

DOROTA ŁĄŻEWSKA
FILOZOFIA DLA PRACUJĄCYCH

Podręcznik dla studentów



Recenzja:

dr hab. Piotr Krajewski

Komitet wydawniczy:

Magdalena Sitek
Sylwia Ćmiel

Korekta:

Sławomir Koźlak

Projekt okładki:

Miłosz Ukleja

ISBN 978-83-62753-10-9



Copyright by Wydawnictwo WSGE
Józefów 2011

Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej
im. Alcide De Gasperi
05-410 Józefów
ul. Sienkiewicza 2
tel./fax +48 022 789 19 03
www.wsge.edu.pl
wydawnictwo@wsge.edu.pl

Skład i łamanie:

Miłosz Ukleja

Spis treści

Wprowadzenie.....	8
1. FILOZOFIA PRZYRODY.....	19
1.1. Moniści greccy	19
1.2. Pluraliści greccy	23
2. SOFIŚCI	27
2.1. Retoryka	27
2.2. Relatywizm	28
2.3. Zasady sztuki retorycznej	28
3. SOKRATES	31
3.1. Dusza	31
3.2. Wiedza etyczna.....	32
3.3. Dialog jako poszukiwanie wiedzy	33
3.4. Eleutheria, enkrateia, autarkia	35
3.5. Szczęście	36
3.6. Duchowa wartość sokratyzmu	37
4. SOKRATYCY	39
4.1. Szkoła cyników.....	39
4.2. Szkoła cyrenaików	40
5. PLATON	42
5.1. Koncepcja rzeczywistości	42
5.1.1. Świat ponadmysłowy.....	42
5.2. Koncepcja człowieka	45
5.2.1. Teoria duszy.....	45
5.2.2. Wędrówka i wcielanie się dusz.....	47
5.2.3. Teoria ciała.....	48
5.2.4. Teoria poznania.....	48
5.2.5. Koncepcja państwa.....	49
5.2.5.1. Struktura państwa.....	49
5.2.5.2. Ustroje państwowe.....	51

6. ARYSTOTELES	53
6.1. Koncepcja rzeczywistości	53
6.1.1. Substancja i przypadłość.....	53
6.1.2. Cztery przyczyny	54
6.2. Koncepcja człowieka	58
6.2.1. Teoria duszy.....	58
6.2.2. Teoria poznania.....	58
6.2.3. Teoria postępowania - etyka.....	59
6.3. Koncepcja państwa.....	60
7. SZKOŁY HELLENISTYCZNE.....	62
7.1. Sceptycyzm	62
7.2. Epikureizm.....	63
7.3. Stoicyzm.....	65
8. PLOTYN	67
8.1. Jednia.....	67
8.2. Człowiek.....	68
9. FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA	70
9.1. Filozofia i chrześcijaństwo	70
9.2. Patrystyka i św. Augustyn	71
9.3. Schyłek filozofii starożytnej	73
10. ELEMENTY FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ	75
10.1. Renesans karoliński	75
10.2. Dialektyka, antydialektyka i nurt pośredni	76
10.3. Spór o powszechniki	77
10.4. Krytycyzm, via antiqua i via moderna.....	79
10.5. Jan Eckhart i Mikołaj z Kuzy.....	80
11. Św. TOMASZ z AKWINU.....	82
11.1. Koncepcja rzeczywistości	82
11.1.1. Istnienie i istota.....	82
11.1.2. Własności transcendentalne	84
11.2. Koncepcja człowieka	85
11.2.1. Ciało	85
11.2.2. Dusza.....	85

11.2.3. Teoria poznania	86
11.2.4. Działanie	87
11.3. Bóg.....	88
12. JAN DUNS SZKOT	91
12.1. Wiara i rozum	91
12.2. Metafizyka.....	91
12.3. Etyka.....	92
12.4. Konsekwencje.....	92
13. EMPIRYZM	93
13.1. Empiryzm metodologiczny	93
13.2. Empiryzm genetyczny.....	95
14. KARTEZJUSZ i KARTEZJANIŚCI	97
14.1. Teoria poznania.....	97
14.1.1. Punkt wyjścia - metodyczne wątplenie.....	97
14.1.2. Punkt dojścia - myślę, więc jestem.....	98
14.1.3. Konsekwencje odkrycia Kartezjusza.....	98
14.2. Koncepcja człowieka	99
14.3. Pascal, Malebranche, Spinoza	100
15. IMMANUEL KANT	103
15.1. Władze poznawcze człowieka	103
15.2. Etapy poznawania	103
15.3. Aktywność poznawania	104
15.4. Konsekwencje „przewrotu kopernikańskiego” Kanta.....	104
15.5. Etyka obowiązku.....	105
15.6. Społeczeństwo obywatelskie.....	105
16. GEORG W. F. HEGEL	107
16.1. Idealizm absolutny.....	107
16.2. Prawo dialektyki	107
16.3. Etapy rozwoju Absolutu.....	108
17. KAROL MARKS i MARKSIZM	110
17.1. Zasady marksizmu	110
17.2. Teoria człowieka.....	112

17.3. Etyka marksistowska	113
17.4. Odmiany marksizmu.....	114
17.5. Neomarksizm	116
17.6. Konsekwencje marksizmu	118
18. POZYTYWIZM.....	120
18.1. Etapy rozwoju myśli ludzkiej.....	120
18.2. Neopozytywizm	121
18.3. Filozofia analityczna.....	122
18.4. Zadanie filozofii	123
18.5. Pragmatyzm.....	124
18.6. Etyka niezależna.....	126
19. FRYDERYK NIETZSCHE	128
19.1. Immoralizm.....	128
19.2. Nadczłowiek	129
19.3. Wola mocy.....	130
20. FENOMENOLOGIA.....	133
20.1. Podmiot transcendentálny	133
20.2. Redukcje fenomenologiczne	134
20.3. Fenomenologia wartości	135
20.4. Fenomenologia estetyki	136
21. EGZYSTENCJALIZM.....	137
21.1. Martin Heidegger	137
21.2. Karl Jaspers	138
21.3. Jean Paul Sartre	139
22. HERMENEUTYKA	140
22.1. „Przed - rozumienie”	140
22.2. Krąg hermeneutyczny	141
22.3. „Stapianie się horyzontów”	141
23. PERSONALIZM	143
23.1. Personalizm francuski.....	143
23.2. Personalizm polski.....	144

24. TOMIZM KONSEKWENTNY.....	146
24.1. Teoria człowieka.....	146
24.2. Władze człowieka	147
24.3. Sprawności intelektu i woli.....	148
24.4. Relacje osobowe.....	150
24.5. Etyka chronienia osób.....	151
25. POSTMODERNIZM.....	152
25.1. Dekonstrukcja	152
25.2. Antyracjonalizm	153
25.3. Antymetafizyczność	154
25.4. Antyhumanizm	155
25.5. Etyka bez kodeksu	155
26. EKOFILOZOFIA	157
26.1. Kosmologia.....	157
26.2. Antropologia	158
26.3. Ekoetyka.....	158
Zakończenie.....	161
Indeks osobowy.....	165
Indeks rzeczowy	170
Bibliografia.....	177

Wprowadzenie

Czym jest filozofia?

Filozofia interesuje nie tylko specjalistów pracujących na uniwersytetach lub w instytucjach naukowych. Faktycznie każdy filozofuje, nawet nie określając tego mianem filozofii¹. Filozofowanie można uznać za „sprawę człowieka jako takiego”. Dlatego też filozofia zajmuje ważne miejsce w życiu codziennym oraz w świecie kultury. I tak filozofia, jako jeden z przedmiotów akademickich - znajduje się w programie wyższych uczelni. Treści filozoficzne są również obecne w literaturze pięknej (np. „Dżuma” A. Camusa), w sztukach teatralnych (np. „Za drzwiami zamkniętymi” J. P. Sartre’a) oraz w powieściach przeznaczonych dla dzieci i młodzieży (np. „Bromba i filozofia” M. Wojtyszki). Przemyślenia filozoficzne stanowią także fundament programów, celów oraz metod nauczania.

Jest tak dlatego, gdyż filozofia to ogólna wiedza o rzeczywistości, którą ludzie, niezależnie od wieku, wykształcenia czy stanowiska pragną poznać i zrozumieć, nawet nie zawsze uświadamiając sobie takie pragnienia. Informacje owe dotyczą bowiem rzeczy najważniejszych dla każdego człowieka. Chodzi przecież o jego zasadnicze problemy np. sens życia i śmierci, wartość cierpienia, istota miłości i przyjaźni, dążenie do szczęścia, prawda o dobru i złu, zagadnienie prawdziwości lub fałszu w poznawaniu świata².

Poznanie

Tę ogólną wiedzę człowiek zdobywa najpierw spontanicznie - po prostu „czytając rzeczywistość” przy pomocy normalnie działających zmysłów i rozumu wyposażonego w tzw. sprawność pierwszych zasad³. Dzięki nim człowiek, patrząc na ludzi czy zjawiska, dostrzega, że „jedna rzecz nie jest drugą”, a „rzeczy między sobą się różnią”. Stwierdza również, poprzez te zasady, że „nie może być coś i nie być”, albo zauważa, że „jeśli czegoś nie było, a potem jest, to ma swoją przyczynę”. Tego typu dane, zaczerpnięte z rzeczywistości, „przemawiają do rozumu” w ten sposób, że „umysł człowieka od razu zostaje przekonany ich prawdą”. Dlatego też fakt nieliczenia się z powyższymi informacjami tzw. zdrowego rozsądku świadczy o „degeneracji myślowej”⁴.

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

2 Por. U. Schrader, *Nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 2003, s. 18 - 19.

3 Do sprawności pierwszych zasad należy: zasada niesprzeczności, tożsamości, wyłączonego środka oraz racji dostatecznej. Por. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 281 - 283.

4 M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 45 - 46, 52 - 53.

„Czytając rzeczywistość”, człowiek zadaje jej jednocześnie szereg pytań. Pytania takie 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”⁵. Wynika z tego, iż skłonność do zadawania pytań podstawowych jest wrodzoną cechą umysłu ludzkiego. Wszyscy więc ludzie ze swej natury pragną wiedzieć. Dlatego człowiek najbardziej ceni sobie zmysł wzroku, który w najwyższym stopniu umożliwia mu poznawanie świata⁶. Zdobywając wiedzę, człowiek dąży przy tym do uzyskania informacji prawdziwych. Jeżeli zaś odkryje, że jego wiedza jest fałszywa, odrzuca ją. I dlatego też, jak słusznie zauważył św. Augustyn, można spotkać tych, którzy chcieliby oszukiwać, ale trudno znaleźć takich, którzy chcieliby być oszukani⁷.

Rozumienie

Osoba nie zatrzymuje się jednak tylko na zdobywaniu coraz to nowszych informacji, ale przede wszystkim chce je zrozumieć. Samo bowiem zdobywanie informacji jest (do pewnego stopnia) wspólne wszystkiemu co żyje. Rozumienie natomiast to już dzieło ludzkiego ducha ujawniającego się w rozumie. Człowieka należy przy tym uznać za taką istotę „w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie (...)”⁸.

Zrozumienie rzeczywistości polega natomiast na poznaniu jej przyczyn, które wyróżnił i opisał już Arystoteles. I tak, według niego, są cztery takie przyczyny: **materialna** - coś z czego dana rzecz jest zrobiona, **formalna** - coś dzięki czemu coś innego jest tym, czym jest, **celowa** - coś co sprawia coś innego i **sprawcza** - coś do czego coś innego dąży⁹.

Filozofia zdroworozsądkowa

Wiedza o tych przyczynach nazywana była już od starożytności - mądrością, czyli „filozofią”¹⁰. Człowiek zajmujący się ową mądrością, czyli wiedzą o przyczynach, był z kolei określany mianem „filozofa”. Filozof bowiem jest kimś, 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”. Ją posiada wła-

5 M. A. Krąpiec, *Filozofia - co wyjaśnia?*, Lublin 1998, s. 10.

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

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

8 Jan Paweł II, *Fides et ratio* 25, Pallottinum 1998.

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

10 Por. Tamże, I, 982 a.

śnie „miłośnik mądrości,” czyli filozof¹¹.

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 natury - czyli z tego powodu, że jest rozumną - jest zarazem bytem filozofującym (*ens philosophans*). Można nawet powiedzieć, za jednym ze współczesnych myślicieli, że „pęd do „filozofowania” jest w człowieku głęboko zakorzeniony”¹². Poznanie filozoficzne nie jest więc czymś sztucznym i wyizolowanym z całokształtu myśli ludzkiej. I dlatego filozofia strukturalnie jest nieusuwalna z ludzkiego życia.

Rozumna natura skłania przecież ludzi, niezależnie od wieku, wykształcenia czy stanowiska, do szukania przyczyn, pozwalających na poznanie i zrozumienie rzeczywistości. Poznawanie przyczyn zaś, a w ich „światle” 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 pierwszymi filozofami są dzieci. Świadczą o tym ich pytania. Dziecięce pytanie: „co to jest?”, to przecież pytanie o materię i formę rzeczy. Pytania: „skąd?” i „dlaczego?” dotyczą przyczyn sprawczej i celowej rzeczywistości. Natomiast pytania: „jak?”, „gdzie?”, „kiedy?”, „ile?” odnoszą się do właściwości rzeczy. Zatem każde dziecko, 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 filozofa¹³. Wrodzona zdolność dziwienia się światu, z której wynika zadawanie pytań o przyczyny, zanika jednak w trakcie dorastania. Próby powtórnego budzenia owej zdolności do życia są podejmowane dzięki różnym formom edukacji filozoficznej w szkołach podstawowych i średnich¹⁴.

Należy dodać, iż ogólna wiedza o rzeczywistości, dostępna dla każdego człowieka, bywa nazywana filozofią wstępną, przednaukową czy też niesprecyzowaną albo poznaniem zdroworoządkowym¹⁵. Te spontaniczne

11 Po raz pierwszy tego terminu użył Pitagoras. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, s. 7, 13.

12 M. A. Krąpiec, *z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 10, 33 - 34.

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

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

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

dociekania filozoficzne, „wyzwalane” w człowieku przez różnorodną rzeczywistość, nie są bowiem prowadzone na sposób naukowy, czyli metodycznie, ani zorganizowane w jakiś spójny system twierdzeń.

Filozofia naukowa

Porządkowaniem danych zebranych w poznaniu zdroworozsądkowym zajmuje się zaś filozofia naukowa, która posługuje się określoną metodą badawczą, posiada bogatą terminologię, a także specyficzny język. Filozofia jako nauka wyjaśnia wszystko w sposób racjonalny. Jej narzędziem, służącym do badania rzeczywistości, jest rozum i jego naturalne zdolności poznawcze. I dlatego myśleniem naukowym, w odróżnieniu od myślenia potocznego, rządzą pewne określone reguły. Badacz, zgłębiając jakąś dziedzinę wiedzy, nie może więc kierować się emocjami czy sympatią. Tym, co liczy się w filozofii naukowej, jest bowiem argument racjonalny, uzasadniony logicznie¹⁶.

Język i terminologia filozofii naukowej

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

16 M. A. Krąpiec, *Realizm*, s. 58 - 59; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, s. 54.

nazywana niekiedy ontologią lub filozofią bytu). Metafizyka zmierza do wskazania tego, „dzięki czemu dany byt jest, jest tym, czym jest i jest w taki, a nie inny sposób”¹⁷. 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 jęz. 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 jęz. 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. Etyka wskazuje też na warunki i motywy decydujące o dobroci postępowania. Zajmuje się również problemem odpowiedzialności człowieka za podejmowane przez niego działania. Etyka formułuje zasady (normy), według których należy postępować (etyka normatywna) oraz opisuje zjawiska moralne, uzasadniając ich występowanie w różnych czasach i środowiskach (etyka opisowa).

Teoria poznania (epistemologia - z jęz. gr. *episteme* - wiedza, *logos* - słowo), interesuje się faktem ludzkiego poznawania, czyli relacją zachodzącą pomiędzy podmiotem poznającym (człowiek) i przedmiotem poznawanym (rzeczywistość lub pojęcie). 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 zarówno ożywiona jak i nieożywiona. W przypadku przyrody nieożywionej badane są: jej istnienie w czasie i przestrzeni, podleganie zmianom, problem skończoności lub nieskończoności ko-

¹⁷ M. Kiwka, *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007, s. 111.

smosu, jego początek, koniec oraz cel istnienia. z kolei w przypadku przyrody ożywionej analizuje się podobieństwa i różnice występujące pomiędzy materią martwą i żywą lub problem genezy i istoty życia.

Filozofia Boga, czyli teodycea (z jęz. gr. *theos* - Bóg, *dike* - 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.

Jedną z nauk pomocniczych filozofii jest *historia filozofii*, która zajmuje się rekonstrukcją myśli filozoficznych, wyjaśnia ich genezę oraz ukazuje wpływ danych koncepcji na następujące po nich propozycje.¹⁸

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”¹⁹. Zastanawiając się nad tym, „do czego potrzebna jest filozofia” można odpowiedzieć, iż filozofia nie jest do niczego potrzebna. Ludzie bowiem, jak wskazał Arystoteles, zaczęli oddawać się filozoficznym dociekaniom tylko dlatego, że dziwili się różnym zachodzącym w świecie zjawiskom. Stan zdziwienia był spowodowany 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, gdy ludzie zaspokoili już swoje podstawowe materialne potrzeby. Pierwszorzędnym celem filozofii jest więc „poznanie dla samego poznania”, czyli kontemplacja (*theoria*), a nie działanie (*praxis*). Wiedza filozoficzna nie służy np. do wytwarzania czegoś. Nie zdobywa się też jej dla korzyści zewnętrznych. Inne nauki zaś są cenione w powodu osiągniętych przez nie celów znajdujących się poza nimi, np. wiedza medyczna jest środkiem służącym uzyskaniu lub podtrzymaniu zdrowia²⁰. Filozofia nie jest zatem

18 G. 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, Olsztyn 2009, s. 23 - 29; A. Kucner, *Przedmiot, źródła i drogi poznania* [w:] *Tamże*, s. 33 - 59; A. Kucner, *Podstawowe pojęcia ontologii* [w:] *Tamże*, s. 87 - 102; E. Starzyńska - Kościuszko, *Etyka - główne problemy, zagadnienia, kierunki* [w:] *Tamże*, s. 136 - 140; A. Andrzejuk, *Elementarz filozofii*, Warszawa 2007, s. 24 - 28, 30 - 32; A. Kiwka, *Rozumieć*, s. 113 - 115, 121 - 122, 103 - 106, 116 - 118; M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 2000, s. 39. Por. A. B. Stepien, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 53 - 111.

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

20 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 51 - 56, 479 - 481.

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”²¹. 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 tzw. „nauk służebnych”²².

Filozofia a teoria

Filozofia jest przede wszystkim teorią, czyli nauką spekulatywną. Jej celem jest kontemplacja, to jest poznawanie istoty rzeczy oraz radowanie się poznana 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 jest największym dobrem, nawet wówczas, gdy jest nieużyteczna w życiu praktycznym²³. Jest tak, ponieważ dzięki wiedzy i mądrości uwyraźnia 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”²⁴. Filozofia, która poszukuje prawdy dla niej samej, przyczynia się zatem do uszlachetnienia osoby. Z tego powodu inne rodzaje wiedzy mogą być pożyteczniejsze od filozofii, ale żadna nie może być od niej lepsza (Arystoteles)²⁵. Zaspokajając najgłębszą potrzebę poznawania człowieka, filozofia posiada tedy również wartość pragmatyczną - 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. Nauki te np. zakładają istnienie przedmiotu swych badań, chociaż

21 Arystoteles, *Zachęta do filozofii* 25, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010.

22 Arystoteles, *Zachęta*, 9.

23 Arystoteles, *Zachęta e*.

24 Arystoteles, *Zachęta* 24.

25 Za G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 56.

samą problematykę istnienia bada filozofia²⁶.

Filozofia a praktyka

Poglądy filozoficzne można również wykorzystać w życiu praktycznym. Określone rozwiązania filozoficzne znajdują swoje odzwierciedlenie w działaniu człowieka. Podstawą każdego świadomego postępowania jest przecież zawsze jakaś teoria²⁷. Przed podjęciem jakiegokolwiek czynności trzeba 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. W razie potrzeby 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, ale niekonieczne. Następnie odszukuje ich przykłady we własnym życiu i rozważa ich wpływ na codzienne postępowanie. Należy bowiem zrezygnować z potrzeb nienaturalnych i niekoniecznych oraz ograniczyć potrzeby naturalne ale niekonieczne. Tylko bowiem porzucenie potrzeb 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 filozofów²⁸.

Terapeutyczne znaczenie posiada również kierowanie się twierdzeniami zamieszczonymi w nauce stoików. Jednym z nich jest pomysł, że 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 więc, czyli spokój ducha, 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 dziwi, odważnie stawiając czoło przeciwnościom

26 W. Stróżewski, *Ontologia, metafizyka, filozofia pierwsza*, Kraków 2004, s. 26 - 27.

27 U. Schrade, *Nurty*, s. 18 - 19.

28 L. Ostasz, *O usprawnieniu rozumu i leczeniu psychiki*, Krynica Morska 2007, s. 7 - 53. Por. L. Marinoff, *W poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2002.

losu. Kierowanie się zaleceniami stoików pozwoli przy tym zobaczyć świat takim jakim jest, pomoże „opanować codzienność” i „tkwiąc w korku, dążyć do szczęścia”²⁹.

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 myślicie-la - prawda, jako najwyższy cel natury ludzkiej, nie stanowi jedynie „wartości samej w sobie i dla siebie”. Wiedza powinna być również użyteczna, służąc na przykład do „przedłużania życia i przywracania młodości”, do „stwarzania nowych gatunków”, do kierowania wzrostem 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, w dużej mierze, zrealizowane³⁰.

Szczególnym miejscem, w którym „teoria nierozzerwalnie łączy się z praktyką, [a] sposobu myślenia nie można oddzielić od sposobu działania”³¹ jest edukacja szkolna. Przemyślenia filozoficzne (teoria) są zawsze teoretycznym podłożem programów, celów oraz metod nauczania. W ten sposób działania edukacyjne stanowią przecież 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 pomoże zająć odpowiednie wobec nich stanowisko. Niektóre nurty filozoficzne, przenoszone na grunt praktyki szkolnej, mogą bowiem niekorzystnie wpływać na rozwój dzieci i młodzieży³².

Przytoczone przykłady wskazują, iż fundamentem praktycznych czynności są zawsze jakieś poglądy teoretyczne. Bez wiedzy człowiek nie byłby zdolny do podjęcia jakichkolwiek działań świadomych. Doświadczenie zdroworozsądkowe uczy zaś, iż pragnienie poznania filozoficznego nie jest czymś sztucznym lub wyizolowanym z całokształtu dążeń ludzkich, lecz stanowi naturalną potrzebę człowieka. i nawet ten, „kto mówi, że filozofia nie jest potrzebna, głosi w zasadzie tezę filozoficzną”³³. Opinia ta jest bowiem zbieżna z poglądami zwolenników „filozofii pozytywnej”, za naukę w sensie ścisłym

29 K. Droga, *Zaufaj Aureliuszowi. Rozmowa z Marcinem Fabjańskim* [w:] *Sens. Nowoczesny magazyn psychologiczny*, nr 1/28 styczeń 2010, s. 51 - 55; Por. M. Fabjański, *Stoicyzm uliczny*, Warszawa 2010.

30 A. Sikora, *Filozofowie XVII wieku*, Warszawa 1978, s. 22 - 38.

31 G. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańsk 2003, s. 11.

32 Por. Tamże, s. 11 - 21.

33 M. A. Krąpiec, *Porzucić świat absurdów. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Lublin 2002, s. 94; Arystoteles, *Zachęta* 51, 52.

uznających jedynie wiedzę empiryczną. Taką, której 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. Pozytywiści przyznali zatem filozofii jedynie funkcję pomocniczą wobec nauk empirycznych. Rola filozofii miałaby polegać już tylko na analizie języka, pojęć i problemów owych nauk. Od czasu ukształtowania się pozytywistycznego stylu myślenia (czyli od połowy XIX wieku) filozofia została umieszczona na marginesie wiedzy naukowej³⁴.

Filozofii jednak nie można usunąć z życia ludzi. O filozofię zatem bać się nie należy³⁵. Nigdy jej nie zabraknie. Filozofia przecież pełni ważną rolę w życiu każdego człowieka: „urabia i kształtuje ducha, wprowadza ład do życia, rządzi wszelką działalnością, wskazuje, co należy czynić, a czego unikać. (...) Bez niej nikt nie może żyć spokojnie i nikt nie może żyć bezpiecznie”³⁶. Od filozofii zależy więc zarówno działalność teoretyczna, jak i praktyczna. Jednak aby w życiu praktycznym posłużyć się teoretycznymi zasadami filozoficznymi, należy wpierw je poznać czy uświadomić.

Ma w tym pomóc niniejszy podręcznik. Dlatego też ukazuje on sylwetki najważniejszych filozofów, ich poglądy obecne w dziejach ludzkiej myśli, a także to, czym jest sama filozofia w jej zasadach. Może też pomóc w poznaniu z jednej strony terminologii, z drugiej zaś tematyki najważniejszych doktryn (nurtów) filozoficznych prezentowanych chronologicznie. Zapoznając się z różnorodnymi koncepcjami filozoficznymi, należy jednak pamiętać, iż zasadniczym celem uprawiania filozofii jest poinformowanie się o faktycznym stanie rzeczy (teoria), czyli zdobycie „wiedzy prawdziwościowej”³⁷. Do niej dążyli właściwie wszyscy myśliciele. Z wymienionych wyżej względów, powinni do niej dążyć właściwie wszyscy ludzie. Także oczywiście ci, którzy na „co dzień” zajmują się pracą zawodową zupełnie niezwiązaną z filozofią. Do nich zresztą ten podręcznik jest szczególnie skierowany. Ma bowiem 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.

Należy dodać, iż wiedza to podstawa działania (*praxis*). Przed pod-

34 U. Schrade, *Nurty*, s. 90 - 94.

35 Zdanie to nawiązuje do tytułu książki B. Skargi, *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999; Por. J. Krokos, *O filozofię troszczyć się należy* [w:] *Studia Philosophiae Christianae* 2 (2009), s. 263 - 276.

36 Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010.

37 M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, Lublin 1998, s. 223.

jęciem jakichś czynności trzeba bowiem wiedzieć, dlaczego są one podejmowane³⁸. Teoria jest więc zawsze pierwotna, a praktyka wtórna. „I chociaż lepiej dobrze postępować niż dobrze wiedzieć, to jednak najpierw trzeba wiedzieć, a potem postępować.” Ponadto wywodząca się z Grecji filozofia stanowi podstawę kultury europejskiej. Myśl grecka bowiem to owoc „rozumu jako rozumu”, a nie tylko osiągnięcie „rozumu greckiego”. „Trudno [bowiem] mówić o narodowości idei platońskich, kategorii Arystotelesa, etyki Nowego Testamentu, logiki stoików, nominalistów czy realiów filozofii średniowiecznej, nowożytnej metody eksperymentalnej czy dialektyki Hegla. Podobnie arcydzieła sztuki mają w sobie oddech wieczności i powszechności”³⁹. 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. Zapraszam do nauki!

38 M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 44 - 45, 50.

39 J. Braun, *Kultura jutra czyli Nowe Oświecenie*, Warszawa 2001, s. 118. Por. G. Reale, *Historia*, t. I, s. 27.

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”⁴⁰. Zdaniem starożytnych człowiek nie posiadał wyjątkowego miejsca w kosmosie.

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 „*arche*” (łac. „*principium*”), czyli „**zasada**”. „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”⁴¹. 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”⁴². Arche 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 pierwotnego tworzywa zajmowali się też Parmenides, Empedokles, Anaksagoras i Demokryt. Wszystkich tych filozofów określa się mianem presokratyków.

1.1. Moniści greccy

Do monistów zalicza się tych filozofów, którzy uważali, iż tworzywem

40 Por. Tamże, t. 1, s. 219.

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

42 Arystoteles, *Metafizyka* [za:] G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 76 - 77; Por. M. A. Krapiec, *z teorii*, s. 198 - 199.

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 rzeczywistości⁴³.

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, że 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 zimnego⁴⁴. Anaksymander nakreślił też pierwszą teorię ewolucji, twierdząc, że 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 ryby⁴⁵.

Uczniem Anaksymandra był **Anaksymenes** (ok. 585 - 525 r. przed Chr.), który podobnie jak on, napisał dzieło „*O naturze*”. Inaczej jednak

43 Por. G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 77 - 80; Zob. K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 13 - 14, 17 - 18, 40 - 58.

44 Por. G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 81 - 88.

45 C. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 101.

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 meteorologicznych⁴⁶.

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**⁴⁷. I tak początkiem wszechrzeczy, dla każdego z tych filozofów, była jedna postać materii (arche), 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 trwałe element przyrody. Wszystko zatem jest tym samym, ponieważ u podstaw wszystkiego jest jeden i ten sam pierwiastek⁴⁸.

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.

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 się zmienia, porusza, przeobraża, jest w wiecznym ruchu. Ten aspekt nauki Heraklita został utrwalony w formule „panta rei,” czy-

46 Por. G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 89 - 92; C. Bartnik, *Historia*, s. 102.

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

48 M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995, s. 374; M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, s. 204, 360.

li „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”⁴⁹. 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 ruchu⁵⁰.

Wyjaśniając istotę owej nieustającej zmiany, Heraklit twierdził, że 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. Pomiedzy przeciwieństwami nie można nakreślić wyraźnej granicy, lecz jedynie zauważyć nieustanne przejścia⁵¹.

Heraklit uznał także, że przemianami świata rządzi jakieś prawo. Prawem tym jest zaś **rozum** (logos) jako pewna reguła, według której wszystko się urzeczywistnia. 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**⁵².

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 twórcy 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”⁵³. Myśleć można bowiem o tym, co istnieje, czyli o bycie. Nie ma zatem myśli, która nie byłaby 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 teraźniejszością bez początku i bez końca.

49 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 94.

50 Por. G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 94 - 95, 99; M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 32 - 35.

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

52 Por. G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 100; C. Bartnik, *Historia*, s. 106.

53 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 141.

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”. 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 (*doksa*), a nie wiedzą (*episteme*)⁵⁴.

1.2. Pluraliści greccy

Równoległe funkcjonowanie dwóch przeciwstawnych koncepcji - heklitejskiej 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 Agrigentum** (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 i woda**. Pierwiastki te są wieczne i niezmienne, 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

54 Tamże, t. 1, s. 137 - 151; ; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 123, 63, 205, 237 - 239, 255, 123; M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 35 - 36, 37, 106; M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 64 - 65; Por. T. Pawlikowski, *Zarys dziejów filozofii*, Warszawa 2003, s. 13 - 14; C. Bartnik, *Historia*, s. 107.

(przyjaźń i niezgoda)⁵⁵.

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 podobnym⁵⁶.

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 homoioimeriami. Nazwa ta wskazuje na to, że zarodki owe składają się z jednorodnych części, które można podzielić na identyczne elementy (podobnie jak dzieląc kawałek złota, otrzymuje się cząsteczki złota, a nie np. kamienia). Zatem według Anaksagorasa rzeczy są mieszaninami tych zarodków. W każdej rzeczy znajdują się wszystkie zarodki. We wszystkim znajduje się cząstka każdej rzeczy, lecz każda 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”⁵⁷. Anaksagoras nie rozumiał jeszcze owego ducha jako czegoś niematerialnego lub osobowego. Pojmował go bardziej jako subtelną materię. Filozofowie przyrody nie posługiwali się jeszcze pojęciem tego, co niematerialne. 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.

55 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 171 - 180.

56 Tamże, t. 1, s. 176 - 177.

57 Tamże, t. 1, s. 181 - 189.

Filozoficzna teoria Demokryta nazywana jest **atomizmem**. Demokryt uważał bowiem, iż wszystkie rzeczy zbudowane są z nieskończonej ilości atomów. Są one prostym (niepodzielnym), materialnym elementem wypełniającym wszechświat. Różnią się zaś pomiędzy sobą kształtem, wielkością i położeniem. Atomy poruszają się w **próżni**. Ich ruch 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 ginięcie 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 tych, z których zbudowane jest ciało. 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 rozumowe⁵⁸.

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**⁵⁹. 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 „wydawało 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 (...)”⁶⁰.

Należy dodać, iż rozważania pierwszych filozofów były kontynuowane

58 Tamże, t. 1, s. 190 - 201.

59 Por. G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik*, s. 252.

60 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 236, 235 - 236 i 239.

przez kolejnych myślicieli. I tak myśl heraklitejska została przejęta przez nowożytnego filozofa Georga W. F. Hegla, który twierdził, że nie ma takiego zdania Heraklita, którego nie włączyłby do swojej logiki⁶¹. 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 ludzi⁶². 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 ludzi⁶³. 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 filozofii przyrody Epikura 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 komunistyczne⁶⁴.

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.

61 Tamże, t. 1, s. 98.

62 W. Lenin, Karol Marks, *Krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu*, Warszawa 1979, s. 11, 16.

63 M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 20, 39; Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996.

64 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 190 - 201; J. Legowicz, *Historia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970.

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)⁶⁵.

2.1. Retoryka

Sofiści zajmowali się nauczaniem retoryki. **Retoryka** jest to umiejętność przekonywania za pomocą mowy⁶⁶. Sofiści odkryli moc słowa, o którym twierdzili, iż „jest wielkim władcą” zdolnym „i strach uśmierzyć, i troskę odsunąć, radość wzbudzić i współczucie pomnożyć” (Gorgiasz)⁶⁷. Starali się zatem wykorzystać 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**⁶⁸. Sofiści stwierdzili zatem, iż o każdej rzeczy można równorzędnie wypowiedzieć dwa zdania nawet wzajemnie sprzeczne. Wszystkie bowiem poglądy są na równi poprawne.

65 Por. G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 241 - 243, C. Bartnik, *Historia*, s. 112 - 113.

66 C. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Podstawy retoryki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 24.

67 Por. Tamże, s. 17 - 18.

68 Por. G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 249 - 251, 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. „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”⁶⁹. 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, dając 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 szkodliwe⁷⁰.

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”⁷¹. Zadaniem retora było wykrycie tego, „co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonujące”⁷². Zaczęto zatem zastanawiać się nad tym, co w ludzkiej mowie „przyczynia się do jej perswazyjności”, jakie są reguły skutecznej argu-

69 Por. Tamże, t. 1, s. 247 - 248, 249.

70 Por. Tamże, t. 1, s. 254 - 255.

71 Cynceron, i 63, *O mówcy* [w:] *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, Warszawa 2002.

72 Arystoteles, *Retoryka I*, 2, 1355 b 25 - 26 [w:] *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielska, Warszawa 1988.

mentacji⁷³. Efektem poszukiwań było odkrycie tzw. „miejsc” (*loci, topos*). Owe „miejsca” 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, jak i antropologii lub też fizyki (**miejsca wspólne**)⁷⁴.

W różnych dziedzinach wiedzy można posłużyć się takim miejscem wspólnym jak definicja. Wiele jest bowiem argumentów trudnych do zwalczania 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 wyrazów trudnych lepiej znanymi lub sprowadzenie dyskusji do takiego twierdzenia przeciwko któremu rozmówca posiada więcej argumentów. Zadaniem mówcy jest zaś to, aby umiejętnie wybrać takie „miejsce”, które dostarczy mu najbardziej przekonujących argumentów, gdyż nie wszystkie 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

73 C. Jaroszyński, *Podstawy retoryki*, Warszawa 1998, s. 37.

74 K. Leśniak, *Wstęp do „Topik” Arystotelesa* [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 334 - 335.

bowiem pouczenie słuchacza poprzez umiejętne zastosowanie różnorodnych dowodów, poruszenie go dzięki „żartkowej 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 racji⁷⁵. Pierwsi sofisci nie troszczyli się przy tym, czy owe racje są prawdziwe lub fałszywe. Przy użyciu odpowiednich środków 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”). Jednak posługiwanie 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 groźna⁷⁶.

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

76 Ciceron [za:] C. 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 bezużyteczna⁷⁷. I dlatego głównym tematem jego przemyśleń był człowiek oraz związane z nim zagadnienia etyczne, takie jak pobożność, piękno, sprawiedliwość, rozsądek, męstwo czy władza⁷⁸. 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 Arystotelesa⁷⁹.

3.1. Dusza

I tak rozważając, kim jest człowiek, Sokrates stwierdził, że człowiekiem jest zasadniczo jego **dusza**, którą rozumiał jako „**siedlisko (...) myślenia i działania**”⁸⁰. Ciało natomiast to, według Sokratesa, tylko „narzędzie duszy”⁸¹. 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 stanowić dla każdego człowieka dobro absolutne (ten pogląd to **absolutyzm etyczny**)⁸².

Sokrates namawiał zatem mieszkańców Aten do tego, aby nie troszczyli się o ciało lub pieniądze, ale dbali „o duszę, żeby była jak najlepsza”⁸³. „Bo wszystko z duszy bierze początek, złe i dobre dla ciała i dla całego człowieka”⁸⁴. 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 **arete**. Natomiast brak wiedzy to wada. Inaczej mówiąc, dla Sokratesa „cnota jest wiedzą, a wiedza cnotą”⁸⁵. Grecki termin „arete” oznacza doskonałość, sprawność w działaniu, wartość moralną - cnotę. Słowo „arete” wskazywa-

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

78 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie [za:] G. Reale, Historia, t. 1, s. 315.*

79 Por. Tamże, t. 1, s. 304 - 306.

80 Por. Tamże, t. 1, s. 317.

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

82 Por. Tamże, t. 1, s. 327 - 328.

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

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

85 I. Krońska, *Sokrates, s. 99; G. Reale, Historia, t. 1, s. 326 - 327.*

ło 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. Posiadanie 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 sytuacji⁸⁶.

3.2. Wiedza etyczna

Prawdziwą (i najwyższą) wiedzę (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”⁸⁷. 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 rozumu⁸⁸. Udoskonalony wiedzą rozum będzie porządkował uczuciowość oraz wzmacniał wolę człowieka. Natomiast zwycięstwo uczuciowości i woli nad rozumem nie świadczy o sile uczuć, lecz o słabości rozumu, który nie zdobył jeszcze pojęciowej wiedzy etycznej⁸⁹. Opisany wyżej pogląd, zgodnie z którym „wiedzieć, co jest sprawiedliwe, to znaczy zarazem postępować sprawiedliwie”⁹⁰, nazywany jest **intelektualizmem etycznym**.

Sokrates twierdził przy tym, iż nie posiada wiedzy, której mógłby ko-

86 I. Krońska, *Sokrates*, s. 79 - 80; W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 59 - 60; G. Gutek, *Ideologiczne*, s. 24.

87 Platon, *Protagoras*, 352 a - B, tłum. L. Regner, Warszawa 1995.

88 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 332; I. Krońska, *Sokrates*, s. 101, 85; Zob. A. Kwiatek, M. Worwąg, *Podróż po historii filozofii. Starożytność*, Warszawa 1997, s. 64.

89 A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 72.

90 Por. I. Krońska, *Sokrates*, s. 99.

gokolwiek nauczyć. Mówił bowiem o sobie, „że nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie”⁹¹. Sądził też, że również inni ludzie „wiedzą mało albo też nic nie wiedzą,” choć uważają, „że coś wiedzą”⁹². W dodatku nie uświadamiają sobie swej niewiedzy w przeciwieństwie do niego, który jeśli czegoś nie wiedział, to nie myślał, że wie⁹³. 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”⁹⁴. Wraz z uświadomieniem sobie własnej niewiedzy Sokrates uznał, że również innym ludziom powinien uzmysłwić ich niewiedzę, a następnie razem z nimi poszukiwać prawdziwej wiedzy 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”⁹⁵ stanowiła konieczny warunek prowadzący do poznania samego siebie. Przekonanie Sokratesa o własnej niewiedzy nie świadczyło przy tym o wątpleniu filozofa w możliwość dotarcia do prawdy. Myśliciel ten poddał krytyce posiadaną przez ludzi wiedzę pozorną.

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 odpowiedzi⁹⁶. Przy pomocy pytań Sokrates chciał „obnażyć” duszę rozmówcy i ukazać całą prawdę o stanie jej wiedzy⁹⁷. Filozof ten bowiem sądził, iż tylko w żywym dialogu można było wy badać, wypróbować i uleczyć duszę. Szukanie odpowiedzi na zadawane przez Sokratesa pytania zmuszało przecież do pewnego intelektualnego wysiłku. Konfrontacja dwóch odmiennych poglądów wymagała przytoczenia przekonujących argumentów służących poparciui 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 filozofowania⁹⁸.

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

92 Platon, *Obrona*, 20 c - 28 c.

93 Por. Tamże; Por. I. Krońska, *Sokrates*, s. 83.

94 Por. Tamże, s. 85.

95 A. Krokiewicz, *Sokrates*, s. 64, 66.

96 Por. I. Krońska, *Sokrates*, s. 74.

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

98 A. Krokiewicz, *Sokrates*, s. 17 - 21; G. Reale, *Historia*, t 1, s. 49. O korzyściach płynących z posługiwania

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 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 wiedzy⁹⁹. Do jej zdemaskowania używał ironii, która była istotą pierwszego etapu rozmowy. Rozpoczynając dialog, Sokrates prosił 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, udowodnił, że są one ze sobą sprzeczne. I tak na różne sposoby filozof drążył daną definicję. Potem zapraszał do sprawdzenia kolejnej, a następnie zbijał również ją, ujawniając ukryte w niej błędy, które wyolbrzymiał i doprowadzał do absurdu. Ten, podobny do egzaminu¹⁰⁰, sposób rozmowy doprowadzał rozmówcę do zwątpienia w prawdziwość tezy, którą na początku uznawał za pewnik¹⁰¹. 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”¹⁰².

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 rozmówcy¹⁰³.

W trakcie drugiej części dialogu (etap pozytywny lub **maieutyczny**) filozof pomagał rozmówcy dotrzeć do prawdy, która znajdowała się nie gdzieś

się słowem mówionym oraz o szkodach wynikających z używania słowa pisanego pisze Platon w dialogu „Fajdros”.

99 Por. G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 377 - 378; I. Krońska, *Sokrates*, s. 82, 84.

100 Platon, *Laches*, 187 d - 188 b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

101 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 376 - 378; I. Krońska, *Sokrates*, s. 83 - 85; Por. Z. Mikolejko, *Elementy filozofii*, Warszawa 2002, s. 85.

102 A. Krokiewicz, *Sokrates*, s. 61.

103 J. Brun, *Sokrates*, tłum. H. Igalson - Tygielska, Warszawa 1999, s. 86 - 87, 88 - 93; P. Juchacz, *Sokrates: filozofia w działaniu*, Poznań 2004, s. 172 - 169.

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 akuszerek, tym, że filozof pomagał „rodzić” mężczyznom, a nie kobietom, zajmując się ich duszami, a nie ciałem¹⁰⁴.

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, że 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 w pojęciach, które można zdobyć poprzez sformułowanie definicji będącej „zespołem znaków oddających istotę rzeczy”. Drogą dojścia do zdefiniowania istoty jakiejś sprawności moralnej było poszukiwanie cech wspólnych dla jej różnorodnych przejawów. Należało zebrać, zestawzić i porównać poszczególne przypadki, np. czynów sprawiedliwych oraz odszukać te własności, które wystąpiły w każdym z nich. Wydobywanie 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”¹⁰⁵. 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 (zewnętrzny). Wolnym więc był ten, kto nie był niewolnikiem. Sokrates zmienił rozumienie wolności, wprowadzając pojęcie wolności duchowej. Zgodnie z nim wolnym był ten, kto nie był „niewolnikiem zmysłowych rozkoszy”¹⁰⁶, lecz panem swojej zwierzęcej natury.

Filozof z Aten uznał przy tym, że umiejętność panowania nad sobą to największe dobro i podstawa wszystkich innych cnót¹⁰⁷. ta zdolność jest okre-

104 Platon, *Teajtet* 148 e - 151 d [za:] I. Krońska, *Sokrates* 162 - 168; Por.G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 378 - 382.

105 M. A. Krąpiec, *Realizm*, s. 199, 215 - 216, 259, 260; W. Guthrie, *Filozofowie greccy*, s. 62 - 63.

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

107 Ksenofont, *Wspomnienia* [za:] Tamże, t. 1, s. 335 - 336.

ślana greckim słowem - *enkrateia*. Należy dodać, że termin ten pochodzi od wyrazu *enkrates* oznaczający osobę, która posiada władzę i prawo dysponowania czymś. Wyraz *enkrates* odnosi się więc do umiejętności dysponowania samym sobą przez kogoś, kto nie ulega cielesnym pożądaniam i nie kieruje się namiętnościami, instynktami czy chwilowym impulsem¹⁰⁸. 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. Wyłącznie rozum bowiem potrafi zapanować nad zmysłową naturą człowieka i zapewnić mu w ten sposób szczęście¹⁰⁹. Człowiek rozumny z kolei jest zdolny do nawiązania przyjaźni. Tylko „ktoś dobry może być przyjacielem dobrego”¹¹⁰.

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). Zdobycie powodzenia i szczęścia zależy przy tym od rozumu - udoskonalonego wiedzą o cnotach. Posługując się bowiem rozumem, człowiek potrafi „odmierzać i dawkować przyjemność”. Sztuka odmierzania przyjemności polega na tym, aby „jeść i pić z przyjemnością, używać rozkoszy zmysłowych, odpoczywać i spać” pod warunkiem jednak, aby powściągnąć pragnienie do chwili, gdy jego zaspokojenie będzie największą przyjemnością¹¹¹. Natomiast bezmyślne oddawanie się każdej przyjemności nie zapewni tych rozkoszy, do których zdaje się prowadzić. Szczęście można więc osiągnąć tylko poprzez mądre zaspokojenie pragnień, co umożliwia takie dobro wewnętrzne jak mądrość.

108 Por. Tamże, t. 1, s. 335 - 336.

109 Por. Tamże, t. 1, s. 336, 338 - 339; T. Pawlikowski, *Zarys dziejów*, s. 17 - 18.

110 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 346.

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

Dobra zewnętrzne - takie jak bogactwo, uroda czy siła - nie będąc dobrem najwyższym, są „źródłem ciężkich nieszczęść”. I tak przez urodę „wielu doznało krzywdy ze strony ludzi pomylnych na punkcie piękności”, przez siłę z kolei „wielu zbyt zuchwale porwało się na dzieła przerastające ich możliwości i w rezultacie poniosło dotkliwie porażki”, bogactwo zaś „zginęło na skutek machinacji wroga”¹¹².

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 umysłowej¹¹³. 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 specjalistycznych¹¹⁴. 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 nazwany - przez swojego największego ucznia Platona - „najbardziej autentycznym wychowawcą ludzi”¹¹⁵. 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 tym ujęciu wychowanie miało zatem stanowić fundament polityki. Dlatego też Sokrates uważał swoją działalność za coś do głębi politycznego, czyli służącego jego „polis” - miastu - państwu¹¹⁶.

Sokratejski dialog pełnił również funkcje krytyczne, inspirując ludzi do przemyśleń i weryfikacji prawdziwości głoszonych dotychczas poglądów. Rozmowa, w trakcie której Sokrates, przy pomocy ironii „przekuwał bukłak [ludzkiej] pychy i pęcherze urojonej wiedzy”¹¹⁷, 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

112 Ksenofont, *Wspomnienia* [za:] Tamże, t. 1, s. 328.

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

114 G. Gutek, *Filozoficzne*, s. 24; I. Krońska, *Sokrates*, s. 79.

115 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 306.

116 Por. Tamże, t. 1, s. 347 - 348.

117 J. Brun, *Sokrates*, s. 87.

- bąka siadającego „miastu na kark”, które podobnie jak wielki i rasowy koń, potrzebowało jakiegoś „żądła” pobudzającego go do życia¹¹⁸. 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 społecznych¹¹⁹. Dla Sokratesa miarą wszechrzeczy był bowiem „człowiek myślący”¹²⁰.

118 Platon, *Obrona*, XVIII 30 e.

119 J. Brun, *Sokrates*, s. 34.

120 I. Krońska, *Sokrates*, s. 122.

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 poglądami¹²¹. 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 „bystrymi psami”. Również tryb ich życia przypominał „pieskie życie”. I tak jeden z najbardziej znanych cyników - Diogenes z Synopy (413 - 323 p. n. e.) 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, że jedynym dobrem jest cnota. Ludzie zaś, którzy chcą ją zdobyć, powinni ciało ćwiczyć przy pomocy ćwiczeń gimnastycznych, duszę natomiast usprawniać rozumowaniami¹²².

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 przecież ich niewolnikiem. Zaspokajają bowiem pożądanie i dostarczają takich przyjemności, z którymi człowiek się wiąże. Żeby 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 ze 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

121 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 442.

122 Tamże, t. 1, s. 404.

filozof, zależy tylko od tego, czy ktoś z niej rozumnie korzysta.

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. Najważniejsze jednak jest to, że ten, „kto kocha pieniądze, nie jest dobry” i dlatego dostatku 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 potępianie wszelkich podziałów społecznych i głoszenie równości wszystkich ludzi¹²³.

4.2. Szkoła cyrenaików

Nazwa omawianej szkoły pochodzi od jego twórcy - **Arystypa** z Cyreny (Cyrena - bogate miasto leżące w północnej Afryce, w którym prowadził on dostatnie i wygodne życie). Ważnym źródłem wiedzy dotyczącej nauki cyrenaików jest dzieło G. Giannantoni pt. „I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo”.

Arystyp mówił o sobie, że należy do ludzi, którzy chcą „żyć najłatwiej i najprzyjemniej”¹²⁴. 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 zajmo-

123 Por. Tamże, t. 1, s. 401 - 414; Z. Mikołajko, *Elementy*, s. 87 - 88.

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

wali się przyszłością - która 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 jęz. greckiego *hedone* oznacza przyjemność, rozkosz).

Warunkami zdobycia wspomnianej przyjemności były przy tym umiejętności (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”¹²⁵.

Zdaniem cyrenaików nie należy również angażować się w życie publiczne, gdyż przeszkadza to w prowadzeniu wygodnego żywota. Sądzieli 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 cudzoziemcem¹²⁶. Cyrenaicy bardziej cenili więc życie poświęcone dobru jednostki, niż życie wspólnotowe, prowadzone dla dobra państwa (*polis*).

125 Diogenes, *Laertios*, II, 88 [za:] Tamże, t. 1, s. 424.

126 Tamże, t. 1, s. 415 - 428.

5. PLATON

Platon (427 - 347 przed Chr.) to przydomek filozofia o imieniu Arystokles, który został tak nazwany ze względu na masywną budowę ciała. Słowo „Platon” (z jęz. 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 i 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 dydaktycznie¹²⁷.

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”, „Kratyl”, „Sofista” oraz „Państwo” i „Prawa”¹²⁸.

5.1. Koncepcja rzeczywistości

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: wzroku, słuchu czy dotyku. Ten podział na dwa rodzaje rzeczywistości jest nazywany **dualizmem platońskim**¹²⁹.

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 postrzeżać zmysłami). Świat idei stanowi więc wymiar rzeczywistości wyższy nawet niż niebo.

127 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997, t. 2, s. 29 - 31; Z. Wendland, *Historia*, s. 54 - 55.

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

129 G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 96, 104, 107.

Koncepcja idei to najważniejszy element filozofii Platona. Termin „idea” jest powszechnie rozumiany jako myśl lub pojęcie, które przebywa w rozumie człowieka. Jednak według Platona idea to „coś, ku czemu myśl się zwraca w sposób czysty, coś, bez czego myśl nie byłaby myślą”¹³⁰. Idea to zatem przedmiot transcendentny (nieimmanentny) znajdujący się poza myślącym człowiekiem.

- 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.

- 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”¹³¹. Idea człowieka obejmuje więc wszystkich ludzi, tworząc ich istotę ujmowaną w pojęciu „człowiek”. Konkretny człowiek bierze udział w ogólnej naturze, która jest wspólna wszystkim ludziom¹³².

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)¹³³.

130 Tamże, t. 2, s. 88.

131 Tamże, t. 2, s. 103 - 104.

132 Tamże, t. 2, s. 88 - 104; K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1993, s. 29 - 30, 31.

133 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 161, 169, 198; Platon, *Państwo V*, 476 e - 479 d, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003.

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 zatem 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 obecność¹³⁴.

Równolegle z wiecznymi ideami istnieją jeszcze według Platona: **Demiurg** (Umysł, Bóg) - „Twórca i Ojciec Wszechświata” oraz **wieczna materia** (tworzywo) - pozbawiona jakiegokolwiek formy¹³⁵. Demiurg jest przyczyną powstania dusz i świata fizycznego. W celu ich urzeczywistnienia posługuje się ideami oraz wieczną materią. Idee są punktem odniesienia, pierwowzorem, według którego Demiurg kształtuje z materii (wytwarza) świat zmysłowy. Zatem dzięki działalności Demiurga 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 cieniem¹³⁶. 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 dzieci¹³⁷.

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 nim 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 niecielesnym, empirycznym i ponadempirycznym, fizycznym lub nadfizycznym¹³⁸. Należy zaznaczyć, iż Platon pogodził teorię Heraklita z koncepcją Parmenide-

134 G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 105, 109 - 111, 161. Por. Dialog Platona *Fedon* 100 c-d, 74d.

135 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 168.

136 Por. Tamże, s.167 - 169, 180 - 186.

137 K. Leśniak, *Platon*, s. 31.

138 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 365.

sa. 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 i ciała.

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”¹³⁹. Jej istotą jest ruch i życie. Poza tym „każda dusza jest nieśmiertelna”¹⁴⁰, a więc niezniszczalna. Dusza bowiem jest „spokrewniona” ze światem idei, który jest niezmienny i wieczny¹⁴¹.

Omawiając problem duszy, Platon porównał ją do skrzydlatego rydwana (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 rozum sprawuje funkcję kierowniczą w stosunku do dwóch sił symbolizowanych przez konie¹⁴².

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 „wodzem 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

139 M. Krąpiec, *Ja - człowiek*, s. 32.

140 Platon, *Fajdros*, 245 c - 246 a [za:] G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 227.

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

142 Por. Tamże, t. 2, s. 108.

się od nowa, to znaczy orszak znowu przebiega niebo, aby ponownie dotrzeć do „świata prawdy”. Dzięki niemu zaś w duszach wzmacnia się boski pierwiastek symbolizowany przez skrzydła. Platon bowiem pisze o duszach, iż „tym pokarmem się żywią i z niego rosną pióra duszy”. Obieg nieba odbywa się poza czasem i nie wiadomo, ile trwa¹⁴³.

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 pożądaną (koń biały) lub gniewliwą (koń czarny) i któryś z nich w duszy ludzkiej przeważa, wtedy rozum „ledwie się może bytom rzeczywistym przyrzec” 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) niekierowane przez woźnicę (rozum) „depczą się nawzajem i roztrącają, bo się jedna ciśnie przed drugą. Robi się ciżba, hałas, ścisk i tłok okropny”. W tym tłoku zdarza się również i tak, że „niejednej [duszy] się skrzydła połamią”. 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 niepotrafiącego 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 miała 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, sofiści (zawody, których wykonywanie wymaga mniej rozumu, a więcej wyobraźni, profesje bliskie pozorom, a nawet kłamstwu; tyran (stoi najni-

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

żej w hierarchii prawdy i piękna). Opisane wyżej typy ludzi, wykonujących owe zawody, zależą w swej wartości i duchowej wyższości lub niższości od stopnia poznania idei¹⁴⁴.

5.2.2. Wędrowka i wcielenie się dusz

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 ciągłe wcielenie 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 wchodziły w pszczoły lub mrówki. Cykl wcieleń będzie trwał dopóty, 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”¹⁴⁵.

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 wydaje się mieć rozum, który pozwala duszy poznać 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 kształcił 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 i służą tylko jako swoista „pomoc” zakrywająca braki myśli Platona, który, nie podając żadnych rozum-

144 G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 239.

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

nych uzasadnień swoich informacji o losach duszy po śmierci, odwołał się do mitów i realiów kultury greckiej.

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 duszy¹⁴⁶.

5.2.4. Teoria poznania

Zarys platońskiej koncepcji poznania znajduje się w dialogach „Mennon”, „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 doskonale 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 innantyzmu**). 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

146 G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 242 - 257.

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 w prawdy wieczne, tym szybciej potrafi je z siebie, w życiu ziemskim, wydobyć, czego efektem jest łatwość uczenia się i zdobywania wiedzy¹⁴⁷.

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”, „mniehanie” lub „doksą”. 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”¹⁴⁸.

5.2.5. Koncepcja państwa

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

5.2.5.1. Struktura państwa

Według autora dialogów budowa państwa odzwierciedla strukturę duszy ludzkiej. Państwo zatem to obraz duszy (dusza w powiększeniu)¹⁴⁹. Podobnie jak dusza zbudowane jest z trzech warstw¹⁵⁰.

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.

Druga 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, poży-

147 Por. Tamże, t. 2, s. 189 - 194, 198.

148 Por. Tamże, t. 2, s. 198.

149 Por. Tamże, t. 2, 291.

150 Por. Tamże, t. 2, s. 298.

wienie oraz rodziny). 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 społeczeństwa¹⁵¹.

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, musieli, według Platona, wpieryw 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 życia¹⁵².

W państwie Platona zatem lepsza część społeczeństwa (rządzący) panuje nad częścią gorszą (reszta społeczeństwa), podobnie jak w człowieku rozum ma panować nad gniewliwą i pożądlivą częścią duszy. Źródłem klasowego podziału społeczeństwa jest zatem sama natura ludzka. Twórca dialogów mniemał przecież, że „intelektowi władac wypada, bo jest mądry (...)”¹⁵³. 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”¹⁵⁴. Filozofowie (miłośnicy mądrości) wnikają rozumem w ponadzmysłowy 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 ciała¹⁵⁵. Zaprowadzenie ładu w państwie to dla Platona uporządkowanie życia duchowego obywateli. I tak osoby należące do najniższej warstwy społecznej powinny zdyscyplinować, dominującą w nich, pożądlivą część duszy, kształtując w sobie cnotę umiarkowania. Zadaniem strażników natomiast jest zdobycie męstwa, dzie-

151 Por. Tamże, t. 2, s. 300 - 301. Por. K. Leśniak, *Platon*, s. 68.

152 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 309 - 313.

153 Por. Tamże, t. 2, s. 298.

154 Platon [za:] Tamże, t. 2, s. 283.

155 Por. Tamże, t. 2, s. 284, 308 - 309.

ki któremu zwyciężą strach¹⁵⁶. Każda część jego duszy zaczyna spełniać właściwe sobie zadania - rozum kieruje, a pożydlivość i gniewlivość jemu podlegają. Jeżeli więc obywatel, należący do danej warstwy społecznej, zdobędzie właściwą jej cnotę, to wtedy zacznie w nim panować sprawiedlivość¹⁵⁷.

W ten sposób Platon wskazuje, że rozum powinien dominować nie tylko w przywódcach państwowych, ale tak że w zwykłych obywatelach. Jeśli bowiem uda się im wprowadzić porządek we własnym wnętrzu, wtedy również urzeczywistni się on w państwie. To przecież stanowi skutek działań ludzkich, a one wynikają właśnie z głębi dusz poszczególnych obywateli¹⁵⁸. 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 pałcówek¹⁵⁹.

5.2.5.2. Ustroje państwowe

Platon uważał, iż ustrój polityczny zależy od osób pełniących władzę polityczną. „Rządy i ustroje (...) nie powstają [bowiem] z „drzewa czy z kamienia”, ale „z obyczajów moralnych”¹⁶⁰. 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 ludu¹⁶¹. Jeżeli natomiast równowaga duszy ulegnie zachwianiu, tzn. rozum ustąpi ze swego miejsca kierowniczego duszy gniewliwej i pożydlivej, wtedy ustroje państwowe zostaną zdegenerowane. I tak monarchia przekształci się w tyranie; ustrój arystokratyczny przejdzie w oligarchię, *politeia* natomiast przerodzi się w demokrację - rządy demagogów¹⁶². Platon przyznaje, iż jeśli w państwie zabraknie ludzi rozumnych (filozofów), którzy mogliby zarządzać społeczeństwem „za pomocą cnoty i wiedzy”, wtedy należy ustanowić odpowiednie prawa i konstytucje¹⁶³.

156 Por. Tamże, t. 2, s. 296.

157 Por. Tamże, t. 2, s. 299.

158 Por. Tamże, t. 2, s. 324 - 325.

159 Por. Platon, *Państwo*, V 455 d - 456 n; VII 540 c.

160 *Państwo*, VIII, 544 d - e; Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 314.

161 Por. Tamże, t. 2, s. 329.

162 Por. Tamże, t. 2, s. 312 - 322.

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

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”¹⁶⁴.

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 idei¹⁶⁵.

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

165 G. Reale, *Historia*, t. 2, 73 - 88, 97, 158.

6. ARYSTOTELES

Arystoteles (384 - 322 r. przed Chr.) pochodził ze Stagiry (koło Saloniki). 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 jęz. 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”¹⁶⁶.

6.1. Koncepcja rzeczywistości

Arystoteles odrzucił platoński podział na rzeczywistość zmysłową i ponadzmysłową. Jego zdaniem istnieje tylko jedna rzeczywistość, stworzona 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 zmysłową - 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 samym¹⁶⁷.

6.1.1. Substancja i przypadłość

Samodzielnie istniejący, konkretny byt, Arystoteles nazwał **substancją** - (z jęz. łac. - *substare* oznacza „bytowanie samodzielne”, w jęz. 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 substan-

166 Por. Wykaz dzieł filozofa [w:] J. Brun, *Arystoteles i Liceum*, tłum. H. Igalson - Tygielska, Warszawa 1999, s. 10 - 17.

167 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 427 - 432.

cji, „jej zniszczenie 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”¹⁶⁸. 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 aktu¹⁶⁹.

W substancji znajdują się **przypadłości** - (z jęz. 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 kolor 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 tablica¹⁷⁰.

6.1.2. Cztery przyczyny

Arystoteles wyróżnił i opisał cztery przyczyny: zewnętrzne - **materiałą, formalną** oraz wewnętrzne - **sprawczą i celową**. Jedna i ta sama rzecz posiada zawsze wszystkie wspomniane wyżej przyczyny¹⁷¹. Każdy byt powstaje bowiem „dzięki czemuś (sprawca), z czegoś (materia) i staje się czymś” (for-

168 Za M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 95.

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

170 M. A. Krąpiec, *Filozofia - co wyjaśnia?*, s. 39 - 52; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 253 - 272; M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska*, s. 13 - 66; G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 420 - 421.

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

ma) dla czegoś (cel)¹⁷².

Przyczyny (z jęz. 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 podmiotów¹⁷³.

Przyczyna materialna (*causa materialis*)

Jest to coś, z czego dana rzecz powstaje i trwa (np. materiał 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 powietrzem¹⁷⁴.

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. Formy 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 de-

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

173 S. Adamczyk, *Metafizyka czyli ontologia*, Lublin 1960, s. 159 - 170.

174 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 425; Por. Arystoteles, *Metafizyka*, V, 1013 a, 25; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 374 - 375.

finiujemy rzeczy, to musimy odwołać się do ich formy (istoty)¹⁷⁵.

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 osobne (np. widzenie lub myślenie)¹⁷⁶.

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 miałaby formy. Akt (forma) jest przy tym czymś ważniejszym od możności (materii). Rzeczywistość widzialnego świata jest zaś przechodzeniem z możności do aktu. Inaczej mówiąc, stawanie się polega na przejściu od bytu w możności do bytu w akcie¹⁷⁷.

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 teoria aktu i możności Arystotelesa 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”¹⁷⁸.

175 G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 417, 419; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 371.

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

177 G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 419, 425 - 426.

178 M. A. Krąpiec, *Struktura...*, s. 40; M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska...*, s. 90.

Przyczyna sprawcza (*causa efficiens*)

Jest to coś, z czego 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 skutek¹⁷⁹. 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 (kował) 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 pożądanym”¹⁸⁰.

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 forma¹⁸¹. Cel jest pierwszy w dziedzinie zamierzenia, lecz ostatni w dziedzinie wykonania. Kto pragnie celu, chce również środków, dzięki którym można ten cel uzyskać¹⁸².

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

179 S. Adamczyk, *Metafizyka*, s. 174.

180 Tamże, s. 191 - 192.

181 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 402; M. A. Krapiec, *Metafizyka*, s. 396 - 397, C. Bartnik, *Historia*, s. 134.

182 S. Adamczyk, *Metafizyka*, s. 194 - 195.

wzajemnie przyczynami. I tak np. materia nie funkcjonuje bez formy¹⁸³.

6.2. Koncepcja człowieka

Arystotelesowska teoria człowieka znajduje się w dziele „O duszy”. Zdaniem Arystotelesa 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 materią¹⁸⁴.

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 (możliściowy) i jedną pożądaną - wolę. Rozum czynny „przychodzi z zewnątrz”, jest czymś boskim, nie podlega zniszczeniu¹⁸⁵.

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 „przeświewa” treści nabyte zmysłowo, ujawniając ukry-

183 Por. Tamże, s. 198.

184 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 453.

185 Por. Tamże, t. 2, s. 455 - 466; J. Brun, *Arystoteles*, s. 84 - 90.

te w nich treści niematerialne nazywane 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”¹⁸⁶.

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 „**eudajmonia**”, czyli szczęście¹⁸⁷.

Arystoteles, po dokonaniu obserwacji i analiz, doszedł do wniosku iż do szczęścia nie prowadzą przyjemności, bogactwa czy zaszczyty, lecz war-

186 Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 32 - 34; M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, s. 206 - 215; G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 464 - 465.

187 Tamże, t. 2, s. 477.

tości 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 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 skromnością¹⁸⁸.

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. Oddalwszy się bowiem od tego, co skrajne można jakoś dojść do tego, co jest zgodne z zasadą złotego środka¹⁸⁹.

Efektom działań rozumnych są tzw. „**cnoty**”, czyli pewne stałe dyspozycje „polegające na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary”¹⁹⁰. Cnoty moralne powstają na skutek przyzwyczajenia. i tak człowiek staje się sprawiedliwy, postępując sprawiedliwie, mężny przez mężne zachowywanie się¹⁹¹. Należy dodać, że Arystoteles wyróżnił aż cztery cnoty: roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo¹⁹².

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 spo-

188 Por. Wykaz innych rozumnych zachowań [w:] J. Brun, *Arystoteles*, s. 106.

189 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1107 b - 1109 b, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007; G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 477, 485.

190 Arystoteles, *Etyka nikomachejska* II 6 1106 b 36.

191 Por. G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 485.

192 Charakterystyka owych cnot moralnych została zamieszczona w rozdziale „Tomizm konsekwentny”.

łączeństwie. 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 aniżeli (...) każdy z nas, całość bowiem musi być pierwiej od części”¹⁹³. 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”¹⁹⁴. Podstawą zaś życia państwowego jest sprawiedliwość.

Arystoteles za Platonem wyróżnił i opisał trzy ustroje: monarchię, arystokrację i politeię oraz ich zwyrodnienie: tyranię, oligarchię i demokrację. „Tyrania bowiem jest jedynowładztwem dla korzyści panującej jednostki, oligarchia [rządu] dla korzyści bogaczy, a demokracja dla korzyści ubogich; żadna z nich jednak nie ma na względzie dobra ogółu”¹⁹⁵. 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 szczęście¹⁹⁶.

193 Arystoteles [za:] J. Rutkowski, *Filozofia polityczna arystotelizmu i neoliberalizm a wychowania*, Warszawa 2003, s. 18 -19.

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

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

196 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, 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 starożytności¹⁹⁷.

7.1. Sceptycyzm

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

To, co właściwe jest 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 podważali możliwość dotarcia do prawdy. Ich zdaniem zatem nie ma żadnego kryterium, czyli jakiejś zasady, która pozwoliłaby odróżnić prawdę od fałszu. 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.

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

197 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, Lublin 1999, t. 3, s. 23 - 37, s. 187, 473.

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”¹⁹⁸.

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 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 wyrzuca ona chorób z ciał, tak i z filozofii, jeśli nie wyrzucałaby ona zła z duszy”¹⁹⁹. Dlatego też filozofia byłaby 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 spokoju²⁰⁰.

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 boga-

198 Por. Tamże, t. 3, s. 488 - 493; A. Krokiewicz, *Sceptycyzm*, s. 126.

199 Za G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 175, 269.

200 K. Pawłowski, *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007, s. 20 - 21, 47.

mi spowodowany był przekonaniem, że ingerują oni w losy poszczególnych ludzi, aby im pomagać, szkodzić lub wymierzać karę zarówno w doczesności, jak i po śmierci. Aby zlikwidować ów lęk, Epikur, nie kwestionując istnienia bogów, uznał, iż nie zajmują się oni życiem ludzi na ziemi²⁰¹. *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 odpowiedzialnym. Natomiast *lęk przed śmiercią* Epikur przewyciężył 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 najprzyjemniej²⁰².

Według Epikura największą przyjemnością w życiu jest nieobecność cierpienia fizycznych i brak niepokojów duchowych. Nie można jednak oddawać się bezmyślnie każdej przyjemności, lecz należy wpierw ocenić korzyści i straty płynące 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”²⁰³. 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 przyjemno-

201 Por. G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 238 - 245.

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

203 Epikur, *List*, s. 86; Por. G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 256 - 257, 266 - 267.

ści 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 ciała²⁰⁴.

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 w 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 **rozu-
mu, 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. Zasluguje więc na to, aby człowiek zaakceptował go i zgodził się na to, „by wszystko działo się tak, jak się dzieje”²⁰⁵. Również prawo ludzkie jest jedynie wyrażeniem 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 szczęścia²⁰⁶.

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

204 Epikur, *List*, s. 84 - 85; Por. G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 257.

205 A. Sikora, *Siedmiu*, s. 130 - 131.

206 G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 380 - 381.

być z rozumem²⁰⁷. 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”²⁰⁸.

207 Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* [za:] *Problemy etyki. Wybór tekstów*, opr. S. Sarnowski, E. Fryckowski, Bydgoszcz 1993, s. 33 - 34.

208 G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 432 - 436.

8. PLOTYN

Ostatnim nurtem pogańskiej myśli greckiej był neoplatonizm Plotyna (ok. 204 - 270 r. po Chr.). Filozof ten jest autorem dzieła „Enneady”, zaliczane go 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 został nazwany w „Enneadach”: **To Jedno** lub **Ono Jedno**, ewentualnie **Jednia** będąca czymś „rzeczywiście rzeczywistym”²⁰⁹. Zawiera ona w sobie pełnię wszystkiego. Znajduje się bowiem ponad skończoną rzeczywistością i jest „czymś pełniejszym i większym niż byt w naszym wysłowieniu”²¹⁰. 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), bezczasowa (jest nieobecnością czasu), nie porusza się, nie spoczywa. Boski Absolut cechuje też „bezbrzeżne 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, materia²¹¹. 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 niższy (mniejszy), stopień doskonałości (gradualizm). To prze-

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

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

211 L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria III, Kraków 2006, s. 107 - 111; Por. A. Kwiatek, M. Worwąg, *Podróż...*, s. 156-157.

chodzenie 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”²¹². Pierwszy twór emanacji zaś to Umysł, który powstaje na skutek tego, że Jedno dostrzega samo siebie, przygląda się sobie, myśli o sobie²¹³. 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 nicością²¹⁴.

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 doskonali 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 etapach. Pierwszy z nich polega na zwróceniu się ku cnotom wspólnotowym, takim jak odwaga, sprawiedliwość czy opanowanie. Drugi to oderwanie się

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

213 A. Stepień, *Jednia*, s. 27.

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

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” Boskość²¹⁵.

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 chrześcijaństwo²¹⁶. 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.

215 W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 74 - 75.

216 Por. A. 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 quærens 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 materialnych²¹⁷. Taką „spekulację filozoficzną powstałą w żywotnym związku z wiarą” można zaś nazwać **filozofią chrześcijańską** (Jan Paweł II)²¹⁸. Filozofia ta może stanowić również pewne „narzędzie rozumowe” dla teologii. Z tego względu filozofię zaczęto określać nazwą:

217 H. Chadwik, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, s. 11 - 30.

218 *Fides et ratio*, 76; M. A. Krąpiec, *Filozofia w teologii. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 131 - 146; C. Bartnik, *Historia*, s. 155 - 158; P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955.

„służebnica teologii” (łac. *ancilla theologiae*). Tak ujęta filozofia 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 odciąga umysł od poznania zmysłowego i unosi ku pojmowaniu rzeczy abstrakcyjnych”²¹⁹. Znajomość greckiej myśli filozoficznej w niczym więc nie szkodzi prawdom wiary, wręcz przeciwnie, może im zaszkodzić to, jeśli owa filozofia będzie nieznamna. Nieznajomość filozofii może nawet doprowadzić do herezji, jak twierdził św. Klemens Aleksandryjski²²⁰.

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. Kształtująca 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 neo-

219 H. Chadwik, *Myśl wczesnochrześcijańska*, s. 47.

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

platonizmu z nauką chrześcijańską. Idąc za myślą Plotyna o wyższości tego, co duchowe nad tym, 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”²²¹. 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”²²². 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 człowieka²²³.

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 Boga²²⁴. 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 oświeca-

221 W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 78 - 79.

222 C. Bartnik, *Historia*, s. 202.

223 W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 78.

224 C. Bartnik, *Historia*, s. 202 - 203.

nym przez Boga²²⁵.

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”²²⁶. 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”²²⁷.

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 dobry zostaną oddzieleni od złych²²⁸.

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, Kasjodor i Izydor z Sewilli - autorzy dzieł, z których korzystać będzie później

225 Tamże, s. 202 - 203.

226 W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 84 - 83.

227 I. Bittner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 2000, s. 39 - 40; C. Bartnik, *Historia*, s. 204.

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

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 neoplatonickie. 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 bytu²²⁹.

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 później²³⁰.

229 Por. T.Pawlikowski, *Zarys dziejów...*, s. 43 - 44.

230 Por. Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1973, s. 37 - 38.

10. ELEMENTY FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

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 wykladał 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 dusz²³¹.

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 Orygenesesa 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. Zaczerpnięta przez niego z neoplatonizmu koncepcja Boga głosi, iż Bóg jest niepoznawalny i niewypowiedzialny. Można jedynie poznać jakies 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 i jedynie Bóg”. Jana

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

Szkota Eriugeny 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 średnio-wiecznych 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 wieku²³².

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 jest niezależną od teologii. Dialektycy jednak na tym nie poprzestali i w ogóle wykluczili 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 dialektyków, 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

232 Por. Z. Kuksewicz, *Zarys*, s. 41 - 47; Zob. C. Bartnik, *Historia*, s. 219 - 220.

to tylko dźwięk, a wszystkie rzeczy 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 niesłużącej 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. Anselm 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 najpierw 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 realny²³³.

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. W sporze o tak ujęte powszechniki chodziło zaś o to, czy owym pojęciom ogólnym odpowiadają jakieś przedmioty w rzeczywistości. Inaczej

233 Z. Kuksewicz, *Zarys*, s. 86 - 91; Zob. C. Bartnik, *Historia*, s. 221-222; W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 87.

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 rzeczywi-

ście 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 subiektywistycznej²³⁴.

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

Tym, co właściwe dla filozofii XIV wieku jest tzw. „**krytycyzm** czter nastowieczny”. Cechą charakterystyczną tego nurtu była krytyka poszczególnych elementów myśli św. Tomasza oraz Jana Dunsza Szkota²³⁵, 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 wieczny. Można więc powiedzieć, iż jest to okres odwracania się filozofii od Boga i duszy do świata doczesnego i tego, co materialne. W wieku 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

234 Z. Kuksewicz, *Zarys*, s. 155 - 156, 159 - 160.

235 Filozofia św. Tomasza z Akwinu oraz Jana Dunsza Szkota została zaprezentowana w następnych rozdziałach.

metafizyki. *Via moderna* natomiast była nastawiona antyspekulatywnie, użytecznie 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 Dunska Szkota, uważając ją za coś zupełnie bezużytecznego dla życia ludzkiego. Myśliciel ten pozostawał pod wpływem „czystego” neoplatonizmu (niechrześcijańskiego,) 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 nicość, 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 na osiągnięciu mistycznej jedności duszy z Intellektem 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 utworzył drogę reformacji protestanckiej, która położyła nacisk właśnie na indywidualną relację człowieka z Bogiem, w której nie jest potrzebny Kościół²³⁶.

236 Z. 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, to droga prowadząca do uczonej niewiedzy. Droga ta przypomina najpierw, że skończone i nieskończone są niewspółmierne wobec siebie. I dlatego możliwa jest 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 przecież 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 prawdy²³⁷.

237 W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 110 - 114.

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”²³⁸. 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 istnienie²³⁹.

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 materię²⁴⁰.

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

238 Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998, s.111.

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

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

na istnienia 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”²⁴¹. Jednak normalnie każdy człowiek, poznając rzeczywistość, ujmuje równocześnie „to, czym byt jest i sądzi o bycie, że jest”²⁴². 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)²⁴³.

Relacja pomiędzy istotą a istnieniem

Istota i istnienie są sobie przyporządkowane. Istnienie i istota mają się do siebie, tak jak akt do możliwości. Te dwa elementy pozostają zatem do siebie w takiej relacji jak coś, co działa (akt) do tego, co doznaje działania (możliwość). Istnienie jest przy tym ograniczone przez istotę, a istota jest zeterminowana przez istnienie. Analizując strukturę bytów, można zauważyć, iż w substancji złożonej z materii i formy występuje podwójny porządek: „je-

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

242 Tamże, s. 218, 78.

243 M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 307, 316, 357, 320; 360, 366 - 368.

den - samej materii w stosunku do jej formy, drugi - rzeczy już złożonej w stosunku do istnienia, w którym [ta rzecz] uczestniczy²⁴⁴. Te dwa złożenia nakładają się na siebie. Należy również dodać, iż forma będąca aktem w stosunku do materii pozostaje w możności 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*)²⁴⁵.

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”²⁴⁶.

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 odrębności 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

244 E. Gilson, *Byt i istota*, s. 80 - 81.

245 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, Lublin 1999, s. 22 - 29.

246 M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 109.

małą 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. Byty realne istnieją też wreszcie na sposób **dobra**, to znaczy tak, że są one przedmiotem naszego pożądania²⁴⁷.

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*)²⁴⁸.

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.

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. Tym-

247 Por. Tamże, s. 107 - 123, 128 - 178.

248 M. Gogacz, *Elementarz*, s. 44.

czasem 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 stanie²⁴⁹.

11.2.3. Teoria poznania

Tak ujmowany przez św. Tomasza człowiek nie tylko istnieje, lecz również podejmuje różne działania, to znaczy poznaje, postępuje i wytwarza. i właśnie owym działaniami 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 przeblask 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 proces 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. Więc co do zmysłów zewnętrznych, 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.

249 E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałta, Warszawa 1998, s. 221 - 233; T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003, s. 29 - 35.

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 to 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. Natomiast pamięć bierna 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 człowiek²⁵⁰.

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: pożądliwe i gniewliwe. Do uczuć **pożądliwych** zaliczył: miłość i nienawiść, pragnienie i niechęć, przyjemność i przykreść. Uczuciami **gniewliwymi** są natomiast: nadzieja i rozpacz, odwaga i strach oraz gniew. Uczucia podlegają intelektowi oraz woli, ale mogą też działać niezależnie. Obok zmysłowych władz pożądawczych występuje też duchowa władza pożądawcza - 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 pożądawczą. Wolność tej władzy, czyli woli, nie polega zaś tylko na samym wyborze, lecz także na „uzyskiwaniu pełni umysłowego życia ludzkiego”²⁵¹ poprzez wybór tego, co jest prawdziwe i dobre. O tym zaś informuje intelekt, dlatego można go na-

250 M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków /Warszawa 1985, s. 74 - 75, 81. Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 1998, s. 22 - 24; T. Stępień, *Podstawy...*, s. 54 - 67.

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

zwać „korzeniem wolności”. Zadaniem woli jest więc współpraca z intelektem, swoisty dialog, który prowadzi 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”²⁵². 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. „Postępowanie jest działaniem, w którego wyniku nie powstają wytwory, podczas gdy wytwarzanie to działanie skutkujące właśnie wytworami - różnymi przedmiotami powstałymi dzięki świadomej aktywności ludzkiej, takimi jak np. samolot czy komputer²⁵³. 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,

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

253 Por. M. Gogacz, *ku pełni człowieczeństwa* [w:] *Człowiek, osoba, pleć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998, s. 152.

np. ludzi jako rodziców innych ludzi²⁵⁴. 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. Zdaniem św. Tomasza tym pierwszym poruszycielem jest 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 (niekonieczne), które mogą być, jak i mogą nie być. Byty te zatem nie mają istnienia same z siebie. Musi być więc byt, który im tego istnienia użycza, 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 doskonałe domagają się istnienia bytu najdoskonalszego, który byłby ich przyczyną, podobnie jak ogień (jako najwyższy stopień ciepła) jest przyczyną

254 M. Gogacz, *Elementarz*, s. 61- 63.

wszelkiego ciepła. Tym bytem najdoskonalszym musi być zaś Bóg.

Z kolei dowód z **przyczynowości celowej** 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 Bóg²⁵⁵. 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. Pierwszy i drugi dowód 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, charakteryzującą 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.

255 E. 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 etyczno - 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 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 są w pełni 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 (chciany 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 (*subiectum*) moralnego, zapoczątkowuje nowożytny: subiektywizm i oddzielenie życia religijnego i świeckiego.

12.4. Konsekwencje

Myśl Jana Dunsza Szkota charakteryzowała się niezwykłą wprost subtelnnością rozważań i pojęć, „logiczną drobiazgowością i konsekwencją”. Powstały z jej inspiracji nurt intelektualny zwany „szkotyzmem” 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 szkotyizm 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 Dunsza Szkota i jego następców spowodowały skutki wręcz przeciwne do zamierzonych, to znaczy w ogóle odejście od filozofii i teologii scholastycznej z jednej strony oraz z drugiej skierowanie się ku rzeczywistości poznawanej zmysłowo²⁵⁶.

256 Por. Z. Kuksewicz, *Zarys*, s. 373 - 378; Z. Mikolejko, *Elementy*, s. 139 - 140; T. Pawlikowski, *Zarys dziejów*, s. 77.

13. EMPIRYZM

Empiryzm (z jęz. gr. - *empeirin*) - 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: F. Bacon, J. Locke, G. Berkeley i D. Hume. Empirystami byli też filozofowie Oświecenia francuskiego (Volter, E. Condillac, J. L. 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 drugim²⁵⁷.

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”²⁵⁸.

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 charakterystycz-

257 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2002, s. 112 - 113, 105.

258 G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik*, s. 37.

nych dla rozumu. Pozbawiony złudzeń rozum może następnie kontrolować doświadczenie. Do złudzeń umysłu Bacon zaliczył: złudzenie plewienia, jaskini, rynku i teatru.

Złudzenia plewienia 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”²⁵⁹. Prawdę o za-

259 A. Sikora, *Filozofowie XVII wieku*, Warszawa 1978, s. 22 - 38, 32.

leżności rozumu 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)²⁶⁰. 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”²⁶¹.

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”²⁶². 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**. Locke 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 człowieka. i tak, opisując sposób poznawania, Locke twierdził, iż przy pomocy zmysłów człowiek spostrzega rzeczy zewnętrz-

260 Por. G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik*, s. 38

261 R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, tłum. M. Filipczuk, J. Ruskowski, Poznań 2002, s. 322.

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

ne. 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 rzeczywistości²⁶³.

Przekonanie, iż rozum jest czystą kartą zaowocowało poglądem, że wszyscy ludzie z natury są sobie równi (egalitaryzm)²⁶⁴. 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 tolerancja²⁶⁵.

263 A. Kucner, *Przedmiot* [w:] *Podstawy*, s. 36 - 37.

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

265 A. Sikora, *Filozofowie*, s. 91 - 106; Por. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, Lublin 2004.

14. KARTEZJUSZ i KARTEZJANIŚCI

Rene Descartes - 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 zmuśdnych poszukiwaniach Kartezjusz odkrył, iż najpewniejszym sądem jest twierdzenie - „myślę, więc jestem”, które narzuca się z nieodpartą koniecznością, stanowiąc przesłankę dla dalszych, bardziej skomplikowanych rozumowań²⁶⁶.

14.1.1. Punkt wyjścia - metodyczne wątplenie

Początkiem drogi myślowej prowadzącej do odkrycia zdania „myślę, więc jestem” było totalne zwątpienie. Stanowiło ono celowy zabieg myślowy zwany **metodycznym wątpleniem**. Sceptycyzm Kartezjusza to tylko punkt wyjścia, nie zaś wynik myślenia. Zwątpienie nie było zatem celem samym w sobie, lecz miało doprowadzić do tego, co niewątpliwe²⁶⁷.

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 krzywy. „Roztropność [zaś] nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociaż raz zwiedli.” Może również istnieć jakiś „złośli-

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

267 Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1938, s. 16; Por. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 194 - 201.

wy 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”²⁶⁸. Po zastosowaniu tych sceptycznych argumentów Kartezjusz stwierdził, iż „nie ma nic pewnego”²⁶⁹.

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 ono rolę aksjomatu i jest punktem oparcia dla całego gmachu myślowego nowej, niezawodnej, w mniemaniu Kartezjusza, filozofii²⁷⁰.

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, które przebiegało 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 pozaintelektualnego może dokonywać się tylko w sposób pośredni. Kartezjusz swoją filozofią wyznaczył więc nowy sposób ujęcia poznania. Według tego ujęcia poznanie, inaczej niż dotychczas sądzono, przebiega **od umysłu do rzeczy**²⁷¹. Tym samym „myśl zerwała z bytem”. I dlatego umysł ludzki jest całkowicie niezależny 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 po-

268 Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, tłum. M. I K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 99.

269 Por. Tamże, s. 30.

270 P. Mazanka, *Źródła...*, s. 201 - 202; M. A. Krąpiec, *Realizm*, s. 12.

271 E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, s. 50 - 51.

znaniu świata filozofię Kartezjusza nazywa się **racjonalizmem**²⁷². 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”²⁷³.

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 godziwości etycznej działania, lecz tylko jego skuteczność²⁷⁴.

14.2. Koncepcja człowieka

Według Kartezjusza człowiek 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). 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”²⁷⁵. 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 - 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 dokrewnych²⁷⁶.

272 P. Mazanka, Źródła, s. 207 - 208; Zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter - Descartes - Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1935.

273 P. Mazanka, Źródła, s. 209.

274 Por. Tamże, s. 210 - 211.

275 Kartezjusz, *Medytacje*, s. 34 - 35.

276 T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości*, s. 51. Por. Bittner, *Filozofia człowieka*, s. 52 - 53.

Od czasów Kartezjusza myśl 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 rzeczywistość²⁷⁷.

14.3. Pascal, Malebranche, Spinoza

Blaise Pascal (1623 - 1662 r. po Chr.) - autor m.in. „Myśli” i „Provincjałek” - 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, najwątleszą w przyrodzie, ale trzcina myśląca.” 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 Pascala są ambiwalentne: z jednej strony człowiek nie jest zdolny do zdobycia 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 religij-

277 M. A. Krapiec, *Ja - człowiek*, s. 54; T. Pawlikowski, *Zarys dziejów*, s. 91.

nych. „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 niepodbudowaną 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 rzeczywistość²⁷⁸.

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**.

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

278 Z. Mikolejko, *Elementy*, s. 166 - 168.

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)²⁷⁹.

279 A. Sikora, *Filozofowie*, s. 59 - 75; W. 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, badając, co rozum może, a czego nie może poznać²⁸⁰. 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

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 poznaczy. 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, nadając 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”²⁸¹. na drugim etapie poznania tak uporządkowane dane zmysłowe są opracowywane

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

281 Tamże, s. 11.

przez intelekt za pomocą 12 wspomnianych kategorii. W ten sposób człowiek zespała 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 naukowej²⁸².

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 wtlacza 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”²⁸³.

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 konsekwencję stanowi stwierdzenie, że rzeczywistość „sama w sobie” (numeny) nie jest przez nas poznawalna, ponieważ to, co dochodzi do człowieka, jest już przetworzone przez formy, kategorie i idee znajdujące się w jego umyśle²⁸⁴.

Przemyślenia Kanta na temat teorii poznania posiadają decydujące znaczenie dla dalszego rozwoju filozofii nowożytnej i współczesnej. Kant upowszechnił **agnostycyzm** (z jęz. 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,

282 Z. Wendland, *Historia*, s. 146 - 147, 150 - 153.

283 L. Kołakowski, *O co nas pytają...*, seria III, s. 11 - 12.

284 Z. Wendland, *Historia*, s. 153 - 155.

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 rzeczywistości²⁸⁵.”

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 naukowych²⁸⁶.

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 korzyści²⁸⁷. 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 prawa²⁸⁸.

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

285 M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, s. 125.

286 A. Cioch, *Myśl Kanta a wolność światopoglądowa* [w:] *Filozofia Kanta w XXI wieku*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2005, s. 100 - 101.

287 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 2002, s. 29 - 30, 31, 33, 60; Por. R. Walker, *Kant. Prawo moralne*, tłum. J. Hołówka, Wydawnictwo Amber, 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.

288 A. Andrzejuk, *Elementarz*, s. 40 - 41.

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”)²⁸⁹. 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. Przemyślenia 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 roku²⁹⁰.

289 Za R. Wonicki, John Rawls i Jurgen Habermas - *Współcześni spadkobiercy idei Kanta* [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, J. Spryszak, Kraków 2006, s. 307.

290 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 **Ideą, Rozumem, Absolutem**²⁹¹. I dlatego mógł stwierdzić: „to, co rzeczywiste jest rozumne, a to, co jest rozumne jest rzeczywiste”²⁹².

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 rozwoju²⁹³.

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

291 Termin *Absolut* z jęz. łac. oznacza wyzwalać, uwalniać. Oznacza zatem coś, co jest wolne i niczym nieograniczone.

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

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

sobą”, natomiast synteza oznacza „powrót 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 sprzeczności²⁹⁴.

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 triady²⁹⁵. 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 osiągał 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 przekonane, iż wszyscy ludzie są wolni²⁹⁶.

Jednak najważniejszy, z punktu widzenia samorealizacji Absolu-

294 F. Copleston, *Historia...*, t. VII, s. 180; L. Kołakowski, *O co nas pytają...*, seria III, s. 22; Z. Wendland, *Historia*, s. 163 - 165; N. Ubaldo, *Filozofia*, Świat Książki, s. 388, 392, 394, 396.

295 F. Copleston, *Historia...*, t. VII, s. 182.

296 K. Lowith, *Od Hegla*, s. 50 - 53.

tu, 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 Absolutcie na danym etapie jego rozwoju. Każdy kolejny system filozoficzny będzie bliższy prawdzie o Absolutcie, ponieważ przejmie i wzbogaci osiągnięcia wcześniejszych systemów. Hegel oczywiście szczególnie wysoko cenił swoją koncepcję, która, jak sądził, wchłonęła wszystkie pozytywne osiągnięcia całej historii filozofii²⁹⁷.

Hegel nakreślił ostatni system filozoficzny, który miał naprawdę olbrzymi wpływ na dalszy rozwój myśli filozoficznej. Pod wpływem myśli Hegla ukształtował się marksizm. Po śmierci owego filozofa 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 starają się łączyć w sobie sprzeczności (synteza).

297 Por. Z. Wendland, *Historia*, s. 168 - 174; M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 89, 83, 324 - 326; N. Ubaldó, *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 Tomasza 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** to całościowa teoria rzeczywistości (przyrody żywej, martwej oraz społeczeństwa). Jej celem 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. Bowiern według tego ostatniego 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 he-

głowskiej 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 niezmiennie (...) podlegają nieustannym zmianom stawania się i zanikania”²⁹⁸.

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 przeciwieństw²⁹⁹.

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.

298 W. Lenin, *Karol Marks*, s. 11.

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

Nadbudowa odzwierciedla ekonomiczny ustrój społeczeństwa. Zmiana podstawy ekonomicznej (bazy) pociąga za sobą przewrót w nadbudowie. Jest tak dlatego, ponieważ „nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”³⁰⁰.

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 społecznej³⁰¹, powodującej przemianę w stosunkach produkcji, tak aby dopasowały się do wymagań sił wytwórczych. Kolejne sprzeczności natomiast wytwarzają się pomiędzy bazą, czyli podłożem ekonomicznym, a nadbudową³⁰². Podsumowując, należy stwierdzić, iż zdaniem Marksa, historia społeczeństwa to dzieje ucisku jednej klasy przez drugą oraz idąca za tym walka klas, która znosi niesprawiedliwy ustrój, budując społeczeństwo komunistyczne tworzące odpowiednie warunki dla rozwoju każdego człowieka³⁰³.

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. Bowiem zdaniem Marksa historia „nie jest niczym innym, jak tylko tworzeniem człowieka poprzez pracę ludzką”³⁰⁴.

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 determinację czysto biologiczną, przekształca warunki bytowania oraz zmienia samego siebie jako gatunek. Tak pojęta praca decyduje o wyjątkowym statusie człowie-

300 W. Lenin, *Karol Marks*, dz. cyt., s. 13.

301 Tamże, s. 14.

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

303 W. Lenin, *Karol Marks*, s. 16.

304 B. Stępień, *Wobec marksistowskiej...*, s. 80.

ka w przyrodzie³⁰⁵. 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”³⁰⁶. 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 uśmierającą 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 jest istotą niższą i zniewoloną. Należy więc obalić tę relację nierówności podobnie jak wszystkie inne znie-

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

306 B. Stępień, *Wobec marksistowskiej...*, s. 61 - 72.

walające 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. W etyce marksistowskiej do takich reguł 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 wynosił 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 ludzi³⁰⁷.

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 twierdzili Marksa i En-

307 J. Dobieszewski, *Marksizm...*, s. 38; P. 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*, Lublin 2004, s. 19 - 21.

gels, 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 sowieców (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 sprzecznie 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 anarcho-syndykalizmem 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 - Tung”, czyli tzw. „Czerwona Książeczka”. 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 jednak tylko podstawowa sprzeczność, która podporządkowuje sobie wszystkie pozostałe sprzeczności. Poza tym, według Mao, bazą rewolucji mają być nie ro-

botnicy (proletariat miejski), lecz chłopci (proletariat wiejski). Można jeszcze dodać, że tak samo jak leninizm i trockizm, maoizm dążył 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 państwa³⁰⁸.

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 Horkheimera³⁰⁹, Teodora Adorno³¹⁰, Herberta Markuse'a³¹¹, i Jurgena Habermasa³¹². 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 ekonomicznych³¹³.

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 biurokracyzm życia społecznego świadczący o „totalnym zarządzaniu społeczeństwem” ograniczającym wolność i indywidualność człowieka.

308 Por. C. Bartnik, *Historia*, s. 398 - 403.

309 (1895 - 1973 r.) *Krytyczna teoria, Krytyka rozumu instrumentalnego, Materializm i moralność*.

310 (1903 - 1970 r.) *Dialektyka negatywna, Dialektyka oświecenia*.

311 (1898 - 1979 r.) *Rozum i rewolucja, Człowiek jednowymiarowy, Teoria komunikacyjnego działania, Poznanie i interes*.

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

313 Z. Wendland, *Historia*, s. 311.

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 - Tung) 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 mniejszości³¹⁴.

314 A. Malinowski, *Szkola frankfurcka a marksizm*, Warszawa 1979, s. 65 - 66; A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t.1, tłum. B. Sieroszewska, 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 siłą państwa i wszelkich przemian społeczno - ekonomicznych. Naczelnym celem owych przemian było wprawdzie zdobycie władzy przez proletariat, 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. Wyszukał on tezę o wzmaganiu 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 Rumunii³¹⁵. 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 nietotalitarna odmiana marksizmu, jak neomarksizm, miała swoje drastyczne konsekwencje w postaci buntów młodzieżowych w latach 60. Z kolei działający w latach 70. lewicowi terroryści z włoskich „Czerwonych Brygad” i niemieckiej „Frakcji 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

315 C. Bartnik, *Historia*, s. 393 - 403.

przez mniejszości seksualne i inne o takie same prawa, jakimi cieszy się ta większość.

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, ścisłe, pewne i użyteczne, czyli „pozytywne”³¹⁶. 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 Avenariususa (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 pożytek. 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 wartościowej³¹⁷.

316 Por. A. Comte, *Kurs filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., Warszawa 2003, s. 63.

317 Z, 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 Schlicka³¹⁸, Rudolfa Carnapa³¹⁹ i Ludwika Wittgensteina³²⁰. Ośrodkiem neopozytywizmu w Polsce była tzw. szkoła lwowsko - warszawska, do której należeli m.in.: Kazimierz Twardowski³²¹, Kazimierz Ajdukiewicz³²², Alfred Tarski³²³, Władysław Tatarkiewicz³²⁴ oraz Tadeusz Kotarbiński³²⁵.

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**. Jej zadanie 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 doświadczenie (istnienie Boga) i nieposiadającej, w związku z tym, żadnej funkcji poznawczej. Prawdziwymi na-

318 (1882 - 1936 r.) *Zagadnienia etyki*.

319 (1891 - 1970 r.) *Logiczna składnia języka, Filozofia jako analiza języka nauki*.

320 (1889 - 1951 r.) *Tractatus Logico - philosophicus, Dociekania filozoficzne, o pewności, Uwagi o religii i etyce*.

321 (1866 - 1938 r.) *Wybrane pisma filozoficzne*.

322 (1890 - 1963 r.) *Język i poznanie*.

323 (1901 - 1983 r.) *Pisma logiczno - filozoficzne*.

324 (1886 - 1980 r.) *Historia filozofii, Historia estetyki*.

325 (1886 - 1981 r.) *Traktat o dobrej robocie, Medytacje o życiu godziwym*.

ukami 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 wiedzy³²⁶. 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. Zatem według Wittgensteina 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 Mathematyka”³²⁷.

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

326 Z. Drodziewicz, *O racjonalizmie w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań 2008, s. 123 - 124.

327 R. H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia*, tłum. J. Karłowski, N. Leśniewski, A. Przyłębski, Poznań 1994, s. 474 - 500; Z. Weischedel, *Do filozofii*, s. 301 - 304.

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 człowieka³²⁸.

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 fizyczny³²⁹.

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 człowieka³³⁰.

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

328 U. Schrade, Nurty, s. 97; K. Kilian, *Filozofia analityczna* [w:] *Filozofia*, s. 201 - 210; W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1996, s. 115 - 117.

329 A. Chmielecki, *Między mózgiem, a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, PN 2001; U. Żegleń, *Filozofia umysłu: dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, wyd. A. Marszałek 2003.

330 C. Bartnik, *Historia*, s. 360; Z. Wendland, *Historia*, s. 191 - 192, 336 - 337; R. Popkin, Stroll, *Filozofia*, s. 474 - 500; W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 301 - 304.

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”³³¹.

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. XX wieku stał się popularny również w Europie. Twórcą tego kierunku filozoficznego jest Charles S. Peirce³³², natomiast propagatorem William James³³³. On też zmodyfikował niektóre z założeń pragmatyzmu.

Pragmatyzm (podobnie jak pozytywizm) uznaje, że głównym źródłem wiedzy jest doświadczenie zmysłowe. Warunkiem prawdziwości owej wiedzy jest zaś jej **użyteczność**. Wiedza bowiem jest wtedy prawdziwa, kiedy służy do rozwiązywania praktycznych problemów. Pragmatysta zwraca się „ku owo- com, 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)

331 *Leksykon filozofii współczesnej*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz - Kraków 2004, s. 446; U. Schrade, *Nurty*, s. 30 - 36, 90 - 102.

332 (1839 - 1914 r.) *Jak uczynić nasze myśli jasnymi, Czym jest pragmatyzm*.

333 (1842 - 1910 r.) *Pragmatyzm, Filozofia i życie moralne, Zasady psychologii*.

oraz niechęć do filozofii spekulatywnej uważanej za bezużyteczną dla życia³³⁴.

Na podstawie założeń pragmatyzmu John Dewey³³⁵ sformułował koncepcję **instrumentalizmu**, zgodnie z którą poznanie jest narzędziem (instrumentem) działania. Poznanie nie jest bowiem odizolowane od doświadczenia będącego ciągiem sytuacji problemowych powstających 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”³³⁶.

Instrumentalizm został przez Dewey’a 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 zostanie 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 Dewey’a 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 problemu³³⁷.

334 W. James, *Pragmatyzm*, tłum. W. M. Kozłowski, Hachette 2009, s. 49 - 75.

335 (1859 - 1952 r.) *Natura ludzka a zachowanie, Szkoła a społeczeństwo, Szkoła i dziecko, Demokracja i wychowanie, Doświadczenie a wychowanie*.

336 S. Jedynek, *Pragmatyzm i neopragmatyzm* [w:] *Filozofia*, s. 93 - 98.

337 G. Gutek, *Ideologiczne...*, 82 - 106; *Leksykon*, s. 110 - 111.

18.6. Etyka niezależna

Do innych przykładów etyki zainspirowanej pozytywizmem należy tzw. etyka niezależna, której twórcą 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, 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 Boga³³⁸.

338 J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne T. Kotarbińskiego. Studium historyczno - analityczne*, Wrocław 1997, s. 88 - 100, 119 - 126, 224 - 235, 244 - 276; J. Dudek, *Etyka niezależna 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 Feuerbacha 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**”³³⁹. „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 taką 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 (dekadencji, upadku).

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

I tak np. uważał, iż wyrazem nihilizmu jest chrześcijaństwo, które „unicestwiło człowieka” poprzez wpajanie mu etyki miłości bliźniego oraz potrzeby umartwienia ciała³⁴⁰.

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, 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 postępków moralnych leży w bezosobistości, zaparciu się siebie, poświęceniu siebie lub w współczuciu [i] litości” („*Wiedza radosna*”) wciąż jeszcze jest obecny w życiu społecznym Europy³⁴¹.

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 nihilizmu³⁴².

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 „nadczłowieka”, Nietzsche używał takich terminów, jak: „człowiek wielki”, „heroiczny”, „wolny duch”, „dobry Europejczyk”, „filozof przyszłości”, „wyższy rodzaj człowieka”, „pół-święty”, „pół-geniusz”, ktoś, kto jest „przewycięzeniem człowieka.” Filozof raz twierdzi, iż „nie było jeszcze żadnego nad-

340 H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, 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, Toruń 2009, s. 211 - 214; W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 268 - 269; N. Ubaldo, *Filozofia*, s. 464.

341 Za H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche*, s. 73.

342 F. Copleston, *Historia*, t. VII, s. 400 - 404; J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 85 - 89; L. Kołakowski, *O co nas pytają...*, seria III, s. 56; W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 270 - 271.

człowieka”. Innym razem zaś utrzymuje, że ideał „nadcześniaka” ucieleśnił się już (w jakiś sposób) w wybitnych postaciach historycznych (Juliusz Cezar, Napoleon, Goethe, Chopin).

Wskazanie na specyfikę i wyjątkowość nadcześniaka może być ujęte z dwóch perspektyw. Według pierwszej z nich „nadcześniak” 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 „nadcześniak” mógłby być podobny do „rzymskiego cesarza z duszą Chrystusa”. „Nadcześniak” 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 „nadcześniaka” jest dostrzeganie go jako istoty, która „przezwyciężyła człowieka”, wykraczając poza standardowe przymioty kogoś wyjątkowego. I tak „nadcześniak” byłby kimś, kto posiada paranormalne umiejętności (zdolność telepatii, bilokacji) lub jest efektem ingerencji genetyczno - technicznej (cyborg)³⁴³.

19.3. Wola mocy

„Nadcześniak” miał zastąpić Boga, którego śmierć Nietzsche ogłosił hasłem „Bóg umarł, stara prawda kona.” Dzięki „śmierci Boga” będzie mógł „żyć nadcześniak”³⁴⁴ uwolniony od moralnych zakazów i nakazów, bytujący „poza dobrem i złem”, przepelniony „wolą mocy”. Prawdziwa egzystencja polega bowiem na „nieustannym podsycaniu kultu życia, siły i mocy”³⁴⁵. **Wola mocy** to konieczny element ludzkiego życia. „Żądać od siły, by nie objawiała się jako siła, aby nie była chęcią przemożenia, chęcią obalenia, chęcią owładnięcia, (...) jest równie niedorzeczne, jak żądać od słabości, by objawiała się jako siła” („Z genealogii moralności”)³⁴⁶. 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 spiżowa wielkość siły, która ani się zwiększa, ani się zmniejsza, nie zużywa (...)” („Wola mocy”)³⁴⁷. „Wola mocy” to przejaw tzw. **ducha dionizyjskiego** będącego „eg-

343 B. Banasiak, *Nietzscheański Nadcześniak - dylematy i aporie* [w:] Nietzsche, *Seminarium*, s. 160 - 163, 168 - 169, 170; H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche*, s. 68; L. Copleston, *Historia*, t. VII, s. 415; Por. J. Sochoń, *Ponowoczesne...*, s. 90 - 92.

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

345 J. Sochoń, *Ponowoczesne...*, s. 85.

346 Za H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche*, s. 74.

347 Za W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 270.

zaltacją popędów, zdrowia, młodości i zmysłowej namiętności”. na przestrzeni dwóch tysięcy lat ten wymiar został jednak zdominowany przez **ducha apollinińskiego**, 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 czasu³⁴⁸.

Rozważania Nietzschego na temat „woli mocy” przyczyniły się do powstania tzw. **filozofii życia**. Za prekursora owego współczesnego nurtu filozofii uważany jest Artur Schopenhauer³⁴⁹. 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”)³⁵⁰. 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”.

Do rozwoju filozofii życia przyczynił się również francuski myśliciel Henri Bergson³⁵¹, który, podobnie jak Schopenhauer, uważał, iż zarówno rozwojem przyrody jak i aktywnością ludzi kieruje **pęd życia** (z jęz. 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

348 N. Ubaldo, *Filozofia*, s. 466.

349 (1788 - 1860 r.) Świat jako wola i przedstawienie.

350 Za W. Weischedel, *Do filozofii*, s. 228.

351 (1859 - 1941 r.) *Ewolucja twórcza, Dwa źródła moralności*.

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 namiętności³⁵².

352 C. H. Rarot, *Filozofia życia* [w:] *Filozofia*, s. 111 - 123; Z. 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 jęz. gr. - *phainomenon*) w ludzkiej świadomości. To, co pojawia się w świadomości, jest więc oczywiste, dane bezpośrednio, niejako „twarzą 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”³⁵³. Z kolei kontakt poznawczy z fenomenem jawiącym się w świadomości to warunek uzyskania wiedzy pewnej i prawdziwej (ścisłej), niepoprzedzonej 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.)³⁵⁴.

20.1. Podmiot transcendentálny

Podmiotem poznającym fenomeny jest zaś nie rozum konkretnego człowieka, lecz tzw. „**podmiot transcendentálny**” (z jęz. łac. *transcendere* - przekraczać), czyli jakiegoś „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 czy-

353 J. Sochoń, *Ponowoczesne...*, s. 154 - 156; K. Wolsza, *Rola doświadczenia transcendentálnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999, s. 31.

354 J. Dębowski, *Fenomenologia - program i metoda filozofowania* [w:] *Filozofia*, s. 155 - 163; J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla*, Aleksandra Pfandera, Maxa Schelera, Warszawa 1992, s. 19 - 29.

stego fenomenu należy zatem wyeliminować wspomniane założenia czy stereotypy, a zatem odpowiednio przygotować świadomość do tego poznania. Owo przygotowanie świadomości dokonuje się poprzez jej oczyszczenie, używając do tego odpowiedniej metody³⁵⁵.

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, jaki jest. Drugi etap to redukcją **ejdetyczną**, czyli istotową (gr. *ejdos* to „istota”). Zmierza ona do dotarcia do istoty danej rzeczy lub zjawiska. Istota według Husserla 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 cechy 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.”

Opracowana przez Husserla metoda fenomenologiczna doprowadziła do uznania, iż jedynym, pozostałym po dokonaniu wspomnianych redukcji, fenomenem absolutnym - niemożliwym do wyeliminowania, jest „ja transcendentálne” będące podstawą wszelkich treści poznawczych. „Tym samym człowiekowi nigdy nie jest dany świat, a jedynie sens świata” ukonstytuowany przez „ja transcendentálne”³⁵⁶.

355 L. Kołakowski, *o co nas pytają...*, seria III, s. 71 - 78.

356 U. Schrade, *Nurty*, s. 49 - 53.

20.3. Fenomenologia wartości

Jednym z nurtów fenomenologii jest też etyka wartości (aksjologia) opracowana przez Maxa Schelera³⁵⁷, 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”³⁵⁸.

Wartości to bowiem byty idealne, istniejące **obiektywnie** i niepodlegające zmianie, chociaż zmieniają się rzeczy, w których wartości te się konkretyzują. Pomiędzy 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 hedonistyczne związane z przyjemnością, dalej sytuują się witalne (zdrowie, siła fizyczna) oraz duchowe (estetyczne, etyczne i poznawcze). Na samym szczycie drabiny 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 człowieka³⁵⁹.

Zasadnicze wątki etyki wartości Schelera pogłębił oraz zmodyfikował ks. Józef Tischner³⁶⁰. 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

357 (1874 - 1928 r.) *Formalizm w etyce a materialna etyka wartości, Stanowisko człowieka w kosmosie, Człowiek i historia.*

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

359 J. Dębowski, *Fenomenologia*, s. 177 - 180.

360 (1931 - 2000 r.), *Etyka solidarności, Filozofia dramatu, Myślenie według wartości.*

przemyslenia Tischnera zostały nazwane filozofią spotkania, filozofią dialogu i filozofią dramatu³⁶¹.

20.4. Fenomenologia estetyki

Twórcą fenomenologii estetyki był Roman Ingarden³⁶² - 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 estetycznym³⁶³.

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

362 (1893 - 1970 r.) *Spór o istnienie świata, o dzieło literackim*.

363 Z. 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 zewsząd 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 subiektywnym³⁶⁴. Za prekursora tego sposobu myślenia uważa się duńskiego myśliciela Sorena Kierkegaarda.³⁶⁵ 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 zawierali w powieściach i utworach dramatycznych. Do najwybitniejszych przedstawicieli egzystencjalizmu należą: Martin Heidegger³⁶⁶, Karl Jaspers³⁶⁷ i Jean Paul Sartre³⁶⁸.

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 egzystencji³⁶⁹. 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”³⁷⁰.

Egzystencja to też „*współ - bycie*” z *innymi ludźmi* (Mitsein). Ludzie są anonimowymi siłami, z którymi nie można się porozumieć. W związku z tym

364 C. Bartnik, *Historia*, s. 446 - 452.

365 (1813 - 1855 r.) *Lęk i drżenie, Albo - albo*.

366 (1889 - 1976 r.) *Bycie i czas*.

367 (1883 - 1969 r.) *Filozofia, Logika filozoficzna, Autobiografia filozoficzna*.

368 (1905 - 1980 r.) *Egzystencjalizm jest humanizmem, Bycie i nicłość, sztuki teatralne - Muchy, Przy drzwiach zamkniętych*.

369 U. Schrade, *Nurty*, s. 55.

370 Za R. Król, *Podstawy hermeneutyczne filozofii człowieka*, Poznań 2008, s. 99 - 100, 107.

człowiek poddaje się w niewolę „bezosobowej siły”, określanej przez Heideggera *siłą „Sie” (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 „Sie”, 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”³⁷¹. Przeciwnościem życia nieautentycznego jest *życie autentyczne*, polegające na wzięciu odpowiedzialności za swoją egzystencję. Jej cechą jest „*mojność*”, 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, konstytuując 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 „wychylenie” ku przyszłości. Ostatecznie życie człowieka jest „byciem ku śmierci” (*Sein zum Tode*)³⁷².

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 cierpie-

371 U. Schrade, *Nurty*, s. 58.

372 R. Król, *Podstawy...*, s. 89 - 90, 97, 108, 124 - 125, 126, 128, 131 - 135, 156 - 157; Z. Wendland, *Historia*, s. 257 - 264.

nie związane z nieuchronnym zbliżaniem się do śmierci własnej i ukochanych osób. Do sytuacji granicznych należą również: walka, zmaganie się z innymi ludźmi oraz poczucie winy za niechciane 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 decyzji³⁷³.

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 jakoś siebie określa, definiuje, tworzy. „Egzystencja bowiem wyprzedza esencję”. I dlatego człowiek będzie dopiero tym, czym siebie uczyni w przyszłości. W związku z tym 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 każdy człowiek ponosi całkowitą odpowiedzialność. Konsekwencją wolności jest lęk i niepokój. Poczucie osamotnienia i pustki w obliczu nieuchronnej śmierci czyniącej życie człowieka czymś absurdalnym i bezsensownym to również wyznacznik ludzkiego bycia w świecie. Proponowany przez Sartre’a egzystencjalny humanizm bez Boga ostatecznie prowadzi do rozpacz³⁷⁴.

373 K. Jaspers, *Filozofia* [za:] *Problemy etyki*, s. 147 - 153.

374 J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001, s. 131 -132, 139, 144; I. S. Fiut, *Egzystencjalizm* [w:] *Filozofia*, s. 283 - 285.

22. HERMENEUTYKA

Za twórców hermeneutyki (gr. *hermeneuein* - wykladać, 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 Heideggera³⁷⁵.

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 hermeneutyki jest zatem zrozumienie sensu całej rzeczywistości, na którą składają się twory przyrody, cywilizacji i kultury. Rozumienie oznacza tu „wszelkie wnikiwanie umysłowe, duchowe, emocjonalne i całosobowe w rzeczywistość realną, formalną i intencjonalną”³⁷⁶.

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 zaś tak dlatego, że człowiek posiada tzw. „**przed - rozumienie**” przedmiotu przez siebie poznawanego. I dlatego człowiek w proces poznawczy „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”³⁷⁷. „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”³⁷⁸.

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 po-

375 K. Wolsza, *Rola doświadczenia*, s. 37.

376 C. Bartnik, *Historia*, s. 491.

377 Z. Wendland, *Historia*, s. 279.

378 K. Wolsza, *Rola doświadczenia*, s. 43 - 44.

znania od „punktu zero” jest zatem niewykonalne. Wpierw więc pojawi się wstępne rozumienie (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”³⁷⁹. 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”

Hermeneutyki 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”³⁸⁰. Natomiast horyzont przeszłości to czas przeszły, w którym nastąpiło jakieś wydarzenie, powstał tekst lub dzieło sztuki. Horyzont terażniejszości,

379 Z. Wendland, *Historia*, s. 280 -283.

380 K. Wolsza, *Rola doświadczenia*, s. 43 - 44.

to czas w ramach którego podejmowana jest próba zrozumienia tego przeszłego wydarzenia. Teraźniejszość określa także człowieka, który jest bytem dziejowym. Pomiędzy 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 prawdy³⁸¹.

381 Z. 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 jęz. łac. *persona*). Personalizm zwraca uwagę na godność osoby i jej nadrzędną wartość wobec wszelkich struktur ekonomiczno - społecznych. Podkreśla również fakt transcendencji człowieka, który nieustannie powinien 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 Maritain³⁸² 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 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 autonomiczna 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

382 (1882 - 1973 r.) *Trzej reformatorzy, Humanizm integralny, Osoba i dobro wspólne.*

życia społecznego jest **dobro wspólne**. Jego realizacja odbywa się tylko w atmosferze wolności. Osoba żyje w społeczeństwie i w zakresie wartości ekonomicznych, podlega społeczeństwu. Jednocześnie transcending społeczeństwo, tworząc kulturę duchową³⁸³.

Emmanuel Mounier³⁸⁴ 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”)³⁸⁵. Personalizm Mouniera nie jest zatem tylko jednym z wielu spekulatywnych rozważań, lecz tworzy podstawę społecznej *praxis*³⁸⁶.

23.2. Personalizm polski

Polska filozofia personalistyczna rozwinęła się przede wszyst-

383 J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 338 - 343; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 377 - 395.

384 (1905 - 1950 r.) *Manifest w służbie personalizmu, Czym jest personalizm, Personalizm, Wprowadzenie do egzystencjalizmów*.

385 Za I. Bittner, *Filozofia*, s. 146.

386 S. Kowalczyk, *Człowiek*, s. 399 - 421; C. Bartnik, *Historia*, s. 514 - 524.

kim w środowisku myślicieli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Przykładem personalizmu jest twórczość Czesława S. Bartnika³⁸⁷ oraz Mieczysława A. Krąpca³⁸⁸.

Do najbardziej znanych przedstawicieli personalizmu polskiego należy Karol Wojtyła³⁸⁹, 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 szczególny 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”³⁹⁰.

Analiza czynu wskazuje zatem na osobową strukturę człowieka. 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”³⁹¹. 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 innych³⁹².

387 (1929 r.) *Personalizm, Hermeneutyka personalistyczna, Polska teologia narodu*.

388 (1921 - 2008 r.) *Ja - człowiek, Metafizyka*.

389 (1920 - 2005 r.) *Osoba i czyn, Miłość i odpowiedzialność, Osoba - podmiot i wspólnota, Personalizm tomistyczny*.

390 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 110 - 111.

391 Tamże, s. 190.

392 Z. Stachowski, *Filozofia wojtylińska [w:] Filozofia*, 379 - 383.

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 Gogacza³⁹³ oraz pogłębioną przez Artura Andrzejuka³⁹⁴. Filozofowie ci starają się konsekwentnie opierać swoje tezy przede wszystkim na tekstach św. Tomasza, wskazując na ich ponadczasową aktualność. Dlatego też tomizm konsekwentny wydaje się zasługiwać na miano tomizmu w sensie ścisłym. Odróżnia ową wersję od innych odmian tomizmu³⁹⁵ 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 można zatem rozumieć jako osobę, czyli „byt jednostkowy o intelektualnej istocie przenikniętej realnością”³⁹⁶. 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 posia-

393 (ur. 1926 r.) *Elementarz metafizyki, Człowiek i jego relacje, Podstawy wychowania, Istnieć i poznawać, Mądrość buduje państwo.*

394 (ur. 1965 r.) *Prawda o dobru, 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.*

395 Do odmian tomizmu należą m.in. tomizm tradycyjny (J. Woroniecki, F. B. Bednarski), tomizm egzystencjalny (E. Gilson, M. A. Krapiec) i tomizm łowański (K. Rahner, E. Mounier). Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 135 - 140.

396 A. Andrzejuk, *Prawda*, s. 222.

da 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. koniem. 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 tożsame³⁹⁷.

Akt istnienia udostępnia się przez swoje **przejawy**, które zostały nazwane własnościami transcendentalnymi (*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 przezwyciężając 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 pożądczą, 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 pożądczych. Efektem owej współpracy jest postępowanie, które jest swoistym dialogiem pomiędzy intelektem a wolą³⁹⁸.

Wola nie jest jednak częścią intelektu, lecz władzą duchową różną

397 M. Gogacz, *Elementarz*, s. 67 - 73, 27 - 41; A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, s. 47 - 50.

398 M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 74 - 84.

od intelektu. Dlatego też może nie skorzystać z jego informacji, przyjąć sugestie zmysłowych władz poznawczych lub uczuć - pożądlivych lub gniewliwych. Uczucie to doznanie połączone z przemianą w organie cielesnym. Doznanie jest zareagowaniem na coś, co pożyteczne lub szkodliwe. Zareagowanie może być dążeniem do uzyskania dobra lub oddalaniem się od zła, lub przewyciężaniem przeszkód. I tak wyróżniono następujące pary uczuć: miłość - nienawiść, pożądlivność - wstręt, przyjemność - ból oraz nadzieja - rozpacz, bojaźń - odwaga i gniew.

Wychowanie człowieka polega zaś na zaprowadzeniu w nim wewnętrznej równowagi. Polega on na tym, aby wszystkie władze, działając zgodnie ze swymi kompetencjami, współpracowały z intelektem³⁹⁹.

24.3. Sprawności intelektu i woli

Intelekt oraz wola 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 pożądlivcze. 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”⁴⁰⁰.

Wola jest doskonała przez sprawność roztropności, umiarkowania, męstwa i sprawiedliwości.

Roztropność, nazywana kierowniczką wszystkich cnót, jest to sprawność właściwego postępowania. Zadanie roztropności polega na doprowa-

399 A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasa z Akwinu*, Warszawa 2006, s. 62 - 65; M. Gogacz, *Szkice*, s. 74 - 84.

400 A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 28 - 29; A. Andrzejuk, *Prawda*, s. 281 - 292.

dzeniu do celu poprzez wybór najlepszych dróg zmierzających do osiągnięcia owego celu. Wyznaczenie 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 częścią 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 osobami⁴⁰¹.

401 A. Andrzejuk, *Uczucia*, s. 125 - 165; A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, s. 41 - 70; A. 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 istnienie⁴⁰².

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*, której odmianą jest przyjaźń, miłość *amor*, miłość *caritas* oraz *agape*. Relacja miłości przejawia się również w sferze uczuć i emocji stanowiących nieodłączny element budowy człowieka złożonego z duszy i ciała.

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.

402 A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, s. 51; M. Gogacz, *Elementarz*, s. 59 - 65; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, 56 - 59.

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 przyjęcia⁴⁰³.

Relacje wsparte na przejawach istoty to **relacje istotowe**. Należą do nich relacja **poznawania i postępowania**. Pierwsza powstaje wtedy, gdy jedna osoba kontaktuje się z intelektem innej osoby. Uzyskane informacje są przekształcane w wiedzę. Skutki tych relacji są więc myślne. 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. Druga jest podmiotowana przez wolę. Kresem tej relacji jest „był wybrany jako dobro, które jest przejawem istnienia”⁴⁰⁴.

24.5. Etyka chronienia osób

Normą postępowania człowieka powinna być **mądrość**, czyli „ujmowanie prawdy o jakimś bycie z punktu widzenia właściwego mu dobra”⁴⁰⁵. 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. Człowieka chronią powiązania z osobami, czyli relacje wiary, nadziei i miłości. Dlatego też **wartością jest trwanie relacji osobowych**. A zatem etyka w ramach tomizmu konsekwentnego, to etyka chronienia relacji osobowych a przez to osób.

Sposobem ochrony relacji osobowych są cnoty moralne- „umiejętności rozumnego zachowania się we wszystkich obszarach (...) życia”⁴⁰⁶. Normą dobrego moralnie postępowania jest zatem rozumność człowieka. Przyczyną zła moralnego jest „niedomaganie rozumności ludzkiego postępowania”⁴⁰⁷. 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 działaniem⁴⁰⁸.

403 A. Andrzejuk, *Prawda*, s. 224 - 226, 236 - 255; A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, s. 19 - 23, 53 - 62; M. Gogacz, *Człowiek*, s. 12 - 15.

404 M. Gogacz, *Elementarz*, s. 105 - 119; A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, s. 61 - 82.

405 A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 19.

406 A. Andrzejuk, *Prawda*, s. 263.

407 Tamże, s. 264 - 276; A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 11 - 19; M. Gogacz, *Elementarz*, s. 55.

408 A. Andrzejuk, *Uczucia*, s. 50 - 52.

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”⁴⁰⁹. Postmodernizm stanowi zatem „pakiet” pojęć, poglądów, kierunków, wersji nawet „częściowo sprzecznych”⁴¹⁰. Można wśród nich wyróżnić takie specyficzne tematy, jak: filozofia dekonstrukcji, antyracjonalizm, antymetafizyczność, antyhumanizm oraz „etyka bez kodeksu”.

Do najważniejszych przedstawicieli postmodernizmu należą: Jacques Derrida⁴¹¹, Jean F. Lyotard⁴¹² oraz Richard Rorty⁴¹³, którzy nawiązali do przymyślenia takich filozofów, jak F. Nietzsche, Z. Freud⁴¹⁴, K. Marks, M. Heidegger, J. Dewey oraz L. Wittgenstein. W Polsce natomiast propagowaniem postmodernizmu zajmuje się Zygmunt Bauman⁴¹⁵. Źródłem postmodernizmu jest zatem fenomenologia (J. Derrida), filozofia analityczna (J. F. Lyotard), neopragmatyzm (R. Rorty) i postmarksizm (Z. Bauman)⁴¹⁶.

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 umysłu⁴¹⁷. 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. Jest również odwołaniem się do innych tekstów, niezwiązanych z tekstem głównym. Celem jest ukazanie wielu możliwych

409 A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, Ethos 1996, nr 1-2 (33-34), s. 63.

410 R. Skowronek, *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Katowice 2007, s. 13 - 15.

411 (1930 - 2004 r.) *Pismo i różnica*.

412 (1924 - 1998 r.) *Wzniosłość i awangarda*.

413 (1931 - 2007 r.) *Kondycja ponowoczesności. Raport o stanie wiedzy*.

414 (1856 - 1939 r.) *Kultura jako źródło cierpień, Poza zasadą przyjemności, Zarys psychoanalizy*.

415 (1925 r.) *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna, Płynna nowoczesność, Moralność w niestabilnym świecie, Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*.

416 S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 10 - 29.

417 Więcej na ten temat w rozdziale „Immanuel Kant”.

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 możliwe. Posługiwanie się słowotwórstwem i składnią polega zatem na ich dowolnym używaniu pozwalającym w nieskończoność tworzyć różne sensy. Dekonstrukcja bowiem nigdy się nie kończy⁴¹⁸.

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 wytwarzania. Nie istnieją żadne kryteria weryfikacji prawdziwości 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, nieprowadzący 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”⁴¹⁹.

418 S. Kowalczyk, *Idee*, s. 34 - 35.

419 R. Skowronek, *Dobro*, s. 25; *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz - Kraków 2004,

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*”⁴²⁰. Poznawanie 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 naprawdę mieć rację - należy w ogóle wyrzec się przekonania, że ktokolwiek może mieć rację”⁴²¹.

Skutkiem antyracjonalizmu jest tzw. „**samookaleczenie się rozumu**”, który współcześnie nie pełni już roli sensotwórczej, lecz jedynie „komputero-podobną”. 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 hermeneutyki). Co do samej metafizyki, to jej „dekonstrukcja dokonuje się na obszarze języka”, ponieważ myślenie na temat bytu odbywa się zawsze w jakimś języku. Zaś w rozumieniu postmodernistów język jest tylko grą słowotwórstwa i dlatego pozostawia wiele możliwości konstruowania różnych sensów i prawd. Z tego wynika, że nie ma prawdy absolutnej (ostatecz-

s. 296 - 298.

420 J. Rutkowski, *Filozofia polityczna*, s. 67.

421 A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997, s. 28; M. Żardecka, *Postmodernizm* [w:] *Filozofia*, s. 358 - 376; z Sarelo, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 6 - 8; R. Skowronek, *Dobro*, s. 31.

nej). 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 celu⁴²².

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, pozbawia 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. „Każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych”⁴²³. Etyka postmodernistyczna dopuszcza więc różnorodność działań moralnych, a nawet ich chaotyczność, negując wszelki obiektywizm⁴²⁴. „Na miejsce świata trzymanego w ryzach przez przykazania Bo że i świata administrowanego przez Rozum, nadciąga świat za-

422 C. Bartnik, *Historia*, s. 501 - 503; R. Skowronek, *Dobro*, s. 45.

423 Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 32.

424 A. L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności* [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 30 - 31.

ludniony przez mężczyzn i kobiety zdane na własny spryt i pomysłowość⁴²⁵. 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 moralnie, staje się zatem działaniem niemoralnym⁴²⁶.

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 językowych⁴²⁷”.

425 Z. Bauman, *Dwa szkice o etyce ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 71.

426 R. Skowronek, *Dobro*, s. 34 - 35.

427 M. 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. 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 Schweitzer⁴²⁸, Aldo Leopold⁴²⁹, Konrad Z. Lorenz⁴³⁰, Ernst F. Schumacher⁴³¹ oraz Arne Naess⁴³², który jako pierwszy, w 1973 roku, posłużył się terminem „ekofilozofia”. W Polsce opracowaniem teoretycznych założeń ekofilozofii zajął się Henryk Skolimowski⁴³³, 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 etykę⁴³⁴.

26.1. Kosmologia

Zdaniem ekofilozofów Ziemia to „**sanktuarium życia**” nazywane 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. Do przyrody należy odnosić się z czcią, traktując ją

428 (1875 - 1965 r.) *Moje życie, Wśród czarnych na równiku.*

429 (1887 - 1948 r.) *Zapiski z Piaszczystej Krainy.*

430 (1903 - 1989 r.) *Tak zwane zło, Regres człowieczeństwa.*

431 (1911 - 1977 r.) *Małe jest piękne.*

432 (1912 - 2009 r.) *Filozofia życia.*

433 (1930 r.) *Zmierzch światopoglądu naukowego, Ocalić ziemię - świt filozofii ekologicznej, O genezie i nadziejach filozofii ekologicznej.*

434 R. Skowronek, *Krótką historia i charakterystyka ekofilozofii* [w:] *Rozmaitości ekologiczne*, Olecko 2006, s. 19 - 27.

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 najwyżej 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 - spolegliwy opiekun Matki Ziemi⁴³⁵.

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 z 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 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

435 Z. Wróblewski, *Humanizm ekologiczny Henryka Skolimowskiego. Analiza metafizyczna* [w:] *Rozmaitości*, s. 148 - 158.

zasadą czci dla życia człowiek miałby zatem wprowadzać nowy „antyprzyrodniczy ład.” Była to pewna sprzeczność, której myśliciel ten nie rozwiązał⁴³⁶.

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 współzycie 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 umiarkowania 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 rośliny⁴³⁷.

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 duchowego⁴³⁸. 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 zwierząt⁴³⁹.

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.

436 Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Kraków 2008, s. 40 - 51, 54 - 55.

437 D. Liszewski, *Etyka Ziemi Aldo Leopolda* [w:] *Rozmaitości*, s. 141 - 146.

438 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.

439 Z. Mięgis - Bębnowicz, *Podstawowe koncepcje filozofii ekologii* [w:] *Podstawy filozofii*, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska - Rudnicka, Olsztyn 2009, s. 235 - 236.

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 zwierząt⁴⁴⁰.

440 P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 205 - 225.

Zakończenie

Opisane wyżej koncepcje filozoficzne - obejmujące liczne dyscypliny skupiające w sobie wielorakie nurty i kierunki - chociaż kształtowały się przez wieki, tworzą naszą terażniejszość, wpływając na sposób myślenia i działania współczesnych ludzi.

Pierwotną wersję filozofii stanowi **filozofia klasyczna** - narodzona w Grecji (o czym była już mowa) i do dziś wciąż aktualna. Jej przedmiotem miała być cała rzeczywistość. Należy jednak pamiętać, iż „całość nie jest prostą sumą części”⁴⁴¹. Dlatego też w poznaniu filozoficznym nie chodziło o to, aby poznać każdą poszczególną rzecz wchodzącą w skład całości. Filozofia klasyczna bowiem była (i nadal jest) próbą zrozumienia poszczególnych rzeczy poprzez odniesienie ich do ostatecznych przyczyn - nazywanych zasadami. Znając przyczyny rzeczy, można, niejako w ich 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 wywodzą się na początku i w co się rozpadną na końcu wszelkie byty”. Poszukiwaniem przyczyn zajmowali się już tak zwani „jońscy filozofowie przyrody”, wskazujący jednak tylko na przyczynę materialną (wodę, powietrze, bezkres lub atomy) rzeczy. Dopiero Arystoteles wyróżnił i opisał wszystkie 4 przyczyny rzeczywistości: materialną, formalną, celową i sprawczą. Reasumując, należy stwierdzić, że filozofia (w sensie klasycznym) jest „wyjaśnieniem wszystkich rzeczy (świata), dokonany przez rozum, za pomocą odwołania się do ich przyczyn”.

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 nazwana była mądrością (z języka greckiego - *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”.

441 G. Reale, *Historia*, t. 1, s. 469, 470 - 71.

W filozofii klasycznej pojawiły się dwa główne nurty, żywe aż do dziś: idealizm i realizm. Idealizm został zapoczątkowany przez Platona. Myśliciel ten stwierdził, że rzeczywistość jest w swej naturze czymś duchowym, a nie materialnym. Rzeczywistością jest więc tylko świat idei istniejący obiektywnie, czyli niezależnie od świata zmysłowego i tego, czy ktoś o nim myśli (idealizm obiektywny)⁴⁴². Natomiast świat fizyczny stanowi jedynie obraz (kopię, odbitkę) świata idei. Należy dodać, iż idee Platona jego uczeń Arystoteles zaliczył do przyczyn formalnych. 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 następujące style filozofii: egzystencjalizm oraz hermeneutyka. W taki sposób filozofia XX i XXI wieku znalazła się pod wpływem myśli kartezjańsko - kantowskiej, tracąc tym samym swój realny, pozapodmiotowy, przedmiot poznania.

Odmiennej wizję rzeczywistości, nazywaną realizmem, przedstawił Arystoteles. Jego zdaniem rzeczywistość tworzą konkretne rzeczy nazwane substancjami, które poruszają się, powstają i giną. Przemiany i stawanie się rzeczywistości wyznaczają zaś (wspominane już) cztery przyczyny: materialna, formalna, celowa i sprawcza. Odmianą realizmu jest myśl św. Tomasza z Akwinu. Myśliciel ten wskazał w bycie na dwa jego elementy: istotę (stwierdzoną już przez Arystotelesa) i istnienie. Istota sprawia, że dana rzecz jest tym, czym jest, np. człowiekiem. Istnienie natomiast powoduje realność bytu. Dla Arystotelesa i św. Tomasza czymś realnym był nie tylko świat duchowy, lecz też i zmysłowy, tworzony przez osoby i rzeczy. Platon natomiast za rzeczywistość uznawał tylko świat ducha i idei. Jednak w obu przypadkach przedmiotem filozoficznych dociekań był nie tylko człowiek, ale też rzeczywistość leżąca „na zewnątrz” niego. 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 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 wymia-

442 G. Reale, *Historia*, t. 2, s. 158.

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 rzeczywistości sfery ducha. Spirytualizm zaś rzeczywistości 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 rzeczywistości 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 rzeczywistości 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.

Opisane wyżej koncepcje filozofii stanowią naszą współczesność. Warto je więc poznawać, także ze względów praktycznych, gdyż niektóre z nich

mają swoje odbicie w powszechnie przyjmowanych: moralności, wychowaniu
czy kształcie życia społecznego.

Indeks osobowy

- Abelard P. 78-79
Adorno T. 116
Agobard 75
Ajdukiewicz K. 121
Alkuin z Yorku 75
Ambroży 71
Anaksagoras 19, 23-25
Anaksymander 19-21
Anaksymenes 19-21
Andrzejuk A. 146
Antystenes 39-40
Anzelm z Canterbury 77
Anzelm z Besaty 76
Arystofanes 34
Arystoteles 9, 13-15, 18-19, 23-24 34, 52, 53-64, 70, 74, 75, 76, 82, 90, 91, 93,
146, 154, 161-162
Arystyp 40
Augustyn 9, 30 71-74, 75, 91, 101
Avenarius R. 120
Bacon F. 16, 93-95, 120
Bartnik Cz. 145
Bauman Z. 152
Bazyli Wielki 74
Berengar z Tours 76
Bergson H. 131
Berkeley G. 93
Bernard z Chartes 78
Boecjusz 73-74, 76
Ceausescu N. 118
Chopin F. 130
Comte A. 120-121
Condillac E. 93
Camus A. 8
Carnap R. 121
D'Alambert I. L. 93

Damiani P. 77
Darwin K. 110
Demokryt 19, 23-26, 64, 110
Derrida J. 152
Dewey J. 125, 152
Dilthey W. 140
Diogenes 39
Cyceron 28, 40
Eckhart J. 80-81
Empedokles 19, 23-25
Engels F. 110, 115-116
Epiktet 65
Epikur 15, 26, 63-65, 110
Feurbach L. 128
Fredegisus 75
Freud Z. 152
Gadamer G. 140, 141
Gilbert de la Porree 78
Gilson E. 83, 90
Goethe 130
Gogacz M. 146
Gorgiasz 27, 30, 42
Gramsci A. 117
Grzegorz z Nazjanzu 71
Grzegorz z Nyssy 71
Hegel G. W. F. 52, 107-109, 110
Heidegger M. 137-138, 140, 141, 152
Heraklit 19, 21-22, 25-26, 44-45, 55-56, 107,
Hieronim 71
Horkheimer M. 116
Hume D. 93
Husserl E. 133-134, 136, 137
Ingarden R. 133
Izydor z Sewilli 73-74
Jamblich 69
James W. 124
Jan Chryzostom 71
Jan Damasczeński 71, 90

Jan Duns Szkot 79, 80, 91-92
Jan Szkot Eriugena 75-76
Jan Paweł II 70
Jaspers K. 137, 138-139
Julian Apostata 69
Juliusz Cezar 130
Justyn 71
Kant I. 52, 99, 103-106, 140, 152, 162
Karol Wielki 75
Kartezjusz 52, 96-102, 103, 120, 133, 153, 162, 163
Kasjodor 73-74
Kierkegaard S. 137
Kim Ir Sen 118
Kotarbiński W. 121-123, 126
Krapiec M. A. 83, 145
Ksenofont 31
Lenin W. 114-115, 118
Leopold A. 157
Locke J. 93, 95-96
Lorenz K. Z. 157
Lukrecjusz 65
Lyotard J. F. 152-156
Malebranche N. 101
Mach E. 120
Mao - Tse - Tung 115, 117-118
Marek Aureliusz 65, 71
Maritain J. 143
Marks K. 26, 110-119, 152
Markuse H. 116
Melissos z Samos 22
Mikołaj z Kuzy 80-81
Mounier E. 143-144
Moore G. E. 122
Naess A. 157
Napoleon 108, 130
Nietzsche F. 127-131, 152
Ockham W. 92
Orygenes 71, 75

Parmenides 19, 21-23, 25-26, 42, 44, 45, 56
Pascal B. 100-101
Peirce Ch. B. 124
Pirron 62
Platon 24, 26, 28, 30, 31, 37, 42-52, 53, 58, 61, 67, 73, 75, 77, 82, 85, 162
Plotyn 67-69, 72, 73
Porfiriusz 67, 69
Protagoras 27, 28, 42
Ratzinger J. 71
Reinchold K. L. 103
Ricoeur P. 140
Rorty R. 152
Roscelin 76, 78
Russell B. A. 122
Sartre J. P. 8, 137, 139, 163
Scheler M. 135
Schlick M. 121
Schopenhauer A. 128, 131
Schumacher E. F. 157
Schweitzer A. 157-158
Seneka 65
Singer P. 159
Skolimowski H. 157
Sokrates 28, 31-38, 39, 42, 95
Spinoza B. 100-102
Stalin J. 115, 118
Tales 10, 19-21
Tarski A. 121
Tatarkiewicz T. 121
Tischner J. 133, 135-136
Tomasz z Akwinu 70, 74, 79-80, 82-90, 110, 146, 162
Tymon 62
Trocki L. 115
Twardowski K. 121
Whitehead A. N. 122
Wilhelm z Champeaux 78
Wittgenstein L. 121-122, 152
Wojtyła K. 145

Wojtyszko M. 8
Wolter 93
Zenon z Elei 22
Zenon z Kition 65

Indeks rzeczowy

Absolut 67, 68, 69, 70, 107, 108, 109,162
absolutyzm etyczny 31
abstrakcja 58
afazja 62, 63
agnostycyzm 104
akt 54, 56, 59, 82, 84, 147
alienacja 113
anamneza 48
antropologia 11, 13, 100, 158
antyhumanizm 152, 155
antymetafizyczność 152, 154
antyracjonalizm 152, 153
apatia 62, 63
apeiron 20
appetitus 87
arche 19
arete 31
ataraksja 63
atom 25
autarkia 36, 35
biocentryzm 158
byt 11, 22, 23, 43, 44, 53, 54, 56, 78, 79, 81, 83, 84, 89, 98, 101, 104, 107, 113,162,
chrześcijaństwo 71, 129
ciało 11, 22, 25, 45, 46, 48, 58, 73, 75, 79, 85, 86, 99, 101
cnota 32, 40, 60, 31, 39, 151
Corpus Aristotelicum 53
cynicy 39, 40
cyrenaicy 40, 41
człowiek 22, 27, 45, 49, 53, 55, 59, 58, 60, 61, 68, 72, 77, 78, 79, 82, 83, 95, 98,
99, 100,101, 104, 105 106, 112, 113, 114, 130, 140, 146, 148, 152
decyzja 88
dedukcja 97
dekonstrukcja 152, 153
Demiurg 44
dialog 34, 33, 37, 42, 75,142

dialektyka 18, 26, 76, 77, 108,
doświadczenie
 - zmysłowe 121
 - wewnętrzne 95
 - zewnętrzne 95
dowód
 - kosmologiczny 89
 - ontologiczny 77
dualizm 42, 99, 101
duch 22, 24, 108, 109, 128, 130, 162, 163
dusza 11, 22, 25, 31, 33, 37, 45, 44, 46, 47,48, 49, 50, 51, 53, 58, 60, 67, 68, 72,
73, 74, 75, 79, 80, 85, 86, 101, 103, 109, 129, 131, 163
dyscypliny filozoficzne 11
edukacja 10, 125
egzemplaryzm 72
egzystencjalizm 137, 162, 163
egzystencjały 137, 138
ekoetyka 158, 159
ekofilozofia 11, 158, 157, 163
eksperyment 94
eleutheria 35, 36
emanacja 68, 67
empiryzm
 - genetyczny 93, 95
 - metodologiczny 93, 94
enkrateia 35, 36
epikureizm 63
etyka 11, 13, 53, 59, 78, 79, 80, 92, 113
 - bez kodeksu 152, 155
 - chronienia osób 151
 - czci dla życia 158
 - niezależna 126
 - obowiązku 105
 - wrażliwości moralnej 155
ewolucja 158
fenomenologia 133, 135,136, 137, 162, 163
figury retoryczne 29
filozof 40, 44, 50, 60

filozofia

- analityczna 122, 123
- Boga 11, 13
- chrześcijańska 71
- dziejów 73
- klasyczna 162, 161, 163
- naukowa 11
- przyrody 11, 13, 19
- życia 131

fizykalizm 122

forma 53, 54, 55, 56, 59, 82, 83, 84, 98, 103, 145, 146,

hermeneutyka 75, 140, 142, 162,

historia filozofii 13

humanizm

- integralny 143
- ekologiczny 157

humanocentryzm 158

hylemorfizm 56

idea 18, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 68, 72, 78, 96, 103, 104, 107, 162

idealizm 44, 52, 82, 107, 162,

iluminacja 72

imperatyw 106

- ekologiczny 159
- kategoryczny 105

immoralizm 129

indukcja 94

innantyzm 48

innobyt 107

instrumentalizm 125

intelekt 50, 58, 86, 87, 88, 103, 104, 147, 148,

intelektualizm etyczny 32

intencja 78

introspekcja 95

ironia 34

istnienie 11, 80, 82, 83, 84, 138, 146, 164

istota 11, 54, 81, 82, 83, 99, 162

jednia 67, 68,

Koło wiedeńskie 121, 124

Kontemplacja 13, 14
krąg hermeneutyczny 141
logos 15, 23, 29, 68, 70,
marksizm 22, 26, 109, 110, 113, 114, 117, 118, 163
materia 11, 22, 44, 53, 54, 56, 68, 82, 83, 84, 85, 110, 146, 163
materializm
 - dialektyczny 110, 111
 - historyczny 110, 111
mądrość 9, 14, 27, 30, 36, 50, 64, 70, 148, 151, 161
metafizyka 11, 13, 53, 91, 74, 161
metempsychoza 47
metoda 33, 95, 97, 153
 - eklektyczna 34
 - maieutyczna 34, 35
metodyczne wątplenie 97
męstwo 31, 32, 34, 60, 149
monizm 19, 21
możliwość 54, 55, 56, 59, 84
myśl 22, 98
nadbudowa 111
nadczołowiek 129, 130
neomarksizm 114
neoplatonizm 67, 75
neopozytywizm 121, 124
nihilizm 128, 129
nominalizm 78
okazjonalizm 101
panteizm 20, 76, 101
państwo 49, 50, 51, 60, 61, 73, 105
partycypacja 44
patrystyka 71
personalizm 143, 144, 145, 163
platonizm 26, 71, 162
pluralizm 25
podmiot 99, 100, 104, 133, 140
pojęcia transcendentale 103
polityka 60, 80
postmodernizm 152, 153, 163

powszechniki 77, 78, 79
pozytywizm 120, 163
praca 112
pragmatyzm 124, 163
prasumienie 148
prawa dialektyki 26, 107, 111
prawda 28, 30, 34, 35,45,47, 48, 70, 72, 73, 81, 84, 85, 94, 99, 100, 108, 142, 147, 151, 156,
principium 19
przedmiot 43, 104, 134
przed – rozumienie 11, 140
przewrót kopernikański 104
przeznaczenie 65
przyjemność 36, 40
przypadłość 54, 53
przyczyny 9, 10, 14, 23, 44, 54, 55, 57, 79, 161, 162,
psychoterapia filozoficzna 15
racjonalizm 79, 99, 100
realizm 53, 162
redukcje fenomenologiczne 134, 135
reinkarnacja 47
reizm 78, 122
relacje
- istnieniowe 150
- istotowe 151
relatywizm 28
resentyment 129
retoryka 27
rewolucja 22, 113
rex
- extensa 99
- cogitans 99
roztropność 32, 60, 97, 148, 149
rozum 22, 25, 32, 36, 44, 45,46, 47, 50, 51, 58, 59, 65, 70, 72, 76, 77, 79, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 107, 153, 154
Samoistne Istnienie 82, 88
sceptycyzm 62, 97,100
scholastyka 80, 92

siły wytwórcze 111
sofiści 28, 30
spirytualizm 163
spolegliwy opiekun 126
sprawiedliwość 31, 48, 60, 68, 149
sprawność pierwszych zasad
 - postępowania 148
 - poznania 148
sprzeczność 108, 110
stoicyzm 62, 65
stosunki produkcji 111
substancja 53, 54, 82, 162
sytuacje graniczne 138, 139
szczęście 15, 36, 61, 65, 66
szkoła
 - frankfurcka 116
 - lwowsko – warszawska 120
szkoły hellenistyczne 62
świadomość 98, 112
technika antylogii 27, 28
teodycea 13
teoria poznania 11, 13, 48, 58, 86, 97, 105
terminologia 11
tolerancja 96
tomizm 146, 162, 163
topos 29
transcendentalia 84
wariabilizm 21
uczucia 148
umiarkowanie 32, 60, 149
Unia Europejska 106
ustrój polityczny 51, 61
wartości etyczne 135
wiarą 32, 33, 69, 70, 71, 77, 91, 101, 121
wiedza 14, 16, 28, 32, 33, 34, 36, 37, 45, 49, 59, 98, 104, 121, 122, 148, 161
wola
 - mocy 128, 130
 - życia 131, 132

wolność 35, 100, 102, 106, 139

via

- antiqua 79, 80

- moderna 79, 80

zasada

- samorealizacji 114

- uspołecznienia 114

- poznania 148

zatarg 153

zmysły 86, 98

złoty środek 59, 60

złudzenia 94

Bibliografia

- Adamczyk S., *Metafizyka czyli ontologia*, Lublin 1960.
- Andrzejuk A., *Elementarz filozofii*, Warszawa 2007.
- Andrzejuk A., *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006.
- Andrzejuk A., *Istnienie i istota*, Warszawa 2003.
- Andrzejuk A., *Człowiek i dobro*, Warszawa 2003.
- Andrzejuk A., *Prawda o dobru*, Warszawa 2000.
- Andrzejuk A., *Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
- Andrzejuk A., *Człowiek i decyzja*, Warszawa 1998.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Retoryka [w:] Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielska, Warszawa 1988.
- Augustyn św., *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Bała M., *Filozofia w ćwiczeniach*, Pelplin 2004.
- Barnes J., *Arystoteles*, tłum. M. Siury, Wydawnictwo Michał Urbański 1995.
- Bartnik C. S., *Historia filozofii*, Lublin 2001.
- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów*, Lublin 2004.
- Banasiak B., *Nietzscheański nadczłowiek - dylematy i aporie [w:] Nietzsche Seminarium, tom 1. Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Toruń 2009.
- Bauman Z., *Dwa szkice o etyce ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bittner I., *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 2000.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997,
- Braun J., *Kultura jutra czyli Nowe Oświecenie*, Warszawa 2001.
- Brun J., *Sokrates*, tłum. H. Igalson - Tygielska, Warszawa 1999. Brun J.,

Arystoteles i Liceum, tłum. H. Igalson - Tygielska, Warszawa 1999.

Cioch A., *Mysł Kanta a wolność światopoglądowa w: Filozofia Kanta w XXI wieku*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2005.

Chmielecki A., *Między mózgiem, a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, PAN 2001.

Chadwik H., *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.

Chojnacki P., *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955.

Choroszy J. F., *Poglądy etyczne T. Kotarbińskiego. Studium historyczno - analityczne*, Wrocław 1997.

Comte A., *Kurs filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., Warszawa 2003.

Cycon, *O mówcy w: Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka - Remerowa, Warszawa 2002.

Czernik S., **Szahaj A.**, *Filozofia postmodernistyczna. Wybór tekstów*, Warszawa 1996.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995.

Descartes, *Prawidła kierowania rozumem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1938.

Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. M. I K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.

Dębowski J., *Fenomenologia - program i metoda filozofowania w: Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004.

Dobieszewski J., *Marksizm i neomarksizm w: Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Drązkowski F., **Pałucki J.**, **Szram M.**, (red.), *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, 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*, Poznań 2008.

Dudek J., *Etyka niezależna T. Kotarbińskiego*, Zielona Góra 1997.

Epikur, *List do Menoikeusa w: Listy, myśli, sentencje*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.

Fabjański M., *Stoicyzm uliczny*, Warszawa 2010.

Filipowicz S., *Historia myśli polityczno - prawnej*, Gdańsk 2002.

Fiut I. S., *Egzystencjalizm [w:] Filozofia współczesna*, red. L. Gawor,

Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Fiut I. S., *Ekoetyki* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Gałkowski J. W., *Tworzenie się człowieka przez pracę* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Lublin 1990.

Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałta, Warszawa 1998.

Gilson E., *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 1963.

Gillner H., *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa 1965.

Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.

Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998.

Gogacz M., *ku pełni człowieczeństwa* [w:] *Człowiek, osoba, płęć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998.

Gogacz M., *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996.

Gogacz M., *Okruszyny*, Niepokalanów 1993.

Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa/Struga, Warszaw 1985.

Gogacz M., *Dlaczego badamy średniowieczną filozofię?* [w:] *Opera philosophorum mediæ aevi*, t. 4, Warszawa 1983.

Gramsci A., *Pisma wybrane*, t. 1 - 2, tłum. B. Sieroszewska, Warszawa 1961.

Gutek G., *Ideologiczne i filozoficzne podstawy edukacji*, tłum. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańsk 2003.

Guthrie W. K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.

James W., *Pragmatyzm*, tłum. W. M. Kozłowski, Hachette 2009.

Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Pallottinum 1998.

Jan Paweł II, *Veritatis splendor*.

Jaroszyński Cz., Jaroszyński P., *Podstawy retoryki klasycznej*, Warszawa 1998.

Jaspers K., *Człowieczeństwo i filozofia* [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.

Jedynak S., *Pragmatyzm i neopragmatyzm* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Juchacz P., *Sokrates: filozofia w działaniu*, Poznań 2004.

Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy - Żeleński, De Agostini 2002.

Kartezjusz, *Reguły do kierowania umysłem* [w:] *Rozprawa o metodzie*,

tłum. T. Boy - Żeleński, De Agostini 2002.

Kilian K., *Filozofia analityczna* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Kiwka A., *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007.

Kobierzycki T., *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001.

Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Kraków 2005.

Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria II, Kraków 2005.

Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria III, Kraków 2006.

Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.

Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.

Krąpiec M. A., *Porzucić świat absurdu. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Lublin 2002.

Krąpiec M. A., *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000.

Krąpiec M. A., *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 2000.

Krąpiec M. A., *Filozofia w teologii. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, Lublin 1999.

Krąpiec M. A., *Ja - człowiek*, Lublin 1998.

Krąpiec M. A., *Filozofia - co wyjaśnia ?*, Lublin 1998.

Krąpiec M. A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1996.

Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995.

Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

Krąpiec M. A., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995.

Krąpiec M. A., *Byt i istota*, Lublin 1994.

Krąpiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.

Krokiewicz A., *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000.

Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Pax 1964.

Krokos J., *O filozofię troszczyć się należy* [w:] *Studia Philosophiae Christianae*, 2 (2009), s. 263 - 276.

Krokos J., *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandara Pfandera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992.

Krokiewicz A., *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000.

Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Pax 1964.

- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1989.
- Król R., *Podstawy hermeneutyczne filozofii człowieka*, Poznań 2008.
- Kucner A., *Przedmiot, źródła i drogi poznania* [w:] *Podstawy filozofii*, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska - Rudnicka, Olsztyn 2009.
- Kucner A., *Podstawowe pojęcia ontologii* [w:] *Podstawy filozofii*, Olsztyn red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska - Rudnicka, Olsztyn 2009.
- Kucner A., *Nietzscheański nihilizm jako namysł nad logiką dziejów* [w:] *Nietzsche Seminarium, tom 1. Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Toruń 2009.
- Kuderowicz Z., *Czy Kant wierzył w postęp ?* [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, J. Spryszak, Kraków 2006.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1973.
- Kuźmich K., *Prawa człowieka i ich kantowskie inspiracje* [w:] *Filozofia Kanta w XXI wieku*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2005.
- Kwiatkiewicz A., Worwąg M., *Podróż po historii filozofii. Starożytność*, Warszawa 1997.
- Legowicz J., *Historia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970.
- Lenin W., *Karol Marks. Krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu*, Warszawa 1979.
- Leśniak K., *Wstęp do „Topik” Arystotelesa* [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Leśniak K., *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972.
- Leśniak K., *Platon*, Warszawa 1993.
- Liszewski D., *Etyka Ziemi Aldo Leopolda* [w:] *Rozmaitości ekologiczne*, red. A. Skowroński, Olecko 2006.
- Lowith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- 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, Lublin 2004.
- 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*, Warszawa 1979.
- Markiewicz W., *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1996.
- Marinoff L., *W poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*, tłum. M. Pietrzak - Merta, Warszawa 2002.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy: Luter - Descartes - Rousseau*, tłum. K. Mi-

chalski, Warszawa 1935.

Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.

Migus - Bębnowicz Z., *Podstawowe koncepcje filozofii ekologii* [w:] *Podstawy filozofii*, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska - Rudnicka, Olsztyn 2009.

Miklaszewska J., *Kantowska utopia racjonalności* [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, J. Spryszak, Kraków 2006.

Mikołajko Z., *Elementy filozofii*, Warszawa 2002.

Morawiec E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998.

Morawiec E., *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, 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, Warszawa 1999.

Opara S., *Przedmiot i sposoby uprawiania filozofii* [w:] *Podstawy filozofii*, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska - Rudnicka, Olsztyn 2009.

Ostasz L., *O usprawnieniu rozumu i leczeniu psychiki*, Krynica Morska 2007.

Pawlikowski T., *Zarys dziejów filozofii*, Warszawa 2003.

Pawłowski K., *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007.

Piątek Z., *Ekofilozofia*, Kraków 2008.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003.

Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Warszawa 1995.

Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

Platon, *Laches*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

Popkin R. H., **Stroll A.**, *Filozofia*, tłum. J. Karłowski, N. Leśniewski, A. Przyłębski, Poznań 1994.

Rarot C. H., *Filozofia życia* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Reale G., *Historia filozofii, t. 1. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994.

Reale G., *Historia filozofii, t. 2. Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997.

Reale G., *Historia filozofii, t. 3. Systemy epoki hellenistycznej*, tłum.

E. I. Zieliński, Lublin 1999.

Rutkowski J., *Filozofia polityczna arystotelizmu i neoliberalizmu a wychowanie*, Warszawa 2003.

Sareło Z, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.

Sarnowski S., Fryckowski E., *Problemy etyki. Wybór tekstów*, Bydgoszcz 1993.

Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001.

Schrade U., *Nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 2003.

Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010.

Sikora A., *Siedmiu greckich filozofów*, Warszawa 1976.

Sikora A., *Filozofowie XVII wieku*, Warszawa 1978.

Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997.

Skowronek R., *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Katowice 2007.

Skowroński A., *Krótką historia i charakterystyka ekofilozofii* [w:] *Różnorodności ekologiczne*, red. A. Skowroński, Olecko 2006.

Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.

Stachowski Z., *Filozofia wojtyliańska* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Starzyńska - Kościuszko E., *Etyka - główne problemy, zagadnienia, kierunki* [w:] *Podstawy filozofii*, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska - Rudnicka, Olsztyn 2009.

Stępień A. B., *Materializm dialektyczny - filozofia marksizmu* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Lublin 1990.

Stępień A. B., *Wobec marksistowskiej teorii człowieka* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Lublin 1990.

Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.

Stępień T., *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach teologicznych o Trójcy Świętej Mariusza Wiktoryna*, Warszawa 1998.

Stępień T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.

Stolarski T., *Kantowskie poczucie obowiązku w literaturze pięknej* [w:] *Filozofia Kanta w XXI wieku*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2005.

Stróżewski W., *Ontologia, metafizyka, filozofia pierwsza*, Kraków 2004.

Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?* [w:] *Ethos* 1996, nr 1 - 2 (33- 34).

Szmyd J., (red.) *Leksykon filozofów współczesnych*, Bydgoszcz -

Kraków 2004.

Tarnas R., *Dzieje umysłowości zachodniej*, tłum. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Poznań 2002.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2002.

Tischner J., *Etyka wartości i nadziei [w:] Wobec wartości Dietrich von Hildebrand, Jan A. Kłoczowski, Józef Paściak, ks. Józef Tischner*, Poznań 1994.

Tomasz z Akwinu św., *O prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999.

Tyburski W., *Kierunki i stanowiska etyki środowiskowej [w:] Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004.

Tyburski W., *Praktyczny wymiar etyki środowiskowej [w:] Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, red. J. W. Czartoszewski, Warszawa 2002.

Ubaldo N., *Filozofia*, Świat Książki, brw.

Walker R., *Kant. Prawo moralne*, tłum. J. Hołówka, Wydawnictwo Amber.

Weischedel W., *Do filozofii kuchennymi schodami*, tłum. K. Chmielewska, K. Kuszyk, Warszawa 2000.

Wendland Z., *Historia filozofii. Od szkoły jońskiej do końca XX wieku*, Warszawa 2003.

Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera [w:] Jan Paweł II, Zagadnienie podmiotu moralności*, Kai - Hachett 2007.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Wolsza K., *Rola doświadczenia transcendentnego*, Opole 1999.

Wonicki R., *John Rawls i Jurgen Habermas - współcześni spadkobiercy idei Kanta [w:] Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, J. Spryszak, Kraków 2006.

Wróblewski Z., *Humanizm ekologiczny Henryka Skolimowskiego. Analiza metafizyczna [w:] Rozmaitości ekologiczne*, red. A. Skowroński, Olecko 2006.

Vesey G., Foulkes P., *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, wyd. RTW.

Zachariasz A. L., *Moralność i rozum w ponowoczesności [w:] Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.

Zielewska - Rudnicka B., *Zagadnienia antropologii filozoficznej w: Podstawy filozofii*, red. S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska - Rudnicka, Olsztyn 2009.

Żardecka M., *Postmodernizm [w:] Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006.

Żegleń U., *Filozofia umysłu: dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami*

mi umysłu, wyd. A. Marszałek 2003.

Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000.

