

**KONFERENCJA: Z ZAGADNIENÍ FILOZOFII
WSPÓŁCZESNEJ. JERZY PERZANOWSKI
IN MEMORIAM, 28–29 V 2010, ŁÓDŹ**

ANDRZEJ PÓŁTAWSKI
(Kraków)

KONTEKST DOKTRYNALNY
PODSTAWOWYCH PYTAŃ FILOZOFICZNYCH

Michael A. E. Dummet sádzi, że można mieć nadzieję, iż teoria języka doprowadzi do wyjaśnienia *podstawowych pytań filozoficznych*: związku umysłu z ciałem, wolnej woli, istnienia Boga czy obiektywności dobra i zła¹. Zastanówmy się nad tym, czy ma w tym względzie rację, oraz na jakiej drodze możliwe by było wyjaśnienie sobie odpowiedzi na te pytania.

Człowiek znajduje się w świecie. Jego pierwotne i podstawowe nastawienie nie jest skierowane na „myśl”, „świadomość” czy język, lecz na rzeczywistość, w której żyje. Postulat pierwszeństwa teorii języka jest odmianą kartezjańskiego dualizmu „myśli” i rzeczywistości i zakłada w duchu tego dualizmu, że musimy wychodzić od myśli, a rzeczywistość jest nam dostępna wyłącznie pośrednio. Tymczasem głównym zadaniem życia jest *działanie w świecie*, zatem cały nasz „aparát światobrazu” jest nastawiony najpierw i przede wszystkim na działanie.

Tu nasuwa się naturalnie wątpliwość podnoszona przez wielu nowożytnych myślicieli: czy mamy dostęp do rzeczywistości „samej w sobie” – do tego zaś, mówi się – miałyby być konieczne odrębne doświadczenie metafizyczne, pozwalające dopiero porównać to, co po prostu takie jest, z naszymi teoriami czy modelami. Wymaganie takiego

¹ Wylczenie wg.: T. Szubka, *Najnowsze poglądy Michaela Dummetta. Próba interpretacji* [w:] U. Żegleń (red.), *Teoria znaczenia Michaela Dummetta i jej konsekwencje metafizyczne*, Toruń 2006, s. 146. Dziękuję profesorowi Szubce za uwagi, które pozwoliły poprawić pierwotną wersję tego referatu.

doświadczenia jest jednak znowu następstwem dualizmu odcinającego naszą myśl i nasze doświadczenie od rzeczywistości. Tymczasem potoczne intuicje świadczą o tym, że działając w realnym świecie doświadczamy tego świata, a w nim, przede wszystkim, innych ludzi – i że w tym działaniu i doświadczeniu mamy ze światem i z owymi ludźmi bezpośredni kontakt. Metafizyka nie wymaga bynajmniej odrębnego, pozazmysłowego doświadczenia, lecz wysiłku wyczerpania, starannego uporządkowania i oceny *całego* ludzkiego doświadczenia – z naciskiem na pełność: chodzi o ukazanie *sensu* tej *całości*. Potrzebne jest przede wszystkim zdanie sobie sprawy z zakresu owego doświadczenia, wypracowanie jego pojęcia. Ograniczona empiria nauk przyrodniczych wyłącza z zakresu badań cały świat specyficznie ludzki, świat, który jest pierwszym i podstawowym terenem naszego świadomego życia. Wówczas dopiero pojawia się – z jednej strony – marzenie o rozstrzygnięciu podstawowych pytań metafizycznych przez naukę i mglista nadzieja, że coś takiego da się uzyskać, z drugiej zaś niemożność realizacji tego marzenia, gdyż została już wyeliminowana z pola rozważań cała sfera doświadczeń, która jest dla tej realizacji konieczna.

Przykładem aporii, powstającej wskutek niedostatecznego wyjaśnienia pojęcia i terenu doświadczeń pozwalających budować metafizykę jest pojmowanie swego stanowiska epistemologicznego przez wielu przedstawicieli filozofii tomistycznej. Twierdzą oni często, że punkt wyjścia tej filozofii – *doświadczenie zmysłowe* – tożsamy jest z punktem wyjścia filozofii pozytywistycznych i materializmu, że wspólny jest dla niej z tymi stanowiskami *prymat empirii*.

Czy jednak filozofia tomistyczna jako całość, wraz ze swym personalizmem i etyką, opiera się wyłącznie na empirii rozumianej tak, jak ją rozumieją nauki przyrodnicze, pozytywiści i materialiści? – W stosunku do *metafizyki* tomistycznej Karol Wojtyła zwrócił uwagę na to, że do pewnego stopnia istotnie tak jest, że podstawowe pojęcia tej metafizyki, *agere-pati* nie pozwalają na wyraźne odróżnienie w człowieku tego, co się w nim jedynie dzieje, od wolnego czynu, nie dają dostępu do problematyki *wolności*. Ten kosmologizm arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki pozostawia całą podstawową dla tomistycznego personalizmu dziedzinę wolnego działania człowieka poza zasięgiem podstawowych pojęć metafizyki. Cały ten teren stanowi dla tak rozumianej metafizyki białą kartę, którą trzeba zapisać, odwołując się do innych doświadczeń i dyscyplin. Oczywiście tomiści, często nie zdając sobie z tego wyraźnie sprawy, lub może raczej nie poświęcając

temu osobnych rozważań, szeroko wykorzystywali doświadczenie tej dziedziny – doświadczenie, które sięga do *wnętrza człowieka* i wymaga, jak podkreśla Wojtyła, metody *fenomenologicznego opisu przeżyć*. Trzeba tu, jak zalecał św. Tomasz z Akwinu, dostosować metodę do przedmiotu, nie zaś przedmiot do metody.

Omawiana aporia wiąże się z wieloznacznością definiującego doświadczenie zmysłowe filozoficznego pojęcia *zmysłów*.

W istocie filozofia tradycyjna operowała szerokim, holistycznym pojęciem zmysłów. Doświadczenie zmysłowe jest tam rozumiane jako *operacja całego człowieka*, przebiegająca w dynamicznym kontakcie z otaczającą nas rzeczywistością i doświadczenia tego nie można ostro odciąć od intelektu, lecz posiada, jak pisze św. Tomasz, „pewne podobieństwo i bliskość do powszechnego rozumu”; zdaniem św. Tomasza nawet treść pierwszych zasad dostarczana nam jest przez zmysły.

Natomiast koncepcja zmysłów, przyjęta przez filozofię nowożytną od Kartezjusza w formie nadanej jej przez empirystów brytyjskich, oparta jest o konstrukcję pozbawionych treści wrażeń zmysłowych, uzyskujących swój sens dzięki ich intelektualnemu ujęciu przez umysł, według schematu „treści – ich ujęcie jako...” (np. jako spostrzeżony stół). Schemat ten zawiesza, powiedziec można, zasłonę wrażeń między umysłem a światem, pozostawiając cały sens po stronie umysłu i wykluczając właściwie wszelkie poznanie jako uzyskiwane przez umysł od świata, stwarzając w ten sposób przesłanki do jego idealistycznego pojmowania.

Przeciw atomizmowi tej teorii zaprotestowała psychologia postaci i był on stopniowo zastępowany bardziej subtelnymi opisami doświadczenia zmysłowego dostarczanych przez fenomenologów, zaś systematyczną analizę sytuacji posiadającej doświadczenie zmysłowe istoty żywej dał Erwin Straus, opisowo ugruntowując przekonanie tradycyjnej, arystotelesowsko-tomistycznej filozofii, że odczuwanie zmysłowe jest operacją *całego żywego*, doświadczającego stworzenia. To odczuwanie, określone przez niego jako totalny sposób sympatycznej komunikacji ze światem w dynamicznym współstawianiu się, nie jest, podkreśla Straus wbrew kartezjanizmowi, gorszą odmianą poznania, lecz *odrębnym, bardziej pierwotnym, bezpośrednim, współodczuwającym rodzajem komunikacji ze światem*, rodzajem komunikacji innym niż poznawanie, dla którego stanowi punkt wyjścia; obejmuje ono całe spektrum zmysłów, z których każdy jest szczególną tej komunikacji odmianą. Pierwotne życie zmysłowe jest, jak to już ukazali psycholo-

gowie postaci, życiem odczuwania i ruchu, *stawaniem się*. Straus ukazuje jego różność w stosunku do opierającego się na nim poznawania jako różnicę krajobrazu i przestrzeni geograficznej.

W jakim świecie przebiega owo odczuwanie u człowieka? Można się tu powołać na analizę pierwszego uśmiechu dziecka, jaką dał F. J. J. Buytendijk². Stwierdza on, że pierwszy uśmiech dziecka jest wyrazem rozkwitającego człowieczeństwa w nieśmiałym, współczującym spotkaniu. Uśmiech ten jest odpowiedzią, w której konstituuje się bycie *dla siebie*, ale zakłopotane sobą — bycie, wykraczające już poza witalne bycie *przy sobie* i przekraczające próg czulej wspólnoty, wspólnoty z matką. Wyraża to zwięźle Wergiliusz, mówiąc: *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*, „zaczynj teraz, mały chłopcze, w uśmiechu rozpoznawać matkę”.

A zatem już pierwszy uśmiech niemowlęcia wyraża jego obecność w świecie obcujących ze sobą osób, świecie *pełnego człowieczeństwa*, obcowania w miłości. Znajduje się ono tam już, zanim dowie się czegoś o czymś takim, jak „zewnątrzny” świat materialny, zanim usłyszycie coś o „wrażeniach zmysłowych” i zanim zacznie używać języka. Świat ten pojawia mu się we wspomnianej właśnie sferze odczuwania zmysłowego, nastawionego od razu na kontakt ze światem. Zanim zacznie poznawać, tj. obiektywizować i krytycznie oceniać to, z czym się spotyka, człowiek znajduje się już w świecie i jest go świadomy.

Jak zatem należy scharakteryzować metodę, która prowadziła by ku rozwiązaniu czy choćby lepszemu zrozumieniu i ujęciu podstawowych pytań metafizycznych – i jak określić status posługującego się nią postępowania?

Zacznijmy od tendencji zarysowujących się wśród samych filozofów analitycznych. Przedstawił je ostatnio w monografii poświęconej tej filozofii Tadeusz Szubka³.

Filozofowie analityczni czy blisko związani z tym kierunkiem zaczynają podkreślać holistyczną, kompleksową strukturę naszego poznania, w szczególności zaś taki charakter filozofii. I tak Ernest Soza pisze: „poznawcze uprawomocnienie pochodzi ostatecznie nie z samej bezpośredniości oczywistości lub wiarygodności, lecz z maksimum koherencji ze wszystkimi odpowiednimi względami, włączając w to

² F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958, s. 101–118.

³ T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.

wszystkie odpowiednie intuicyjnie wiarygodne dane”⁴, a Wilfrid S. Sellars stwierdza, że celem filozofii jest „zrozumienie, jak rzeczy są ze sobą połączone w najszerszym możliwym sensie tego terminu”⁵ i podkreśla, że „idealnym celem filozofowania jest *refleksyjne* zadomowienie się w pełni złożoności wielowymiarowego systemu pojęciowego, przy pomocy którego doznajemy, myślimy i działamy”⁶; Szubka pisze, iż według Sellarsa „filozofom chodzi o uzyskanie orientacji w świecie wziętym jako całość oraz w całokształcie naszej wiedzy o nim” i to nastawienie na całość odróżnia filozofię od innych rodzajów wiedzy⁷. Sellars przeciwstawia także naukowy obraz świata *spontanicznemu* jego obrazowi, który, jak referuje Szubka⁸:

[...] nie musi być przednaukową, bezkrytyczną, naiwną i nieprecyzyjną koncepcją, którą należy ostatecznie zarzucić. Jest to obraz człowieka w świecie, który niejako narzuca mu się, kiedy dochodzi on do świadomości samego siebie. Jest to jego pierwotny, naturalny wizerunek – jako istoty wolnej, obdarzonej rozumem, wykraczającej poza świat czysto przyrodniczy – [wizerunek,] który jest nie tylko składnikiem wiedzy potocznej, lecz jest również rozwijany, precyzowany i systematyzowany przez filozofię oraz dyscypliny humanistyczne.

Ten obraz i przeciwstawiający mu się obraz naukowy są, według Sellarsa „równie publiczne i równie niearbitralne”, zaś zadaniem filozofa jest pokazać, „w jaki sposób łączą się one w stereoskopowy pogląd”⁹. Za niemożliwością przyjęcia całkowitej błędności i bezwartościowości tak rozumianego obrazu spontanicznego argumentował też Peter F. Strawson, który pokazuje także, że w takim „koneksyjnym” ujęciu cyrkularność pojęć składających się na całość, nie jest błędem logicznym i zalecając poszukiwanie pojęć podstawowych w ramach pojęć, znajdujących swój wyraz w języku potocznym¹⁰.

⁴ E. Sosa, *Classical Analysis*, „Journal of Philosophy”, 80, s. 706, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 107.

⁵ W. S. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* [w:] W. S. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London 1963, s. 1, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 159.

⁶ W. S. Sellars, *The Structure of Knowledge* [w:] Castañeda H.-N.(ed.) *Action, Knowledge and Reality. Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis 1975, s. 295, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 159 i n.

⁷ W. S. Sellars, *Philosophy and...*, dz. cyt., s. 3. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 160.

⁸ T. Szubka, dz. cyt., s. 161.

⁹ W. S. Sellars, *Philosophy and...*, dz. cyt., s. 5. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 161 i n.

¹⁰ T. Szubka, dz. cyt., s. 166 i n.

Ponadto Ernest Sosa podkreśla¹¹, że ważnym elementem postępowania filozoficznego jest *intuicja*. Argumentuje on, że intuicja dotycząca prawdziwości pewnego sądu jest wynikiem jego odpowiedniego *rozumienia*, wymagającego ze swej strony odpowiednich kompetencji. Dotyczą one — referuje Szubka — nie tylko znaczeń wyrażen językowych i zawartości pojęć, ale również struktury rzeczywistości, natury poznania, słuszności i sprawiedliwości postępowania itd. Mają one, zdaniem Sosy, równie ugruntowany status jak rezultaty obserwacji i eksperymentów w naukach szczegółowych. Sosa zauważa też, że intuicji nie należy wiązać wyłącznie z analizą konceptualną, bowiem niektóre z nich dotyczą dziedzin etycznych czy epistemicznych, a nie po prostu pojęć. David Lewis¹² określa takie intuicje jako *prima facie* wiarygodne opinie. Filozofia miałaby analizować te opinie i wiązać je w spójną i koherentną całość, osiągając w ten sposób stan teoretycznej równowagi — jest to główna metoda filozofii moralnej według Johna Rawlsa¹³.

Wydaje się, że z punktu widzenia epistemologii, przyjmującej w naszym spostrzeganiu i myśleniu funkcjonowanie pewnego modelu świata, czegoś w rodzaju ukrytego poza naszym przeżywaniem superkomputera, który umożliwia nam świadome przebywanie w świecie; przyjęcie i akceptacja intuicji — tego, co się niejako ukazuje na ekranie naszej świadomości dzięki temu funkcjonowaniu — w tym podświadomemu pierwotnemu dążeniu do osiągnięcia wspomnianej równowagi — jest ze wszech miar zrozumiałe i uzasadnione. Nasz model świata dostarczałby owego naturalnego obrazu człowieka w świecie narzucającego się nam, kiedy dochodzimy do świadomości samego siebie — obrazu istoty wolnej, obdarzonej rozumem, wykraczającej poza świat czysto przyrodniczy — o którym mówi Wilfrid S. Sellars.

Wypowiedzi te wskazują na potrzebę holistycznego ujęcia naszego poznania i dostarczanego przez nie obrazu i na to, że punktem wyjścia filozofii jest wspomniany przez Sellarsa spontaniczny obraz świata, a nauka buduje dopiero na tym obrazie swoje abstrakcje.

W tym kontekście można też zrozumieć intuicje, które skłaniają Dummetta do przyjęcia centralności teorii języka. Bowiem w języku

¹¹ E. Sosa, *Experimental Philosophy and Philosophical Intuition*, „Philosophical Studies”, 132, s. 99–107. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt.

¹² D. Lewis, *Philosophical Papers*, vol I, New York 1983, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 225 i n.

¹³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

wyrażamy *całość* naszego życia i świata, zarówno specyficznie ludzki ich aspekt, jak i aspekt, którym zajmują się nauki przyrodnicze.

Jak mi na to zwrócił uwagę Tadeusz Szubka po wysłuchaniu tego referatu, w swych rozważaniach na temat poszczególnych problemów Dummett korzysta z danych znacznie poza filozofię języka wykraczających. Świadczyłoby to o tym, że przynajmniej *implicitie*, w swej praktyce badawczej, uznaje on potrzebę wyjścia poza język. Prof. Szubka zwrócił mi też uwagę na to, że Sellars, broniąc się przed zarzutem kartezjanizmu, twierdzi, że dychotomia filozofia języka/myśli – filozofia rzeczywistości jest zwodnicza. Utrzymuje bowiem, że opisując i wyjaśniając ogólne cechy naszego języka i aparatu pojęciowego, nie powinniśmy zapominać, że służy on nam do myślenia o rzeczywistości i że najogólniejsze cechy rzeczywistości znajdują w nim swoje uchwytne odzwierciedlenie. Wydaje się jednak, że struktura języka jest przede wszystkim podporządkowana komunikacji i przez to nie odzwierciedla po prostu struktury rzeczywistości; zatem budowanie obrazu tej rzeczywistości jest budowaniem całości ustrukturuwanej inaczej, niż sam język, choć wymaga swoistej twórczości wyrażanej w języku.

W każdym razie filozofom z kręgu analityków trudno przychodzi uwolnienie się od tradycyjnego w filozofii pokartezjańskiej scjentyzmu – poglądu, że pierwszeństwo poznawcze przysługuje obrazowi naukowemu, że filozofia stanowi „pewnego typu metanaukę lub pewnego rodzaju przedmiotową wiedzę nadbudowaną nad naukami dla ostatecznego uzasadnienia fundamentów poglądu na świat i życie ludzkie” (S. Kamiński¹⁴) – i że, jak charakteryzuje ten pogląd Hilary Putnam, „nauka, i tylko nauka opisuje świat takim, jakim jest on sam w sobie, niezależnie od perspektywy, nie pozostawiając miejsca na niezależną wiedzę filozoficzną”¹⁵. Jeśli zaś nawet, jak to widać z powyższych uwag, dochodzą do jego zanegowania, szukają oparcia w zwróceniu się ku językowi jako stanowiącemu rodzaj *hard data*. Sądzę, że płynie to m.in. z mniejszego obycia ze sferą doświadczenia fenomenologicznego, analizą przeżywania jako kontaktu z innymi, ze sobą i ze światem.

¹⁴ S. Kamiński, *Zagadnienie absolutu w filozofii scjentyistycznej* [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1989. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 205.

¹⁵ H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA, 1992, s. X. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 205. Zarówno Kamiński, jak i Putnam, uważają scjentyzm za nie do utrzymania.

Podobne trudności pojawiły się już przed drugą wojną światową w fenomenologii Husserla, należącej do drugiego, skierowanego ku wnętrzu człowieka odłamu tradycji kartezjańskiej. I tak Walter Biemel¹⁶ pokazał, jak w wykładzie wiedeńskim z r. 1935¹⁷ dokonuje się niejako naocznie, w trakcie redagowania tekstu, swego rodzaju przełom kopernikański w stanowisku autora *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia* – przełom, którego sens rozwijany jest następnie w tym dziele, zwłaszcza w § 34. Przełom ten polega na przejściu od przyznania statusu właściwej, obiektywnej prawdy idealizacjom naukowym do stwierdzenia konieczności refleksji skierowanej na drogę prowadzącą od świata przeżywanego naocznie do ujętego idealnie – i na przyznaniu światu naocznie przeżywanemu roli fundamentu idealnego świata nauki. Chodzi o odkrycie anonimowej twórczości, prowadzącej do świata naszego życia, w tym także do nauki. Zdaniem Husserla, prowadzi do tego fenomenologia jako nauka o duchu, przy czym uzyskane wglądy mają przede wszystkim służyć praktyce życia, wyjaśniać *etos ludzkiego działania*. Husserl określa wprawdzie takie rozważanie jako naukę – przyznaje jednak, że musiałaby to być nauka bardzo szczególna, gdyż nie posługująca się tym, co określa jako „teoretyczno-logiczną konstrukcję” (*theoretisch-logische Substruktion*) i zdaje sobie doskonale sprawę z trudności, piętrzących się przed realizacją pomysłu zbudowania tego rodzaju dyscypliny naukowej.

To stanowisko późnego Husserla jest wyraźną rezygnacją z przypisywania nauce „w sensie ścisłym”, określanej czasem jako kartezjańska, epistemologicznego pierwszeństwa w rozumieniu człowieka i świata, w którym człowiek żyje, zaś rezerwa wobec nauki pojawia się też u wielu cytowanych filozofów związanych z filozofią analityczną. Filozofia nie jest tego rodzaju nauką. Szubka – za Rortym – określa filozofię jako „humanistyczną konwersację rodzaju ludzkiego”.

W świetle powyższego widać wyraźnie, że wyliczone za Dummettem pytania nie są jednorodne i wymagają różnego podejścia. Związek umysłu z ciałem jest wprawdzie, co do swego istnienia, bezpośrednią oczywistością naszego zdrowego rozsądku, ale istnieją podstawy do sądzenia, że ani nauka, ani filozofia nigdy w pełni nie wyjaśnią jego natury – sposobu, w jaki te dwa aspekty rzeczywistości wiążą się ze sobą.

¹⁶ *Reflexionen zur Lebenswelthematik [w:] Phänomenologie heute, Festschrift für Ludwig Landgrebe*, hrsg. von W. Biemel, s. 49–77.

¹⁷ *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit*, odczyt wygłoszony 10 maja 1935; *Husserliana* t. 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, s. 314–348.

Natomiast posiadana przez nas wolna wola, czy istnienie dobra i zła są po prostu daną naszego doświadczenia, elementem Sellarsowskiego naturalnego obrazu człowieka, doświadczenia związanego ze zjawiskiem sumienia i osiągalnym w życiu przez osoby ludzkie rozwojem moralnym, o którym możemy się przekonać, obcując np. ze świętymi oraz na podstawie wiarogodnych świadectw — a także w drodze prostego zastanowienia się nad losami nas samych i wielu naszych bliźnich. Fakt, że istnieją osoby zaprzeczające tym danym nie jest bynajmniej wystarczającym argumentem do odrzucenia ich filozoficznego rozważania i akceptacji — jeśli, z jednej strony, staramy się o głębsze zrozumienie człowieka w jego świecie i zgadzamy się na zasadnicze pierwszeństwo naturalnego doświadczenia w rozpoczynaniu filozofowania, na jego *prima facie* akceptowalność i stwierdzimy istnienie przemawiających za nim wiarygodnych świadectw — ponadto zaś, jeśli możemy wykazać, że dane tego doświadczenia stanowią ważny element naszego globalnego obrazu świata.

Doświadczenia ostatniego wieku dobitnie ukazały, że ludzkość znalazła się w sytuacji grożącej jej samozniszczeniem i że istnieje paląca potrzeba ukazania drogi do uniknięcia tego niebezpieczeństwa. Rozumiana tradycyjnie jako *mądrość* filozofia powinna ukazać kierunek takiego dążenia i można, jak sądzę, sformułować tak zarysowane zadanie jako obronę i zapewnienie poszanowania ludzkiej *godności*. W centrum tego zadania stoi *zrozumienie* statusu osób ludzkich i ich pozycji w świecie — a także samego *świata* — i jest chyba oczywiste, że chodzi przede wszystkim o moralny aspekt ludzkiego bytowania — aspekt, związany nierozdzielnie z *wolnością* człowieka.

Robert Spaemann napisał, powołując się na Leibnizowskie przeciwstawienie królestwa mocy i królestwa mądrości: „Filozofia nie jest... jedną z nauk humanistycznych, lecz próbą zrozumienia, co leży u podstaw tego dualizmu” [dualizmu wizji nauk przyrodniczych i wizji nauk humanistycznych]¹⁸. Dalej zaś:

Jeśli nie chcemy zrezygnować z nauki, ani z naszego rozumienia siebie, to musimy zachować dualizm tych dwóch sposobów widzenia świata... Warunki powstania nie są wystarczającymi przyczynami. Nie wyjaśniają nam tego, kim jesteśmy. Bycie samoistne jest właśnie emancypacją z warunków powstania... Jeśli chcemy zachować jedność rzeczywistości, nie rezygnując z żadnej z tych stron, to możemy to uczynić tylko przez przyjęcie idei stworzenia, według której proces naturalnego powstania życia i rodzajów tego, co żyjące, włączając w nie człowieka, zakorzeniony jest w tej samej

¹⁸ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 66 i n.

woli boskiej mądrości, która chce również wyniku tego procesu, tj. naturalnej istoty, która odkrywa swoje naturalne źródło i za swoje życie, czyli za swoje istnienie, dziękuje Stwórcy¹⁹.

THE DOCTRINAL CONTEXT OF BASIC PHILOSOPHICAL PROBLEMS

Summary

Starting with Dummett's view that a theory of language can resolve basic philosophical problems such as the mind-body relation, free will, God's existence, the objectivity of good and evil, the author tries to show (1) that these issues belong to different contexts and require separate treatment and (2) that an attempt to address them needs a holistic approach to the experience of the world in which we live, with particular emphasis on its *completeness*. This means taking into account the sphere of what is genuinely human and given exclusively in phenomenological analyses. This is shown by some tendencies in recent analytic philosophy and in phenomenology. However, as Robert Spaemann has claimed, a global approach to what is real – both in its natural and its human or humanistic aspects – is achievable only by accepting the idea of the purposeful *creation* of the world.

Andrzej Półtawski

¹⁹ Tamże, s. 75 i n.