



ANDRZEJ LISAK

Neokantyzm a powstanie programu filozofii naukowej. Filozofia jako nauka i literatura

*Neo-Kantianism and the Emergence of Scientific Philosophy Program.
Philosophy as Science and Literature*

ABSTRACT: In order to understand the nature of philosophy it is necessary, at least after Hegel, to understand the nature of the relationship between philosophy, science (which is split into natural sciences and humanities) and literature. Their mutual relationship is indispensable for comprehending what philosophy actually is. Such an approach opens up a new perspective in academic research of the history of philosophy, where it is impossible to separate philosophy from those essential relations. The article attempts to preliminarily determine and describe such a perspective. Since in this short article I am unable to provide a broader outlook on the history of philosophy, I will restrict myself to the rather modest example, namely to the history of neo-Kantianism, where we can discern all the discussed matters in a nutshell.

KEYWORDS: philosophy • literature • natural sciences • humanities • neo-Kantianism

1

W poniższym artykule spróbuję pokazać, jak w warunkach burzliwego rozkwitu matematycznego przyrodoznawstwa od XVIII wieku kształtuje się na nowo rola i funkcje filozofii oraz jej miejsce w ramach tego, co jest nazywane z jednej strony nauką, a z drugiej strony literaturą. Proces ten można śledzić aż po dzień dzisiejszy. Zgodnie z tytułem artykuł koncentruje się na pokazaniu jako ilustracji tego procesu roli filozofii neokantowskiej w określaniu tożsamości filozofii. Punkt wyjścia stanowi szerokie zarysowanie płynnych granic między literaturą, nauką i filozofią, jakie jeszcze istnieją w XVIII wieku. Jest to koniec stadium amatorstwa w nauce. Chociaż powstają już towarzystwa naukowe jako wspólnoty uczonych i miejsca udostępniania oraz wymiany wyników, to nadal jest ona raczej powołaniem niż zawodem, a proces odkrywania pozostaje nadal aktem czysto indywidualnym, a nie

kolektywnym wysiłkiem wspólnoty uczonych badań. Granice między poszczególnymi dziedzinami badań postrzeganymi jako samodzielne rejony stają się coraz bardziej wyraźne, choć daleko tu jeszcze do specjalizacji i profesjonalizacji znanej nam współcześnie. Do XIX wieku pojęcie nauki było zresztą zasadniczo synonimem pojęcia filozofii. Przykładowo, *Philosophiae naturalis principia mathematica* to tytuł słynnego dzieła Newtona poświęconego prawu grawitacji i zasadom ruchu – fizyka jest tu więc działem filozofii, filozofią przyrody (jako część metafizyki szczegółowej zgodnie z usankcjonowanym podziałem metafizyki w szkole Wolffa i Baumgartena na *methaphysica generalis* i *metaphysica specialis*). Znowu całkowity obszar wiedzy zamyka się w pojęciu literatury. W starym słowniku, z doby Ludwika XIV, *Dictionnaire de l'Académie française* (1694 i następne wydania: 1718, 1740, 1762) pod hasłem *sciences* konsekwentnie wskazuje się na hasło *littérature* zaś *lettres* w liczbie mnogiej definiuje się jako „wszelkie rodzaje nauki i teorii”. Pod koniec XVIII wieku nie było więc jeszcze możliwe rozdzielenie literatury i nauki. Bodajże najbardziej reprezentatywnym przykładem byłby tu przykład hrabiego Buffona i jego *Histoire naturelle* wydanej w 1748 roku. Była ona niewątpliwym bestsellerem, jeszcze w tym samym roku ukazały się jej kolejne wydania, a liczba jej wydań we Francji doszła do 250. Z treścią tego dzieła można było polemizować, natomiast wszyscy zachwycali się jego stylem. Nie tylko ważne jest to, co się mówi, ale i to, jak się mówi. Słuchaczy trzeba nie tylko uczyć, ale i bawić. Sławę Buffon zdobył zatem jako stylistą. Wybrany do Akademii Francuskiej, zresztą dzięki uporczywym staraniom Ludwika XIV, wygłosił przemówienie właśnie na temat stylu. Uchodziło ono za jedno z najlepszych w dziejach tej szacownej instytucji i zachwycił się nim jeszcze Baudelaire. Nikt nie dziwił się tematowi, bo przyrodnik uchodził też za twórcę. Ale to za czasów Buffona dokonało się przewartościowanie, pod koniec stulecia stracił uznanie, bo za bardzo był twórcą, a za mało przyrodnikiem: *Stilo primus, doctrina ultimus* („w stylu pierwszy, w nauce ostatni”). Zaczynają się nowe czasy, w których formuła odwrotna: *Doctrina primus, stilo ultimus* nie stanowi już zarzutu, którego uczonego musi się obawiać. Literaci długo traktowali w Akademii Francuskiej przyrodników jak parobków – nawet takie głowy jak Lagrange, Laplace czy Lavoisier. Wtedy dokonał się ostateczny rozbrat nauk przyrodniczych i literatury; dziś nikomu nie przyjdzie do głowy domagać się od prac z mechaniki kwantowej, chemii polimerów czy genetyki, by pełniły też rolę literatury. Nadal płynne natomiast pozostają granice między literaturą, filozofią i naukami humanistycznymi. Dla Louisa de Bonald, zajmującego zresztą pozycje antyoswieceniowe, Monteskiusz reprezentuje literaturę polityczną, Bossuet – historyczną, La Bruyère – moralną. Innymi słowy, osiągnięć dyscyplin nie da się oddzielić od formy, w jakiej są podawane.

Za przykład literatury jako nauki, w tym wypadku socjologii, mogą nam posłużyć prace Balzaca. Chce on zrobić dla społeczeństwa to, co zrobił Buffon dla zoologii: przeanalizować gatunki socjalne, z których zbudowane jest społeczeństwo francuskie. W przedmowie do *Komedii ludzkiej* odwołuje się do innego poety i zarazem przyrodnika – Goethego, jak i właśnie do Buffona (wręcz ze szczegółami możemy w jego dziele znaleźć elementy *Histoire naturelle*). Pierwotnie tytuł *Komedii ludzkiej* miał brzmieć *Études sociales* czyli *Studia społeczne* i jeśli Balzac mówił o sobie *docteur és sciences sociales*, nie była to na pewno tylko ironia. Marks (który sam się porównywał do bohatera *Nieznanego arcydzieła*) i Engels twierdzili, że od Balzaca nauczyli się więcej niż od wszystkich zawodowych ekonomistów i historyków (których złośliwie nazywali *Guizot e tutti quanti*). Hippolyte Taine, filozof nazywany „synem Balzaca”, uważał, że dzieło Balzaca, obok Szekspira i hrabiego Saint-Simona, jest „największym archiwum dokumentów, jakie posiadamy o ludzkiej naturze”¹. Według Henry’ego Jamesa jego dzieło nie jest tylko zbieraniem faktów społecznych, ale próbą skonstruowania systemu społecznego – w *Komedii ludzkiej* na polu literatury zostało osiągnięte to, do czego dążył August Comte, jeden z twórców socjologii. Teoretykiem więzi społecznych czuł się też Flaubert – uważał wręcz, że jego dzieło jest lepszą nauką społeczną niż socjologia uprawiana tylko teoretycznie. Podobnie Zola mówił o „praktycznej socjologii” swoich powieści.

Socjologia zatem miała groźnego rywala w postaci literatury, zwłaszcza, że we Francji i Anglii chciano ją uprawiać według modelu nauk przyrodniczych. Hegel zdefiniował powieść jako formę sztuki, w której odnajduje się „porządek i proza rzeczywistości”, nowoczesna powieść mieszczańska „zakłada uporządkowaną już do stanu prozy rzeczywistość”². Powieść przedstawia „konflikt pomiędzy poezją serca a przeciwstawną jej prozą stosunków i przypadkowością zewnętrznej sytuacji”³, dlatego jej intuicja widzi dalej i ujmuje lepiej zjawiska społeczne, niż socjologia, która jest jedynie dziedziną trzeźwego rozumu. W tym przejawia się dylemat socjologii jako nauki, która oscyluje między orientacją scjentyistyczną skłaniającą się do naśladowania modelu nauk przyrodniczych i orientacją, nazwijmy ją, hermeneutyczną, zdecydowanie bliższą literaturze. Pierwsza z nich była silniejsza we Francji i Anglii, druga w Niemczech, gdzie wcześniej nauki humanistyczne wyodrębniły się jako *Geisteswissenschaften*. Zwróćmy uwagę, że samo wyodrębnienie nauk społecznych z humanistycznych wynika

¹ H. Taine, *Honoré de Balzac*, Leipzig 1913, s. 99; cyt. za: W. Lepenies, *Niebezpieczne powinnactwa z wyboru*, Warszawa 1996, s. 57.

² G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, PWN, Warszawa 1967, s. 472.

³ *Ibidem*.

z ich dwuznacznej i niejako zawieszanej pozycji: nie mogąc utracić swojej humanistycznej tożsamości, chcą zarazem sprostać wymogom ścisłości nauk przyrodniczych, uzyskać równie wysoki prestiż, osiągnąć poziom ich beznamietności, uczynić swoim głównym narzędziem matematykę i formułować prawa. Tę polaryzację widzimy już w czasach Oświecenia. Condorcet na przykład był zdecydowanym zwolennikiem matematyki społecznej, ale również Oświecenie dostrzegało, że nauki społeczne jako nauki nieeksperymentalne mają odmienny charakter.

Nie możemy zapomnieć o kształtującej się od XVIII wieku nauce ekonomii. Adam Smith, oświeceniowy ojciec ekonomii jako nauki, stworzył słynną formułę o „niewidzialnej ręce rynku” oznaczającą zagadkowy proces: autonomiczni uczestnicy rynku, kierujący się własnymi interesami, bez odgórnego kierowania wytwarzają stan równowagi, który nie mieścił się w wyobrażeniach i planach żadnego z nich. Założenie, że rynek i jego aktorzy mogą funkcjonować jako gwaranci spontanicznego porządku i trwałości systemu, jest przekonaniem, które może funkcjonować jedynie przy pojmowaniu ekonomii na kształt nauk przyrodniczych, gdzie odkrywa się ogólne i konieczne prawa rządzące naturą: mamy tu stary, jeszcze XVIII wieczny, odwołujący się do Kartezjusza, Leibniza i Newtona, postulat usystematyzowania dynamiki sił społecznych według modelu obowiązującego w empirycznym poznaniu przyrody; model, który starał się zawładnąć myśleniem ekonomii aż po kryzys 2008 roku i który chyba nadal ma się nieźgorzej.

Zastanówmy się nad stosunkiem literatury do filozofii. Wyjdźmy od osobistej wypowiedzi Andrzeja Kijowskiego zawartej w jego dziennikach, w ich drugim tomie. Pod datą 22 stycznia 1971 pisze o przyszłości literatury. „Literatura wobec nauki. Była jej częścią – powieść realistyczna była [...] sondażem życia społecznego”⁴. Czasownik w formie przeszłej „była” oznacza, że literatura nie odgrywa już zapewne takiej roli jak w czasach Balzaca. Ważniejsze jest inne zdanie:

Powołanie literatury widzę wyłącznie w filozofii pojmowanej szeroko, w sokratycznym sensie. Kto mi powie, co to jest filozofia? I jak ją w literaturze pięknej realizować? Dialogi, przypowieści, apokryfy, poematy alegoryjne, wielkie mity kulturowe wskrzeszone, wielkie uogólnienia i metafory [...].

Takimi środkami literatura realizuje się według Kijowskiego jako filozofia. Jeszcze radykalniej sprawę stawia Milan Kundera w swoim esej *Sztuka po-*

⁴ A. Kijowski, *Dziennik 1970–1977*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 107.

wieści. W kontekście Husserlowskiego pojęcia kryzysu i heideggerowskiego „zapomnienia o bycie” wygłasza on tezę, że

jeśli prawdą jest, iż filozofia i nauka zapomniały o byciu ludzkim, tym wyrazistsze staje się, że wraz z Cervantesem powstała wielka europejska sztuka, która cała oddaje się dociekaniom nad tym zagubionym bytem. Wszystkie wielkie tematy egzystencjalne, jakie porusza w *Bycie i czasie* Heidegger, przekonany, że dotychczasowa filozofia europejska je zarzuciła, zostały odsłonięte, ujawnione, oświetlone przez cztery wieki powieści europejskiej. Powieść odkryła na swój sposób, wiedzona własną logiką, kolejne wymiary egzystencji: wraz z Cervantesem i jemu współczesnymi zastanawia się nad tym, czym jest przygoda; wraz z Samuelem Richardsonem zaczyna pytać się o to, ‘co dzieje się wewnątrz’ i odsłaniać tajemne życie uczuć; wraz z Balzakiem odkrywa zakorzenienie człowieka w Historii; wraz z Flaubertem bada *terra* dotąd *incognita* uczuć; wraz z Tolstojem poszukuje w ludzkich decyzjach i zachowaniach śladów pierwiastka irracjonalnego⁵.

Nie ma potrzeby przytaczać cytatu w całości. Wraz ze swym powstaniem powieść oddała się „namiętności poznania” (którą właśnie Husserl uważa za istotę europejskiej duchowości). Kundera za Hermannem Brochem powtarza: „jedyną racją bytu powieści jest odkrywanie, tego, co tylko powieść odkryć potrafi. Powieść, która nie odkrywa nie znanego dotąd ułamka egzystencji jest niemoralna. Jedyną moralność powieści stanowi poznanie”⁶.

Historia filozofii jest zasadniczo tworem XIX wieku, wieku kultu nauk pozytywnych. Ukształtowana wtedy historia filozofii jako dyscyplina badawcza wyrzuciła za burtę to doświadczenie bytu, jakie niesie z sobą literatura piękna. A przecież filozofia nie zerwała z byciem też literaturą. W ocenie filozofii poheglowskiej ujmuje się jako pierwszoplanowe przede wszystkim nazwiska uczonych nieakademickich. Sztandarowe postacie myśli XIX wieku takie jak Kierkegaard czy Nietzsche to przecież filozofia uprawiana nadal zasadniczo jako literatura. Swoją niebywałą popularność Schopenhauer zawdzięczał nie swemu głównemu dziełu, ale pismom drobnym. Rudolf Eucken i Henri Bergson to XX-wieczni laureaci literackiej nagrody Nobla. Pierwszy otrzymał ją w roku 1908, drugi w 1927. Zwróćmy uwagę, że pierwszy był przeciwny poglądom, które zakładały, że świat można poznać dzięki nauce, a drugi przeciwstawił metodzie nauki intuicję. Nadmienić należy też, że Theodor Mommsen otrzymał Nobla z literatury

⁵ M. Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, wyd. II zmienione, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2015, s. 12–13.

⁶ *Ibidem*, s. 13.

za swoją *Historię Rzymu* (1902), podobnie Winston Churchill w roku 1953. Można postawić zatem tezę, że od tego czasu zamknęliśmy się na doświadczenie poznawcze literatury.

Skutecznie zamyka się na nie też nauka o literaturze, która ma zupełnie inny obszar badawczy, a żeby naprawdę dotrzeć do żywego i naprawdę jedynie istotnego sensu literatury nie może się ona odrywać od filozofii. Uczony dyskurs historii i teorii literatury, te wyśmiewane „liczenie przecinków u Prusa”, potrafi skutecznie oddzielić czytelnika od doświadczenia jej bezpośredniego sensu. Wystarczy tu być może zacytować Saula Bellowa:

Dla większości nauczycieli literatury angielskiej powieść jest rzeczą o najwyższym znaczeniu kulturowym. Jej warstwa ideowa, jej struktura symboliczna, jej usytuowanie w historii romantyzmu, realizmu czy modernizmu, jej głębokie sensy wymagają starannej analizy. Lecz co tego rodzaju analizy kulturowe obchodzą powieściopisarzy i czytelników? Powieściopisarze i czytelnicy chcą przesyconej życiem chwili, chcą ludzi, którzy żyją w otaczającym ich świecie. Nauczanie literatury w tym kraju [mowa o USA – A.L.] to katastrofa. Studenta oddziela od książki ponura strefa teorii, istne mokradła. Musi przebyć te kulturowe mokradła, zanim wolno mu będzie otworzyć *Moby Dicka* i przeczytać: ‘Imię moje: Izmael’. Wzbudza się w nim poczucie, że jest nieukiem niegodnym wielkich arcydzieł. W rezultacie książka, do której przeczytania i tak ma kiepskie kwalifikacje, odpycha go i budzi w nim lęk. A jeżeli metoda jest skuteczna wytwarza człowieka z dyplomem, który potrafi powiedzieć, dlaczego ‘Pequod’ wypływa z portu rano w Boże Narodzenie. Powieść została zastąpiona tym, co potrafią o niej powiedzieć ‘intelektualiści’. Niektórzy profesorowie uważają, że ten uczony dyskurs jest znacznie ciekawszy od samych powieści⁷.

Jeszcze być może głębiej te procesy widoczne są w historii sztuki i powiązanej z nią krytyce sztuki. Nikt nie chce nam odsłaniać wielkości dzieła sztuki patrząc się na nią zgodnie z bieżącymi metodologicznymi tendencjami. Przykład Bellowa pokazuje niebezpieczne procesy, które zachodzą w naukach humanistycznych. One same są często wynikiem interakcji jakie zachodzą między filozofią i naukami humanistycznymi. Herbert Schnädelbach określa ten proces mianem choroby i określa go jako proces filologizacji humanistyki. Sama filozofia jest tegoż procesu największą ofiarą. Filologizacja humanistyki sprowadza się jej panhermeneutykacji i jest chorobą równie zaraźliwą co Covid-19.

⁷ S. Bellow, *Suma po przemyśleniach*, Zysk, Poznań 1998, s. 95.

Symptodem tego cierpienia jest przekonanie, że filozofowanie polega na czytaniu dzieł filozofów, i że z filozofią mamy do czynienia tam, gdzie dokonuje się interpretacji tekstów filozoficznych. A i ci, co wierzą, że celem wykładów z filozofii jest sprawienie, by słuchacze potrafili czytać Kanta, także ulegają chorobie hermeneutycznej. [...] Choroba hermeneutyczna polega na filologizacji filozofii i – po krótkiej pauzie analitycznej – znów szerzy się gwałtownie⁸.

Filozofowanie staje się Gadamerowską *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Filozofowanie to interpretacja wielkich tekstów: „Kto wierzy, że może własnym myśleniem popychać historię filozofii naprzód jest prostacki i zaślepiony, i tylko ten kogo pociąga ontologia hermeneutyczna, jest filozoficznie ‘na poziomie’”⁹. To znaczy, że unika się własnego myślenia, bo mogło by być nienaukowe.

Filozofia szuka w ten sposób przetrwania jako literaturoznawstwo, dlaczego więc nie nazwać naszych seminariów filozoficznych seminariami literatury filozoficznej? [...] filozofowie uciekają dzisiaj w filologię jako naukę chroniąc się przed ryzykiem i niebezpieczeństwem własnego myślenia. [...] W szkołach i seminariach filozoficznych jest zresztą nader wygodnie ukrywać się jako filozof za parawanem tekstów: tekst sam robi, co należy. Zamiast przyznać, że wielu rzeczy się nie wie, i że istnieją sprawy, których jeszcze się nie przemyślało lub przemyślało tylko w stopniu niedostatecznym, o wiele łatwiej jest powiedzieć ‘Kant, *Prolegomena* i basta’¹⁰.

W ten sposób filozofia umyka przed filozofią w „literaturoznawczą naukowość”¹¹, wyniki czego są dla filozofii pustoszące. A ci ze studentów, którzy próbują na ławkach w parku samodzielnego myślenia nie mają pojęcia o tym, że „klasycy to sprzymierzeńcy w sprawach samodzielnego myślenia”¹². Filozofia to zdolność myślenia, intelektualna samodzielność, dystans, zdolność orientacji w chaosie współczesności i, idąc za Helmuthem Plessnerem, „rozpoznawanie sił, które nastrajają nasze własne życie”¹³. Na czym zatem polega choroba filologizacji, która przeradza się w sabotaż filozofii.

⁸ H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, [w:] *idem, Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 221.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 223.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 225.

¹³ *Ibidem*.

[...] nie Kant, Arystoteles i ich dzieła mają być przedmiotem badań dla seminarium filozofii, ale *problemy i sprawy*, którymi się oni zajmowali i które również nas dotyczą. Filologizacja filozofii natomiast czyni *środkami*, a *medium treścią* filozofowania. [...]. Filozoficzna sytuacja rozmowy polega wszak na *dialogu o sprawie*, podczas gdy filologowie chcieliby poprzestać na mówieniu o tekstach czyli na *mówieniu innych o tej sprawie*. Dlatego: nie to, co Kant np. myślał o wolności woli, jest przedmiotem filozofii, ale wolność woli, i dlatego trzeba koniecznie wiedzieć, co na ten temat myślał Kant. Kto nie chce stawiać tradycji żadnych pytań dotyczących samych spraw, powinien zostawić ją w spokoju lub zostać filologiem¹⁴.

Konsekwencją filologizacji filozofii jest jej akademickość i daleko posunięta profesjonalizacja, co pociąga za sobą nieobecność filozofii w życiu.

Dlaczego w procesach publicznej konsultacji i podejmowania decyzji tak niewiele dba się o udział filozofów? Ponieważ po tych, co się wycofali w obszar zwodniczej pewności akademickiej, tj. humanistycznej reputacji, po prostu nikt się niczego więcej nie spodziewa: cóż mieliby ponadto mieć do powiedzenia ci, którzy znają wszystkie interpretacje Kanta¹⁵.

Jakie są więc współczesne wzajemne relacje między literaturą, filozofią a nauką? Wydaje się, że wzajemne granice stają się znowuż coraz bardziej płynne i myślę, że coraz bardziej będą się zacierać. Najłatwiej zauważyć ten proces w samej filozofii. Można tu podać wiele znaczących przykładów, dlatego nie będę wchodził w ten temat. Jedynie chciałbym dać przykład jednej pozycji, która się ukazała w renomowanym wydawnictwie Surkamp w 2014 roku. Chodzi o książkę profesora Politechniki w Zurichu, Michaela Hampe *Die Lehren der Philosophie – Eine Kritik*, podważającą sensowność uprawiania filozofii akademickiej z jej całymi pretensjami do naukowej ważności (*Geltung*). Książka jest właśnie w istocie esejem na temat relacji filozofii i literatury. Pokazuje ona dlaczego filozofia stała się tym, czym dzisiaj jest: „ein akademisches Karriereprogramm”, „ein zahnlöser Tiger im Dschungel der Welt”¹⁶. I czym może stać się na powrót: miejscem namysłu nad ludzką egzystencją. Jej celem ma być nie budowa gmachu wiedzy ale otwarcie na

¹⁴ *Ibidem*, s. 226–227.

¹⁵ *Ibidem*, s. 225.

¹⁶ M. Hampe, *Die Lehren der Philosophie – Eine Kritik*, Berlin 2014. Później ukazało się jej rozszerzone wydanie (2016) z komentarzami Gerharda Ernsta, Gottfrieda Gabriela, Petry Gehring, Rahel Jaeggi, Jaspersa Liptow/Gerson Reuter i Holma Tetensa oraz odpowiedzi Michaela Hampe, cyt. za 2. wyd., s. 4.

przestrzeń myślenia (książka ma motto z *Traktatu* Wittgensteina: „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern Tätigkeit”¹⁷). Filozofia ma wyjaśniać nam świat i wychowywać, a wyjaśniać to coś innego niż tworzyć następstwo twierdzeń, gdyż, jak pisze, „Das Leben ist kein Argumentationsgang”¹⁸. Filozofii akademickiej przeciwstawia filozofię majeutyczną i rozszerza pojęcie filozofii o wielką literaturę. W ten sposób Sofokles czy Proust również byłiby filozofami.

Podobnie zacierają się granice między filozofią a nauką, a ściślej mówiąc między naukami humanistycznymi i społecznymi. Gdy jeszcze pokolenie wstecz istniał dyskurs różnych filozofii, rozróżnialny od dyskursu innych dyscyplin takich jak socjologia, teoria literatury, politologia, to dzisiaj „coraz częściej spotykamy się z rodzajem pisania nazywanym po prostu ‘teorią’, która jest każdą z tych dyscyplin i zarazem żadną z nich. – pisze Frederic Jameson – Czy na przykład dzieło Michela Foucault należy do filozofii, historii, socjologii czy politologii?”¹⁹.

Zacierają się też granice między nauką i literaturą. Trzy krótkie przykłady. Mówiliśmy tu o socjologii. Socjolog Helmut Schelsky, widząc upadek, w swoim przekonaniu, swego zawodu pod koniec życia zaczął się stylizować na antysocjologa i kierował do Heinricha Bölla rozpaczliwe wezwania do pojednania literackiej i socjologicznej inteligencji niemieckiej, by przezwyciężyć tradycyjny w Niemczech rozdział tych dwu obszarów. Weźmy domenę historii. Dla Rankego historia była nie tylko nauką, ale i sztuką. Opublikowany w 1942 przez neopozytywistę Carla G. Hempela artykuł w „Journal of Philosophy” *The Function of General Law in History* upowszechnił tezę, że prawa ogólne pełnią analogiczne funkcje w historii i w naukach przyrodniczych²⁰. Model ten na trzy dziesięciolecia zdominował myślenie historyków, ale od czasu ukazania się w 1973 roku *Metahistory* Heidena White’a rozpoczął się zwrot narratywistyczny i to on zdominował dzisiejszą naukę historii. Dzieła historyczne są przede wszystkim narracyjną całością, a ich „forma ma więcej wspólnego z ich odpowiednikami w literaturze pięknej aniżeli naukami ścisłymi”²¹. Weźmy w końcu przykład ekonomii, która w bodajże największym stopniu rościła sobie pretensje do naukowości, próbując ukryć swoją niewydolność tuszując ją wyrafinowaną

¹⁷ *Ibidem*, s. 13.

¹⁸ *Ibidem*, s. 25.

¹⁹ F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1996, s. 192.

²⁰ C.G. Hempel, *The Function of General Law in History*, „Journal of Philosophy” 39 (1942).

²¹ H. White, *Tekst historiograficzny jako literacki artefakt*, [w:] *idem, Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 80.

matematyką. Lord Robert Skidelsky, uznany w świecie autorytet w świecie ekonomii, mówiąc o prawach ekonomii (makroekonomii), stwierdza wyraźnie: nie ma uniwersalnych praw ekonomii. Ten wybitny znawca Keynesa mówiąc o jego aktualności stwierdził, że Keynes był dobry na swoje czasy. Każda epoka wymaga swojej własnej narracji ekonomicznej, która pozwala zrozumieć ekonomistom otaczający nas świat i szukać dla niego optymalnych ekonomicznych rozwiązań. Znana książka Deirdre Mc Closkey *The Rethoric of Economics* odsłania literackiego ducha ekonomii jako nauki, ujawniając, że również pozornie beznamietnie uprawiana ekonomia uwikłana jest w strategię retorycznego wytwarzania perswazyjności naukowej.

Oczywiście należy pamiętać, że w obliczu przyrodoznawstwa, zawsze występującego z pozycji „mocnej nauki”, nie tylko filozofia, ale i nauki humanistyczne w ogóle zawsze wymagały obrony: „Odkąd nauki te istnieją, jest to konieczne; ich metody i wyniki, a nawet racja bytu, nigdy nie były bezsporne i zawsze musiały porównywać się z przyrodoznawstwem, najczęściej z zawstydzającym rezultatem”, jak komentuje pisze H. Schnädelbach²². Stąd i filozofia jak i sama humanistyka zawsze musiały rodzić teksty uzasadniające ich niezbędną. Choćby tytułem przykładu, tak popularna w Niemczech koncepcja o kompensacyjnej roli nauk humanistycznych powstała w obrębie szkoły Joachima Rittera. Kwestia ta jest jeszcze bardziej skomplikowana przez różnice narodowe. Tam, gdzie szybko zaczęto wykazywać swoistość i odrębność nauk humanistycznych w obrębie nauki, jak to było w Niemczech, ich sytuacja była lepsza niż we Francji czy Anglii, gdzie próbowały one bardziej dostosowywać się do modelu nauk przyrodniczych.

To, o czym tu piszemy jest zarysem pewnego programu badawczego. Jego przesłanie jest proste: historia ujętej autonomicznie filozofii jest nieczytelna bez uwzględniania konstytuujących ją związków z literaturą, humanistyką i przyrodoznawstwem. Określają się one wzajemnie przez systemy wzajemnych opozycji i ich korelacji (nie sugeruję tym samym, że metody analiz dostarcza nam Claude Lévi-Strauss), gdzie pełną autonomię wydaje się mieć tylko naukowe przyrodoznawstwo.

Co prawda, na początku filozofia jeszcze próbowała określać zasady obiektywnej wiedzy, a następnie sprawdzać, na ile nauka jest z nimi zgodna. Teoria nauk przyrodniczych zależy jednak od wyników poszczególnych empirycznych nauk, a nie odwrotnie (wstrzegać się trzeba jednak również opinii skrajnych, jak ta Richarda Feynmana, że „filozofia nauki jest równie użyteczna dla naukowców jak ornitologia jest dla ptaków”). Kryzys filozofii wiąże się z zasadniczą przemianą pojęcia nauki. Po czasy mniej więcej Hegla

²² H. Schnädelbach, *Krytyka kompetencji*, [w:] *idem, Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 228.

obowiązywało stare arystotelesowskie pojęcie nauki. Nauka była pojmowana jako system powszechnych i koniecznych stacjonarnych prawd, którego wykazanie dokonywało się *a priori*. W ten sposób nauka była utożsamiona z filozofią i to sama filozofia miała monopol na definiowanie naukowości. Źródłem poglądów był sam rozum. Dla Kanta są to jego słynne sądy syntetyczne *a priori*. Dla Kanta jak i dla Hegla przyrodoznawstwo w ścisłym tego słowa znaczeniu może istnieć wtedy, „kiedy prawa przyrody leżące u jego podstaw są rozpoznawane *a priori* i nie są wyłącznie prawidłami doświadczenia”²³. Nauka empiryczna może pełnić tylko rolę pomocniczą dla prawdziwego przyrodoznawstwa. Do czasów Goethego i Hegla wykształcony człowiek mógł ogarniać istniejącą wiedzę, na przykład Hegel świetnie znał stan współczesnego mu przyrodoznawstwa i wyszydzanie jego filozofii przyrody wynika z niezrozumienia tego, że pozostawał on na gruncie klasycznego rozumienia wiedzy naukowej. Do czasów Hegla nie pojmuje się nauk jako systemów hipotetyczno-dedukcyjnych. To dopiero po Heglu filozoficzne uzasadnienie nauki staje się zupełnie zbędne i to filozofia musi usprawiedliwiać swoje istnienie, co wpędza filozofię w nieustanny kryzys.

2

Opisywane tu problemy pokażemy na wąskim przykładzie filozofii neokantowskiej. Następujące w XIX wieku zmiany w rozumieniu nauki spowodowały trwający do dziś kryzys tożsamości filozofii. Dzisiejszemu człowiekowi trudno jest w ogóle pojąć ówczesny kryzys w filozofii. Wydawało się, że filozofia stała się zbędna. Filozof prawa Julius Stahl pisał w roku 1854:

[...] obecnie filozofia znajduje się w takiej zapaści, jak nigdy wcześniej w całej historii cywilizowanego narodu. Pamięć o niej jest prawie zupełnie wymazana. Prawie wcale nie ma wzmianek najsłynniejszych filozofów w codziennej prasie, w środkach społecznego komunikowania się, w pracach nauki pozytywnej, w wielkich debatach państwa i Kościoła [...], jeśli jakaś filozoficzna katedra zostaje zwolniona nikt nie pyta już, kto na niej zasiądzie²⁴.

Wielkie sukcesy nauki spowodowały, że filozofia straciła zupełnie swą wiodącą rolę na rzecz rozwijających się burzliwie nauk przyrodniczych. Panuje

²³ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786, A VI (= Akademieausgabe, t. IV).

²⁴ F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Bd. 3, Heidelberg 1854, s. VIII; cyt. za: K.Ch. Kohnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am M., 1986, s. 140.



ogólne przeświadczenie, że filozofia musi zacząć swoją pracę od początku. Jedyna pewna możliwość jej egzystencji wiąże się z faktem nauki. W stopniu minimalnym zapewnia ją streszczanie wyników nauk szczegółowych w ogólny światopogląd (program tak zwanej metafizyki naukowej). Grunt pewny nowemu programowi filozofii zapewnia zajęcie się samym problemem poznania, związanym z powrotem do Kanta. Program ten mógł doskonale wypełnić neokantyzm, który bodajże najmocniej jako autonomicznie uprawiana filozofia uległ ukrytemu paradygmatowi burzliwie rozwijających się w XIX wieku nauk szczegółowych: tylko one mogą zajmować się tym, co dotąd było zasadniczym polem filozofii, a więc bytem, rzeczywistością. Neokantyzm bez najmniejszej choćby próby walki oddał im to pole, szukając sobie pola zastępczego. Zarazem chciał być tak samo naukowy jak nauki pozytywne. Najlepiej widać to w formule ojca neokantyzmu, Friedricha Alberta Langego: „Moja logika to rachunek prawdopodobieństwa, moja etyka to statystyka moralna, moja psychologia zupełnie opiera się na fizjologii, jednym słowem próbuję zatem się poruszać tylko w obrębie nauk ścisłych”²⁵. Było to wtedy „być albo nie być” w obszarze życia akademickiego. Najprostszym rozwiązaniem było oczywiście zajęcie się historią filozofii. Wiek XIX to wiek historii filozofii, która odtąd po dzień dzisiejszy stanowi podstawę uprawomocnienia obecności filozofii na uniwersytecie, wystarczy się na kimś lub czymś znać: na Platonie, Kancie lub fenomenologii. Z tym wiąże się opisywany powyżej problem filologizacji filozofii. Neokantyzm był ambitniejszy, nie chciał redukować filozofii do rodzaju historii czy psychologii itd., ale chciał nadal pozostawać na jej gruncie²⁶. Neokantyzm szkoły marburskiej przykładowo zredukował filozofię z obszaru przedmiotowego bytu do formalnego, do poznania bytu, a więc zredukował filozofię do teorii poznania. Rozum przestaje być źródłem poglądów – w tradycyjnej metafizyce sam rozum daje dostęp do prawdziwego poznania świata – a staje się formalną zasadą. Filozofia zajmuje się więc faktem nauki; identyczne pojmowanie przedmiotu filozofii podejmie później koło wiedeńskie. Kategorie poznania nie są związane z ahistoryczną konstrukcją człowieka jako podmiotu (jak jest u Kanta), ale rozwijają się wraz z rozwojem ludzkiej wiedzy i odczytać je można w fakcie nauki. Teoria poznania ma właśnie odkryć w samym myśle-

²⁵ Cyt. za: O.A. Ellissen, *Fredrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung*, Leipzig 1891, s. 106 (list do Kambli’ego z 27. 08.1858).

²⁶ Szerokie i gruntowne opisanie dokonujących się wtedy procesów, zwłaszcza sytuacji w nauce i filozofii akademickiej, znajdziemy w książkach: K.Ch. Kohnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus...*, A. Lisak, *Filozofia transcendentálna między Heglem a Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii*, Gdańsk 2012 i H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, Warszawa 1992.

niu jego źródła, które pozwalają na to, że to myślenie w zetknięciu z rzeczywistością tworzy coraz to nowe potrzebne mu kategorie. Tak jak w filozofii teoretycznej nie wychodzi się od władz poznawczych konkretnego człowieka, ale od ukonstytuowanej nauki, tak w etyce pojęcie człowieka etycznego ma swoją konkretyzację nie w konkretnym człowieku, ale w państwie. Materiał etyka znajduje w naukach humanistycznych, naukach znajdujących materiał w wytworach nie przyrody, a człowieka, a zwłaszcza w nauce o państwie i prawie. Etyka staje się zatem logiką nauk humanistycznych.

Jeszcze bardziej od żywej rzeczywistości oddala się neokantyzm w wersji szkoły badeńskiej. Zajmuje się ona nie tym co jest – bytem, ale tym co być powinno, sferą wartości, tym, co nadaje naszym sądom i ocenom ważność. Teoria poznania staje się więc jako wiedza o wartościach poznawczych częścią teorii wartości. Przywódca szkoły Rickert to mistrz abstrakcji i rozróżnień, jest to myśl bez potrzeby jakiegokolwiek źródłowego doświadczenia, bo uważa, że formalny punkt widzenia to zasadniczo punkt widzenia właściwy filozofii.

Co ciekawe jednak, nikt z wielkich neokantystów nie pozostał na gruncie tak wąsko zarysowanego pojmowania filozofii. Filozofią jednak rządzi głód sensu, głód konkretności, głód całościowej wizji bytu, potrzeba metafizyki. Późny Cohen przekracza daleko granice marburskiej filozofii transcendentalnej. To w myśli późnego Cohena, w *Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums*, Rozenzweig znalazł źródło i podjętę dla własnej filozofii dialogu. To, co można przeczytać na temat człowieka w Cohenowskiej *Etyce czystej woli* to abstrakcje. Tu natomiast rzeczywiście mówi się o konkretnym podmiocie, konkretnym indywiduum. Indywiduum ludzkie przestaje być tylko pojęciem granicznym, przy którego analizach wszelkie pojęcia się scalają, a więc przestaje być czymś ujmowanym tylko z perspektywy metody, stając się nieprzeniknioną subiektywnością, która czyni widocznymi granice myślenia pojęciowego. Staje się człowiekiem poprzez relację z Bogiem, która jako taka jest relacją dialogiczną Ja – Ty: relacja Ja – Ty jest relacją między dwoma nieredukowalnymi do siebie rzeczywistościami dwóch podmiotów, gdy relacje odkrywane przez metodę transcendentalną są dane tylko jako korelacja praw. To, co w człowieku indywidualne jest poza granicami metody transcendentalnej. To dzięki religii etyka nie staje się abstrakcją, religia stanowi „człon przejścia” między indywiduum a ludzkością. System Cohena, wydaje się, potrzebuje instancji zewnętrznej, Boga i religii.

Jeszcze dalej idzie późny Natorp, który przechodzi na pozycję spekulatywnej metafizyki. W swej nowej interpretacji Platona chce ująć i zrozumieć byt w jego jedności, a nie tylko w wąskich granicach wyznaczonych przez naukę. Jedność ta (*Eine*) jest tym, co prażywe, prakonkretnie,

jest samym logosem. Ta ostateczna jedność nie jest tylko źródłem tego, co logiczne, choć nim również. Do jej opisu doskonale nadaje się neoplatonńska metafora światła. Jest ona oślepiającym źródłem wszelkiego światła, a idee czy też idee-hipotezy są tylko jego poszczególnymi promieniami, przenikającymi i konstytuującymi wszelkie zjawiska. Samo to oślepiające źródło nie może być jednak uchwycone. Jest ono niedostępne dla umysłu, bowiem ten pojmuje tylko stosunki i relacje. Zatem dopiero wtedy, gdy światło dotrze do skończonego i przemijającego świata zjawisk, gdzie traci ono swoją oślepiającą moc, otwiera się dla umysłu pole działania. Każda idea nie jest już tylko perspektywą wyznaczaną przez podmiot na nieskończenie odległy cel poznania, ale perspektywą na ujawniające się w bycie Jedno. Mistycyzm staje się tu zwieńczeniem racjonalizmu. Ten sposób myślenia znajduje kontynuację w kolejnych dziełach Natorpa. Wydany dopiero w 1958 roku manuskrypt trudnego tekstu wykładów pod tytułem *Philosophische Systematik* pokazuje, jak daleko Natorp odszedł od myślenia właściwego szkole neokantowskiej. Pytanie Natorpa staje się pytaniem o byt i brzmi: dlaczego jest w ogóle byt? Wcześniej „istnienie” oznaczało dla Natorpa to, co ujmowane przez coraz to nowe hipotetyczne konstrukcje w postępującym procesie obiektywizacji. Byt jest konstytuowany przez jego określenie, ale żeby go określać musi on już wprawdzie istnieć. W praktyce oznacza to powrót do scholastycznego rozróżnienia istoty i istnienia. Byt skończony wcześniej wyczerpywała jego istota, teraz nawet nie wyczerpuje jego określenia, bo uczestniczy on w swoim źródle. Inaczej mówiąc, absolut jest źródłem wszelkiego określenia, ale sam jest poza nim. Natorp chce ustalić absolutny początek tego, że coś w ogóle „jest”, i to właśnie problem bycia staje się jego głównym problemem: „Cud nad cudami, że w ogóle coś jest”, jak czytamy w *Philosophische Systematik*²⁷. Myśl szkoły marburskiej za sprawą Natorpa zatacza zdumiewający krąg: od sprzeciwu wobec spekulatywnej metafizyki i redukcji filozofii do teorii poznania, z powrotem do metafizyki absolutu, metafizycznej spekulacji w duchu późnego Schellinga. Logika w szkole marburskiej, logika stwarzania bytu w poznaniu okazała się zbyt ciasnym polem do roztrząsania relacji między tym, co uwarunkowane i warunkujące. Myśl ta poszybowała wysoko, w wypadku Natorpa bardzo wysoko, przekraczając wszelkie granice krytycyzmu

Od pracy *System der Philosophie* z 1921 roku zaczyna się również orientacja ontologiczna w myśli Rickerta, zdecydowanie wyraźna w pracy z 1934 roku *Grundprobleme der Philosophie*. W tym okresie zmierza, przez podjęcie projektu kantowskiego, do budowy metafizyki odnoszącej się do

²⁷ P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburg 1958, s. 22.

rozumu praktycznego. Tak więc w myśli Rickerta dokonuje się przejście od filozofii jako nauki o wartościach do koncepcji filozofii jako nauki o bycie, której częścią jest metafizyka. Niektórzy widzą w tym radykalną zmianę poglądów, uleganie wpływom fenomenologii i egzystencjalizmu. Prawdy o świecie on, zwolennik filozofii naukowej, szuka w literaturze, z całą gwałtownością zwalczając *Lebensphilosophie* pisze zarazem dzieło *Goethes Faust*, gdzie analizuje, jak to określa, „mystykę erotyczną” Goethego. Poznanie mistyczne przekracza granice dysjunkcji „racjonalne-irracjonalne”. Wówczas dopiero – jak to Goethe pojmuje w duchu Spinozy – poznanie intelektualne będzie w stanie osiągnąć najwyższy poziom epistemologiczny, mianowicie jakość poznania intuicyjnego. Dzięki intuicji uświadomić sobie potrafimy fakt uczestnictwa w żywej jedności porządku świata.

Innym ciekawym przykładem jest Alois Riehl, neokantysta badający najbardziej pozytywnie i ograniczający filozofię tylko do krytyki poznania. Był zarazem człowiekiem o niezwykle szerokich horyzontach i wszechstronnych zainteresowaniach (interesował się Nietzschem, Fichtem, filozofią historii i sztukami pięknymi). W działalności naukowej pytań z tego zakresu jednak początkowo unikał, gdyż w jego oczach nie mogły spełnić kryterium ściśle naukowego badania. Dopiero później zajął się nimi w przekonaniu, że filozofia nie może jednak uciec od kwestii światopoglądowych. Tak to tłumaczył z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Princeton: „Nigdy nie może to filozofii wystarczyć, być samą nauką: nie będzie ona więcej filozofią [...]. Od czasów swojej sokratejskiej epoki przyjęła filozofia określenie być sztuką ćwiczenia duchowego i kształtowania życia”²⁸. Nie tylko więc krytyczny duch kantowskiej filozofii wpłynął na jego osobowość filozoficzną: był on „natchniony pełnym godności godzeniem się Spinozy z losem poddanym prawu świata”, ale także „uskrzydłonym twórczym żarem niemieckiego głosiciela idei Fichtego”, jak pisze z emfazą Rickert²⁹. Dlatego, według słów H. Maiera³⁰, ostatnie swoje dzieło Riehl zamierzał poświęcić Spinozie i nie miało ono być żadnym dziełem naukowym, ale wyznaniem wiary, w którym miał przedstawić własny światopogląd. Niezwykłą popularnością cieszyła się jego książka o Nietzschem, ulubionym neokantowskim obiektem ataków (*Nietzsche: Der Künstler und Denker*), która miała po roku 1923 aż osiem wydań. Przykład Riehla pokazuje w sposób skondensowany wszystkie interesujące nas tu zagadnienia: autonomii filozofii (względnie jej braku) wobec nauki (rozumianej jako przyrodznawstwo oraz nauki

²⁸ Cyt. za: E. Spranger, *Alois Riehl*, „Forschungen und Fortschritte” 20 (1944), s. 130.

²⁹ H. Rickert, *Alois Riehl*, „Kantstudien” 31 (1926), s. 176.

³⁰ H. Maier, *Alois Riehl*, „Kantstudien” 31 (1926), s. 563 i n.

humanistyczne), służebności (względnie jej braku) filozofii wobec nauki i odwrotnie, poszukiwania przez filozofię naukowości (względnie jej braku), relacji prawdy filozofii do prawdy literatury, minimalizowania (względnie maksymalizowania) przez filozofię swojej roli itd.

Takie procesy wyznaczają dynamikę rozwoju filozofii. Po ciężkich doświadczeniach I wojny światowej ludzie byli zmęczeni patosem idei postępu i nauki, żądali żywego doświadczenia bytu. Rzeczywistość nie jest nam dana jako przyrodoznawstwo (jak utrzymywała szkoła marburska), a historia jako nauka o historii (jak twierdziła szkoła badeńska), nauka bowiem z samej swej istoty nie wystarczy, aby udostępnić nam rzeczywistość. Filozofem przyszłości okazał się Friedrich. Nietzsche, ze swoim sceptycyzmem był bliżej XX wieku niż neokantyści ze swoim optymizmem, ze swoją wiarą w rozum, postęp i naukę. Ale widzimy właśnie, że ta dynamika była zawarta w samej logice rozwoju neokantyzmu, gdzie potrzeba autentycznego doświadczenia filozoficznego nie wygasła, i która nie chciała już więcej zadowalać się importowaną z pola dociekań *stricte* naukowych namiastką.

Podsumowując, proponujemy tu pewną metodę badawczą. Tradycyjna historia filozofii powinna przybrać kształt historii kwadratu (na wzór kwadratu logicznego): nauka jako przyrodoznawstwo – nauki humanistyczne – filozofia – literatura, i badać związki, na gruncie których wzajemnie się one określają (podobnie jak w kwadracie logicznym: zachodzą zarówno wzdłuż jego boków, jak i po przekątnych, przy czym niezależna i autonomiczna wydaje się być tylko pozycja przyrodoznawstwa). Historia filozofii badana w obrębie tego kwadratu potrafi głębiej pojąć, czym jest filozofia i jaką rzeczywiście pełni dla nas rolę, unikając w analizie dogmatycznych roszczeń poszczególnych szkół i stanowisk filozoficznych. Analiza taka oczywiście nie ogranicza się tylko do tych czterech pojęć, bo w wyniku analiz pojawiają się kolejne istotne pojęcia, na przykład pojęcie światopoglądu: filozofia może przybrać postawę światopoglądową, ale też samo pojęcie światopoglądu musi się samo ukonstytuować wobec wiedzy naukowej (doskonale bowiem pamiętamy próby narzucania nam tak zwanego „naukowego światopoglądu”). Takim pojęciem jest też pojęcie „psychologii”. Filozofia może stać się psychologią, pozostając nadal częścią nauki. Po pozostawieniu doświadczenia zewnętrznego naukom pozytywnym filozofia jako psychologia staje się nauką na podstawie doświadczenia wewnętrznego, wyjaśnieniem elementarnych stanów świadomości, a sama świadomość staje się jedynym miejscem uobecnienia się prawdy. Program ten jest jeszcze bazą husserlowskiej fenomenologii (program ten nie ma oczywiście nic wspólnego z krytykowanym przez Husserla psychologizmem). Znowuż, rodzajem metafizyki szukającej oparcia w nauce staje się materializm – nauka jakoby miała dotrzeć do istoty bytu i podstawy

wszelkich zjawisk. Przykłady te ilustrują jedynie, jak proponowany program badawczy pozwoliłby zrozumieć filozofię w jej pohegłowskim kształcie, rozwijając sieci kolejnych pojęć i ich wzajemnych stosunków. ∞

ANDRZEJ LISAK – dr hab., kierownik Katedry Filozofii i Metodologii Nauk Politechniki Gdańskiej. Zajmuje się historią i teorią filozofii transcendentalnej oraz fenomenologii. Autor m.in.: *O pojęciu Europy* (2011); *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (2012).

ANDRZEJ LISAK – PhD, DSc, Head of the Chair of Philosophy and Methodology of Sciences at the Gdansk University of Technology. His current research interests include history and theory of transcendental philosophy and phenomenology. Author of (*inter alia*): *O pojęciu Europy* (2011); *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (2012).

ORCID: 0000-0002-9671-0079

