

Piotr Duchliński

Czynniki kształtujące poznanie aporetyczne

Studia Redemptorystowskie nr 13, 117-147

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Piotr Duchliński
Akademia Ignatianum – Kraków

CZYNNIKI KSZTAŁTUJĄCE POZNANIE APORETYCZNE

- Słowa kluczowe:** filozofia aporetyczna, konteksty rzeczowe, kontekst historyczny, naukowy obraz świata, filozofia klasyczna, filozofia naukowa, neotomizm, fenomenologia, filozofia analityczna, filozofia polska
- Keywords:** aporetic philosophy, factual contexts, historical context, scientific image of the world, classical philosophy, scientifically oriented philosophy, neo-Thomism, phenomenology, analytical philosophy, Polish philosophy
- Schlüsselwörter:** aporetische Philosophie, Inhaltskontext, Geschichtskontext, wissenschaftliches Weltbild, klassische Philosophie, wissenschaftliche Philosophie, Neothomismus, Phänomenologie, analytische Philosophie, polnische Philosophie

Uwagi wstępne

Aporetyczna koncepcja filozofii ukształtowała się w starożytności. Znaczący wkład w jej rozwój mieli Sokrates, Platon, a zwłaszcza Arystoteles¹. Stagiryta nakreślił metodologiczne ramy poznania aporetycznego. Przez ten typ poznania rozumiemy tutaj dostrzeżenie, formułowanie i rozwiązywanie aporii filozoficznych. Najogólniej rzecz ujmując, wychodzi ono zawsze od sformułowania *a p o r i i* – problemu, dostrzeżonego przeważnie na tle dotychczasowej historii zagadnienia. Sformułowanie aporii jest punktem wyjścia w procesie poznania intersubiektywnego, czyli takiego, które rozgrywa się społecznie i może uzyskać sprawdzian swojej wiarygodności. Kolejnym krokiem w badaniu aporetycznym jest *d i a p o r e z a*, czyli konfrontacja różnych stanowisk. Pozwala ona na głębsze dostrzeżenie problemu i przygotowuje do

¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, w: tenże, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 114–115. Autor ten używa słowa „aporematiczna”. W niniejszych analizach będę posługiwał się pojęciem „aporetyczna”. Zob. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, Kraków 2014, s. 7–22.

sformułowania jego rozstrzygnięcia. Etapem wieńczącym jest *euporia* – rozwiązanie wątpliwości, które może mieć charakter zdania pewnego, nieobalalnego, lub hipotezy, otwartej na możliwość korekty. Samo zaś rozwiązanie znów może stać się kolejną aporią i uruchomić ciąg kolejnych badań zmierzających do objaśnienia problemu. Ten typ poznania był kontynuowany w okresie średniowiecza, gdy przybrał kształt metody scholastycznej *disputationes*. Współcześnie występuje w różnych formach filozofii analitycznej oraz w niektórych kierunkach filozofii kontynentalnej (Hartmann, Popper) posługujących się metodą aporetyczną². Dyskusje prowadzone między analitykami różnego autoramentu przypominają, pod względem formalnym, schemat postępowania właściwy mistrzom scholastyki.

Aporie – problemy filozoficzne, nie biorą się znikąd. Są uwarunkowane różnymi czynnikami, które determinują sposób ich dostrzegania, formułowania i rozwiązywania. Chodzi tu o czynniki rzeczowe i historyczno-filozoficzne; w skład tych ostatnich wchodzi obok historii filozofii aktualny naukowy obraz świata³. Można zatem mówić, że o dostrzeganiu i rozstrzyganiu problemów filozoficznych decyduje sama rzeczywistość, historia myśli filozoficznej oraz aktualny naukowy obraz świata. Na tych właśnie czynnikach chcemy skupić się w niniejszych rozważaniach. Aby odpowiedzieć na pytania: (i) który z nich ma największy wpływ na powstawanie współczesnych aporii filozoficznych oraz (ii) co decyduje o ich wyborze i epistemologicznej waloryzacji, przeanalizujemy wybrane stanowiska filozoficzne, aby zobaczyć, jak rozkładane są akcenty i jaka jest rola poszczególnych czynników w formułowaniu aporii filozoficznych⁴. Na bazie przeprowadzonej dyskusji proponujemy hipotezę integralnej koncepcji poznania aporetycznego, które w formułowaniu i objaśnianiu aporii bierze pod uwagę wszystkie przeanalizowane czynniki. Celem analiz będzie też usystematyzowanie pewnych stanowisk i poglądów dotyczących heurystyki problemów filozoficznych. Zaproponowane ustalenia otwierają kolejne płaszczyzny dyskusji, zwłaszcza o roli wartości epistemicznych, których akceptacja odgrywa na poziomie metaprzecmiotowym podstawową rolę w wyborze problemów oraz ich sposobów rozwiązywania.

1. Rzeczowy wymiar aporii

Dla wielu filozofów podstawowym czynnikiem kształtującym powstawanie aporii filozoficznych jest sama rzeczywistość. Dla tomistów to sama spon-

² Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.

³ Można też mówić o roli historii nauki w kształtowaniu problemów filozoficznych.

⁴ Pomijamy w artykule epistemologiczną charakterystykę sytuacji problemowej. Koncentrujemy się bardziej na czynnikach, na bazie których może być ona dostrzeżona.

tanicznie doświadczana przez nas rzeczywistość stanowi naturalny kontekst formułowania filozoficznych problemów⁵. Te najbardziej podstawowe, z którymi zmagają się filozofia, są spontanicznie werbalizowane przez dzieci.

Zarówno dzieci zaczynające używać swego rozumu jak i my sami pytamy: „co to jest?”, „z czego to jest?”, „skąd to jest?”, „po co to jest?”, słowem: „dla – czego to jest?”. Spotykamy się z całym szeregiem pytań dookreślających pytania poprzednie; a więc pytania: „jakie jest?”, „ile jest?”, „z czym – kim to jest?”, „gdzie to jest?”, „kiedy to jest?”, „jak to jest?”, „czy działa?”, „czy odczuwasz działanie?”, „czyje to jest?” i cały szereg równoważnych, tak lub inaczej sformułowanych pytań⁶.

Dzieci zadają je pod wpływem doświadczenia pozaumysłowej rzeczywistości. Ona sama bowiem wymusza te pytania. Jest jakby „pytajna” sama w sobie. Warunkiem tej pytajności jest jej natura. „To ta sama poznawana rzeczywistość zmusza nas do stawiania pytań, wypływających z poznawczego ujmowania tej rzeczywistości”⁷. Już w naszym potocznym, zdroworoządkowym poznaniu, będącym naturalną bazą poznania spontanicznego, naukowego i filozoficznego, rzeczywistość ujawnia się jako strukturalnie złożona. To właśnie złożoność świata wymusza na naszym aparacie poznawczym określone pytania. Rzeczywistość, odsłaniając bogactwo swej złożoności, budzi w nas uczucie zdziwienia. Ten moment dobrze uchwycił Arystoteles, który uznał, że zdziwienie było początkiem filozofii. W pierwszej księdze *Metafizyki* pisał: „dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni jak i pierwsi myśliciele zaczęli filozofować, dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstawania wszechświata. A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę”⁸. Dla pierwszych filozofów to właśnie sama rzeczywistość była impulsem do podjęcia poszukiwań *arche* świata. Wszystkie dawane przez nich odpowiedzi brały za podstawę owej *arche* jakiś czynnik występujący w samej rzeczywistości, czy to była woda, powietrze, czy też ogień. To przecież nie filozofowie wmówili człowiekowi potrzebę rozumienia świata. Tkwi ona w każdym z nas naturalnie i wyraża się w spontanicznym pragnieniu poznawania rzeczywistości. Najdobitniej wyraził tę prawdę znów Arystoteles w pierwszym zdaniu swojej *Metafizyki*: „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”⁹. Spontaniczna potrzeba zrozumienia świata, właściwa tylko człowiekowi, wyraża się w spo-

⁵ Zob. M.A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia*, Lublin 1999, s. 15–18.

⁶ Tamże, s. 15.

⁷ Tamże, s. 17.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, 983a, s. 26.

⁹ Tamże, 980a, s. 21.

sób najbardziej podstawowy w pytaniu „dla-czego?”. Dostęp do tego pytania nie jest zapośredniczony w żadnym systemie, nie jest apriorycznie determinowany przez uprzednie przedzałożenia, mniej lub bardziej dowolnie przyjmowane. Pytanie to powstaje w naszym umyśle spontanicznie w momencie bezpośredniego „oglądu” samej rzeczywistości, która będąc pytajną, wymusza jego zadanie na naszym aparacie poznawczym. W pytaniu tym zawsze chodzi o rację, czy to dlaczego coś jest takie a nie inne, czy też dlaczego coś w ogóle istnieje, skoro równie dobrze mogłoby nie istnieć, gdyż nie wiąże go żadna konieczność istnienia.

(...) fundamentalne pytanie: „dla-czego”. „Dlaczego”, czyli ze względu na co, jest coś? „Dlaczego?”, a więc ze względu na jaki czynnik coś jest takie, jakie jest? „Dlaczego coś należy raczej czynić, niż nie czynić”. Dlaczego coś należy czynić tak a nie inaczej? Tak więc we wszystkim, co poznajemy i poznając, działamy, szukamy takiego „czynnika”, czyli takiej realnej „racji”, która by uzasadniała i czyniła zrozumiałym – to wszystko, co poznajemy i czynimy w naszym życiu¹⁰.

Podstawowym problemem – aporią – tak dla człowieka kierującego się zdrowym rozsądkiem, jak i filozofa jest przede wszystkim zrozumienie rzeczywistości. Zwykle ludzie na własną rękę poszukują odpowiedzi umożliwiających im organizację doświadczenia i działania w świecie. Zdaniem tomistów, filozof, który nigdy nie porzuca zdrowego rozsądku w kształtowaniu swojej wizji filozoficznej, zmierza do dostarczenia odpowiedzi na pytanie „dla-czego?”, które miałyby charakter ostatecznych. Owe odpowiedzi muszą być też należycie uzasadnione w oparciu o samą rzeczywistość, która wygenerowała problematyzujące pytania. Poszukiwanie racji wyjaśniających jest czymś najbardziej zgodnym z ludzką naturą. Filozof podejmujący to zmagazynowane w spontanicznie zadawanych pytaniach zamówienie poznawcze udziela na nie odpowiedzi, które czynią poznawaną przez nas rzeczywistość ostatecznie zrozumiałą i sensowną. Rzeczowy kontekst powstawania aporii filozoficznych wiąże się z ostateczną potrzebą zrozumienia świata poprzez wskazanie na takie racje, które wyjaśniają złożoną rzeczywistość w samych jej podstawach, czyniąc ją czymś sensownym, wykluczającym ontyczny absurd. Ten bowiem zawsze pojawia się w momencie, kiedy nie potrafimy odkryć proporcjonalnego czynnika tłumaczącego ostatecznie rzeczowy kontekst aporii. Filozofowie w ciągu wieków podejmowali takie pytania, jak „co to jest”, „z czego to jest”, „od kogo to jest”, i dawali na nie różne odpowiedzi. U podstaw każdej z nich tkwiło pytanie „dla-czego?”, które wiązało myśl z rozumieniem samej rzeczy poznawanej¹¹. Doświadczane rzeczy spontanicznie kształtują w nas nie tylko pod-

¹⁰ M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1999, s. 8. O naturze problemów pisze też Stagiryta w *Topikach*. Zob. Arystoteles, *Topiki*, Warszawa 2013, 104b, s. 54–55.

¹¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia*, dz. cyt., s. 37–38.

stawowe mocno problematyzujące pytania – aporie – ale też naprowadzają na proporcjonalne do struktury rzeczy odpowiedzi. Poszukując rozwiązania aporii, można je znaleźć tylko w samej rzeczy, w jej czynnikach wewnętrznych lub też poza rzeczą w jej czynnikach zewnętrznych, które ostatecznie ją uniesprzeczniają¹². To bowiem sama rzecz, jak podkreślają autorzy tomistyczni, wyznacza proporcjonalną metodę jej badania. Również fenomenologowie uważali, że to same rzeczy są podstawą kształtowania aporii filozoficznych. W jednej ze swych wczesnych prac Husserl pisał, że „nie filozofie, ale same rzeczy i problemy muszą stanowić bodziec do badania”¹³. Dostęp do owych rzeczy, jako podstawy wszelkiego filozofowania, miała gwarantować „zasada wszystkich zasad”. Można ją określić jako twardej rdzeń programu badawczego fenomenologii. Została sformułowana przez Husserla w *Ideach I*. Czytamy tam:

(...) żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w intuicji źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje¹⁴.

W wariancie pozytywnym zasada ta zwraca uwagę, iż ostatecznym źródłem i podstawą wszelkiego poznania oraz wiedzy jest bezpośrednio doświadczenie. Jest ono tak źródłem danych, jak i spełnia funkcję kontekstu uzasadnienia (uprawomocnienia) odnośnych sądów formułowanych w oparciu o prezentujące się „dane”. W wariancie negatywnym, zdaniem Ingarden, „zasada wszystkich zasad” podkreśla, iż „należy dopóty zneutralizować ważność wszelkich przekonań, domniemań czy sądów w znaczeniu logicznym, dopóki odpowiednie bezpośrednio doświadczenie poznania (doświadczenie w szerokim tego słowa znaczeniu) nie wykaże ich prawdziwości”¹⁵. W sposób szczególny temu zawieszeniu ma zostać poddana teza naturalnego nastawienia. Naturalnemu światu odpowiada po stronie podmiotu coś w rodzaju naturalnego nastawienia. Heidegger określił to później jako zanurzenie w faktyczności świata. Husserl jednak bardzo specyficznie rozumie tę podmiotową postawę, która określa naturalne nastawienie. Wiąże się ono z egzystencjalnym przeświadczeniem, jakie podmiot żywi wobec świata. Świat jest traktowany jako realny, niezależny od mojej świadomości. Dany jest w ak-

¹² Tamże, s. 38–39.

¹³ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 78.

¹⁴ Tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 73.

¹⁵ R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 293.

tach spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego. W każdym spostrzeżeniu ma miejsce moment stwierdzenia (*Setzung*) istnienia przedmiotu. Husserl, a za nim także Ingarden określają ten moment mianem momentu tetycznego. „Jeśli zaś cały świat istnieje dla mnie jak ten kawałek papieru, musiałbym powiedzieć – pisze Ingarden – [że] jest we mnie pewna generalna teza, która odnosi się do całego świata, i teza ta nie jest taka, jak ów akt uchwycenia kawałka papieru, który zaczął się, trwał przez pewien czas, tyle a tyle, i zniknął, ta generalna teza bowiem trwa nieprzerwanie”¹⁶. Husserl zastosował redukcję fenomenologiczną w celu „wykrycia osobnej dziedziny indywidualnego (jednostkowego) bytu, jaką stanowi czysta świadomość”¹⁷. Poszukując poznania absolutnego, uznał on, iż tylko w płaszczyźnie czystej świadomości za pomocą immanentnego spostrzeżenia takie poznanie może dojść do skutku. W poznaniu tym bowiem przedmiot, na który kieruje się akt spostrzeżenia immanentnego, należy do tego samego strumienia przeżyć co akt. Między przedmiotem a aktem spostrzeżenia immanentnego zachodzi jedność, tak iż przedmiot ten daje się wyodrębnić tylko w abstrakcyjny sposób. Tym samym dzięki zastosowaniu redukcji fenomenologicznej Husserl odkrył nowy absolutny obszar bytu. Już Hedwig Conrad-Martius zwróciła uwagę, iż „Husserl poprzez wzięcie w nawias realności ograniczył pole badania fenomenologii do czystej świadomości (...). Prawdziwa fenomenologia była w obszarze czystej świadomości”. Świat po dokonaniu redukcji jest dla świadomości tylko „światem” domniemanych sensów przedmiotowych. Nie jest to już świat realny, obiektywny, taki jak dany jest w nastawieniu naturalnym. Redukcja fenomenologiczna wprowadza nas w transcendentálny obszar filozofowania, który zostaje zakresowo wyznaczony przez granice czystej świadomości. Aporią dla twórcy fenomenologii przestały być bezpośrednio doświadczane rzeczy. Tym, co po dokonaniu redukcji Husserl uznał za podstawową aporię filozoficzną, był problem konstytucji, czyli odpowiedź na pytanie, w jaki sposób świat w różnych swoich warstwach przedmiotowych dany jest w transcendentálnej świadomości. W postawie naturalnej nie można wygenerować żadnej poważnej aporii filozoficznej. Jedyne problemy-pytania, jakie powstają w nastawieniu naturalnym, mogą dotyczyć tylko nauk szczegółowych, te jednak nie mogą same zbadać swoich podstaw, dlatego skazane są na fenomenologię, gdyż tylko ona może ujawnić ich fundament. Postawa naturalna jest bowiem bezkrytyczna, tzn. bezpośrednio ukierunkowana na rzecz istniejącą poza umysłem¹⁸. W jej ramach nie podejmuje się aporii, w jaki sposób rzeczy same konstytuują się w różnych *modi* prezentacji świadomościowych. Problemy te ujawniają się dopiero w momencie, kiedy przyjmujemy postawę feno-

¹⁶ Tenże, *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 156.

¹⁷ Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 587.

¹⁸ Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 26–37.

menologiczno-transcendentalną, która nie jest nakierowana bezpośrednio na rzecz, ale na ich sens noematyczny odsłaniający się w różnych noezach¹⁹.

Tomiści uważają, że sam postulat powrotu „do rzeczy” tak mocno lansowany przez fenomenologów był słuszny²⁰. Przyjęcie jednak redukcji fenomenologicznej wydestylowało ową rzecz z jej naturalnego kontekstu istnienia i przeniosło w obszar sensu konstytuowanego w ramach czystej świadomości²¹. Według tomistów, Husserl popełnił ten błąd, że dojsie do rzeczy związał z jej całkowitym oczyszczeniem z wszelkich naleciałości pochodzących z różnych kontekstów, czy to historycznych, naukowych, czy filozoficznych. Tomiści zgodzą się z autorem *Idei fenomenologii*, że konieczne w podejściu do rzeczy jest np. zneutralizowanie wszelkich systemów idealistycznych, które zamykają drogę do bezpośredniego ujęcia rzeczy i zamykają myślenie w granicach czystej logiki immanencji świadomości. Nie ma jednak zgody na zawieszenie egzystencji doświadczanej rzeczy. Jeśli przyjmujemy propozycję Husserla, odcinamy się od źródła aporii filozoficznych. Dlatego neotomiści będą argumentować, że fenomenologia, zwłaszcza w wydaniu husserlowskim, nie odkrywa żadnych aporii, gdyż te w pierwszej kolejności wiążą się nie z konstytucją świata w świadomości, lecz z wyjaśnieniem świata realnie istniejącego. To zaś domaga się obiektywnych racji, a nie podmiotowego sensu. Na przykład dla Mieczysława A. Krąpca tego typu reżim postępowania fenomenologicznego raczej utrudnia, niż wyostrza myślenie problemowe²². Oczywiście Husserl argumentowałby, że nie chodziło mu o zniwelowanie świata realnego, ani też o radykalne zakwestionowanie jego istnienia. On tylko przesuwając akcenty z przedmiotowego, które właściwe jest naturalnemu nastawieniu, na metaprzmiotowe, charakterystyczne dla postawy fenomenologiczno-transcendentalnej, gdyż chce w ten sposób odsłonić same podstawy (*rizomata panton*) doświadczenia świata realnego, którego korzenie nie znajdują się w akcie istnienia, lecz w czystej transcendentalnej świadomości²³. Zarzuciłby on tomistom, że pozostają na poziomie przedkrytycznym, a odkrywane przez nich rzeczowe aporie znajdują tylko połowiczne rozwiązania²⁴.

¹⁹ „Redukcja transcendentalna przeprowadzająca świadomość ze świata naturalnego do świata noetyczno-noematycznego modyfikuje radykalnie strukturę samoświadomości, w tym refleksji, w porządku przedmiotowym, aspekt obiektywny, odprzedmiotowy, zostaje zastąpiony aspektem dania sensu, określonego formalnie przez idee”; W. Chudy, *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Lublin 1995, s. 309.

²⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, dz. cyt., s. 115–116.

²¹ Zob. tamże, s. 116.

²² Zob. tamże.

²³ „Jednakże filozofia z istoty swojej jest nauką o prawdziwych początkach, o źródłach, o *rizomata panton*. Nauka o tym, co radykalne, musi być radykalna także w swoim postępowaniu, i to pod każdym względem”; E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 78.

²⁴ „W naturalnej postawie duchowej nie troszczymy się jeszcze o krytykę poznania. W postawie tej,

Konteksty rzeczowe wyrażone są zawsze w jakimś języku i jak twierdzi Ludwik Wittgenstein, to właśnie język jest przeważnie źródłem problemów, a raczej pseudoproblemów dręczących filozofów. Problemy filozoficzne związane są z używaniem specyficznych słów, i dopóki słowa te będą w języku, dopóty problemy będą filozofów przyprawiać o zawrót głowy. „Problem filozoficzny ma postać: nie mogą się rozeznaczyć”²⁵. Brak rozeznania jest konsekwencją złego używania języka. Problemy nie tkwią w rzeczach, tylko w języku. Wittgenstein tak to uzasadnia:

Wciąż słyszy się uwagi, że filozofia nie robi właściwie żadnego postępu, że te same problemy filozoficzne, które podejmowali już Grecy, zajmują także nas. Jednakże ci, którzy to mówią, nie rozumieją powodów, dla których tak jest. Dzieje się tak dlatego, że nasz język pozostał taki sam, i kusi nas do zadawania wciąż tych samych pytań. Póki będzie czasownik „być”, który wydaje się funkcjonować tak jak „jeść” i „pić”, póki będą takie przymiotniki jak „identyczny”, „prawdziwy”, „fałszywy”, „możliwy”, póki będzie mowa o rzeczy czasu itd., póty ludzie będą potykać się o te same zagadkowe trudności i zdumiewać czymś, czego, jak się wydaje, nie jest w stanie wytłumaczyć żadne wyjaśnienie²⁶.

Problemy filozoficzne powstają, kiedy zaczynamy tych słów używać niewłaściwie, np. na krzesło mówimy „byt” – wówczas powstaje problem, który może być rozwiązany tylko przez zmianę języka. „Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem – takim jak »wiedza«, »istnienie«, »przedmiot«, »ja«, »zdanie«, »nazwa« – i usiłują uchwycić istotę rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie; czy w języku, w którym słowo to jest zadomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób?”²⁷. Dlatego, jak pisze Wittgenstein, „walczymy z językiem. W filozofii pozostajemy stale w stanie wojny z językiem”²⁸, zwłaszcza kiedy próbujemy wyrazić coś, czego wyrazić nie można. Wówczas, jak twierdzi, rozum, szturmując granicę języka, nabija sobie guzy, które uchodzą za jedyną wartość przedsięwzięcia filozoficznego²⁹. „Język zastawia na wszystkich te same pułapki: potworną sieć zaniedbanych błędnych dróg. Tak oto widzimy idących jednego po drugim, tą samą drogą i wiemy już, gdzie ktoś teraz zboczy, gdzie pójdzie prosto przed siebie, nie zauważwszy rozwidlenia dróg etc. Powinienem zatem wszędzie tam, gdzie rozwidlają się

ujmując naocznie i myśląc, zwróceni jesteśmy ku rzeczom, te zaś są nam każdorazowo dane, i to, że są nam dane, rozumie się samo przez się, choć dane nam są na różne sposoby i jak istniejące na różne sposoby zależne od źródła i szczebla poznania”; E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, dz. cyt., s. 26.

²⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 75.

²⁶ Tenże, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 38.

²⁷ Tenże, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 73.

²⁸ Tenże, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 28.

²⁹ Zob. tenże, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 74.

błędne drogi, poustawiać drogowskazy, które pomogłyby przebrnąć niebezpieczne miejsca³⁰. Nie igrać z językiem – oto przestroga Wittgensteina dla wszystkich filozofów, którzy nadużywają języka, notorycznie szturmując jego granice i nabijając sobie guzy. Filozoficzne pseudoproblemy polegają na tym, że ludzie ugrzęźli w koleinach języka. Aby się ich pozbyć, trzeba wyrwać ludzi z błędnych gier językowych, w które się uwikłali. Kiedy Wittgenstein pisze: „oby Bóg dał filozofowi wgląd w to, co leży przed oczyma wszystkich³¹”, to chodzi mu o to, aby poprawnie używał języka. „Filozof mówi: »Spójrz tak na rzecz!«³². Poprawnie używany język pozwala właśnie „zobaczyć” rzeczy takimi, jakie są. Aby go uleczyć, „bywa niekiedy tak, że trzeba zabrać wyrażenie z języka, by je oczyścić – a potem je znów wprowadzić do obiegu³³”.

Zamiast walki z językiem autor *Dociekań filozoficznych* proponuje reformatorską terapię języka, której zadaniem będzie wyeliminowanie wszystkich pseudoproblemów wynikających z notorycznego szturmowania jego granic. Uważa on, że „filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą³⁴”. Chory jest język, dlatego trzeba go uleczyć poprzez przegląd różnych sposobów użycia naszych słów. „Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu za pomocą środków naszego języka³⁵”. Przejrzystość w użyciu słów pozwala prawidłowo widzieć świat. Bo przecież filozofia „nie czyni nic innego, jak tylko stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysuwając żadnych wniosków³⁶”.

Bez wątplenia Wittgenstein ma rację, kiedy zwraca uwagę, że język, którego używają filozofowie, prowadzi nierzadko do powstania sztucznych problemów, będących przeważnie konsekwencją hipostazowania wyrażeń językowych. Zhipostazowane twory językowe traktowane jako „tajemnicze” byty napędzają historię przekazywanych z pokolenia na pokolenie pseudoproblemów. Zamierzał on temu zaradzić przez „sprowadzenie słów z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do codziennego użytku³⁷”.

U filozofów analitycznych widoczna jest tendencja do zamiany problemów rzeczowych na językowe³⁸. Tak postępuje np. Michael Dummett, który rozstrzygnięcie sporu między realizmem a antyrealizmem uzależnia od właściwej teorii znaczenia. Argumentuje, że odpowiedź na wszystkie pytania metafiz-

³⁰ Tenże, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 42.

³¹ Tamże, s. 99.

³² Tamże, s. 97.

³³ Tamże, s. 65.

³⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 133.

³⁵ Tamże, s. 72.

³⁶ Tamże, s. 76.

³⁷ Tamże, s. 73.

³⁸ Pomijam tutaj watek neopozytywistów, którzy jako pierwsi zredukowali kontekst rzeczowy aporii filozoficznych do kontekstu językowo-semantycznego.

zyczne zależy od tego, jak rozumiemy znaczenie wyrażeń językowych. W pracy *Logiczna podstawa metafizyki* pisze:

(...) nie wolno nam zaczynać od rozstrzygnięcia pytań metafizycznych, a następnie w świetle tych konstruować teorię znaczenia. Powinniśmy zbadać, jak nasz język faktycznie funkcjonuje, i jak to funkcjonowanie jesteśmy w stanie w sposób systematyczny opisać; odpowiedzi na te pytania określają następnie odpowiedzi na pytania metafizyczne. Pytania metafizyczne bowiem sformułowane są w terminach odpowiedniego obrazu rzeczywistości, do którego odnoszą się nasze zdania³⁹.

Przykład neotomistów, Husserla, Wittgensteina czy Dummetta dobrze pokazuje, że podejście do wyboru rzeczowego kontekstu aporii filozoficznych jest uwarunkowane uprzednim wyborem określonej koncepcji filozofii i metody badania. Ważną rolę odgrywa też cel filozofowania, którym może być albo ostateczne wyjaśnienie świata, albo też objaśnienie sposobu użycia słów w określonej grze językowej. Samo bowiem rozumienie tego, czym jest „kontekst rzeczowy”, uwarunkowane jest przedzałoženiami metafizycznymi lub semantycznymi dotyczącymi natury języka, w jakim są werbalizowane. To, jak rozumiemy rzeczywistość, nie jest nigdy teoretycznie neutralne. Zawsze jest obciążone przeważnie bardzo zaawansowanymi teoretycznie załoženiami filozoficznymi. Konteksty rzeczowe ujawniają się zawsze w medium języka, za pomocą którego werbalizujemy problem. Za Wittgensteinem można powiedzieć, że problemy zawsze są uwikłane w określone gry językowe – może to być gra tomistyczna, fenomenologiczna czy analityczna. Tomiści i fenomenologowie jakby mniej uwagi poświęcają językowej szacie aporii filozoficznych, co faktycznie prowadziło często do powstawania pseudoproblemów, np. w fenomenologii do postulowania istnienia bytów idealnych, które tak naprawdę były zhipostazowanymi sensami wyrażeń ogólnych, czy jak w tomizmie, kiedy metaforyzuje się rzeczywistość, pisząc, że ona cokolwiek nam narzuca w zakresie pytań (pytajność świata), języka, proporcjonalnej metody czy celu eksplanacji⁴⁰. Dlatego nierzadko problemy, które uważano za rzeczowe, były problemami werbalnymi⁴¹.

³⁹ M. Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. W. Sady, Warszawa 1998, s. 532.

⁴⁰ Ciekawy przykład podaje Wittgenstein: „Filozofowie, którzy powiadają: »po śmierci nastąpi stan beczasowy«, lub »w chwili śmierci następuje stan beczasowy«, nie zauważają, że sami wypowiedzieli słowa »po«, »w chwili«, i »następuje«, w sensie czasowym, i że czasowość tkwi w ich gramatyce”; L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 43.

⁴¹ Dotyczy to także roli pytania „dlaczego” tak bardzo eksponowanego w eksplanacji problemów filozoficznych przez autorów tomistycznych. Wittgenstein twierdzi, że „ludzie, którzy nieustannie pytają »dlaczego«, przypominają turystów, którzy z przewodnikiem w ręku stoją przed budowlą i którym czytanie o historii jego powstania itd. nie pozwala ujrzyć samego budynku”; tamże, s. 68.

2. Rola historii filozofii w formułowaniu aporii

Bez wątpienia rola historii filozofii w dostrzeganiu aporii filozoficznych jest najmniej spornym czynnikiem. Zasadniczo wszyscy filozofowie zgadzają się co do tego, że poznanie historii dyscypliny jest dla filozofa bardziej znaczące dla jego badań niż w przypadku choćby fizyka, który przecież nie musi studiować prac fizyków z początku XVII wieku – w zupełności wystarczy mu obeznanie w aktualnych teoriach fizycznych. Filozof, jak się czasem mówi, karmi się przeszłością⁴². Już Arystoteles w *Metafizyce* zwracał uwagę na dług wdzięczności, jaki mamy wobec naszych poprzedników, niezależnie od tego, czy ich poszukiwania były prawdziwe czy fałszywe.

Powinniśmy więc słusznie żywić wdzięczność nie tylko dla tych, z których poglądami się nie zgadzamy, lecz także dla tych, którzy głosili poglądy bardziej powierzchowne, bo i ci wnieśli swój wkład, rozwijając naszą zdolność myślenia. Gdyby bowiem nie było Tymoteusza, nie mielibyśmy wielu melodii, ale gdyby nie było Frynisa, nie byłoby też i Tymoteusza. To samo odnosi się i do tych, którzy rozprawiali o prawdzie; od niektórych filozofów przejeśliśmy nawet myśl, a znów inni filozofowie umożliwili pojawienie się tamtych⁴³.

Arystoteles dostrzegł, że badanie filozoficzne powinno zaczynać się od przeglądu i sformułowania szeregu aporii, z którymi zmagali się jego poprzednicy. W Księdze *Beta*, nazywanej przez historyków aporetyczną, Stagiryta pisze:

W interesie poszukiwanej wiedzy należy zacząć od zbadania problemów, które trzeba najpierw przedyskutować: obejmują one zarówno poglądy głoszone przez pewnych myślicieli a różniące się od naszych, jak i inne, które zapewne zostały przez nas przeoczone. Dla tych, którzy chcą rozwiązać trudności, będzie pożyteczne dobre ich przedyskutowanie; bo swobodna dyskusja zapewnia rozwiązanie istniejących przedtem trudności, a rozwiązać węzła nie można, jeżeli się nic o nim nie wie; otóż trudności, jakie napotyka nasza myśl, wskazują na istnienie takiego „węzła” w przedmiocie. Natrafić zaś na trudność to dla naszej myśli tyle, co znaleźć się w stanie podobnym do człowieka skrzępowanego. W obydwu bowiem przypadkach nie można iść naprzód. Dlatego trzeba najpierw rozpatrzyć wszelkie trudności również i dlatego, ponieważ ci, którzy prowadzą badania bez rozważenia trudności, podobni są do tych, którzy nie wiedzą, dokąd mają się udać, a także i do tych, którzy nie wiedzą, czy znaleźli to, czego szukali. Bo cel dla takiego człowieka nie jest znany, natomiast jest jasny dla tego, który wpiertw je [trudności] zbadał. Wreszcie, ten musi być lepiej przygotowany do wydania decydującego sądu, kto wysłuchał jakby stron przeciwnych, wszystkich zwalczających się argumentów⁴⁴.

⁴² Zob. A. Nowaczyk, *Jak filozofia karmi się przeszłością*, „Principia” 2001, nr 30–31, s. 91–97.

⁴³ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 993b, s. 51.

⁴⁴ Tamże, s. 55.

Poglądy Arystotelesa stały się dla wielu filozofów inspiracją do postulowania specjalnych metod dowodzenia, które miały zabezpieczać dyskurs filozoficzny przed powielaniem błędów przeszłości: przyjmowaniem błędnych założeń, które prowadziły do błędnych wizji świata. Tomiści proponują, aby w badaniu filozoficznym kierować się swoistą regułą historyzmu. Problemy filozoficzne mają swoją historię, powstawały bowiem w określonym czasie i były formułowane przez konkretnych ludzi uwikłanych w różne konteksty kulturowe, społeczne i ekonomiczne⁴⁵. Nawet najbardziej abstrakcyjne problemy filozoficzne mają swoje źródło w doświadczeniu rzeczywistości, są wyrazem konkretnego życia ludzkiego, które poprzez filozofię stara się zająć określoną postawę względem rzeczywistości. Dla tomistów historia filozofii nie jest zapomnianym cmentarzyskiem myśli, lecz żywą historią problemów, które, jak powiada francuski neotomista Étienne Gilson, są wieczne i niezmiennie, gdyż taki jest ludzki rozum i natura. Dlatego też „bliższe poznanie myśli filozoficznej różnych systemów, a nawet kierunków filozofowania przekonuje, że w gruncie rzeczy w tych najrozmaitszych kierunkach czy systemach filozoficznych ciągle mamy do czynienia z tymi samymi problemami, które wciąż żyją i otrzymują w różnych systemach różne sprawy, rozmaite odcięcia sformułowań”⁴⁶.

Dla autorów tomistycznych historia filozofii nie jest jednak podstawowym źródłem, z którego czerpią problemy do rozwiązania. Jest nim przede wszystkim sama rzeczywistość, która będąc „pytajną”, narzuca określone problemy i proporcjonalną do nich metodę rozwiązania. Historia filozofii dostarcza tomistom tylko dodatkowego kryterium, które potwierdza słuszność lub niesłuszność określonych aporii. Jej rzetelny ogląd pozwala nie tylko na zapoznanie się z wynikami badań naszych poprzedników, ale przede wszystkim, na co zwrócił uwagę już Arystoteles, na ominięcie wielu pseudoproblemów, które były konsekwencją błędnych punktów wyjścia. Ze strony historii filozofii otrzymujemy jakby dodatkowe potwierdzenie, że kto obiera taki a nie inny punkt wyjścia i przyjmuje określone założenia, ten musi dojść do takich a nie innych konsekwencji.

Po pierwsze – pisze Gilson – każdy filozof ma pełną swobodę ustanawiania własnego układu zasad, skoro jednak raz je ustali, to już nie myśli tak, jak by chciał, lecz tak, jak myśleć może. Po drugie, z omawianych faktów wydaje się wynikać, że każda próba ze strony filozofa uniknięcia konsekwencji własnej postawy skazana jest na niepowodzenie. To, czego nie chce wypowiedzieć on sam, zostanie wypowiedziane przez jego uczniów, jeśli ich posiada; gdyby zaś uczniów nie posiadał, dana myśl może przez wieki pozostać niewypowie-

⁴⁵ Zob. M.A. Krapiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 245–245.

⁴⁶ Tamże, s. 246.

dziana, istnieje jednak, i każdy, kto by nawrócił do tych samych zasad, nawet po wielu wiekach, będzie musiał stanąć wobec tych samych konkluzji⁴⁷.

Historyzm jest integralnym elementem realistycznej metody filozofowania, zabezpiecza badacza przed formułowaniem pseudoproblemów, zwłaszcza o wydźwięku idealistycznym, i pomaga dostrzec, że podstawowym kontekstem kształtowania aporii jest kontekst rzeczowy. Metoda historyzmu proponuje pewne normatywne kryterium oceny i selekcji teorii filozoficznych. Kryterium to nie jest jednak filozoficznie neutralne. Uwarunkowane jest realistyczną koncepcją filozofii, dla której pierwszym przedmiotem filozoficznego namysłu jest byt – rzeczywistość. Według autorów tomistycznych, bez dobrej znajomości historii filozofii nie tylko nie można rzetelnie odróżniać pseudoproblemów od problemów, ale też w ogóle filozofować⁴⁸. Zasadniczo ten tomistyczny postulat uznają tak analitycy, jak i fenomenologowie. Choć trzeba też zaznaczyć, że byli i tacy filozofowie, którzy zapisali się w dziejach jako wielcy myśliciele, mimo że nie mieli gruntownej wiedzy na temat tradycji filozoficznej, np. dorobku Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu. Byli też i tacy, którzy twierdzili, że studiowanie tradycji niewiele wnosi do dyskursu filozoficznego. Na przykład Wittgenstein, któremu trudno odmówić miana wielkiego filozofa, uważał, że „kiedy się czyta dialogi sokratyczne, ma się następujące uczucie: co za straszna strata czasu! Po co te wszystkie argumenty, które niczego nie dowodzą i niczego nie rozjaśniają”⁴⁹. Nie znaczy to, że uważał, jakoby zaczynał od zera. W *Uwagach różnych* pisze również o tych, którzy wywarli wpływ na jego myślenie. W charakterystycznym dla siebie stylu stwierdza: „Sądzę, że mam rację, gdy myślę, że jestem w moim myśleniu jedynie odtwórczy. Sądzę, iż nigdy nie wynalazłem sposobu myślenia, lecz zawsze pochodzi on od kogoś innego. A ja tylko gorliwie go natychmiast podchwytuję w moim dziele rozjaśniania. W ten sposób wywarli na mnie wpływ: Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa (...). Tym, co ja wynajduję, są nowe porównania”⁵⁰. Z pewną dozą sarkazmu pisał w innym miejscu: „w moim myśleniu, jak u każdego człowieka, wiszą zaschnięte szczątki moich wcześniejszych obumarłych myśli”⁵¹, pochodzące od jego poprzedników. Wydaje się, że mógłby on zaakceptować pogląd na rolę historii filozofii w formułowaniu problemów filozoficznych, w którym wyróż-

⁴⁷ É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 208.

⁴⁸ „Czy od historii można się czegoś nauczyć? Nie wiem, czy historia jest mistrzynią życia, ale – być może – znajomość historii potrafi ustrzec przed popełnianiem na nowo tych samych błędów”; M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014, s. 44.

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 36.

⁵⁰ Tamże, s. 31.

⁵¹ Tamże, s. 43.

nia się postawę hołdowniczą i krytyczną wobec dziedzictwa filozoficznego⁵². Zwłaszcza mógłby być zainteresowany tą drugą. Postawa hołdownicza ma w sobie bowiem coś z czołobitności względem tradycji. Uznaje się, że jakiś filozof czy też nurt filozoficzny ujawniają „głębokie”, ostateczne i ponadhistoryczne prawdy o naturze świata. Podtrzymuje się przekonanie, że filozofowie przeszłości nie popełniali błędów. Być może w takim podejściu mieści się tomistyczny historyzm, dla którego koncepcja bytu sformułowana przez św. Tomasza jest prawdziwa i nadal zachowuje swoją aktualność, zaś wszystkie inne koncepcje, które w historycznym rozwoju tomistycznej metafizyki od niej odeszły, są błędne. W efekcie to, co współczesne, należy interpretować w perspektywie tego, co przeszłe. W podejściu hołdowniczym nawet jeśli ktoś próbuje wskazać błędy w sformułowaniach „głębokich” filozofów przeszłości, jest przeważnie krytykowany za to, że źle zrozumiał ich poglądy. Z kolei w podejściu krytycznym wielkie problemy dawnych filozofów stawia się w nowym kontekście, przy uwzględnieniu współczesnego kontekstu kulturowego, naukowego i filozoficznego. Jak pisze Adam Nowaczyk, postawa krytyczna odziera pewne koncepcje filozoficzne z ich tajemniczości. Natomiast dla „filozofa reprezentującego postawę hołdowniczą tajemniczość koncepcji filozoficznych jest warunkiem jej atrakcyjności. Pozwala ona doszukiwać się coraz to nowych oryginalnych interpretacji. Interpretacja, która pewną koncepcję filozoficzną pozbawia tajemniczości, nie jest »głęboka«, ponieważ czyni ją nieatrakcyjną”⁵³. Uznanie, że jakaś koncepcja jest tajemnicza, zamyka drogę do zadawania pewnych pytań. Tymczasem postawa krytyczna, w której stosuje się najnowsze metody logicznej interpretacji tekstów (np. parafrazy), pozwala na „głębsze” odczytanie myśli filozoficznej, i choć pozbawia ją to aury tajemniczości, daje za to pełniejszy wgląd w przyjmowane przez danego filozofa założenia oraz ich konsekwencje. W postawie krytycznej odrzuca się historyzm jako normatywne kryterium selekcji problemów filozoficznych pod kątem tego, czy mają one realistyczny czy nierealistyczny charakter. Postawa ta nie jest neutralna, gdyż zależy od uprzednio przyjętego celu filozofowania i roli filozofii w kulturze⁵⁴.

Także u fenomenologów historia filozofii nie jest bez znaczenia w formułowaniu początkowych aporii stymulujących badanie filozoficzne. Husserl, który wskazywał na konieczność poddania redukcji transcendentalnej naturalnego nastawienia, danych naukowych oraz wszelkich koncepcji filozoficznych z przeszłości, sam korzystał w analizach z punktów wyjścia swoich poprzedników. Na przykład w *Ideji fenomenologii*, w której stawia pierwsze

⁵² A. Nowaczyk, *Jak filozofia karmi się przeszłością*, dz. cyt., s. 93–94.

⁵³ Tamże, s. 97.

⁵⁴ Tamże.

kroki w kierunku transcendentnej fenomenologii, powołuje się na stanowisko Kartezjusza w sprawie poznania *cogitationes*⁵⁵. Pogląd Kartezjusza, który staje się dla Husserla pewną aporią, stara się on stopniowo przewyciężyć, stosując redukcję fenomenologiczną doprowadzającą go do sfery czystej immanencji⁵⁶. Jeszcze dobitniej aporetyczność punktu wyjścia dyskursu fenomenologicznego ujawnia się u Ingardena, dla którego podstawowym celem filozofii było rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata, dominującego w filozofii od czasów nowożytnych. Początek tej aporii dały wywody Kartezjusza⁵⁷. Choć Ingarden podobnie jak Husserl twierdził, że nie teorie, ale rzeczy decydują o dostrzeganiu problemów filozoficznych, to jednak nie można uniknąć odwołania do pewnych historycznych sformułowań problemów, po to aby uczynić je tymczasowym punktem wyjścia. W *Sporze o istnienie świata* pisał:

Każde rozważanie, nawet w najbardziej radykalny sposób przeprowadzone, stanowi jedynie fazę przejściową w rozwoju badania. Jego wyniki są wskutek tego zawsze tymczasowe, a jego punkt wyjścia jest zależny od sytuacji teoretycznej, do której nawiązuje. Toteż jakkolwiek staramy się w swych rozważaniach uniezależnić się jak najbardziej od wszelkich wpływów historycznych i dać się powodować względem czysto rzeczowym, to jednak musimy w początkowej, przygotowawczej fazie naszych rozważań nawiązać do jakiegoś historycznie istniejącego rozstrzygnięcia teoretycznego, ażeby ująć zagadnienie na razie w sposób tymczasowy. Nawiązuję tutaj specjalnie do pewnych twierdzeń i ustaleń, jakie w tej dziedzinie poczynił Edmund Husserl, dlatego, że – jak sądzę – transcendentny idealizm Husserlowski stanowi we współczesnej filozofii jedną z najgłębszych i najpoważniejszych prób rozstrzygnięcia sporu między idealizmem a realizmem⁵⁸.

Ingarden wychodzi zatem od pewnego historycznie opracowanego metafizycznego problemu, określanego przezeń mianem idealistycznego kreacjonizmu zależnościowego, wedle którego świat realny jest bytowo zależny, niesamoistny i względny z uwagi na konstytuujące go przebiegi czystej transcendentnej świadomości⁵⁹. Pod koniec pierwszego tomu *Ontologii egzystencjalnej* Ingarden w podobnym duchu jak Arystoteles dokonuje przeglądu różnych rozwiązań sporu o istnienie świata. Aporię odziedziczoną po, właściwie rzecz biorąc, całej filozofii nowożytnej stara się rozwiązać, mając wzgląd na aspekty rzeczowe, które ma odsłonić właściwe ejdetyczne badanie ontologiczne. Dlatego trudno zgodzić się z formułowanym przez tomistów pod

⁵⁵ Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 15–16.

⁵⁶ „Redukcji fenomenologicznej wymaga przede wszystkim już Kartezjańska *cogitatio*”; tamże, s. 15.

⁵⁷ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa 1987, s. 10–17.

⁵⁸ Tamże, s. 19.

⁵⁹ Tamże, s. 146–148.

adresem fenomenologii zarzutem, iż za pomocą redukcji dokonuje się całkowitego wydestylowania problemów filozoficznych z kontekstu historycznego⁶⁰. W odniesieniu do Ingardena bezzasadne jest następujące zalecenie: „Dlatego jest lepiej znać historię, znać kontekst i na tym tle stawiać pierwsze pytania, podstawowe, gdyż człowiek – znając to wszystko – może zarówno w ostrym stawianiu pytań, w analizie zagadnienia i sposobie sformułowania ustrzec się błędów, które są koniecznościowo związane z metodą fenomenologiczną”⁶¹. Ingarden nie tylko dobrze znał kontekst historyczny, który skłonił go do wyraźnego postawienia aporii sporu realizm *vs* idealizm, ale też uniknął wielu perturbacji związanych ze stosowaniem metody transcendentalnej ograniczającej obszar badania fenomenologicznego do sfery czystej transcendentalnej świadomości. W interpretacji rozwojowych trendów historii filozofii nowożytnej Ingarden zgodny jest z poglądami autorów tomistycznych, takich jak np. Étienne Gilson. Tak dla tomistów, jak i dla Ingardena od czasów Kartezjusza zmianie uległa nie tylko koncepcja bytu (tomiści), ale też obserwujemy stopniowy wzrost idealizmu, który istnienie świata traktuje jako byt pochodny od świadomości (Ingarden).

Okazuje się, że rola historii filozofii w dostrzeganiu, formułowaniu i rozwiązywaniu aporii filozoficznych jest istotna. Nawet ci, którzy głoszą radykalne zerwanie z nią, chcąc filozofować, wcześniej czy później nawiązują do różnych nurtów filozoficznych czy to współczesnych, czy tych z odległej przeszłości. Żaden filozof nie zaczyna przecież od zera. Jest on nie tylko dzieckiem swojego czasu, ale też aby zacząć filozofować, musi solidnie nakarmić się przeszłością, choćby najbliższą. Poszukiwanie inspiracji w historii filozofii jest czymś podstawowym dla jego warsztatu. O ile fizyk lub biolog ma ten komfort, że może sobie pozwolić na abstrahowanie od odległych kontekstów historycznych, o tyle filozof jest poniekąd skazany na historię filozofii – co nie znaczy, że musi być automatycznie historykiem filozofii. Problem pojawia się przy próbie odpowiedzi na pytanie, co decyduje o tym, że dany filozof wybiera taki a nie inny nurt filozoficzny przeszłości jako podstawę swego filozofowania; co decyduje o tym, że uważa się np. za kontynuatora tomizmu, kantyzmu czy fenomenologii? Co decyduje o tym, że wybieramy z tego wielkiego dziedzictwa filozoficznego takie a nie inne problemy? Co sprawia, że uznajemy, iż np. spór idealizmu z realizmem jest podstawową aporią filozoficzną, której trzeba poświęcić całe intelektualne życie naukowe? Niektórzy twierdzą, że o wyborze problemów filozoficznych może decydować ich nowość, oryginalność czy postępowość⁶². Same jednak te pojęcia są bardzo wie-

⁶⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, dz. cyt., s. 115.

⁶¹ Tamże, s. 116.

⁶² Zob. M. Zembrzusi, *Ustalenie faktów, tworzenie uogólnień i badanie problemów filozoficznych*

lozacyjne i tak naprawdę uzależnione od wstępnie akceptowanej koncepcji filozofii, od wyboru celów, do których ma zmierzać poznanie filozoficzne. Już samo podejście do inspiracji historią filozofii uwarunkowane jest przyjmowanymi postawami: hołdowniczą lub krytyczną. Dlatego zrozumiałe są różnice w ocenach tego samego materiału historycznego, który dostarcza materii do sformułowania aporii. Dla kogoś ważna jest koncepcja bytu św. Tomasza z Akwinu, a dla kogoś innego Jana Dunsza Szkota; te dwie oceny są uwarunkowane nie tylko osobistymi zainteresowaniami, ale też akceptowaną koncepcją filozofii. Ich wybór będzie postrzegany zawsze jako arbitralny, zwłaszcza przez tych, którzy przyjmują odmienne założenia od naszych. Dlatego te same problemy mogą być inaczej konceptualizowane i rozstrzygane. Jest to naturalny stan funkcjonowania filozofii, który jak się wydaje, nigdy nie ulegnie zmianie. Niemożliwe jest bowiem, aby wszyscy filozofowie posługiwali się ujednoczonymi kryteriami wartościowania aporii filozoficznych.

3. Rola naukowego obrazu świata w formułowaniu aporii filozoficznych

Dwudziestowieczne badania z zakresu historii i filozofii nauki dobitnie pokazały, że koncepcje filozoficzne i teologiczne, zarówno te współczesne nam, jak i te z odległych czasów, zakładały zawsze jakiś naukowy obraz świata. Nawet jeśli dany filozof nie zdawał sobie z tego sprawy, obraz ten stanowił tło jego badań. Historia nauki pokazuje, że w ciągu dziejów ludzkiej myśli naukowy obraz świata się zmieniał. Dlatego nie mówi się dziś o jednym obrazie, ale o wielu, uwarunkowanych określonymi przekonaniem. Obrazy świata mają to do siebie, że ewoluują, a nie zawsze ewolucja ta jest dostrzegana przez członków społeczeństwa⁶³. Bywało tak, że w jednej epoce historycznej mieliśmy do czynienia z kilkoma obrazami świata, których zmiana obejmowała nawet jedno pokolenie. Im bardziej epoka i kultura były monolityczne, tym bardziej jednolity był panujący obraz świata. Tak np. było w okresie średniowiecza, gdy dominował arystotelesowski naukowy obraz świata, stanowiący tło dla rozważań filozoficznych i teologicznych. Ze szczegółami został on przedstawiony przez Clive'a Staplesa Lewisa w pracy *Odrzucony obraz*. W XIII wieku, kiedy miała miejsce wielka rewolu-

w historii filozofii a realistyczna teoria poznania filozoficznego, w: *Z metodologii historii filozofii. Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia*, red. A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, t. 14, Warszawa 2015, s. 51–52.

⁶³ Zob. M. Heller, *Teologia i wszechświat*, Tarnów 2008, s. 261–271. W pracy tej znajduje się przedruk artykułu: tenże, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. S. Wszolek, S. Budzik, M. Heller, Tarnów 1996, s. 13–27.

cja scholastyczna zainicjowana przez św. Tomasza, obraz ten postanowiono uzgodnić z chrześcijańską wizją świata, dążąc do stworzenia syntezy teologiczno-filozoficznej. Natomiast na początku czasów nowożytnych został on radykalnie odrzucony. „Rewolucja klasyczna XVII w. nie dyskutowała z tą filozofią, nie zwalczała jej; po prostu ją zignorowała. Ogromny wysiłek intelektualny kilkudziesięciu ludzi stworzył nową fizykę, która odegrała rolę nieporównywalną z niczym dotychczasowym i właściwie dopiero z perspektywy tych sukcesów, gdy przyszedł czas na metodologiczną refleksję, okazało się, że stały się one możliwe dzięki przyjęciu wizji świata zupełnie innej od tej, która obowiązywała dotychczas”⁶⁴.

Samo pojęcie naukowego obrazu świata jest wieloznaczne. Aby ten problem usunąć, proponuje się niekiedy podanie regulujących definicji⁶⁵. Nie jest to obraz tego czy innego naukowca, ale „obraz świata w jakimś sensie obowiązujący ogół przedstawicieli świata danej epoki”⁶⁶. Nie ma on jasno określonych granic. Zasadniczo odróżnia się go od potocznego obrazu świata, który jest mniej spójny, bardziej wyobraźniowy i stworzony dla doraźnych potrzeb praktycznych⁶⁷. Naukowe obrazy (lub modele) mają charakter aspektowy i lokalny, podlegają fluktuacjom⁶⁸, stanowią przeważnie syntezę różnych modeli częściowych, a ponadto są dwuwarstwowe: zmysłowe i intelektualne⁶⁹. Naukowy obraz świata kreślony przez współczesne nauki przyrodnicze jest bardzo abstrakcyjny, a przez to oddalony od zmysłowo-naocznego konkretnego. Dlatego jest trudny do opanowania przez ludzi niewtajemniczonych w arkana metody naukowej. Niektórzy teoretycy uważają, że istnieje on w trzecim świecie Poppera⁷⁰. Można powiedzieć, że obraz ten jest w jakiś sposób uśredniony, w jego skład wchodzi różne nauki, ale nie tylko. Obecne są w nim różne typy założeń metafizycznych, które przeważnie przyjmowane są w sposób bezdyskusyjny. Obok nich znajdujemy także przekonania światopoglądowo-religijne. Obraz naukowy kształtuje się bowiem zawsze w określonej przestrzeni kul-

⁶⁴ Tamże, s. 45.

⁶⁵ Zwraca na to uwagę M. Lubański, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, dz. cyt., s. 28–42.

⁶⁶ M. Heller, *Teologia i wszechświat*, dz. cyt., s. 263.

⁶⁷ Zob. M. Lubański, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, dz. cyt., s. 34–35.

⁶⁸ J. Życiński twierdzi, że przy waloryzacji poznawczej zmian w obrazach świata trzeba mieć na uwadze: 1) kryterium eksplanatywnej wartości modyfikowanych modeli, 2) kryterium podatności na falsyfikację wprowadzonych modyfikacji, 3) kryterium odrębności epistemologicznej i współprzynależności poznania przyrodniczego i filozoficznego. Zob. J. Życiński, *Metafizyka i wyobrażenia w przyrodniczym obrazie świata*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, dz. cyt., s. 93.

⁶⁹ Zob. M. Lubański, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, dz. cyt., s. 39.

⁷⁰ Zob. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 83–84. Heller zwraca uwagę, że naukowy obraz świata jest otwarty na pewne pytania przekraczające możliwość metody naukowej. Na obrzeżach naukowego obrazu świata może pojawić się pytanie o Boga i racjonalność świata.

turowej, której religia jest integralną częścią. Można go porównać do czegoś w rodzaju intelektualnej mody, która obowiązuje w danej epoce historycznej. W samym kształtowaniu go nauka ma „stosunkowo nieznaczny udział”⁷¹. Rozstrzygające dla jego powstania są raczej różne interpretacje nauki oraz ich filozoficzna otoczką. Dlatego sam obraz naukowy cechuje się mniejszym stopniem wyrafinowania i kontroli metodologicznej niż teorie naukowe. Stąd też pojawia się pytanie o jego obiektywność: czy w takim obrazie świata wszystkie przekonania są tak samo ważne. Wydaje się, że wartościowanie elementów wchodzących w jego skład nie jest bezstronne, lecz uwarunkowane określonymi preferencjami subiektywno-podmiotowymi. Współcześnie uważa się, że aktualny naukowy obraz świata jest określony przez ustalenia kosmologii relatywistycznej⁷². Tak zresztą było i w okresie średniowiecza, gdy tłem kosmologicznym dla naukowego obrazu świata była kosmologia Eudoksosa.

Współczesna kosmologia, która rozwinęła się w XX wieku, kreśli zupełnie odmienny obraz świata niż ten, z którym mamy do czynienia w poznaniu potocznym. Różni się on także od obrazu świata fizyki klasycznej⁷³. Przede wszystkim jego poszczególne elementy podlegają stopniowej ewolucji⁷⁴. Chodzi tu nie tylko o ewolucję kosmologiczną, która trwa od momentu Wielkiego Wybuchu, ale też biologiczną, która doprowadziła do powstania organizmów żywych, w tym także *homo sapiens*. Można zatem powiedzieć, że „twardym rdzeniem” współczesnego naukowego obrazu świata jest fizyka i biologia. Szybki rozwój tych nauk doprowadził od czasów nowożytnych do tego, że fizyka zaczęła przejmować funkcję tradycyjnej ontologii⁷⁵. W efekcie mamy do czynienia z sytuacją, w której dawne, przeważnie nierozwiązywalne spekulatywne problemy ontologiczne zostały postawione w nowym świetle i uzyskały zadowalające rozwiązanie, np. problem indywiduacji. Matematyczny formalizm, którym posługuje się fizyka, pozwala odkrywać takie regiony „bytu”, do których nigdy nie mielibyśmy dostępu, pozostając na poziomie poznania zdroworozsądkowego.

Rozwój refleksji metodologicznej i historii nauki ukazał szereg powiązań filozofii z naukami przyrodniczymi i wydatnie przyczynił się do obalenia różnych tendencji demarkacyjnych, które sztucznie separowały poznanie

⁷¹ Tenże, *Teologia i wszechświat*, dz. cyt., s. 264.

⁷² Szerzej na temat implikacji filozoficznych współczesnej kosmologii pisze J. Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, dz. cyt., s. 125–146.

⁷³ „Po naukowych rewolucjach stary porządek nigdy nie wraca do władzy, zapowiadane zmiany następują i to na ogół bardziej lawinowo, niż się tego można było spodziewać, a nowy reżim nigdy nie powraca do praktyk minionej epoki”; M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 42.

⁷⁴ Zob. tenże, *Teologia i wszechświat*, dz. cyt., 267–268.

⁷⁵ Zob. tenże, *Filozofia i fizyka u schyłku dwudziestego wieku*, w: tenże, *Teologia i wszechświat*, dz. cyt., s. 217–219.

filozoficzne od poznania naukowego. Fenomen „filozofii w nauce” pokazuje, że filozofia jest w niej obecna nie tylko na etapie odkrycia, gdzie mamy do czynienia z heureka teorii naukowej, ale też w kontekście uzasadnienia, gdy mamy do czynienia ze zestandaryzowanymi procedurami uzasadniania twierdzeń. Idee filozoficzne niejako podskórnie oddziałują na powstawanie koncepcji naukowych (Popper). Odrzucenie sztucznych barier demarkacjonistycznych (Laudan) doprowadziło do powstania idei epistemologii bez izolatek, która wpisuje się w aktualny naukowy obraz świata. Zgodnie z tą ideą, uprawianie refleksji filozoficznej bez odniesienia do aktualnego naukowego obrazu świata jest pozbawione sensu. Kto na poważnie bierze naukowy obraz świata, a inna opcja wydaje się pociągać za sobą postawę irracjonalizmu, ten przyjmie jako oczywistą przestrożę:

Istnieje także jeszcze jedna wskazówka, która może pomóc w obronie przed myślowymi koleinami: nie filozofować „na własną rękę”, lecz trzymać się tak blisko, jak to tylko możliwe, nauk matematyczno-empirycznych (czy ogólniej – przyrodniczych), ich metod, teorii, wyników (...). Trzeba oczywiście mieć wyostrzoną świadomość metodologicznych odrębności nauk empirycznych od filozoficznej refleksji, ale trzeba sobie również uświadamiać, że filozof, który programowo nie interesuje się tym, co nauki przyrodnicze mówią o świecie, może powiedzieć coś interesującego już tylko na temat kolein, jakie w jego mózgu wyłobily myślowe przyzwyczajenia⁷⁶.

Akceptacja naukowego obrazu świata modyfikuje sposób uprawiania filozofii, a zwłaszcza sposób dostrzegania sytuacji problemowych oraz ich rozwiązywania. Szczególna rola w ich dostrzeganiu przypada przede wszystkim historii filozofii, historii nauki i aktualnemu obrazowi świata kreślonemu przez nauki empiryczne.

Dane do sytuacji problemowej zawsze tkwią w historii. Przenikliwy myśliciel potrafi dostrzec te „dane”, żyjące w odległych od siebie wątkach historii, połączyć je ze sobą i sformułować nowe pytanie. W historii filozofii nie ma „gołych pytań”. W każdym pytaniu zawierają się jeżeli nie sugestie pewnych odpowiedzi, to w każdym razie spektrum rozlicznych możliwości, kierunków badawczych, zapraszających do spenetrowania. Stawiają wyjściową hipotezę, jest się już automatycznie w polu możliwych wyników⁷⁷.

Dostrzeganie sytuacji problemowych zakłada zatem szeroki kontekst badawczy, w którego skład wchodzi historia filozofii, a przede wszystkim aktualne koncepcje naukowe, zwłaszcza kosmologia relatywistyczna i biologia.

⁷⁶ Tenże, *Przeciw fundacjonalizmowi*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 101.

⁷⁷ Tamże, s. 99.

One też dostarczają „świeżych” danych dla hipotez filozoficznych. Jeśli hipotezy badawcze mają mieć jakąkolwiek wartość poznawczą, muszą być formułowane na podstawie całej dotychczasowej wiedzy skumulowanej w badanej dziedzinie oraz na podstawie znajomości dotychczasowej historii danego zagadnienia. Sformułowaniu tym zawsze będzie towarzyszyć pewien wizjonerski element wyrażający się w intuicji i wyobraźni twórczej, bez których nie byłoby możliwe twórcze zauważenie problemu⁷⁸. Dalszy proces badania i sprawdzania hipotez, zdaniem Michała Hellera, przebiega następująco:

Rozpoczynając od wyjściowych hipotez, buduje się system. Odpowiednio rozbudowany system mówi coś o wyjściowych hipotezach. Dzięki temu procesowi wyjściowe hipotezy ulegają wzmocnieniu (stają się „mniej hipotetyczne”), co oczywiście z kolei prowadzi do „wzmocnienia” wydedukowanych z nich wniosków. Wielokrotne powtarzanie tego procesu może dać coś zbliżonego do pewności. I to nie tylko w sensie „pewności psychologicznej”, lecz także w sensie pewności logicznej. Zabieg taki musi być jednak przeprowadzony z dużą logiczną kulturą. W przeciwnym razie może on łatwo przerodzić się w błędne koło i wówczas można już będzie „udowodnić” cokolwiek⁷⁹.

Proponowana argumentacja ma charakter typowo antyfundacjonalistyczny. Unika się w niej traktowania założeń występnych jako niepodważalnych i niepotwierdzalnych pewników. Akceptacja naukowego obrazu świata prowadzi do uznania, że filozofia może dostarczyć tylko hipotetycznych rozstrzygnięć problemów badawczych. Jeśli problemy te są rozstrzygane za pomocą metody naukowej, to w przyszłości, kiedy naukowy obraz świata ulegnie zmianie, ulegną jej również owe rozwiązania. To, czy w formułowaniu i rozstrzygnięciu aporii filozoficznych należy uwzględniać aktualny naukowy obraz świata, jest przedmiotem kontrowersji. O ile między np. tomistami, fenomenologami a filozofującymi w kontekście nauki panuje zgoda co do roli historii filozofii w dostrzeganiu „danych sytuacji problemowej”, o tyle rozbieżności pojawiają się przy braniu pod uwagę naukowego obrazu świata. Dla tomistów jest on nadal oparty na arystotelesowskiej koncepcji nauki. Filozofujący w kontekście nauki uważają, iż jest to podstawowa przyczyna, która uniemożliwia tomistom dostrzeganie aporii na styku filozofii i nauk przyrodniczych. Tomiści nadal są przekonani, że tylko

(...) platońsko-arystotelesowska koncepcja nauki – uściślająca zasadniczo przednaukowy, zdroworozsądkowy typ poznania – dostarcza najbardziej

⁷⁸ Tamże. Zob. także M. Lubański, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, dz. cyt., s. 35–38. Autor pokazuje rolę intuicji i wyobraźni twórczej na przykładzie odkryć matematycznych.

⁷⁹ Tamże, s. 97.

podstawowej, realistycznej bazy wartościowego poznania ze względu na realistyczną przedmiotowość takiej koncepcji oraz „otwartość” podmiotu poznającego. Jeśli bowiem przedmiotem ludzkiego poznania jest byt, to poznawalne jest wszystko, co jest bytem. Nadto koncepcja ta gwarantuje zasadniczo (podstawowy) i źródłowy kontakt z poznawaną rzeczywistością, w której można ująć te czynniki, których ewentualna negacja jest negacją samego faktu (bytu) danego nam do wyjaśnienia⁸⁰.

Tym, co najbardziej wartościowe dla tego typu poznania naukowego, jest to, że wyklucza ono aprioryzm, czyli nie ustawia ludzkiej myśli na błędnych torach idealizmu. Tomiści zdają sobie jednak sprawę z tego, że koncepcja ta nie mogła doprowadzić do wygenerowania nowożytnego przyrodoznawstwa, gdyż była ograniczona do jakościowego aspektu bytu; choć po dokonaniu odpowiedniej korekty może stanowić ramy metodologiczne dla egzystencjalnej teorii bytu.

Dla zwolenników filozofii naukowej dzisiejsza nauka nie funkcjonuje wedle kanonów metodologicznych określonych przez Arystotelesa⁸¹. Wzorem dla niej jest raczej Archimedes, dla którego matematyka odgrywała istotną rolę w przeprowadzaniu i opisywaniu doświadczeń empirycznych⁸². Poza tym we współczesnej nauce zdecydowanie dominuje Popperowskie podejście do wiedzy naukowej, w którym uwzględnia się komponent twórczego znajdowania sytuacji problemowych z dedukowaniem określonych konsekwencji i empirycznym testowaniem, które potwierdza nasze śmiałe przypuszczenia. Dla tomistów Popperowska koncepcja nauk jest minimalistyczna z tego względu, że rezygnuje ona z pytania „dlaczego”, ograniczając się do „jak”, przez co zbliża się do instrumentalnego traktowania wiedzy naukowej⁸³. Filozofia znajduje się także na zupełnie innej płaszczyźnie metodologicznej niż nauki przyrodnicze, posługuje się innym językiem, metodą, a przede wszystkim inny jest jej przedmiot. Dlatego dane pochodzące z nauk przyrodniczych nie prowa-

⁸⁰ M.A. Krąpiec, *Koncepcje nauki i filozofia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. Zdybicka, P. Jaroszyński, A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 22–23. Dla filozofujących w kontekście nauki nieporozumieniem jest budowanie filozofii na danych zdrowego rozsądku. „Niepoważny charakter mają podtrzymywane nadal próby rozwijania metafizyki opartej na zdroworozsądkowej interpretacji świata oraz ignorujące dorobek współczesnej fizyki. Tzw. specyficzne filozoficzne studium przyrody musi implikować albo znajomość nauk przyrodniczych, albo naiwną filozofię przyrody”; J. Zyciński, *Metafizyka i wyobrażenia w przyrodniczym obrazie świata*, dz. cyt., s. 83.

⁸¹ „Arystoteles nie został zwalczony czy obalony, został bezlitośnie zignorowany”; M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 60.

⁸² Zob. tamże, s. 90–94. „Matematyczno-empiryczna metoda badania świata opiera się po prostu na odmiennych założeniach – na założeniach, które są nie obok założeń filozofii Arystotelesa, lecz wbrew nim. Neotomizm nie interesuje nauk, bo jest im obcy”; tamże, s. 67.

⁸³ Zob. M.A. Krąpiec, *Koncepcje nauki i filozofia*, dz. cyt., s. 29.

dążą do sformułowania aporii, ani też za pomocą naukowych argumentów nie można rozstrzygnąć żadnego problemu filozoficznego. Jeśli tak, to

(...) obraz świata uzyskany dzięki naukom przyrodniczym jest więc z gruntu różny od wizji, której dostarcza refleksja filozoficzna; różnica jest tu znacznie głębsza od różnicy zachodzącej między perspektywą z wysokiego górskiego szczytu i z samolotu unoszącego się nad całym pasmem, w którym znajduje się szczyt. Wszystkie nauki szczegółowe przyrodnicze i humanistyczne grupujące się wokół fizyki i biologii, historii i filologii spełniają swą niezastąpioną ważną rolę, ale nigdy nie mogą nawet w części dostarczyć tego, co stanowi istotę filozoficznej wizji świata⁸⁴.

Również dla fenomenologów przy dostrzeganiu, formułowaniu i rozstrzyganiu aporii filozoficznych naukowy obraz świata nie wchodzi w grę. Musi on być poddany redukcji fenomenologicznej. Klauzulą redukcji obłożone zostaje to, co „w sposób naukowy wyprowadzone drogą indukcji bądź dedukcji z hipotez, faktów, aksjomatów jako obowiązujące, resp. rzeczywiste etc.”⁸⁵. Husserl obawiał się, że dopuszczenie teorii naukowych do opisu różnych fenomenów prowadzi do ich naturalizacji⁸⁶. Redukcja fenomenologiczna miała zabezpieczać fenomeny (np. świadomość) przed naturalizacją i otwierać drogę badaniom istotowym – we właściwym tego słowa znaczeniu apriorycznym⁸⁷.

W bezpośrednim doświadczeniu świadomość odślania się naocznie jako przeżywany immanentnie fenomen, a nie jako byt przyrodniczy uwikłany w związki przyczynowo-skutkowe. Fenomenologiczna zasada wszystkich zasad nakazuje trzymanie się wyłącznie danych bezpośredniego doświadczenia, czyli to same rzeczy muszą przemówić do nas, narzucając nam swoje problemy. W swoim negatywnym znaczeniu, zresztą dobitnie podkreślonym w *Ideach* Husserla, „zasada wszystkich zasad” oznacza, iż powrót do bezpośrednich danych doświadczenia wiąże się z neutralizacją całego balastu wiedzy, która może stanowić rzeczową przeszkodę w dojrzeniu „danych bezpośrednich”. Chodzi tutaj o zwrócenie uwagi na to, co jest istotnym źródłem poznania. W doświadczeniu bezpośrednim chodzi o to, aby punkt ciężkości spoczął właśnie na tym, co jest „dane” bezpośrednio. Musi to być, jak pisał Ingarden, „świeże spojrzenie”, w którym trzeba starać się „dojrzeć coraz to nowe i proste lub nawet swoiste jakości, zobaczyć coś, co niejednokrotnie jest jedynie dla siebie i nie da się z niczym w sposób dorównujący porównać”⁸⁸.

⁸⁴ S. Swieżawski, *O roli filozofii i niektórych jej typach*, w: tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 99.

⁸⁵ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 18.

⁸⁶ Zob. tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, Warszawa 1992, s. 14–54.

⁸⁷ Zob. tamże, s. 53–54.

⁸⁸ R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, dz. cyt., s. 229.

Próba spojrzenia na „bezpośrednie dane” w perspektywie jakiejś teorii naukowej musi, zdaniem Ingardena, zakończyć się niepowodzeniem. Polega ono na tym, że „bezpośrednie dane” nie stanowią już centrum uwagi badacza. Następuje coś w rodzaju przesunięcia punktu ciężkości z „tego, co dane”, na to, na co kieruje nas uprzednio przyjęta teoria naukowa. Stąd też pod wpływem różnego rodzaju teoretycznych założeń dokonuje się np. selektywnego opisu danych doświadczenia, wybierając z przedmiotów czy stanów rzeczy tylko te własności, które odpowiadają celom teoretycznym lub praktycznym. Raz jeszcze Ingarden wraca tu, w *Dążeniach fenomenologów*, do genetycznego rozumienia poznania. Píše, iż właśnie genetyczne podejście do rzeczy jest konsekwencją przyjęcia uprzedniej hipotezy, iż to, co jest „dane”, jest skutkiem przyczyn, które trzeba wykryć, jeśli chce się osiągnąć rozumienie tego, co prezentuje doświadczenie. Ten sam błąd popełniają wszystkie kierunki empiryzmu, pozytywizmu i psychologizmu, widząc w danych doświadczenia czy to różnego rodzaju „wiązki”, czy „cechy”, z których rzekomo dane te są zbudowane. Dla fenomenologa badającego np. fenomen wrażliwości chodzi o to, aby wyciągnąć go z sieci przyczyn, funkcji i uwarunkowań. Fenomenolog Michael Grosheim interesująco píše, że postulat „do rzeczy” oznacza tak naprawdę „precz od rzeczy podrzędnych”, czyli takich, które wyrażają pytania; z czego to powstało, do czego służy, co się za tym kryje, do czego pierwotniejszego można to sprowadzić? Dla fenomenologów podstawową troską było, aby „rzeczy przemówiły” w ich najbardziej źródłowym przedrozumieniu. Trzeba zatem uwolnić fenomeny takie jak wrażliwość czy miłość od ich teoretycznej funkcjonalizacji. Dlatego odrzucając wszelkie teorie naukowe, które narzucają swoje aporie na badane przedmioty, trzeba skupić się na eksplikacji danego fenomenu, tak jak jest on rozumiany w życiu codziennym⁸⁹.

Fenomenologowie nie kwestionowali w żadnym wypadku doniosłej roli poznania naukowego dla filozofii i kultury. Według Husserla i Ingardena, po dokonaniu redukcji mamy do czynienia tylko z „fenomenami nauk”, które prezentują się konstytuującej świadomości, a fenomenologia miała być tą wiedzą, która dostarcza ugruntowania podstaw tych nauk⁹⁰. Dlatego ich obowiązywanie było tymczasowe, dopóki nie zostaną wykazane podstawy ich twierdzeń. Nieczynienie użytku z nauk przyrodniczych było podyktowane reżimem metody fenomenologicznej, która dążyła do odkrycia absolutnego źródła pewności, a tego nie mogły jej dać hipotetyczne wyniki nauk szczegółowych.

Rola naukowego obrazu świata w dostrzeganiu, formułowaniu i rozwiązywaniu aporii filozoficznych nie podlega dziś dyskusji. Jeśli jakieś kierunki

⁸⁹ Zob. M. Grosheim, *Fenomenologia wrażliwości*, „Fenomenologia” 2000, nr 8, s. 11–29.

⁹⁰ Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 14.

filozoficzne (tomizm czy niektóre odmiany fenomenologii) uważają przeciwnie, czynią tak na podstawie określonych decyzji metodologicznych i aksjologicznych. Już przy analizie roli historii w formułowaniu aporii filozoficznych zaznaczyliśmy wpływ koncepcji i celu filozofowania, także i tutaj, przy naukowym obrazie świata, w grę wchodzi te same czynniki. Warto jednak podkreślić w tym wyborze rolę czynników aksjologicznych odnoszących się do określonych wartości epistemicznych. To właśnie różnica w akceptacji odmiennych wartości epistemicznych decyduje o tym, czy w odkrywaniu i rozwiązywaniu aporii filozoficznych bierze się pod uwagę aktualny naukowy obraz świata. Dla zwolenników filozofii naukowej taką wartością epistemiczną jest bez wątpienia poznanie naukowe, które może dostarczyć filozofii ważnych danych dla sformułowania i rozwiązania problemów. W koncepcji tej poznanie filozoficzne też ma pewną wartość, ale, jak się wydaje, mniejszą niż naukowe. Wydaje się, że dla współczesnych filozofujących w kontekście nauki to właśnie ona konstytuuje bazę aporetyczną filozofii. Z kolei dla tomistów i niektórych klasycznych fenomenologów w hierarchii wartości epistemicznych na czoło wybija się autonomia epistemologiczna poznania filozoficznego, rozumianego jako bazowy typ poznania fundujący wszystkie inne dziedziny wiedzy. Nie kwestionują oni, że poznanie naukowe ma doniosłą wartość, ale w ich hierarchii znajduje się niżej niż poznanie filozoficzne, które jest względem niego autonomiczne. Akceptowane wartości epistemiczne, znajdujące się u podstaw decyzji metodologicznych, rozstrzygają, jeśli można tak powiedzieć, w sposób ostateczny określoną pragmatykę badania i rozstrzygnięcia problemów.

Uwagi podsumowujące

Jeśli potraktujemy filozofię jako dyskurs aporetyczny, którego celem jest formułowanie problemów, niekoniecznie zaś ich ostateczne rozstrzygnięcie, to w formułowaniu sytuacji problemowych należy uwzględnić wszystkie powyżej charakteryzowane konteksty: rzeczowy, historyczny i naukowy obraz świata. Myślenie filozoficzne można bowiem potraktować jako myślenie problemowe. Pierwszym ogniwem tegoż jest przede wszystkim dostrzeżenie sytuacji problemowej i sformułowanie jej w postaci pytania⁹¹. Pytanie konstytuuje pierwsze ogniwo dyskursywnego rozumowania⁹². Natura sytuacji pro-

⁹¹ Francuski filozof nauki Gaston Bachelard podkreślał, że autentyczne poznanie naukowe rozpoczyna się od stawiania problemów i ujawnia się w ich treści. Dlatego tak ważna jest umiejętność ich stawiania. Dla umysłu naukowego wszelka wiedza jest odpowiedzią na pytanie wynikające z problemu. Zob. G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris 1938.

⁹² Zob. Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, Warszawa 1964, s. 54–56. Szereg analiz przeprowadzonych przez Cackowskiego trafnie identyfikuje sytuację problemową. Brakiem tych

blemowej wymaga dokładniejszego przebadania, którego tutaj nie będziemy się podejmować⁹³. Chcemy tylko podkreślić, że każde sformułowanie sytuacji problemowej uwarunkowane jest paradygmatycznie. Jeśli filozofię postrzegamy jako paradygmat, czyli swoisty wzorzec widzenia, patrzenia na świat, to pierwszym krokiem na drodze do dojrzenia sytuacji problemowej jest akceptacja założeń, metod i celów danego paradygmatu. Zanim zaczniemy szukać sytuacji problemowych, które przeważnie kształtują się na styku różnych dziedzin wiedzy, ważne jest dokonanie aktu wiary. Tym aktem wiary epistemicznej obejmujemy paradygmat filozoficzny, do którego zgłaszamy swój akces. Jest on uwarunkowany nie tylko czynnikami racjonalnymi, ale też psychologicznymi, w których skład wchodzi osobiste zainteresowania, pasje poznawcze, ciekawość i chęć poznawania świata i siebie. Paradygmat filozoficzny określa nasze wstępne widzenie świata, daje nam narzędzia, których ucząc się, opanowujemy umiejętność dostrzegania ważnych problemów. Jak słusznie pisze Michał Heller, „oczy na ogół widzą to, co myśl każe dostrzegać. Myśl jest zwykle wplątana w język, który ma ją wyrazić”⁹⁴.

W ramach paradygmatu, który akceptujemy, dokonuje się coś w rodzaju ćwiczenia naszego spojrzenia. Trafnie pisał o tym Wittgenstein, że „ktoś nie wyćwiczony w filozofii przechodzi obok wszystkich miejsc, gdzie w trawie kryją się trudności; natomiast człowiek wyćwiczony przystaje i wyczuje, że tu gdzieś jest trudność, chociaż jeszcze jej nie dostrzega. I wcale nie dziwi kogoś, kto wie, jak długo nawet ten wyćwiczony, który pojmuje, że leży trudność, musi szukać, by ją znaleźć”⁹⁵. Paradygmat również ukierunkowuje nasze spojrzenie na te obszary, w których możemy szukać sytuacji problemowych. Dla jednych będą one tkwiły w świecie, dla innych głęboko w historii filozofii, a dla jeszcze innych na przecięciu różnych nauk szczegółowych. Wydaje się jednak, że w aporetycznym podejściu do filozofii trzeba chronić się przed izolacjonizmem tych trzech kontekstów. Nie można ograniczyć pola potencjalnych aporii filozoficznych np. do samych kontekstów rzeczowych. Te są już zawsze uwikłane w teorię, która podpowiada ich wybór i metodę badania. Dla neotomistów, którzy uważają, że konteksty rzeczowe są priorytetowe, że to świat realny narzuca problemy i metody ich rozwiązywania, odnosi się zarzut sformułowany przez Hilary’ego Putnama. Pisze on, iż

(...) realistę czyni przekonanie, że gdzieś istnieje jedna prawdziwa teoria (...). Stowarzyszona z korespondencyjną teorią prawdy wiara w jedyną prawdziwą teorię zakłada, że świat jest wyborem gotowym: świat sam w so-

analiz jest niewystarczające uwzględnienie danych z zakresu uhistorycznionej filozofii nauki.

⁹³ Zagadnienie to planujemy opracować od strony epistemologicznej w osobnym artykule.

⁹⁴ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 23.

⁹⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 52.

bie ma jakąś „wpisaną” weń strukturę, w przeciwnym razie bowiem teorie o odmiennych strukturach mogłyby równie prawidłowo „kopiować” świat (z różnych perspektyw), a prawda straciłaby swój absolutny (niezależny od perspektywy) charakter⁹⁶.

A jednak świat nie jest gotowym wyborem, nie wiemy, która teoria filozoficzna objaśnia go najlepiej. Nie rozstrzyga on o prawdziwości żadnego opisu filozoficznego. Wybór określonych aspektów badania świata jest uwarunkowany uprzednim wyborem określonego paradygmatu filozofowania. To paradygmat podpowiada, które regiony bytu są ciekawe, interesujące, a przede wszystkim heurystycznie wartościowe dla tworzenia twórczych eksplanacji. Również niewolnicze trzymanie się danych historii filozofii, stałe powielanie już raz ustalonych problemów i wzorców ich rozwiązań, nieuwzględnienie ducha czasu prowadzi do degeneracji teorii filozoficznej⁹⁷. Twórcze wykorzystywanie historii filozofii w formułowaniu problemów nie polega na biernym ich kopiowaniu czy parafrazowaniu, ale na reprodukowaniu. Stary problem stawia się w nowym kontekście, historycznym i kulturowym, formułuje się go za pomocą nowej aparatury pojęciowej przy uwzględnieniu aktualnie obowiązującej koncepcji poznania naukowego. Również poszukiwanie problemów filozoficznych w samej nauce może prowadzić do poglądu, że nauka konstytuuje filozofię. Tymczasem w sensie historycznym filozofia poprzedza matematyczne przyrodoznawstwo, które do dziś nosi ślady jej pierwotności. Redukcja filozofii do nauki była właściwa dla epoki pozytywizmu i neopoztywizmu Koła Wiedeńskiego. Dziś poszukiwanie problemów filozoficznych na styku różnych nauk szczegółowych nie prowadzi do tezy o redukcji filozofii do nauki – raczej stale podkreśla się epistemologiczną specyfikę poznania filozoficznego względem naukowego.

Integralnie rozumiany dyskurs filozoficzny znajduje się dziś w sytuacji interparadygmatycznej. Filozofia nie jest bowiem wyizolowaną częścią kultury. Kształtują ją aktualne przemiany społeczne, kulturowe, naukowe, a dziś w coraz większym stopniu te związane z polityką ekonomiczną względem nauki jako instytucji. Wydaje się, że najbardziej heurystycznym podejściem dla filozofii jest umiejętność dostrzegania problemów na styku różnych dziedzin wiedzy czy różnych typów dyskursów⁹⁸. Nie chodzi zatem o to, aby

⁹⁶ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 234.

⁹⁷ Do takiej postawy można odnieść słowa Wittgensteina: „Myśl jest już zużyta i nie daje się więcej stosować. Niczym folia aluminiowa, której raz zgniecionej nie da się ponownie wygładzić⁹⁹”; tenże, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 40.

⁹⁸ M. Heller sformułował taką propozycję interdyscyplinarnego dialogu dla teologii. Zob. tenże, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, dz. cyt., s. 27.

filozof teoretyk był notorycznie pogrążony w pytaniach: „czy istnieje istota filozofii?”, „jaka jest ta najbardziej właściwa metoda poznania świata?”, „jaki jest ostateczny cel przedsięwzięcia filozoficznego?”. Są to pytania, które, jak powiada Wittgenstein, nigdy nie dają filozofii spocząć, same stawiają ją pod znakiem zapytania, bez możliwości znalezienia metodycznej odpowiedzi⁹⁹. Wydaje się, że heurystycznie wątpliwe są również zabiegi poszukiwania ostatecznych wyjaśnień, spotykane jeszcze u przedstawicieli tomizmu czy fenomenologii. Słusznie twierdzi Wittgenstein, że w wyjaśnieniu filozoficznym nie ma nigdy nic ostatecznego¹⁰⁰. Można przypuszczać, że celem filozofii nie jest dostarczanie takich wyjaśnień, ale doprowadzanie do granicy możliwego wyjaśnienia¹⁰¹. Tezy takie w żadnym wypadku nie są wyrazem agnostycznego stosunku do możliwości poznawczych ludzkiego rozumu. Są raczej wyrazem realistycznej postawy wobec tego, co filozof, jako przecież człowiek, może faktycznie poznać, a nie tego, co chciałby poznać i nieodwołalnie zadekretować aktem wiary.

Dyskurs aporetyczny kształtuje się na przecięciu różnych dziedzin wiedzy: (i) naukowej, (ii) filozoficznej, (iii) religijnej, (iv) potocznej. Filozofowi nie powinny być obce wędrówki w literaturę, która znacznie lepiej niż nauka czy filozofia penetruje obszary ludzkiego doświadczenia. Ograniczenie się tylko do jednej z wybranych dziedzin może prowadzić do pewnego zeszywnienia jednej nogi, o którym pisał Wittgenstein. „Kiedy filozofuję, ważne jest dla mnie to, bym stale zmieniał pozycję, nie stał zbyt długo na jednej nodze, bym nie zeszywniał”¹⁰². Aby nie zeszywnieć, trzeba cały czas przechadzać się po różnych płaszczyznach wiedzy i wypracowywać w sobie zdolność dostrzegania coraz to nowych świeżych aporii.

Dyskurs aporetyczny zakłada określoną aksjologię wartości poznawczych. Głosi ona, że poznanie filozoficzne jest racjonalnym typem wiedzy, dziś jednak, aby tę racjonalność obronić i uczynić bardziej przejrzystą, musi czerpać żywotne soki z różnych przestrzeni dyskursów, znajdujących się poza filozofią, tak bardzo spolaryzowanych i heterogenicznych. Dlatego nie można traktować aporetycznego dyskursu filozoficznego jako wyższego względem innych. Filozofia nie może maniakalnie rościć sobie pretensji do bycia czymś w rodzaju „supernauki” czy „superdyskursu” ustawiającego całość naszej wiedzy według spekulatywnych zasad i kryteriów. Musi być traktowana na równi

⁹⁹ Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 78.

¹⁰⁰ „Niczego, co się robi, nie da się obronić ostatecznie. Lecz tylko w odniesieniu do czegoś innego, co zostało ugruntowane”, tenże, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 40.

¹⁰¹ Każde filozoficzne wyjaśnienie ostateczne jest kontrowersyjne, wobec każdego może być podany kontrargument. Z punktu widzenia aporetycznej filozofii ostateczne wyjaśnienia same są aporiami, które mogą być analizowane przy zastosowaniu różnych metod analitycznych.

¹⁰² L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 50.

z innymi naukami jako płaszczyzna umożliwiająca i koordynująca spotkanie różnych dziedzin wiedzy i różnych typów spolaryzowanych dyskursów¹⁰³.

Dyskurs aporetyczny, tak jak widzieli go starożytni, jest dyskursem dialogicznym i refutacyjnym. Jego wartość krystalizuje się w ogniu krytycznej dyskusji z innymi paradygmatami. Punkt wyjścia tak rozumianego dyskursu, którego celem jest dostrzeżenie i sformułowanie sytuacji problemowej, trafnie zdiagnozował Karl R. Popper. Określa go reguła odmienna od tej, którą lansują neotomiści czy nawet fenomenologowie: „nie obserwuj rzeczywistości”, tylko „spróbuj zbadać, o czym dziś dyskutują uczeni i filozofowie”¹⁰⁴. Aby doświadczać rzeczywistości, trzeba wiedzieć, jak to robić, a tego możemy się nauczyć, przysłuchując się aktualnie prowadzonym sporom filozoficznym i naukowym¹⁰⁵. W duchu krytycznej postawy dyskutowalności, tak bardzo cenionej przez Poppera, zwolennik dyskursu aporetycznego nie powie do swojego interlokutora: „Ja mam rację, a ty jesteś w błędzie poznawczym, bo nie potrafisz czytać obiektywnej istoty bytu”. Raczej z właściwym wyczuciem złożoności dostrzeżonej na styku różnych dziedzin wiedzy sytuacji problemowej zwróci się do niego: „Przedstawiłem ci takie wyjaśnienie tego problemu, teraz powiedz mi, co o tym myślisz. Zastanów się, może podasz jakieś lepsze wyjaśnienie tego problemu”¹⁰⁶. W dialogu ścierają się racje, a nie upodobania i sympatie dla szkół i mistrzów. I choć tych ostatnich praktycznie nie jesteśmy w stanie wyeliminować, to jednak poprzez krytyczną dyskusję możemy ich wpływ znacznie ograniczyć. Tylko w ogniu ścierających się racji można pokazywać mniej lub bardziej uzasadnione wieloaspektowe objaśnienia problemów filozoficznych. W takiej niszy epistemologicznej mogą kształtować się wartościowe problemy filozoficzne i urzeczywistniać ideały klasycznego stylu filozofowania¹⁰⁷.

¹⁰³ Filozof może być dziś tylko partnerem w dialogu z innymi przedstawicielami nauk, nie zaś przewodnikiem czy rozkazodawcą.

¹⁰⁴ K.R. Popper, *Krytycyzm i tradycja. W stronę racjonalnej teorii tradycji. Prawda nie jest oczywista*, „Znak” 1963, nr 7–8, s. 864.

¹⁰⁵ „A ponieważ oczy widzą to, co chcą zobaczyć, nie wystarczy mieć je otwarte, trzeba ponadto zmieniać warunki obserwacji i patrzeć, jak świat na to reaguje, czyli, innymi słowy, trzeba eksperymentować”; M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 26.

¹⁰⁶ K.R. Popper, *Krytycyzm i tradycja*, dz. cyt., s. 682–683.

¹⁰⁷ O współczesniejszej formie ideału klasycznego filozofowania pisałem w pracy: P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 715–753.

Summary

Analysis of the formative contexts of aporetic knowledge

This article aims to give an epistemological analysis of the formative contexts of aporetic knowledge. Through an examination of selected philosophical positions, three sorts of context are considered: factual ones, historical ones, and those furnished by the scientific image of the world. The scope of the article includes viewpoints associated with Thomistic, analytical, and phenomenological philosophy, as well as philosophers operating with reference to contexts specifically furnished by the sciences. Both Thomists and phenomenologists may be said to attach greater significance to factual contexts, with the difference that the latter require these to be purged of all accretions stemming from scientific theorizing and history. For those conducting philosophy with reference to the contexts furnished by science itself, the priority is to take full account of the currently reigning scientific image of the world, while in the case of analytical philosophers we encounter a shift from factual contexts to linguistic ones. The difficulties involved in each case are pointed out, and based on the resulting discussion, it is proposed that when seeking to formulate philosophical aporiae all such contexts should be considered – be they factual, linguistic, historical or scientific. Indeed, it is asserted that no aporiae can be said to be confined to just one such context, as each has its factual, linguistic, historical and scientific dimensions. Aporitic knowledge, moreover, is knowledge conditioned by the choice of a particular paradigm of philosophical understanding, and it is this philosophical paradigm that – in its role as a yardstick for what counts as epistemically successful discernment – decides what we ought to be investigating, and in what manner we should do so. To discern any such aporia, then, one must first have embraced the requisite paradigm. Also, we should expect to meet with the situations that generate philosophically interesting problems precisely at those points where different fields of knowledge (be they natural-scientific, humanistic, social-scientific, or literary) intersect. This, though, in turn demands a high level of interdisciplinary cooperation between various knowledge-related disciplines, as only then can we hope to arrive at the multi-aspected overview of aporiae needed if these are to be elucidated at a deeper level. Aporitic knowledge, it is concluded, is dialogical knowledge, whose epistemic-cognitive value is moulded in the fire of critical discussions that necessarily involve different paradigms – paradigms in competition with one another as regards the validity of their truth claims.

Piotr Duchliński – doktor nauk humanistycznych, od 2014 roku p.o. kierownika w Katedrze Logiki i Teorii Poznania w Instytucie Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie. Wykładowca na Wydziale Filozoficznym i Teologicznym na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II, prodziekan Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum. Zainteresowania badawcze: status metodologiczny filozofii, problem naukowości filozofii, epistemologia, etyka ogólna (zwłaszcza w nurcie neotomistycznym, personalistycznym, fenomenologicznym i analitycznym, etyka polska), ontologia/metafizyka w nurcie tomistycznym i fenomenologicznym.