles umieścił w „*Etyce wielkiej*,” „*Etyce Nikomachejskiej*” oraz „*Etyce Eudemejskiej*.” Do najważniejszych elementów etyki Arystotelesa należą nauka o szczęściu, teoria złotego środka oraz koncepcja cnót moralnych.

Filozof zauważył, że człowiek zmierza swym działaniem do osiągnięcia jakiegoś celu. Celem tym jest coś, co zawsze w jakiś sposób człowiekowi odpowiada czyli jest, według niego, dobre. A zatem, jak stwierdził Arystoteles, celem wszelkiego dążenia jest dobro. Dobro jednak może być albo względne (takie którego człowiek pragnie ze względu na inne dobra) albo bezwzględne. Dobro bezwzględne natomiast to jest dobro ostateczne, najwyższe, nie pożądane ze względu na coś innego, lecz upragnione dla niego samego. Do cech owego dobra najwyższego należy zaś to, że jest ono nieutralne, zaspokaja wszystkie ludzkie aspiracje oraz jest możliwe do uzyskania dla wszystkich ludzi. Ostatecznie tym dobrem jest „**eu-dajmonia**” czyli szczęście.²¹⁴

²¹³ Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1998, s. 32 – 34; Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 206 – 215; Reale, *Historia*, t. 2, s. 464 – 465.

²¹⁴ Tamże, t. 2, s. 477.

Arystoteles, po dokonaniu obserwacji i analiz, doszedł do wniosku iż do szczęścia nie prowadzą przyjemności, bogactwa czy zaszczyty lecz wartości duszy, do których należy rozumność. Bycie rozumnym jest bowiem specyficznym dobrem człowieka. Podobnie jak specyficznym dobrem oka jest widzenia, a ucha słyszenie. Szczęście polega zatem na rozumnym działaniu. Natomiast warunkiem rozumnego działania jest postępowanie zgodne z **zasadą złotego środka**. Wspomniane postępowanie więc to zatem działanie umiarkowane, czyli unikające skrajności – nadmiaru lub niedostatku. Mówi się czasem o dziełach, które dobrze wypadły, że nie można im nic ująć ani nic dodać. Przyjmuje się bowiem, że nadmiar i niedostatek umniejszają dobroć rzeczy. Arystoteles podał wiele przykładów zachowania zgodnego z zasadą złotego środka. I tak na przykład postępowanie mężne jest środkiem pomiędzy zuchwałością – nadmiarem męstwa a tchórzostwem – niedomiarem męstwa. Szczodrość natomiast jest umiarem pomiędzy rozrzutnością a skąpstwem. Poczucie własnej wartości jest zaś złotym środkiem pomiędzy zarozumiałością a przesadną skromnością.²¹⁵

Niektóre skrajne zachowania podobne są do postępowania rozumnego np. zuchwałość jest podobna do męstwa. Skrajności zaś nie są do siebie podobne. Należy dodać, iż nie każde postępowanie dopuszcza umiar np. radość z czyjegoś niepowodzenia, kradzież lub morderstwo. Nie istnieje tu ani umiar, ani nadmiar czy niedostatek. Arystoteles radzi, aby ten, kto zmierza do środka trzymał się z dala od tego, co jest owemu środkowi przeciwne. Oddaliwszy się bowiem od tego, co skrajne można jakoś dojść do tego, co jest zgodne z zasadą złotego środka.²¹⁶

Efektom działań rozumnych są tzw. „**cnoty**,” czyli pewne stałe dyspozycje „polegające na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary.”²¹⁷ Cnoty moralne powstają na skutek przyzwyczajenia. I tak człowiek staje się sprawiedliwy postępując sprawiedliwie, mężny przez mężne zachowywanie się.²¹⁸ Naturą sprawności jest trwała łatwość działania (*facilitas*). Człowiek bowiem, powtarzając czynności moralne, nabywa łatwość ich wykonywania (trwałą dyspozycję), która pozostaje w człowieku, jest do jego dyspozycji nawet jeśli działanie to już przeminęło. Nabyta sprawność jest swoistą łatwością działania, lecz nie każda łatwość działania jest sprawnością. Zdarza się bowiem, że łatwość działania polega

²¹⁵ Por. wykaz innych rozumnych zachowań w: Brun, *Arystoteles*, s. 106.

²¹⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1107 b – 1109 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; Reale, *Historia*, t. 2, s. 477, 485.

²¹⁷ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* II 6 1106 b 36.

²¹⁸ Por. Reale, *Historia*, t. 2, s. 485.

tylko na przypadkowym układzie pewnych okoliczności zewnętrznych. „Tak jest np. wtedy, gdy ktoś z łatwością zdaje egzamin, ponieważ odpisuje poprawne odpowiedzi.”²¹⁹ Łatwość może też wystąpić po usunięciu jakiejś przeszkody. Trwała łatwość działania czyli działanie dyktowane sprawnością tym się charakteryzuje, że jest dokonywane skwapliwie, bez zahamowań, z odpowiednią determinacją, upodobaniem i przyjemnością, stabilnie i regularne nawet w zmiennych warunkach. Działanie cnotliwe jest „na podporządku” czyli dysponujemy nim kiedy chcemy. Nabywanie swoistej trwałej łatwości działania to nabywanie trwałego usposobienia, które „stanowi o tym, jak się mamy i jak pewne rzeczy robimy lub przyjmujemy” (habitus).²²⁰

Należy dodać, że Arystoteles wyróżnił aż cztery cnoty: roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo.²²¹ Ich brak stanowi zagrożenie dla intelektu i woli człowieka. Zasadniczym zagrożeniem dla intelektu jest brak wiedzy, ignorancja. Natomiast nieusprawniiona wola, pod naporem pożądanyczych władz zmysłowych, pragnie różnych przedmiotów, często pozornie dobrych. Wiedza o cnotach oraz czynność usprawniania się w nich świadczy o profilaktycznym potencjale filozofii czyli wskazuje na „jej ochronną siłę, skuteczność w zapobieganiu zagrożeniom obecnym na drodze rozwoju człowieka.”²²²

6.3. Koncepcja państwa

Teoria państwa według Arystotelesa znajduje się w „*Polityce*” – traktacie z zakresu filozofii praktycznej.

Filozof uważa, iż człowiek jest z natury stworzony do życia w społeczeństwie. Ten, kto żyje poza państwem jest albo nędznikiem albo istotą nadludzką. Pierwszą społecznością jest rodzina, następnie tworzą się gminy oraz państwo, które jest najważniejszą wspólnotą pozwalającą zaspokoić wszystkie potrzeby człowieka. Państwo jest dla ludzi pożyteczne i konieczne. Życie we wspólnocie pomaga jednostce ukształtować cnoty moralne oraz odkryć własną tożsamość. Wspólnota zatem niejako „tworzy” człowieka. Dlatego też „z natury swej państwo jest pierwiej

²¹⁹ M. Głowała, *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 18.

²²⁰ Tamże, s. 25.

²²¹ Charakterystyka owych cnót moralnych została zamieszczona w rozdziale „Tomizm konsekwentny.”

²²² D. Łażewska, *Profilaktyczny potencjał filozofii [w:] Profilaktyka, diagnoza i terapia w teorii i praktyce edukacyjnej*, red. U. Szuścik, J. Skibska, E. Kochanowska, Wydawnictwo Libron, Kraków 2014, s. 234, 236 – 239.

anizeli (...) każdy z nas, całość bowiem musi być pierwiej od części.”²²³ Czynnikiem stabilizującym państwo jest klasa średnia, która zapewnia bezpieczne funkcjonowanie państwa. „Bo ani sami nie pożądamy, jak ubodzy, dóbr obcych, ani też drudzy nie pożądamy ich mienia, jak ubodzy w stosunku do bogatych.”²²⁴ Podstawą zaś życia państwowego jest sprawiedliwość.

Arystoteles za Platonem wyróżnił i opisał trzy ustroje: monarchię, arystokrację i politeię oraz ich zwyrodnienie: tyranie, oligarchię i demokrację. „Tyrania bowiem jest jedynowładztwem dla korzyści panującej jednostki, oligarchia [rządzi] dla korzyści bogaczy, a demokracja dla korzyści ubogich; żadna z nich jednak nie ma na względzie dobra ogółu.”²²⁵ Do każdego ustroju obywatele muszą być zaś odpowiednio wychowani. Państwo natomiast powinno zabiegać przede wszystkim o dobra duchowe ponieważ tylko ich posiadanie może zapewnić człowiekowi szczęście.²²⁶

²²³ Arystoteles [za:] J. Rutkowski, *Filozofia polityczna arystotelizmu i neoliberalizm a wychowania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 18 –19.

²²⁴ Arystoteles, *Polityka* [za:] Reale, *Historia*, t. 2, s. 519.

²²⁵ Arystoteles, *Polityka* [za:] Reale, *Historia*, t. 2, s. 517.

²²⁶ Arystoteles, *Polityka*, ks. I 1 – 10; ks. III 7, 1 – 8; ks. IV 3, 11; ks. IV 2, 1- 4; ks. V 2, 4 – 6, tłum. L. Piotrowicz, De Agostini Polska, Warszawa 2002.

7. SZKOŁY HELLENISTYCZNE

Do szkół hellenistycznych zaliczany jest **sceptycyzm, epikureizm i stoicyzm**. Zadaniem owych nurtów filozoficznych było określenie na czym polega szczęście oraz wskazanie za pomocą jakich środków można je osiągnąć. Prawomocność owych doktryn miała być zweryfikowana przez praktykę życia. Filozofia tych szkół stała się zatem nauką, która przy pomocy dociekań, miała zapewnić ludziom szczęście. Szkoły hellenistyczne uczyniły z filozofii spekulatywnej – sztukę życia. I może dlatego szkoły hellenistyczne dotrwały aż do końca starożytności.²²⁷

7.1. Sceptycyzm

Ten ruch myślowy zapoczątkował ok. 323 r. przed Chr. Pirron z Elidy. Przesłanie sceptycyzmu zapisał oraz upowszechnił uczeń Pirrona – Tymon.

Tym, co właściwe dla sceptycyzmu to propagowanie postawy **afazji i apatii** oraz zachęta do życia zgodnego z nimi.

I tak **afazja** polega na tym, aby nie wypowiadać się na temat natury jakiegoś bytu np. nie wydawać sądu o tym, że miód jest słodki, lecz jedynie orzec, że „słodki się wydaje”. Wypowiedź zatem ma dotyczyć tylko tego, co się komuś wydaje. Według Pirrona bowiem człowiek nie poznaje rzeczywistości jako takiej, lecz jedynie własne subiektywne doznania, które mogą być ważne i prawdziwe tylko dla niego samego. Człowiek nie powinien zatem narzucać innym ludziom swoich osobistych mniemań, ani też pozwolić, aby ktoś inny mu je narzucał. Dzięki rezygnacji z własnego zdania ludzie będą mogli szybciej dojść do wzajemnego porozumienia. Sceptycy w ogóle podważyli możliwość dotarcia do prawdy. Ich zdaniem zatem nie ma żadnego kryterium czyli jakiejś zasady, która pozwoliłaby odróżnić prawdę od fałszu. Aby przyjąć jakieś kryterium „musimy mieć inne kryterium, a to kryterium z kolei wymagać będzie innego kryterium i tak w nieskończoność.”²²⁸ Każda rzecz więc „jest i nie jest,” lub „ani jest, ani nie jest.” Sceptycy przeto, nie mogąc o niczym czegoś twierdzić, jedynie rozważali – (z gr. *skeptomai*). W życiu praktycznym natomiast kierowali się nie pewnością, lecz prawdopodobieństwem.

Sceptyckie twierdzenie, iż „wiedza jest niemożliwa” można uznać za swoisty paradoks. Ten bowiem kto mówi, iż wiedza jest niemożliwa, nie jest sceptykiem. „Powiedzenie, że wiedza jest niemożliwa, jest równie dogmatyczne jak opinie Pla-

²²⁷ Por. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Pax 1964, s. 85 – 107, 122 – 123; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. T. 3. Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, t. 3, s. 23 – 37, s. 187, 473.

²²⁸ L. Kołakowski, *O co nas pytają*, seria 1, s. 67 – 74.

tona czy Arystotelesa o utajonych jakościach świata, o ideach i o bytach boskich. Co więcej, takie powiedzenie wikła nas w sprzeczność wewnętrzną, bo przecież powiedzieć, że wiedza jest niemożliwa, to oznajmić, że się posiadało wiedzę o tym właśnie, że wiedza jest niemożliwa.”²²⁹

Konsekwencją afazji jest postawa **apatii**. Jest to zobojętnienie, czyli „zachowanie względem rzeczy stosunku nijakiego,” osiągnięcie stanu niewrażliwości wobec świata i ludzi. Sceptyk zatem nie skłania się ku jakiejś rzeczy bardziej niż ku innej, ponieważ zgodnie z przyjmowaną przez niego teorią „nic nie jest bardziej tym oto niż czymś innym”. Pożądany przez sceptyków stan obojętności można zaś uzyskać poprzez zmianę dotychczasowego sposobu odbierania wrażeń. I tak np. obelżywe zdanie należy uznać za szereg dźwięków rozplywających się w powietrzu a pogardliwy wyraz twarzy potraktować jako grę mięśni. Sceptyk, pomimo tego, iż cierpi, jak każdy inny człowiek, z powodu zimna, głodu lub pragnienia, to jednak „nie dodaje od siebie mniemania, że to, co odczuwa, jest złe z natury.” Mniemanie takie byłoby bowiem „gorsze od samego cierpienia.”²³⁰

Postawy afazji i apatii prowadzą z kolei do osiągnięcia stanu **ataraksji** czyli spokoju ducha. Na tym zaś, zdaniem sceptyków, polega szczęście.

7.2. Epikureizm

Ten ruch myślowy został zapoczątkowany w 307/306 r. przed Chr. przez Epikura, który zgromadził swych uczniów na przedmieściu Aten w budynku z ogrodem. Z tego względu szkołę Epikura zaczęto nazywać „Ogrodem” natomiast określeniem „filozofia ogrodu” wskazywano na jego naukę. Według niej bowiem życie w ukryciu (w ogrodzie) – z dala od zgiełku, trosk i polityki – zapewnia spokój i bezpieczeństwo a więc szczęście. Zajmowanie się natomiast sprawami publicznymi rozprasza siły duchowe i rodzi niepokój. Uczniowie Epikura tworzyli rodzaj wspólnoty, do której mógł należeć każdy, kto chciał zajmować się filozofią. Celem rozważań filozoficznych było zaś duchowe uformowanie człowieka, mogącego cieszyć się poczuciem subiektywnego szczęścia. Epikur uczył bowiem na czym polega szczęście oraz wskazywał jak można je osiągnąć. Znajomość różnorodnych zasad filozoficznych wykorzystywał do rozwiązywania życiowych problemów. Uważał bowiem, iż „podobnie jak ze sztuki lekarskiej nie ma pożytku, jeśli nie wyrzuci ona chorób z ciała, tak i z filozofii, jeśli nie wyrzucalaby ona zła z duszy.”²³¹ Dlatego też filozofia byłaby

²²⁹ Tamże, s. 70.

²³⁰ Por. Reale, *Historia*, t. 3, s. 488 – 493; Krokiewicz, *Sceptycyzm*, s. 126.

²³¹ Za Reale, *Historia*, t. 3, s. 175, 269.

bezużyteczna, jeśli nie potrafiłaby uleczyć ludzkiego cierpienia. Filozofię Epikura można uznać za swoistego rodzaju terapię zmierzającą do „wyleczenia” człowieka z „subiektywnego poczucia nieszczęścia”, lęków, zbędnych potrzeb i pożądań. Terapia ta miała też pomóc w zdobyciu racjonalnej wiedzy o świecie i człowieku oraz w osiągnięciu duchowej siły i wewnętrznego spokoju.²³²

Epikur stwierdził, iż oprócz życia wśród tłumu, kolejną przeszkodą w dążeniu do szczęścia jest: *lęk człowieka przez bogami, przeznaczeniem i śmiercią*. Owe przeszkody należało zatem usunąć. Lęk przez bogami spowodowany był przekonaniem, iż ingerują oni w losy poszczególnych ludzi, aby im pomagać, szkodzić lub wymierzać karę zarówno w doczesności jak i po śmierci. Aby zlikwidować ów lęk zatem Epikur, nie kwestionując istnienia bogów, uznał, iż nie zajmują się oni życiem ludzi na ziemi.²³³ *Lęk przed przeznaczeniem* zaś został przez Epikura usunięty poprzez wprowadzenie korekty do (przejętej od Demokryta) materialistycznej teorii rzeczywistości. Za Demokrytem zatem Epikur przyjął, że świat zbudowany jest z atomów i próżni. Atomy – które według Demokryta poruszają się według stałych praw – zdaniem Epikura mogą jednak odskakiwać na bok (**teoria parenklizy**). Taki odskok atomu pociąga za sobą lawinę niespodziewanych połączeń i tym właśnie należy tłumaczyć przypadkowe zjawiska i nieprzewidziane zdarzenia. Teoria ta jest podstawą uznania ludzkiej wolności. Odrzucenie przeznaczenia pozwala przecież człowiekowi kształtować swój los i być za niego odpowiedzialny. *Lęk przed śmiercią* natomiast Epikur przezwyciężył przyjęciem tezy, iż człowiek ze śmiercią nigdy się nie styka. ”Nic śmierci do nas”. Jest tak dlatego, gdyż dopóki żyjemy nie ma jej, a kiedy „przychodzi,” to nas już nie ma. Zatem, gdy człowiek umiera, to zdaniem Epikura ginie wszelka świadomość i uczucie, dusza i ciało bowiem, to zbitka atomów, które w chwili śmierci, rozpraszają się. Uzmysłowanie sobie śmiertelności pozwala cieszyć się każdym dniem ponieważ skłania człowieka do uświadomienia sobie, iż dane jest mu tylko jedno życie, które należy spędzić jak najprzyjemniej.²³⁴

Według Epikura największą przyjemnością w życiu jest nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duchowych. Nie można jednak oddawać się bezmyślnie każdej przyjemności, lecz należy wpięrow ocenić korzyści i straty płynące

²³² K. Pawłowski, *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 20 – 21, 47.

²³³ Por. Reale, *Historia*, t. 3, s. 238 – 245.

²³⁴ Epikur, *List do Menoikeusa* [w:] *Listy, maksymy, sentencje*, tłum. A. Krokiewicz, De Agostini, Warszawa 2003, s. 82; Por. Reale, *Historia*, t. 3, s. 233 – 236, 264 – 265; Pawłowski, *Lathe biosas*, s. 35.

z jej zaspokojenia. „W każdym wypadku trzeba wszystko dokładnie zbadać pod kątem pożyteczności lub szkodliwości, bo zdarza się czasem, że dobro bierzemy za zło, i na odwrót, zło za dobro.” Do tego, aby odrzucić lub wybrać daną przyjemność, potrzebna jest zatem pewna praktyczna umiejętność nazwana rozumowaniem lub praktyczną mądrością. „Nie można [więc] żyć przyjemnie, jeśli nie żyje się mądrze.”²³⁵

Kierując się więc mądrością Epikur wyróżnił trzy grupy przyjemności:

1. przyjemności naturalne i konieczne
2. przyjemności naturalne, ale niekonieczne
3. przyjemności nienaturalne i niekonieczne

Do szczęścia prowadzi pełne zaspokajanie pragnień i przyjemności z pierwszej grupy, ograniczenie tego zaspokajania jeżeli chodzi o przyjemności z grupy drugiej i unikanie przyjemności z grupy trzeciej. Tłumacząc ten wybór filozof wyjaśniał, iż przyjemności naturalne i konieczne posiadają ściśle określoną granicę np. zaspokojenie głodu. Pragnienia naturalne, lecz niekonieczne są zaś nieograniczone ponieważ ich celem jest tylko urozmaicenie przyjemności, co może jedynie przysporzyć człowiekowi różnorodnych kłopotów odbierając spokój ducha oraz szkodząc zdrowiu ciała.²³⁶

Najbardziej znanym uczniem Epikura był rzymski poeta Lukrecjusz – autor dzieła „*De rerum natura*”.

7.3. Stoicyzm

Szkoła stoicka powstała ok. 300 r. przez Chr. w Atenach. Jej założycielem był Zenon z Kition, który gromadził swoich uczniów sali z kolumnami – po grecku stoa. Od tego więc słowa pochodzą nazwy „stoicy” i „stoicyzm.” Najbardziej znanymi stoikami byli Marek Aureliusz, Seneka i Epiktet. W dziejach rozwoju stoicyzmu można wyróżnić etap starej, średniej i nowej szkoły stoickiej.

Ważne miejsce w systemie filozofii stoickiej zajmują koncepcje **rozumu, przeznaczenia i ideał mędrca**.

I tak rozum jest boską siłą, która przenika świat oraz nadaje mu ład i porządek, określa co jest dobre, a co złe. I dlatego, według stoików, świat jest doskonały. Zastępuje więc na to, aby człowiek zaakceptował go i zgodził się na to, „by wszystko działo się tak, jak się dzieje.”²³⁷ Również prawo ludzkie jest jedynie uwyrażnieniem

²³⁵ Epikur, *List*, s. 86; Por. Reale, *Historia*, t. 3, s. 256 – 257, 266 – 267.

²³⁶ Epikur, *List*, s. 84 – 85; Por. Reale, *Historia*, t. 3, s. 257.

²³⁷ Sikora, *Siedmiu*, s. 130 – 131.

rozumności odwiecznego logosu. Dzięki rozumnej zasadzie kierującej światem każde zdarzenie jest z góry wyznaczone. I dlatego też nie można niczego już zmienić. Życie zatem jest szeregiem zjawisk, które muszą się wydarzyć. Od przymusu przeznaczenia można uwolnić się tylko poprzez zrozumienie jego najgłębszych praw i racji oraz dostosowanie się do nich. Dzięki temu przeznaczenie stanie się tą siłą, która kierując ludzkim losem zaprowadzi go bezpiecznie do wyznaczonego kresu, czyli do szczęścia.²³⁸

Szczęście jednak może osiągnąć tylko, ktoś kto wykształci w sobie cechy mędrca żyjącego zgodnie z nakazami natury i własnego rozumu, będącego częścią boskiego rozumu przenikającego cały świat. I dlatego powinno się „nie tylko współoddychać powietrzem otaczającym, ale i współrozumnym być z rozumem.”²³⁹ Mędrzec taki niczego się nie boi i niczemu nie dziwi, a także nie buntuje się przeciwko swojemu przeznaczeniu ustalonemu przez boski rozum. Stoik zatem niewzruszenie stawia czoło przeciwnościom losu, na które i tak nie ma wpływu. Zgoda na przeznaczenie daje mu przy tym duchowy pokój. Szczęście mędrca nie zależy więc od zewnętrznych wydarzeń, lecz płynie z jego wnętrza, niejako nosi on je w swym rozumie i dlatego może powiedzieć: „wszystko co moje noszę w sobie” – „omnia mea mecum porto.”²⁴⁰

Stopniowo greckie szkoły filozoficzne przyjęły się w Rzymie, gdzie powstała swoista moda na filozofię. „Najpodatniejszy grunt znalazła w Rzymie szkoła stoicka; jej rygoryzm odpowiadał starorzymskiej cnocie”²⁴¹ (Marek Aureliusz, Seneka). Również epikureizm (Lukrecjusz, Horacy) oraz sceptycyzm (Cyceron) jako „najskromniejszy, najkonsekwentniejszy i najelegantszy sposób filozofowania” miał swoich zwolenników. „I nie mogło być inaczej: bo być wykształconym znaczyło również być filozofem, a być filozofem znaczyło należeć do jednej ze szkół filozoficznych.”²⁴²

²³⁸ Reale, *Historia*, t. 3, s. 380 – 381.

²³⁹ Marek Aureliusz, *Rozmyślania [za:] Problemy etyki. Wybór tekstów*, opr. S. Sarnowski, E. Fryckowski, Agencja Marketingowa Branta, Bydgoszcz 1993, s. 33 – 34.

²⁴⁰ Reale, *Historia*, t. 3, s. 432 – 436.

²⁴¹ Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 155.

²⁴² Tamże.

8. PLOTYN

Ostatnim nurtem pogańskiej myśli greckiej był neoplatonizm Plotyna (ok. 204 – 270 r. po Chr.). Filozof ten jest autorem dzieła „*Enneady*”, zaliczanego do jednego z najtrwalszych filarów europejskiej myśli filozoficznej. Należy tu zaznaczyć, że Plotyn czerpał podstawy swoich poglądów z teorii Platona twierdząc, podobnie jak on, że naprawdę istnieje tylko to, co duchowe. Jak podaje Porfiriusz (uczeń Plotyna), jego mistrz tak bardzo odrzucał materię, że wstydził się tego, iż jest w ciele. Uważał przecież, że egzystencja na ziemi to wygnanie i przekleństwo. Śmierć zatem to uwolnienie duszy i jej wzniesienie ku temu, co boskie.

8.1. Jednia

Rzeczywistość, zdaniem Plotyna, ma swoje źródło w jednym bycie od którego wszystko pochodzi. Ten najwyższy byt duchowy, w „*Enneadach*,” został nazwany: **To Jedno** lub **Ono Jedno**, ewentualnie **Jednia** będąca czymś „rzeczywiście rzeczywistym”.²⁴³ Zawiera ona w sobie pełnię wszystkiego. Znajduje się bowiem ponad skończoną rzeczywistością i jest „czymś pełniejszym i większym niż byt w naszym wyśłowieniu”.²⁴⁴ Jednia ta jest jednością, nie ma w niej żadnego podziału. Jest Absolutem, gdyż nie ma w niej niczego, co byłoby ze względu na coś innego. Jedno nie istnieje więc „po coś”, ani „dla czegoś”. Boskość owa, czyli właśnie Jedno, jest też nieskończona, nieograniczona, niepodzielna, pozbawiona przestrzeni (jest wszechobecna) beczasowa (jest nieobecnością czasu), nie porusza się, nie spoczywa. Boski Absolut cechuje też „bezbieżne dobro”. Dobro to jest bytem. Jednia zatem jest swoistą nadpełnią bytu – czymś co ma go w sobie w nadmiarze. I dlatego będąc, jakby nabrzmiałym dobrem, Absolut nie może go w sobie zatrzymać. Dobro to więc wylewa się z niego lub promieniuje. Dzięki temu powstają kolejne, niższe byty: umysł, dusza świata, dusze ludzkie, materia.²⁴⁵ Ich powstanie dokonuje się zaś poprzez wyłanianie się jednego bytu z innego, nazywane **emanacją**. Wyłonione byty natomiast to **emanaty**. Trzeba dodać, iż byt niższy (gorszy) wyłania się z wyższego (lepszego). Wyłonione z Jedni byty posiadają bowiem różny, coraz

²⁴³ T. Stępień, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej Mariusza Wiktoryna*, Navo, Warszawa 1998, s. 96.

²⁴⁴ Plotyn, *Enneady* [za:] W. Weischedel, *Do filozofii kuchennymi schodami*, tłum. K. Chmielewska, K. Kuszyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 71.

²⁴⁵ L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie, seria III*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 107 – 111. Por. Kwiatek, *Worwąg, Podróż*, s. 156-157.

niższy (mniejszy), stopień doskonałości (gradualizm). To przechodzenie od doskonałego do najbardziej niedoskonałego nazywane jest „**drogą w dół**”, stanowiąc jednocześnie proces powstawania świata z boskiej pełni.

Nie jest ono przy tym procesem odbywającym się w czasie, lecz w wieczności. W Jedni bowiem nie ma tego co przeszłe lub tego co przyszłe, lecz jest „wieczne nieruchome teraz”.²⁴⁶ Pierwszy twór emanacji zaś to Umysł, który powstaje na skutek tego, że Jedno dostrzega samo siebie, przygląda się sobie, myśli o sobie.²⁴⁷ Umysł ma w sobie czyste idee. Zna samego siebie i tworzy duszę wszechświata, która zawiera w sobie dusze ludzkie wyłaniające się z Umysłu i łączące z ciałami. Dusze te, choć są częścią świata, to jednak mają również związek z Jednią. Na końcu powstaje materia, która jest źródłem zła jako nieobecności bytu. Materia jest czystą biernością, nieobecnością dobra, prawie nicością.²⁴⁸

8.2. Człowiek

Człowiek, w myśli Plotyna, jest więc przede wszystkim duszą, która znalazła się okowach ciała (materii). Dopóki człowiek żyje, jako złożony z ciała (tego, co niedoskonałe, złe) i z duszy (tego, co doskonałe, dobre), ta ostatnia znajduje się w stanie pewnej chwiejności. Każda dusza bowiem może skłaniać się albo bardziej ku światu cielesnemu (w dół), albo bardziej ku światu umysłowemu (w górę). Człowiek jest zatem zdolny przesuwać się w górę, lub w dół na skali bytu („droga w dół”). Jeżeli przesuwa się w dół, stając się bardziej materialnym, jego życie staje się złe. Zatrzymuje się wtedy w świecie materialnym i będzie do niego powracać. Jeżeli człowiek przesuwa się w górę („droga w górę”) ku swemu początkowi w Jedni, wtedy doskonalą się i staje się lepszy. Ostatecznie, według Plotyna, proces emanacji mający początek w Jedni, jest z konieczności przejściem od dobra do zła, jako zejście w niedoskonałość materii. Dlatego też dobro duszy (dobro ludzkie), polega na powrocie od tego zła, czyli materii, do Jedni. Owo wstępowanie duszy do Jedni („droga w górę”) i zjednoczenie z Nią to, jak sugeruje Plotyn, swoiste doświadczenie mistyczne – doświadczenie jedności z Absolutem. Warunkiem uniesienia się duszy do Absolutu jest zaś oczyszczenie się (katharsis) z trosk materialnych, postępowanie w poznaniu samej duszy i bytów duchowych oraz doskonalenie się poprzez praktykowanie cnót. Tak ujęta „droga w górę” przebiega w czterech

²⁴⁶ Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 110.

²⁴⁷ Stępień, *Jednia*, s. 27.

²⁴⁸ Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 111 – 112. Por. T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Eneteia, Warszawa 2001, s. 36.

etapach. Pierwszy z nich polega na zwróceniu się ku cnotom wspólnotowym takim jak odwaga, sprawiedliwość czy opanowanie. Drugi to oderwanie się od tego co zmysłowe – namiętności i popędów. Trzeci jest wzniesieniem się do świata duchowego. Czwarty etap zaś, będący momentem ekstazy (oderwania się od tego, co nie jest Jednią), stanowi natomiast dotarcie do „niedostępnych rejonów duszy” gdzie ujrzy ona „sobą samym” Boskość.²⁴⁹

Zaprezentowaną wyżej myśl Plotyna kontynuowali i rozbudowywali jego uczniowie (np. Porfiriusz) i ich następcy (np. Jamblich czy cesarz Julian Apostata). Zarówno oni, jak i sam Plotyn, dążyli do tego, aby neoplatonizm zastąpił rodzące się wtedy chrześcijaństwo.²⁵⁰ Chrześcijanie jednak uznali go za doktrynę filozoficzną najbliższą swojej wierze, gdyż skupiającą się, tak samo jak ona, głównie na kwestiach duchowych. Dzięki temu neoplatonizm, w swych koncepcjach hierarchii oraz „drogi w dół” i „drogi w górę” oraz duszy, jest obecny w filozofii aż do dziś.

²⁴⁹ Weischedel, *Do filozofii*, s. 74 – 75.

²⁵⁰ Por. Stępień, *Jednia*, s. 28 – 29.

9. FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

9.1. Filozofia i chrześcijaństwo

Chrześcijaństwo, jako religia, to wynik nauczania Jezusa Chrystusa oraz głoszenia Jego nauki przez Apostołów. Nauka ta zawiera tematy znane w filozofii: np. problem Absolutu (Boga), zagadnienie nieśmiertelności duszy i jej losów w przyszłym życiu czy kwestię rozumności i wolności woli oraz pochodzenie od Boga porządku moralnego i jego sankcji. Częściowo więc to, co zawiera doktryna chrześcijańska można poznać bez niej – tylko przy pomocy różnych rozumowań – to znaczy w oparciu o naturalne siły rozumu. Inne prawdy chrześcijaństwa np. Trójca Święta czy Wcielenie Syna Bożego, nie są dla rozumu oczywiste – przekraczają jego zdolności poznawcze, dlatego też przyjmowane są one pod naciskiem woli ze względu na autorytet Boga, który nie może się mylić, ani wprowadzać w błąd.

Rozum te prawdy przyjmuje pod wpływem woli. Akt rozumu przyjmującego prawdy wiary z nakazu woli to akt wiary (św. Tomasz Akwinu). Z kolei „każdy, kto wierzy – myśli, wierząc myśli, myśląc wierzy”. Aby wierzyć trzeba być zatem istotą rozumną. Można więc prawdy wiary przedstawić w sposób rozumowy, to znaczy wykazać, że nie są one sprzeczne z rozumem, lecz z nim zgodne. Można je też rozumnie usystematyzować, interpretować i wyjaśniać. Ujęto to w słynną regułę, iż „**wiara poszukuje zrozumienia**” – „fides querens intellectum.” Wiara bowiem, która nie ma oparcia w rozumie, prowadzi do przesądu i zabobonu.

W celu zrozumienia wiary oraz zebrania jej w jakiś jeden system myślowy już chrześcijańscy pisarze starożytni zaczęli używać pojęć i terminów zaczerpniętych z klasycznej filozofii greckiej np. w odniesieniu do Chrystusa posłużono się wziętym z filozofii słowem „Logos,” czyli „Mądrość”. Chętnie sięgano zwłaszcza po platonizm i neoplatonizm – gdyż odnosiły się one do tego, co niematerialne, ale także po arystotelizm – podejmujący temat Boga jako przyczyny i celu świata oraz po cynizm i stoicyzm – proponujące obojętność wobec wartości materialnych.²⁵¹ Taką „spekulację filozoficzną powstałą w żywotnym związku z wiarą” można zaś nazwać **filozofią chrześcijańską** (Jan Paweł II).²⁵² Filozofia ta może stanowić również pewne „narzędzie rozumowe” dla teologii. Z tego względu filozofię zaczęto określać nazwą: „służebnica teologii” (łac. ancilla theologiae). Tak ujęta filozofia

²⁵¹ H. Chadwik, *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, W drodze, Poznań 2000, s. 11 – 30.

²⁵² *Fides et ratio*, 76; M. A. Krąpiec, *Filozofia w teologii. Czytając encyklikę „Fides et ratio,”* Fundacja Servire Veritati, Lublin 1999, s. 131 – 146; Bartnik, *Historia*, s. 155 – 158; P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Pax, Warszawa 1955.

chrześcijańska funkcjonuje w kulturze od starożytności aż do dziś. Zapoczątkowujący ową filozofię pisarze chrześcijańscy wskazywali zaś na zgodność myśli chrześcijańskiej z filozofią grecką. Uważali bowiem, iż jest ona darem Bożym dla Hellenów przygotowującym ich na przyjęcie Chrystusa. Wyjaśniali, iż „filozofia stanowi przygotowanie do teologii, tak jak gramatyka przygotowuje do bardziej zaawansowanych studiów oraz jak nauka geometrii i muzyki odciąża umysł od poznania zmysłowego i unosi ku pojmowaniu rzeczy abstrakcyjnych.”²⁵³ Znajomość greckiej myśli filozoficznej w niczym więc nie szkodzi prawdom wiary, wręcz przeciwnie, może im zaszkodzić to, jeśli owa filozofia będzie nieznana. Nieznajomość filozofii może nawet doprowadzić do herezji, jak twierdził św. Klemens Aleksandryjski.²⁵⁴

9.2. Patrystyka i św. Augustyn

Czerpiąca z filozofii greckiej nauka starożytnych myślicieli chrześcijańskich została nazwana filozofią patrystyczną – czyli filozofią Ojców Kościoła (łac. słowo „pater” oznacza ojca). Okres patrystyczny obejmuje wiek od I do VIII po Chr. Kształtującą się wtedy myśl filozoficzna została podzielona na:

Filozofię Wschodnią – tworzoną przez Ojców piszących po grecku (m.in. Orygenes, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Grzegorza z Nyssy, św. Bazylego Wielkiego, św. Jana Chryzostoma, św. Jana Damasceńskiego). Głównym ośrodkiem tej myśli była Aleksandria;

Filozofię Zachodnią – kształtowaną przez Ojców piszących po łacinie (m.in. św. Justyna, św. Hieronima, św. Ambrożego, św. Augustyna), której głównym ośrodkiem był Rzym.

Za najwybitniejszego spośród Ojców Kościoła uznaje się **św. Augustyna Aureliusza** biskupa Hippony w Afryce (354 – 430 r. po Chr.) – myśliciela epoki schyłku starożytności. Jego twórczość miała i ma nadal poważny wpływ na wielu późniejszych pisarzy, w tym na kardynała Josepha Ratzingera (Benedykta XVI). Sam św. Augustyn jest zaś autorem m.in. „*Wyznań*” (słynnej autobiografii, w której ukazał jak to poprzez różne wydarzenia uczył się poznawać samego siebie), „*Rozmów z samym sobą*” (*Soliloquia*) oraz „*Państwa Bożego*”.

W swojej twórczości św. Augustyn dokonał syntezy platonizmu i neoplatonizmu z nauką chrześcijańską. Idąc za myślą Plotyna o wyższości tego, co duchowe nad tym,

²⁵³ Chadwik, *Myśl wczesnochrześcijańska*, s. 47.

²⁵⁴ Por. *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, pod red. F. Drączkowskiego, J. Pałuckiego, M. Szrama, Polihymnia, Lublin 1998, s. 3- 5.

co materialne stwierdził: ”pragnę poznać Boga i duszę. I nic więcej ?. Nic więcej.” Kierując się tym pragnieniem myśliciel zwrócił się ku analizowaniu swojego wnętrza, w którym, jak twierdził „mieszka prawda”.²⁵⁵ Dotarcie do prawdy zatem jest możliwe tylko na drodze poznawania samego siebie. Najbardziej oczywistą wiedzą dla człowieka jest to zaś, że myśli. „Nawet, ten kto wątpi jest świadom, że wątpi (...) jeśli wątpi to myśli.”²⁵⁶ Ten zwrot św. Augustyna w kierunku ludzkiego wnętrza jest uważany za początek subiektywizmu. Od tej pory pryzmatem poprzez który dostrzega się i pojmuje świat zewnętrzny zaczyna być życie wewnętrzne człowieka.²⁵⁷

Biskup z Hippony uważał jednak, że oprócz własnych przeżyć, które umysł pojmuje w sposób pewny można również poznać prawdy odnoszące się do Boga i wieczności. Rozum oczywiście nie tworzy owych prawd wiecznych, lecz je tylko odkrywa. Istnieją one bowiem obiektywnie – podobnie jak platoński świat idei. Wspomniane prawdy, zdaniem Augustyna, są przy tym wzorami rzeczy istniejącymi w samym Bogu. Owe wzory (exempla) tworzące w Bogu świat idealny posłużyły Mu również do stworzenia świata realnego. Podana tu nauka o ideach jako wzorach nazywana jest **egzemplaryzmem**. Jak podaje św. Augustyn poznanie takich idei – wzorów jest osiągalne na drodze **iluminacji** czyli oświecenia dokonywanego przez Boga. Uzdalnia bowiem ono umysł do prawdziwego myślenia i poznania prawd wiecznych. I tak, według św. Augustyna, jak światło słoneczne musi oświecać przedmioty, aby można je było zobaczyć, tak samo prawdy naukowe muszą być udostępnione rozumowi przez rodzaj światła duchowego. Źródłem tego światła jest Bóg, tak jak słońce jest źródłem światła cielesnego. Bóg jest zatem dla myśli tym, czym słońce dla wzroku. Tak rozumiane poznanie jest całkowicie podporządkowane Bogu, a umysł ludzki jest ze swej natury bytem oświecanym przez Boga.²⁵⁸ Uzdalnia bowiem ono umysł do prawdziwego myślenia i poznania prawd wiecznych. I tak, według św. Augustyna, jak światło słoneczne musi oświecać przedmioty, aby można je było zobaczyć, tak samo prawdy naukowe muszą być udostępnione rozumowi przez rodzaj światła duchowego. Źródłem tego światła jest Bóg, tak jak słońce jest źródłem światła cielesnego. Bóg jest zatem dla myśli tym, czym słońce dla wzroku. Tak rozumiane poznanie jest całkowicie podporządkowane Bogu, a umysł ludzki jest ze swej natury bytem oświecanym przez Boga.²⁵⁹

²⁵⁵ Weischedel, *Do filozofii*, s. 78 – 79.

²⁵⁶ Bartnik, *Historia*, s. 202.

²⁵⁷ Weischedel, *Do filozofii*, s. 78.

²⁵⁸ Bartnik, *Historia*, s. 202 – 203.

²⁵⁹ Tamże, s. 202 – 203.

Na drodze badania ludzkiego wnętrza św. Augustyn odkrywa więc istnienie Boga. Jest tak dlatego, gdyż wpatrując się w samego siebie człowiek odkrywa istnienie prawdy. Miarą tej prawdy może być natomiast tylko Bóg, który jest wyższy od rozumu. Istotę Boga jako Trójjedynego ujawnia zaś trójczłonowa struktura duszy człowieka: pamięć, rozum i wola. Człowiek bowiem, który poznał samego siebie dostrzega, że nosi w sobie obraz Boga i podobieństwo do swego Stwórcy. Ta potrójna struktura jest również widoczna w innych elementach rzeczywistości np. to, że „każda rzecz jest czymś osobnym, różni się od innej rzeczy i jednocześnie się do niej odnosi”.²⁶⁰ W nauce o człowieku św. Augustyn kieruje się głównie myślą Platona i Plotyna. Twierdzi zatem, iż człowiek jest „duszą, która posługuje się ciałem”. Dusza jest oczywiście nieśmiertelna i niematerialna, a egzystencja człowieka skierowana ku „innemu światu”. Człowiek bowiem to byt relacyjny wobec Boga jako Stwórcy i bytu w którym „istota ludzka odnajduje swą autentyczność”.²⁶¹

Św. Augustyn, w dziele „*O Państwie Bożym*,” nakreślił zarys filozofii dziejów. W dziejach ludzkości wyróżnił dwie odmiany społeczności (dwa państwa). Jedno z nich jest państwem ludzi żyjących według zachcianek ciała (królestwo ciemności). Są to ludzie bezbożni kierujący się pychą i miłością własną. Drugie społeczeństwo, to państwo ludzi żyjących według ducha. Ludzie ci szukają chwały Bożej oraz kierują się przykazaniem miłości bliźniego. Filozof nie utożsamiał państwa Bożego z Kościołem, a królestwa ciemności z jakimś konkretnym państwem mu współczesnym. Obywatele należący do tych dwóch rodzajów społeczności żyją obok siebie. Osoby miłujące Boga i bliźniego mogą porzucić drogę cnotliwego życia. Bezbożnicy zaś niekiedy podejmują wysiłek nawrócenia. Dopiero w czasie sądu ostatecznego, przy końcu świata, ludzie dobrzy zostaną oddzieleni od złych.²⁶²

9.3. Schyłek filozofii starożytnej

Śmierć św. Augustyna przypada na V wiek po Chr. Jest to wiek ostatecznego upadku zachodniego imperium rzymskiego, a wraz z nim również jego kultury, w tym filozoficznej. Jej pozostałości usiłują zachować Boecjusz, Ka-

²⁶⁰ Weischedel, *Do filozofii*, s. 84 – 83.

²⁶¹ I. Bittner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000, s. 39 – 40; Bartnik, *Historia*, s. 204.

²⁶² Por. Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, De Agostini Polska, Warszawa 2003.

sjodor i Izydor z Sewilli – autorzy dzieł z których korzystać będzie później cała chrześcijańska Europa.

Boecjusz (475 – 524 r. po Chr.), zwany „ostatnim Rzymianinem”, jest autorem dzieła „*O pocieszeniu jakie daje filozofia*” łączącym w sobie wątki stoickie i neoplatońskie, uczy filozoficznej postawy wobec życia, hartu i spokoju ducha. Przetłumaczył na łacinę teksty logiczne Arystotelesa tzw. „*Organon*”. Dzięki temu logika Arystotelesa była znana Europie średniowiecznej od samego jej początku. Co do metafizyki, to zainspirował następne pokolenia myślicieli, w tym św. Tomasza z Akwinu problemem realności bytu. Najbardziej jednak znany jest z autorstwa słynnej definicji osoby: „*persona est rationalis naturae individua substantia*” (osobą jest substancja jednostkowa natury rozumnej). Określenie to miało doniosłe znaczenie dla pogłębienia rozumienia tak Trójcy Świętej jak i ludzkiego bytu.²⁶³

Kasjodor (477 – 570 r. po Chr.) – autor traktatu „*O duszy*” oraz tzw. „*Institutiones*” (Nauki). Jest to swoista encyklopedia siedmiu sztuk wyzwolonych (*septem artes liberales*): trivium (gramatyka, dialektyka czyli logika i retoryka) i quadrivium (geometria, arytmetyka, astronomia i muzyka). Sztuki te, a właściwie „siedem umiejętności godnych człowieka wolnego” stanowiły kanon nauczania przez następne 1000 lat.

Izydor z Sewilli (570 – 636 r. po Chr.) napisał encyklopedię zwaną „*Origines*” (Źródła) lub „*Etymologiae*” (Pochodzenie nazw), w której zawarł znane mu informacje na wszelkie możliwe tematy, w tym również filozoficzne. Boecjusz, Kasjodor i Izydor z Sewilli przekazali następnym pokoleniom posiadaną przez siebie wiedzę pochodzącą z czasów ginącego już Antyku. Dzięki temu powstał swoisty „kapitał wyjściowy” dla dalszego rozwoju kultury europejskiej a zwłaszcza rozwoju filozofii. Ci trzej autorzy kończą etap filozofii starożytnej, która upada wraz ze zniszczeniem kultury klasycznej. Ponownie filozofia zacznie być uprawiana dopiero 300 lat później.²⁶⁴

Filozoficzne koncepcje ukształtowane w czasach starożytnych zostały przyjęte przez kolejne pokolenia myślicieli, dla których starożytne idee i poglądy stanowiły klasyczny wzór, do którego wraca się nieustannie, nie tylko powielając go, lecz również wychodząc poza jego schemat. Do filozoficznego dziedzictwa starożytności można zaliczyć obiektywizm, intelektualizm i uniwersalizm. Należy również pamiętać, iż starożytność to nie tylko helleński i hellenistyczny etap dziejów,

²⁶³ Por. Pawlikowski, *Zarys dziejów*, s. 43 – 44.

²⁶⁴ Por. Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia Łacińskiego obszaru kulturowego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 37 – 38.

sztuka rozprawiania i dyskutowania, umiejętność cnotliwego życia, abstrakcyjne spekulacje, lecz również chrześcijaństwo. Dla chrześcijańskich myślicieli zaś prawdziwa filozofia, to „philosophia Christi”, czyli taka, która wchłonęła ludzką mądrość ze świeckiej, pogańskiej filozofii, w celu rozumienia prawd objawionych. Ten wątek będzie przewijał się w następnych, tzw. wiekach średnich rozwoju ludzkiej myśli.²⁶⁵

²⁶⁵ Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 171 – 172; W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Instytut Filozofii i Socjologii Polska Akademia Nauk, Warszawa 1993, s. 85 – 86.

10. ELEMENTY FILOZOFII ŚRENIOWIECZNEJ

10.1. Renesans karoliński

Za początek filozofii średniowiecznej należy uznać tzw. „renesans karoliński”. Jest to okres rozwoju kultury europejskiej przypadający na VIII/IX wiek po Chr. Zainicjowali go swymi działaniami Karol Wielki i jego „minister oświaty” Alkuin z Yorku, który na dworze królewskim wykładał poglądy filozoficzne i teologiczne św. Augustyna. W ten sposób filozofia znów się pojawiła w kulturze średniowiecznej Europy. Uczniowie Alkuina (Fredegisus i Agobard) odnosili się jednak nie tylko do poglądów św. Augustyna, lecz korzystali również z dostępnej im myśli greckiej i rzymskiej zawartej w zachowanych źródłach starożytnych i encyklopediach. I tak Fredegisus napisał traktat „*O nicości i ciemności*,” w którym pojawił się problem natury (tworzywa) rzeczywistości, różnice pomiędzy duszą i ciałem, stwarzanie, preegzystencja. Polemizując z nim Agobard poruszył z kolei zagadnienia nicości i bytu oraz wielości dusz.²⁶⁶

Najwybitniejszym filozofem tego czasu był jednak Jan Szkot Eriugena (810 – 877 r. po Chr.) urodzony i wykształcony w Irlandii, autor następujących dzieł: „*O podziale natury*”, „*O przeznaczeniu*” oraz „*Komentarza do Ewangelii św. Jana*.” Eriugena to przedstawiciel tradycji platońskiej, z której przyswoił sobie myśl Orygenesisa i św. Augustyna. Znał też fragmenty dialogu Platona „*Timajos*” oraz miał pewną znajomość „*Kategorii*” i „*Hermeneutyki*” Arystotelesa. Dzięki temu Eriugena, posługując się tradycją neoplatońską i elementami logiki Arystotelesa miał zbudować swoją doktrynę – pierwsze wielkie dzieło filozofii średniowiecznej. I tak, zaczerpnięta przez niego z neoplatonizmu koncepcja Boga głosi, iż Bóg jest niepoznawalny i niewypowiedzalny. Można jedynie poznać jakieś zewnętrzne objawy Boga – tzw. teofanie i sformułować negatywną o nim naukę mówiącą, czym on nie jest. Koncepcja wszechświata tego Autora objaśnia proces rozwoju i tworzenia się świata ujmując ów proces jako wychodzenie od Boga i powrót do Niego. Zgodnie z tym neoplatońskim ujęciem cały świat jest urzeczywistnieniem (partycypacją) Boga – wyłanianiem się z Niego. Świat jednak powróci kiedyś do Boga jako do swego źródła. Najdokładniej proces powrotu Eriugena opisuje odnosząc go do człowieka. Jego proces powrotu do Boga ma zatem pięć etapów, z których pierwszym jest śmierć, a ostatnim przywrócenie ziemskiej sfery Rajowi – kiedy wszystko, w tym człowiek, zostanie przebóstwione, a „pozostanie tylko

²⁶⁶ M. Gogacz, *Dlaczego badamy średniowieczną filozofię?* [w:] *Opera philosophorum medii aevi*, t. 4, Warszawa 1983, s. 11 – 12.

i jedynie Bóg”. Jana Szkota Eriugena współcześni mu i późniejsi autorzy oskarżali o **panteizm** – niechrześcijański pogląd głoszący, że wszystko jest Bogiem. Filozof ten podkreślał zgodność rozumu z Objawieniem i jako jeden z pierwszych średniowiecznych myślicieli akcentował wysoką wartość rozumu ludzkiego, który jest zdolny nawet do osądu nauki Ojców Kościoła. Eriugena zapoczątkował ruch myślowy, który nie przeżył swojego autora. Jest on ostatnim myślicielem „renesansu karolińskiego”. Załamanie się tego renesansu w drugiej połowie IX wieku oznacza też koniec, na pewien czas, rozważań filozoficznych. Zostaną one podjęte dopiero w XI wieku.²⁶⁷

10.2. Dialektyka, antydialektyka i nurt pośredni

W XI wieku, wraz z ogólnym rozwojem kultury, zaczyna rozwijać się również filozofia. Jako pierwsza dyscyplina filozoficzna pojawia się **dialektyka** – nauka o sposobach myślenia.

Dialektyka to nasza dzisiejsza logika, a więc zespół metod (schematów) wnioskowania to znaczy uzyskiwania niezawodnych (pewnych) wniosków z danych przesłanek wyjściowych. Tak ujęta dialektyka miała być przy tym dyscypliną w pełni samodzielną to znaczy niezależną od teologii. Dialektycy jednak na tym nie poprzestali i w ogóle wykluczyli wszelkie autorytety pozarozumowe. Należy dodać, że w owym czasie dialektykę utożsamiano w ogóle z filozofią. Dlatego też sprzeciw wobec nadmiernych ambicji dialektyki, stał się sprzeciwem wobec filozofii jako takiej. Zanim jednak wybuchł konflikt zwolenników dialektyki (dialektyków) i jej przeciwników (antydialektyków), to została ona sformułowana przez uczonych zapoznających się z dostępnymi im źródłami starożytnymi. Dokonało się to więc dzięki komentarzom logicznym Boecjusza i przetłumaczonemu przez niego zespołowi dzieł logicznych Arystotelesa („*Organon*”). Owe teksty, ucząc praw myślenia, zapoznały wczesnośredniowiecznych uczonych z podstawowymi pojęciami filozoficznymi. W ten sposób powstał silny ruch dalektyków z których najbardziej znani to: Anzelm z Besaty (ur. ok. 1000 r. po Chr.), Berengar z Tours (zm. w 1086 r. po Chr.) i Roscelin z Compiègne (zm. w 1120 r. po Chr.). Pierwszy z nich, czyli Anzelm z Besaty postulował niezależność dialektyki od teologii. Idąc za tym Berengar apelował z kolei o sprowadzenie treści wiary do prawd dowodliwych i wyjaśnialnych rozumowo. Roscelin natomiast był oskarżony o głoszenie tego, że istnieje trzech bogów (tryteizm), a nie jeden Bóg w trzech Osobach. Roscelin sądził bowiem, iż każde pojęcie ogólne to tylko dźwięk, a wszystkie rzeczy

²⁶⁷ Por. Kuksewicz, *Zarys*, s. 41 – 47. Zob. Bartnik, *Historia*, s. 219 – 220.

są indywidualne, z czego można wyciągnąć wniosek, że słowo „Trójca” oznacza trzy oddzielne rzeczy – substancje.

Opisane wyżej poglądy wywołały ruch **antydialektyków**. Występowali oni przeciw bezbożności dialektyków oraz potępiali nauki świeckie jako szkodliwe dla wiary i zbawienia człowieka. Najwybitniejszym spośród antydialektyków był św. Piotr Damiani (1007 – 1072 r. po Chr.), który potępiał wszelką postać wiedzy świeckiej nie służącą chwale Boskiej. W schemacie nauczania chrześcijańskiego dialektyce dawał rolę jedynie „niewolnicy teologii”.

Reakcją na te dwie skrajności (dialektycy i antydialektycy) stał się nurt **umiarkowanej dialektyki**, do którego zalicza się najwybitniejszego filozofa XI wieku – św. **Anzelma z Canterbury** (1033 – 1109 r. po Chr.) nazywanego „ojcem scholastyki”. Główne jego dzieła to: „*Monologion*”, „*Proslogion*” i „*O prawdzie*”. Głosił i stosował program zgodności wiary i rozumu, a więc teologii i filozofii. Wyjaśniał, że dlatego nie może być pomiędzy nimi sprzeczności, gdyż zarówno rozum jak i wiara pochodzą z tego samego źródła, którym jest Bóg. I dlatego jako autor włączył rozumowe rozważania do teologii, przypisując rozumowi dużą rolę w zgłębianiu prawd wiary. Zadanie rozumu miało polegać zatem na objaśnianiu wiary przez podanie racji rozumowych. Anzelm swoje dążenie do jak najgłębszego zrozumienia nauki objawionej za pomocą rozumu ujął w słynną formułę: „*fides quaerens intellectum*” (wiara szukająca zrozumienia). Zastosowaniem tego programu były sformułowane, przez myśliciela z Canterbury, dowody na istnienie Boga z których najbardziej znany jest tzw. dowód **ontologiczny**. Dowód ten wprawdzie wskazuje na to, iż człowiek może pomyśleć byt najdoskonalszy. Jeżeli zaś ten byt by nie istniał, to nie byłby najdoskonalszy gdyż brakowałoby mu do pełni doskonałości właśnie istnienia. Wniosek jest taki, że według Anzelma musi istnieć taki byt najdoskonalszy, skoro można o nim tak pomyśleć. Tym bytem jest oczywiście Bóg. Dowód ten ma wyraźny rodowód platoński, gdyż zakłada, że byt pomyślany jest realny.²⁶⁸

10.3. Spór o powszechniki

Najbardziej charakterystycznym zjawiskiem w filozofii XII wieku był spór o **powszechniki** (uniwersalia) zainspirowany myślą Platona. Co do powszechników, to są nimi pojęcia ogólne np. człowiek jako taki, a nie konkretny człowiek.

²⁶⁸ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 146. Por. Kuksewicz, *Zarys*, s. 86 – 91. Zob. Bartnik, *Historia*, s. 221-222; Weischedel, *Do filozofii*, s. 87.

W sporze o tak ujęte powszechniki chodziło zaś o to, czy owym pojęciom ogólnym odpowiadają jakieś przedmioty w rzeczywistości. Inaczej mówiąc, o to czy rzeczywistość składa się z samych przedmiotów jednostkowych czy też z jakichś ogólnych (abstrakcyjnych – oderwanych od jednostki)?. Uczestniczący w tym sporze autorzy zajęli dwa główne stanowiska: **nominalizm i realizm**.

Nominalizm głosił, że powszechniki to jedynie dźwięki, którym nic nie odpowiada w rzeczywistości. Nie ma więc rodzajów i gatunków, którym odpowiadałyby te pojęcia ogólne. Są tylko jednostki, do których te powszechniki się nie odnoszą. Najbardziej znanym przedstawicielem nominalizmu był Roscelin.

Przeciwstawnym wobec nominalizmu stanowiskiem był **realizm** głoszący, że powszechniki to pojęcia, a jednocześnie formy w bytach wskazujące na gatunki i rodzaje, którymi są realne idee (platonizm). Poprzez pojęcia ogólne człowiek może dojść do realnych idei. Ostatecznie zatem pojęciom ogólnym odpowiadałyby realne idee. Do przedstawicieli realizmu należeli: Bernard z Chartres, Gilbert de la Porree (1076 – 1154 r. po Chr.) oraz Wilhelm z Champeaux (1070 – 1121 r. po Chr.). Stanowisko pośrednie – umiarkowany realizm – zajmował najwybitniejszy filozof tych czasów Piotr Abelard (1079 – 1142 r. po Chr.) autor „*Dialektyki*”. Myśliciel ten uważał, że istnieją naprawdę jedynie poszczególne rzeczy, które posiadają ze sobą coś wspólnego np. wspólny ludziom element to „stan bycia człowiekiem”. Na skutek poznania rzeczy indywidualnych, mających jednak w sobie coś wspólnego, powstają powszechniki. I właśnie powszechniki wskazują na wiele rzeczy ze względu na to, co jest tym rzeczom wspólne. Powszechniki istnieją przy tym tylko w umyśle i mają zdolność oznaczania wielu podobnych jednostek. Abelard sądził również, iż gdyby dana rzecz przestała istnieć, to nadal istniałoby jej pojęcie. Piotr Abelard jest jednak najbardziej znany ze swych poglądów etycznych. Jako jeden z nielicznych autorów średniowiecznych posługiwał się terminem „etyka”. Jego etyka, to znaczy pogląd na moralność, wynikała z negacji skrajnie realistycznej teorii powszechników. Nie zgadzając się więc z tym, że jest realnie uniwersalna idea dobra, Abelard nie akceptował poglądu, iż dobro (dany byt) jest dobrem ze względu na uczestnictwo w tej idei, ze względu zatem na swą treść wyznaczoną przez ideę dobra. Odrzucając realistyczną koncepcję dobra Abelard uznał, że o dobru i złu moralnym decyduje nie jego obiektywna treść, lecz nastawienie woli (intencja) człowieka: czy chce dobra czy zła. **Intencja** to nastawienie woli, inaczej jej przyzwolenie (consensus) na dobro lub zło. I dlatego intencja, to podstawowy, według Abelarda, czynnik sprawczy moralnego dobra lub zła. Myśliciel ten więc jako pierwszy uznał, iż to intencja określa wartość moralną czynu. Abelard wskazał jednak, że intencja rzeczywiście dobra to ta, która

podoba się Bogu, jako przyzwolenie na dobro chciane przez Boga. Z drugiej strony w omawianej doktrynie moralnej brak wskazania na to jak można rozpoznać, który czyn podoba się Bogu. Z tego powodu, jak również dlatego, że jego wiele rozważań sugeruje, iż o charakterze intencji decyduje subiektywny osąd człowieka, Piotr Abelard stał się prekursorem etyki subiektywistycznej.²⁶⁹

10.4. Krytycyzm, *via antiqua* i *via moderna*

Tym, co właściwe dla filozofii XIV wieku jest tzw. „**krytycyzm** czternastowieczny”. Cechą charakterystyczną tego nurtu była krytyka poszczególnych elementów myśli św. Tomasza oraz Jana Dunsza Szkota²⁷⁰, a zwłaszcza ich pojęć bytu, relacji, przyczyny, a także przekonania o dowodliwości tezy o nieśmiertelności duszy jako formy ciała. Filozofia XIV wieku to też bezkompromisowa krytyka dotychczasowego dorobku teologii i filozofii. W sposób szczególnie zanegowany zostaje związek teologii i filozofii, a co za tym idzie związek wiary i rozumu, czyli porządku naturalnego i nadprzyrodzonego. W ten sposób zaczyna się kryzys roli religii w życiu ludzkim, a więc i postępująca **laicyzacja**. Jeśli chodzi o problematykę filozoficzną, to w XIV wieku pojawia się nowy zespół zagadnień: teoria wiedzy i krytyki poznania, teoria ruchu i zmiany oraz odrodzenie znanej z XII wieku teorii powszechników. Jest to problematyka ciągle poruszana w okresie nowożytnym dla którego czymś właściwym są zapoczątkowane właśnie wtedy – empiryzm, racjonalizm, zwrot ku naukom przyrodniczym zajmującym się bytami materialnymi. Należy dodać, że problematyką relacji Boga, świata i człowieka, poza nurtami tradycyjnymi (tomizm czy szkotyizm), zajmuje się wtedy jedynie mistycyzm XIV wieczy. Można więc powiedzieć, iż jest to okres odwracania się filozofii od Boga i duszy do świata doczesnego i tego, co materialne. W wiek XV natomiast, nazywanym „jesienią średniowiecza”, równocześnie występują tak kierunki jeszcze średniowieczne, jak i początki humanizmu renesansowego. Te kierunki średniowieczne zaś można nazwać ogólnie scholastyką. Ową scholastykę dzieli się na: *via antiqua* (droga stara) i *via moderna* (droga nowa). Do **via antiqua** zalicza się następujące szkoły filozoficzne: tomizm, egidianizm (zapoczątkowany przez Idziego Rzymianina – ucznia św. Tomasza) oraz albertyzm (wywodzący się z neoplatońskich wątków myśli św. Alberta Wielkiego – nauczyciela św. Tomasza). Cechą *via antiqua* była próba zachowania metafizyki. **Via moderna** natomiast

²⁶⁹ Kuksewicz, *Zarys*, s. 155 – 156, 159 – 160.

²⁷⁰ Filozofia św. Tomasza z Akwinu oraz Jana Dunsza Szkota została zaprezentowana w następujących rozdziałach.

była nastawiona antyspekulatywnie, utylitarnie i praktycznie. Te zainteresowania wyznaczyły zakres podejmowanej wtedy na uniwersytetach problematyki, która sprowadzała się głównie do zagadnień z kręgu nauk praktycznych, etyki, polityki, ekonomii, prawa, przyrodoznawstwa i teologii moralnej. Ostatecznie należy stwierdzić, iż w wieku XV panowało duże zamieszanie doktrynalne z uwagi na wielość szkół. Z drugiej strony jednak wzrastała liczba uniwersytetów, a życie intelektualne rozwijało się jak nigdy dotąd. Polegało ono głównie na komentowaniu twórczych osiągnięć z przeszłości.

10.5. Jan Eckhart i Mikołaj z Kuzy

Do typowych dla filozofii XIV i XV wieku myślicieli należeli: Jan Eckhart i Mikołaj z Kuzy.

Jan Eckhart (1260 – 1327 r. po Chr.), autor „*Kwestii o istnieniu*”, nazywany Mistrzem Eckhartem, był przedstawicielem tzw. „filozofii mistycznej”. Filozofia ta krytykowała dotychczasową scholastykę np. intelektualizm św. Tomasza czy Dunsza Szkota, uważając ją za coś zupełnie bezużytecznego dla życia ludzkiego. Myśliciel ten pozostawał po wpływie „czystego” neoplatonizmu (nie chrześcijańskiego) budując na jego podstawie mistyczną teorię łączności człowieka z Bogiem. Naczelną zasadą wszechrzeczy, według Eckharta jest więc Jedność identyczna z intelektem. Jedność owa to Bóg Ojciec. Inne Osoby Trójcy Świętej nazywa on Życiem (Syn) i Istnieniem (Duch Święty). Byt natomiast jest czymś stworzonym przez Boga. W gruncie rzeczy całe stworzenie powinno być jednak określone jako nicomość, ponieważ jest „czymś” tylko przez swą łączność z Bogiem. Centralnym punktem świata stworzonego jest zaś dusza, która zawiera w sobie „iskrę Bożą”. Zadaniem duszy jest dbanie o tę cząstkę, poprzez odwrócenie się od tego co zewnętrzne i skupienie na niej samej. Cel człowieka bowiem stanowi powrót do Boga. Polega on osiągnięciu mistycznej jedności duszy z Intelktem Boskim. Podstawą tego zjednoczenia jest uczestniczenie w Jedni boskiej poprzez ową, zachowaną w duszy „iskrę boską”. Wyciągając dalsze konsekwencje z powyższych poglądów Eckhart zbudował też swoją teorię pobożności człowieka i jego stosunku do Boga. Relacja owa, według niego, powinna zatem przybrać charakter indywidualny i bezpośredni, obywatel się bez pośrednictwa Kościoła. W ten sposób Mistrz Eckhart utorował drogę reformacji protestanckiej, która położyła nacisk właśnie na indywidualną relację człowieka z Bogiem, w której nie jest potrzebny Kościół.²⁷¹

²⁷¹ Kuksewicz, *Zarys*, s. 394 – 395.

Mikołaj z Kuzy (1401 – 1464 r. po Chr.), nazywany Kuzańczykiem jest autorem książki „*O uczonej niewiedzy*”. Już sam ten tytuł wskazuje na negatywne nastawienie Mikołaja do wcześniejszych, aspirujących do miana „wiedzy”, poglądów. Filozof ten przy tym wskazywał, że najważniejsze dla jego doktryny jest pojęcie nieskończoności w bycie Boga (czym jest Bóg i jaki sposób możemy Go pojąć). Na początku swego dzieła przypominał zaś, że każde badanie prawdy polega na łączeniu pojęć z pojęciami je poprzedzającymi lub z pojęciami następującymi po nich, które to pojęcia nazywamy zasadami i konsekwencjami. Można tak czynić ze względu na stosunki i proporcje, jakie występują między nimi. I dlatego nieskończoność, która nie powstaje w proporcji do niczego musi być jako taka nieznaną. Można jednak stwierdzić, iż to, co nieskończone jest maksimum wszystkiego. Jako maksimum jest jednością – nie można nic dodać, nic odjąć. Skoro jest jednością, jest bytem, ponieważ byt i jedność są zamienne. Jeśli jest jednością – jest wszystkim. Jeśli jest wszystkim, wszystko się w nim zawiera i wszystko przez nie jest. Jeśli więc nieskończoność jest wszystkim, niczego nie można jej przeciwstawić, nie posiada więc pojęcia przeciwnego. W konsekwencji owo maksimum jest także minimum. Krótko mówiąc: to, co nieskończone jest absolutną i doskonałą jednością przeciwieństw. Kuzańczyk stwierdził zatem, że wszyscy, którzy posługiwali się zasadą niesprzeczności, ulegli powszechnemu złudzeniu. Wskazywał na to fakt, że posługiwali się ową zasadą niesprzeczności uczeni z różnych szkół, dochodząc przy tym do zupełnie różnych wniosków. Z filozoficznego punktu widzenia Mikołaj z Kuzy uznał sprzeczność i jej stopniowe przewyciężenie za właściwą drogę do prawdy. Owa droga do prawdy, to droga prowadząca do uczonej niewiedzy. Droga ta przypomina najpierw, że skończone i nieskończone są niewspółmierne wobec siebie. I dlatego możliwa ścisła prawda. Argumentuje to w ten sposób: bez względu na to czy chodzi o jednostkę, gatunek, rodzaj, moment w czasie lub miejsce w przestrzeni, żadne dwa skończone byty nie są tak podobne lub równe, aby nie było możliwe nieskończenie wiele wyższych stopni podobieństwa lub równości między nimi. Jakkolwiek byłyby równe miara i rzecz mierzona zawsze przeciwieństw pozostają różne. Tam zaś, gdzie zachodzi absolutna jedność, nie ma miejsca ani na miarę, ani na rzeczy mierzone. Dlatego właśnie prawda jest niedostępna. Im większa będzie jednak nasza niewiedza, tym bliżej będziemy prawdy. Istota rzeczy, będąca prawdą bytów, jest niedostępna w swej czystości. Jak bowiem stwierdza Mikołaj istotę tę badali wszyscy filozofowie, ale nikt nie odkrył jej taką jaka jest. Im więc głębiej pograżamy się w tej niewiedzy, tym bliżej znajdziemy się prawdy.²⁷²

²⁷² Weischedel, *Do filozofii*, s. 110 – 114.

Wydaje się, że nauka Kuzańczyka była raczej apoteozą niewiedzy i „chłopskiej mądrości” niż pochwałą profesjonalnej wiedzy uczonych. Jednak to swoiste poniżenie rozumu było raczej jego odnowieniem, a poglądy owego myśliciela można uznać za praktyczny przewodnik na drogach życia mistycznego, gdyż „wiedza o naszej niewiedzy dotyczącej natury Boga stanowi pierwszy stopień prawdziwej mądrości.”²⁷³

²⁷³ S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Biblioteka „Więzi,” Warszawa 2002, s. 181.

11. ŚW. TOMASZ Z AKWINU

Myśliciel ten, żyjący w latach 1225 – 1274 po Chr., urodził się na zamku Roccasecca koło Akwinu pod Neapolem. Jako pięcioletnie dziecko został oddany na naukę do benedyktynów z klasztoru Monte Cassino. Po dziewięciu latach spędzonych w klasztorze, rozpoczął studia na uniwersytecie w Neapolu. Po studiach wstąpił do zakonu dominikanów, gdzie zajmował się pracą naukową i dydaktyczną. Do najbardziej znanych jego dzieł należą: „*Suma Teologii*,” „*O prawdzie*,” „*O mocy Boga*,” „*O bycie i istocie*,” „*O substancjach oddzielonych*,” „*O pryncypiach natury*”. Należy dodać, że św. Tomasz z Akwinu bywa nazywany: Akwinatą, Doktorem Powszechnym lub Doktorem Anielskim.

Filozofia św. Tomasza jest zaliczana, wraz z myślą Arystotelesa, do typu filozofii realistycznej. Cechą charakterystyczną tego sposobu myślenia jest wrażliwość na świat istniejący realnie: byty materialne, materialno – duchowe (człowiek) i duchowe (aniołowie). Odrzuca ona natomiast rzecz samą w sobie jako przedmiot swych badań np. pojęcie człowieka, które jest tylko wytworem naszego umysłu i nie istnieje realnie. Zaprezentowane, przez św. Tomasza, myślenie realistyczne, stoi przy tym w opozycji do idealizmu – poglądu filozoficznego, którego twórcą był Platon. Należy zaznaczyć, iż oryginalnym wkładem Akwinaty do filozofii realistycznej jest teoria istnienia jako aktu.

11.1. Koncepcja rzeczywistości

Swoją jednolitą koncepcję rzeczywistości św. Tomasz prezentował w wielu dziełach, w tym w jednym z najwcześniejszych z nich, czyli w „*De ente et essentia*” (O bycie i istocie). I tak Akwinata twierdził, iż wszystko co jest realne (byt), jest złożone z „tego, że jest” (**istnienie**) i z „tego, czym jest” (**istota**). Złożenia z istoty i z istnienia nie ma w Bogu ponieważ Bóg jest Samoistnym Istnieniem – Jego istotą jest istnienie.²⁷⁴

11.1.1. Istnienie i istota

Istota (essentia) powoduje, że dana rzecz jest tym czymś np. człowiekiem. Istotę tworzą materia – możliwość do bycia rozciągląym oraz forma – akt, który urzeczywistnia materię.²⁷⁵

Istnienie (esse) jest aktem najdoskonalszym, który sprawia, że coś jest czymś rzeczywistym, a nie jest tylko snem lub wymysłem człowieka. Nie można istnienia

²⁷⁴ Pr. A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Navo, Warszawa 2003, s. 34 – 44; M. Gogacz, *Radosne rozumienie rzeczywistości* [w:] Andrzejuk, *Istnienie i istota*, s. 7.

²⁷⁵ Informacje na temat aktu i możliwości znajdują się w rozdziale „Arystoteles”.

ująć pojęciowo. Pojęcie przedmiotu istniejącego nie różni się bowiem od pojęcia przedmiotu rozważanego jako możliwość (pojęcie np. człowieka nie różni się od pojęcia krasnoludka) gdyż w nich obu występują te same elementy językowe. Według Etienne’a Gilsona i Mieczysława A. Krąpca istnienie można ująć tylko przy pomocy tak zwanego sądu egzystencjalnego: „ty jesteś”.

Nierozzerwalność istnienia i istoty

We wszystkich stworzeniach istota i istnienie zawsze występują razem. W przedmiotach dostępnych naszemu poznaniu mamy zatem zawsze do czynienia z „istnieniem czegoś,” czyli stykamy się z bytem złożonym z istoty i z istnienia. W żadnym bycie stworzonym nie ma istnienia samego w sobie ani też abstrakcyjnej istoty. Istota czegoś ujawnia się w tym czasie, w którym zaczyna to coś istnieć. Te dwa elementy bytu mogą być wyróżnione tylko intelektualnie. Intelpekt potrafi bowiem wyabstrahować istotę jakiegoś bytu traktując ją jako coś odrębnego od istnienia. Wtedy „byt sprowadzony do swej czystej istoty [będzie] utożsamiał się z czystym myśleniem pojęciowym”.²⁷⁶ Jednak normalnie każdy człowiek, poznając rzeczywistość, ujmuje równocześnie „to, czym byt jest i sądzi o bycie, że jest.”²⁷⁷ Jedynie Bóg stanowi, jak już było o tym wyżej, samo istnienie. Inaczej to ujmując, tylko w Bogu istota jest tożsama z istnieniem.

Nietożsamość istnienia i istoty

Zasadniczo jednak istota i istnienie różnią się od siebie, czyli nie są ze sobą tożsame. Ujmując istotę rzeczy (np. myśląc o jakimś przedmiocie, że jest biały i twardy) nie ujmujemy przecież jej istnienia (to znaczy, że ta rzecz nie pojawia się obok nas). Każda istota czyli to, czym byt jest, może być poznana bez jakiegokolwiek wzmianki o jej istnieniu. „Na przykład: można poznać, czym jest jakiś człowiek bądź feniks, w zupełności pomijając pytanie o istnienie lub wręcz nie wiedząc, czy istnieje, czy nie.”²⁷⁸

Relacja pomiędzy istotą a istnieniem

Istota i istnienie są sobie przyporządkowane. Istnienie i istota mają się do siebie, tak jak akt do możności. Te dwa elementy pozostają zatem do siebie w takiej relacji

²⁷⁶ E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Pax, Warszawa 1963, s. 234.

²⁷⁷ Tamże, s. 218, 78.

²⁷⁸ J. Surzyn, *Realna różnica między istotą a istnieniem* [w:] *W kręgu filozofii klasycznej*, s. 207; Krąpiec, *Struktura*, s. 307, 316, 357, 320; 360, 366 – 368.

jak coś co działa (akt) do tego, co doznaje działania (możliwość). Istnienie jest przy tym ograniczone przez istotę, a istota jest zdeterminowana przez istnienie. Analizując strukturę bytów można zauważyć, iż w substancji złożonej z materii i formy występuje podwójny porządek: „jeden – samej materii w stosunku do jej formy, drugi – rzeczy już złożonej w stosunku do istnienia, w którym [ta rzecz] uczestniczy.”²⁷⁹ Te dwa złożenia nakładają się na siebie. Należy również dodać, iż forma będąca aktem w stosunku do materii pozostaje w możliwości w stosunku do istnienia.

11.1.2. Własności transcendentálne

Św. Tomasz wskazywał także, że świat osób i rzeczy posiada pewne właściwości, z których wynikają określone prawa. Wspomniane właściwości są nazywane **transcendentaliami**, gdyż przynależą do każdego bytu przekraczając (transcendens) ich przynależność do jakichś grup. Posiadają je więc tak ludzie, jak i zwierzęta czy rośliny. Właściwościami tymi są takie cechy jak: rzecz (res), jedno (unum), odrębność (aliquid), prawda (verum), dobro (bonum).²⁸⁰

To, co realnie istnieje jest też **rzeczą (res)**, to znaczy posiada swoją określoną, realną istotę, czyli wszystko to, „czym rzecz jest.” Tak więc byt realny istnieje jako ten oto (konkretny) Jan lub ta czerwona róża. Mieć właściwą sobie realną istotę oznacza, że byt jest tym czym jest. Bytowaniem bytu realnego rządzi zatem tak zwane prawo tożsamości: „wszystko to, co istnieje jest tym samym, co w swej treści jest istniejące jako zdeterminowane i określone.”²⁸¹

To, co jest realne bytuje również jako coś **jednego (unum)**, to znaczy, że choć jest wielorako złożone, to jednak tworzy pewną całość. I tak dostrzegamy oto tego Jana jako jedność nie zaś jako istniejące ucho, oko lub nogę, chociaż w Janie można wyodrębnić te różne części. Przeciwności np. lewy – prawy, pojedynczy – podwójny, nie naruszają jedności bytu. Elementem jednoczącym różnorodne elementy bytu jest jeden i niepodzielny akt istnienia. Bytowanie bytu realnego określa zatem prawo niesprzeczności. W myśl tej zasady coś nie może zarazem istnieć i nie istnieć lub być Janem, a zarazem nim nie być.

To, co jest realne istnieje także jako „drugie coś” w stosunku do czegoś innego, czyli jedna rzecz jest czymś **odrębnym (aliquid)** od drugiej. Dzięki temu spontanicznie odróżniamy Jana od Ewy, myśl od rzeczywistości. Podstawą owej odręb-

²⁷⁹ Gilson, *Byt i istota*, s. 80 – 81.

²⁸⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, kwestia I, art. I, odpowiedź [w:] św. Tomasz z Akwinu, *O prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 22 – 29.

²⁸¹ Krąpiec, *Metafizyka*, s. 109.

ności bytów jest odrębny dla każdego z nich akt istnienia. Bytowanie bytu określa zatem prawo wyłącznego środka, zgodnie z którym „między jednym a drugim bytem nie ma nic pośredniego”. Wynika z tego np., że człowiek jest zawsze człowiekiem, a nie czymś pośrednim pomiędzy małpą a jakimś nadczłowiekiem.

Sposobem istnienia bytu jest też **prawda**. Dzięki temu, że byty istnieją na sposób prawdy, mogą być przez nas poznane np. poznając konia wiemy, że on jest rzeczywiście koniem, a nie przebraną krową. Byt, jako prawda zatem ujawnia się nam, udostępnia i daje poznać. Jest tak dlatego, że byt określa prawo racji bytu, zgodnie z którym wszystko co jest może być ujęte poznawczo. „Prawda jest taką własnością, która ujawnia byt, otwiera go na władze poznawcze, powodując ze swej strony powstawanie w poznającym prawdziwych ujęć poznawczych.”²⁸² Byty realne istnieją też na sposób wreszcie **dobra** to znaczy tak, że są one przedmiotem naszego pożądania.²⁸³

Inspirujący się myślą św. Tomasza tomiści wskazali, że oprócz wymienionych przez niego własności transcendentálnych, jest jeszcze jedno transcendentale: **piękno**. Według nich zatem piękno bytu jest czymś co budzi w człowieku zachwyty wywołany przez swoje trzy składniki do których należą: całość (integritas), proporcja (proportio) oraz „jasność i czytelność tego, czym byt jest” (claritas). Takie rozumienie piękna opiera się na tezie, iż „piękno jest łącznym i jednoczesnym przejawianiem się wszystkich własności transcendentálnych.”²⁸⁴

11.2. Koncepcja człowieka

Według Akwinaty człowiek jest **jednością duchowo – cielesną**. Dusza i ciało ludzkie stanowią bowiem „dwie niekompletne substancje” z zespolenia których powstaje człowiek. I dlatego człowiek jest zarazem bytem materialnym i duchowym.

11.2.1. Ciało

Ciało nie jest więzieniem duszy, jak chciał Platon. Złączenie z ciałem nie jest zatem dla duszy karą lecz „dobroczynnym związkiem, dzięki któremu dusza osiąga swą doskonałość”. Ciało przy tym w bycie jest materią, czyli możliwością, a dusza formą, czyli aktem. Dusza jako forma ciała powoduje, że człowiek pozostaje właśnie tym człowiekiem przez całe życie.

²⁸² T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 295 – 301.

²⁸³ Krąpiec, *Metafizyka*, s. 107 – 123, 128 – 178.

²⁸⁴ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa 2008, s. 56.

11.2.2. Dusza

Dusza, zaktualizowana (uczyniona aktem – czymś stałym) przez akt istnienia, formuje (organizuje) sobie ciało tak, aby mogła się wyrazić w jego działaniach. Ciało zatem istnieje jedynie dzięki duszy, ona zaś nie zawdzięcza istnienia ciału. Dusza jednak jest przyporządkowana materii, choć nie utożsamia się z żadnym cielesnym organem. Dusza więc jest **niematerialna**. Świadczy o tym fakt intelektualnego poznania w trakcie którego człowiek tworzy pojęcia ogólne, konieczne i powszechne czyli oderwane od materii. Tymczasem gdyby dusza była materialna, to mogłaby wtedy poznawać tylko rzeczy materialne. Skoro jednak jest niematerialna, to również jest **nieśmiertelna**: posiada własne istnienie i nie może przestać istnieć. Zniszczenie ciała nie pociąga za sobą zniszczenia ludzkiej duszy. Jednak funkcjonowanie duszy po śmierci jest niepełne, gdyż nie może ona powodować właściwych sobie, a związanych z ciałem działań. Ze względu na jedność duszy i ciała widać filozoficzną konieczność zmartwychwstania ciała. W przeciwnym przypadku (bez zmartwychwstania ciała) dusza istniałaby wiecznie w nienaturalnym dla siebie stanie.²⁸⁵

11.2.3. Teoria poznania

Tak przez św. Tomasza ujmowany człowiek nie tylko istnieje, lecz również podejmuje różne działania, to znaczy poznaje, postępuje i wytwarza. I właśnie owym działaniem Akwinata również poświęcał swoją uwagę, formułując ich opis teoretyczny.

Omawiając zagadnienie poznania, należy wpieryw stwierdzić, że ostatecznym podmiotem poznania w człowieku są **dwa intelekty**: możnościowy i czynny – władze poznawcze duszy. Władze te służą do poznawczego odbierania otaczającej rzeczywistości. Jednak, jak przypomina Gogacz, poznanie umysłowe człowieka to zaledwie przeblýsk pełnego poznania umysłowego – takiego jakie posiada np. Bóg lub anioł. Oczywiście w człowieku nie dokonuje się ono przez narząd cielesny, ale jest uzależnione od poznania zmysłowego, bo cały materiał poznawczy człowiek otrzymuje właśnie poprzez zmysły. Tak więc intelekty powiązane są ze zmysłowymi władzami poznawczymi.

Poznanie zmysłowe posiada przy tym fundamentalne znaczenie dla poznawania, gdyż to właśnie od zmysłowych władz poznawczych rozpoczyna się cały pro-

²⁸⁵ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza*, IW Pax, tłum. J. Rybałta, Warszawa 1998, s. 221 – 233; T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, s. 29 – 35.

ces poznawczy. Władze te mają swoje źródło w najniższej warstwie cielesnej człowieka. Św. Tomasz wyróżnił 5 zmysłów zewnętrznych (wzrok, słuch, smak, węch, dotyk), zmysły wewnętrzne, pamięć bierną i czynną oraz zmysłową władzę osądu. Co do zmysłów zewnętrznych więc, to każdy z nich ma swój właściwy przedmiot poznawczy: np. zmysł wzroku poznaje plamy barwne, a zmysł słuchu – dźwięki. Najbardziej podstawowym zmysłem jest zaś zmysł dotyku. Zmysły nigdy nie błędzą w doznawaniu właściwych sobie przedmiotów np. dźwięków czy kolorów. Błąd występuje dopiero w naszych sądach – wtedy gdy przeprowadzamy refleksję nad tym, co dostarczają zmysły. Obok zmysłów zewnętrznych (odnoszących się do tego, co na zewnątrz człowieka) są również zmysły wewnętrzne (odnoszące się do informacji będących już w człowieku). Najważniejszym z nich jest zmysł wspólny, który zmysł wspólny spełnia rolę swoistej „centrali” zbierającej doznania dostarczone przez poszczególne zmysły zewnętrzne. Dzięki temu dźwięki, barwy, zapachy, doznania dotykowe i węchowe, można łączyć w jedną całość. Pamięć bierna natomiast to swoisty magazyn doznań zespolonych w całości przez zmysł wspólny. Dzięki niej człowiek pamięta, że różne doznania dotyczą danego przedmiotu. Pamięć czynną zaś (reminiscencja) stanowi zdolność wywoływania z pamięci biernej tego, co w danej chwili jest człowiekowi potrzebne. Władza osądu (*vis cogitativa*) z kolei osądza doznania zmysłowe od strony ich pożyteczności lub szkodliwości. Należy zaznaczyć, iż działanie poznawcze zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych jest tylko dostarczeniem materiału poznawczym władzom umysłowym. Poznanie ludzkie jest bowiem w swej istocie poznaniem umysłowym. Ostatecznym źródłem poznania jest więc intelekt możliwościowy dostarczający zasadniczą wiedzę o rzeczywistości. Odbiorcą poznania jest natomiast cały człowiek.²⁸⁶

11.2.4. Działanie

Człowiek jednak nie tylko poznaje, lecz także postępuje i wytwarza dążąc do urzeczywistnienia swych zamierzeń. U podstaw tych dążeń, jak wskazuje Akwinata, znajduje się **appetitus** – pragnienie, zbliżanie się lub oddalanie od tego, co niemiłe. I właśnie ów appetitus przyczynuje też uczucia. Tomasz wyróżnił podwójny typ uczuć: pożądlive i gniewliwe. Do uczuć **pożądlivych** zaliczył: miłość i nienawiść, pragnienie i niechęć, przyjemność i przykrość. Uczuciami **gniewliwymi** natomiast są: nadzieja i rozpacz, odwaga i strach oraz gniew. Uczucia podlegają

²⁸⁶ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków /Warszawa/Struga, Michalineum 1985, s. 74 – 75, 81. Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Navo, Warszawa 1998, s. 22 – 24; Stępień, *Podstawy*, s. 54 – 67.

intelektowi oraz woli, ale mogą też działać niezależnie. Obok zmysłowych władz pożądanyczych występuje też duchowa władza pożądanycza – czyli właśnie wspomniana już **wola**. Władza ta „widzi” w intelekcie treści poznawcze i je wybiera. Jest więc niezależna od intelektu czyli wolna. Z drugiej jednak strony musi korzystać z informacji podanej przez intelekt, gdyż wola nie jest władzą poznawczą, lecz pożądanyczą. Wolność tej władzy, czyli woli, nie polega zaś tylko na samym wyborze, lecz także na „uzyskiwaniu pełni umysłowego życia ludzkiego”²⁸⁷ poprzez wybór tego, co jest prawdziwe i dobre. O tym zaś informuje intelekt, dlatego można go nazwać „korzeniem wolności”. Zadaniem woli jest więc współpraca z intelektem, swoisty dialog, który prowadzą między sobą te dwie duchowe władze. Wynikiem tej współpracy jest zaś podjęcie decyzji, której strukturę najprecyzyjniej opisał właśnie św. Tomasz z Akwinu. Decyzja jest bowiem tylko pozornie jakimś prostym aktem. W rzeczywistości do jej zrealizowania prowadzi szereg czynności podejmowanych zarówno przez wolę jak i intelekt. I tak intelekt dokonuje następujących działań: **pomysł, zamysł, namysł, rozmysł, rozkaz i osąd**, czynnościami woli zaś są: **upodobanie, zamiar, przyzwolenie, wybór, wykonanie i zadowolenie**. Tomaszowy schemat przebiegu podejmowania decyzji trafnie opisuje M. Gogacz: „gdy intelekt ujmie przedmiot jako dobry lub zły (pomysł) wola zaraz wyraża swoją akceptację lub sprzeciw (upodobanie). Gdy intelekt pomyśli ten przedmiot jako cel (zamysł), wola reaguje na to chęcią osiągnięcia tego przedmiotu (zamiar). Intelekt rozważa więc różne środki do osiągnięcia poznanego przedmiotu jako celu (namysł), wola zaraz przyzwala, godzi się na te środki (przyzwolenie). Intelekt podaje wartość najwłaściwszego środka (rozmysł), wola decyduje się na ten środek, wybiera go spośród wielu idąc za radą intelektu (wybór) (...). Intelekt wobec tego decyduje się na czyn (rozkaz), wola wykonuje to postanowienie (wykonanie). Intelekt potem ocenia pozytywnie lub negatywnie przebieg czynności poznawczej (osąd), wola akceptuje (zadowolenie) lub odrzuca swoją decyzję.”²⁸⁸ Należy tu jeszcze zwrócić uwagę na etap wykonania. Na tym bowiem etapie człowiek wykonuje właściwe sobie, a wspomniane na wstępie, czynności: postępowanie i wytwarzanie. Św. Tomasz, a za nim tomiści, (kontynuatorzy jego myśli), odróżnił je ze względu na skutki. I tak „postępowanie jest działaniem, którego w wyniki nie powstają wytwory podczas gdy wytwarzanie to działanie skutkujące właśnie wytworami – różnymi przedmiotami powstałymi dzięki świadomej aktywności ludzkiej takimi jak

²⁸⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* [za:] Gogacz, *Szkice*, s. 78.

²⁸⁸ Por. tamże, s. 77 – 79. Ukazany na konkretnym przykładzie proces podejmowania decyzji został opisany przez A. Andrzejuka w książce – *Człowiek i decyzja*.

np. samolot czy komputer.²⁸⁹ Wszystkie te czynności jednak, czy to postępowanie, czy to wytwarzanie, według św. Tomasza powinny prowadzić do osiągnięcia przez człowieka jego celu ostatecznego, tzn. Boga.

11.3. Bóg

Boga zaś Akwinata ujmował jako taki byt duchowy, w którym istnienie jest zarazem jego istotą. Bóg jest zatem Samoistnym Istnieniem. Jest On jednocześnie przyczyną wszystkich zależnych od niego przyczyn wtórnych np. ludzi jako rodziców innych ludzi.²⁹⁰ Św. Tomasz uważał przy tym, że rozum ludzki jest zdolny do wykazania tego, że Bóg istnieje. W tym celu myśliciel z Akwinu posłużył się tzw. dowodami na istnienie Boga, które znane są pod nazwą „pięciu dróg”. Są nimi: dowód z ruchu, dowód z przyczynowości sprawczej, dowód z przygodności, dowód ze stopni bytu, dowód z przyczynowości celowej. Dowody te tworzą pewną całość wzajemnie się uzupełniając, choć każdy prowadzi do swojego wniosku bez odwołania się do innych dowodów. We wszystkich jednak punktem wyjścia, dla dowodzenia istnienia Boga, jest świat dostępny poznaniu zmysłowemu (kosmos). Z tego powodu argumenty te nazywane są też dowodami kosmologicznymi.

I tak dowód **z ruchu** opiera się na fakcie, stwierdzonym za pomocą zmysłów, że w świecie istnieje ruch. Jednak niemożliwe jest, aby jakaś rzecz poruszała się sama z siebie. To, co się porusza musi być przecież poruszane przez coś innego. Z kolei, owo poruszające, jako będące w ruchu, jest z kolei poruszane przez inną rzecz, która również jest poruszana przez jakiś inny czynnik poruszający i tak dalej. Zgodnie z tym musi być jednak pierwszy jakiś poruszyciel, który jest źródłem ruchu wszystkich kolejnych czynników poruszających. Tym pierwszym poruszcicielem jest, zdaniem św. Tomasza, oczywiście Bóg.

Dowód **z przyczynowości sprawczej** z kolei można wyprowadzić na podstawie stwierdzonego w świecie szeregu skutków i przyczyn. Przyczyna jest zaś wcześniejsza od swego skutku. Dany byt nie może być przy tym przyczyną sprawczą samego siebie. Gdyby był on swą własną przyczyną, to musiałby być wcześniejszy od samego siebie, a to jest niemożliwe. Nie można zaś, według Doktora Anielskiego, postępować w nieskończoność w szeregu przyczyn i skutków. Dlatego musi być pierwsza przyczyna sprawcza nazywana Bogiem.

Dowód **z przygodności** natomiast posiada swoje podstawy w fakcie tego, iż na świecie istnieją byty przygodne (nie konieczne), które mogą być, jak i mogą

²⁸⁹ Por. M. Gogacz, *Ku pełni człowieczeństwa* [w:] *Człowiek, osoba, pleć*, red. M. Wójcik, Fundacja „Pomoc Rodzinie,” Łomianki 1998, s. 152.

²⁹⁰ Gogacz, *Elementarz*, s. 61- 63.

nie być. Byty te zatem nie mają istnienia same z siebie. Musi być zatem byt, który im tego istnienia użyzcza, ale sam jest bytem koniecznym. Tym bytem jest ten zaś, którego „nazywamy Bogiem”.

Dowód **ze stopni bytu** opiera się zaś na rozważaniu faktu stopni doskonałości, jakie odkrywamy w rzeczach. Zauważa się bowiem, że istnieją rzeczy „mniej” lub „bardziej” dobre lub szlachetne. Zdaniem św. Tomasza byty mniej doskonale domagają się istnienia bytu najdoskonalszego, który byłby ich przyczyną, podobnie jak ogień (jako najwyższy stopień ciepła) jest przyczyną wszelkiego ciepła. Tym bytem najdoskonalszym musi być zaś Bóg.

Dowód **z przyczynowości celowej** natomiast wywodzi się ze spostrzeżenia, iż wszystkie rzeczy i działania są uporządkowane (układają się w harmonijną całość), chociaż mają odmienne natury. Ten porządek nie może być przypadkowy, ponieważ wszystko, co jest (w tym porządek rzeczy), jest skutkiem, a każdy skutek ma swoją przyczynę. Uznanie więc, że porządek ów jest przypadkowy, oznaczałoby zgodzenie się na to, iż istnieje skutek bez przyczyny. Takiego skutku być zaś nie może. Musi więc istnieć byt, powodujący, że świat jest tak a nie inaczej urządzony. Taką przyczyną jest zaś ostateczna przyczyna wszystkiego to znaczy Bóg.²⁹¹ Wszystkie opisane wyżej dowodzenia opierają się na zasadzie przyczynowości to znaczy na tym, że wszystko, co jest musi mieć jakąś przyczynę. Trzeba jeszcze dodać, że Tomaszowe „drogi” nie stanowią jakiegoś najważniejszego elementu nauki Akwinaty jak czasem twierdzą autorzy podręczników, lecz są tylko wskazaniem, że czerpiąc z myśli różnych filozofów zawsze dojdzie się do jednego wniosku: „Bóg istnieje”. Wniosek ten zatem musi być bardzo wiarygodny, jeżeli potwierdza go tylu mądrych ludzi. Co do autorów, z których teorii wspomniane teorie się wywodzą, to wskazuje na nich wybitny znawca myśli św. Tomasza E. Gilson. Dowody pierwszy i drugi filozof ten wywodzi z myśli Arystotelesa; dowód trzeci ma być wzięty od żydowskiego pisarza Mojżesza Majmonidesa, a pośrednio od Araba Ibn Siny nazywanego Awicenną. Dowód czwarty jest pochodzenia neoplatońskiego; dowód piąty natomiast pochodzi z dzieła „*O wierze prawowiernej*” (De fide orthodoxa) św. Jana Damasceńskiego.

Zaprezentowana wyżej filozofia św. Tomasza z Akwinu kończy dojrzałą myśl średniowieczną charakteryzująca się zaufaniem do rozumu mogącego poznać cały obręb rzeczywistości – świat doczesny i nadprzyrodzony. Kolejne doktryny średniowieczne będą już odchodziły od tego typu optymizmu poznawczego i metafizycznego.

²⁹¹ Gilson, *Tomizm*, s. 78 – 106.

12. JAN DUNS SZKOT

Jan Duns Szkot (1270 – 1308 r. po Chr.) był myślicielem późnego średniowiecza. Do jego głównych dzieł należą m.in. „*Dzieło oxfordzkie*” i „*Dzieło paryskie*”. W swej myśli filozoficznej łączył augustynizm z elementami arystotelizmu, korzystając zwłaszcza z logiki Arystotelesa.

12.1. Wiara i rozum

Ze względu na dosyć powszechne w owym czasie uznanie, że filozofia głównie szkodzi wierze chrześcijańskiej, Jan Duns Szkot radykalnie oddzielił dziedzinę wiary (teologii) od dziedziny rozumu (filozofii). Z takiego oddzielenia wynika pogląd o niemożności racjonalnego udowodnienia tezy wiary, która opiera się jedynie na objawieniu i autorytecie. W prawdy objawione można zatem jedynie wierzyć, a nie badać przy użyciu rozumowych analiz. Stąd wynikało, że, teologia nie może być nauką, a żadna z prawd objawionych nie może być przedmiotem badań filozofii. W efekcie Jan Duns Szkot doprowadził do tego, iż teologia, będąc już tylko pewną umiejętnością etycznie – praktyczną, straciła swoje dotychczasowe znaczenie w kulturze, a również ograniczona filozofia została sprowadzona głównie do pewnych rozważań pojęciowych.

12.2. Metafizyka

I właśnie na takich rozważaniach, według Szkota, miała polegać metafizyka. Uznał on bowiem, że tym co najbardziej oczywiste dla człowieka jest pojęcie bytu jako tego co istnieje. Z tego pojęcia Jan Duns wyprowadzał wiele dalszych konsekwencji logicznych (formalnych). Ponieważ zaś uważał, że „wszystko co zawarte jest w pojęciu, znajduje się też w rzeczy”, wszystkie swoje wnioski pojęciowe przypisał rzeczom (realizm pojęciowy). Było to możliwe dzięki uznaniu, za św. Augustynem, że pojęciom odpowiadają odwieczne idee w Bogu, które to idee stają się daną rzeczą szczegółową, dzięki dodanej im przez Boga ostatecznej determinacji zwanej „haecceitas (hekceitas)”. Badając pojęcie bytu Szkot doszedł też do wniosku, że posiada on cechy przyczynowości i wytwarzalności. Na tej podstawie sformułował pogląd o konieczności istnienia bytu, który jest przyczyną i wytwórcą innych bytów, czyli Boga. Był to swoisty „dowód na istnienie Boga”, kładący nacisk na jego działanie, a więc na jego wolę. Wszystko przecież, co jest na świecie i cały świat jest takim jakim jest, gdyż Bóg tak chciał. Zasada ta odnosi się do wszystkiego, co znajduje się na świecie, czyli też do prawdy i dobra moralnego.

12.3. Etyka

Dobro i zło moralne w pełni są zależne od Boga. Gdyby przecież Bóg chciał, dobrym moralnie byłoby coś innego niż obecnie się uważa. I tak, gdyby On zechciał, to dobrym moralnie mogłyby być też czyny obecnie zabronione w 10 Przykazaniach, to znaczy kłamstwo, zabijanie, kradzież, itd. Skoro jednak Bóg chce, aby przestrzegano Przykazania w obecnej postaci, to tak należy czynić. Człowiek jednak, ze względu na przewagę w nim woli, kieruje się głównie ku temu, co daje mu subiektywną przyjemność. Nie zawsze więc przestrzega się Przykazań jako obiektywnie dobrych (chcianych przez Boga), choć jest się w stanie rozpoznać co jest w danej sytuacji obiektywnie dobre (chciane przez Boga). Takie ujęcie moralności i jej przestrzegania, jako w pełni zależnych od woli podmiotu (subjectum) moralnego, zapoczątkowuje nowożytność: subiektywizm i oddzielenie życia religijnego i świeckiego.

12.4. Konsekwencje

Myśl Jana Dunska Szkota charakteryzowała się niezwykle wprost subtelną rozważań i pojęć, „logiczną drobiazgowością i konsekwencją.” Powstały z jej inspiracji nurt intelektualny zwany „szkotyzyzm” charakteryzował się jednak już nadmiernym uszczegółowieniem problemów i metod. I to za jego sprawą słowa „scholastyka” i „scholastyczny” zaczęły oznaczać coś negatywnego czy ośmieszającego. Za reakcją na szkotyzyzm należy zaś uznać poglądy Wilhelma Ockhama, zwolennika empiryzmu, który, kierując się danymi doświadczenia, stwierdził, że „nie należy mnożyć bytów bez potrzeby”. Chodziło mu oczywiście o byty myślnie (pojęciowe), których bardzo dużo wyróżnił Szkot. Ostatecznie należy więc uznać, że poglądy Jana Dunska Szkota i jego następców spowodowały skutki wręcz przeciwne do zamierzonych, to znaczy w ogóle odejście od filozofii i teologii scholastycznej z jednej strony, oraz skierowanie się ku rzeczywistości poznawanej zmysłowo z drugiej.²⁹²

Spśród wielu koncepcji filozoficznych średniowiecznych myślicieli zostały wybrane i przedstawione tylko niektóre, między innymi koncepcja Jana Eckharta, Mikołaja z Kuzy, św. Tomasza z Akwinu oraz Jana Dunska Szkota. Średniowieczna myśl filozoficzna była bowiem złożona i różnorodna. Do charakterystycznych zjawisk średniowiecza należał renesans karoliński, dialektyka i antydialektyka, spór o powszechniki, *via antiqua* i *via moderna*. Średniowieczna refleksja filozoficzna

²⁹² Por. Kuksewicz, *Zarys*, s. 373 – 378, Mikołajko, *Elementy*, s. 139 – 140; Pawlikowski, *Zarys dziejów*, s. 77.

akcentowała hierarchiczny układ wszechświata, oparty na porządku oraz mistyczny i sakralny jego charakter. Przypisywano szczególną rolę autorytetom, a także preferowano kontemplacyjne podejście do świata, który należy „podziwiać, a nie zmieniać, poznawać, a nie wykorzystywać”. Typowym wątkiem były dyskusje, dotyczące relacji pomiędzy rozumem a wiarą oraz pomiędzy filozofią a teologią. Należy zaś pamiętać, iż wiele średniowiecznych idei uformowało kulturę intelektualną późniejszej Europy.²⁹³

²⁹³ Seńko, *Jak rozumieć*, s. 19 – 22, 33.

13. EMPIRYZM

Empiryzm (z j. gr – empeiria – doświadczenie) to nurt filozoficzny w ramach którego poszukiwano odpowiedzi na pytanie dotyczące pochodzenia wiedzy oraz zajmowano się opracowaniem metod prowadzących do jej zdobycia. Do najbardziej znanych empirystów należą Franciszek Bacon, John Locke, George Berkeley i David Hume. Empirystami byli też filozofowie Oświecenia francuskiego (Wolter, Etienne de Condillac, Jean de Rond D’Alambert) oraz od XIX wieku – pozytywiści i neopozytywiści.

Empiryści przyjęli starą arystotelesowską zasadę zgodnie z którą „nie ma nic w umyśle, czego nie byłoby przedtem w zmysle”. Myśliciele ci uznali zatem, iż wiedza pochodzi wyłącznie z doświadczenia zmysłowego. Kierując się tą zasadą Berkeley głosił, iż ani w umyśle, ani poza nim nie ma nic abstrakcyjnego. Nie można bowiem wyobrazić sobie „barwy w ogóle” lub „ruchu w ogóle,” lecz zawsze myślimy o konkretnym kolorze lub określonym, poruszającym się przedmiocie. Natomiast zdaniem Hume’a doświadczenie nie informuje o istnieniu związku przyczynowego pomiędzy faktami. Nie można zatem uznać, iż „jeden fakt wynika [jest skutkiem] z drugiego” lecz jedynie stwierdzić, iż jedne fakty następują po drugich.²⁹⁴

Do najbardziej znanych teorii na temat ludzkiego poznawania należy empiryzm metodologiczny oraz empiryzm genetyczny.

13.1. Empiryzm metodologiczny

Twórcą empiryzmu metodologicznego był angielski myśliciel Franciszek Bacon (1561-1626 r. po Chr.) – członek parlamentu, kanclerz i doradca króla. Do jego najważniejszych dzieł należą: „*Nowy Organon*,” „*Eseje*” oraz „*Nowa Atlantyda*.”

Celem Bacona było odnowienie nauki, którą, według niego, trzeba zbudować od podstaw opracowując jej zasady oraz ustalając niezawodną metodę. Zdaniem Bacona poznawanie jednak nie jest dla samego poznawania. Wiedza bowiem powinna być użyteczna i przyczyniać się do poprawy warunków ludzkiego życia zwłaszcza poprzez rozwój techniki, dzięki której człowiek zapanuje nad przyrodą, ponieważ „tyle mamy władzy ile wiedzy.”²⁹⁵

Dotychczasowy stan wiedzy nie był dla Bacona zadowalający gdyż, jego zdaniem, umysł ludzki prowadzi bezowocne spekulacje, a doświadczenia naukowe są bezplanowe. Trzeba zatem wyzbyć się złudzeń charakterystycznych dla rozumu.

²⁹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 112 – 113, 105.

²⁹⁵ Vesey, Foulkes, *Słownik*, s. 37.

Pozbawiony złudzeń rozum może następnie kontrolować doświadczenie. Do złudzeń umysłu Bacon zaliczył: złudzenie plemienia, jaskini, rynku i teatru.

Złudzenia plemienia pochodząc z natury ludzkiej są wspólne wszystkim ludziom. Polegają na kierowaniu się w nauce sympatiami, namiętnościami czy pobożnymi życzeniami, które zniekształcają wyniki poznania. **Złudzenia jaskini**, są właściwe poszczególnym ludziom. Polegają na tym, że dany człowiek patrzy na świat z własnego punktu widzenia, czyli przez pryzmat „jaskini” swojego wnętrza ukształtowanego pod wpływem wychowania, lektur czy otoczenia. Tak więc „w miejsce powszechnie ważnej prawdy pojawiają się subiektywne mniemania.” **Złudzenia rynku** z kolei wynikają ze wzajemnego porozumiewania się. Ludzie bowiem komunikując się za pośrednictwem mowy używają niejasnych pojęć i pustych nazw. Skutkiem tego są czysto werbalne spory, które do niczego nie prowadzą. **Złudzenia teatru** natomiast są skutkiem zaufania wobec autorytetów. Pojawiają się wtedy gdy ludzie bezkrytycznie przyjmują informacje od uznanych autorytetów nie podejmując wysiłku ich sprawdzenia. Takie opieranie się na autorytetach krępuje wolność myślenia i utrudnia prowadzenie badań naukowych.

Bacon, oprócz wspomnianych złudzeń, wskazał na sposób ich uniknięcia. Złudzeń można zatem uniknąć przy pomocy metody, która opiera się na **eksperymentcie i indukcji**. Eksperyment to planowo i systematycznie zorganizowane doświadczenie. Do jego zadań należą ustalenie oraz opis faktów. Zebrane fakty interpretuje następnie rozum, który posługuje się wnioskowaniem przebiegającym „od szczegółu do ogółu,” czyli od zdań dotyczących faktów stwierdzonych w doświadczeniu do twierdzeń ogólnych wyjaśniających związki czy własności rzeczy. Ten typ wnioskowania to indukcja. Zdaniem Bacona powinna ona uwzględniać przypadki pozytywne i takie, gdy ogólna prawidłowość nie występuje lub zachodzi w różnym stopniu.

Metoda ta została nazwana **empiryzmem metodologicznym** lub „sztuką uczciwej interpretacji natury”. Akcentuje ona silny związek doświadczenia z poznaniem rozumowym. Związek ów jest konieczny, ponieważ dzięki niemu rozum konfrontuje swoją pracę z wynikami doświadczenia, które to wyniki są z kolei poddawane kontroli rozumu. Dzięki temu zaś efekty pracy badawczej stają się wiarygodne.

Konieczność wspomnianego związku rozumu z doświadczeniem ilustruje takie zdanie Bacona: „rozumowi ludzkiemu nie trzeba dodawać skrzydeł lecz ołowiu i ciężaru, aby hamowały wszystkie jego wzloty.”²⁹⁶ Prawdę o zależności rozumu

²⁹⁶ A. Sikora, *Filozofowie XVII wieku*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1978, s. 22 – 38, 32.

od zmysłów wyraża też porównanie przez Bacona omawianej metody do „pracy pszczoły”, która sama zbiera materiał wyjściowy z kwiatów (doświadczenie) a następnie własnymi siłami przerabia go i kształtuje (praca rozumu).²⁹⁷ Sądził, że przy użyciu owej metody człowiek nareszcie zdobędzie prawdziwe poznanie, które zarazem okaże się użyteczne. Tak więc, o ile „Sokrates zrównywał wiedzę z cnotą, o tyle Bacon, zrównywał wiedzę ze skutecznością. Jej praktyczna użyteczność była jedyną miarą jej słuszności.”²⁹⁸

13.2. Empiryzm genetyczny

Twórcą teorii empiryzmu genetycznego jest John Locke (1632 – 1704 r. po Chr.) – angielski filozof, polityk i znawca nauk przyrodniczych. Napisał „*Badania dotyczące rozumu ludzkiego*” oraz „*Listy o tolerancji*”, które stały się podstawą myśli Oświecenia a także wywarły wpływ na rozwój współczesnego liberalizmu.

Przedmiotem zainteresowania Locka był ludzki rozum. Badał zresztą ogólne funkcjonowanie władz poznawczych oraz sposób powstawania wiedzy o świecie. W ten sposób zamierzał uzyskać informacje na temat granic ludzkiego poznania: „co możemy wiedzieć z pewnością, co tylko z prawdopodobieństwem jakimś, a czego wiedzieć wcale nie można.”²⁹⁹ Dzięki tym ustaleniom bowiem, jak mniemał Locke, będzie można odsunąć rozum od zajmowania się tym, co przekracza jego możliwości i prowadzi do „bezpłodnych spekulacji”.

Na podstawie swych badań Locke stwierdził więc, iż wiedza nie jest wrodzona, lecz nabywana stopniowo w ciągu całego życia. Człowiek nie posiada idei wrodzonych – zasad logicznych, moralnych lub religijnych. Natomiast wrodzone są władze umysłu. Rozum to „niezapisana karta” (tabula rasa). I dlatego jedynym źródłem poznania jest doświadczenie, poza które „umysł wyjść nie może”. Granicą wiedzy dla człowieka jest zatem doświadczenie. Taki pogląd nazywany jest **empiryzmem genetycznym**. Lock wyróżnił przy tym **doświadczenie zewnętrzne**, dzięki któremu (przy pomocy pięciu zmysłów) nabywamy wiedzę o otaczającym nas świecie oraz **doświadczenie wewnętrzne**, umożliwiające nam poznanie samych siebie, czyli swoje wnętrze. Ten ostatni rodzaj doświadczenia to pierwowzór **introspekcji** będącej psychologiczną metodą uzyskiwania wiedzy o psychice czło-

²⁹⁷ Por. Vesey, Foulkes, *Słownik*, s. 38

²⁹⁸ R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej: idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, tłum. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Zysk i S-Ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 322.

²⁹⁹ L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria II, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 85.

wieka. I tak, opisując sposób poznawania, Lock twierdził, iż przy pomocy zmysłów człowiek spostrzega rzeczy zewnętrzne. W umyśle pojawia się **idea** owych rzeczy, która jest psychicznym odbiciem oraz jakby reprezentantem poznawanego świata. Idee są przy tym wypadkową obiektywnych właściwości rzeczy oraz subiektywnego nastawienia poznającego podmiotu. I tylko tkwiące w umyśle własne idee mogą być bezpośrednim przedmiotem rozważań człowieka. Dlatego też nie można w sposób bezpośredni i adekwatny poznać zewnętrznej rzeczywistości.³⁰⁰

Przekonanie, iż rozum jest czystą kartą zaowocowało poglądem, iż wszyscy ludzie z natury są sobie równi (egalitaryzm)³⁰¹. Różnice pomiędzy ludźmi są więc wtórne gdyż wynikają jedynie z warunków życia czy układów społecznych, które określają egzystencję człowieka. Dlatego też każdy program poprawy jakości życia powinien zmierzać do zmian instytucji społeczno – politycznych. Ta koncepcja stała się m.in. uzasadnieniem Wielkiej Rewolucji Francuskiej czy społecznych programów XIX wieku.

Ograniczenie przez Locka ludzkiego poznania do obszaru objętego doświadczeniem pociągnęło za sobą umieszczenie wiedzy teologicznej w obszarze niedostępnym dla rozumu. Wiedza ta bowiem nie pochodzi z doświadczenia zmysłowego, a to, co znajduje się poza nim należy do dziedziny wiary. I dlatego wiara religijna jest aktem tylko osobistym i subiektywnym, w który nikt nie ma prawa ingerować. W związku z tym żadna religia nie może być uprzywilejowana ani dyskryminowana. Jedną z zasad życia społecznego powinna więc być powszechna tolerancja.³⁰²

³⁰⁰ Kucner, *Przedmiot [w:] Podstawy*, s. 36 – 37.

³⁰¹ Por. Kołakowski, *O co nas pytają*, seria II, s. 87.

³⁰² Sikora, *Filozofowie*, s. 91 – 106; Por. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, Fundacja Servire Veritate, Lublin 2004.

14. KARTEZJUSZ I KARTEZJANIŚCI

Rene Descartes czyli Kartezjusz (1594 – 1650 r. po Chr.) nazywany jest ojcem filozofii nowożytnej, ponieważ wywarł największy wpływ na dalszy rozwój filozofii. Pochodził z Francji, gdzie zdobył wykształcenie humanistyczne, prawnicze i matematyczne. Po zakończeniu szkolnej edukacji wziął udział w wojnie trzydziestoletniej. Następnie osiadł w Holandii, gdzie przez 20 lat zajmował się opracowaniem koncepcji „gmachu nowej filozofii”. Napisał m.in. „Rozprawę o metodzie”, „Medytacje o filozofii pierwszej”, „Zasady filozofii”, „Prawidła kierowania umysłem.”

14.1. Teoria poznania

Kartezjusz szukał prawdy na drodze rozumu, czyli przy pomocy tylko naturalnych sił umysłu. Naturalną działalność rozumu, według Kartezjusza, stanowi zaś **intuicja i dedukcja**, którymi należy tylko umiejętnie pokierować przy pomocy odpowiedniej metody. Metoda ta polega zaś na tym, aby skomplikowane zagadnienia podzielić na proste i od tych najprostszych dochodzić stopniowo do bardziej złożonych. Filozof ten bowiem sądził, iż prawdą jest tylko to, co człowiek pojmuje „jasno i wyraźnie”. Po żmudnych poszukiwaniach Kartezjusz odkrył, iż najpewniejszym sądem jest twierdzenie – „myślę więc jestem”, które narzuca się z nieodpartą koniecznością stanowiąc przesłankę dla dalszych, bardziej skomplikowanych, rozumowań.³⁰³

14.1.1. Punkt wyjścia – metodyczne wątpienie

Początkiem drogi myślowej prowadzącej do odkrycia zdania „myślę więc jestem” było totalne zwątpienie. Stanowiło ono celowy zabieg myślowy zwany **metodycznym wątpieniem**. Sceptycyzm Kartezjusza to tylko punkt wyjścia, nie zaś wynik myślenia. Zwątpienie nie było zatem celem samym w sobie, lecz miało doprowadzić do tego, co niewątpliwe.³⁰⁴

Kartezjusz poddał zatem, na początku swych rozważań, w wątpliwość wszelkie informacje docierające do nas za pośrednictwem zmysłów. Stwierdził więc, iż zmysły mogą nas zwodzić np. prosty kij po włożeniu do wody jest widziany jako

³⁰³ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy – Żeleński, De Agostini Polska, Warszawa 2002, s. 51, 70, 71, 73 – 74, 90 – 92, 103; Por. Kartezjusz, *Reguły do kierowania umysłem*, tłum. W. Dobrzycki [w:] Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, s. 155.

³⁰⁴ Por. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1938, s. 16; P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, s. 194 – 201.

krzywy. „Roztropność [zaś] nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociaż raz zwiedli.” Może również istnieć jakiś „złośliwy geniusz”, który wprowadza ludzi w błąd. Często nie można odróżnić jawy od snu. „Skąd bowiem wiemy, że myśli, które przychodzą we śnie, są bardziej fałszywe, niż tamte inne, zważywszy, iż często są nie mniej żywe i wyraźne.”³⁰⁵ Po zastosowaniu tych sceptycznych argumentów Kartezjusz stwierdził, iż „nie ma nic pewnego”.³⁰⁶

14.1.2. Punkt dojścia – myślę więc jestem

Kartezjusz doszedł wreszcie do przekonania, iż można wątpić we wszystko, ale nie można wątpić w to, że się wątpi. Tym więc, co nie podlega wątpieniu jest sam akt wątpienia. Descartes uznał też, że wątpienie jest formą myślenia. Jeżeli bowiem człowiek wątpi to znaczy, że myśli – choćby to, o czym myślał było fałszem. Jeżeli zaś człowiek myśli, to znaczy, że istnieje. Jeżeli bowiem jest myślenie, to musi być ktoś, kto myśli, czyli podmiot owego myślenia. To rozumowanie zostało przez Kartezjusza ujęte w formułę: „**myślę więc jestem**” (cogito ergo sum). Uznał on ją za zdanie proste, czyli takie, które każdy człowiek pojmuje jasno i wyraźnie. Twierdzenie owo stało się dla Kartezjusza pierwszą zasadą filozofii. Pełni on rolę aksjomatu i jest punktem oparcia dla całego gmachu myślowego nowej, niezawodnej, w mniemaniu Kartezjusza, filozofii.³⁰⁷

14.1.3. Konsekwencje odkrycia Kartezjusza

W filozoficznej myśli Kartezjusza czymś pierwotnym jest zatem myśl jasna i wyraźna, nie zaś, jak było wcześniej, rzeczywistość zewnętrzna, która została poddana w wątpliwość. W ten sposób Kartezjusz wywrócił dotychczasowe ujmowanie porządku poznania, który przebiegał od bytu do myśli. Teraz zaś najbliższym i właściwym przedmiotem poznania będzie treść świadomości (myśl), od której zaczyna się tworzenie prawdziwej wiedzy. I dlatego poznanie świata poza-intelektualnego może dokonywać się tylko w sposób pośredni. Kartezjusz więc swoją filozofią wyznaczył nowy sposób ujęcia poznania. Według tego ujęcia poznanie, inaczej niż dotychczas sądzono, przebiega **od umysłu do rzeczy**.³⁰⁸ Tym samym „myśl zerwała z bytem”. I dlatego umysł ludzki jest całkowicie niezależny

³⁰⁵ Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 99.

³⁰⁶ Por. tamże, s. 30.

³⁰⁷ Mazanka, *Źródła*, s. 201 – 202; Krąpiec, *Realizm*, s. 12.

³⁰⁸ E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, s. 50 – 51.

od informacji dostarczanych przez zmysły. Stanowi zatem jedyne źródło prawdziwej wiedzy – jest samodzielny i samowystarczalny. Posiada wręcz nieograniczone możliwości, jest fundamentem ludzkiej wiedzy. Z powodu takiego przyznania rozumowi decydującej roli w poznaniu świata filozofię Kartezjusza nazywa się **racjonalizmem**.³⁰⁹ Specyfiką racjonalizmu kartezjańskiego jest nowe kryterium prawdy, którym jest myśl – „jasna i wyraźna”. Przyjęcie tego kryterium „prowadzi do sytuacji, w której pod pozorem, że należy przyjąć tylko to, co się jasno rozumie, każdy może w końcu stwierdzić, że rozumie to, a tamtego nie rozumie i, opierając się tylko na tej jedynej podstawie dowolnie przyjmować lub odrzucać jakieś prawdy.”³¹⁰

I tak rozum ludzki stał się najwyższą normą postępowania. Z tego zaś wynika przekonanie, że umysł może kształtować rzeczywistość według własnego uznania. Dalsze konsekwencje płynące z odkryć Kartezjusza wyprowadził Immanuel Kant, w niecałe sto lat po Kartezjuszu. Nową racjonalność kartezjańską doprecyzowała również myśl oświecenia angielskiego i francuskiego oraz pozytywizm. Przyjęcie filozofii Kartezjusza doprowadziło z kolei do rozwoju tzw. **racjonalności technologicznej**, w której nie szuka się istoty rzeczy ani nie bierze się pod uwagę godności etycznej działania, lecz tylko jego skuteczność.³¹¹

14.2. Koncepcja człowieka

Człowiek, według Kartezjusza nie stanowi jedności duchowo – cielesnej, lecz jest złożony z substancji myślącej (dusza) nazywanej **res cogitans** (rzecz myśląca) oraz substancji rozciągłej, zajmującej miejsce w przestrzeni (ciało) określonej jako **res extensa** (rzecz rozciągła). W ten sposób Kartezjusz wyakcentował dwoistą naturę człowieka (dualizm), kładąc jednak nacisk na jego duszę, rozumianą jako to, co myśli (świadomość). I tak człowiek jest przede wszystkim rzeczą myślącą – podmiotem myślenia, czyli istotą, która myśli. „Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje.”³¹² Myślenie jest wartością nadającą sens ludzkiemu życiu. Dlatego też być człowiekiem to, według Kartezjusza, być przytomnym, myśleć. Taki osąd o człowieku oznacza ograniczenie widzenia jego bytu, ostatecznie sprowadzenie go do świadomości

³⁰⁹ Mazanka, *Źródła*, s. 207 – 208. Zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1935.

³¹⁰ Mazanka, *Źródła*, s. 209.

³¹¹ Por. tamże, s. 210 – 211.

³¹² Kartezjusz, *Medytacje*, s. 34 – 35.

– tak znamienne dla współczesnej myśli europejskiej. Co do ciała, to w myśl tej doktryny jest ono tylko mechaniczną maszyną, mieszczącą w sobie duszę. Z ciałem styka się ona tylko w jednym miejscu, to znaczy w szyszynce, będącej jednym z gruczołów dokrewnych.³¹³

Od czasów Kartezjusza myśli filozoficzna staje się coraz bardziej filozofią podmiotu (antropologią). Przedmiotem analiz filozofii podmiotu jest natomiast, z jednej strony ludzkie poznanie, z drugiej zaś strony pewne struktury poznawcze warunkujące możliwość poznania. Od Kartezjusza więc rozpoczyna się nowa epoka – epoka subiektywizmu, w której to epoce główną rolę odgrywa pomiot poznający czyli człowiek i pojęcia które tworzy, a nie sama rzeczywistość.³¹⁴

14.3. Pascal, Malebranche, Spinoza

Blaise Pascal (1623 – 1662 r. po Chr.) – autor m.in. „*Myśli*” i „*Prowincjałek*” – należał do tych uczonych, którzy początkowo z wielkim entuzjazmem przyjęli propozycję Kartezjusza zafascynowani możliwościami ludzkiego umysłu. Po jakimś czasie Pascala ogarnął jednak sceptycyzm odnośnie do możliwości ludzkiego rozumu. Uznał bowiem, iż w sprawach tak doniosłych jak sens istnienia człowieka, problem śmierci i życia pozagrobowego czy kwestia Boga, kartezjańska wiedza racjonalna – oparta na matematycznych wzorach – nie znajduje zastosowania. Metody naukowe nie dają się również zastosować do zbadania natury wszechświata, poszczególnych rzeczy czy nawet samego siebie. Także metody doświadczalne dostarczają tylko wiedzę prawdopodobną, a nie pewną. Wykazawszy zatem nieudolność rozumu, Pascal uznał, iż „nie ma nic tak zgodnego z rozumem, jak wyparcie się rozumu”. I dlatego poglądy tego filozofa zaczęto określać mianem „**zawiedzionego racjonalizmu.**”

I być może dlatego w pojmowaniu człowieka ów myśliciel podkreślał jego wielkość i nicość zarazem. Cała godność, wielkość i szlachetność człowieka tkwi więc, według filozofa, w jego myśli (wpływ Kartezjusza). I dlatego Pascal napisał: „Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą.” Wielkość człowieka polega zatem na jego zdolności do uświadomienia sobie swej znikomości wobec potęgi świata oraz odczucia własnej nędzy. „Wielkość człowieka jest wielka w tym, że zna swoją nędzę. Drzewo nie zna swej nędzy. Człowiek wie, że jest nędzny, jest wtedy nędzny, skoro nim jest, ale jest wielki, skoro o tym wie”. Poglądy Pascal są ambiwalentne: z jednej strony człowiek nie jest zdolny do zdo-

³¹³ Kobierzycki, *Filozofia osobowości*, s. 51. Por. Bittner, *Filozofia człowieka*, s. 52 – 53.

³¹⁴ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 54; Pawlikowski, *Zarys dziejów*, s. 91.

bycia wiedzy pewnej, z drugiej zaś jest zdolny do wyrażania się potęgą myślenia. Ludzie znajdują się więc pośrodku prawdy i fałszu, dobra i zła. Drogą wyjścia z takiej niepewności stał się dla Pascala **porządek serca**, któremu można zawierzyć w sprawach etycznych czy religijnych. „Serce [bowiem] ma swe prawa, których rozum nie zna”. Ciekawy jest dowód na istnienie Boga nazywany zakładem Pascala. Według tego zakładu przed człowiekiem stoją dwie możliwości: może on żyć tak jakby Bóg istniał, podporządkowując swoje postępowanie wymogom wiary, lub też egzystować tak jakby Boga nie było. Jeśli jednak okaże się, że Bóg jest, wtedy niewierzący przegrywa całą wieczność. Osoba wierząca zaś straci jedynie doczesność. Rachunek zysków i strat wskazuje więc na to, iż człowiekowi „opłaca” się żyć, tak jakby Bóg istniał. Należy dodać, iż typowo kartezjański dramat rozdwojenia – rozumnej duszy i kruchego ciała, Pascal rozwiązał poprzez wiarę nie podbudowaną rozumem (fideizm). W ten sposób wniósł On do kultury nadal funkcjonujące w niej przekonanie, że prawdy wiary i moralności nie mają nic wspólnego z logicznym rozumowaniem. Ze względu na opis swoich przeżyć, Pascal jest też uważany za prekursora współczesnego egzystencjalizmu.

Pod wpływem kartezjanizmu był też **Nicolas Malebranche** (1638 – 1715 r. po Chr.), autor dzieła „*O poszukiwaniu prawdy*”. Wychodząc z przesłanek Kartezjusza na temat panującego w człowieku dualizmu duszy i ciała Malebranche doszedł do wniosku, iż rzeczywistą przyczyną wszystkiego (nawet działania) jest Bóg, byty stworzone zaś, w tym człowiek, są tylko przyczynami okazjonalnymi. Stąd koncepcja Malebranche’a nazywana jest **okazjonalizmem**. I tak np. człowiek nie poznaje świata zewnętrznego czy samego siebie w sposób bezpośredni, lecz „z Boga”. W Bogu istnieją bowiem idee (wzorce) wszystkich rzeczy (wpływ augustynizmu), człowiek natomiast posiada niejako wgląd w te idee, poznając dzięki temu całą rzeczywistość.³¹⁵

Myśl Kartezjusza zainspirowała również twórczość **Barucha Spinozy** (1632 – 1677 r. po Chr.), który swój system filozoficzny wyłożył w „*Traktacie teologiczno – politycznym*” oraz „*Etyce*”. Specyfika rozważań Spinozy polegała na połączeniu kartezjańskiego racjonalizmu z monizmem i panteizmem. Punktem wyjścia jego analiz nie było jednak ludzkie myślenie, lecz niezależny od rozumu – świat zewnętrzny (substancja), który jest tylko jeden (monizm). Substancja jest zatem przyczyną samej siebie. Inną nazwą substancji jest zaś nazwa „Bóg”. Świat i człowiek zatem są tylko sposobami istnienia Boga, a cała rzeczywistość jest zawarta w Bogu. Nie ma więc różnicy pomiędzy Bogiem, a przyrodą. Pogląd ten jest nazywany **panteizmem**.

³¹⁵ Mikolejko, *Elementy*, s. 166 – 168.

Co do człowieka, to jest on, według Spinozy, bytową jednością duszy i ciała. Jednak tworzy integralną całość również ze światem zewnętrznym. Jako część przyrody podlega z konieczności jej niezłomnym prawom i regułom.

Odnosnie do poznania rzeczywistości, to należy je rozpocząć od odrzucenia wszelkich autorytetów, zwłaszcza powagi Pisma świętego. Biblia, zdaniem Spinozy, prezentuje jedynie pewne wskazania moralne skłaniające niewykształconych ludzi do prowadzenia przez nich życia cnotliwego. Człowiek wykształcony (oświecony) natomiast znajduje racje moralnego zachowania poza Biblią tzn. w swoim rozumie. Doświadczenie zmysłowe bowiem nie dostarcza wiedzy pewnej, lecz tylko prawdopodobną. Źródłem pewności zatem jest rozum. Reasumując, należy stwierdzić, iż myśl Spinozy to nauka o wolności i autonomii człowieka w jego różnych wymiarach: poznawczym (uwolnienie się od autorytetów), metafizycznym (utożsamienie Boga z człowiekiem i światem) i moralnym (człowiek jako twórca norm moralnych).³¹⁶

³¹⁶ Sikora, *Filozofowie*, s. 59 – 75; Weischedel, *Do filozofii*, s. 138 – 144.

15. IMMANUEL KANT

Immanuel Kant (1724 – 1804 r. po Chr.) urodził się i całe życie spędził w Królewcu, gdzie studiował, a następnie wykładał na uniwersytecie m.in. nauki przyrodnicze, matematykę, teologię, metafizykę i logikę.

Do głównych dzieł Kanta należą: „*Krytyka czystego rozumu*“ (dotycząca teorii poznania), „*Krytyka praktycznego rozumu*” (zajmująca się etyką), „*Krytyka władzy sądenia*” (analizująca filozofię sztuki). W dziełach tych filozof dokonał drobiazgowej analizy sposobu funkcjonowania władz poznawczych człowieka. Zamierzał bowiem ustalić granice ludzkiego poznania badając co rozum może, a czego nie może poznać.³¹⁷ W swoich rozważaniach Kant wyprowadził niektóre konsekwencje myśli Kartezjusza o pierwszeństwie w poznaniu podmiotu tego poznania, czyli człowieka. Do upowszechnienia myśli Kanta przyczyniły się „*Listy o filozofii Kantowskiej*” napisane przez K. L. Reinholda.

15.1. Władze poznawcze człowieka

Kant uważał bez żadnej wątpliwości, iż „całe nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem”.³¹⁸ Wyróżnił następnie sądy uzyskane na podstawie (wskutek) doświadczenia (sądy *a posteriori*) oraz sądy niezależne od wszelkiego doświadczenia (sądy *a priori*), nie zaś niezależne od tego lub owego doświadczenia. „O niejednym powiem poznaniu, pochodzącym ze źródeł doświadczalnych mówi się, że je mamy lub pozyskujemy *a priori*, dlatego, że go nie wzięliśmy bezpośrednio z doświadczenia, ale wyprowadziliśmy je z jakiegoś ogólnego prawidła, które przecież także zawdzięczamy doświadczeniu. I tak mówią np. o kimś, co naruszył fundamenty swojego domu: mógł o tym wiedzieć *a priori*, że dom upadnie, to jest, nie powinien był czekać na doświadczenie, aż upadnie rzeczywiście. Jednakże nie mógł też wiedzieć tego całkowicie *a priori*.”³¹⁹ Ponieważ to, że ciała są ciężkie i upadają nie mając podpory wiemy z doświadczenia. Znamionami czystych sądów *a priori* jest konieczność i powszechność. Przykładem mogą być twierdzenia matematyki. Również „pojęcie przyczyny zawiera w sobie tak widocznie pojęcie konieczności powiązania ze skutkiem i pojęcie ścisłej powszechności prawidła.” Kant wyjaśnia dalej, iż samo doświadczenie nie byłoby pewne „gdyby wszystkie prawidła, według których postępuje były

³¹⁷ Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 9.

³¹⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Hachette Livre Polska, Warszawa 2009, s. 43.

³¹⁹ Tamże, s. 44 – 45.

wciąż tylko empiryczne i przypadkowe.”³²⁰ Zdolność poznania *a priori* opiera się zaś na swoistym, ukrytym gdzieś czynniku poznawczym *a priori*. Dlatego rzeczy możemy oglądać *a priori* przez „formy oglądu zmysłowego,” które wyprzedzają w podmiocie, czyli we mnie, wrażenia wzbudzone przez przedmioty. Jednak skoro tylko przez „formy oglądu zmysłowego” możemy „oglądać” rzeczy *a priori*, to przedmioty poznajemy tylko tak, „jak mogą się one nam (naszym zmysłom) zjawiać, lecz nie jakimi są same w sobie”.³²¹

Całokształt władz poznawczych został przez Kanta nazwany **rozumem** (lub umysłem). W rozumie tym, myśliciel z Królewca, wyróżnił jednak jeszcze następujące władze: **zmysłowość**, **intelekt** oraz **rozum właściwy**.

Każdej z tych trzech władz Kant przypisał tzw. **pojęcia** (formy, kategorie) **transcendentalne**. I tak zmysłowość posiada **dwie formy** – czasu i przestrzeni, intelekt zawiera aż **12 kategorii**, a rozum właściwy tylko – **trzy idee** – Boga, duszy i wszechświata. Według Kanta przy pomocy tych pojęć człowiek porządkuje, docierające do niego, informacje zmysłowe oraz organizuje cały proces poznawczy. Proces ów zasadniczo obejmuje tylko dwa etapy.

15.2. Etapy poznawania

Pierwszy etap poznawania rozpoczyna się od doświadczenia zmysłowego. Władza zmysłowości odbiera z zewnątrz nieuporządkowane jeszcze informacje, które zostają wtłoczone w formy czasu i przestrzeni, nadające im porządek. Dzięki temu człowiek odbiera rzeczy jako umieszczone w czasie i w przestrzeni. Tak więc dzięki owym narzędziom, w które jest wyposażony rozum „możemy pojąć pustą przestrzeń, lecz nie możemy pojąć rzeczy fizycznych bez określoności przestrzennej; możemy też pojąć pusto płynący czas, lecz nie możemy pojąć zdarzeń, które by się nie działy w czasie.”³²² Na drugim etapie poznania, tak uporządkowane dane zmysłowe są opracowywane przez intelekt za pomocą 12 wspomnianych kategorii. W ten sposób człowiek zespala proste spostrzeżenia w sądy, tworząc wiedzę naukową. Rozum natomiast, posługując się swoimi trzema ideami, zajmuje się bytami nieskończonymi i absolutnymi. Efektem pracy rozumu jest zaś wiedza metafizyczna, która jednak nie może być, zdaniem Kanta, zaliczona do wiedzy naukowej.³²³

³²⁰ Tamże, s. 47.

³²¹ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Hachette Polska, Warszawa 2010, s. 68.

³²² Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 11.

³²³ Wendland, *Historia*, s. 146 -147, 150 – 153.

15.3. Aktywność poznawania

Władze poznawcze człowieka działają przy pomocy właściwych sobie pojęć – form, kategorii i idei. Tylko przez te pojęcia człowiek może dotrzeć do świata i poznać go. Pojęcia owe można porównać do sieci – którą umysł zarzuca na poznawany świat, albo do foremek – w które umysł wtłacza materiał poznawczy. Umysł ludzki zatem, dzięki wrodzonym pojęciom, jest (w trakcie poznawania) aktywny, czynnie organizuje i porządkuje informacje dochodzące z zewnątrz. I dlatego materiał poznawczy musi niejako dostosować się do zawartych w umyśle człowieka pojęć. Pojęcia owe „współtworzą przedmioty”, które są tym czym są tylko „przez te porządkujące je formy”.³²⁴

Podmiot (człowiek) zatem kształtuje przedmiot. To odkrycie Kant nazwał „przewrotem kopernikańskim,” porównując je do tego, czego w astronomii dokonał Kopernik, który „wstrzymał słońce ruszył ziemię.” Kant natomiast „ruszył” ludzki umysł, akcentując jego czynny udział w poznawaniu świata i tworzeniu wiedzy.

15.4. Konsekwencje „przewrotu kopernikańskiego” Kanta

Kant wyróżnił „rzeczy dla nas” – nazywane zjawiskami – **fenomenami**, oraz „rzeczy same w sobie” – określane **numenami**. Wiedza odnosi się tylko do zjawisk, które spostrzegamy, czyli do fenomenów. Ostateczną tego konsekwencją stanowi stwierdzenie, że rzeczywistość „sama w sobie” (numeny) nie jest przez nas poznawalna, ponieważ to, co dochodzi do człowieka jest już przetworzone przez formy, kategorii i idee znajdujące się w jego umyśle.³²⁵

Przemyslenia Kanta na temat teorii poznania posiadają decydujące znaczenie dla dalszego rozwoju filozofii nowożytnej i współczesnej. Kant upowszechnił **agnostycyzm** (z j. gr. agnostos – nieznan), czyli pogląd, iż świat „sam w sobie” nie może być przez człowieka poznany. To zaś, co człowiek poznaje to tylko fenomeny, czyli przejawy bytu, nie zaś sam byt. I dlatego można stwierdzić, iż filozofia Kanta niejako nie ma „styczności” z rzeczywistością proponując jedynie jej lustrzane odbicie. „Odtąd już tylko pole świadomości jest miejscem, na którym dokonują się wysiłki myślowo – poznawcze polegające na różnorodnej „grze znaków pojęciowych” przedstawiających rzeczywistość, a nie na analizie samej tej rzeczywistości.”³²⁶

³²⁴ Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 11 – 12.

³²⁵ Wendland, *Historia*, s. 153 – 155.

³²⁶ Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, s. 125.

Kantowska teoria poznania przyczyniła również się do upowszechnienia przekonania, iż każdy człowiek może swobodnie decydować o wyborze własnego światopoglądu oraz powinien akceptować ten wybór u innych osób. Wobec ograniczonej możliwości poznania „świata samego w sobie” dotarcie do prawdy obiektywnej nie jest bowiem możliwe. Należy zatem zachować dystans wobec własnych i cudzych przekonań dotyczących czy to prawdziwości prawd wiary czy też wiarygodności odkryć naukowych..³²⁷

15.5. Etyka obowiązku

Etykę Kanta można nazwać etyką **obowiązku**. Według niej o wartości czynu decydują jego motywy, a nie oczekiwane skutki np. działanie pod wpływem nadziei nagrody, lub ze względu na bojaźń kary. Jedynym zaś motywem, który nadaje czynowi charakter dobroci jest wypełnianie tego czynu „z obowiązku,” czyli z poszanowania prawa. Obowiązek wymaga od człowieka, żeby tak postępował, aby to postępowanie mogło stać się prawem powszechnym, do którego poszanowania skłania człowieka rozum. Tę zasadę Kant nazwał **imperatywem kategorycznym**. Prawem powszechnym powinno być też traktowanie każdego człowieka zawsze jako celu działania, nigdy zaś jako środka do osiągnięcia jakichś korzyści.³²⁸ Zasady moralne zostały zatem utożsamione z prawem. I tak pod wpływem Kanta etyka jest dziś rozumiana jako zbiór nakazów i zakazów, czyli jako pewna forma prawa.³²⁹

Najczęściej chyba cytowanym zdaniem Kanta jest związane z gwiaździstym niebem (nad człowiekiem) i moralnym prawem (w człowieku), które „napełniają umysł coraz to nowym wzmagającym się podziwem i czią.” Powodem owego podziwu jest to, iż jedno i drugie jest przez człowieka już zastane i dlatego nie można ich zmienić. „Czy mogę więc prawo moralne odrzucić? Mogę, ale unieważnić go nie mogę, ono jest bez względu na to, czy mi się to podoba i czy wiem o nim. Mogę je jednak gwałcić, a nie mogę gwałcić kosmosu.”³³⁰

³²⁷ A. Cioch, *Mysł Kanta a wolność światopoglądowa* [w:] *Filozofia Kanta w XXI wieku*, red. M. Szyszkowska, „Anagram,” Warszawa 2005, s. 100 – 101.

³²⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, De Agostini Polska, Warszawa 2002, s. 29 – 30, 31, 33, 60. Por. R. Walker, *Kant. Prawo moralne*, tłum. J. Hołówa, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1998, s. 7, 17, 24, 26 – 27, 40, 42. Ideał kierowania się poczuciem obowiązku wobec ludzi chorych, ubogich lub opuszczonych został opisany w literaturze pięknej (Doktor Piotr, Siłaczka, Ludzie bezdomni). Por. T. Stolarski, *Kantowskie poczucie obowiązku w literaturze pięknej* [w:] *Filozofia Kanta*, s. 261 – 263.

³²⁹ Andrzejuk, *Elementarz*, s. 40 – 41.

³³⁰ Kołakowski, *Ułamki filozofii*, s. 81.

15.6. Społeczeństwo obywatelskie

Kantowska nauka o możliwości stanowienia i egzekwowania przez człowieka prawa obowiązującego również innych ludzi stała się podstawą filozofii polityki i prawa. Zdaniem Kanta państwo jest zjednoczeniem istot rozumnych i wolnych pod władzą wspólnych praw. Stan obywatelski opiera się na wolności, równości oraz niezależności członków wspólnoty jako obywateli. Wolność pojedynczego człowieka będzie możliwa, gdy nie będzie sprzeczna z wolnością innych ludzi. Na dostosowywaniu indywidualnej wolności do wolności innych polega zaś postęp moralny. Człowiek może bowiem ulepszać zasady życia społecznego poprzez rozumną krytykę instytucji publicznych, konstytucji i praw, przyczyniając się do ich udoskonalenia polegającego na tym, iż zaczynają one służyć wolności wszystkich ludzi. Filozof sądził, iż w przyszłości nastanie rozumne i moralnie doskonałe społeczeństwo, w którym będzie przestrzegany moralny imperatyw. Zdaniem Kanta, „dla państw (...) nie ma zgodnie z rozumem innego sposobu, aby wyjść ze stanu bezprawia (...) jak tylko ten, że [stworzą] ciągle rozrastające się państwo światowe, które w końcu ogarnie wszystkie narody na kuli ziemskiej.” („*O porzekadle. Do wiecznego pokoju*”).³³¹ Społeczeństwo obywatelskie zatem to wspólnota kosmopolityczna jaką będzie stanowić „doskonałe obywatelskie zjednoczenie całego rodu ludzkiego”. Poprzez filozoficzne rozważania na temat państwa i prawa Kant wytyczył nowy sposób myślenia o kierunku rozwoju społeczeństw, które obecnie przyjęły postać Unii Europejskiej. Filozof z Królewca głosił również tezę, iż człowiekowi przysługują – godność oraz niezbywalne prawa przyrodzone. Przemyslenia owe zainspirowały autorów m.in. pierwszej „*Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki*”, „*Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*” z okresu Rewolucji Francuskiej czy „*Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*” z 10.12.1948 roku.³³²

³³¹ Za R. Wonicki, *John Rawls i Jurgen Habermas – współcześni spadkobiercy idei Kanta* [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, J. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 307.

³³² K. Kuźmicz, *Prawa człowieka i ich kantowskie inspiracje* [w:] *Filozofia Kanta*, s. 126, 127, 131 – 134; Z. Kuderowicz, *Czy Kant wierzył w postęp?* [w:] *Kant wobec*, s. 14, 16; J. Miklaszewska, *Kantowska utopia racjonalności* [w:] *Kant wobec*, s. 80, 81, 83, 84.

16. GEORG W. F. HEGEL

Georg W. F. Hegel (1770 – 1831 r. po Chr.) pochodził ze Stuttgartu w Niemczech. Był redaktorem czasopisma, dyrektorem gimnazjum, a następnie wykładowcą filozofii w Jenie, Heidelbergu i Berlinie. Do filozoficznego dorobku Hegla należą m.in. takie dzieła jak „*Encyklopedia nauk filozoficznych*”, zawierająca wiadomości z dziedziny logiki, filozofii przyrody, filozofii historii, filozofii religii, historii filozofii i estetyki, „*Fenomenologia ducha*”, „*Zasady filozofii prawa*”, „*Wykłady z filozofii dziejów*” i „*Nauka logiki*”.

16.1. Idealizm absolutny

Hegel opracował nową interpretację rzeczywistości nazwaną **idealizmem absolutnym**. Przyjął, iż rzeczywistość ma naturę **duchową**. Byt zatem jest myślą, którą Hegel nazywał **Idea, Rozumem, Absolutem**.³³³ I dlatego mógł stwierdzić: „to co rzeczywiste jest rozumne, a to, co jest rozumne jest rzeczywiste.”³³⁴

Hegel uznał także, że wszystko to, co istnieje jest przejawem wspomnianego Absolutu, który nieustannie rozwija się, przeobraża i ukazuje w coraz to nowych postaciach – **innobytach**. Hegel, podobnie jak starożytny filozof Heraklit, uznał, iż istnieć, to znaczy stawać się. I dlatego rzeczywistość nie trwa, lecz staje się, jest procesem samoprzejawiania się Rozumu (Absolutu), który, posługując się światem i człowiekiem, dąży do samowiedzy – pełni swego rozwoju.³³⁵

16.2. Prawo dialektyki

Według Hegla rozwój rzeczywistości (Absolutu) odbywa się zgodnie z prawem właściwym również ludzkiemu myśleniu. Wspomniane prawo, to **prawo dialektyki**, według którego każdemu prawdziwemu twierdzeniu odpowiada jego zaprzeczenie, czyli każdej tezie odpowiada antyteza, a z nich (z tezy i antytezy) wyłania się zespolenie zwane syntezą. Ten proces – „twierdzenie, zaprzeczenie i syntetyzowanie” (właściwy dla myśli ludzkiej) Hegel przypisał również rzeczywistości uznając, iż za każdą postacią bytu (teza) kroczy jej zaprzeczenie (antyteza), z nich zaś wyłania się synteza, która stanowi tezę w następnym etapie. Teza to „byt sam w sobie”, antyteza – „byt poza sobą” natomiast synteza oznacza „powrót

³³³ Termin Absolut z j. łac. oznacza wyzwalać, uwalniać. Oznacza zatem coś, co jest wolne i niczym nie ograniczone.

³³⁴ Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 22.

³³⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*. T VII, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995, s. 183; K. Lowith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, KR, Warszawa 2001, s. 50.

do siebie samego”. Ten dialektyczny trójfazowy cykl kieruje rozwojem całej rzeczywistości czyli np. życiem konkretnego człowieka, historią kultury, zdarzeniem historycznym, prawem nauki lub rozwojem przyrody. I tak prawo dialektyki tłumaczy przebieg wzrostu rośliny, która z nasienia (teza) poprzez kiełkowanie (antyteza) staje się rośliną (synteza). Należy zauważyć, iż poszczególny etap rozwoju rzeczywistości nie jest zrozumiały sam w sobie, bez odniesienia go do ujętego całościowo cyklu dialektycznego. „Prawda i totalna rzeczywistość jest tylko w całości”. Poszczególne elementy to jedynie „dialektyczny moment” będący wynikiem dwóch przeciwstawnych etapów rozwoju.

„Siłą napędową” opisanego wyżej ruchu dialektycznego jest **sprzeczność**. Stanowi ona konflikt pomiędzy tezą i antytezą rozwiązywany na etapie syntezy, która sama staje się następnie początkiem nowej sprzeczności.³³⁶

16.3. Etapy rozwoju Absolutu

Hegel wskazał, iż rozwój Absolutu przebiega w trzech etapach: **logicznym, przyrodniczym i ducha**. Każda z tych faz też dzieli się na kolejne triady.³³⁷ Etap logiczny (teza) rozwoju Absolutu jest to etap pozaprzyrodniczy – taki, że Absolut jest w nim tylko czystą możliwością. Na etapie przyrodniczym (antyteza) Absolut rozwija się pod postacią zjawisk przyrodniczych. Etap ducha (synteza) pozwala przejawiać się Absolutowi w różnych formach świadomości ludzi, w kulturze, prawodawstwie itp. Ów etap ducha Hegel podzielił z kolei na etap: ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego.

Na etapie **ducha subiektywnego** Absolut osiągnął swój rozwój dzięki działaniom „wielkich ludzi historii” np. Napoleona, którzy wykonywali (nie wiedząc o tym) wolę Ducha. Etap **ducha obiektywnego** obejmował moralność, prawo i państwo. Największe znaczenie dla rozwoju Absolutu posiada tu państwo, które ma być miejscem urzeczywistnienia najważniejszego celu historii, to znaczy wolności, będącej istotą Absolutu dążącego do uzyskania jej pełni. I tak dzieje różnych państw świadczą o uzyskanym przez Absolut etapie wolności. Ludy Wschodu (Chiny, Indie czy Persja) „wiedziały tylko, że jeden człowiek jest wolny, świat Grecji i Rzymu, że niektórzy ludzie są wolni”, a narody północno-zachodniej Europy, wyrosłe na zasadach zaszczepionych przez chrześcijaństwo, są już przekonani, iż wszyscy ludzie są wolni.³³⁸

³³⁶ Copleston, *Historia*, t. VII, s. 180; Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 22; Wendland, *Historia*, s. 163 – 165; N. Ubaldo, *Filozofia*, s. 388, 392, 394, 396.

³³⁷ Copleston, *Historia*, t. VII, s. 182.

³³⁸ Lowith, *Od Hegla*, s. 50 – 53.

Jednak najważniejszy, z punktu widzenia samorealizacji Absolutu, jest, według Hegla, etap **ducha absolutnego** podzielony na trzy dziedziny kultury duchowej – sztukę, religię i filozofię. Te trzy dziedziny zajmują się rozważaniem Absolutu, choć każda z nich w innej formie. Np. sztuka wyraża ducha absolutnego w sposób konkretny (zmysłowy) w przeciwieństwie do religii i filozofii, które czynią to posługując się pojęciami. Tu najważniejsza jest filozofia wyrażająca prawdę o Absolutie na danym etapie jego rozwoju. Każdy kolejny system filozoficzny będzie bliższy prawdzie o Absolutie ponieważ przejmie i wzbogaci osiągnięcia wcześniejszych systemów. Hegel oczywiście szczególnie wysoko cenił swoją koncepcję, która, jak sądził, wchłonęła wszystkie pozytywne osiągnięcia całej historii filozofii.³³⁹

Hegel nakreślił ostatni system filozoficzny, który miał naprawdę olbrzymi wpływ na dalszy rozwój myśli filozoficznej. Pod wpływem myśli Hegla ukształtował się marksizm. Po jego śmierci filozofia zmieniła swój charakter. Od tego czasu myśl filozoficzna nie jest już zamknięta w jakimś jednym, zwartym systemie, lecz tworzy tzw. kierunki filozoficzne, czyli otwarte nurty skierowane na jeden, wybrany problem. Nurty te odpowiadają heglowskiemu schematowi teza – antyteza – synteza – albowiem powstają często w odpowiedzi na coś innego (teza i antyteza), lub staraj się łączyć w sobie sprzeczności (synteza).

³³⁹ Por. Wendland, *Historia*, s. 168 – 174; M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 89, 83, 324 – 326; Ubaldo, *Filozofia*, s. 400.

17. KAROL MARKS I MARKSIZM

Karol Marks (1818 – 1883 r. po Chr.) to niemiecki myśliciel pochodzący z Trewiru. Po ukończeniu studiów (filozofia, historia i prawo) zajmował się dziennikarstwem i działalnością polityczną (w Paryżu założył pierwszą partię komunistyczną). Napisał: „*O różnicy między filozofią przyrody Demokryta a filozofią przyrody Epikura*” (doktorat), „*Rękopisy filozoficzno – ekonomiczne z 1844 roku*,” „*Tezy o Feuerbachu*,” „*Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*,” „*Kapitał*” i „*Manifest komunistyczny*”.

Wraz ze swym uczniem i współpracownikiem – Fryderykiem Engelsem (1820 – 1895 r. po Chr.) jest twórcą tzw. teorii socjalizmu naukowego czyli marksizmu. Marks czerpał inspirację z wielu źródeł myśli filozoficznej. Jednym z nich jest dziełko Tomasa Morusa (XVI w.) o szczęśliwej wyspie Utopii, z której zaczerpnął przekonanie o możliwości budowy społecznego „raju” na ziemi. Wcieleniem tego „raju” miał być totalitarny komunizm jako ostateczne uwieńczenie logiki dziejów. Myśliciel wykorzystał też dialektykę Hegla, materializm epoki Oświecenia, angielskie teorie ekonomiczne, ateistyczną koncepcję Ludwiga Feuerbacha („*Istota chrześcijaństwa*”) oraz ewolucjonizm Karola Darwina („*O powstawaniu gatunków*”).

17.1. Zasady marksizmu

Podstawowymi zasadami marksizmu są dwa, ściśle ze sobą powiązane, elementy: materializm dialektyczny i materializm historyczny. **Materializm dialektyczny** zatem to całościowa teoria rzeczywistości (przyrody żywej, martwej oraz społeczeństwa). Celem owej teorii jest opis i wyjaśnienie rzeczywistości, wyznaczenie celu działaniom człowieka oraz podanie środków przekształcenia świata. Korzenie materializmu dialektycznego natomiast tkwią w myśli Hegla, który twierdził, iż mechanizmem kierującym całą rzeczywistością jest prawo dialektyczne. Jednak to, co Hegel przypisywał światu idei, Marks odniósł do świata materii. Według tego ostatniego bowiem jedyną, prawdziwą rzeczywistością jest **świat materii**. Wszystko jest materią albo pierwotną, albo pochodzi i zależy od niej. Właściwością tej materialnej rzeczywistości jest właśnie dialektyka, czyli prawo nieustannego ruchu, rozwoju i zmienności. Rozwój ten przebiega przy tym od form niedoskonałych do coraz doskonalszych np. od atomu do człowieka. Siłą napędową owego rozwoju są zaś wewnętrzne **sprzeczności** (konflikty), z których wyłania się nowa jakość bytu. Tak więc, według Marksa, rzeczywistość materialna rozwija się według heglowskiej triady, do której należą: teza, antyteza i synteza. Materializm dialektyczny zatem to taki pogląd, zgodnie z którym istnieje jedynie materia, która poprzez ciągły rozwój ujęty w dialektyce przyjmuje coraz to nowe

postaci. Świat nie jest więc rozumiany jako „zespół gotowych rzeczy”, lecz jako „zespół procesów, w których rzeczy pozornie niezienne (...) podlegają nieustannym zmianom stawania się i zanikania.”³⁴⁰

Marks wyróżnił **trzy prawa dialektyki**. Pierwszym z nich jest tzw. prawo przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe. Inaczej mówiąc, zgodnie z tym prawem, ilość przechodzi w jakość. Prawo to odnosi się do życia społecznego, które przechodzi od jednego stanu jakościowego społeczeństwa do drugiego. Dokonuje się to w wyniku nagromadzenia się w ramach starego ustroju społeczeństwa drobnych zmian ilościowych, które na drodze rewolucji prowadzą do powstania nowej jakości tego społeczeństwa. Np. stopniowy wzrost liczby proletariatu robotniczego wywołuje rewolucję socjalistyczną, która przekształca klasę uciskaną w panującą. Z tym prawem wiąże się prawo negacji negacji, czyli prawo syntezy. Zmiana jakościowa jest bowiem negacją wcześniejszej jakości bytu. Nowy byt natomiast stanowi już wyższy poziom rozwoju, na którym jednak mogą być obecne jakieś elementy niższego etapu. Przykładem jest teoria Marksa głosząca, iż na początku był komunizm pierwotny następnie własność prywatna, w przyszłości zaś powstanie znów komunizm, lecz na wyższym etapie rozwoju. Trzecim prawem dialektyki jest tzw. prawo jedności przeciwieństw. Stwierdza ono, iż przeciwieństwa, które walczą ze sobą jednocześnie wzajemnie się przenikają i warunkują. Każda faza rozwoju bytu to jedynie etap w ścieraniu się wspomnianych dialektycznych przeciwieństw.³⁴¹

Materializm historyczny natomiast stanowi filozoficzną teorię społeczeństwa i jego dziejów. Jest ona zastosowaniem też materializmu dialektycznego w stosunku do życia społecznego. Zdaniem Marksa bowiem społeczeństwo to układ jednostek powiązanych ze sobą różnymi relacjami i odniesieniami. Główną siłą napędową społeczeństwa jest produkcja dóbr materialnych. O sposobie ich produkcji po części decydują ludzie i narzędzia pracy – **siły wytwórcze**, a głównie **stosunki produkcji** np. korzystnej dla wszystkich współpracy lub wyzysku jednych przez drugich. Całokształt stosunków produkcji jest z kolei podstawą (bazą) na której tworzy się tzw. „**nadbudowa**” czyli całe życie społeczne ludzi – kultura, prawo, polityka itp. Nadbudowa odzwierciedla ekonomiczny ustrój społeczeństwa. Zmiana podstawy ekonomicznej (bazy) pociąga za sobą przewrót w nadbudowie. Jest tak

³⁴⁰ Lenin, *Karol Marks*, s. 11.

³⁴¹ A. B. Stępień, *Materializm dialektyczny – filozofia marksizmu [w:] Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990, s. 45, 52- 58; Bartnik, *Historia*, s. 377 – 383.

dlatego ponieważ „nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość.”³⁴²

Siłą napędową rozwoju społeczeństwa są **sprzeczności** (walka przeciwieństw). Konflikty takie pojawiają się pomiędzy potrzebami ludzi, a możliwościami ich zaspokojenia. Ilość dóbr służących do zaspokojenia potrzeb jest bowiem ograniczona natomiast potrzeby ludzkie nieustannie wzrastają wyprzedzając możliwość ich zaspokojenia. Inne sprzeczności powstają pomiędzy siłami wytwórczymi, a stosunkami produkcji, które nie nadążają za rozwojem sił wytwórczych. Sprzeczności owe stają się przyczyną rewolucji społecznej,³⁴³ powodującej przemiany w stosunkach produkcji, tak, aby dopasowały się do wymagań sił wytwórczych. Kolejne sprzeczności natomiast wytwarzają się pomiędzy bazą, czyli podłożem ekonomicznym, a nadbudową.³⁴⁴ Podsumowując należy stwierdzić, iż zdaniem Marksa, historia społeczeństwa to dzieje ucisku jednej klasy przez drugą oraz idąca za tym uciskiem walka klas, która znosi niesprawiedliwy ustrój budując społeczeństwo komunistyczne tworzące odpowiednie warunki dla rozwoju każdego człowieka.³⁴⁵

17.2. Teoria człowieka

Człowiek jest wytworem przyrody oraz zmieniających się warunków społeczno – historycznych. Człowiek nie posiada więc stałej istoty, określonej raz na zawsze, lecz „staje się”. Właściwości konkretnego człowieka zależą przy tym od zmieniających się warunków społecznych. Natura ludzka ma tu wymiar historyczny. Zdaniem Marksa bowiem historia „nie jest niczym innym, jak tylko tworzeniem człowieka poprzez pracę ludzką.”³⁴⁶

Człowiek zatem tworzy się, rozwija, a nawet niejako stwarza sam siebie poprzez pracę, która jest warunkiem i sensem życia. Praca polega na celowym przetwarzaniu przyrody i dostosowaniu jej do potrzeb człowieka w celu uzyskania środków do ich zaspokojenia. Człowiek, przewyciężając determinacje czysto biologiczne, przekształca warunki bytowania oraz zmienia samego siebie jako gatunek. Tak

³⁴² Lenin, *Karol Marks*, s. 13.

³⁴³ Tamże, s. 14.

³⁴⁴ Wendland, *Historia*, s. 183 – 186; J. Dobieszewski, *Marksizm i neomarksizm [w:] Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006, s. 39 – 40; A. B. Stępień, *Wobec marksistowskiej teorii człowieka [w:] Wobec filozofii*, s. 61 – 87.

³⁴⁵ Lenin, *Karol Marks*, s. 16.

³⁴⁶ Stępień, *Wobec marksistowskiej*, s. 80.

pojęta praca decyduje o wyjątkowym statusie człowieka w przyrodzie.³⁴⁷ Analiza wytworzonych pracą uwarunkowań społecznych oraz przemian historycznych pozwala zatem poznać naturę człowieka.

Człowiek, według marksizmu, to tylko część społeczeństwa stanowiącego układ jednostek powiązanych różnorodnymi relacjami. Człowiek jest więc nie tylko bytem przyrodniczym i historycznym, lecz też bytem społecznym. Osobowość człowieka tworzy się bowiem na skutek współpracy z innymi ludźmi w trakcie przetwarzania przyrody. Inaczej rzecz ujmując człowiek dzieje się w społeczeństwie i poprzez społeczeństwo. I dlatego istotą człowieka jest „całokształt stosunków społecznych”.³⁴⁸ Człowieka nie można zatem zrozumieć bez odniesienia go do społeczeństwa.

17.3. Etyka marksistowska

Najwyższą wartością moralności marksistowskiej jest człowiek. Powinien on mieć równe szanse w dostępie do pracy, oświaty oraz dóbr materialnych, tak, aby dzięki nim mógł siebie zrealizować. Wszyscy ludzie są sobie równi (egalitaryzm). I dlatego pomiędzy ludźmi powinny panować braterstwo i solidarność.

Miejsce, które zagwarantuje realizację tych wartości to społeczeństwo komunistyczne, dzięki któremu powstanie „nowy człowiek”. Środkiem wiodącym do jego powstania jest walka klas prowadząca do rewolucji proletariatu obalającej wszelkie formy alienacji. **Alienacja** to, w mniemaniu K. Marksa, wyobcowanie, ogołocenie człowieka z jego istoty, redukcja do roli rzeczy, „odczłowieczenie człowieka”. Zło alienacji polega na tym, że człowiek zaczyna być traktowany jak przedmiot (np. przez pracodawcę – kapitalistę), a praca nie stanowi już źródła twórczości i samorealizacji, lecz jest podejmowana z przymusu, służąc jedynie do zaspokajania podstawowych potrzeb (głodu czy potrzeby snu). Ludzie rywalizują wtedy ze sobą walcząc o przetrwanie. Człowiek przestaje zatem żyć życiem godnym człowieka, a jego osobowość ulega degradacji. Jednak nie tylko warunki ekonomiczne stanowią źródło alienacji. Jej przyczyną jest również religia, która stanowi wymysł zbiorowej świadomości oraz wyraz społecznej frustracji. Marks uznał, że religia jest „opium dla ludu.” Pełni bowiem rolę uśmierzającą ból spowodowany nędzą oraz wyzyskiem społecznym. Stanowi formę ucieczki od konkretnej rzeczywistości. Ponadto człowiek religijny jest poddany Bogu i od Niego zależny. Występuje tu zatem relacja nierówności, w której człowiek

³⁴⁷ J. W. Gałkowski, *Tworzenie się człowieka przez pracę* [w:] *Wobec filozofii*, s. 107 – 121.

³⁴⁸ Stępień, *Wobec marksistowskiej*, s. 61 – 72.

jest istotą niższą i zniewoloną. Należy więc obalić tę relację nierówności podobnie jak wszystkie inne zniewalające człowieka systemy. Najwyższą wartością dla człowieka jest bowiem drugi człowiek.

Zdaniem Marksa nie ma ponadczasowych norm moralnych, lecz każda klasa społeczna posiada właściwe sobie zasady etyczne, które są wytworem każdorazowej sytuacji ekonomicznej. Przestrzeganie owych norm jest konieczne dla funkcjonowania wszelkiego organizmu społecznego. Do takich reguł, w etyce marksistowskiej, zalicza się **zasadę samorealizacji** (indywidualizm). Każdy człowiek ma prawo do zaspokojenia swoich potrzeb. Najbardziej istotną z nich jest potrzeba dobrowolnej, świadomej i celowej pracy. Dzięki niej bowiem człowiek rozwija swoją indywidualność oraz naturalne talenty. Samorealizacja nie może jednak naruszać praw przysługujących innym ludziom, którzy również dążą do kształtowania swoich uzdolnień. Dlatego też w życiu społecznym należy kierować się **zasadą uspołecznienia** (kolektywizm) zgodnie z którą drugiego człowieka powinno traktować się w duchu braterstwa i solidarności. Praca, dzięki której człowiek staje się człowiekiem jest możliwa tylko dzięki wzajemnej współpracy. Zasadę samorealizacji oraz uspołecznienia (kolektywizm) należy zatem zawsze traktować łącznie. Współpracując z innymi (kolektywizm) człowiek nie będzie wyносił się ponad społeczeństwo. Zachowując natomiast własną indywidualność (samorealizacja) nie zniknie w „masie społecznej”. Pierwszym warunkiem realizacji owych zasad jest rewolucja proletariacka obalająca stosunki społeczne, w których człowiek jest istotą wyzyskiwaną i zniewoloną. Drugim warunkiem zaś jest zbudowanie społeczeństwa bezklasowego opartego na równości wszystkich ludzi.³⁴⁹

17.4. Odmiany marksizmu

Po śmierci Marksa jego myśl ulegała zmianom, na miarę potrzeb czasu i miejsca, w których miała być wykorzystana. W ten sposób powstały następujące, główne jej odmiany: leninizm, stalinizm, trockizm, maoizm i neomarksizm.

Leninizm zatem, to modyfikacja marksizmu, której autorem był Włodzimierz Iljicz Uljanow (1870 – 1924 r. po Chr.) – pseudonim „Lenin”, autor książki *„Materializm, a empiriokrytycyzm”*. Podstawowymi zmianami wprowadzonymi do marksizmu przez Lenina były zaś: 1) uznanie, że kryzys kapitalizmu i rewolucja nie wystąpią wtedy, gdy kapitalizm zapanuje i rozwinie się na całym świecie, jak

³⁴⁹ Dobieszewski, *Marksizm*, s. 38; Mazanka, *Źródła*, s. 270 – 304; M. Machinek, *Alienacje współczesnego człowieka [w:] Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Lublin 2004, s. 19 – 21.

twierdzili Marka i Engels, lecz wtedy, kiedy w danym kraju wystąpią sprzyjające temu okoliczności. Takim krajem miała być, według Lenina, oczywiście Rosja. 2) Klasą generującą rewolucję (jej bazą) mieli być nie tylko robotnicy, jak pisał Marks, lecz także żołnierze, a nawet biedniejsze chłopstwo. 3) Podstawą rozwoju dziejowego nowego społeczeństwa komunistycznego, jako wolnego od klasowych napięć, ma być postęp techniczny rozumiany jako uprzemysłowienie poprzez rozwój przemysłu ciężkiego i wydobywczego. Stąd pochodzi słynna leninowska definicja komunizmu. Jest to zatem „władza sowietów (rad robotniczych i żołnierskich) plus elektryfikacja”. Po śmierci Lenina władze objął Józef Wissarionowicz Dżugaszwili (1879 – 1953 r. po Chr.) – pseudonim „Stalin”. Jeżeli chodzi o zmiany w marksizmie, to Stalin pominął wspomniane wyżej prawo „negacji negacji” twierdząc, że nadbudowa (kultura, religia itp.) zostaje unicestwiona natychmiast po likwidacji swojej bazy (stosunków gospodarczo – społecznych). Odrzucał też prawo „jedności przeciwieństw” wprowadzając na jego miejsce prawo zaostrzania się walki klasowej w miarę rozwoju komunizmu. Poza tym Stalin nie zgadzał się z poglądem Marksa o tym, iż decydującym czynnikiem rozwoju dziejowego jest masa. Według Józefa Dżugaszwilego najważniejszą rolę w rozwoju mają nie masy, lecz ma ją wybitna jednostka przywódcza. Na koniec trzeba dodać, że Stalin odrzucał marksistowskie i leninowskie poglądy o konieczności rewolucji światowej głosząc w zamian hasło „budowy socjalizmu w jednym kraju”. I właśnie w sprzeciwie wobec owego hasła budowała się kolejna odmiana marksizmu – tzw. „trockizm”. Jego twórcą był Lew Trocki (właściwie Bronstein, 1879 – 1940 r. po Chr.). Jako zwolennik rewolucji światowej musiał on wyjechać ze Związku Sowieckiego. Na emigracji Trocki połączył swoje poglądy na temat rewolucji światowej z odrzucającymi ideę państwa anarchosyndykalizmem i anarchizmem głoszącym pochwałę terroru. Właściwą dla trockizmu była zatem koncepcja permanentnej rewolucji światowej realizowanej poprzez przemoc. I ta właśnie koncepcja łączy trockizm z kolejną odmianą marksizmu – maoizmem. Jego twórcą był chiński myśliciel i przywódca Mao – Tse – Tung (1893 – 1976 r. po Chr.) Napisał on liczne teksty, w tym m.in.: „*W sprawie praktyki*”, „*O sprzecznościach*”, „*Wyjątki z dzieł przewodniczącego Mao – Tse – Tunga*”, czyli tzw. „*Czerwona Księżyczka*”. W tekstach tych Mao głosił prymat praktyki przed teorią tak w dziedzinie poznania jak i w dziedzinie praktyki. Poza tym autor ten uważał, że w opisanych przez Marksa etapach rozwoju dialektycznego główną rolę odgrywa tylko jednak podstawowa sprzeczność, która podporządkowuje sobie wszystkie pozostałe sprzeczności. Poza tym, według Mao, bazą rewolucji mają być nie robotnicy (proletariat miejski), lecz chłopcy (proletariat wiejski). Można jeszcze dodać, że tak samo jak

leninizm i trockizm, maoizm dążyły do zdobycia władzy na całym świecie i jego przebudowę na wzór Chin. Środkiem tej przebudowy miało być całkowite i radykalne upaństwowienie: – rodziny – poprzez tworzenie wielkich komun na wzór platoński, w których oddzielenie mieli żyć dorośli (matki i ojcowie) oraz oddzielenie dzieci; – własności – (nawet bez działek przyzagrodowych); – konsumpcji – poprzez ciężką i surową ascezę socjalistyczną w ofierze dla państwa.³⁵⁰

17.5. Neomarksizm

W XX wieku antropologiczno – etyczna część myśli Marksa została zmodyfikowana i dostosowana do nowych warunków historyczno – społecznych przez filozofów i socjologów działających w Instytucie Badań Społecznych założonym w 1924 r. we Frankfurcie nad Menem. Do najważniejszych przedstawicieli tego środowiska, nazywanego też „szkołą frankfurcką,” należy zaliczyć: Maxa Horkheimera,³⁵¹ Teodora Adorno,³⁵² Herberta Markuse,³⁵³ i Jurgena Habermasa.³⁵⁴ Elementem ściśle marksistowskim omawianej doktryny było częste powoływanie się na Marksa (choć już nie na jego przyjaciela Engelsa) w jego niektórych poglądach i pojęciach. Generalnie jednak marksizm jest tu używany jako skuteczna nauka o metodach (metodologia) badań zależności zjawisk społecznych i świadomościowych (wierzenia, poglądy, nastroje itp.) od warunków ekonomicznych.³⁵⁵

Tym, co charakterystyczne dla „Szkoły Frankfurckiej” jest totalna krytyka i negacja współczesnego społeczeństwa we wszystkich jego dziedzinach: ekonomicznej, społecznej, naukowej, kulturalnej, estetycznej. Społeczeństwo to bowiem w sposób ukryty zniewala człowieka tak skutecznie, że człowiek tego nawet nie zauważa. Zadaniem filozofii jest więc ciągła krytyka tak, aby owa ukryta niewola zaczęła być dostrzegana. Zdaniem neomarksistów w społeczeństwie XX wieku, tak samo jak w XIX wieku, panują ucisk i niesprawiedliwość społeczna. Według „frankfurtczyków” współczesnymi zagrożeniami są: cywilizacja naukowo – techniczna i konsumpcyjny tryb życia albo biurokratyzm życia społecznego świadczący o „totalnym zarządzaniu społeczeństwem” ograniczającym wolność i indywi-

³⁵⁰ Por. Bartnik, *Historia*, s. 398 – 403.

³⁵¹ (1895 – 1973 r.) *Krytyczna teoria, Krytyka rozumu instrumentalnego, Materializm i moralność*.

³⁵² (1903 – 1970 r.) *Dialektyka negatywna, Dialektyka oświecenia*.

³⁵³ (1898 – 1979 r.) *Rozum i rewolucja, Człowiek jednowymiarowy, Teoria komunikacyjnego działania, Poznanie i interes*.

³⁵⁴ (ur. 1929 r.) *Technika i nauka jako ideologia, Drogi współczesnej filozofii*.

³⁵⁵ Wendland, *Historia*, s. 311.

dualność człowieka. Nową „**klasą uciskaną**” nie są już chłopci czy robotnicy, lecz mniejszości (etniczne, narodowe, seksualne), dzieci, młodzież akademicka, kobiety i narody krajów rozwijających się. Doznają oni różnorodnych prześladowań ze strony tzw. „**osobowości autorytarnej**” uważanej przez neomarksistów za „**wroga klasowego**.” Wytworem tej osobowości są tradycyjne normy moralne i obyczajowe, religia, tradycyjna rodzina oparta na autorytecie władzy rodzicielskiej. Należy zatem zastąpić ową „osobowość autorytarną” i jej wytwory „**osobowością tolerancyjną**” wobec wszelkiej odmienności Jednak „tradycyjny model rewolucji”, proponowany przez Marksa, polegający na zburzeniu kapitalizmu przy pomocy chłopów i robotników, nie pasuje już do społeczeństwa XX wieku.

Nowe modele rewolucji zostały wypracowane przez tzw. „**eurokomunizm**”. Ta wersja marksizmu głosi wyrzeczenie się przemocy i dyktatury, a także optuje za demokracją w stylu zachodnim, akceptując parlamentaryzm i liberalną wykładnię praw człowieka. Eurokomunizm nie zrezygnował jednak ze zdobycia władzy jako celu, lecz tylko zmienił prowadzące do tego środki. Miały nimi być więc nie akty fizycznego zniszczenia wrogów, których zwolennikami byli wcześniej przedstawieni myśliciele lecz dzieła kultury. Podstawę teoretyczną temu pogładowi dał Antonio Gramsci (1891 – 1937 r. po Chr.) autor m.in. „*Zeszytów więziennych*”, twórca Włoskiej Partii Komunistycznej. Myśliciel ten ujął marksizm (podobnie do Mao – Tse – Tunga), jako filozofię praktyki. I właśnie w jej ramach, nawiązując do chińskich doświadczeń z komunizmem, Gramsci sformułował tezę długiego marszu przez kulturę. Teza ta stwierdzała, że zdobycie hegemonii politycznej, musi być poprzedzone zdobyciem **hegemonii kulturalnej**. Oznacza to, że zdobycie władzy przez marksistów (rewolucję marksistowską) warunkuje długotrwałe budowanie i upowszechnianie kultury marksistowskiej. Kultura ta w odpowiednim momencie, stanie się zaś czynnikiem sprawczym zmiany społecznej, czyli „rewolucji ludowej”. Dla jej przeprowadzenia oraz dla osiągnięcia „hegemonii politycznej”, Gramsci postulował utworzenie tzw. „**inteligencji organicznej**” zrosniętej z „**masami ludowymi**”. Nową postacią ruchu rewolucyjnego ma być zatem „**przenikająca i rozproszona dezintegracja systemu**” polegająca na mentalnej transformacji, a nie na przemocy. Zadania owej destrukcji mają się podjąć intelektualiści realizując je poprzez permanentną krytykę i negację życia społecznego. Autorami zniszczenia „systemu” mają być również wszystkie wspomniane mniejszości.³⁵⁶

³⁵⁶ A. Malinowski, *Szkoła frankfurcka a marksizm*, PWN, Warszawa 1979, s. 65 – 66; A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t.1, tłum. B. Sieroszevska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 585 – 586.

17.6. Konsekwencje marksizmu

Myśl filozoficzna Marksa niezwykle mocno wpłynęła na dalsze dzieje Europy i świata. Marksizm bowiem – jako teoria dotycząca życia społecznego – został wykorzystany do przetworzenia społeczeństw ludzkich. Było to zgodne z pragnieniami samego Marksa piszącego, iż do tej pory „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, aby go zmienić.” Głównym ośrodkiem marksizmu stała się Rosja, gdzie uzyskał on rangę niejako „religii państwowej”. Zmianę społeczeństwa rosyjskiego zapoczątkował Lenin – założyciel partii bolszewickiej, którą ustanowił główną siłę państwa i wszelkich przemian społeczno – ekonomicznych. Naczelnym celem owych przemian było wpięrow zdobycie władzy przez proletariatu, a następnie ustanowienie komunizmu tzn. zniesienie w ogóle klas społecznych, upolitycznienie nauki i kultury, likwidacja religii i dobrobyt materialny dla wszystkich (według ich potrzeb). Motorem rozwoju nowego społeczeństwa ku celowi ostatecznemu – komunizmowi miał być postęp techniczny. Teorię i praktykę marksizmu – leninizmu zradycalizował następnie J. Stalin. Wysunął on tezę o wzmacnianiu się (zaostrzaniu się) „walki klas” w miarę postępu komunizmu. Głównym zewnętrznym wrogiem rodzącego się komunizmu był natomiast, zdaniem Stalina, kapitalizm zjednujący sobie, w łonie samego komunizmu, sojuszników tzw. „wrogów wewnętrznych”, z którymi należało bezwzględnie walczyć. I to właśnie stało się powodem przekształcenia się Związku Sowieckiego w olbrzymi łagier (obóz pracy), w którym rozwinęły się: dyktatura jednostki, terror, masowe represje i ludobójstwo oraz powszechne zakłamanie. Życie społeczne natomiast oparto na przymusowej kolektywizacji, industrializacji, zniesieniu autonomii sądów oraz instrumentalnym wykorzystaniu prawa. Podobny model życia społecznego przyjął Mao Tse – Tung w Chinach, Kim Ir Sen w Koreańskiej Republice Ludowej i Nicolae Ceausescu w Rumunii.³⁵⁷ W swych głównych elementach stalinizm przetrwał w tych krajach, także, choć w mniejszej części, w Związku Sowieckim aż do 1989 roku, a w KRLD funkcjonuje nawet do dziś. Należy jeszcze dodać, że również tak nie totalitarna odmiana marksizmu, jak neomarksizm, miała swoje drastyczne konsekwencje w postaci buntów młodzieżowych w latach 60 – tych. Z kolei działający w latach 70 – tych lewicowi terroryści z włoskich „Czerwonych Brygad” i niemieckiej „Fracji Czerwonej Armii” inspirowali się w swych zamachach ideami trockizmu. Współcześnie natomiast ciągle żywe są koncepcje „Szkoły Frankfurckiej”, które odgrywają pewne role w walce z większością społeczeństw toczoną przez mniejszości seksualnych i inne o takie same prawa, jakimi się cieszy ta większość.

³⁵⁷ Bartnik, *Historia*, s. 393 – 403.

18. POZYTYWIZM

Pozytywizm to nowy sposób myślenia zapoczątkowany przez francuskiego filozofa Augusta Comte'a (1798 – 1857 r. po Chr.), którego teorię określa się mianem filozofii pozytywnej. Jej przedmiotem miało być to, co realne, ściśle, pewne i użyteczne, czyli „pozytywne”.³⁵⁸ Do najważniejszych dzieł tego Autora – zainspirowanego filozofią Bacona i Kartezjusza należy „Kurs filozofii pozytywnej” oraz „Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej”.

Obok klasycznej wersji pozytywizmu, autorstwa Comte'a, powstał jeszcze empiriokrytycyzm (II pozytywizm) zapoczątkowany przez Ryszarda Avenariusza (najważniejsze dzieło „*Filozofia jako myślenie o świecie według najmniejszego wysiłku*”) i Ernesta Macha (autor książki „*Poznanie i błąd*”) oraz neopozytywizm (III pozytywizm), którego teoretykami byli członkowie tzw. Koła Wiedeńskiego. W Polsce przedstawicielem tej ostatniej odmiany pozytywizmu była tzw. „szkoła lwowska – warszawska”.

18.1. Etapy rozwoju myśli ludzkiej

Zdaniem Comte'a, w dziejach rozwoju myśli ludzkiej można wyróżnić trzy etapy: **teologiczny**, **metafizyczny** oraz **pozytywny**. Etap pierwszy, czyli teologiczny (początkowy), to prymitywny stan ludzkiej myśli, której dziełem, w tym etapie, były koncepcje dotyczące różnych bogów. Ich interwencji przypisywano wtedy powstawanie i giniecie wszelkich rzeczy i zjawisk. Na drugim etapie – metafizycznym – umysł ludzki poszukiwał natury rzeczy nie na zewnątrz, lecz wewnątrz bytu wskazując przy tym na ukryte siły działające we wszechświecie. Etap trzeci, a więc pozytywny, stanowi stadium rozwoju myśli ludzkiej na którym osiągnęła ona swoją dojrzałość. Na tym etapie odrzuca się pytanie „dlaczego” natomiast stawia się pytanie „jak” przebiegają dane zjawiska. Chcąc odpowiedzieć na tak postawione pytanie, człowiek może jedynie obserwować zjawiska, analizować fakty, przeprowadzać eksperymenty i na ich podstawie formułować naukowe prawa, których znajomość przyniesie ludzkości jakiś użytek. Celem filozofii bowiem, według Comte'a, powinno być „ciągłe ulepszanie indywidualnych oraz społecznych warunków, w których żyjemy”. Tylko tego rodzaju wiedza (wypracowana na podstawie doświadczenia) może pretendować do rangi wiedzy naukowej, czyli pewnej, a co za tym idzie wartościowej.³⁵⁹

³⁵⁸ Por. A. Comte, *Kurs filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., De Agostini Polska, Warszawa 2003, s. 63.

³⁵⁹ Wendland, *Historia*, s. 190 – 197.

18.2. Neopozytywizm

Neopozytywizm jest bliski pozytywizmowi Comte'a z powodu bezwarunkowej wiary w wartość nauk przyrodniczych i ich metodę. Nurt ten powstał w środowisku naukowców skupionych w tzw. „Kole Wiedeńskim” działającym na uniwersytecie w Wiedniu w latach 1923 – 1938. Za najważniejszych przedstawicieli „Koła Wiedeńskiego” należy uznać: Moritza Schlicka³⁶⁰, Rudolfa Carnapa³⁶¹ i Ludwika Wittgensteina.³⁶² Ośrodkiem neopozytywizmu w Polsce była tzw. szkoła lwowsko – warszawska, do której należeli m.in.: Kazimierz Twardowski³⁶³, Kazimierz Ajdukiewicz³⁶⁴, Alfred Tarski³⁶⁵, Władysław Tatarkiewicz³⁶⁶ oraz Tadeusz Kotarbiński³⁶⁷.

Manifestem „Koła Wiedeńskiego” był „*Naukowy światopogląd*” – dokument, w którym uczeni ci uznali dorobek dotychczasowej myśli filozoficznej za bezwartościowy, gdyż stanowiący jedynie zbiór sprzecznych ze sobą stanowisk, poglądów i koncepcji. W miejsce takiego typu filozofii, zaproponowali jej nowy model, który należało dopiero stworzyć.

Zdaniem neopozytywistów jedyną skuteczną formą poznania jest **nauka**. Zadanie nauki polega zaś na wyjaśnieniu związków i podobieństw zachodzących pomiędzy faktami oraz przewidywanie faktów mogących nastąpić w przyszłości. Cel ten można uzyskać poprzez odwołanie się do innych faktów, a nie do zasad ogólnych czy tzw. istoty rzeczy lub ukrytych przyczyn, które, nie będąc dostępne poznaniu zmysłowemu, nie mogą istnieć.

Źródłem wiedzy naukowej jest **doświadczenie zmysłowe** (empiria) będące zbiorem faktów fizycznych (materialnych) możliwych do sprawdzenia. Rozważania nad tym, co nie pochodzi z doświadczenia nie mają sensu. Prawdziwą nauką bowiem jest wiedza, którą można sprawdzić. W neopozytywizmie wyróżniono więc sprawdzalność teoretyczną – możliwą do przeprowadzenia, chociaż w danym czasie niewykonalną z powodów technicznych, oraz sprawdzalność faktyczną – taką, którą w nie każdych warunkach da się przeprowadzić. Zdania, których nie można sprawdzić znajdują się zaś w każdej wiedzy (nauce) wykraczającej poza

³⁶⁰ (1882 – 1936 r.) *Zagadnienia etyki*.

³⁶¹ (1891 – 1970 r.) *Logiczna składnia języka, Filozofia jako analiza języka nauki*.

³⁶² (1889 – 1951 r.) *Tractatus Logico – philosophicus, Dociekania filozoficzne, O pewności, Uwagi o religii i etyce*.

³⁶³ (1866 – 1938 r.) *Wybrane pisma filozoficzne*.

³⁶⁴ (1890 – 1963 r.) *Język i poznanie*.

³⁶⁵ (1901 – 1983 r.) *Pisma logiczno – filozoficzne*.

³⁶⁶ (1886 – 1980 r.) *Historia filozofii, Historia estetyki*.

³⁶⁷ (1886 – 1981 r.) *Traktat o dobrej robocie, Medytacje o życiu godziwym*.

doświadczenie (istnienie Boga) i nie posiadającej, w związku z tym, żadnej funkcji poznawczej. Prawdziwymi naukami bowiem są tylko nauki szczegółowe (np. fizyka, chemia czy biologia), gdyż to one zajmują się rzeczywistością sprawdzalną, oraz nauki formalne – logika i matematyka.

Prawdziwa wiedza powinna być przy tym zbudowana z prostych zdań. Zauważone cechy, relacje czy właściwości zjawisk należy zatem opisać w języku protokolarnym o charakterze sprawozdawczym. Za wzór tego typu opisu uznano język fizyki, odnoszący się do faktów czasowo – przestrzennych. Podjęto zatem pomysł, aby upodobnić do niego język pozostałych nauk empirycznych (**fizykalizm**) unifikując w ten sposób całokształt uzyskanej wiedzy.³⁶⁸ Próbę ustalenia takiego uniwersalnego języka, którym można byłoby opisać całą rzeczywistość, podjął zaś austriacki filozof Ludwig Wittgenstein – autor „*Traktatu logiczno – filozoficznego*” i „*Dociekań filozoficznych*” oraz twórca filozofii języka. Uznał On, iż niezrozumienie natury języka jest źródłem wszelkich problemów filozoficznych. Należy zatem zbadać czym jest język, w jaki sposób działa i na czym polega jego stosunek do rzeczywistości. Według Wittgensteina zatem zdania są obrazami (odbiciami) rzeczywistości, odzwierciedlają świat podobnie jak czyni to mapa (tzw. obrazkowa teoria znaczenia). Bez języka (podobnie jak bez mapy) nie można byłoby nic poznać. I dlatego Wittgenstein pisze: „Granice mego języka są granicą mego świata.” Język bowiem pokazuje strukturę faktów, z których składa się świat. Świat przecież jest ogółem faktów, nazywanych stanami rzeczy. Przy pomocy analizy zdań można więc dotrzeć do rzeczywistości. Ostatecznie wszelki język sprowadza się do zdań logiki stanowiących prawidłowy obraz rzeczywistości.

18.3. Filozofia analityczna

Z rozważań nad językiem wyłoniła się filozofia analityczna, która zajmuje się badaniem znaczeń pojęć i zdań pod względem formalno – logicznym oraz rozwiązuje problemy powstałe na skutek niewłaściwego użycia języka. Analizą języka (filozofią analityczną) zajmowali się George E. Moore (1873 – 1958 r. po Chr.) autor książki „*Z głównych zagadnień filozofii*” oraz Bertrand A. Russell (1872 – 1970 r. po Chr.) współautor (obok Alfreda N. Whiteheada) dzieła „*Principia Mathematica*”.³⁶⁹

³⁶⁸ Z. Drozdowicz, *O racjonalizmie w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 123 – 124.

³⁶⁹ R. H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia*, tłum. J. Karłowski, N. Leśniewski, A. Przyłębski, Zysk i S –ka, Poznań 1994, s. 474 – 500; Weischedel, *Do filozofii*, s. 301 – 304.

Przykładem filozofii analitycznej w Polsce jest twórczość Tadeusza Kotarbińskiego – autora teorii nazywanej **reizmem** (res – rzecz) lub konkretyzmem. Zdaniem tego filozofa realnie istnieją tylko rzeczy (konkrety), nie zaś własności rzeczy czy stosunki panujące pomiędzy nimi. Ludzie jednak przypisują stanom rzeczy realne istnienie tworząc nazwy pozorne (hipostazy językowe) dotyczące stanów rzeczy takie np. jak „zdrowe”, „gniew” czy „sprawiedliwość”. Nazwy te należy zredukować do nazw dotyczących samych rzeczy. I tak mówiąc o wybuchu Wezuwiusza powinno użyć się sformułowania „Wezuwiusz wybuchnął” zamiast zdania „wybuch Wezuwiusza”. Natomiast opisując zachowanie nie należy używać takich skrótów myślowych jak: „X był zdenerwowany,” lecz posłużyć się opisem: „między godziną 13, a 13,10 X znajdował się w stanie charakteryzującym się przyspieszonym oddechem i pulsem, napięciem mięśni, gwałtownością ruchów, poceniem się rąk, mówił podniesionym głosem”. W ten sposób Kotarbiński zamierzał wyeliminować niejasne zdania i jałowe spory w celu uzyskania precyzji i jasności wszelkich wypowiedzi na temat świata i człowieka.³⁷⁰

Współcześnie, obok filozofii języka i filozofii analitycznej, rozwija się też tak zwana „filozofia umysłu”. Przedmiotem jej zainteresowania jest geneza i funkcjonowanie umysłu. Celem dociekań naukowych jest m.in. zbadanie charakteru związku tego, co umysłowe z tym, co fizyczne, mechanizmu odnoszenia się stanów mentalnych do czegoś poza nim (percepcja, intencjonalność) czy też określenie możliwości oddziaływania stanów mentalnych na świat fizyczny.³⁷¹

18.4. Zadanie filozofii

Zdaniem neopozytywistów do wiedzy pozytywnej, oprócz fizyki, należą także nauki empiryczne: chemia, biologia, psychologia i socjologia oraz matematyka i logika. Jako uosobienie naukowości potrafią one wyjaśnić zastaną rzeczywistość i odpowiedzieć na wszelkie ludzkie pytania dotyczące celu i przeznaczenia świata i człowieka.³⁷²

³⁷⁰ Schrade, *Nurty*, s. 97; K. Kilian, *Filozofia analityczna* [w:] *Filozofia*, s. 201 – 210; W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1996, s. 115 – 117.

³⁷¹ A. Chmielecki, *Między mózgiem, a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2001; U. Żegleń, *Filozofia umysłu: dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003.

³⁷² Bartnik, *Historia*, s. 360; Wendland, *Historia*, s. 191 – 192, 336 – 337; Popkin, Stroll, *Filozofia*, s. 474 – 500; Weischedel, *Do filozofii*, s. 301 – 304.

Zadanie to przez wieki pełniła filozofia, która jednak, jak zauważyli neopozytywiści, nie przyczyniła się do zrozumienia rzeczywistości z powodu rozbieżnych stanowisk różnorodnych szkół filozoficznych. Ponadto takie problemy filozoficzne jak dusza, materia, istota czy idea nie są związane z doświadczeniem zmysłowym. Nie można ich zatem zweryfikować. Dlatego też wypowiedzi na ich temat nie są sensowne, czyli nie spełniają kryteriów naukowych. Filozofia nie ma więc walorów poznawczych, a nawet nie posiada własnego przedmiotu badań, który został podzielony pomiędzy nauki szczegółowe.

Neopozytywiści uznali filozofię jedynie za **naukę pomocniczą** wobec nauk empirycznych. Rola filozofii polegałaby zatem na analizie języka nauki, której celem byłoby wyjaśnienie znaczenia pojęć w niej zawartych, ustalenie naukowej wartości znajdujących się w pojęciach pytań i problemów, czy opracowanie procedur badawczych prowadzących do uzyskania wiedzy sensownej, czyli takiej którą można empirycznie zweryfikować. Sprawdzalność twierdzeń nie musi być przy tym aktualna, lecz wystarczy, że będzie teoretyczna tzn. możliwa do przeprowadzenia w przyszłości chociaż w danym czasie niewykonalna z powodów technicznych. A zatem jak nauki szczegółowe dostarczają wiedzy o świecie, tak filozofia może jedynie wypowiadać się na temat samej wiedzy. Filozofię można zatem nazwać metanauką. Podsumowując należy stwierdzić, iż neopozytywizm nie stanowi filozofii w sensie ścisłym, lecz raczej jest antyfilozofią. Jak stwierdzili bowiem członkowie Koła Wiedeńskiego neopozytywizm to filozofia „kończąca wszystkie filozofie”.³⁷³

18.5. Pragmatyzm

Do podstawowych twierdzeń pozytywizmu nawiązuje pragmatyzm, który wyciąga praktyczne konsekwencje z jego teoretycznych założeń. Pragmatyzm, nazywany filozofią działania (z gr. *pragma* – czynność), powstał w połowie XIX wieku w Stanach Zjednoczonych. Od lat 30 – tych XX wieku stał się popularny również w Europie. Twórcą tego kierunku filozoficznego jest Charles S. Peirce³⁷⁴ natomiast propagatorem William James.³⁷⁵ On też zmodyfikował niektóre z założeń pragmatyzmu.

Pragmatyzm (podobnie jak pozytywizm) uznaje, że głównym źródłem wiedzy jest doświadczenie zmysłowe. Warunkiem prawdziwości owej wiedzy jest

³⁷³ *Leksykon filozofii współczesnej*, red. J. Szmyd, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Kraków 2004, s. 446; Schrader, *Nurty*, s. 30 – 36, 90 – 102.

³⁷⁴ (1839 – 1914 r.) *Jak uczynić nasze myśli jasnymi, Czym jest pragmatyzm*.

³⁷⁵ (1842 – 1910 r.) *Pragmatyzm, Filozofia i życie moralne, Zasady psychologii*.

zaś jej **użyteczność**. Wiedza bowiem jest wtedy prawdziwa kiedy służy do rozwiązywania praktycznych problemów. Pragmatysta zwraca się „ku owocom, ku następstwom, ku faktom”. Odwraca się natomiast od abstrakcji i zamkniętych systemów Z kolei o tym na ile prawda jest użyteczna decyduje każdy człowiek z osobna – zależnie od sytuacji w jakiej się znajduje. Z pragmatyzmem wiąże się zatem subiektywizm, relatywizm (względność prawdy) oraz niechęć do filozofii spekulatywnej uważanej za bezużyteczną dla życia.³⁷⁶ Zwycięski pragmatyzm może okazać się jednak nieskuteczny. „Skuteczność pozbawiona wyższej motywacji, a zatem też szerszego punktu widzenia może okazać się przeciwskuteczna.” Tak było w społeczeństwie neandertalczyków – ofiar własnej skuteczności: „Byli [bowiem] tak doskonałymi myśliwymi, że wytrzebili wszystkie zwierzęta, które były podstawą ich menu i zginęli z głodu.”³⁷⁷

Na podstawie założeń pragmatyzmu John Dewey³⁷⁸ sformułował koncepcję **instrumentalizmu**, zgodnie z którą poznanie jest narzędziem (instrumentem) działania. Poznanie nie jest bowiem odizolowane od doświadczenia będącego ciągiem sytuacji problemowych powstających się w zmieniającej się rzeczywistości. Człowiek musi zatem nieustannie rozwiązywać coraz to nowe problemy społeczne, wychowawcze lub moralne. Narzędziem służącym do tego celu jest myślenie. Zadaniem poznania nie jest więc odkrycie abstrakcyjnej prawdy, lecz rozwiązanie problemu. Filozofia (jako teoria) pełni tu tylko rolę pomocniczą w realizacji praktycznych celów. W ogóle teorie naukowe są tylko narzędziami, a „funkcja myślenia polega na wyborze środków do realizacji naszych planów i zamiarów.”³⁷⁹

Instrumentalizm został przez Deweya wykorzystany w edukacji. Jego zdaniem szkoła to miniaturowe społeczeństwo. Jako uproszczone życie społeczne odwzorowuje „całokształt ludzkiej aktywności” jako uproszczone życie społeczne. Szkoła przechowuje i rekonstruuje doświadczenia poprzednich pokoleń. Dzięki temu jednostka posiada dostęp nie tylko do jednego doświadczenia, lecz właśnie do „zestawu doświadczeń”. Sposobem zdobywania wiedzy w szkole ma być przy tym „uczenie się przez działanie.” Myślenie pozostaje bowiem niepełne, jeśli nie zosta-

³⁷⁶ W. James, *Pragmatyzm*, tłum. W. M. Kozłowski, Hachette Livre Polska, Warszawa 2009, s. 49 – 75.

³⁷⁷ J. Brezcko, *Na wąskiej kładce między dogmatyzmem a agnostycyzmem [w:] Dwa tysiące sześćsetletni poród. Wstęp do filozofii*, Wyższa Szkoła Administracji Publicznej im. S. Staszica, Białystok 2007, s. 143.

³⁷⁸ (1859 – 1952 r.) *Natura ludzka a zachowane, Szkoła a społeczeństwo, Szkoła i dziecko, Demokracja i wychowanie, Doświadczenie a wychowanie*.

³⁷⁹ S. Jedynak, *Pragmatyzm i neopragmatyzm [w:] Filozofia*, s. 93 – 98.

nie przetestowane za pomocą sytuacji problemowej, czyli doświadczenia. Rozwiązanie problemu prowadzi do wzbogacenia wiedzy, którą można wykorzystać do rozstrzygnięcia następnego problemu. Poznane w szkole techniki rozwiązywania problemów mogą być także wykorzystywane w sytuacjach pozaszkolnych. Nauczanie nie jest zatem prostym przechowywaniem wiedzy lecz organizowaniem sytuacji problemowych. Ich rozwiązanie ma dokonywać się przy tym w ramach wspólnego działania w grupie uczniów. Nauczyciel nie spełnia tu roli autorytetu, lecz jest tylko przewodnikiem, który doradza i udziela wskazówek.

Zdaniem Deweya również wartości można rozumieć jako instrumenty służące do zdobycia innych wartości. Nie ma zatem wartości bezwzględnych i ponadczasowych. Nie istnieją też absolutne normy moralne dane przez jakiegokolwiek prawodawcę. Sądy moralne każdy człowiek formułuje samodzielnie pod wpływem konkretnej sytuacji problemowej. Wartość sądów zależy od ich skuteczności w rozwiązaniu tego problemu.³⁸⁰

18.6. Etyka niezależna

Do innych przykładów etyki zainspirowanej pozytywizmem należy tzw. etyka niezależna, której twórcą etyki jest polski filozof należący do „szkoły lwowsko – warszawskiej” – Tadeusz Kotarbiński. Jego zdaniem etyka powinna być wolna od założeń religii, filozofii, światopoglądu czy wskazówek cudzego sumienia. Dobroć czynu powinna bowiem wspierać się na tzw. **aksjomatach etycznych**, które nie wymagają uzasadnienia lecz są oczywiste same przez się. Tak więc zachowanie mężne czy opanowane zasługuje na szacunek niejako z natury nie zaś dlatego, że wykonano je z powodu nadziei nagrody lub zbawienia w życiu wiecznym. Postępowanie zasługujące na szacunek zostało nazwane przez Kotarbińskiego czcigodnym natomiast działanie godne pogardy – haniebnym.

Zachowania **czcigodne i haniebne**, to zdaniem Kotarbińskiego aksjomaty etyczne tworzące fundament etyki niezależnej. Filozof ustalił je na drodze obserwacji i analizy danych pochodzących z doświadczenia zmysłowego. Czcigodność i haniebność czynu zostały zatem niejako wydobyte z zachowania ludzi podobnie jak z rzeczy wydobywa się ich kwaśny lub słodki smak. Analiza empiryczna pozwoliła wyodrębnić takie wartości czcigodne jak: dobroć (życzliwość), dynamika (energia), braterstwo, dzielność (męstwo), opanowanie (hart ducha) oraz przeciwne im wartości haniebne: okrucieństwo (złośliwość), marazm,

³⁸⁰ T. Szubka, *Neopragmatyzm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 15 – 19; Gutek, *Filozoficzne*, 82 – 106; *Leksykon*, s. 110 – 111.

tchórzostwo (zdrada), opieszałość, słabość charakteru. I tak przejawem dobroci (życzliwości) jest wrażliwość na cierpienie i potrzeby innych ludzi oraz gotowość do przyjścia im z pomocą. Dynamizm jest siłą pobudzającą do działania. Hart ducha, to umiejętność zaprowadzenia ładu pośród nieuporządkowanych instynktów, odwaga zaś pozwala, w momentach dramatycznych, trwać, aż do końca przy tych, którzy potrzebują opieki. Człowiek kierujący się czcigodnymi wartościami moralnymi to **spolegliwy opiekun**, czyli osoba godna zaufania na której zawsze można polegać. Takiego człowieka można również nazwać mianem „człowieka prawego”, „szlachetnego” lub „człowieka dobrego serca”. Spolegliwy opiekun jest osobowym wzorcem etyki niezależnej. Pełni rolę „busoli etycznej” wskazującej właściwy kierunek działania. Etykę niezależną można zatem nazwać etyką spolegliwego opiekuna.

Zdaniem Kotarbińskiego postawa spolegliwego opiekuna pokrywa się z ewangeliczną etyką miłości bliźniego. Etyka niezależna wyraża „najgłębszy sens tego, czym tchną najpiękniejsze wersety Ewangelii.” Filozof ten bowiem zamierzał ocalić najbardziej wartościowe elementy etyki chrześcijańskiej, tak aby były one możliwe do przyjęcia nie tylko przez wierzących w Boga, lecz również przez ludzi, którzy tę wiarę utracili lub osoby obojętne religijnie. Odrzucenie doktryny religijnej nie powinno, zdaniem Kotarbińskiego, prowadzić do „ruiny ocen moralnych.” Uzasadnienie dobrego moralnie zachowania oparł zatem na aksjomatach etycznych nie zaś na woli Boga.³⁸¹

³⁸¹ J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne T. Kotarbińskiego. Studium historyczno – analityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 88 – 100, 119 – 126, 224 – 235, 244 – 276; J. Dudek, *Etyka niezależna T. Kotarbińskiego*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. T. Kotarbińskiego, Zielona Góra 1997, s. 54 – 89.

19. FRYDERYK NIETZSCHE

Fryderyk Nietzsche (1844 – 1900 r. po Chr.) to niemiecki filozof pochodzący z Saksonii. Wykładał w Bazylei filozofię klasyczną. Po dziesięciu latach pracy na uniwersytecie porzucił posadę nauczyciela, aby wyruszyć w wędrówkę po Niemczech, Włoszech i Szwajcarii, w trakcie której napisał swoje najważniejsze dzieła filozoficzne: „*Poza dobrem i złem*,” „*Z genealogii moralności*,” „*Tako rzecze Zaratustra*,” „*Wola mocy*,” „*Wiedza radosna*” i *Ecce homo*”. Na twórczość Nietzschego wpłynęły m.in. pesymistyczna teoria Artura Schopenhauera na temat woli życia oraz koncepcje Ludwiga Feurbacha dotyczące chrześcijaństwa jako wytworu ludzkiej wyobraźni. Nietzsche nie stworzył jednolitego i precyzyjnego systemu filozoficznego. Zapisując swoje przemyślenia używał wielu metafor i aforyzmów oraz posługiwał się językiem poetyckim. Jego utwory to niejednokrotnie fragmenty notatek i spostrzeżeń niekiedy ze sobą sprzecznych.

19.1. Immoralizm

Nietzsche uznał, iż nie ma jednolitego, obowiązującego wszystkich ludzi systemu moralnego. Wyróżnił dwa typy moralności: „**moralność panów**” i „**moralność niewolników**”.³⁸² „Panowie” to jednostki silne, twórcze i władcze ceniące niezależność, bezwzględność i pewność działania. „Niewolnicy” natomiast to ludzie słabi i pasywni, ceniący współczucie, odnoszący się do innych z życzliwością oraz skłonni do ponoszenia ofiar. I odpowiednio do tego, jaką kto ma naturę – panów czy niewolników – taką też przyjmuje moralność. Każdy ma zatem tak moralność jaką ma naturę – silną lub słabą. Cechą charakterystyczną „niewolników” jest brak zdolności do podjęcia twórczych przemian w dziedzinie kultury i moralności. Panowie zaś to „elitarna grupa twórców kultury”, „całkowicie wolne duchy” zdolne do krytyki zastanych norm moralnych. Zadaniem „wolnych duchów” jest uświadomienie społeczeństwu, że nie istnieje prawda obiektywna. Wiedza bowiem, to jedynie wynik potrzeb człowieka i dlatego nie może mieć powszechnego charakteru. Nie istnieją również ponadczasowe wartości moralne, religia zaś stanowi wytwór ludzkiej wyobraźni. Zwątpienie w sens dążenia do prawdy i wartości moralnych oraz zaprzeczenie jakoby rzeczywistość miała jakiś cel została nazwana przez Nietzschego, **nihilizmem**. Filozof ten sądził, iż czasy jemu współczesne (II połowa XIX wieku) to epoka nihilizmu (dekaden-

³⁸² F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1977, s. 44.

cji, upadku). I tak np. uważał, iż wyrazem nihilizmu jest chrześcijaństwo, które „unicestwiło człowieka” poprzez wpajanie mu etyki miłości bliźniego oraz potrzeby umartwienia ciała.³⁸³

Zdaniem Nietzschego „moralność niewolników” ukształtowali chrześcijanie, kierujący się mechanizmem psychologicznym (uczuciem) zwanym **resentymentem**. Chrześcijanie, opanowani tym uczuciem, zwrócili się przeciwko wartościom ludzi silnych, ponieważ uznali, iż wartości owe są dla nich niedostępne z powodu wrodzonej słabości ducha. W zamian za to wymyślili idee winy i grzechu, wyrzutów sumienia, łaski i przebaczenia tak, aby zapewnić zwycięstwo swemu niedołęstwu nad siłą życia. Chrześcijaństwo zatem, według Nietzschego, to religia słabości, wróg życia i siły. I ten „zabobon ludowy chrześcijańskiej Europy, [głoszący] że cecha charakterystyczna postępów moralnych leży w bezosobowości, zaparciu się siebie, poświęceniu siebie lub w współczuciu [i] litości” („Wiedza radosna”) wciąż jeszcze jest obecny w życiu społecznym Europy.³⁸⁴

W związku z tym Nietzsche zaproponował „**przewartościowanie wszystkich wartości**” (zastąpienie jednych wartości innymi – immoralizm), które miałyby polegać na odwróceniu sensu słów „dobro” i „zło”. „Dobrymi” powinny być zatem te wartości, które są preferowane przez „panów”, a nie (jak chcą chrześcijanie) wartości właściwe „niewolnikom”. Stworzenie nowych wartości, których miarą nie będzie już Bóg, lecz twórcze i wolne „Ja” nadludzi, byłoby wyprowadzeniem Europy ze stanu nihilizmu.³⁸⁵

19.2. Nadczłowiek

Nietzsche radykalnie sprzeciwił się dominującej „moralności niewolników” i ogłosił potrzebę zastąpienia jej przez „moralność panów”, której symbolem był tzw. „**nadczłowiek**” jako personifikacja wartości przynależnych ludziom silnym. Jednak myśliciel ten nie zdefiniował precyzyjnie tego, kim jest „nadczłowiek”. Jego wizerunek jest nieokreślony, dwuznaczny i mglisty. Określając „nadczłowie-

³⁸³ H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965, s. 23 – 24. A. Kucner, *Nietzscheański nihilizm jako namysł nad logiką dziejów* [w:] *Nietzsche Seminarium. Tom 1. Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek przy współpracy M. Bogusławskiego, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 211 – 214; Weischedel, *Do filozofii*, s. 268 – 269; Ubaldo, *Filozofia*, s. 464.

³⁸⁴ Za Gillner, *Fryderyk Nietzsche*, s. 73.

³⁸⁵ Copleston, *Historia*, t. VII, s. 400 – 404; J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Oficyna Poligraficzna – Wydawnicza „Adam”, Warszawa 2004, s. 85 – 89; Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 56; Weischedel, *Do filozofii*, s. 270 – 271.

ka” Nietzsche używał takich terminów jak: „człowiek wielki”, „heroiczny”, „wolny duch”, „dobry Europejczyk”, „filozof przyszłości”, „wyższy rodzaj człowieka”, „pół-swięty”, „pół-geniusz”, ktoś, kto jest „przewycięzeniem człowieka.” Filozof, raz twierdzi, iż „nie było jeszcze żadnego nadczłowieka.” Innym razem zaś utrzymuje, że ideał „nadczłowieka” ucieleśnił się już (w jakiś sposób) w wybitnych postaciach historycznych (Juliusz Cezar, Napoleon, Goethe, Chopin).

Wskazanie na specyfikę i wyjątkowość nadczłowieka może być ujęte z dwóch perspektyw. Według pierwszej z nich „nadczłowiek” jest kimś, kto zintegrował w sobie moc intelektualną, tężyznę fizyczną, siłę charakteru i woli, niezależność i wolność, wysoką kulturę oraz bezwzględność działania. Nietzsche dawał do zrozumienia, iż „nadczłowiek” mógłby być podobny do „rzymskiego cesarza z duszą Chrystusa”. „Nadczłowiek” jest tu zatem rozumiany jedynie jako wyjątkowy człowiek w którym zostały skumulowane typowe ludzkie cechy i wartości etyczne (np. sprawiedliwość), intelektualne (inteligencja i mądrość), artystyczne, witalne (męstwo i siła) i cielesne (uroda, zdrowie). Innym sposobem rozumienia idei „nadczłowieka” jest dostrzeżenie go jako istoty, która „przewyciężyła człowieka” wykraczając poza standardowe przymioty kogoś wyjątkowego. I tak „nadczłowiek” byłby kimś, kto posiada paranormalne umiejętności (zdolność telepatii, bilokacji) lub jest efektem ingerencji genetyczno – technicznej (cyborg).³⁸⁶

19.3. Wola mocy

„Nadczłowiek” miał zastąpić Boga, którego śmierć Nietzsche ogłosił hasłem „Bóg umarł, stara prawda kona.” Dzięki „śmierci Boga” będzie mógł „żyć nadczłowiek”³⁸⁷ uwolniony od moralnych zakazów i nakazów, bytujący „poza dobrem i złem”, przepełniony „wolą mocy”. Prawdziwa egzystencja polega bowiem na „nieustannym podsycaniu kultu życia, siły i mocy”.³⁸⁸ **Wola mocy** to konieczny element ludzkiego życia. „Żądać od siły, by nie objawiała się jako siła, aby nie była chęcią przemożenia, chęcią obalenia, chęcią owdładnięcia, (...) jest równie niedorzeczne, jak żądać od słabości, by objawiała się jako siła.” („*Z genealogii moralno-*

³⁸⁶ B. Banasiak, *Nietzscheański Nadczłowiek – dylematy i aporie* [w:] *Nietzsche Seminarium*, s. 160 – 163, 168 – 169, 170; Gillner, *Fryderyk Nietzsche*, s. 68; Copleston, *Historia*, t. VII, s. 415. Por. Sochoń, *Ponowoczesne*, s. 90 – 92.

³⁸⁷ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 369.

³⁸⁸ Sochoń, *Ponowoczesne*, s. 85.

ści”).³⁸⁹ A zatem, po odrzuceniu moralności chrześcijańskiej, podstawową wartością etyczną ma być „wola mocy”, o której Nietzsche pisał, iż jest to „(...) potwór siły bez początku, bez końca, stała spiszowa wielkość siły, która ani się zwiększa, ani się zmniejsza, nie zużywa (...)” („*Wola mocy*”).³⁹⁰ „Wola mocy” to przejaw tzw. **ducha dionizyjskiego** będącego „egzaltacją popędów, zdrowia, młodości i zmysłowej namiętności”. Na przestrzeni dwóch tysięcy lat ten wymiar został jednak zdominowany przez **ducha apollińskiego**, którego specyfiką było tworzenie racjonalnych spekulacji filozoficznych służących do wyjaśnienia sensu życia. Tymczasem, zdaniem Nietzschego, życie jest nieprzewidywalnym, nielogicznym i absurdalnym procesem, który nie zmierza do określonego celu, lecz poddany jest wiecznemu powrotowi czasu.³⁹¹

Rozważania Nietzschego na temat „woli mocy” przyczyniły się do powstania tzw. **filozofii życia**. Za prekursora owego współczesnego nurtu filozofii uważany jest Artur Schopenhauer.³⁹² Myśliciel ten sądził, iż wewnętrzną naturą rzeczywistości jest wola. Również wszystkie działania człowieka są przejawem uniwersalnej **woli życia**, która jako bezrozumne, ślepe dążenie nie ma końca ani możliwości samospełnienia. Nic bowiem nie może „wypełnić niezgłębionej otchłani serca” człowieka, któremu nieustannie towarzyszy poczucie braku i niezadowolenia. Stan niespełnionych życzeń i zawiedzionych nadziei rodzi zatem cierpienie. „Wola życia” jest przy tym powodem konfliktów pomiędzy ludźmi. Dlatego też życie jest czymś „żałosnym i niegodnym wcale tego, by go pragnąć”. Natomiast optymizm wydaje się „nie tylko absurdalnym, lecz także naprawdę haniebnym sposobem myślenia jako gorzkie szyderstwo z niewysłowionych cierpień ludzkości.” („*Świat jako wola i przedstawienie*”).³⁹³ Sposobem ucieczki od despotyzmu irracjonalnej „woli życia” jest stłumienie wszelkich pragnień przy pomocy różnorodnych technik medytacyjnych pochodzących zarówno z chrześcijaństwa, jak i należących do tradycji Wschodu. Celem wygaszenia pragnień jest osiągnięcie stanu pustki (nicości) podobnej do buddyjskiej nirwany. Innym środkiem prowadzącym do wyzwolenia z metafizycznej „woli życia” jest kontemplacja dzieł sztuki (architektury, rzeźby, malarstwa, poezji i muzyki). Obcowanie z pięknem pozwoli bowiem (choćby na chwilę) zapomnieć o niszczącej sile „woli życia”.

³⁸⁹ Za Gillner, *Fryderyk Nietzsche*, s. 74.

³⁹⁰ Za Weischedel, *Do filozofii*, s. 270.

³⁹¹ Ubaldo, *Filozofia*, s. 466.

³⁹² (1788 – 1860 r.) *Świat jako wola i przedstawienie*.

³⁹³ Za Weischedel, *Do filozofii*, s. 228.

Do rozwoju filozofii życia przyczynił się również francuski myśliciel Henri Bergson,³⁹⁴ który, podobnie jak Schopenhauer, uważał, iż zarówno rozwojem przyrody jak i aktywnością ludzi kieruje **pęd życia** (z j. fr. *elan vital*) – samorzutna i twórcza wewnętrzna siła rzeczywistości. „*Elan vital*” to siła pozbawiona zasad i celu. Świat, sterowany ową siłą, jest zatem do niej podobny: zmienny, dynamiczny i nieprzewidywalny. „*Elan vital*”, będący jednocześnie istotą życia, można poznać jedynie przy pomocy intuicji, która pozwala od wewnątrz wniknąć w „strumień życia”, utożsamić się z nim i poznać to, co jest w nim „jedyne i niepowtarzalne”. Intelpekt natomiast zniekształca poznawany przedmiot, ujmując w sztywny schemat pojęć dynamiczny proces życia.

Przemyślenia filozofów życia zainspirowały (pod koniec XIX i na początku XX wieku) twórców literatury, malarzy, architektów i dramatopisarzy do wyrażenia buntu wobec mieszczańskich norm obyczajowych tłumiących „wolę życia”. Sprzeciwiono się również podejmowaniu racjonalnych prób tłumaczenia rzeczywistości oraz głoszeniu kultu nauki i postępu technicznemu. Uważano bowiem, iż tym, co naprawdę kształtuje ludzką cywilizację jest irracjonalna wola i jej namiętności.³⁹⁵

³⁹⁴ (1859 – 1941 r.) *Ewolucja twórcza, Dwa źródła moralności*.

³⁹⁵ C. H. Rarot, *Filozofia życia* [w:] *Filozofia*, s. 111 – 123; Wendland, *Historia*, s. 205 – 209, 218 – 226.

20. FENOMENOLOGIA

Fenomenologia powstała na początku XX wieku. Twórcą tej szkoły filozoficznej jest niemiecki myśliciel Edmund Husserl (1859 – 1938 r. po Chr.). Do jego najważniejszych prac należą: „*Filozofia jako nauka ścisła*”, „*Badania logiczne*” i „*Medytacje kartezjańskie*”. Uczniami Husserla byli m. in. Roman Ingarden oraz ks. Józef Tischner.

Fenomenologia Husserla jest filozofią wnętrza, ponieważ bada i opisuje co i jak pojawia się, zjawia się (z j. gr. – phainomenon) w ludzkiej świadomości. To, co pojawia się w świadomości jest więc oczywiste, dane bezpośrednio, niejako „tworzą w twarz”, „we własnej osobie” jako pewien fenomen. Fenomenologia zajmuje się zatem nie tym „co jest, ale raczej tym co widzimy i odczuwamy jako istniejące.”³⁹⁶ Z kolei kontakt poznawczy z fenomenem jawiącym się w świadomości to warunek uzyskania wiedzy pewnej i prawdziwej (ścisłej), nie poprzedzonej żadnym założeniem. Z tego powodu fenomenologia miała stać się punktem wyjścia dla innych nauk tworząc ich fundament. Husserl szukał bowiem (podobnie jak Kartezjusz) wiedzy pewnej i niezawodnej mogącej stanowić podstawę innych nauk. Wiedza ta nie powinna mieć zatem żadnych założeń w przeciwnym razie sama wymagałaby jakichś podstaw i nie stanowiłaby fundamentu dla innych nauk. Zadaniem fenomenologii, jako fundamentu nauk, byłoby zaś określanie przedmiotu i pojęć, którymi posługuje się dana dziedzina wiedzy (np. w matematyce ustalenie czym jest liczba, w religii czym jest bóstwo itp.).³⁹⁷

20.1. Podmiot transcendentálny

Podmiotem poznającym fenomeny jest zaś nie rozum konkretnego człowieka, lecz tzw. „**podmiot transcendentálny**” (z j. łac. transcendere – przekraczać), czyli jakieś „ja ponadindywidualne” – wspólne wszystkim ludziom. Należy dodać, iż Husserl twierdził, iż „wszelka świadomość jest świadomością czegoś,” czyli jest **intencjonalna**. Oznacza to, że świadomość zawsze sobie coś uświadamia, nie można bowiem myśleć o niczym. W poznaniu fenomenów, zawierających się w świadomości, przeszkadzają jednak pewne założenia, stereotypy, przesady, uczucia czy nastawienia wraz z którymi człowiek przyjmuje treści (fenomeny) poznawcze. W celu poznania jakiegoś czystego fenomenu należy zatem wyeliminować wspomniane założenia czy stereotypy, a zatem odpowiednio przygotować świadomość do tego

³⁹⁶ Sochoń, *Ponowoczesne*, s. 154 – 156; K. Wolsza, *Rola doświadczenia transcendentálnego w poznaniu filozoficznym*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1999, s. 31.

³⁹⁷ J. Dębowski, *Fenomenologia – program i metoda filozofowania* [w:] *Filozofia*, s. 155 – 163; J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla*, Aleksandra Pfandera, Maxa Schelera, Agencja Wydawnictw Katolików MAG, Warszawa 1992, s. 19 – 29.

poznania. Owo przygotowanie świadomości dokonuje się poprzez jej oczyszczenie, używając do tego odpowiedniej metody.³⁹⁸

20.2. Redukcje fenomenologiczne

Wspomnianą metodę oczyszczania świadomości stanowi zaś **redukcja fenomenologiczna** podzielona na następujące po sobie etapy. Pierwszy etap to tzw. *redukcja* – określana słowem **epoche** czyli „wzięcie w nawias”. Polega ona na zawieszeniu sądu o istnieniu danej rzeczy oraz na zawieszeniu wszelkich subiektywnych opinii, oczekiwań czy pragnień związanych z tą rzeczą. Chodzi tu, według Husserla, o wyzbycie się wiedzy naukowej na temat owej rzeczy. Na przykład jeśli chcemy poznać istotę Powstania Warszawskiego, to należy (na etapie pierwszej redukcji) wyzbyć się rodzinnych wspomnień z nim związanych oraz historycznych resentymentów do Niemców czy do Rosjan itp. W wyniku tak rozumianej redukcji dochodzi się do czystego oglądu fenomenu, który należy opisać takim jakim jest. Drugi etap to redukcją **ejdetyczna** czyli istotowa (gr. „ejdos” to „istota”). Zmierza ona do dotarcia do istoty danej rzeczy lub zjawiska. Istota według Husserla natomiast, to pewne konstytutywne i trwałe cechy, bez których rzecz nie zachowałaby swojej tożsamości. W celu dotarcia do owych cech trwałych należy pominąć cechy wtórne, bez których przedmiot dalej pozostaje sobą. Pewne cech nie są bowiem strukturalnie związane z badanym przedmiotem, a więc ich nieobecność nie narusza tożsamości tego przedmiotu. Inne jednak cechy nie pozwalają się oddzielić od danego przedmiotu. Szukając owych trwałych cech należy wykonać tzw. *wariacje imaginacyjne*, to znaczy „wyobrażeniowo lokalizować daną rzecz w różnych wariantach sytuacyjnych, funkcyjnych, czasowo – przestrzennych ujmując zarazem te cechy, które pozostają w trakcie takich operacji myślowych bezwzględnie trwałe.” Podwaliną metody fenomenologicznej jest zaś intuicja, która stanowi przygotowanie do pracy rozumu dostarczając mu założeń. Intuicja pozwala ująć „rzeczy same w sobie”. Tak jak się jawią.³⁹⁹

Opracowana przez Husserla metoda fenomenologiczna doprowadziła do uznania, iż jedynym, pozostałym po dokonaniu wspomnianych redukcji fenomenem absolutnym – niemożliwym do wyeliminowania, jest „ja transcendentalne”, będące podstawą wszelkich treści poznawczych. „Tym samym człowiekowi nigdy nie jest dany świat, a jedynie sens świata” ukonstytuowany przez „ja transcendentalne”.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Kołakowski, *O co nas pytają*, seria III, s. 71 – 78.

³⁹⁹ J. Wadowski, *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Wydawnictwo Naukowe i Literackie Ateneum, Radom 2013, s. 26.

⁴⁰⁰ Schrade, *Nurty*, s. 49 – 53.

20.3. Fenomenologia wartości

Jednym z nurtów fenomenologii jest też etyka wartości (aksjologia) opracowana przez Maxa Schelera,⁴⁰¹ który zastosował redukcję fenomenologiczną do wykrycia i opisu wartości etycznych. Scheler stwierdził, iż wartości pojawiają się (jako fenomeny) w świadomości człowieka stanowiąc „najpierwotniejsze dane odczucia intencjonalnego”. Człowiek przeżywa owe wartości (odczuwa) jako „dobro” lub „zło”. Świat wartości może być zatem poznany na tyle na ile jest dany w emocjonalnym przeżyciu w postaci uczucia miłości lub nienawiści. Przeżywanie pozwala bowiem nawiązać kontakt z owymi wartościami, które istnieją poza człowiekiem „w przedmiotowej rzeczywistości”.⁴⁰²

Wartości to bowiem byty idealne, istniejące **obiektywnie** i nie podlegającym zmianie chociaż zmieniają się rzeczy, w których wartości te się konkretyzują. Pomędzy wartościami panuje **hierarchia** i ład wyznaczone przez samą rzeczywistość. Wśród wartości znajdują się zatem wartości wyższe lub niższe, najwyższe lub najniższe. Scheler wyróżnił **cztery** grupy wartości. Do najniższych należą wartości hedonistyczne związane z przyjemnością, dalej sytuują się wartości witalne (zdrowie, siła fizyczna) oraz duchowe (estetyczne, etyczne i poznawcze). Na samym szczycie drabiny wartości znajdują się zaś wartości sakralne (uczucie świętości). Kryterium podziału wartości stanowi czas ich trwania, zasięg, niezależność czy głębia zadowolenia. Niekiedy realizacja wartości niższej jest pilniejsza niż realizacja wartości wyższej. Należy jednak uwzględnić obiektywną hierarchię wartości ponieważ zachowanie właściwej preferencji pomiędzy wartościami stanowi podstawę moralnej oceny postępowania człowieka.⁴⁰³ Uznanie wyższości wartości duchowych nad witalnymi czy zmysłowymi nie oznacza ich deprecjonowania. Podobnie przyznanie wyższej rangi wartościom religijnym nie świadczy o mniejszej wadze wartości poznawczych czy etycznych. Wszystkie wartości są integralnym elementem ludzkiego życia. Akceptacja obiektywnej hierarchii wartości jest stanem pożądanym dla prawidłowego rozwoju życia umysłowo-duchowego osoby ludzkiej. Opozycją hierarchii wartości jest relatywizm aksjologiczny, który zagraża godności osoby, gdyż oznacza rezygnację z obiektywnej prawdy lub zasad moralnych w imię doraźnych korzyści.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ (1874 – 1928 r.) *Formalizm w etyce a materialna etyka wartości, Stanowisko człowieka w kosmosie, Człowiek i historia.*

⁴⁰² K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* [w:] Jan Paweł II, *Zagadnienie podmiotu moralności*, KAI – Hachette Livre Polska, s. 10 – 23.

⁴⁰³ Dębowski, *Fenomenologia*, s. 177 – 180.

⁴⁰⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 160 – 162.

Zasadnicze wątki etyki wartości Schelera pogłębił oraz zmodyfikował ks. Józef Tischner.⁴⁰⁵ Stwierdził więc, że pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich lecz „odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek”. Wartości są „dla osoby ludzkiej ze względu na osobę”. Spotkanie z drugim człowiekiem jest początkiem dialogu oraz wydarzeniem, w którym drugi człowiek pojawia się jako ktoś nieprzewidywalny. Twarz drugiego człowieka może być bowiem zakrytą maską – symbolizującą kłamstwo lub zasłoną – będącą synonimem ukrycia. Nie dochodzi wtedy do spotkania. Pomiędzy osobami może zatem zaistnieć zło. Z tego powodu przemyślenia Tischnera zostały nazwane filozofią spotkania, filozofią dialogu i filozofią dramatu.⁴⁰⁶

20.4. Fenomenologia estetyki

Twórcą fenomenologii estetyki był Roman Ingarden⁴⁰⁷ - uczeń Husserla i założyciel polskiej szkoły fenomenologii. Ingarden zastosował metodę fenomenologiczną w dziedzinie estetyki w celu określenia m.in. czym są: dzieło sztuki, przeżycie estetyczne czy wartość artystyczna. Jednym z ważnych osiągnięć tego polskiego filozofa była analiza dzieła sztuki literackiej, w którym wyróżnił cztery warstwy: słowa i zdania, sensy zdań, schematyczne wyglądy przedmiotów (ludzi, rzeczy i zdarzeń) czyli opisy, oraz warstwa samych tych przedmiotów, do których odsyłają opisy. Warstwy te, choć nie zawsze wszystkie cztery, występują również w dziełach malarskich, filmowych czy muzycznych. Każda ze wspomnianych warstw jest zaś środkiem służącym do odsłonięcia następnej. Istotnym twierdzeniem Ingardena była teza, iż autor w dziele sztuki pozostawia pewne luki, ukazując jedynie aspekty przedstawianych przez siebie przedmiotów. Tak więc ludzie, rzeczy czy zjawiska nigdy nie są precyzyjnie scharakteryzowane, lecz zawsze są tylko schematyczne. Ta niedookreśloność dzieła sztuki ma bowiem pobudzać odbiorcę do aktywnego wypełnienia przez niego pustych miejsc, aby w ten sposób stał się On niejako współtwórcą dzieła. Wtedy dzieło sztuki staje się przedmiotem estetycznym.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ (1931 – 2000 r.), *Etyka solidarności, Filozofia dramatu, Myślenie według wartości*.

⁴⁰⁶ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei [w:] Wobec wartości*. Dietrich von Hildebrand, Jan A. Kłoczowski, J. Paściak, ks. J. Tischner, W drodze, Poznań 1994, s. 88 – 90.

⁴⁰⁷ (1893 – 1970 r.) *Spór o istnienie świata, O dziele literackim*.

⁴⁰⁸ Wendland, *Historia*, s. 247 – 252.

21. EGZYSTENCJALIZM

Przedmiotem zainteresowania zwolenników tego nurtu filozoficznego, czyli egzystencjalistów jest człowiek zmagający się ze światem i przeżywający w nim szczególny rodzaj bycia (egzystencja). Na ów rodzaj bycia składają się zaś: poszukiwanie sensu życia, odczucie jego tragizmu i niepokoju przed zagrażającymi ze wsząd niebezpieczeństwami, doświadczenie samotności i wyobcowania, lęk przed śmiercią, problem wolności i związanej z nią odpowiedzialności. Tak ujęta egzystencja jest więc świadomością siebie i otaczającego świata, czyli czymś subiektywnym.⁴⁰⁹ Za prekursora tego sposobu myślenia uważa się duńskiego myśliciela Sorena Kierkegarda.⁴¹⁰ Wpływ na powstanie egzystencjalizmu wywarła również fenomenologia Husserla. Od lat 40 do końca lat 60 kierunek ten był dominującym nurtem kultury europejskiej. Egzystencjaliści nie tworzyli zwartych systemów myślowych, lecz swoje przemyślenia zawierał w powieściach i utworach dramatycznych. Do najwybitniejszych przedstawicieli egzystencjalizmu należą: Martin Heidegger⁴¹¹, Karl Jaspers⁴¹² i Jean Paul Sartre⁴¹³.

21.1. Martin Heidegger

Martin Heidegger był asystentem Husserla – twórcy fenomenologii. Pod wpływem owego kierunku filozoficznego Heidegger ukształtował z kolei swoje przemyślenia dotyczące rozumienia „**bycia bytu**“ (Dasein) konkretnej jednostki. Owe „bycie bytu” to pierwotna sytuacja człowieka w świecie, jego egzystencja nazywana „jestestwem”.

Egzystencja zawiera kilka tzw. „swoistości,” czyli **egzystencjałów** rozumianych jako elementy składowe egzystencji.⁴¹⁴ Jednym z nich jest *fakt* „wrzucenia w świat” – „bycie – w – świecie”. „Bycie w” nie oznacza przy tym przestrzennego przebywania albo „bycia obok siebie” jakichś elementów np. człowieka i świata. Heidegger uważał bowiem, iż „świat stanowi (dla człowieka) strukturalny czynnik składowy samego jestestwa.”⁴¹⁵

⁴⁰⁹ Bartnik, *Historia*, s. 446 – 452.

⁴¹⁰ (1813 – 1855 r.) *Lęk i drżenie, Albo – albo*.

⁴¹¹ (1889 – 1976 r.) *Bycie i czas*.

⁴¹² (1883 – 1969 r.) *Filozofia, Logika filozoficzna, Autobiografia filozoficzna*.

⁴¹³ (1905 – 1980 r.) *Egzystencjalizm jest humanizmem, Bycie i nicłość, sztuki teatralne – Muchy, Przy drzwiach zamkniętych*.

⁴¹⁴ Schrade, *Nurty*, s. 55.

⁴¹⁵ Za R. Król, *Podstawy hermeneutyczne filozofii człowieka*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2008, s. 99 – 100, 107.

Egzystencja to też „*współ – bycie*” z innymi ludźmi (Mitsein). Ludzie są anonimowymi siłami, z którymi nie można się porozumieć. W związku z tym człowiek poddaje się w niewolę „bezosobowej siły”, określanej przez Heideggera *siłą „Się”* (das Man). Pod jej wpływem dany człowiek traci własną indywidualność na rzecz postępowania zgodnego z przyjętymi w danym środowisku (zespole ludzi) normami czy zwyczajami. Życie kierowane siłą „Się”, czyli przeżywane „pod władzą innych”, to zdaniem Heideggera, *życie nieautentyczne* – będące pod wpływem przeciętności i rutyny. Wtedy „pracuje się, bo wszyscy pracują, zabiega się o większe lub mniejsze dobra, bo wszyscy zabiegają, walczy się o pieniądze, awans, uznanie, bo wszyscy walczą.”⁴¹⁶ Przeciwnością życia nieautentycznego jest *życie autentyczne*, polegające na wzięciu odpowiedzialności za swoją egzystencję. Jej cechą jest „*mojość*” czyli niepowtarzalność. Nie można bowiem sprowadzić egzystencji jednego człowieka do egzystencji drugiego.

Sposobem istnienia człowieka jest również dążenie do rozumienia i interpretowania sensu rzeczywistości. Człowiek egzystując konstituuje własne bycie i bycie tego, co go otacza to znaczy *decyduje o sensie* (sposobie bycia) np. klucza, którym to sensem jest jego (klucza) „poręczność”, czyli przeznaczenie do otwierania drzwi. Także siebie człowiek rozumie jako rozmaite możliwości bycia np. rozumie siebie jako lekarza, piekarza czy drwala.

Swoistym egzystencjałem jest również *powinność* dokonywania ciągłych wyborów, dzięki którym człowiek realizuje pewne możliwości, a rezygnuje z innych. Człowiek bowiem musi sam siebie nieustannie tworzyć ponieważ jest tym, czym będzie w przyszłości. Życie nie jest czymś gotowym, lecz zadaniem człowiekowi, aby ten je projektował i zmieniał. Do egzystencjałów należy również *czasowość* egzystencji – to znaczy nieustanne „wchylenie” ku przyszłości. Zdaniem Heideggera w „fenomenie czasu tkwi centralna problematyka wszelkiej ontologii”⁴¹⁷ Różne egzystencjały mogą być zrozumiałe „dzięki przyglądaniu się czasowi”, „z perspektywy spoglądania na czas”. „Czasowy” nie oznacza jednak „bytujący w czasie”, „Czasowość” jest byciem „jeststwa rozumiejącego bycie”⁴¹⁸ Ostatecznie życie człowiek jest „byciem ku śmierci” (Sein zum Tode).⁴¹⁹

⁴¹⁶ Schrade, *Nurty*, s. 58.

⁴¹⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 34.

⁴¹⁸ Tamże, s. 33, 34, 35.

⁴¹⁹ Król, *Podstawy*, s. 89 – 90, 97, 108, 124 – 125, 126, 128, 131 – 135, 156 – 157; Wendland, *Historia*, s. 257 – 264.

21.2. Karl Jaspers

Jaspers uważał, iż nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji są tzw. „**sytuacje graniczne**”. Dlatego też napisał: „przeżywać sytuacje graniczne i egzystować to jedno i to samo”. I tak jedną z „sytuacji granicznych” jest znajdowanie się w jakiejś sytuacji, która oznacza „korzyść lub stratę, szansę lub ograniczenie” dla człowieka. Nie można zlikwidować „bycia – w sytuacji” gdyż zawsze wydostanie się z jednej sytuacji oznacza wejście w następną. Inną „sytuację graniczną”, będącą wstrząsem egzystencjalnym, stanowi cierpienie związane z nieuchronnym zbliżaniem się do śmierci własnej i osób ukochanych. Do sytuacji granicznych należą również: walka, zmaganie się z innymi ludźmi oraz poczucie winy za nie chciane konsekwencje decyzji podejmowanych odpowiedzialnie.

W obliczu „sytuacji granicznych” człowiek staje się w pełni sobą, pod warunkiem jednak, że wchodzi w owe sytuacje „z otwartymi oczami”. Takie wejście polega zaś na w pełni świadomym przeżyciu „sytuacji granicznych”, na poszukiwaniu własnego rozwiązania i przyjęciu odpowiedzialności za skutki swych decyzji.⁴²⁰

21.3. Jean Paul Sartre

Zdaniem tego myśliciela na egzystencję człowieka składa się przyszłość, wolność oraz samotność. Samego człowieka jednak nie można zasadniczo zdefiniować gdyż „**jest on pierwotnie niczym.**” Nie ma zatem określonej natury ludzkiej danej raz na zawsze. Człowiek więc najpierw istnieje (jest pewnym projektem), a dopiero później jako siebie określa, definiuje, tworzy. „Egzystencja bowiem wyprzedza esencję”. I dlatego człowiek będzie dopiero tym, czym siebie uczyni w przyszłości. I dlatego można nazwać go przyszłością. Z drugiej strony człowiek nieustannie stwarza sam siebie poprzez dokonywanie wyborów.

Szczególnie ważnym dla Sartre’a było uznanie, że „człowiek jest **wolnością**”, czyli jest absolutnie wolny, a nawet jest skazany na wolność. „Skazany, ponieważ nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz wrzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi”. Człowiek nie jest zdeterminowany przez historię, Boga czy innych ludzi, lecz sam nadaje wartość swoim czynom. Według Sartra bowiem nie ma żadnej powszechnej moralności. Być może dlatego sądził on, iż za swe wybory ponosi każdy człowiek całkowitą odpowiedzialność. Konsekwencją wolności jest lek i niepokój. Poczucie osamotnienia i pustki w obliczu nieuchronnej śmierci czyniącej życie człowieka czymś absurdalnym i bezsensownym to również wyznacznik ludzkiego bycia w świecie.

⁴²⁰ K. Jaspers, *Filozofia* [za:] *Problemy etyki*, s. 147 – 153.

Proponowany przez Sartre'a egzystencjalny humanizm bez Boga ostatecznie prowadzi do rozpacz.⁴²¹

Należy pamiętać, iż w centrum refleksji egzystencjalistów jest egzystencja, lecz nie w sensie aktu istnienia,⁴²² lecz sposób istnienia oraz to jak człowiek przeżywa swoje istnienie oraz je wartościuje i w jakim stopniu jest w nie zaangażowany. W związku z tym egzystencjalizm podejmuje pytanie o sens życia, losu jednostki, czy szczęście człowieka. Przywołuje nastrój depresji, rezygnacji i beznadziejności życia. Kryterium wyboru przeżyć jest zaś autentyczność rozumiana jako całość przeżyć. „Człowiek jest taki, jakie są jego przeżycia.” Przeżywanie jako autentyczne stanowi kryterium prawdy. To nie rzeczywistość zatem decyduje o tym, czym jest, lecz rozstrzyga o tym przeżywający świat człowiek.

„Trudno oprzeć się przekonaniu, że takie postawienie sprawy jest umniejszeniem roli intelektu w poznaniu i przyjęciem obok niego lub na jego miejsce dość irracjonalnych, intuicyjnie wybieranych czynników. Z tej racji egzystencjalizm zagraża intelektowi.”⁴²³

⁴²¹ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, De Agostini Polska, Warszawa 2001, s. 131 –132, 139, 144; I. S. Fiut, *Egzystencjalizm [w:] Filozofia*, s. 283 – 285.

⁴²² Por. rozumienie aktu istnienia u św. Tomasza z Akwinu.

⁴²³ M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, s. 21, 17 – 20.

22. HERMENEUTYKA

Za twórców hermeneutyki (gr. *hermeneuein* – wyklądać, interpretować) uznaje się Wilhelma Diltheya (1833 – 1911 r. po Chr., „*Powstanie hermeneutyki*”), Hansa G. Gadamera (1900 – 2002 r. po Chr. Autor książki „*Prawda i metoda*”) oraz Paula Ricoeura (1913 -2005 r. po Chr., „*Język, tekst, interpretacja*”) – inspirujących się myślą filozoficzną Kanta, Hegla oraz fenomenologią, a zwłaszcza twórczością Heideggera.⁴²⁴

W rozumieniu tradycyjnym hermeneutyka jest sztuką rozumienia i objaśniania tekstów filologicznych, biblijnych lub prawniczych. Natomiast hermeneutyka jako kierunek filozoficzny zajmuje się objaśnianiem i interpretowaniem rzeczywistości traktowanej jako jeden tekst. Zadaniem heremeneutyki jest zatem zrozumienie sensu całej rzeczywistości na którą składają się twory przyrody, cywilizacji i kultury. Rozumienie oznacza tu „wszelkie wnikanie umysłowe, duchowe, emocjonalne i całosobowe w rzeczywistość realną, formalną i intencjonalną.”⁴²⁵

Tym zaś, kto chce zrozumieć ową rzeczywistość (przedmiot) jest człowiek (podmiot), który starając się zgłębić jej sens staje się współtwórcą tego, co wyjaśnia. Dzieje się tak zaś dlatego, że człowiek posiada tzw. „**przed – rozumienie**” przedmiotu przez siebie poznawanego. I dlatego w proces poznawczy człowiek „wnosi określone pojęcia, słowa, struktury językowe, które już wcześniej coś znaczą i dlatego mają swój czynny, choć niełatwy do uchwycenia udział w kształtowaniu sensu tego, co w danym momencie jest rozpatrywane.”⁴²⁶ „Przed – rozumienie” jest zaś uwarunkowane przez kulturę, język, historię, egzystencję oraz społeczność – które kształtują świadomość człowieka. Podmiot jest więc „„efektywno – dziejowy”, kształtowany przez dzieje i kształtujący je.”⁴²⁷

22.1. „Przed – rozumienie”

W ujęciu hermeneutycznym poznawanie rzeczywistości rozpoczyna się od „przed – rozumienia”, które stanowi pewne wstępne założenie, czyli jakieś mniemanie na temat przedmiotu dopiero poznawanego. Jak bowiem twierdzi Gadamer „nie zrozumiemy nigdy tego, co mamy do zrozumienia jeśli będziemy gapili się na to jak na coś niezrozumiałego”. Rozpoczynanie poznania od „punktu zero” jest zatem niewykonalne. Wpierw więc pojawi się wstępne rozumienie

⁴²⁴ Wolsza, *Rola doświadczenia*, s. 37.

⁴²⁵ Bartnik, *Historia*, s. 491.

⁴²⁶ Wendland, *Historia*, s. 279.

⁴²⁷ Wolsza, *Rola doświadczenia*, s. 43 – 44.

(projekt sensu), które musi być następnie rewidowane poprzez coraz dokładniejsze wnikanie w sens badanego przedmiotu. W trakcie tego procesu następuje potwierdzenie, odrzucenie lub doskonalenie wstępnych projektów sensu. Sytuacja ta może powtarzać się wielokrotnie, dopóki nie zostanie ustalone głębsze, trafniejsze czy bardziej adekwatne rozumienie poznawanej rzeczywistości. W ten sposób wstępne założenie, co do przedmiotu zostanie zastąpione przez jego bardziej właściwe ujęcie.

22.2. Krąg hermeneutyczny

Heidegger proces owego zstępowania porównał do kolistego ruchu, który „biegnie od wstępnego projektu przedrozumienia (...) do jego rewizji w wyniku coraz dokładniejszego wnikania w sens analizowanego fenomenu.” Jest to tzw. **krąg hermeneutyczny**, który, zdaniem Heideggera, stanowi „prestrukturę” rozumienia zakorzenioną w „egzystencjalnym ukonstytuowaniu jestestwa”.⁴²⁸ Należy tu zaznaczyć, iż, dla hermeneutyki, rozumienie i wiedza o rzeczywistości nie mają nigdy charakteru zamkniętego czy ostatecznego, wstępny stan rozumienia bowiem jest znoszony przez nowe rozumienie. Ustalenie właściwego sensu jest procesem nieskończonym. Należy zatem być otwartym na ciągle rewidowanie swoich poprzednich sądów.

Opisany tu proces dokonuje się zaś dlatego po „kole hermeneutycznym”, gdyż biegnie od podmiotu (interpretatora) do przedmiotu (obiektu interpretacji), by następnie wrócić znów do podmiotu przyswajającego sobie sens już bliższy przedmiotowi, który to podmiot znowu kieruje swoje poznanie ku przedmiotowi i tak „na okrągło”: od pomiotu do przedmiotu, od niego znów do podmiotu itd. Wynikiem procesu rozumienia rzeczywistości ostatecznie ma być lepsze zrozumienie samego siebie i własnego sposobu bycia – w - świecie.

22.3. „Stapianie się horyzontów”

Hermeneutycy zauważyli przy tym, że sposób istnienia „jestestwa” ludzkiego, jest uwikłany w czas, historię i dzieje. Taki sam charakter posiada więc również rozumienie człowieka. Według Gadamera zatem „każdorazowe rozumienie polega na stapianiu się horyzontów współczesności i przeszłości.”⁴²⁹ Horyzont przeszłości to czas przeszły, w którym nastąpiło jakieś wydarzenie, powstał tekst lub dzieło sztuki. Horyzont terażniejszości natomiast, to czas w ramach którego po-

⁴²⁸ Wendland, *Historia*, s. 280 -283.

⁴²⁹ Wolsza, *Rola doświadczenia*, s. 43 - 44.

dejmowana jest próba zrozumienia tego przeszłego wydarzenia. Teraźniejszość określa także człowieka, który jest bytem dziejowym. Pomiedzy wspomnianymi dwoma horyzontami mieści się dystans dziejowy, który, w rozumieniu hermeneutyki, nie jest „ziewającą otchłanią”, lecz ma ważne znaczenie dla zrozumienia prawdy. Wypełnia go bowiem ciągłość przekazu i tradycji. Nie trzeba „przenosić się w ducha epoki”, aby zrozumieć wydarzenia z przeszłości. „Rozumieć przeszłość, to usłyszeć, co chce nam ona powiedzieć jako prawdę, która jest naszą prawdą, a nie jakąś prawdą minioną”.

Należy dodać, iż ważną rolę w hermeneutycznym rozumieniu rzeczywistości spełnia język. Mowa przecież to „artykulacja zrozumiałości”. Istotą człowieka jest zatem mowa. Urzeczywistnia się ona w rozmowie, którą cechuje nieskończoność i brak końca. Jest tak dlatego, ponieważ każda „wypowiedź odsyła do innych i każda następna może zmienić sens poprzednich wypowiedzi”. W rozmowie przy tym kształtuje się sens i prawda rzeczywistości. Przerwana rozmowa daje się też w każdej chwili podjąć na nowo. Wynika z tego, iż doświadczenie hermeneutyczne (doświadczenie poznawania w mowie) nie oznacza nigdy pełnej wiedzy o czymś, lecz tylko otwarcie na nowe doświadczenia. Nie jest możliwe ustalenie jednego, niezmiennego, obowiązującego wszystkich sensu, lecz jedynie wykazanie, iż niektóre interpretacje są bardziej spójne lub wszechstronne. Hermeneutyka proponuje zatem nową teorię prawdy, która jest dynamiczna, „nieustannie się staje” i wydarza. Prawda nie jest bowiem informacją, którą można posiadać. Warunkiem tego, „co należy uznać za prawdę” jest zaś udział w dialogu, prowadzonym z innymi osobami w duchu tolerancji i wzajemnego zrozumienia. Hermeneutyczna teoria prawdy znalazła więc swoje zastosowanie w życiu demokratycznego społeczeństwa, w którym każdy ma prawo na swój własny sposób dążyć do prawdy.⁴³⁰

⁴³⁰ Wendland, *Historia*, s. 283 – 293; G. B. Madison, *Hermeneutyka: Gadamer i Ricoeur*, tłum. B. Soczewka, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, red. R. H. Popkin, Poznań 2003, s. 717 – 718, 720.

23. PERSONALIZM

Personalizm jest nurtem filozoficznym, kształtującym się już od połowy XIX wieku. W centrum przemyśleń personalistów znajduje się osoba (z j. łac. *persona*) ludzka. Personalizm zwraca uwagę na godność osoby i jej nadrzędną wartość wobec wszelkich struktur ekonomiczno – społecznych. Podkreśla również fakt transcendencji człowieka, który nieustannie powinien siebie przekraczać siebie „stając się kimś więcej niż człowiekiem.” Wśród wielorakich szkół i kierunków personalizmu należy zwrócić uwagę na personalizm francuski i polski. One bowiem w sposób szczególny wpłynęły na „oblicze” europejskiego personalizmu.

23.1. Personalizm francuski

Za głównych przedstawicieli personalizmu francuskiego uważani są Jacques Maritain i Emmanuel Mounier.

Jacques Maritain⁴³¹ wyróżnił humanizm teocentryczny i antropocentryczny. Pierwszy z nich rozumie człowieka jako byt, którego początkiem i celem jest Bóg. Drugi zaś neguje realność Boga i Jego potrzebę dla życia ludzkiego. Filozof podał również własną koncepcję humanizmu, którą nazwał **humanizmem integralnym**, czyli uwzględniającym różne przejawy ludzkiej osoby: materialne, duchowe, społeczne, poznawcze i dążeniowe.

Człowiek to „zwierzę obdarzone rozumem.” Rozumność człowieka przejawia się w tym, że bada świat oraz rozpoznaje własną naturę. Znajduje się na granicy świata zwierząt i ludzi. W świecie zwierząt jest najdoskonalszy, w świecie ducha – najniższy. Człowiek jest jednostką ponieważ posiada materialne ciało z powodu którego jest immanentny wobec przyrody. Człowiek to również osoba – „pełna, indywidualna substancja natury rozumnej, rządząca swoimi czynami.” Osobowy wymiar człowieka przejawia się w intelektualnym poznaniu oraz wolności. Jako osoba rozumna i wolna transcenduje (przekracza) świat, jest autonomiczny wobec przyrody.

Maritain wskazuje także, iż człowiek posiada predyspozycje do życia wspólnotowego w społeczeństwie. Osoba potrzebuje społeczeństwa dla osiągnięcia pełni swojego rozwoju. Dzięki życiu we wspólnocie innych osób dojrzewa biologicznie i duchowo. Społeczeństwo zapewnia zarówno dobra materialne (chleb, odzież czy mieszkanie) jak i pomaga w kształceniu i wychowaniu specyficznej ludzkiej właściwości jaką jest rozumność. Podstawą życia społecznego jest **dobro wspólne**.

⁴³¹ (1882 – 1973 r.) *Trzej reformatorzy, Humanizm integralny, Osoba i dobro wspólne*.

Jego realizacja odbywa się tylko w atmosferze wolności. Osoba żyje w społeczeństwie i w zakresie wartości ekonomicznych podlega społeczeństwu. Jednocześnie transcenduje społeczeństwo tworząc kulturę duchową.⁴³²

Emmanuel Mounier⁴³³ jest twórcą personalizmu społecznego oraz założycielem czasopisma społeczno – politycznego „Esprit”. W swojej koncepcji wykorzystał wątki chrześcijańskie, marksistowskie i egzystencjalne. Mounier zanegował wszelkie klasyczne koncepcje człowieka według których posiada on jakąś określoną naturę i substancję. Twierdził, że człowiek nie może zostać zdefiniowany ponieważ nie jest przedmiotem lecz osobą, która „nie poddaje się definicjom, ciągle się staje, jest zwrócona na zewnątrz. Stawia czoła sytuacjom. Nie jest substancją daną, istniejącą niezależnie od zjawisk, ale jest egzystencją tworzącą swą egzystencję wśród zjawisk i poprzez nie.” Atrybutem człowieka jest **aktywność i rozwój**. Człowieka należy rozumieć „w całej ciągłości konkretnego człowieczeństwa, od najskromniejszych warunków materialnych aż do najwznioślejszych możliwości duchowych.” Nie może być zatem traktowany jako tylko materia lub tylko duch, nie jest też tylko osobowością psychologiczną, socjologiczną czy duchową. Istota osoby wyraża się w inteligencji i wolności poprzez które człowiek „zdobywa świat, panuje nad ciałem i tworzy siebie”.

Osoba jest zawsze związana z konkretną sytuacją, w którą powinna się zaangażować poprzez wielorakie działanie. Mounier wyróżnił cztery wymiary działania: działanie ekonomiczne, etyczne, kontemplacja rzeczywistości oraz współdziałanie. Człowiek powinien współpracować z innymi osobami. Istnienie ludzkie jest bowiem współegzystencją. „Pierwotnym doświadczeniem osoby jest doświadczenie drugiej osoby”, a człowiek „[istnieje] jedynie w takim stopniu, w jakim [istnieje] dla kogoś drugiego” („*Wprowadzenie do egzystencjalizmów*”).⁴³⁴ Personalizm Mouniera nie jest zatem tylko jednym z wielu spekulatywnych rozważań, lecz tworzy podstawę społecznej praxis.⁴³⁵

⁴³² J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 338 – 343; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Michalineum, Warszawa 1990, s. 377 – 395; B. Smolka OFM, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Redakcja Wydawnictw WT Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002, s. 265 – 282.

⁴³³ (1905 – 1950 r.) *Manifest w służbie personalizmu, Czym jest personalizm, Personalizm, Wprowadzenie do egzystencjalizmów*.

⁴³⁴ Za Bittner, *Filozofia*, s. 146.

⁴³⁵ Kowalczyk, *Człowiek*, s. 399 – 421; Bartnik, *Historia*, s. 514 – 524.

23.2. Personalizm polski

Polska filozofia personalistyczna rozwinęła się przede wszystkim w środowisku myślicieli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Przykładem personalizmu jest twórczość Czesława S. Bartnika⁴³⁶ oraz Mieczysława A. Krąpca.⁴³⁷

Do najbardziej znanych przedstawicieli personalizmu polskiego należy Karol Wojtyła,⁴³⁸ który wyjaśniając istotę osoby posłużył się tomizmem oraz fenomenologią. Zamiarem tego filozofa było zrozumienie człowieka w tym, co dla niego najistotniejsze. Ten sposób uprawiania filozofii nazwał „antropologią adekwatną.” I tak osobę ukazał poprzez czyn, który w szczególnie sposób ujawnia to, kim jest osoba. Człowiek bowiem jest sprawcą czynów poprzez które niejako stwarza sam siebie stając się „dobrym” lub „złym”. Działający człowiek stwierdza, że to „on działa” oraz uświadamia sobie fakt „dziania się” czynu. Wojtyła wyróżnił zatem fakt „**działania**” (forma aktywna) i „**dziania się**” (forma pasywna). Na tej podstawie stwierdził, że człowiek samostanowi o swoim czynie oraz ma o nim wiedzę. Właściwością osoby jest więc wolność oraz rozumność. Konsekwencją wolności jest „samo – posiadanie” oraz „samo – panowanie” właściwe tylko człowiekowi. „Osoba jest z jednej strony tym, kto panuje; panuje nad sobą samym, z drugiej zaś tym, nad kim ona sama panuje.” W tym kontekście pojawia się problem odpowiedzialności za czyny, które jednak nie dotyczą tylko autora czynu, lecz również inne osoby. Odpowiedzialność oznacza troskę o człowieczeństwo będące kompozycją elementów duchowych i cielesnych.⁴³⁹

Analiza czynu wskazuje zatem na osobową strukturę człowieka. I tak, zdaniem Wojtyły, osoba jest bytem rozumnym i wolnym, który ma duszę. „Przekonanie o duchowości człowieka nie jest wynikiem abstrakcji, ale posiada [...] swój kształt oglądowy. Duchowość jest otwarta dla oglądu a także dla wglądu.”⁴⁴⁰ Tym, co rozwija osobowość jest udział w życiu społecznym. Społeczeństwo jest zaś wspólnotą, która tworzy się ze względu na dobro wspólne. Tylko we wspólnocie możliwe jest urzeczywistnienie rozumności i wolności osoby. Człowiek zaś „najpełniej staje się sobą” wtedy, gdy może stać się darem dla innych.⁴⁴¹ Płaszczyzną nawiązania głę-

⁴³⁶ (1929 r.) *Personalizm, Hermeneutyka personalistyczna, Polska teologia narodu.*

⁴³⁷ (1921 – 2008 r.) *Ja – człowiek, Metafizyka.*

⁴³⁸ (1920 – 2005 r.) *Osoba i czyn, Miłość i odpowiedzialność, Osoba – podmiot i wspólnota, Personalizm tomistyczny.*

⁴³⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 110 – 111; B. Sipiński, *Humanizm personalizmu*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2013, s. 29, 33 – 35.

⁴⁴⁰ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 190.

⁴⁴¹ Z. Stachowski, *Filozofia wojtyliańska* [w:] *Filozofia*, 379 – 383.

szych relacji z drugim człowiekiem, ale też ze Stwórcą i stworzeniem jest praca z powodu swego szczególnego społecznego charakteru. Zdaniem Wojtyły praca, czyli praxis, jest promieniowaniem człowieczeństwa. Poprzez pracę człowiek tworzy kulturę, która jest swoistą formą zmagania się z przemijalnością świadcząc przy tym o transcendentálním wymiarze osoby ludzkiej.⁴⁴²

Kierując się personalistycznym sposobem myślenia, można wysnuć argument na istnienia Boga. I tak, osoba stanowi najwyższą doskonałość – „*perfectissimum ens*.” Wszystko bowiem „co w świecie stworzonym stanowi prawdziwą doskonałość, musi w pewien sposób niewspółmiernie doskonalszy znajdować się w Bogu.”⁴⁴³ Tak więc coraz głębsze wnikanie w tajemnicę osoby człowieka pozwala lepiej poznać Osobę Boga.⁴⁴⁴

Innym polskim personalistą jest Czesław Bartnik. Specyfiką personalizmu Bartnika jest rozumienie osoby ludzkiej jako swoistej „alfy i omegi” bytu stworzonego.⁴⁴⁵ Struktura ontyczna osoby ludzkiej jest zatem wieloaspektowa, stanowi najważniejszą doskonałość ontologiczną, jest wzorem i modelem bycia. Główna doskonałość ontologiczna osoby zawiera się zaś w jej istnieniu, dlatego najbardziej trafną definicją człowieka jest określenie: *osoba to ktoś istniejący*. Chociaż naturę człowieka stanowi dusza i ciało, to jednak nie można traktować człowieka jako prostego powiązania tych dwóch elementów. Nie można również rozumieć osoby jako indywiduum. Człowiek żyje bowiem bytem osobowym jedynie w społeczności innych osób. Spełnieniem osoby jest inna osoba. Człowiek osiąga najwyższą pełnię swego bytowania wśród innych osób. *Communio personarum* przechodzi w *communio sanctorum in Trinitate*. Człowiek realizuje się bowiem nie tylko na płaszczyźnie doczesnej (technika, kultura, ekonomia), ale też w ekonomii zbawienia, gdyż jest otwarty na Boga Osobowego. Człowiek jest moralnie ambiwalentny, pozostając w zasięgu grzechu potencjalnego i faktycznego. W związku z tym musi być chroniony przed złem i wspomagany w tworzeniu dobra.⁴⁴⁶

Personalizm, pomimo że wspiera ludzką godność podobnie jak humanizm, korzystając przy tym z filozofii klasycznej oraz myśli chrześcijańskiej, nie jest jedną z wersji humanizmu, lecz tworzy nowy, oryginalny system filozoficzny. Personalizm jest „humanizmem w pełni uniwersalnym”.⁴⁴⁷

⁴⁴² Smolka, *Narodziny*, s. 335 – 336.

⁴⁴³ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, s. 665 [za:] Cz. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 111.

⁴⁴⁴ Tamże.

⁴⁴⁵ Smolka, *Narodziny*, s. 288.

⁴⁴⁶ Bartnik, *Szkice*, s. 22, 38, 60, 141, 142, 144; Smolka, *Narodziny*, s. 288 – 337.

⁴⁴⁷ Sipiński, *Humanizm*, s. 10.

24. TOMIZM KONSEKWENTNY

Tomizm konsekwentny to nurt filozofii realistycznej zajmującej się poznawaniem świata realnie istniejącego. Odrzuca zatem badanie pojęć (np. pojęcia człowieka), które są tylko wytworem umysłu. Ten typ myślenia został zapoczątkowany przez Arystotelesa, a następnie rozwinięty przez św. Tomasza z Akwinu. Tomizm konsekwentny natomiast jest współczesną wersją filozofii Akwinaty sformułowaną przez Mieczysława Gogacza⁴⁴⁸ oraz pogłębioną przez Artura Andrzejuka⁴⁴⁹. Odróżnia ową wersję od innych odmian tomizmu⁴⁵⁰ przede wszystkim wierność najważniejszej tomaszowej teorii filozoficznej, czyli koncepcji istnienia jako aktu. Z perspektywy tej teorii Gogacz sformułował też oryginalną dla tomizmu konsekwentnego etykę chronienia relacji osobowych.

24.1. Teoria człowieka

Człowiek jest realny to znaczy nie stanowi fikcji czy pomysłu. Jest zarazem kimś określonym jako ten oto Jan, który nie przestając być sobą zmienia się poprzez nabywanie różnych cech fizycznych oraz rozumień intelektualnych. Człowieka zatem można rozumieć jako osobę czyli „byt jednostkowy o intelektualnej istocie przenikniętej realnością”.⁴⁵¹ Definicja ta wskazuje na to, że człowiek jest złożony z istnienia (z tego, że jest) oraz z istoty (z tego czym jest).

Akt istnienia to pierwsze tworzywo człowieka stanowiące „podstawę wszystkiego, co dzieje się w człowieku.” Istnienie powoduje bowiem realność człowieka. Bez tego tworzywa człowiek byłby jedynie fikcją, pomysłem lub snem.

Istnienie swoją realnością „ogarnia i przenika” **istotę**, która stanowi drugi element bytowej struktury człowieka. Istotę tworzy materia i forma. Materia to podłoże właściwości fizycznych. Dzięki materii człowiek posiada takie, a nie inne cechy fizyczne podlegające ciągłym przemianom. Forma określa stałą tożsamość bytu powodując, że człowiek jest tym, kim jest, czyli człowiekiem, a nie np. ko-

⁴⁴⁸ (ur. 1926 r.) *Obrona intelektu; Istnieć i poznawać; Elementarz metafizyki; Człowiek i jego relacje; Podstawy wychowania; Mądrość buduje państwo.*

⁴⁴⁹ (ur. 1965 r.) *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej; Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu; Elementarz filozofii; Człowiek i decyzja; Istnienie i istota; Człowiek i dobro; Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych.*

⁴⁵⁰ Do odmian tomizmu należą m.in. tomizm tradycyjny (J. Woroniecki, F. B. Bednarski), tomizm egzystencjalny (E. Gilson, M. A. Krapiec), i tomizm lowański (K. Rahner, E. Mo-unier). Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 135 – 140.

⁴⁵¹ Andrzejuk, *Prawda*, s. 222.

niem. Forma i materia pozostają w stosunku do siebie w takiej relacji jak coś co działa (forma – akt) do tego, co podlega działaniu (materia – możliwość). Istnienie i istota zawsze występują razem, są od siebie zależne, ale nie tożsame.⁴⁵²

Akt istnienia udostępnia się przez swoje **przejawy**, które zostały nazwane własnościami transcendentnymi (transcendere – przekraczać) ponieważ przysługują nie tylko człowiekowi lecz wszystkim bytom ze względu na ich istnienie. Akt istnienia przejawia się na kilka sposobów. Te własności to odrębność, jedność, realność, prawda, dobro i piękno.

24.2. Władze człowieka

Człowiek posiada władze poznawcze i dążeniowe. Przy pomocy władz poznawczych poznaje zastaną rzeczywistość. Dzięki władzom dążeniowym natomiast ustosunkowuje się do poznanych rzeczy pragnąc ich lub je odrzucając oraz przewyciężając przeszkody.

Najwyższą władzą poznawczą człowieka jest **intelekt**, który w celu ujęcia rzeczywistości korzysta z informacji dostarczonych przez zmysłowe władze poznawcze zarówno te zewnętrzne (np. wzrok czy słuch) jak i wewnętrzne (pamięć, wyobraźnia). O poznanej rzeczywistości intelekt informuje **wolę**, która będąc władzą pożądaną wybiera to, „co intelekt ukaże jej jako odpowiedni dla niej przedmiot chcenia.” Wola, która sama nie poznaje jest zatem uzależniona od informacji dostarczonych przez intelekt. Wybór woli będzie więc tym trafniejszy im rozum dokładnej pozna rzeczywistość przedstawiając woli informacje o dobru wartościowym (prawdziwym). Wola zaś może zmienić decyzję i porzucić swój wybór jeśli uzyska ze strony intelektu pełniejsze informacje na temat przedmiotu swego wyboru. Wolność woli „nie jest więc wyborem czegokolwiek lecz wyborem prawdy i dobra.” Wolność woli polega na posiadaniu pełni życia umysłowego, gdyż korzeniem wolności jest właśnie rozum.

Wola powinna zatem współpracować z intelektem uznając jego hegemonię. Zadaniem intelektu jest podporządkowanie sobie działań woli oraz zmysłowych władz poznawczych i pożądanycy. Efektem owej współpracy jest postępowanie, które jest swoistym dialogiem pomiędzy intelektem a wolą.⁴⁵³

Wola nie jest jednak częścią intelektu, lecz władzą duchową różną od intelektu. Dlatego też może nie skorzystać z jego informacji przyjąć sugestie zmysłowych władz poznawczych lub uczuć – pożądanycy lub gniewliwych. Uczucie to dozna-

⁴⁵² Gogacz, *Elementarz*, s. 67 – 73, 27 – 41; Andrzejuk, *Istnienie i istota*, s. 47 – 50.

⁴⁵³ Gogacz, *Szkice*, s. 74 – 84.

nie połączone z przemianą w organie cielesnym. Doznane jest zareagowaniem na coś, co pożyteczne lub szkodliwe. Zareagowanie może być dążeniem do uzyskania dobra lub oddalaniem się od zła lub przezwyćieżaniem przeszkód. I tak wyróżniono następujące pary uczuć: miłość – nienawiść, pożądlwość – wstręt, przyjemność – ból oraz nadzieja – rozpacz, bojaźń – odwaga i gniew.

Wychowanie człowieka polega zaś na zaprowadzeniu w nim wewnętrznego ładu. Polega on na tym, aby wszystkie władze, działając zgodnie ze swymi kompetencjami, współpracowały z intelektem.⁴⁵⁴

24.3. Sprawności intelektu i woli

Intelekt oraz wolę doskonałą sprawności. I tak intelekt jest doskonały przez sprawności pierwszych zasad poznawania i postępowania, sprawność wiedzy oraz sprawność mądrości.

Dzięki sprawnościom pierwszych **zasad poznania**, intelekt ujmuje rzeczywistość zgodnie z naturą tej rzeczywistości. Sprawnością pierwszych zasad postępowania jest **prasumienie** (syndereza). Jest to sposób zachowania się intelektu, który kierując całym postępowaniem, zmierza do dobra a unika zła. Prasumienie stanowi zatem warunek i fundament moralności. Sprawność **wiedzy** to umiejętność wskazywana na istotę rzeczy. Brak wiedzy, czyli prawdy nazywana jest ignorancją. Podstawą pierwotnych rozumień, które zapoczątkowują zdobywanie wiedzy jest tzw. „słowo serca”. Źródłem wiedzy jest kontemplacja, czyli taki sposób poznawania prawdy, w którym udział bierze cały człowiek angażujący w to poznanie zarówno swoje władze poznawcze jak i pożądawcze. Wiedza moralna składa się na sumienie, którego zadaniem jest osądzenie postępowania: planowanego, dokonywanego oraz już dokonanego. Sprawność **mądrości** natomiast polega na ujmowaniu przyczyn. Mądrość etyczna zaś oznacza „sztukę wskazywania na dobro osoby z pozycji prawdy o osobie.”⁴⁵⁵

Wola jest doskonała przez sprawność roztropności, umiarkowania, męstwa i sprawiedliwości.

Roztropność, nazywana kierowniczką wszystkich cnót, jest to sprawność właściwego postępowania. Zadanie roztropności polega na doprowadzeniu do celu poprzez wybór najlepszych dróg zmierzających do osiągnięcia owego celu. Wy-

⁴⁵⁴ Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 2006, s. 62 – 65; Gogacz, *Szkice*, s. 74 – 84.

⁴⁵⁵ Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Navo, Warszawa 2002, s. 28 – 29; Andrzejuk, *Prawda*, s. 281 – 292.

znaczenie samego celu należy jednak do mądrości, która jest sprawnością intelektu. Roztropność posiada kilka części. Jedną z nich jest pamięć, czyli umiejętność wyciągana z minionych doświadczeń praktycznych wniosków w celu ich przechowania na przyszłość. Inną część roztropności jest „zmysł rzeczywistości” oraz „pouczalność” – sztuka przyjmowania rad. Do składników roztropności należy też opatrność (przewidywanie), zapobiegliwość, oględność oraz ostrożność.

Umiarkowanie jest umiejętnością wprowadzenia właściwej miary rozumu w dziedzinę uczuć i potrzeb wynikających z pożądania naturalnego. Postacią umiarkowania jest wstrzemięźliwość, polegająca na unormowaniu spożywania pokarmów oraz zachowaniu trzeźwości. Umiarkowanie to również umiejętność zaprowadzenia ładu w życiu seksualnym. Naturalne pragnienie zdobywania wiedzy normuje pilność, natomiast chęć wypoczynku – „eutrapelia” – nazywana sztuką relaksu. Nadmierna gniewliwość jest zaś hamowana przez łagodność, z kolei pragnienie odwetu za doznane krzywdy powstrzymuje wyrozumiałość (łaskawość).

Męstwo to umiejętność „rozumnej obrony dobra”. Obrona dobra wymaga albo zaatakowania zagrażającego mu zła albo wycofania się jeśli nie ma potrzeby walki. W obliczu jakiegoś zła pojawia się strach, skłaniający do ucieczki lub odwaga popychająca do ataku. Zadaniem męstwa, będącym rozumnym zachowaniem się w obliczu niebezpieczeństwa, jest więc podtrzymanie bojaźni oraz ukierunkowanie odwagi. Przejawem męstwa jest wielkoduszność, która „powoduje sięganie ducha ku czemuś wielkiemu”. Człowiek wielkoduszny nie zajmuje się drobnymi sprawami, lecz wielkimi dziełami narażając się „na takie niebezpieczeństwo na które warto się narażać”. Oznaką męstwa jest też wytrwałość, polegająca na trwaniu przy dobru pomimo długotrwałych przeszkód. „Małym męstwem” na co dzień jest zaś cierpliwość, która przeciwstawia się smutkowi powodującemu przygnębienie.

Sprawiedliwość to „stała wola oddania każdemu, co mu się należy”. Sprawiedliwość dzieli się na trzy grupy: sprawiedliwość społeczną, wymienną i rozdzielczą. Sprawiedliwość społeczna obejmuje obowiązki człowieka wobec jakiejś wspólnoty, którą może być rodzina, ojczyzna czy grupa zawodowa. Sprawiedliwość rozdzielcza obejmuje obowiązki wspólnoty wobec jednostki. Sprawiedliwość wymienna natomiast określa powinności występujące pomiędzy poszczególnymi osobami.⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ Andrzejuk, *Uczucia*, s. 125 – 165; Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, s. 41 – 70; Andrzejuk, *Prawda*, s. 294 – 314.

24.4. Relacje osobowe

Relacje osobowe budują się na przejawach istnienia i istoty. Relacja jest niesamodzielnym bytem wspierającym się na bytach, które łączy. Jest czymś, co zachodzi „pomiędzy” (relatum) bytami. Stanowi odniesienie się jednego bytu do drugiego. W relacji można wyróżnić jej podmiot (actio), który jest przyczyną nadawania relacji oraz kres (passio) odbierający nadawaną relację. Badając podmiot i kres relacji można zatem rozpoznać jej naturę czyli to, czym ona jest.

I tak relacje wsparte na przejawach istnienia to relacje istnieniowe zwane osobowymi. **Relacje osobowe** są nawiązywane z drugą osobą ze względu na to, że jest ona osobą, a nie użytecznym celem.

Relacja istnieniowa tworzy się wtedy, gdy jedna osoba oddziałuje swoją własnością istnieniową na podobną własność istnieniową drugiej osoby. Tak więc jeśli osoby oddziałują na siebie swą realnością powstaje relacja miłości. Oddziaływanie własnością prawdy powoduje zaś tworzenie się relacji wiary natomiast kontaktowanie się własnością dobra przyczynia się do zaistnienia relacji nadziei. Te trzy relacje, (wiary, nadziei i miłości), należą do najbardziej naturalnych, pierwszych i podstawowych powiązań międzyludzkich. Podobnie jak czymś pierwszym i podstawowym w człowieku jest jego istnienie.⁴⁵⁷

Relacja miłości (wsparta na realności istnienia) posiada różne poziomy. I tak jeśli powoduje życzliwe współprzebywanie, wzajemną akceptację nazywana jest upodobaniem (*connaturalitas*). Innym rodzajem miłości jest „miłość na poziomie uczuć” (*concupiscentia*), której przejawem jest poszukiwanie dobra dla siebie. Natomiast pragnienie dobra dla ukochanej osoby jest miłością w pełni osobową nazywaną **dilectio**. Ta odmiana miłości również przejawia się na różnych poziomach. Jest to przyjaźń „*amicitia*”, miłość „*amor*”, miłość „*caritas*” oraz miłość „*agape*.”

„*Amicitia*” (przyjaźń) jest doznawaniem miłości w wersji samowystarczalności. „Jej znakiem jest radość przy spotkaniu, brak tęsknoty przy rozstaniu”⁴⁵⁸ Jej cechą charakterystyczną jest wzajemność i trwałość. Miłość „*amor*” nie jest zaś samowystarczalna. Jest pragnieniem obecności ukochanej osoby, gdyż jej brak powoduje cierpienie. „Odnosimy się do kogoś wciąż go oczekując (...) *amor* charakteryzuje się tym, że cieszy nas obecność, a głęboko rani rozstanie, głęboko boli nieobecno-

⁴⁵⁷ Andrzejuk, *Istnienie i istota*, s. 51; Gogacz, *Elementarz*, s. 59 – 65; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, 56 – 59.

⁴⁵⁸ Gogacz za A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, s. 447 – 449.

ść⁴⁵⁹. Ta odmiana miłości została opisana w biblijnej księdze „Pieśni nad Pieśniami”. Miłość „*caritas*” z kolei nie oczekuje wzajemności. Jest dyskretna, ofiarna i wyrozumiała podobnie jak miłość rodzicielska lub braterska. Stanowi bezinteresowną troskę o dobro drugiej osoby. „W poziomie *caritas* jesteśmy wciąż obdarowywani i na ogół nie obdarowujemy.”⁴⁶⁰ O miłości „*caritas*” pisze św. Paweł w „*Hymnie do miłości*.” Natomiast miłość „*agape*” to połączenie przyjaźni z miłością „*caritas*”. Relacja miłości osobowej przejawia się również w sferze uczuć i emocji stanowiących nieodłączny element budowy człowieka złożonego z duszy i ciała.⁴⁶¹

Relacja wiary (wsparta na własności prawdy) polega na wzajemnym przekazywaniu prawdy. Postacią tej relacji jest prawdomówność oraz zaufanie. Prawdomówność występuje wtedy gdy osoby przekazują sobie informacje prawdziwe to znaczy mówią prawdę. Zaufanie natomiast jest otwarciem się na prawdę. Wzajemność przekazywania prawdy polega zatem na oddziaływaniu prawdą (*actio* – postawa czynna) oraz na otwarciu się na prawdę (*passio* – postawa bierna). Kłamstwo i brak zaufania hamuje a nawet niszczy osobową relację wiary. Relacja wiary towarzyszy czynność poznawania i decyzji. Jest otwartością na wszystko, co wnosi druga osoba w relację. Nie jest zatem obojętne kto komu zaufa.⁴⁶²

Relacja nadziei (wyznaczona przez własność dobra) polega na wzajemnej wymianie dobra. W aspekcie czynnym będzie to świadczenie, okazywanie dobra. W aspekcie biernym zaś to otwartość na dobro i umiejętność jego przyjęcia. Nadzieja nie jest zatem tylko spodziewaniem się jakiegoś dobra. „Nie jest też wyborem czegoś niepewnego.” Moment oczekiwania przechodzi na dalszy plan gdyż nadzieja jest wzajemnym przekazywaniem sobie dobra czyli „faktem dokonany”⁴⁶³

Relacje wsparte na przejawach istoty to **relacje istotowe**. Należą do nich relacja **poznawania** i **postępowania**. Relacja poznawania powstaje wtedy, gdy jedna osoba kontaktuje się z intelektem innej osoby. Uzyskane informacje są przekształcane w wiedzę. Skutki tych relacji są więc myślnie. Jest to wiedza, nauka, technika, sztuka. Relacje te powodują spotkanie jako zetknięcie się osób ze względu na pełnione przez nie funkcje: lekarz – pacjent, nauczyciel – uczeń.

⁴⁵⁹ Gogacz za Andrzejuk, Tamże, s. 450.

⁴⁶⁰ Gogacz za Andrzejuk, Tamże, s. 449 – 450.

⁴⁶¹ Tamże, s. 451 – 452.

⁴⁶² Tamże, s. 454.

⁴⁶³ Tamże, s. 459. Por. Andrzejuk, *Prawda*, s. 224 – 226, 236 – 255; Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Navo, Warszawa 2007, s. 19 – 23, 53 – 62; Gogacz, *Człowiek*, s. 12 – 15.

Relacja postępowania jest podmiotowana przez wolę. Kresem tej relacji jest „był wybrany jako dobro, które jest przejawem istnienia.”⁴⁶⁴

Teoria relacji osobowych, inspirowana przemyśleniami św. Tomasza z Akwinu, została pogłębiona i upowszechniona przez Mieczysława Gogacza oraz Artura Andrzejuka – współczesnych myślicieli z kręgu filozoficznego środowiska warszawskiego. Relacje osobowe posiadają fundamentalne znaczenie dla każdego człowieka. „Są dla osób po prostu domem.”⁴⁶⁵ Relacje osobowe są postacią obecności innych osób bez których człowiek umiera i ginie. Innymi słowy obecność to funkcjonowanie we wspólnotach osób relacji wiary, nadziei i miłości. Natomiast gdy wiara, nadzieja i miłość łączą człowieka z Bogiem powoduje to religię. Ze względu na swój ontologiczny status relacje wiary, nadziei i miłości wymagają troski. Zależą bowiem od człowieka, który może je zerwać poprzez ignorancję lub błędne decyzje. W celu skutecznej ochrony wiary, nadziei i miłości „trzeba zabiegać o zapewnienie każdemu człowiekowi kształcenia jego rozumności poprzez wiedzę aż do etapu mądrości oraz trzeba zabiegać o takie wychowanie jego wolności, wybierał to, co najlepsze.”⁴⁶⁶

24.5. Etyka chronienia osób

Normą postępowania człowieka powinna być **mądrość**, czyli „ujmowanie prawdy o jakimś bycie z punktu widzenia właściwego mu dobra.”⁴⁶⁷ Dobro człowieka tkwi w jego naturze i dlatego należy je tylko odczytać. I tak właściwym dla człowieka dobrem jest jego istnienie i istota. Należy zatem podjąć takie działania, które ochronią życie i zdrowie człowieka, usprawnią jego intelekt i wolę oraz ukształtują wyobrażenia i uczucia. Człowiek chronią powiązania z osobami, czyli relacje wiary, nadziei i miłości. Dlatego też **wartością jest trwanie relacji osobowych.**⁴⁶⁸ A zatem etyka w ramach tomizmu konsekwentnego, to etyka chronienia relacji osobowych czyli wiary, nadziei i miłości a przez to osób, bez tych wzajemnych odniesień zamierają duchowo i fizycznie.

Sposobem ochrony relacji osobowych są cnoty moralne – „umiejętności rozumnego zachowania się we wszystkich obszarach (...) życia.”⁴⁶⁹ Normą dobrego

⁴⁶⁴ Gogacz, *Elementarz*, s. 105 – 119; Andrzejuk, *Istnienie i istota*, s. 61 – 82.

⁴⁶⁵ Gogacz za Andrzejuka, *Metafizyka obecności*, s. 460.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 462.

⁴⁶⁷ A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Navo, Warszawa 1999, s. 19.

⁴⁶⁸ Andrzejuk, *Metafizyka obecności*, s. 465.

⁴⁶⁹ Andrzejuk, *Prawda*, s. 263.

moralne postępowania jest zatem rozumność człowieka. Przyczyną zła moralnego jest „niedomaganie rozumności ludzkiego postępowania.”⁴⁷⁰ Zdobycie sprawności wymaga przy tym trudu i wysiłku. Sprawność powstaje na skutek powtarzania określonych czynności. Jest dyspozycją, czyli czymś, co możemy używać wtedy, kiedy chcemy. Przejawem posiadania sprawności jest radość i zadowolenie gdyż sprawność jest łatwym i przyjemnym działaniem.⁴⁷¹

Integralnym elementem etyki chronienia osób jest, wypracowana przez Mieczysława Gogacza, teoria wychowania przez miłość i przyjaźń oraz teoria rozwoju ludzkiej miłości. Znajomość praw owego rozwoju może uchronić relację miłości przed jej zerwaniem lub zniszczeniem. Do charakterystycznych elementów tej teorii należy teza o potrzebie „utrąty miłości” polegającej na tym, aby porzucić „miłość” własnego obrazu tej osoby, wyobrażeń i oczekiwań wobec niej, „a ukochać samą tę osobę, taką jaka jest.”⁴⁷² Z kolei przyczyną konfliktów w związkach międzyludzkich jest nieproporcjonalność odniesień, która polega na tym, że osoby odnoszą się do siebie z miłością na różnych jej poziomach lub nawet różnymi odmianami „*dilectio*” nie uświadamiając sobie tego stanu.⁴⁷³

Tomizm konsekwentny można uznać za jak najbardziej wierny z rzeczywistością opis fenomenu relacji osobowych, wpierv zaś samego człowieka – jego ontycznej struktury, poznawania i postępowania oraz wszystkiego tego, co chroni lub niszczy jego realne dobro.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Tamże, s. 264 – 276, Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 11 – 19; Gogacz, *Elementarz*, s. 55.

⁴⁷¹ Andrzejuk, *Uczucia*, s. 50 – 52.

⁴⁷² Andrzejuk, *Metafizyka obecności*, s. 453.

⁴⁷³ Tamże, s. 144, 453.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 508.

25. POSTMODERNIZM

Termin postmodernizm jest używany na określenie przemian dokonujących się od połowy XX wieku w literaturze, muzyce, filmie, teatrze, malarstwie oraz filozofii. Przeobrażenia te są tak wszechstronne, że zaczęto nawet twierdzić, iż spowodowały one powstanie nowego typu człowieka i społeczeństwa, a nawet nowej cywilizacji. Postmodernizm nie jest „żadną szkołą w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, nie ma przez wszystkich akceptowanych liderów, jednoznacznej wykładni, idei zaliczanych do jego głównego rdzenia.”⁴⁷⁵ Postmodernizm stanowi zatem „pakiet” pojęć, poglądów, kierunków, wersji nawet „częściowo sprzecznych.”⁴⁷⁶ Można wśród nich wyróżnić takie specyficzne tematy jak: filozofia dekonstrukcji, antyracjonalizm, antymetafizyczność, antyhumanizm oraz „etyka bez kodeksu”.

Do najważniejszych przedstawicieli postmodernizmu należą: Jacques Derrida,⁴⁷⁷ Jean F. Lyotard⁴⁷⁸ oraz Richard Rorty,⁴⁷⁹ którzy nawiązali do przemyśleń takich filozofów jak F. Nietzsche, Z. Freud,⁴⁸⁰ K. Marks, M. Heidegger, J. Dewey oraz L. Wittgenstein. W Polsce natomiast propagowaniem postmodernizmu zajmuje się Zygmunt Bauman.⁴⁸¹ Źródłem postmodernizmu jest zatem fenomenologia (J. Derrida), filozofia analityczna (J. F. Lyotard), neopragmatyzm (R. Rorty) i postmarksizm (Z. Bauman).⁴⁸²

25.1. Dekonstrukcja

Charakterystycznym przejawem myślenia postmodernistycznego jest negacja, podejrzenie, demaskowanie, podważanie, kwestionowanie i dekonstrukcja, która stanowi rozwinięcie filozofii Kanta. Filozof ten stwierdził, iż wiedza jest konstrukcją ludzkiego umysłu.⁴⁸³ Postmoderniści uznali zatem, iż człowiek – konstruktor wiedzy może też dokonać jej dekonstrukcji. Polega ona rozłożeniu koncepcji filozoficznej lub tekstu literackiego na części składowe oraz poddanie ich analizie.

⁴⁷⁵ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*?, Ethos 1996, nr 1-2 (33-34), s. 63.

⁴⁷⁶ R. Skowronek, *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 13 – 15.

⁴⁷⁷ (1930 – 2004 r.) *Pismo i różnica*.

⁴⁷⁸ (1924 – 1998 r.) *Wzniosłość i awangarda*.

⁴⁷⁹ (1931 – 2007 r.) *Kondycja ponowoczesności. Raport o stanie wiedzy*.

⁴⁸⁰ (1856 – 1939 r.) *Kultura jako źródło cierpień, Poza zasadą przyjemności, Zarys psychoanalizy*.

⁴⁸¹ (1925 r.) *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna, Płynna nowoczesność, Moralność w niestabilnym świecie, Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*.

⁴⁸² S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Polwen, Radom 2004, s. 10 – 29.

⁴⁸³ Więcej na ten temat w rozdziale „Immanuel Kant”.

Jest również odwołaniem się do innych tekstów, niezwiązanych z tekstem głównym. Celem jest ukazanie wielu możliwych wymiarów znaczeniowych tekstu, czyli uwidocznienie „bogactwa możliwości interpretacyjnych.” Metoda ta pokazuje różnorodność sensów i znaczeń zawartych w analizowanym tekście. Efektem dekonstrukcji, jest „zlepek luźnych skojarzeń, gmatwanina wątków tematycznych.” Ten sposób uprawiania filozofii prowadzi do ukazania wieloznaczności prawdy, a nawet rezygnacji z jej poszukiwania. Dekonstrukcja dokonuje się przy użyciu języka, czyli na gruncie lingwistyki. Język zaś, w rozumieniu postmodernistów, nie jest poddany żadnym rygorom logicznego myślenia. W ramach języka wszystko jest dozwolone i wszystko możliwe. Posługiwanie się słowotwórstwem i składnią polega zatem na ich dowolnym używaniu pozwalającym w nieskończoność tworzyć różne sensy. Dekonstrukcja bowiem nigdy się nie kończy.⁴⁸⁴

Jeżeli dekonstrukcja kojarzy się z niszczeniem, to tylko w sensie burzenia (dekonstrukcji) dominacji jednego elementu nad innym.⁴⁸⁵ Do takich elementów należą binarne opozycje, czyli pary przeciwieństw: prawda/fałsz, kultura/natura, teoria/praktyka, przyczyna/skutek, oraz wiele innych, którymi „myśli” europejczyk, gdyż sposób jego rozumowania został ukształtowany przez grecką filozofię, stanowiącą duchowe podwaliny Europy. Świat „pomyślany” poza owymi opozycjami tworzy podobny do kłęczka pluralistyczny świat różnic, czyli acentryczny system, bez początku i końca, w którym odbywa się „rozpleniwanie” różnorodnych sensów.⁴⁸⁶ Z dekonstrukcyjnego sposobu myślenia wywodzi się zatem radykalny pluralizm poglądów, postaw i stylów współczesnego życia.

25.2. Antyracjonalizm

Typowym przejawem postmodernizmu jest antyracjonalizm polegający na zanegowaniu dominującej roli rozumu trwającej w kulturze od czasów Kartezjusza. Postmoderniści zwątpili w poznawcze możliwości rozumu, który (ich zdaniem) nie można poznać prawdy, dobra i piękna, ani wyznaczyć uniwersalnych zasad postępowania i wytwarzana. Nie istnieją żadne kryteria weryfikacji prawdziwości

⁴⁸⁴ Kowalczyk, *Idee*, s. 34 – 35.

⁴⁸⁵ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2001, s. 423, 28.

⁴⁸⁶ B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*. Wydawnictwo „Spacja, Warszawa 1997, s. 123 – 128. Por. D. Łażewska, *Derridiańska dekonstrukcja jako strategia odrzucania wartości prawdy w pedagogice* [w:] *Wartości w pedagogice. Urzeczywistnianie wartości*, red. W. Furmanek, A. Długosz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, s. 168.

poznania czy postępowania. To, co w filozofii klasycznej uznaje się za obiektywne, to w postmodernizmie, jest jedynie wytworem pewnego sposobu myślenia uwarunkowanego historycznie. Rozum może jedynie opisywać, interpretować i kreować różne znaczenia natury człowieka i świata porzucając przy tym użycie argumentów czy dowodzenia. Zasadniczą rolę w postmodernizmie spełnia zatem język, który jest traktowany jako „aktywny czynnik kreacji rzeczywistości”. Dlatego też poszukiwanie prawdy zostało w postmodernizmie zastąpione przez dialog, nie prowadzący jednak do odkrycia uniwersalnej prawdy. „Można po prostu tylko mówić, wieść konwersację, nie prowadząc żadnych badań.” Refleksja filozoficzna, zdaniem Lyotarda, jest nieustannym „zatargiem”, „sporem” i „**różnicą**”. Uczestnik „zatargu”, w obliczu racji wysuwanych przez przeciwnika, nie może odwoływać się do jakichś nadrzędnych racji (instancji odwoławczych) gdyż takie nie istnieją. Argumenty obu stron nie są bowiem osadzone na wspólnych podstawach. Ten styl filozofowania nie opiera się przy tym na statycznej prezentacji problemów, lecz jest procesem rozmyślań, negocjacji i kompilacji uwag, których nie trzeba uprawomocnić w postaci jednolitego wykładu. „Filozofowanie to pogląd, który nie poszukuje pewności.”⁴⁸⁷

Postmoderniści uznali przy tym, iż każdy posiada sobie właściwy rozum służący do odrywania „własnej prawdy.” „Tak więc, prawda dostępna za pomocą grzybów halucynogennych lub syntetycznego narkotyku najnowszej generacji nie jest ani lepsza, ani gorsza, od tej zawartej w Arystotelesowskiej *Polityce*.”⁴⁸⁸ Poznanie jest **subiektywne**, ważne tylko dla tego, kto poznaje. Różne przekonania mają jednakową wartość i dlatego w równym stopniu są równouprawnione. Nie można zabraniać, oceniać ani narzucać innym własnych poglądów. Fundamentem postmodernizmu jest zatem „pluralizm poglądów i wolność tworzenia” jako zasada regulująca współzycie między ludźmi. Naturalny, dynamiczny i twórczy jest tylko „świat różnic.” Przyjęcie prawdy prowadzi do represji i przemocy, która może być przyczyną „wojen, prześladowań, niewolnictwa, ksenofobii, rasizmu i szowinizmu”. Dlatego też „nie chodzi o to, by skorygować błędy i naprawę mieć rację – należy w ogóle wyrzec się przekonania, że ktokolwiek może mieć rację.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Skowronek, *Dobro*, s. 25; *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Kraków 2004, s. 296 – 298.

⁴⁸⁸ Rutkowski, *Filozofia polityczna*, s. 67.

⁴⁸⁹ A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Biedroń, Wydawnictwo Zysk i S – ka, Poznań 1997, s. 28; M. Żardecka, *Postmodernizm [w:] Filozofia*, s. 358 – 376; Z Sarelo, *Postmodernizm w pigułce*, Pallottinum, Poznań 1998, s. 6 – 8; Skowronek, *Dobro*, s. 31.

Skutkiem antyracjonalizmu jest tzw. „**samookaleczenie się rozumu**”, który współcześnie nie pełni już roli sensotwórczej, lecz jedyne „komputeropodobną”. Zajmuje się bowiem zdobywaniem wiedzy użytecznej, a nie zgłębianiem prawdy. W ten sposób przyczynia się jedynie do rozwoju nauk szczegółowych i postępu technologicznego zaniedbując poszukiwanie przyczyn rzeczywistości. Z powodu zanegowania pozytywnej roli rozumu postmodernizm można zaliczyć do epoki irracjonalizmu, w której główną rolę odgrywają uczucia i emocje.

25.3. Antymetafizyczność

Konsekwencją negacji rozumu jest też zanegowanie potrzeby zajmowania się metafizyką, czyli nauką o przyczynach bytu i absolutu, który tłumaczy rację istnienia bytu. Postmoderniści bowiem twierdzą, że nie istnieje rozumna, metafizycznie poznawalna, rzeczywistość. Nie da się więc jej ani empirycznie sprawdzić (jak chcieli pozytywiści), ani opisać przy użyciu języka (czego wymagają hermeneutycy). Co do samej metafizyki, to jej „dekonstrukcja dokonuje się na obszarze języka,” ponieważ myślenie na temat bytu odbywa się zawsze w jakimś języku. W rozumieniu postmodernistów zaś język jest tylko grą słowotwórstwa i dlatego pozostawia wiele możliwości konstruowania różnych sensów i prawd. Z tego wynika, że nie ma prawdy absolutnej (ostatecznej). Jest tak albowiem „wszelkie znaki informacyjne i językowe nie oznaczają właściwie niczego obiektywnego albo oznaczają tylko to, co posługujący się nimi chce, żeby oznaczały.” Nawet jeśli dopuszcza się potrzebę poszukiwania prawdy, to jednocześnie zakłada się, iż proces ten nigdy się nie kończy. Również odkrycie prawdy o dobru, zdaniem postmodernistów, jest niemożliwe. O dobru lub złu moralnym decydują tylko jednostki. W obliczu braku prawdy obiektywnej, jedynymi zasadami regulującymi życie ludzi, jest pluralizm poglądów i tolerancja. Każdy pogląd i postawa moralna bowiem posiadają tę samą wartość.

25.4. Antyhumanizm

Antyracjonalizm doprowadził również do uznania, że człowiek nie ma określonej natury, lecz jest projektem i możliwością wyborów. Nie można zatem zdefiniować tego, kim jest człowiek. I dlatego człowiek może tworzyć sam siebie i zmieniać dowolnie swoją tożsamość. Niekonieczna jest też identyfikacja narodowa czy religijna. Postmoderniści rozumieją człowieka jako włóczęgę, koczownika, spacerowicza, turystę. Terminy te „wyrażają niestałość sytuacji, jej przemijalność, czasem przypadkowość,” ruch bez celu.⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ Bartnik, *Historia*, s. 501 – 503; Skowronek, *Dobro*, s. 45.

25.5. Etyka bez kodeksu

Zdaniem postmodernistów nie ma powszechnie obowiązujących norm moralnych. Postmodernizm zanegował zasadność etyki nowożytnej, będącej zbiorem nakazów i zakazów regulujących postępowanie człowieka. Etyka nowożytna bowiem, opracowana przez „fachowców od etyki” w oparciu o rozum, zwalnia człowieka z osobistej odpowiedzialności za podejmowane wybory moralne, pozabawia indywidualności i zniewala.

W miejsce etyki fachowców (nazywanej etyką starą) postmoderniści proponują „**etykę wrażliwości moralnej**” lub „głosu sumienia,” czyli „etykę bez kodeksu”. Jej źródłem jest **moralny zmysł** zwykłego człowieka, który sam dla siebie jest ustawodawcą etycznym. „Každy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych.”⁴⁹¹ Etyka postmodernistyczna dopuszcza więc różnorodność działań moralnych, a nawet ich chaotyczność negując wszelki obiektywizm.⁴⁹² „Na miejsce świata utrzymanego w ryzach przez przykazania Boże i świata administrowanego przez Rozum, nadciąga świat zaludniony przez mężczyzn i kobiety zdane na własny spryt i pomysłowość.”⁴⁹³ Taka moralność pozwala na swobodę działania czy nawet przyjmowania jego kryteriów. Rozwiązując problem moralny można wybrać to, co w danej sytuacji jest użyteczne. Inną zasadą postępowania może być **konwencja**. Jej założeniem jest przekonanie, że normy moralne powstają na drodze **umowy społecznej**. Umowy mogą zostać anulowane w następstwie zmiany sytuacji społecznej. To, co było uważane za dobre moralne staje się zatem działaniem niemoralnym.⁴⁹⁴

Podsumowując, należy zauważyć, iż postmoderniści proponują rezygnację z poszukiwania prawdy i dobra oraz odrzucenie argumentacji i dowodu. Zachęcają natomiast do wybrania wielości stylów życia, zasad moralnych oraz kryteriów racjonalności. Postmodernizm to „ukoronowanie anarchii”, „pluralizm bez jedności i konflikt bez rozstrzygnięć” (...), wielość i chaos, nieciągłość i fragmentaryczność w sferze myślenia i działania. Natomiast „społeczeństwo ponowoczesne przypomina mgławicę składającą się z wielu dyskursów i gier językowych.”⁴⁹⁵

⁴⁹¹ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Hachette Livre Polska, Warszawa 2007, 32.

⁴⁹² A. L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności* [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 30 – 31.

⁴⁹³ Z. Bauman, *Dwa szkice o etyce ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 71.

⁴⁹⁴ Skowronek, *Dobro*, s. 34 – 35.

⁴⁹⁵ Żardecka, *Postmodernizm*, s. 370, 376.

26. EKOFILOZOFIA

Ekofilozofia (nazywana filozofią ekologiczną) to nowa dyscyplina filozoficzna, której przedmiotem jest przyroda, problemy związane z jej ochroną oraz miejsce i rola człowieka w środowisku naturalnym. Ekofilozofia ukazuje też „wzajemne powiązania, relacje, oddziaływania i współzależności” człowieka i przyrody. Rozwój ekofilozofii rozpoczął się w latach 70 – tych XX wieku, kiedy to ogłoszono wyniki tzw. raportu Klubu Rzymskiego. Dokument ten przedstawił aktualny stan degradacji środowiska naturalnego oraz postępujące za nim pogorszenie się jakości życia ludzi na skutek wpływu cywilizacji technicznej i konsumpcyjnego stylu życia (tzw. imperializm ekologiczny). W obliczu tych zagrożeń zrodził się pomysł opracowania spójnej teorii zmieniającej sposób myślenia i działania ludzi wobec przyrody. Do prekursorów tego nurtu filozoficznego należą: m.in. Albert Schweitzer⁴⁹⁶, Aldo Leopold⁴⁹⁷, Konrad Z. Lorenz,⁴⁹⁸ Ernst F. Schumacher⁴⁹⁹ oraz Arne Naess,⁵⁰⁰ który jako pierwszy, w 1973 roku, posłużył się terminem „ekofilozofia”. W Polsce opracowaniem teoretycznych założeń ekofilozofii zajęli się Henryk Skolimowski⁵⁰¹ nazywając tę naukę „humanizmem ekologicznym”.

Celem ekofilozofii jest rozpoznanie zagrożeń ekologicznych ze strony cywilizacji naukowo – technicznej, ukazanie wartości środowiska naturalnego i jego wpływu na jakość życia ludzi oraz wskazanie sposobów ochrony przyrody. W ekofilozofii wyróżniono kosmologię zajmującą się naturą, sensem i celem świata, antropologię badającą istotę człowieka i jego miejsce we wszechświecie oraz etykę.⁵⁰²

26.1. Kosmologia

Zdaniem ekofilozofów kosmos to „**sanktuarium życia**” nazywany Matką Ziemią lub Gają. Przyroda jest wartościowa ze względu na to, czym jest sama w sobie, a nie tylko z powodu użyteczności dla człowieka. Dlatego nie może on traktować przyrody instrumentalnie eksploatując bez ograniczeń jej dobra naturalne.

⁴⁹⁶ (1875 – 1965 r.) *Moje życie, Wśród czarnych na równiku.*

⁴⁹⁷ (1887 – 1948 r.) *Zapiski z Piaszczystej Krainy.*

⁴⁹⁸ (1903 – 1989 r.) *Tak zwane zło, Regres człowieczeństwa.*

⁴⁹⁹ (1911 – 1977 r.) *Małe jest piękne.*

⁵⁰⁰ (1912 – 2009 r.) *Filozofia życia.*

⁵⁰¹ (1930 r.) *Zmierzch światopoglądu naukowego, Ocalić ziemię – świt filozofii ekologicznej, O genezie i nadziejach filozofii ekologicznej.*

⁵⁰² A. Skowronek, *Krótką historia i charakterystyka ekofilozofii* [w:] *Rozmaitości ekologiczne*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2006, s. 19 – 27.

Do przyrody należy odnosić się ze czcią traktując ją tak jak „rodzica człowieka”. Przyroda stanowi zatem przedmiot moralny godny uwagi ze strony ludzi. Wartość przyrody ożywionej i nieożywionej jako całości jest większa niż wartość poszczególnych ludzi (**ekocentryzm**).

Wszystkie byty istniejące w przyrodzie są od siebie zależne, różną się jedynie stopniem organizacji własnych funkcji. Ziemia to „**globalny organizm**” podobny do systemu cybernetycznego działającego na zasadzie sprzężenia zwrotnego pomiędzy wszystkimi elementami. Degradacja środowiska może zatem prowadzić do pogorszenia się jakości życia ludzi, a nawet do ich unicestwienia. Od integralności przyrody zależy więc dobro człowieka.

26.2. Antropologia

W ekofilozofii człowiek to najwyższy przejaw **ewolucji** przyrody. Cieleśność i rozumność człowieka jest wynikiem procesu ewolucji, dzięki któremu dopasował się do przyrody. „Człowiek jest tylko towarzyszem drogi innych istot w odysei ewolucji.” Człowiek stanowi integralną część wszechświata i jak twierdzi A. Schweitzer „jest życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć.” Nie jest zatem kimś uprzywilejowanym (**humanocentryzm**) lecz stanowi element biosfery podobnie jak inne istoty żyjące (**biocentryzm**). Człowiek stoi jednak wyżej na drabinie istot żyjących. I dlatego jako byt osobowy, racjonalny i wolny ponosi odpowiedzialność za swoje wybory. Jest zatem odpowiedzialny za przyszłość zasobów naturalnych. Człowiek to postać prometejska – społecliwy opiekun Matki Ziemi.⁵⁰³

26.3. Ekoetyka

Ekoetyka to refleksja filozoficzna w ramach ekofilozofii nazywana też etyką ochrony środowiska, etyką biosfery, etyką ziemi, etyką odpowiedzialności za przyszłość, etyką praw moralnych bytów nieosobowych oraz etyką jakości życia i poszanowania praw zwierząt. Ekoetyka zajmuje się ustalaniem obowiązków człowieka wobec przyrody. Zdaniem ekoetyków przyroda to najwyższe dobro przejawiające się w „stabilności, integralności pięknie” ekosystemu. Każdy człowiek powinien odnosić się do przyrody ze czcią i empatią sprzyjając wszelkim przejawom życia. Ta powinność stanowi zasadę etyki czci dla życia sformułowaną przez Schweitzera. Ochrona istot żywych jest więc podstawowym obowiązkiem

⁵⁰³ Z. Wróblewski, *Humanizm ekologiczny Henryka Skolimowskiego. Analiza metafizologiczna* [w:] *Rozmaitości*, s. 148 – 158.

etycznym człowieka. Działanie to jednak dokonuje się wbrew zasadom przyrody, w której „jedno życie zwraca się przeciwko drugiemu” ponieważ jedno utrzymuje się kosztem życia drugiego. Kierujący się zasadą czci dla życia człowiek miałby zatem wprowadzać nowy „antyprzyrodniczy ład.” Była to pewna sprzeczność którą myśliciel ten nie rozwiązał.⁵⁰⁴

Celem ekoetyki jest przemiana myślenia i działania współczesnego człowieka wobec przyrody. Efektem mentalnych przeobrażeń człowieka ma być podjęcie przez niego takich działań w sferze ekonomicznej, gospodarczej i politycznej, które zagwarantują harmonijne współżycie wszystkich istot żywych (tzw. **rozwój zrównoważony**). Ekoetyka proponuje więc nowe podejście do przyrody oparte na głosie sumienia ekologicznego zalecającego troskę o zdrowie ziemi (tzw. **imperatyw ekologiczny**). W ramach owej troski należy zaprzestać wszelkich działań degradujących przyrodę kierując się zasadą umiarkowana i powściągliwości. Troska o przyrodę z kolei będzie służyć dobru człowieka. O jego zdrowiu decyduje stan gleby, powietrza i wody, które stanowią podłoże biologicznej egzystencji człowieka. Na skutek działań ekoetyków została zatem poszerzona sfera moralności. W ekoetyce obejmuje ona bowiem nie tylko relacje międzyludzkie, ale również glebę, wodę, zwierzęta i rośliny.⁵⁰⁵

Ekoetycy skrytykowali, panującą na Zachodzie Europy, „ekonomiczną metafizykę wydajności” płynącą z fałszywego przekonania, że zasoby ziemi są nieograniczone. Ten sposób myślenia prowadzi do bezmyślnego korzystania z bogactw naturalnych traktowanych przez ludzi instrumentalnie. Skutkiem rabunkowej gospodarki jest zaś degradacja przyrody, zaburzenie równowagi pomiędzy ekosystemami ziemi oraz postępujący spadek jakości życia człowieka. Aby tego uniknąć należy zatem ograniczyć konsumpcję materialną na rzecz rozwoju duchowego.⁵⁰⁶ Innym sposobem mającym zapobiegać dalszemu kryzysowi ekologicznemu są propozycje przedstawicieli tzw. „ekologii głębokiej”. Tak więc zgodnie z jej zasadami należy stopniowo ograniczać wzrost liczebności populacji ludzkiej, której nadmierna ilość zagraża rozwojowi roślin i zwierząt.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 40 – 51, 54 – 55.

⁵⁰⁵ D. Liszewski, *Etyka Ziemi Aldo Leopolda* [w:] *Rozmaitości*, s. 141 – 146.

⁵⁰⁶ I. S. Fiut, *Ekoetyki* [w:] *Filozofia*, s. 403 – 418; W. Tyburski, *Praktyczny wymiar etyki środowiskowej* [w:] *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, red. J. W. Czartoszewski, Warszawa 2002, s. 105 – 113; *Leksykon*, s. 287 – 288, 450 – 451; W. Tyburski, *Kierunki i stanowiska etyki środowiskowej* [w:] *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004, s. 213 – 222.

⁵⁰⁷ Z. Migus – Bębnowicz, *Podstawowe koncepcje filozofii ekologii* [w:] *Podstawy filozofii*, s. 235 – 236.

Ekoetycy zajęli się również losem zwierząt opracowując „nową etykę stosunku do zwierząt”. Jedną z nich jest teoria P. Singera, który uważa, że zwierzęta powinny być traktowane na równi z człowiekiem. Nie da się bowiem obronić poglądu jakoby interesy ludzi były ważniejsze od dobra zwierząt. Zwierzęta nie są przedmiotami, odczuwają cierpienie i podobnie jak ludzie wymagają szacunku. W niektórych przypadkach zwierzęta mogą mieć nawet większe prawo do życia niż ludzie upośledzeni umysłowo. Nie należy zatem uważać, że człowiek jest kimś wyjątkowym oraz traktować jego życia jako cenniejszego od życia zwierząt.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 205 – 225.

PODSUMOWANIE

Program poznawczy filozofii naukowej obejmuje liczne dyscypliny skupiające w sobie wielorakie nurty i kierunki.

Pierwotną wersją filozofii była filozofia klasyczna – narodzona w Grecji (o czym była już mowa) i do dziś wciąż aktualna. Przedmiotem filozofii klasycznej była cała rzeczywistość. Należy tu jednak pamiętać, iż „całość nie jest prostą sumą części.” Dlatego też w poznaniu filozoficznym nie chodziło o to, aby poznać każdą poszczególną rzecz wchodzącą w skład całości. Filozofia klasyczna jest bowiem próbą zrozumienia poszczególnych rzeczy przez odniesienie ich do ostatecznej podstawy czyli przyczyny – nazywanej zasadą. Znając bowiem przyczynę rzeczy można, niejako w jej świetle, poznać owe rzeczy. Tak więc pytanie o całość rzeczywistości to pytanie o jej ostateczne przyczyny. Przyczyny owe miały stanowić pierwsze tworzywo rzeczywistości, czyli „coś, z czego wywodziły się na początku i w co się rozpadną na końcu wszelkie byty.” Poszukiwaniem przyczyn zajmowali się już, tak zwani, filozofowie przyrody wskazując jednak tylko na przyczynę materialną (wodę, powietrze, bezkres lub atom). Dopiero Arystoteles wyróżnił i opisał 4 przyczyny rzeczywistości: materialną, formalną, celową i sprawczą. Reasumując należy stwierdzić, że filozofia (w sensie klasycznym) jest „wyjaśnieniem wszystkich rzeczy, dokonany przez rozum, za pomocą odwołania się do ich przyczyn.”⁵⁰⁹

Świat ujrzany całościowo w świetle swych ostatecznych przyczyn, staje się światem ogólnie zrozumiałym ponieważ zrozumienie czegoś polega właśnie na poznaniu przyczyn tego, co chcemy poznać. Natomiast wiedza o przyczynach jest mądrością (z języka gr. sofia). Filozofia – rozumiana jako dążenie właśnie do mądrości – została nazwana filozofią pierwszą lub metafizyką i do dziś jest uważana (choć nie przez wszystkich) za filozofię w sensie ścisłym. Należy tu zauważyć, iż poznanie metafizyczne jest nie tylko filozofią naukową (uprawianą na uniwersytecie), ale przede wszystkim stanowi spontaniczne poznanie rzeczywistości. Poznanie metafizyczne, czyli poznanie w świetle przyczyn jest bowiem dla każdego człowieka czymś naturalnym. Stanowi wrodzoną cechę umysłu ludzkiego. Człowiek zatem ze swej natury jest filozofem, a dokładniej „stworzeniem metafizycznym”.

Z kolei w filozofii klasycznej pojawiły się dwa główne nurty, żywe aż do dziś: idealizm i realizm. Idealizm został zapoczątkowany przez Platona. Myśliciel ten stwierdził, iż rzeczywistość jest w swej naturze czymś duchowym, a nie materialnym. Według niego rzeczywistością jest świat idei (ponad zmysłowy), który istnieje

⁵⁰⁹ Reale, *Historia*, t. 1, s. 469, 470 – 71.

je obiektywnie, czyli niezależnie od świata zmysłowego i tego czy ktoś o nim myśli (idealizm obiektywny).⁵¹⁰ Należy dodać, że idee Platona jego uczeń Arystoteles zaliczył do przyczyn formalnych. Świat fizyczny natomiast stanowi jedynie obraz (kopię, odbitkę) świata idei. Świat zmysłowy jest więc czymś wtórnym i niesamodzielnym, gdyż zależnym od świata nadzmysłowego bez którego nie może istnieć. Platonizm odżył w przemyśleniach Kartezjusza nazywanego ojcem filozofii nowożytnej. Kontynuacją filozofii Platona jest też teoria Immanuela Kanta, który wyciągnął dalsze wnioski z platonizmu. Na początku XX wieku z kolei pojawiła się fenomenologia – również nawiązująca do teorii Platona. Fenomenologia bowiem poszukuje (podobnie jak to czynił Platon) „czystych, idealnych istot,” ukazujących się w tym, co zmysłowe i konkretne. Z fenomenologii zaś wywodzą się takie style filozofii jak egzystencjalizm, filozofia spotkania oraz hermeneutyka. I tak filozofia XX i XXI wieku znalazła się pod wpływem myśli kartezjańsko – kantowskiej, tracąc tym samym swój realny, poza podmiotowy przedmiot poznania.

Odmianą wizję rzeczywistości, nazywaną realizmem, przedstawił uczeń Platona – Arystoteles. Jego zdaniem, rzeczywistość tworzą konkretne rzeczy nazwane substancjami, które poruszają się, powstają i giną. Należy wśród nich wyróżnić byty nieożywione, byty ożywione nie posiadające rozumu oraz byty ożywione posiadające rozum (ludzie). Przemiany i stawanie się rzeczywistości wyznaczają zaś cztery przyczyny: materialna, formalna, celowa i sprawcza. Odmianą realizmu jest też myśl św. Tomasza z Akwinu. Myśliciel ten wskazał w bycie na dwa jego elementy, do których należy istota i istnienie. Istota sprawia, że dana rzecz jest tym, czym jest np. człowiekiem. Istnienie natomiast powoduje realność bytu to znaczy sprawia, że coś jest w rzeczywistości, a nie jest tylko snem lub wymysłem człowieka. Dla Arystotelesa i św. Tomasza zatem czymś rzeczywistym był świat zmysłowy tworzony przez osoby i rzeczy. Natomiast Platon za rzeczywistość uznał świat idei. Jednak w obu przypadkach przedmiotem filozoficznych dociekań była rzeczywistość leżąca „na zewnątrz” człowieka. Współcześnie tomizm posiada kilka wersji takich jak: tomizm egzystencjalny, transcendentalny, konsekwentny czy tradycyjny.

Ponadto platonizm, arystotelizm oraz tomizm stanowią maksymalistyczny program poznawczy. Te nurty filozofii dążyły bowiem do wyjaśnienia wszystkich wymiarów świata i ludzkiego życia, interesując się strukturą przyrody, istotą człowieka, polityką, życiem społecznym czy istnieniem Absolutu. Ów szeroko zarysowany program poznawczy „rodził się” wśród uprawiających filozofię od początków

⁵¹⁰ Reale, *Historia*, t. 2, s. 158.

jej powstania (VI w. przed Chr.). Pełny wymiar zyskał w filozofii średniowiecznej, mającej ambicję objąć swym zasięgiem poznawczym całość rzeczywistości, w tym dwa jej główne wymiary ry: materialny i duchowy. Koniec średniowiecza (XV w.) oznacza powolną rezygnację z tego typu dążeń. Kolejną cezurę w dziejach filozofii stanowi wiek XVII i myśl Kartezjusza, radykalnie oddzielającego materię od ducha, chociaż jeszcze je uwzględniającego.

Myśliciele pokartezjańscy wyciągnęli wnioski z tego oddzielenia, tworząc dwie zasadnicze koncepcje filozofii. Jedna z nich (materializm) uwzględnia tylko materię. Materializm przejawia się w uwielbieniu dla: nauk przyrodniczych (pozytywizm), skuteczności w działaniu (pragmatyzm) oraz konfliktów społecznych grup prawdziwie czy rzekomo ciemionych (marksizm). Druga koncepcja filozofii (spirytualizm) uwzględnia tylko ducha. Co do spirytualizmu, to za jego współczesnego przedstawiciela można uznać tylko fenomenologię, choć również w niej daje się zauważyć materializm zawarty w jednym z jego kierunków, tzn. W egzystencjalizmie Sartre'a. Koncepcje filozoficzne materializmu i spirytualizmu zanegowały przeciwne sobie sfery. Materializm przecież zaprzeczył realności sfery ducha. Spirytualizm zaś realności sfery materii. Następujący po nich nowy kierunek filozofii – zwany postmodernizmem, wyciągnąwszy wnioski z obydwu, zaprzeczył i materii, i duchowi. Można zatem postmodernizm uznać za uwieńczenie i zakończenie myśli pokartezjańskiej. Doszła ona bowiem do uznania, że właściwie świat nie istnieje, zarówno w swym aspekcie materialnym, jak i duchowym.

Nie wszyscy jednak pogodzili się z radykalnym odrzuceniem realności świata, zwłaszcza, że dawał on o sobie znać poprzez rozmaite problemy związane z przyrodą i szeroko pojętą ekologią. Tak powstała ekofilozofia. Uznała ona istnienie świata materialnego i zwróciła uwagę na jego znaczenie dla człowieka jako tego, od którego zależy przyszłość ziemi i wszystkich stworzeń. Człowiek zatem, będąc jednocześnie bytem materialnym i częścią przyrody, musi przekraczać swoje jednostkowe uwarunkowania materialne, aby w jakiś sposób zjednoczyć się z całym światem. W ten sposób materia i duch zostają z sobą niejako utożsamione. Przekraczanie siebie – właściwe duchowi – prowadzi przecież do materii – Ziemi czy Kosmosu.

Obok filozofii klasycznej, nurtów pokartezjańskich i ekofilozofii należy jeszcze zwrócić uwagę na personalizm. Owa koncepcja filozoficzna bowiem stawia sobie za cel utworzenie – z właściwej dla tomizmu akceptacji realności oraz pewnych elementów myśli współczesnej – nowej całości odnoszonej przy tym tylko do człowieka jako osoby (niekiedy również do Boga). Tak że i tu mamy do czynienia z pewnym zawężeniem tematyki filozoficznej.

Inną odmianą filozofii jest koncepcja pozytywistyczna. Teoria ta została sformułowana w XIX wieku przez pozytywistów i upowszechniona przez neopoztywistów w latach 20 – tych XX wieku. Zdaniem pozytywistów najdoskonalszą postacią wiedzy są nauki przyrodnicze i humanistyczne (tzw. scjentyzm). Filozofia nie jest przez nich uznana za naukę ponieważ nie posiada własnego przedmiotu badań, który został podzielony pomiędzy przez nauki szczegółowe. Filozofia może być jedynie nauką pomocniczą wobec nauk empirycznych. Rola filozofii polegałaby zatem na analizie języka nauki, wyjaśnianiu znaczenia pojęć w niej zawartych, ustaleniu naukowej wartości pytań czy na opracowaniu procedur badawczych prowadzących do uzyskania wartościowej wiedzy.

Kolejnym poglądem na to, czym jest filozofia prezentują myśliciele z kręgu filozofii analitycznej (np. L. Wittgenstein). Ich zdaniem najważniejszy jest język, w którym są wypowiedane problemy filozoficzne. Dlatego też racjonalnie można zajmować się jedynie strukturą języka filozofii, a nie np. szukaniem przyczyn rzeczywistości. Problemy filozoficzne bowiem mają swoje źródło w sposobie wyrażania się czyli w języku. Natomiast „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (L. Wittgenstein).⁵¹¹

Obecnie filozofia jest jedną z wielu nauk stanowiących dziedzinę poznania zorganizowanego, posiadającego swój przedmiot badań, metodę i cel. Pierwotnie jednak filozofia była jedynym naukowym poznaniem świata. Z biegiem czasu z organizmu filozofii zaczęły wyodrębniać się różne dyscypliny naukowe. Najpierw usamodzielniały się nauki matematyczne, później przyrodnicze i historyczne. I tak powstały tzn. nauki szczegółowe: mechanika, geometria, biologia, chemia, fizyka, psychologia, pedagogika czy socjologia. Nauki szczegółowe, w odróżnieniu od filozoficznego poznania świata, zajmują się jakimś określonym wycinkiem rzeczywistości. Dlatego też zasady badane przez nauki szczegółowe posiadają wartość w ramach tej części bytu, który badają. Natomiast zasady poszukiwane przez filozofię „tłumaczają wszystkie byty bez wyjątku”.⁵¹²

Opisane wyżej koncepcje filozofii stanowią naszą współczesność. Warto je więc poznać, także ze względów praktycznych, gdyż niektóre z nich mają swoje odbicie w powszechnie przyjmowanych: moralności, wychowaniu czy kształcie życia społecznego.

⁵¹¹ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 24 – 26.

⁵¹² Reale, *Historia*, t. 1, s. 471.

PRZYSPIESZONY KURS FILOZOFICZNEGO MYŚLENIA

Przyspieszony kurs filozoficznego myślenia składa się z dwóch etapów. W pierwszym etapie należy przeczytać fragmenty zamieszczonych niżej tekstów filozoficznych, w drugim zaś wskazane jest wykonanie zamieszczonych pod tekstami ćwiczeń filozoficznych.

TEKSTY FILOZOFICZNE

Między Atenami a Jerozolimą - cywilizacyjny termostat

„Znany to pogląd, że w fundamencie cywilizacji europejskiej znajdują się trzy składniki: filozofia i nauka grecka, religia judeochrześcijańska i prawo rzymskie; innymi słowy – ujmując rzecz hasłowo – w fundamencie tym mamy Ateny, Jerozolimę i Rzym. (...) Należy zatem podkreślić, że fundament ten nie jest tylko czcigodnym zabytkiem, ale nadal oddziałuje z wielką siłą; jest cały czas wśród nas, jest obecny. Antyk – jak zauważył na początku XX wieku Tadeusz Zieliński, wybitny badacz starożytności – nie jest już, co prawda, w edukacji, w kształtowaniu gustów dla współczesności normą (jak to bywało jeszcze w XVIII wieku), lecz jest „siłą żywiącą”. Oddziaływanie tej „siły żywiącej” w ciągu ostatniego stulecia niewątpliwie osłabło, nadal jednak jest silne, zwłaszcza w sferze nieświadomego dziedziczenia kulturowego (nie czyta się już Homera, ale przetworzone kulturowo wzorce homeryckie nadal kształtują umysły.) (...) Dla skrócenia opowieści i jej uwyrażnienia plany te zostaną zaprezentowane w sposób kontrastowy, na zasadzie wyraźnych opozycji, dychotomii. Pragnę podkreślić, że tworzę tu pewne idealne modele, a nie rodzaj historycznej monografii opisującej doktryny wyznawane w realnych Atenach i w realnej Jerozolimie przez wieki. (...) Jerozolima to miasto świątynio-centriczne, Ateny to miasto agoro-centriczne; odpowiada to podręcznikowemu podziałowi na kulturę teocentryczną i antropocentryczną. (...) Kolejne ważne rozróżnienie – powiązane zresztą z powyższym – to pewność versus ciekawość. Po stronie Jerozolimy mamy dążenie do pewności, do posiadania prawdy ostatecznej i absolutnej, co z kolei łączy się z potrzebą prawd świętych oraz niewzruszonych dogmatów (kultura profetyczna i dogmatyczny typ umysłowości), po stronie Aten natomiast mamy ciekawość, skłonność do poszukiwania i eksploracji nieznanego, nieufność poznawczą, sceptycyzm, umiejętność krytycznego spojrzenia na swoje przekonania, co rodzi relatywizm i tworzy typ umysłowy zetetyka. (...) Kolejna „podwójność” to poszukiwanie sensu kontra podbijanie przyrody, dominowanie.

Spokrewniony z tym podział to podział na *vita contemplativa* i *vita activa*. To pierwsze jest bliższe duchowej Jerozolimie, to drugie bliższe duchowym Atenom. (...) W Jerozolimie dominuje monologiczny typ umysłu, którego narzędziem jest retoryka (główną formą nauczania jest kazanie, wykład, komentarz). W Atenach zaś szczególnie ceniony jest dialogiczny typ umysłu (talent do zadawania celnych, trafnych, „trudnych” pytań), wspomagany dialektyką, a nawet erystyką. (...)

Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatyzmu i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów...Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który... podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste. W Jerozolimie dominuje kapłańska forma kultury umysłowej, w Atenach – błazeńska. (...).

Nawiązując zaś do głównego – zdaniem Władysława Tatarkiewicza – podziału w dziejach filozofii, Jerozolima jest maksymalistyczna, Ateny – minimalistyczne; kiedy zatem w kulturze dominuje Jerozolima, mamy duchowy klimat, który można określić jako „wyż jerozolimski”, kiedy zaś dominują Ateny, mamy klimat, który można określić jako „niż ateński.”

Oczekuję teraz pewnego zdziwienia czytelnika, chciałbym bowiem zauważyć, że te miasta są w nas. Te dwa antagonistyczne, niedopasowane, często sprzeczne, składniki występują nie tylko w fundamencie naszej cywilizacji, ale też w nas samych. Europejczyk miasta te nosi w sobie, dlatego też nosi w sobie antagonizm, konflikt; jest wewnętrznie niespójny, „popękany,” „pogmatwany,” a nawet wewnętrznie sprzeczny.

(...) Te miasta są w nas wszakże w różnych proporcjach. Różnie to się rozkłada u różnych ludzi; niektórzy – z temperamentu czy z wychowania – mają w sobie więcej Jerozolimy, inni Aten. Mamy w świecie zachodnim niezwykle szerokie spektrum nie tylko charakterologicznie osobowościowe, ale też ideowe. Mamy skrajnych konserwatystów, fanatyków wierzących w absolut, mamy skrajnych liberałów, relatywistów, awangardzistów, prowokatorów, burzycieli wszelkich wartości. (...) Co więcej, miasta te są w nas w różnych proporcjach w różnych okresach i okolicznościach życia. Pomocny może być tutaj podział Kierkegaarda, który wyróżnił estetyczne, etyczne i religijne stadium życia. (...).

Tak oto ujawnia się działanie czegoś, co chciałbym nazwać „termostatem cywilizacyjnym.” Działanie tego termostatu szczególnie wyraźnie daje znać o sobie w dużej skali, w dziejach kultury europejskiej i kultur narodowych. Rzuca się w oczy pulsacja: po epokach relatywizujących nadchodziły epoki poszukiwania

absolutu, po epokach z ducha ateńskich następowały jerozolimskie. (...) A jak jest teraz? Który składnik dominuje? W pierwszej połowie XX wieku (zwłaszcza od pierwszej wojny światowej) termostat kulturowy był „ustawiony” na wzmacnianie absolutów, panował zatem „wyż jerozolimski.” W kulturze europejskiej rozrastały się agresywne i fanatyczne neoreligie („wiek ideologii”), które ogłaszały się nowym objawieniem (głównymi prorokami byli Marks, Engels, Nietzsche), a ich kapłani i wyznawcy twierdzili, że posiadli prawdę absolutną i obiecywali – po zwycięstwie – tysiącletnie panowanie dobra. Europa nieoczekiwanie stała się miejscem rozkwitu absolutyzmów i fanatyzmów o większym nawet natężeniu niż te średniowieczne (w czasie wojny Miłosz pisał w liście do Andrzejewskiego, że „ogień piekielny tym razem powinien uderzyć w posiadaczy prawdy”). Kiedy jednak nowy Bóg umarł (śmierć Stalina), termostat kulturowy zmienił kierunek i zaczął oddziaływać „niż ateński”. Coraz bardziej wpływowe, zdobywające posłuch i popularność, zaczęły być nurty relatywizujące, głoszące „koniec metafizyki”, a ich krystalizacją stał się postmodernizm. Apogeum (skraj) tego trendu relatywizującego to – jak się zdaje – dekonstrukcjonizm Derridy (...).

[J. Brezcko, Między Atenami a Jerozolimą – cywilizacyjny termostat [w] *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii*], Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2014, s. 15 – 33].

Nowożytność jako pole bitewne antropologii

„Chciałbym zacząć od powtórzenia oczywistej prawdy, że człowiek – w odróżnieniu od mniej lub bardziej zalgorytmizowanych zwierząt, kierujących się wrodzonym instynktem – działa „nie wprost,” ale poprzez obraz siebie (wyobrażenie, pojęcie, jakie ma o sobie). (...) Natura ludzka jest tedy plastyczna, zależy między innymi od naszego pojęcia o naturze ludzkiej (ludzki *hardware* może otrzymać bardzo odmienny kulturowy *software*). Kulture i czasy (poszczególne epoki w dziejach danej kultury) różnią się między innymi dlatego, że zawierają w sobie różne antropologie. Antropologie mają zatem cechę samospełniających się prorocत्व. Jeśli pojmujemy człowieka jako istotę łagodną, wprowadza to łagodność do świata ludzkiego, jeśli pojmujemy człowieka jako istotę drapieżną, wprowadza to drapieżność do świata ludzkiego (...). Stąd niezwykła waga kulturowych autoportretów człowieka (tego, jak człowiek samego siebie postrzega), zwłaszcza tych autoportretów, które zdobywają popularność, które utrwalają się w zbiorowej świadomości. Mówiąc hasłowo: „Takie będą Rzeczypospolite, jakie ich antropologie. (...)”

Antropologia marksowska, upowszechniona w XIX – wiecznym ruchu komunistycznym, zdobyła – na zgłiszczach pierwszej wojny światowej – władzę w Rosji. Nieco później, antropologia nietzscheańska, w sprymitywizowanej postaci nazistowskiej (czyli w wersji zarazem wodzowskiej, masowej, rasistowskiej i nacjonalistycznej), zdobyła władzę w – ogarniętych wielkim kryzysem – Niemczech. Po okresie początkowej współpracy te dwie wizje Nowego Człowieka, dwa wielkie plany przebudowy ludzkości, które – jak się wydawało – miały razem zwalczać „starego człowieka” i świat tradycyjny (po części chrześcijański, po części liberalny) – zderzyły się ze sobą w morderczej walce. Świat tradycyjny, zaatakowany wcześniej przez nazistów, wsparł w tym boju stronę komunistyczną. Mówiąc obrazowo, w 1945 roku nazistowski nadczłowiek został pokonany przez komunistycznego Nowego Człowieka. Tak skończyła się pierwsza runda XIX-wiecznej wojny antropologii. W drugiej rundzie, zwanej „zimną wojną” (choć zdarzały się lokalne wojny gorące), do boju – ogarniającego całą planetę – stanął „stary człowiek” (w różnych odmianach) oraz Nowy Człowiek komunistyczny. Konflikt ten, ze względu na globalny zasięg, otrzymał nazwę konfliktu Wschód – Zachód. Trwał on blisko pół wieku i zakończył się niespodziewanym, zaskakującym zwycięstwem Zachodu i „starego człowieka.” Używając pewnej ryzykownej, choć – jak sądzę – uzasadnionej metafory, można powiedzieć, że tysiącletni (w planach) komunistyczny trzeci Rzym zapadł się nagle – w wieku lat siedemdziesięciu – pod własnym ciężarem. (...) Czesław Miłosz, już w latach pięćdziesiątych, uważał, że konflikt Wschód – Zachód to konflikt dwóch koncepcji człowieka. „Dwie skrajności: całkowita płynność historyczna i rozpuszczona w niej natura ludzka (która dostarcza pożywki dla marksistowskich marzeń o «przekształceniu człowieka») kontra stabilności «praw naturalnych» (ten element silny w Ameryce, odziedziczony po wieku Oświecenia)”. (...) Skoro „nietzscheański” nadczłowiek „dla mas” okazał się nazistowskim ludobójcą – czyli mówiąc łagodnie, skompromitował się – pojawia się, powtórzmy, wykuwany w kuźni postmodernistycznej, nowy nietzscheański nadczłowiek dla elit; oparty tym razem nie na eugenicie i ewolucyjnym przekroczeniu człowieczeństwa, ale na stałym wykraczaniu post-człowieka poza siebie, na samo – negacji, która rodzi chwilową (moment tylko trwającą) afirmację, która rodzi negację i tak wwyż, i wwyż. Zaczyna się zatem od konstatacji „śmierci człowieka” i jest wizją jego zmartwychwstania jako samolepiącego się Demiurga. Ten znikający podmiot ratuje swoje istnienie przez stawanie się, przez nieustanne eksperymentowanie ze sobą (tutaj chyba należy umieścić interpretację seksualnych eksperymentów markiza de Sade, dokonaną przez Lacana i Deleuze.) Hasłem jest nie stabilizacja, nie osadzenie się w sobie, ale destabilizacja, ciągła

ucieczka od siebie w imię nowego siebie. Nieustanne wyrywanie się do przodu. Bo każde „ja” okazuje się iluzją, fantomem, fatamorganą; ruch jaźni jest wszystkim, cel jest niczym. (...)

Podsumujmy: na miejsce wiary w substancjalną duszę, a następnie w Cogito i Rozum, czyli w jakąś cząstkę niezmienną na dnie naszej osobowości, wkracza wizja duchowości jako strumienia wrażeń (...). Ten strumień wrażeń, ta heraklijska rzeka przeniesiona do wnętrza człowieka, zostaje pozbawiona niezmiennego, trwałego koryta tożsamości. Tożsamość się rozdwaja (schizofrenia), rozstraja, multiplikuje, jest tak samo płynna jak wrażenia. Człowiek nieustannie zmienia imiona, nazwiska, osobowości, charaktery (...), aż osiąga stadium jakiejś multi – schizofrenicznej euforii. Wolno jednak podejrzewać, że podobnie jak w zwyczajnej schizofrenii (i narkotycznych ekstazach), następuje potem etap zapaści; wielki kac i duchowa pustka. Niech argumentem będzie fakt, że wielu spośród owych eksperymentatorów z płynnym człowieczeństwem, z „końcem człowieka”, z podmiotem jako procesem, popełniło samobójstwo. Zauważmy, że owo elitarne poszukiwanie coraz to nowych i coraz bardziej ekstremalnych (często perwersyjnych) wrażeń przez „człowieka odpodmiotowionego”, współgra z konsumeryzmem i hedonistyczną tendencją zwycięskiej antropologii liberalnej (...).”

[J. Breczko, *Nowożytność jako pole bitewne antropologii* [w] *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii*], Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2014, ss. 35 – 67].

ĆWICZENIA

1. SOKRATES

Czy postawa Sokratesa może imponować współczesnemu człowiekowi, czy też nie przystaje ona do dzisiejszych realiów? Zorganizuj dyskusję na ten temat.

2. PLATON

- a) Przedstaw za pomocą rysunku sytuację opisaną w tekście [mitu o jaskini]. Opowiadanie Platona można potraktować jako alegorię, a Twój rysunek – jako emblemat. Znaczy to, że ich wyobrażalne elementy reprezentują treści niewyobrażalne, ujmowane czysto myślowo. Spróbuj wedle własnej inwencji (...) przyporządkować te treści wyobrażalnym elementom, np. jaskinia – doczesne ludzkie życie, łańcuch – uzależnienie od czegoś.
- b) Ułóż współczesną wersję Platońskiego mitu. Niech jego akcja rozgrywa się nie w jaskini, ale w miejscu symbolizującym współczesną cywilizację.

3. ARYSTOTELES

Do istoty substancji należy to, że mimo zmian jej własności „pozostaje ciągle jedną i tą samą.” Jesteś substancją – właśnie dlatego, chociaż się zmieniasz (...) wciąż pozostajesz sobą. Aby lepiej zrozumieć, czym jest substancja, wylicz wszystkie zmiany, jakie ostatnio w Tobie zaszły, a następnie zastanów się, co w Tobie pozostało niezmiennie.

4. ŚW. TOMASZ Z AKWINU

Po rozważeniu (...) argumentów za i przeciw istnieniu Boga spróbuj rozstrzygnąć, która z dyskutowanych przez Tomasza odpowiedzi na tytułowe pytanie jest według Ciebie lepiej uzasadniona.

5. KARTEZJUSZ

Porównaj punkt wyjścia filozofii Kartezjusza [zawartość własnego umysłu, świadomość] z punktem wyjścia „dróg” św. Tomasza (...). Od czego, według Ciebie, należy zacząć filozofowanie – od świata, świadomości czy Boga?

6. KANT

- a) Wyobraź sobie przestrzeń bez ciał oraz czas bez przeżyć. Następnie spróbuj sobie wyobrazić same ciała bez przestrzeni oraz same przeżycia bez czasu (...). Według Kanta niemożliwość tego drugiego rodzaju wyobrażeń stanowi pod-

stawę twierdzenia, że przestrzeń i czas nie tyle pochodzą z doświadczenia, ile stanowią jego konieczny warunek. Czy Twoja wyobraźnia napotyka takie same możliwości i ograniczenia, jakie opisał Kant?

- b) Kant odróżnia imperatywy hipotetyczne (warunkowe) i kategoryczne (bezw warunkowe). Pierwsze proponują pewne działania jako środki do osiągnięcia określonych celów, do których się dąży (np. jeśli chcesz być zdrowy, musisz uprawiać sport). Drugie natomiast nakazują coś bezwarunkowo, bez względu na jakież pożądanе cele. (np. musisz pomagać ludziom w potrzebie). Podaj kilka przykładów imperatywów obu rodzajów. (...). W ciągu jednego dnia konsekwentnie [zastosuj się] do imperatywu Kanta i, zanim zrobisz cokolwiek, [zastanów się] czy chciałbyś, żeby wszyscy i zawsze postępowali w danej sytuacji tak jak Ty.

7. HEGEL

„Rozum panuje nad światem” (...). Według Hegla, dzieje mają charakter rozumny, zmierzają do określonego celu, a nie są tylko grą przypadkowych sił. Odwołując się do wiedzy z historii, podaj przykłady, które potwierdzają tezę Hegla, oraz takie, które jej zaprzeczają.

8. NIETZSCHE

Według Nietzschego, powstanie nadczłowieka jest sprawą woli człowieka, który odwróci się od rzekomych wartości nadprzyrodzonych (...). Sformułuj argumenty, których można by użyć w dyskusji z ideą nadczłowieka.

9. HUSSERL

Nawiązując do przykładów Husserla, podaj przykłady sytuacji, w których Twoje Ja zwraca się w jakiś sposób do pewnego przedmiotu, np. opisz, jak przypominasz sobie coś, jak Ci się coś podoba, jak coś Ciebie denerwuje itp. Przeanalizuj dokładnie, co w tym czasie dzieje się z Twoim czystym Ja.

10. JASPERS

Sytuacje graniczne to nieuchronne sytuacje życiowe, na których zajście nie mamy wpływu. W nich to ujawniają się nasze ludzkie ograniczenia (...), ale także to, co w życiu najważniejsze i ostateczne. Zastanów się, jakie sytuacje graniczne spotkały Cię w życiu oraz do jakich refleksji Cię skłoniły.⁵¹³

⁵¹³ J. Wojtysiak, *Filozofia. Pochwała ciekawości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 205, 207, 208, 211, 223, 229, 235, 239, 246, 257, 262, 265.

INDEKS RZECZOWY

- Absolut 77, 78, 80, 121, 122, 123, 172,
179, 183, 184
- absolutyzm etyczny 39
- afazja 72
- agnostycyzm 118, 138, 194
- akt 65, 66, 68, 161, 162
- alienacja 127
- anamneza 57
- antropologia 15, 113, 159, 175, 185
- antyhumanizm 169, 172
- antymetafizyczność 169, 172
- antyracjonalizm 169, 170, 172
- apatia 72, 73
- apeiron 26
- appetitus 99
- arché 17, 25, 27, 30
- arete 39, 40
- ataraksja 73
- atom 32
- autarkia 44
- Biocentryzm 175**
- byt 14, 15, 19, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32,
33, 36, 51, 52, 55, 58, 62, 63, 64, 65, 68,
69, 72, 73, 77, 78, 82, 83, 84, 86, 88, 89,
90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 103,
104, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 121,
124, 125, 126, 127, 133, 143, 148, 150,
156, 157, 159, 160, 161, 162, 165, 167,
172, 175, 178, 179, 180, 181
- Chrześcijaństwo 79, 80, 85, 122, 142
- ciało 14, 32, 39, 47, 48, 53, 55, 56, 57, 67,
74, 97, 98, 112, 157, 160
- cnota 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 70, 108
- Corpus Aristotelicum 62
- cynicy 47, 48
- cyrenaicy 48, 49
- Decyzja 100
- dedukcja 110
- dekonstrukcja 169, 170, 172
- Demiurg 52, 53, 186
- dialog 38, 39, 42, 45, 46, 50, 52, 53, 54,
57, 58, 59, 86, 149, 156, 162, 171
- dialektyka 84, 87, 104, 124, 130, 183
- dowód
- kosmologiczny 101
 - ontologiczny 88
- dualizm 30, 51, 112, 114,
- dusza 14, 19, 21, 31, 32, 39, 53, 54, 55,
56, 58, 64, 67, 74, 77, 78, 83, 86, 91, 97,
98, 112, 137, 143, 160
- dyscypliny filozoficzne 15
- Edukacja 21, 59
- egzemplaryzm 82
- egzystencjalizm 114, 150, 153, 158, 179,
180
- egzystencjały 151
- ekoetyka 175, 176
- ekofilozofia 15, 174, 180
- eksperyment 21, 107, 133
- eleutheria 44
- emanacja 77
- empiryzm 90, 104
- genetyczny 108
 - metodologiczny 106
- enkrateia 44
- epikureizm 72, 73, 76
- etyka 15, 116
- wartości 148
 - bez kodeksu 169, 173
 - chronienia osób 167
 - niezależna 139
 - obowiązku 119
 - marksistowska 127

Fenomenologia 121, 146, 148, 149, 150, 154, 159, 169, 179
 figury retoryczne 38
 filozofia przyrody 16, 25, 39, 124
 fizykalizm 135
 forma 20, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 94, 96, 97, 111, 119, 122, 134, 159, 160, 161, 162, 183
 Hermeneutyka 154, 156, 159, 179, 200
 historia filozofii 13, 14, 15, 16, 22, 25, 26, 30, 50, 72, 76, 85, 106, 121, 134, 156, 194, 195, 200, 201, 203, 204
 humanizm integralny 157
 humanocentryzm 175
 hylemorfizm 65
 Idea 21, 50, 51, 52, 73, 82, 89, 109, 117, 121, 132, 137, 188
 idealizm 53, 61, 94, 121, 178, 179
 iluminacja 82
 imperatyw 120
 – ekologiczny 176
 – kateryczny 119
 immoralizm 141, 142, 196
 indukcja 44, 107
 innantyzm 57
 innobyty 121
 instrumentalizm 138
 intelekt 51, 67, 68, 70, 91, 95, 99, 100, 117, 145, 153, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 196
 intelektualizm etyczny 41
 intencja 89
 introspekcja 108
 ironia 43
 istnienie 14, 16, 19, 83, 88, 94, 95, 96, 98, 101, 103, 114, 135, 136, 149, 153, 158, 161, 162, 165, 167, 179, 180, 183, 186, 193, 203
 istota 13, 14, 19, 21, 29, 39, 42, 53, 70, 80, 83, 92, 94, 95, 96, 101, 112, 122, 124, 127, 128, 137, 145, 147, 156, 158, 161, 162, 165, 167, 179, 193, 196, 198, 203
 Jednia 77, 78, 79, 203
 Koło wiedeńskie 134, 137
 kontemplacja 18, 144, 158, 163
 krąg hermeneutyczny 155
 Laicyzacja 90
 liczba 30, 91, 146
 logos 16, 20, 28, 29, 38, 76, 80
 Marksizm 33, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 180, 195, 199, 200, 202
 materia 16, 29, 52, 53, 63, 64, 65, 66, 67, 77, 78, 94, 97, 124, 137, 158, 161, 162, 180
 materializm 33, 124, 125, 128, 130, 180, 202
 – dialektyczny 124
 – historyczny 124, 125
 mądrość 13, 18, 19, 35, 38, 40, 45, 56, 59, 75, 80, 85, 93, 143, 161, 163, 164, 167, 178
 metafizyka 12, 15, 19, 25, 27, 29, 30, 62, 63, 64, 66, 96, 97, 103, 159, 161, 165, 167, 168, 172, 178, 193, 198, 203
 metempsychoza 56
 metoda 42, 45, 107, 108, 110, 111, 130, 146, 147, 154, 170, 195, 200
 – elenktyczna 42
 – maieutyczna 43
 metodyczne wątplenie 110
 męstwo 39, 40, 42, 70, 139, 143, 164
 „mit o jaskini” 50, 51
 monizm 27, 32, 114
 możliwość 63, 64

myśl 13, 15, 16, 21, 23, 24, 25, 29, 32, 33, 35, 38, 41, 46, 47, 51, 53, 55, 62, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 88, 90, 94, 96, 97, 100, 102, 103, 104, 108, 111, 112, 113, 114, 116, 119, 121, 123, 124, 128, 130, 132, 133, 154, 158, 160, 170, 179, 180, 194, 195, 198, 199

Nadbudowa 125, 126, 129
nadczołowiek 97, 142, 143, 185, 188, 193
neomarksizm 126, 128, 130, 132, 195
neoplatonizm 77, 79, 80, 81, 86, 91
niebyt 29
neopozytywizm 133, 134, 137
nominalizm 83, 89

Okazjonalizm 114

Panteizm 28, 87, 114
państwo 50, 52, 53, 55, 57, 58, 60, 70, 71, 83, 120, 122, 161, 201
partycypacja 52, 86
patrystyka 81
personalizm 157, 158, 159, 160, 180, 194, 202
platonizm 33, 61, 80, 81, 89, 179, 196
pluralizm 15, 32, 170, 171, 172, 173
podmiot 16, 64, 98, 104, 109, 111, 112, 113, 116, 118, 146, 148, 154, 155, 159, 165, 186, 204
pojęcia transcendentalne 117
polityka 13, 62, 71, 125, 179, 193
postmodernizm 169, 170, 171, 172, 173, 180, 184, 197, 202, 203, 205
powszechniki 88, 89, 104
pozytywizm 112, 133, 134, 137, 139, 180
praca 23, 46, 94, 108, 126, 127, 128, 160
pragmatyzm 137, 138, 180, 196, 197
prawa dialektyki 33, 125
prawda 12, 18, 20, 22, 36, 43, 57, 82, 92, 96, 97, 110, 122, 138, 141, 143, 154, 156, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 170, 171, 182
princypium 25, 30
przed – rozumienie 154
przewrót kopernikański 118
przeznaczenie 74, 76, 151
przyjemność 45, 47, 48, 49, 57, 69, 70, 74, 75, 99, 104, 148, 163, 169
przypadłość 13, 62, 63
przyczyny 12, 13, 63, 64, 66, 101, 102, 103, 114, 126, 127, 165, 168, 170, 171, 172, 178, 194
przyroda 25, 26, 27, 32, 106, 114, 174, 175, 180
psychoterapia filozoficzna 20, 201

Racjonalizm 90, 112, 113, 114, 135
realizm 12, 14, 33, 44, 62, 89, 103, 111, 178, 179
redukcje fenomenologiczne 147, 148
reinkarnacja 56
reizm 136
relacje 15, 16, 52, 63, 91, 128, 135, 161, 165, 166, 167, 174, 176
– istnieniowe 165
– istotowe 166
relatywizm 36, 38, 138, 148, 183
resentyment 142, 147
retoryka 35, 36, 37, 84, 183
rewolucja 33, 128, 130
rex extensa 112
rex cogitans 112
roztropność 40, 70, 111, 163, 164
rozum 14, 19, 20, 28, 32, 40, 44, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 67, 68, 75, 76, 80, 82, 83, 88, 101, 103, 107, 108, 109, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 130, 146, 162, 171, 173, 178, 179, 188, 204

Samoistne Istnienie 94, 101
sceptycyzm 72, 73, 76, 110, 113, 183, 198

scholastyka 90,104
siły wytwórcze 125
sofiści 35, 36, 38, 55
spolegliwy opiekun 140
sprawiedliwość 39, 40, 43, 51, 54, 57, 59,
60, 70, 71, 79, 130, 136, 143, 163, 164
sprawność pierwszych zasad 11
sprzeczność 29,32,33,73,88,92,122,123,1
24,126,129,176
stoicyzm 20,72,75,80,195
stosunki produkcji 125
substancja 62, 63, 84, 94, 114, 157, 158,
179, 187
sytuacje graniczne 152, 188
szczęście 20, 44, 45, 47, 68, 69, 71, 72, 73,
76, 153
szkoła frankfurcka 130, 131, 200
szkoła lwowska - warszawska 133, 134
szkoły hellenistyczne 72
świadomość 14, 74, 111, 112, 118, 122,
126, 127, 136, 146, 147, 148, 150, 154,
185, 187, 194

Technika antylogii 35, 36
teodycea 16
teoria poznania 57, 67, 98, 110, 119
tolerancja 109, 172
tomizm 70, 90, 98, 102, 159, 161, 167,
168, 179, 180, 196

topos 37
transcendentalia 96
Wariabilizm 28

Uczucia 38, 67, 99, 146, 148, 161, 163,
164, 167, 168, 172, 193
umiarkowanie 40, 70, 164
ustrój polityczny 60

Wartości etyczne 43, 143
wiera 12, 80, 88, 103, 105, 109, 167, 196
wiedza 11, 12, 13, 14, 16, 18, 20, 23, 26,
29, 33, 39, 40, 41, 43, 45, 52, 57, 70, 72,
73, 82, 93, 106, 108, 109,113, 117, 118,
131, 133, 134, 135, 138, 141, 142, 146,
155, 163, 166, 169, 178
wola mocy 141, 143, 144
wola życia 144
wolność 44, 61, 74, 80, 100, 107, 115,
119, 120, 122, 130, 143, 150, 152,157,
158, 159, 162, 167, 171, 194

Via antiqua 90, 104
via moderna 90, 104

Zatarg 171
zmysły 98, 110
złoty środek 69
złudzenia 46, 107

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk S., *Metafizyka czyli ontologia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- Andrzejuk A., *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012.
- Andrzejuk A., *Elementarz filozofii*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 2007.
- Andrzejuk A., *Człowiek i decyzja*, Navo, Warszawa 2007.
- Andrzejuk A., *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 2006.
- Andrzejuk A., *Istnienie i istota*, Navo, Warszawa 2003.
- Andrzejuk A., *Człowiek i dobro*, Navo, Warszawa 2003.
- Andrzejuk A., *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa 2000.
- Andrzejuk A., *Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Navo, Warszawa 1999.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, De Agostini Polska, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Retoryka* [w:] *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.
- Augustyn św., *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Augustyn św., *Wyznania*, PAX, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Bała M., *Filozofia w ćwiczeniach*, Bernardinum, Pelplin 2004.
- Banasiak B., *Nietzscheański nadczłowiek – dylematy i aporie* [w:] *Nietzsche Seminarium, tom 1. Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*. Wydawnictwo „Spacja, Warszawa 1997.

- Barnes J., *Arystoteles*, tłum. M. Siury, Wydawnictwo Michał Urbański 1995.
- Bartnik Cz. S., *Szkice do systemu personalizmu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006
- Bartnik Cz. S., *Historia filozofii*, Wydawnictwo „Kaudium,” Lublin 2001.
- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów*, Fundacja Servire Veritati, Lublin 2004.
- Bauman Z., *Dwa szkice o etyce ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bittner I., *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Biedroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Bocheński J. M., OP, *Zarys historii filozofii*, Fundacja Pomocy Antyk, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski 2009.
- Braun J., *Kultura jutra czyli Nowe Oświecenie*, Fronda, Warszawa 2001.
- Breczko J., *Zanik uczuć metafizycznych jako przyczyna kryzysu kultury* [w:] *Kultura i wartości*, nr 13 (2015), ss. 39 – 73, Instytut Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.
- Breczko J., *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i z filozofii historii*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2014.
- Breczko J., *Dwa tysiące sześćsetletni poród. Zmierzch czy świt filozofii?* [w:] *Sofia 7* (2007), ss. 345 – 352, Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, Rzeszów.
- Breczko J., *Na wąskiej kładce między dogmatyzmem a agnostycyzmem* [w:] *Dwa tysiące sześćsetletni poród. Wstęp do filozofii*, ss. 128 – 146, Wyższa Szkoła Administracji Publicznej im. S. Staszica, Białystok 2007.
- Breczko J., *O potrzebie nauczania dziecinnej filozofii* [w:] *Sztuka Leczenia 2004*, tom X, nr 1, ss. 83 – 89.
- Brun J., *Sokrates*, tłum. H. Igalson – Tygielska, Prószyński i S – ka, Warszawa 1999.
- Brun J., *Arystoteles i Liceum*, tłum. H. Igalson – Tygielska, Prószyński i S – ka, Warszawa 1999.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja i interpretacja*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2001.
- Chmielecki A., *Między mózgiem, a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2001.
- Cioch A., *Mysł Kanta a wolność światopoglądowa* [w:] *Filozofia Kanta w XXI wieku*, red. M. Szyszkowska, „Anagram”, Warszawa 2005.
- Chadwik H., *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.

- Chojnacki P., *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, PAX, Warszawa 1955.
- Choroszy J. F., *Poglądy etyczne T. Kotarbińskiego. Studium historyczno – analityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- Comte A., *Kurs filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Cycon, *O mówcy [w:] Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka – Remerowa, Warszawa 2002.
- Czernik S., Szahaj A., *Filozofia postmodernistyczna. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995.
- Dębowski J., *Fenomenologia – program i metoda filozofowania [w:] Filozofia współczesna*, ss. 155 – 185, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Dobieszewski J., *Marksizm i neomarksizm [w:] Filozofia współczesna*, ss. 27 – 49, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.
- Drązkowski F., Pałucki J., Szram M., (red.), *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, Polihymnia, Lublin 1998.
- Droga K., *Zaufaj Aureliuszowi. Rozmowa z Marcinem Fabjańskim [w:] Sens*. Nowoczesny magazyn psychologiczny, nr 1/28 styczeń 2010.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.
- Dudek J., *Etyka niezależna T. Kotarbińskiego*, Wyższa Szkoła pedagogiczna im. T. Kotarbińskiego, Zielona Góra 1997.
- Epikur, *List do Menoikeusa [w:] Listy, myśli, sentencje*, tłum. A. Krokiewicz, De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Fabjański M., *Stoicyzm uliczny. Jak oswajać trudne sytuacje*, Czarna Owca, Warszawa 2010.
- Filipowicz S., *Historia myśli polityczno – prawnej*, Arche, Gdańsk 2002.
- Fiut I. S., *Egzystencjalizm [w:] Filozofia współczesna*, ss. 273 – 295, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.
- Fiut I. S., *Ekoetyki [w:] Filozofia współczesna*, ss. 401 – 419, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.

- Gałkowski J. W., *Tworzenie się człowieka przez pracę* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, ss. 107 – 121, red. A. B. Stępień, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza*, tłum. J. Rybałta, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, PAX, Warszawa 1963.
- Gillner H., *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Głowała M., *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012.
- Gogacz M., *Obrona intelektu*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Oficyna Wydawnicza „Navo,” Warszawa 2008.
- Gogacz M., *Ku pełni człowieczeństwa* [w:] *Człowiek, osoba, płęć*, ss. 145 – 161, red. M. Wójcik, Fundacja „Pomoc Rodzinie,” Łomianki 1998.
- Gogacz M., *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1996.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków/Warszawa/Struga, Michalineum 1985.
- Gogacz M., *Dlaczego badamy średniowieczną filozofię?* [w:] *Opera philosophorum medii aevi*, t. 4, Warszawa 1983.
- Gramsci A., *Pisma wybrane*, t. 1 – 2, tłum. B. Sieroszewska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Gutek G., *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.
- Guthrie W. K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- James W., *Pragmatyzm*, tłum. W. M. Kozłowski, Hachette Livre Polska, 2009.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Pallottinum 1998.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Hachette Livre Polska, Warszawa 2007.
- Jaroszyński Cz., Jaroszyński P., *Podstawy retoryki klasycznej*, Wydawnictwo Sióstr Loretańek, Warszawa 1998.

- Jaskóła J., *Warunki racjonalności dyskursu. (Sokrates, Platon)* [w:] *W kręgu filozofii klasycznej*, ss. 125 – 144, red. B. Dembiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.
- Jaspers K., *Człowieczeństwo i filozofia* [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.
- Jedynak S., *Pragmatyzm i neopragmatyzm* [w:] *Filozofia współczesna*, ss. 91 –109, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.
- Juchacz P., *Sokrates: filozofia w działaniu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2004.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Hachette Polska, Warszawa 2010.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Hachette Livre Polska, Warszawa 2009.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, De Agostini Polska, Warszawa 2002.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy – Żeleński, De Agostini Polska, Warszawa 2002.
- Kartezjusz, *Reguły do kierowania umysłem* [w:] *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy – Żeleński, De Agostini Polska, Warszawa 2002.
- Kilian K., *Filozofia analityczna* [w:] *Filozofia współczesna*, ss. 187 – 211, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.
- Kiwka A., *Rozumieć filozofię*, Alta 2, Wrocław 2007.
- Kobierzycki T., *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Eneteia, Warszawa 2001.
- Kołąkowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Kołąkowski L., *Ułamki filozofii. Najbardziej wysłużone i najczęściej cytowane zdania filozofów z komentarzem*, Prószyński i S – ka, Warszawa 2008.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria II, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria III, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

- Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Polwen, Radom 2004.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Michalium, Warszawa 1990.
- Krąpiec M. A., *Porzucić świat absurdów. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002.
- Krąpiec M. A., *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Krąpiec M. A., *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Krąpiec M. A., *Filozofia w teologii. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, Fundacja Servire Veritate, Lublin 1999.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.
- Krąpiec M. A., *Filozofia – co wyjaśnia ?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.
- Krąpiec M. A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M. A., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M. A., *Byt i istota*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Krąpiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Krokos J., *O filozofię troszczyć się należy* [w:] *Studia Philosophiae Christianae*, 2 (2009), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 263 – 276.
- Krokos J., *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandara Pfandera, Maxa Schelera*, Agencja Wydawnictw Katolików Mag, Warszawa 1992.
- Krońska I., *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Krokiewicz A., *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Pax 1964.
- Król R., *Podstawy hermeneutyczne filozofii człowieka*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2008.
- Kucner A., *Przedmiot, źródła i drogi poznania* [w:] *Podstawy filozofii*, ss. 33 – 45, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska – Rudnicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińskiego – Mazurskiego, Olsztyn 2009.

- Kucner A., *Podstawowe pojęcia ontologii* [w:] *Podstawy filozofii*, ss. 87 – 102, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska – Rudnicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko – Mazurskiego, Olsztyn 2009.
- Kucner A., *Nietzscheański nihilizm jako namysł nad logiką dziejów* [w:] *Nietzsche Seminarium, tom 1. Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Kuderowicz Z., *Czy Kant wierzył w postęp ?* [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, J. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia Łacińskiego obszaru kulturowego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Kuźmich K., *Prawa człowieka i ich kantowskie inspiracje* [w:] *Filozofia Kanta w XXI wieku*, „Anagram”, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2005.
- Kwiatkiewicz A., Worwąg M., *Podróż po historii filozofii. Starożytność*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 1997.
- Legowicz J., *Historia starożytna Grecji i Rzymu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- Lenin W., *Karol Marks. Krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1979.
- Leśniak K., *Wstęp do „Topik” Arystotelesa* [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Leśniak K., *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Leśniak K., *Platon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
- Liszewski D., *Etyka Ziemi Aldo Leopolda* [w:] *Rozmaitości ekologiczne*, red. A. Skowroński, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2006.
- Lewiński P. H., *Neosofistyka. Argumentacja retoryczna w argumentacji potocznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012.
- Lowith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, KR, Warszawa 2001.
- Łażewska D., *Derridiańska dekonstrukcja jako strategia odrzucania wartości prawdy w pedagogice* [w:] *Wartości w pedagogice. Urzeczywistnianie wartości*, ss. 165 – 172, red. W. Furmanek, A. Długosz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015.
- Łażewska D., *Profilaktyczny potencjał filozofii* [w:] *Profilaktyka, diagnoza i terapia w teorii i praktyce edukacyjnej*, ss. 233 – 242, red. U. Szuścik, J. Skibska, E. Kochanowska, Wydawnictwo Libron, Kraków 2014.

- Łażewska D., *Filozofia praktyczna w społeczeństwie wiedzy* [w:] *Journal of Modern Science*, 1/16/2013, ss. 127 – 144, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej w Józefowie.
- Łażewska D., *Związek pedagogiki z filozofią w kontekście reform edukacji* [w:] *Journal of Modern Science*, 2/9/2011, ss. 153 – 162, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej w Józefowie.
- Machinek M., *Alienacje współczesnego człowieka* [w]: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Lublin 2004.
- Mackiewicz W., *Filozofia współczesna w zarysie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1996.
- Madison G. B., *Hermeneutyka: Gadamer i Ricoeur*, tłum. G. Soczewka [w:] *Historia filozofii zachodniej*, red. R. H. Popkin, Poznań 2003.
- Malinowski A., *Szkoła frankfurcka a marksizm*, PWN, Warszawa 1979.
- Marinoff L., *W poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*, tłum. M. Pietrzak – Merta, Prószyński S-ka, Warszawa 2002.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy: Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Verbum, Warszawa 1935.
- Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003.
- Mazur T., *Kapryśni bogowie Sokratesa. Człowiek i świat wartości w tradycji filozofii zachodniej*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Migus – Bębnowicz Z., *Podstawowe koncepcje filozofii ekologii* [w:] *Podstawy filozofii*, ss. 233 – 260, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska – Rudnicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko – Mazurskiego, Olsztyn 2009.
- Miklaszewska J., *Kantowska utopia racjonalności* [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, J. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Mikołajko Z., *Elementy filozofii*, Wyższa Szkoła Informatyki Stosowanej i Zarządzania, Warszawa 2002.
- Morawiec E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1998.
- Morawiec E., *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970.

- Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1977.
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecki i Z. Jaskuła, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.
- Opara S., *Przedmiot i sposoby uprawiania filozofii* [w:] *Podstawy filozofii*, ss. 11 -20, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska – Rudnicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińskiego – Mazurskiego, Olsztyn 2009.
- Ostasz L., *O usprawieniu rozumu i leczeniu psychiki, Psychoterapia filozoficzna*, Laterna, Krynica Morska 2007.
- Pawlikowski T., *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasa z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Pawlikowski T., *Zarys dziejów filozofii*, Wydawnictwo SWPR, Warszawa 2003.
- Pawłowski K., *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007.
- Piątek Z., *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Pieniążek P., *Zanikanie – filozofia dziś* [w:] *Sofia* nr 14 (2014), *Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*, ss. 231 – 238, Rzeszów.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.
- Platon, *Laches*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Popkin R. H., Stroll A., *Filozofia*, tłum. J. Karłowski, N. Leśniewski, A. Przyłębski, Zysk i S-ka, Poznań 1994.
- Rarot C. H., *Filozofia życia* [w:] *Filozofia współczesna*, ss. 111 – 124, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.
- Reale G., *Historia filozofii, t. 1. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Reale G., *Historia filozofii, t. 2. Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
- Reale G., *Historia filozofii, t. 3. Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.

- Rutkowski J., *Filozofia polityczna arystotelizmu i neoliberalizmu a wychowanie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
- Sareło Z., *Postmodernizm w pigułce*, Pallottinum, Poznań 1998.
- Sarnowski S., Fryckowski E., *Problemy etyki. Wybór tekstów*, Agencja Marketingowa Branta, Bydgoszcz 1993.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, De Agostini Polska, Warszawa 2001.
- Schrade U., *Nurty filozofii współczesnej*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2003.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Instytut Filozofii i Socjologii Polska Akademia Nauk, Warszawa 1993.
- Sikora A., *Siedmiu greckich filozofów*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1976.
- Sikora A., *Filozofowie XVII wieku*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1978.
- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Sipiński B., *Humanizm personalizmu*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2013.
- Skowronek R., *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.
- Skowroński A., *Krótką historia i charakterystyka ekofilozofii [w:] Rozmaitości ekologiczne*, red. A. Skowroński, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2006.
- Smolka B., OFM, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Redakcja Wydawnictw WT Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002.
- Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Oficyna Wydawnicza – Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2004.
- Stachowski Z., *Filozofia wołytyliańska [w:] Filozofia współczesna*, ss. 379 – 399, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.
- Starzyńska – Kościuszko E., *Etyka – główne problemy, zagadnienia, kierunki [w:] Podstawy filozofii*, ss. 136 – 150, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska – Rudnicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko – Mazurskiego, Olsztyn 2009.
- Stępień A. B., *Materializm dialektyczny – filozofia marksizmu [w:] Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, ss. 37 – 59, red. A. B. Stępień, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.

- Stępień A. B., *Wobec marksistowskiej teorii człowieka* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, ss. 61 – 87, red. A. B. Stępień, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995.
- Stępień T., *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach teologicznych o Trójcy Świętej Mariusza Wiktoryna*, „Navo”, Warszawa 1998.
- Stępień T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003.
- Stolarski T., *Kantowskie poczucie obowiązku w literaturze pięknej* [w:] *Filozofia Kanta w XXI wieku*, red. M. Szyszkowska, „Anagram”, Warszawa 2005.
- Stróżewski W., *Ontologia, metafizyka, filozofia pierwsza*, Kraków 2004.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.
- Surzyn J., *Realna różnica między istotą a istnieniem* [w:] *W kręgu filozofii klasycznej*, red. B. Dembiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2002.
- Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?* [w:] *Ethos* 1996, ss. 63 – 78, nr 1 – 2 (33- 34).
- Szubka T., *Neopragmatyzm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Szmyd J., (red.) *Leksykon filozofów współczesnych*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Kraków 2004.
- Tarnas R., *Dzieje umysłowości zachodniej: idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, tłum. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Tischner J., *Wędrowki w krainę filozofów*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2008.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei* [w:] *Wobec wartości Dietrich von Hildebrand, Jan A. Kłoczowski, Józef Paściak, ks. Józef Tischner*, W drodze, Poznań 1994.
- Tomasz z Akwinu św., *O prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Tyburski W., *Kierunki i stanowiska etyki środowiskowej* [w:] *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.

- Tyburski W., *Praktyczny wymiar etyki środowiskowej* [w:] *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, red. J. W. Czartoszewski, Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 2002.
- Ubaldo N., *Filozofia*, Świat Książki, brw.
- Wadowski J., *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Wydawnictwo Naukowe i Literackie Ateneum, Radom 2013.
- Walker R., *Kant. Prawo moralne*, tłum. J. Hołówka, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1998.
- Weischedel W., *Do filozofii kuchennymi schodami*, tłum. K. Chmielewska, K. Kuszyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Wendland Z., *Historia filozofii. Od szkoły jońskiej do końca XX wieku*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2003.
- Wodziński C., *Filozofia jako sztuka myślenia. Zachęta dla licealistów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* [w:] Jan Paweł II, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Kai – Hachette Livre, 2007.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
- Wojtysiak J., *Filozofia. Pochwała ciekawości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- Wolsza K., *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1999.
- Wonicki R., *John Rawls i Jurgen Habermas – współcześni spadkobiercy idei Kanta* [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, J. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Wróblewski Z., *Humanizm ekologiczny Henryka Skolimowskiego. Analiza metafizyczna* [w:] *Różnorodności ekologiczne*, red. A. Skowroński, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2006.
- Vesey G., Foulkes P., *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Wydawnictwo RTW, Warszawa 1997.
- Zachariasz A. L., *Filozofia zmierzchu humanizmu czy zmierzch filozofii ?* [w:] *Sofia* nr 14 (2014), ss. 15 – 34, Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, Rzeszów.
- Zachariasz A. L., *Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności a pytanie o przyszłość filozofii* [w:] *Sofia* nr 9 (2009), ss. 15 – 30, Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, Rzeszów.
- Zachariasz A. L., *Moralność i rozum w ponowoczesności* [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, ss. 25 – 41, red. Z. Sareło, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1996.

- Zielewska – Rudnicka B., *Zagadnienia antropologii filozoficznej* [w:] *Podstawy filozofii*, ss. 21 – 32, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska – Rudnicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko – Mazurskiego, Olsztyn 2009.
- Żardecka M., *Postmodernizm* [w:] *Filozofia współczesna*, ss. 349 – 377, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006.
- Żegleń U., *Filozofia umysłu: dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.

