

Stanisław Judycki

Dlaczego filozofia jest trudna?

Filozofia, jak będę się starał wykazać, jest trudnym zajęciem intelektualnym. Nawet samo mówienie o niej nastęrcza wiele kłopotów. W mniemaniu potocznym pojęcie filozofii jest dzisiaj obciążone raczej wyłącznie negatywnymi skojarzeniami. A więc filozof to ktoś, kto buja w obłokach, jest nieżyciowy, jest niekompetentny w porównaniu ze specjalistami z innych dziedzin, rozważa problemy nierozstrzygalne i praktycznie bezużyteczne, bierze niekiedy na siebie rolę, którą dobrze wypełniają religie (wzgl. teologie); filozof to także ktoś, kto niepotrzebnie się wymądrza i mówi niezrozumiałymi słowami czy wreszcie ktoś, kto symulując dążenie do prawdy w rzeczywistości służy jakieś ideologii lub grupie ludzi. Ten negatywizm w stosunku do idei filozofii jest u nas, w Polsce częściowo wywołany tym, że przez ostatnich kilkadziesiąt lat nie uczano filozofii w ogóle (szczególnie w szkołach średnich), a jeżeli nauczono jej w uniwersytetach, to jako zideologizowany i pozbawiony autentyczności marksizm. Wyrosły więc całe pokolenia Polaków całkowicie niewykształconych filozoficznie. W innych krajach, o ile wiem, bywa lepiej bądź, częściej, podobnie. Dlatego na pytanie: czym się pan zajmuje, nie jest łatwo odpowiedzieć: jestem filozofem. Łatwiej jest powiedzieć, że jest się historykiem filozofii, gdyż zajmowanie się historią, nawet filozofii, da się społecznie łatwiej przyjąć. Chyba w wyniku tej sytuacji ostatnio w Polsce zaczęto używać wyrażenia „historyk idei”, które różni ludzie chętnie sobie przyznają, wygłaszając przy tym jak najbardziej filozoficzne poglądy.

Nie zamierzam tutaj próbować dokładniej określać, czym jest filozofia. Tego rodzaju próby są tak dawne, jak sama filozofia, i zawsze będzie powstawało przypuszczenie, że podaję jakąś idiosynkratyczną koncepcję. Zadowolę się tylko wskazaniem, że filozofia jest odmianą myślenia teoretycznego, zmierzającego do sformułowania najbardziej ogólnych zagadnień dotyczących świata (ludzkiego i pozaludzkiego) oraz do jakiegoś rozstrzygnięcia tych zagadnień. Określenie to uważam za na tyle neutralne, że komuś nie zaznajomionemu z dziejami filozofii już wskazuje na specyfikę tej dyscypliny, jednocześnie jednak jest na

tyłe ogólne, aby mogło być dalej partykularyzowane. Pozostawiając tę kwestię, przejdę teraz do charakterystyki stanu komunikacji pomiędzy filozofami.

Według W. Stegmüllera, niemieckiego historyka filozofii i filozofa, w filozofii współczesnej dokonuje się stopniowe zmniejszanie się porozumienia pomiędzy filozofami¹. W pierwszej fazie, ma on tu na myśli mniej więcej pierwszą połowę XX w., chodziło tylko o traktowaną jako naukowa różnicę przekonań filozoficznych. Reprezentowane przez poszczególnych filozofów poglądy były rozbieżne, gdyż partnerzy dyskusji nie byli przekonani co do poprawności opisów i argumentacji przedstawianych przez oponentów. Nadzieja na ostateczne porozumienie nadal jednak istniała, a opozycyjne przekonania — podobnie jak w innych dziedzinach wiedzy — stanowiły raczej nie przeszkodę, lecz bodziec do dalszej dyskusji. Pobudzały do precyzacji pojęć, do dokładniejszego opisu, do polepszania argumentacji. Ilustracją tej sytuacji mogłyby być różnice poglądów pomiędzy, na przykład, neoscholastykami, fenomenologami i neokantystami.

Gorzej zaczęło się dziać w drugiej fazie filozofii XX w., w której obierane punkty wyjścia filozoficznego myślenia i uznawane metody zaczęły się stawać całkowicie różne. Jakakolwiek dyskusja okazywała się niemożliwa. Reprezentanci poszczególnych kierunków mogli tylko stwierdzić, że ich argumenty i kontrargumenty trafiają w pustkę. Dochodziło więc do konieczności rezygnacji z naukowej dyskusji. Została jednak utrzymana możliwość komunikacji. Zwolennicy poszczególnych poglądów mogli jeszcze przedstawiać swoje punkty widzenia i porozumiewać się co do sensu swoich tez. Nie mogli jednak dojść do porozumienia co do sposobu uznawania tych tez. Przykładem mogłyby tu być stanowiska M. Heideggera i N. Hartmanna.

Do dalszego zaostrzenia tej sytuacji doszło wtedy, gdy między filozofami przestał istnieć nawet związek wzajemnej komunikacji, gdyż jeden nie potrafił przywiązać żadnego sensu do tego, co mówi drugi. Nawet jednak w tej sytuacji pozostawała, chociaż bardzo luźna, łącząca ich nić, którą można by nazwać wspólnotą intencji. Wprawdzie jeden nie wiedział, co mówi drugi, ale wiedział przynajmniej tyle, że ten drugi również zmierza do poznania prawdy. Ilustracją tej sytuacji mogą być różnice pomiędzy poglądami R. Carnapa a poglądami przedstawicieli filozofii neoscholastycznej.

Największa przepaść komunikacyjna powstała jednak wtedy, gdy nie było już nawet wspólnoty intencji. Wtedy nie tylko tezy i ich uzasadnienia stały się wzajemnie niezrozumiałe, lecz także niezrozumiałym był rodzaj zajęcia podejmowany przez drugich. Nie tylko nie było wiadomo, co mówi drugi, lecz także trudno było określić, jaki rodzaj czynności on uprawia, czynności, której nadaje nazwę „filozofia”. Ten stan rzeczy mógłby (czy też mógł) mieć miejsce, gdyby,

¹ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t. 1, Stuttgart 1989, s. XLI-XLII.

na przykład, filozof analityczny spotkał filozofa spod znaku K. Jaspersa czy M. Heideggera.

Opisana przez Stegmüllera sytuacja dotyczyła filozofii XX w. Dostrzegał on jednak także pewne tendencje konwergencyjne w kończącym się wieku. Filozofowie spod różnych znaków, z różnych szkół zaczęli sobie zdawać sprawę, że rozbieżności między nimi są wynikiem braku otwartej dyskusji i że są także spowodowane odmiennosćmi używanej terminologii, a nie wynikają z jakiejś *quasi*-poetyckiej niewyraźności tego, co chcą powiedzieć. Do przezwyciężenia tej, samej w sobie anomalnej, niemożliwości porozumienia przyczyniają się aktualnie ułatwienia technologiczne w komunikacji między odmiennymi geograficznie i kulturowo grupami ludzi. Mając nadzieję, że pełniejsze porozumienie będzie się urzeczywistniać w XXI w., trzeba jednocześnie pamiętać o innych trudnościach filozofowania, które nie wypływają tylko z odmiennosci szkół i odmiennosci filozoficznej terminologii.

Filozof współcześnie musi jakoś sprostać „wymaganiu wszechwiedzy”. Trudność filozofowania polega na tym, że trzeba w jego trakcie wziąć pod uwagę dane pochodzące właściwie ze wszystkich dziedzin wiedzy. Ktoś, kto filozofuje, na przykład, na temat sposobu istnienia ogółu, na temat natury czasu lub na temat statusu ontycznego ludzkiego umysłu, oprócz uwzględnienia danych doświadczenia potocznego, musi jakoś orientować się we współczesnej matematyce, fizyce i psychologii. Musi oczywiście znać też dzieje filozofii dotyczące tych zagadnień, gdyż w odróżnieniu od wielu innych dyscyplin, które, jak można by powiedzieć, są „odwrócone od swoich dziejów”, filozofia jest „zwrócona do nich”. To, co twierdzili dawni mistrzowie, jeśli chodzi o podstawowe teorie i ich uzasadnienia, zachowuje doniosłość również i współcześnie. A więc orientacja w naukach, branie pod uwagę szerokiego zakresu danych potocznego doświadczenia, informacje na temat całego przebiegu dziejów filozofii i kultury ludzkiej w ogóle (i to i Wschodu, i Zachodu) — czyż to nie za dużo, jak na jednego człowieka, obojętnie, czy z tytułem magistra, czy profesora filozofii. Administracyjnie patrząc, ma on jednak taką samą katedrę, odnoszącą się do pewnej partykularnej dziedziny, jak inni jego koledzy naukowcy.

Relacja pomiędzy nauką a filozofią jest dzisiaj kwestią szczególnie gorącą. Można często spotkać się z wyraźnym (lub częściej ukrytym) takim oto zarzutem: „co pan tu spekuluje na ten temat, te kwestie rozstrzyga (lub rozstrzygnie) odpowiednia dziedzina nauki”. Albo: „jest pan niekompetentny, gdyż głębsza znajomość fizyki umożliwiłaby panu zrozumienie, na czym polega natura czasu”. Czym jednak jest ta kompetencja, do której w ten sposób odwołuje się przeciwnik „spekulacji” filozoficznej? Czy filozofowi wystarczy znajomość fizyki na poziomie szkoły średniej, czy na poziomie magisterium, a może doktoratu, a może na poziomie laureata Nagrody Nobla? Odrzucić tego wymagania orientacji w naukach nie można, nawet jeśli filozoficznie będzie się reprezentować stanowisko, że dane pochodzące z nauk mogą służyć tylko jako środek heurystyczny

dla myślenia filozoficznego, a nie jako źródło uzasadniania w filozofii czy jako wyłączny składnik dla syntezy teorii filozoficznych. Z drugiej jednak strony, wymóg orientacji w różnych dyscyplinach doprowadził współcześnie do specjalizacji w ramach samej filozofii. Dyskusje dotyczące natury czasu czy dyskusje odnoszące się do podstaw matematyki wymagają kompetencji w odpowiednich dziedzinach nauki. Czy w końcu doprowadzi to do sytuacji, w której filozofowie nie będą mogli się porozumieć, jeśli będą się zajmowali różnymi dziedzinami filozofii?

Drugim źródłem trudności filozofii jest holistyczność problemów filozoficznych. Powstaje nawet pewne napięcie pomiędzy tą holistycznością a dokonującą się dzisiaj coraz większą specjalizacją różnych gałęzi filozofii. Sądzę, że rdzeń każdego problemu filozoficznego jest syntezą zagadnień metafizycznych (ontologicznych), a więc zagadnień dotyczących ostatecznej natury czegoś, zagadnień epistemologicznych, tzn. zagadnień odnoszących się do możliwości poznania takiej ostatecznej natury przedmiotów oraz zagadnień metodologicznych i lingwistycznych. Nie można, jak się to mówi, odpowiedzialnie zajmować się, powiedzmy, etyką, nie biorąc pod uwagę zagadnień z zakresu metafizyki człowieka, problemów dotyczących sposobu poznawania i sposobu istnienia wartości, sposobu uzasadniania tez jakiejś etyki pozytywnej czy nie uwzględniać problemów odnoszących się do wpływu, jaki wywiera język na potoczny lub filozoficzny dyskurs etyczny. To samo odnosi się do innych dyscyplin filozoficznych, metafizyki, epistemologii, estetyki, filozofii polityki itd. Przez tę wieloaspektowość każdego zagadnienia filozoficznego potęguje się trudność filozofowania, gdyż wymaganie wszechwiedzy rozgałęzia się jeszcze bardziej. Istnieje też aspekt konsekwencjalny holistyczności problemów filozoficznych. Rozwiązania filozoficzne posiadają zawsze jakieś konsekwencje etyczne, polityczne, społeczne. Takie lub inne konsekwencje tego rodzaju nie mogą być wyłącznym kryterium rozstrzygania centralnych problemów filozoficznych, gdyż ocena doniosłości tych konsekwencji jest także problemem filozoficznym. Muszą one jednak być przynajmniej jakoś uświadamiane przez filozofa.

Chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę na inną, dodatkową okoliczność. Dzisiaj na całym świecie w dziedzinie filozofii zawodowo pracuje nieporównywalnie więcej ludzi niż to miało miejsce kiedykolwiek w dziejach. Gdy pominiemy prace mierne i średniej jakości, to i tak pozostaje ogromna produkcja naprawdę dobrych i bardzo dobrych monografii bądź z dziedziny historii filozofii, bądź z obszaru filozofii systematycznej. Można powiedzieć, że taka sama sytuacja jest w innych dyscyplinach, gdzie też produkcja literatury naukowej jest olbrzymia. Jednak w filozofii ma to odmienne konsekwencje. Jest ona, jak stwierdziłem, „zwrócona do swoich dziejów”. W innych dziedzinach wiedzy to, co należy do historii danej dziedziny, uchodzi za jakoś już przyjęte, uznane, a zatem nie podlega ciąglemu kwestionowaniu i nie jest stałym źródłem heureka. Należy to po prostu do korpusu wiedzy. A w filozofii tak nie jest. Jako filozof

nie mogę powiedzieć, że kilka najnowszych książek o Arystotelesie, Kartezjuszu czy Kancie nie ma znaczenia, bo być może zawierają nowe argumenty i pomysły, które będą jakoś odkrywcze i płodne dla dalszej dyskusji. Ale przecież nie można tych wszystkich książek przeczytać i jakoś uwzględnić.

Następnym powodem trudności filozofii jest aporetyczność zagadnień filozoficznych. Oznacza ona, że za opozycyjnymi rozwiązaniami wydają się świadczyć równie mocne racje, a więc że i sam problem musi uchylać się od jakichkolwiek prób rozwiązania go. Uporczywe przeciwstawianie się jakimkolwiek próbom rozwiązania nie jest jednak wystarczającym warunkiem uznania czegoś za aporię filozoficzną. Istnieją przecież dobrze sformułowane problemy w naukach, które długo nie mogą doczekać się jakiegś (choćby probabilistycznej) formy rozstrzygnięcia. Aporia filozoficzna to dodatkowo taka sytuacja, w której pojawia się mocne przekonanie, że naszemu umysłowi brakuje zarówno środków empirycznych, jak i narzędzi konceptualnych (czysto myślowych), które mogłyby umożliwić jednoznaczne wybranie któregoś z przeciwstawnych rozwiązań. Zakłopotanie wywołane zauważeniem aporetyczności filozofii może prowadzić nawet do zwątpienia w sens filozofowania. Przykładami aporii filozoficznych mogą być problemy konieczności bądź kontyngencji (niekonieczności) świata, jego skończoności lub nieskończoności, problem relacji pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co partykularne, problem determinizmu i wolnej woli, zagadnienie natury czasu czy zagadnienie charakteru związku pomiędzy duszą (umysłem) a ciałem. Utrzymująca się przez wieki aporetyczność problemów filozoficznych nie musi jednak, jak mi nie mam, zniechęcać do filozofowania². Można bowiem twierdzić, że mimo tego w filozofii dokonuje się pewien postęp, chociaż na pewno nie jest to postęp ani linearny, ani akumulacyjny. Polegałby on na tym, że w nowych kontekstach historycznych odsłaniają się nowe aspekty dawnych aporii. Zostaje też wypracowana bardziej precyzyjna aparatura pojęciowa dla ich lepszego sformułowania, ujawniają się nowe analogie i związki z innymi aporiami filozoficznymi, a także pojawiają się nowe, dotychczas nie sformułowane problemy. Postęp w filozofii polegałby właśnie na tych czynnikach. Wzrastałaby w ten sposób świadomość złożoności problemów filozoficznych. Gdy natomiast ktoś pyta o prawdę filozoficzną, to równałaby się ona

² U podłoża tych szczegółowych aporii znajduje się aporia fundamentalna, która — paradoksalnie — wydaje się stanowić siłę napędową każdego myślenia teoretycznego. Platon, słowami Menona, tak ją sformułował: „W jaki jednak sposób będziesz szukał Sokratesie czegoś, o czym nie wiesz zupełnie, co to jest? Co z tego, czego nie znasz, weźmiesz za punkt wyjścia? A jeżeli przypadkiem na to natrafisz, w jaki sposób poznasz, że to właśnie to, czego szukasz?” (*Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, 80 E). Sokrates odrzucił tę formułę jako sofistyczną. Uświadomienie sobie niewiedzy nie musi wpływać paralizująco na zamiar poszukiwania prawdy. Rozwiązanie trudności Sokrates widział w koncepcji anamnezy, zgodnie z którą wewnętrzne siły rozumu wystarczają do znalezienia, tzn. do „przypomnienia” sobie poszukiwanego rozwiązania.

przekonaniu indywidualnego filozofa (i jego zwolenników), że dla uzasadnienia danej tezy dysponują lepszymi racjami od sformułowanych dotychczas kontrracji, a więc, że racje te umożliwiają akceptację i ewentualne zaangażowanie się w preferowane stanowisko oraz jego konsekwencje.

Aporetyczność stanowiącą rdzeń trudności filozofii można też zilustrować w obrazie próby wyrwania się ze schematu pojęciowego, w którym z konieczności musi się obracać każde filozofowanie. Wszystkie nasze pojęcia pozostają ciągle uwikłane w czas, gdy jako filozofowie próbujemy odpowiedzieć na pytanie, czym jest czas. Wszystkie nasze pojęcia należą ekskluzywnie albo do słownika mentalistycznego, albo do słownika fizykalistycznego, gdy staramy się powiedzieć, na czym polega relacja świadomość – mózg. Nie możemy zrozumieć, jak wolność woli jest możliwa, ponieważ albo posługujemy się pojęciem przyczyny, a wtedy przyczyny muszą mieć przyczyny je poprzedzające, co prowadzi do powszechnego determinizmu, albo interpretujemy wolną wolę jako coś całkowicie niezdeteminowanego poprzedzającymi ją przyczynami, a wtedy wolna decyzja zaczyna pojawiać się jak coś całkowicie przypadkowego itd. Filozofów można, nieco karykaturalnie, porównać do mrówek, które starają się wyrwać z mrowiska ludzkich pojęć, ale ciągle nie mogą tego dokonać. Przeczują jednak, że obok mrowiska szumi potężny ocean, którego nie są w stanie zobaczyć, gdyż brakuje im odpowiednich pojęciowych oczu. Są jak nietoperze, aby użyć porównania Arystotelesa, które nie mogą widzieć słońca, bo nie mają odpowiednich konceptualnych zmysłów³.

Aporetyczność ujawnia jeszcze inną trudność filozofowania. Ogólne idee filozoficzne jest stosunkowo łatwo przekazać innym i uzyskać, również ogólne, ich zrozumienie. Aby zrozumieć, co twierdzili Arystoteles lub Kant, nawet już uczeń szkoły średniej nie musi przechodzić przez żmudny trening konceptualny czy powoli kształtować swojej sprawności w badaniach empirycznych. Często w efekcie łatwego przyswajania na początku powstaje u młodych ludzi fascynacja filozofią. Idee filozoficzne jakby nagle otwierają oczy na bogactwo świata, porządkują jego obszar, pozwalają powiedzieć to, co się tylko dotąd przeczuwało itd. Potem jednak szybko przychodzi zniechęcenie. Jego przyczyną jest obserwacja, iż historia filozofii jest ciągiem zaprzeczających sobie stanowisk. Zniechęcenie to może się wyrazić reakcją typu: „ależ przecież to wszystko, to tylko ogólniki nie dające się ściśle dowieść”. Nie na wiele zdaje się wtedy terapia ze strony bardziej doświadczonych filozofów, wskazująca, że samo pojęcie dowodu też można rozmaicie rozumieć i że nie wszystkiego da się dowodzić w ten sam sposób. Adept oczekiwał iluminacji, a doświadcza obezwładnienia różnorodnością idei. Koncepcje filozoficzne wywołują też reakcję zdziwienia:

³ „Bo tak jak oczy nietoperzy są oświetlane blaskiem dnia, tak też i rozum naszej duszy jest oświetlany przez rzeczy najbardziej z natury widoczne” (*Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, 993b).

„ależ to przeczy zdrowemu rozsądkowi, to są zwykłe dziwactwa”. Przyczyną tych reakcji jest to, że dużo pracy trzeba włożyć, aby przedrzeć się przez specyficzne dla danego autora czy szkoły słownictwo, aby uwzględnić sytuację historyczną, w której powstawały określone poglądy. Przede wszystkim jednak przyczyną obezwładnienia różnorodnością idei jest holistyczność problemów filozoficznych. Aby rozumieć pewien zbiór koncepcji trzeba znać wiele innych, a najlepiej dokładnie całą historię filozofii, a to wymaga czasu. Trzeba też, jak w wielu innych dziedzinach, mieć zamiłowanie teoretyczne, chociaż w wypadku filozofii jest ono w pewien sposób pomniejszane szybką reakcją: „mówi pan niezrozumiale, więc to nie dla mnie ta filozofia” (coś podobnego jest raczej niemożliwe w innych abstrakcyjnych i teoretycznych dyscyplinach, np. „mówi pan niezrozumiale, a więc nie chcę takiej topologii”). Filozofia jest łatwa na początku, ale trudna na końcu w tym również sensie, iż nowe pomysły i myślenie rzeczywiście kreatywne są zarezerwowane dla bardzo małej liczby filozofów. Być może dla kilku w każdym stuleciu.

Mówiąc dotychczas o filozofii odnosiłem się do filozofii akademickiej. Łatwo jest zauważyć dzisiaj inflację terminu „filozofia”. Słowo „filozofia” jest używane na określenie każdego bardziej ogólnego poglądu na coś. Mamy więc filozofię piłki nożnej, filozofię gotowania itd. Z drugiej strony, szeroko funkcjonuje (szczególnie w tzw. mediach) cała gama ogólnych przekonań dotyczących świata, które nie powstały w wyniku zdyscyplinowanego myślenia, w wyniku wszechstronnej dyskusji, oceny, wymiany poglądów, a więc cech, które powinny charakteryzować filozofię akademicką. W ten sposób otrzymujemy ogromną ilość dogmatycznych, *quasi*-mistycznych, *quasi*-religijnych bądź po prostu bzdurnych stanowisk podawanych za filozofię. To utrudnia życie filozofowi akademickiemu, starającemu się dochować, jak się to niekiedy mówi, *ethosu* racjonalnego myślenia. Czasami wymaga się od niego, aby się do tego jakoś ustosunkował, ale najczęściej nie ma do czego, gdyż są to po prostu dziwactwa. Osobną grupę „zdarzeń”, psującą obraz filozofii akademickiej, stanowią wykwity mody bądź po prostu przesady. Mam tu na myśli, na przykład, burzę w szklance wody na temat tzw. postmodernizmu, który w rzeczywistości jest naszym dobrym starym sceptycyzmem, oraz tzw. filozofię feministyczną, która — wiem, na co się narażam — w najlepszym przypadku jest robieniem z igły widel.

Odrębną przyczyną trudności filozofii akademickiej jest to, iż czasami wymaga się od filozofa, aby powiedział, jak się rzeczy naprawdę mają, albo żeby powiedział, jak żyć. Zagadnienia religijne i egzystencjalne są często prawie wyłącznie kojarzone z treścią słowa „filozofia” i są też równie często podnoszone jako kryterium sensowności filozofii w ogóle. Na pytanie, czy Bóg istnieje, nie oczekuje się zazwyczaj od filozofa odpowiedzi, że jest on, powiedzmy, przekonany, że Bóg istnieje, ale odpowiedzi, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje. Nie jest dobrą strategią powiedzieć, że na ten temat jest wiele teorii, ale wszystkie oprócz jednej są fałszywe, gdyż to wzbudzi podejrzenia o nierzetelność filo-

zofa. Nie będzie też dobrą odpowiedź, iż Bóg istnieje, ale są filozofowie, którzy są przekonani, że jest inaczej i są też tacy, którzy sądzą, że kwestia ta jest nierozstrzygalna. To automatycznie dyskwalifikuje filozofię w ogóle. Podobny rezultat otrzymamy, gdy powiemy, że każdy musi rozstrzygnąć ten problem sam, że w istnienie bądź nieistnienie Boga trzeba wierzyć lub nie — po co jednak wtedy filozofia. Podobnie jest z pytaniem o sposób życia. Na pytanie, czy być uczciwym, nie wypada w towarzystwie reagować dywagacjami na temat różnych teorii uczciwości, teorii cnót, na temat ogólnej aksjologii itd., gdyż może powstać podejrzenie, że filozof poważnie rozważa możliwość bycia nieuczciwym. A przecież trzeba powiedzieć coś, co przekracza zakres potocznych sztamp pojęciowych dotyczących tego zagadnienia, powiedzieć chociażby dlatego, aby ratować honor filozofii.

Już nie sama filozofia, ale filozofowanie jest trudne dlatego, że często jest wykorzystywane (zazwyczaj cynicznie) jako narzędzie. Czasami dzieje się tak za zgodą filozofa, czasami poprzez odpowiednią dla określonych celów interpretację jego poglądów. Filozofia jest więc często wykorzystywana jako mocna ingrediencja w jakieś ideologii bądź światopoglądzie, jako coś, co ma te rzeczy podbudowywać lub uzasadniać. Samo w sobie uzasadnianie przez filozofię jakiegoś światopoglądu nie jest czymś negatywnym, natomiast staje się negatywne wtedy, gdy ruguje się charakterystyczną dla filozofii otwartość na dyskusję, sugerując, że dana ideologia jest prawdziwa po prostu — mniej więcej w ten sposób, jak prawdziwa jest elementarna arytmetyka. Jeżeli filozof tak postępuje, to psuje obraz filozofii w ogóle. Zawód profesora filozofii w ostatnich czasach nie zyskał na pewno na popularności, gdy jego reprezentanci popierali panujący system i czerpali z tego korzyści. Gdy system upadł, okazało się, że w nowych czasach nikt nie chciał zostać męczennikiem i niezłomnie stać na postęunku. Bardzo trudna jest więc taka ścieżka życia filozofa, która go nie skompromituje (w oczach własnych lub cudzych) za faktyczne lub pozorne wysługiwanie się jakiejś ideologii lub systemowi (czyli władzy, zaszczytom i pieniądзом), a jednocześnie nie uniemożliwi mu popierania swoim myśleniem idei, którą uważa filozoficznie i ludzko za słuszną.

Dalej, filozofowanie dlatego jest trudne, gdyż wymaga ciągłego kwestionowania nawet największych ludzkich oczywistości oraz wymaga „autentyczności” w sensie przypisywanym temu terminowi przez filozofię egzystencjalną w XX w. Zawodowym filozofom nie trzeba mówić, że filozofia polega na ciągłym braniu w nawias nawet największych oczywistości zdroworozsądkowych. Nie-filozofowie często uznają to za dziwactwo lub aberrację psychiczną. Ale czyż oni sami są bez winy? Przetykamy gładko w szkole informację, że wszystko, co istnieje, jest złożone z nie dających się obserwować gołym okiem części elementarnych. Żyjąc na co dzień ani naukowiec, ani ktoś spoza nauki nie traktują własnych zón jako wirujących zbiorów części elementarnych. A jako co je traktują? Wydaje się, że zdrowy rozsądek każe powiedzieć, że jako osoby

złożone z ciała i z umysłu (a być może i z duszy). Ale czy bierze się ślub z przedmiotem złożonym z ciała i nawet z duszy, czy takie powiedzenie też nie jest dziwaczne. Co więc właściwie mówi zdrowy rozsądek, na który powołują się przeciwnicy tzw. spekulacji filozoficznej. Wydaje się, że ten przykład wystarczająco pokazuje, iż filozofii nie da się zastąpić zdrowym rozsądkiem, że złą rzeczą jest wykpiwanie filozofii na rzecz zdrowego rozsądku (jak to niekiedy robią nawet niektórzy filozofowie) i że zdrowy rozsądek jest raczej czymś do zinterpretowania niż do przyjęcia.

Filozof musi więc brać w nawias wszelkie dane i oczywistości życia codziennego, wyniesione z wychowania przekonania moralne, religijne i inne. Gdy ktoś rozważa zagadnienie istnienia Boga, to musi brać pod uwagę jego nieistnienie, chociażby nawet był bardzo religijny. A to dla wielu ludzi, mimo pozorów rozprzestrzeniającego się ateizmu i indyferentyzmu, jest czymś, czego na serio nie chcą pomyśleć. Gdy ktoś rozważa, czym są dobro i zło, stawia się, przynajmniej na chwilę, poza dobrem i złem, choćby udawał przed sobą, że tak nie jest. Można przypomnieć, że wielki polski filozof, Roman Ingarden pisał swoje główne dzieło, *Spór o istnienie świata* w czasie II wojny światowej. Gdyby owo branie w nawias największych oczywistości życia codziennego miało być dokonywane tylko raz czy dwa w życiu — ale przecież to jest zawód na całe życie. Presja, jaką wywiera filozofowanie, jest więc ogromna. W jej wyniku wytwarza się coś na kształt dialektycznych spięć między myśleniem filozoficznym a przekonaniami religijnymi, moralnymi i innymi przeświadczeniami wyniesionymi z wychowania i z życia codziennego. W efekcie, jak mierniam, większość zawodowych filozofów, prędzej czy później, nie wytrzymuje ciśnienia tej dialektyki i — najczęściej nieświadomie — stosuje różne formy ucieczki od filozofowania.

Może to być ucieczka w administrację uniwersytecką, w organizowanie zdarzeń filozoficznych. Taką ucieczką może być też grafomania filozoficzna. Dąży się wtedy do napisania jak największej ilości prac i do stworzenia — najczęściej „na siłę” — własnego systemu. Spięcie między eternalnym wymiarem filozofowania a całkiem doczesnym dążeniem do sławy, uznania czy akceptacji jest dla wielu postronnych aż nazbyt widoczne. Ucieczką od wyzwania, jakie stawia filozofowanie, mogą być turystyka konferencyjna, zaszczyty (rzeczywiste bądź wyolbrzymione), naciskanie na własne środowisko, aby podejmowało ciągle nowe działania. Taką ucieczką może być *quasi*-mądrościowa postawa: „wszystko to już było”, albo „filozofowanie to choroba młodości”. Może nią być jawny, ale częściej dobrze ukryty, dogmatyczny agnostycyzm. I wreszcie ucieczką od filozofii może być „rzucenie się w ciepłe objęcia codzienności”: ogródek, ryby itp.

Filozofowanie jest więc trudne, gdyż wymaga przezwyciężenia postawy naturalnej, aby użyć tego technicznego terminu E. Husserla. Wymaga też autentyczności w sensie egzystencjalistycznym, tzn. braku samooszustwa polegającego na lęku przed odpowiedzialnością za własne poglądy i ucieczce w codzien-

ność, ucieczce w to, co myśli jakaś poważana szkoła filozoficzna, w to, co jest szanowane w tradycji, lub też po prostu ucieczce w to, co „się” robi, „się” myśli itd. Czy filozofowanie wymaga postawy niezaangażowanego obserwatora? Sądzę, że tak, ale tylko jako narzędzia filozoficznego, nie zaś jako trwałej postawy życiowej. Ale to i tak jest trudne. Można, zawodowo patrząc, ciągle, przez całe swoje życie filozoficzne, rozważać naturę dobra moralnego, ale w tym celu trzeba ciągle wrywać się z własnych głębokich przeświadczeń na temat dobra moralnego i jednocześnie w życiu codziennym z innymi ludźmi, niejako dogmatycznie, trzymać się swoich podstawowych przekonań w tej dziedzinie.

Filozofowanie jest trudne, gdyż wymaga swoistej ascezy i związanego z nią wysiłku. Większość z nas na co dzień posługuje się nauczonymi wcześniej skojarzeniami, nawykami, schematami. I to zarówno prywatnie, jak i zawodowo. Myślenie teoretyczne w każdej dziedzinie nauki jest trudne m.in. dlatego, że nie polega głównie na kojarzeniu, stosowaniu schematów i nawyków. Myślenie filozoficzne jest dodatkowo trudne, bo filozofia jest dyscypliną, w której trzeba zaczynać wszystko od nowa samemu. Ktoś, kto zabiera się do rzetelnego rozważenia którejś z aporii filozoficznych, nie może po prostu stwierdzić, że te a te wyniki badawcze swoich poprzedników uznaje za pewne i przejść do dalszych badań. Trzeba wszystko zaczynać samemu od nowa. Nawet wtedy, gdy powtarza się tylko już poprzednio sformułowane przez kogoś argumenty, trzeba je samemu od nowa przemyśleć. Tego rodzaju wymóg radykalnej refleksji jest skierowany przeciw życiu, tzn. przeciw jego potocznej formie, polegającej na zatopieniu w tym, co spontaniczne, w tym, co witalne, zmysłowe, w tym, co naturalnie aksjologiczne, a nawet przeciw nawykowi i przeświadczeniom intelektualnym dotychczas dobrze ugruntowanym. Refleksja filozoficzna jest przeciw życiu, ale, jak głosi powiedzenie, duch żywi się życiem. Autentyczne filozofowanie jest formą duchowości i ta forma jest, jak sądzą, równie rzadka i trudna, jak autentyczna duchowość religijna. Duchowość religijna także wymaga brania w nawias wielu oczywistości, bo czymże są wszelkie oczywistości wobec wszechmocy Boga. Refleksja filozoficzna wymaga więc ascezy, dystansu w stosunku do tego, co intuicyjnie oczywiste, w stosunku do tego, co tradycyjne, a nawet w stosunku do tego, co nobliwe i uświęcone tradycją.

Czy takie wymagania są po ludzku możliwe do spełnienia? I czy gdyby zostały przez kogoś zrealizowane do końca, otrzymalibyśmy nie filozofa, lecz niezaangażowanego obserwatora, a mówiąc potocznie — potwora? Myślę, że nie. Psychologicznie patrząc, długotrwała postawa dystansu jest niemożliwa, a również i z punktu widzenia moralnego nie powinna być trwała. Powinna raczej zawocować syntezą codzienności i filozoficznego spojrzenia. Wydaje mi się, że na przykład spontaniczne doświadczenie estetyczne piękna świata nie jest umniejszane doświadczeniem konceptualnym w ramach estetyki filozoficznej, ale jest przez ten trening intelektualny ubogacone. Nie ma więc alternatywy rozłącznej między mędrcą szkiełkiem i okiem a intuicją i spontanicznością. Jest możliwa

ich synteza. A na końcu powstaje — powinno powstać — coś, co chciałbym nazwać „pobożnością tajemnicy świata”.

Aby nie kończyć tym nieco pompacyjnym stwierdzeniem, chciałbym zwrócić uwagę na kilka pokus płynących z nadinterpretacji możliwości filozofii. Pokusy te utrudniają „trzeźwe” filozofowanie. Od filozofii czy filozofów oczekuje się dość często, że wskażą drogę życia. Może tak być, że ktoś w wyniku obcowania z jakimiś treściami filozoficznymi przeżyje coś w rodzaju konwersji egzystencjalnej. Ale to jest, jak sądzę, bardzo rzadka sytuacja. Same treści filozoficzne, podane nawet w bardzo przekonującej formie, nie wystarczają. Do ewentualnej przemiany egzystencjalnej potrzebne są inne czynniki, których przyczyn nigdy do końca nie da się pojęciowo wyrazić. Dlatego całkowicie błędne są próby nawracania, uzdrawiania czy nawet zbawiania filozofią. Oprócz tzw. treści czysto teoretycznych do zwrotu egzystencjalnego mogą przyczyniać się też takie „rzeczy”, jak: doświadczenie życiowe, spotkani ludzie, indywidualna wrażliwość itp.

Nie należy oczekiwać od filozofii, że poda jakiś zbiór treści, które będą tak przekonujące, że będą „ponad wszelką rozsądną wątpliwość”. Człowiek jest istotą obdarzoną wolnością myślenia i samozwrotnością świadomości teoretycznej. Te cechy pozwalają mu na zdystansowanie się od każdej treści i postawienie jej pod znakiem zapytania, choćby tylko w neutralnościowym trybie „a może jednak”. Nie wiem, jaki rodzaj przekonywania jest zaplanowany przez Boga w chrześcijańskiej *visio beatifica*, ale na pewno nie może to być takie uszczęśliwienie, które likwidowałoby wolność myślenia i samozwrotność refleksji. Można jednak przypuszczać, że Pan Bóg jest na tyle wielkim mędrce, iż potrafi pogodzić wolność i szczęście.

Nie należy sądzić, że filozofia może dostarczyć jakiegoś ostatecznego wyjaśnienia czy rozumienia świata. Każde ludzkie wyjaśnianie i rozumienie opiera się na jakichś założeniach i dlatego może być tylko wyjaśnianiem i rozumieniem. Stąd też i w filozofii niemożliwa jest tzw. bezzałożeniowość (choć wiem, że z tym można polemizować). Myślę, że idea filozoficznej wiedzy bezzałożeniowej, ostatecznie wyjaśniającej i rozumiejącej jest niemożliwa i psychologicznie, i metafizycznie. Psychologicznie jest niemożliwa ze względu na wspomnianą wyżej wolność myślenia i samozwrotność świadomości teoretycznej. Metafizycznie zaś jest niemożliwa dlatego, że jest uzurpacją wiedzy, która może przysługiwać tylko intelektowi nieskończonemu. Nasza wiedza o świecie zawsze zakłada odbieranie pewnych danych, bycie pobudzonym przez coś różnego od nas, czyli, mówiąc zwyczajnie, zakłada doświadczenie. Ono samo jest założeniem, gdyż to nie my jesteśmy autorami tego bycia pobudzonym, jest to coś zastanego i od nas niezależnego. To doświadczenie mogłoby być całkiem inne i wtedy też nasza wiedza o świecie byłaby inna. Wiedza bezzałożeniowa musiałaby polegać nie na odbieraniu bodźców, lecz na kreowaniu doświadczeń i przedmiotów niejako z siebie. Dla nas, ludzi, wiedzieć coś, to, przynajmniej

częściowo, znaczy coś odzwierciedlać, natomiast wiedzieć dla intelektu nieskończonego, to nie być skazanym na jakiegokolwiek pobudzenie z zewnątrz, lecz tworzyć z niczego. Wytwarzanie i poznawanie są w naszym, ludzkim przypadku czymś różnym. *Intellectus infinitus* nie zna tej różnicy.

Filozofia kusi niekiedy ideą „wszystko, albo nic”, albo inaczej: „nic nie może być wyjaśnione, zanim wszystko inne nie będzie wyjaśnione”. Początkujący w filozofii często myślą na przykład tak: „zanim nie rozstrzygnę problemu sceptycyzmu, nie warto filozofować na inne tematy, gdyż po co filozofować, jeżeli, jak twierdzą sceptycy, każde rozumowanie musi się kończyć albo ciągiem w nieskończoność w uzasadnianiu, albo błędnym kołem”. Wbrew temu jednak filozofować warto, gdyż nikt jak dotychczas nie wykazał, iż częściowe wyjaśnienia są całkowicie bezwartościowe poznawczo i egzystencjalnie.

Filozofowanie jest niekiedy utrudniane pokusą stworzenia systemu. Przy podejściu systemowym do filozofii na podstawie jednej lub najwyżej kilku zasad miałyby dać się rozwiązać wszystkie problemy metafizyczne, epistemologiczne, etyczne itd. Dzisiaj filozofowanie systemowe nie jest raczej modne. Przeciwstawia się mu filozofowanie analityczne, tzn. myślenie w określonej dziedzinie problemów bez oglądania się na wymiar systemu. Jednak idea systemu ma ciągle siłę pociągającą, gdyż jakby domniemana jest w niej obietnica przekroczenia faktyczności świata. Przez wyrażenie „przekroczenie faktyczności świata” rozumiem tutaj osiągnięcie pełnego strukturalnie, chociaż nie wyczerpującego, przedstawienia całego „rusztowania rzeczywistości”, tzn. głównych jej kategorii i ich wzajemnych powiązań. Przeciw temu systemowemu roszczeniu do pełności trzeba jednak podkreślić, że jedno dane można wyjaśniać i rozumieć tylko za pomocą innych danych. Wyjaśnianie nigdy też nie równa się możliwości pokazania „jak” powstawania jednych przedmiotów z innych, nie ukazuje naocznie „jak” powiązania jednych faktów z innymi faktami. Można wyjaśniać istnienie świata przez odwołanie się do mocy stwórczej Boga i jest to dobre wyjaśnianie w obliczu innych możliwych supozycji na ten temat, ale samego „jak” stworzenia ani filozoficznie, ani w żaden inny sposób nie da się pokazać. Można wyjaśniać możliwość wolności przez odwołanie się do niematerialnej duszy ludzkiej i jej potencjalności, ale nadal pozostanie nie pokazane „jak” połączenia wolnej decyzji ze środowiskiem otaczających ją uwarunkowań itd. Można wyjaśniać, tak jak się to robi w przyrodoznawstwie, widzenie barwne świata przez odwołanie się do odpowiednich długości fal elektromagnetycznych, ale nie da się przez to ukazać „jak” transformacji świata fizycznego w fenomenologię świata w technikolorze, w której żyjemy itd. W związku z tym pojawia się często rozczarowanie: „filozofia miała wyjaśnić świat, a faktycznie w tym wyjaśnianiu zakłada wciąż inne pojęcia, a wszystko to nie pokazuje genezy faktyczności świata, nie unaocznia «jak» powstawania jednych rzeczy z drugih”. Taka sytuacja jest jednak nieunikniona i wynika z poprzednio zasygnalizowanego charakteru ludzkiej obecności epistemicznej w świecie. Nasze

poznanie jest tylko najwyżej odzwierciedlaniem świata, a nie stwarzaniem przedmiotów i zasad ich wzajemnego powiązania.

Tego rodzaju trudności prowadzą często albo do opisanej poprzednio ucieczki od filozofii, albo do reakcji: „spekulacja filozoficzna jest jałowa, bezwartościowa; nauki dają wiedzę prawdziwą”, albo też reakcji: „zdrowy rozsadek i życie potoczne są oazami prawdy”. To jest jednak złudna droga ucieczki. Teza, iż nauki, a nie filozofia, są dobre poznawczo, jest też tezą filozoficzną. Jeżeli jednak przeciwnik filozofii przyzna, że wprawdzie nie da się teoretycznie dowieść, iż nauki są lepsze od filozofii, bo to też będzie filozofowanie, to będzie przynajmniej próbował twierdzić, że można wykazać wyższość nauk nad filozofią praktycznie: „przecież to nauki dały w ostatnich czasach tak ogromny postęp technologiczny” itp. Ale przecież i powiedzenie, że postęp technologiczny jest czymś dobrym, stanowi również tezę filozoficzną. Wniosek jest więc taki, że od filozofii nie ma ucieczki. Jej przeciwnicy w ukrytej formie przedstawiają tylko pewną inną filozofię. Gdy pokazujemy dziecku w zoo słonia i mówimy „to jest słoń”, to wydaje się, że nie musimy rozstrzygać, co to zdanie naprawdę znaczy, czy mamy na myśli trwającą w czasie substancję, czy raczej pewien rozwijający się w czasie proces. Zapytani o to, w końcu będziemy musieli się jednak zdecydować na jakąś filozofię. Taka konkluzja nie jest domniemana jako zwyczajstwo mojej dziedziny, tzn. filozofii, nad innymi dziedzinami, nad nauką lub zdrowym rozsądkiem. Chodzi tylko o uświadomienie, że nasze istnienie w świecie ciągle obraca się wokół pytań o to, co jest ostateczne i istotne i że od tych pytań rzeczywistość ucieczki nie ma.

I jeszcze ostatnia kwestia, a mianowicie relacja między filozofią a mądrością. Z jednej strony, we wszystkich wprowadzeniach do filozofii podaje się, że zgodnie z grecką etymologią tego słowa filozofia to umiłowanie mądrości. Z drugiej jednak, słowo to brzmi dzisiaj prawie całkowicie staromodnie i nawet do pewnego stopnia dziwacznie, gdy zastosujemy je w języku codziennym mówiąc o kimś „to mądry człowiek”. Co więcej, nawet filozofowie, którzy czasami odnoszą się do tego pojęcia, znajdują się w pewnym zakłopotaniu, bo wydaje się, że trudno jest podać takie znaczenie „mądrości”, które znajdowałoby oddźwięk u współczesnego człowieka (a myślę, że i ludzie z dawniejszych czasów też nie byliby łatwymi odbiorcami filozoficznych określeń „mądrości”). Przyczyną tego zakłopotania jest chyba to, że podawane określenia mądrości są dalekie od potocznych skojarzeń wiązanych z tym słowem. Gdy Arystoteles łączy mądrość z teoretyczną kontemplacją, to wydaje się, że taka sytuacja jest zarezerwowana dla niewielu, a co gorsza rodzi się podejrzenie o kontemplacyjne samozadowolenie i oddalenie od życia. Gdy św. Tomasz z Akwinu mówi, że *Sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit*⁴, to też jest to raczej elitarystyczne określenie. Być może poznanie ostatecznych przyczyn należy uznać za mąd-

⁴ *Contra gent.* I, 94.

rość, lecz jest to rzecz dostępna dla bardzo małej liczby ludzi. Gdy Kant mówi, że mądrość jest zgodnością między wolą a jej celem ostatecznym, którym jest najwyższe dobro, to i tu nie można negować, iż życie w takiej zgodności zasługuje na nobliwe określenie mądrości, lecz jednocześnie i takie nadanie znaczenia temu słowu stosunkowo mało ma wspólnego z potocznymi skojarzeniami na ten temat.

Chciałbym najpierw stwierdzić rzecz prawie oczywistą, że studiowanie filozofii nie musi dawać mądrości, a także, iż zajmowanie się filozofią nie jest z pewnością jedynym sposobem pozyskania tej cechy. Po drugie, również traktuję jako oczywiste, że mądrość nie jest posiadaniem dużej ilości informacji na wiele tematów ani zdolnością do szybkiego wglądu intelektualnego w różne stany rzeczy. Nie jest też, jak sądzę, doświadczeniem życiowym, przez co rozumie się najczęściej znajomość ludzkich charakterów i ludzkich zachowań. To określenie jest zbyt wąskie i zbyt blisko zbliża mądrość do życiowego sprytu. Czym zatem jest mądrość? Jest ona raczej darem niż czymś, co można osiągnąć wysiłkiem. Jest zdolnością do widzenia wartości we wszystkich rzeczach, w tych wielkich, w tych mniejszych i w tych całkiem małych. Polega na umiejętności rozpoznania i docenienia wszystkiego tego, co jest pozytywnie wartościowe. Mądrość jest zatem czymś, co w żargonie filozoficznym można by nazwać aksjologiczną, a szczególnie etyczną duchowością⁵. Jako taka występuje w różnych postaciach u tych, jak sądzę, wielu ludzi, którzy potrafią żyć dostrzegając pełnię i bogactwo świata. Negatywnie patrząc, wymaga wyzbycia się egocentryzmu, a pozytywnie — jest zdolnością do aksjologicznego wglądu we wszystkie sytuacje i stany rzeczy. Posiadają ją ludzie prości i ludzie, jak się tego raczej nie mówi, bardziej skomplikowani. Filozofowie i tu są w niewygodnej sytuacji, gdyż ich zajęcie utrudnia raczej zdobycie mądrości w sugerowanym znaczeniu. Wspomniana poprzednio postać niezaangażowanego obserwatora, której wymaga filozofowanie, odciąga od wartościowości świata, sytuuje filozofa w roli znawcy wszelkich teorii, co prowadzi do egocentrycznej zarozumiałości (często jest ona prawie nie uświadamiana). Znajomość wielu teorii, jak mógłby ktoś jednak zareagować, powinna prowadzić raczej do skromnego „wiem, że nic nie wiem” niż do egocentrycznej zarozumiałości, lecz — jak wiadomo z praktyki ludzkiej duchowości — skromność i zarozumiałość żyją często spokojnie obok siebie. Ewangeliczne dzieciństwo jest metaforą mądrości dlatego, że dzieci mają spontaniczną tendencję do zachwycania się różnorodnością i bogactwem otaczającego nas świata. A do tego znajomość teorii filozoficznych jest raczej przeszkodą niż pomocą. Ale, optymistycznie patrząc, filozofia ma być przecież właśnie miłością mądrości, a miłość jest w pewnym aspekcie ciągłym dążeniem do

⁵ Takie określenie „mądrości” biorę, modyfikując je, od N. Hartmanna; por. jego *Ethik*, Berlin 1949³, s. 427-432.

tego, co wyżej wartościowe, a więc i mądrość, choć trudna, nie musi być filozofom odmówiona.

A jednak — aby dokonać zwrotu w intuicjach filozoficznych dotyczących mądrości — i mądrość rozumianą jako aksjologiczna duchowość coś łączy z wieloma poprzedzającymi ją interpretacjami, interpretacjami ocenionymi tu przed chwilą jako elitarystyczne. Czyż bowiem dostrzeganie wartości we wszystkim nie łączy się z kontemplacyjnym zwrotem ku najwyższym ideom, z przecuciem ostatecznych przyczyn czy z antycypacją bezwzględnego dobra? Tak jest, ale jako filozof muszę jednak zadowolić się tylko powiedzeniem, że chyba tak jest.

Why is philosophy difficult?

What is the nature of philosophical thought? The author tries to show that philosophy is a difficult and unique intellectual preoccupation. Then he offers a review of the possible causes of this situation. (1) Ideally philosophy presupposes omniscience, intimating that the competence of its student ranges over all branches of natural sciences and encompasses a complete picture of human culture through the ages. (2) Philosophy breeds paradoxes and interminably tries to solve them. (3) It runs against the common sense view of the world. (4) It promises to offer universal explanations of all events, though the explanations are to be arrived at from any specific point of departure. Yet, as human knowledge it must inescapably remain limited and fragmented, which indicates that philosophy cannot be identified with wisdom, concludes the author.