

Edmund Morawiec

Ogólne wprowadzenie w problematykę Sympozjum

Studia Philosophiae Christianae 17/1, 139-145

1981

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

odnowiony kształt odwiecznych wartości filozofii chrześcijańskiej — *philosophia perennis renovata*.

Te właściwości filozoficznych przemyśleń ks. prof. K. Kłósaka stworzyły duchowy klimat, w którym dojrzewało jego dzieło *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, one też wyznaczają cele, do realizacji których zmierzać będą poszczególne rozważania niniejszego Sympozjum. Propozycje ks. prof. Kłósaka zostaną poddane dokładniejszej analizie, aby w jaśniejszym świetle ukazały się zawarte w nich implikacje logiczne, atrakcyjne, skłaniające do akceptacji, albo też dyskusyjne, domagające się wyjaśnień czy uściślenia. Sądzę, że bezpośrednia wymiana poglądów z obecnym na sali ich Autorem przyuczyni się do tego, aby ta dyskusja okazała się pożyteczna dla wszystkich jej uczestników i dla całego zebranego tu grona. Takie są też moje życzenia, które w ostatnim zdaniu mego przemówienia pragnę wyrazić pod adresem naszego spotkania.

EDMUND MORAWIEC

OGÓLNE WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ SYMPOZJUM

Sympozjum organizowane przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK właściwą mu problematykę koncentruje wokół podstawowych zagadnień występujących w książce ks. K. Kłósaka pt. *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* t. I, Kraków 1979, s. 503. W niniejszym „Wprowadzeniu” pragnę po kilku uwagach, dotyczących treści całej książki, wyłuszczyć pewne najbardziej dyskutowane we współczesnej literaturze filozoficznej problemy, wiążące się ściśle nie tyle z samym zagadnieniem poznania Boga, ile raczej z problematyką filozofii Boga jako dyscypliną filozoficzną. Decyzja ta dyktowana jest faktem, iż na Sympozjum tym podejmie się bezpośrednio zagadnienie poznania Boga, najpierw w aspekcie ogólnym, wskazując na jego relacje względem racjonalnych typów poznania — uczyni to Ks. Prof. dr hab. S. Kamiński z KUL, następnie w bezpośrednim już nawiązaniu do wspomnianej książki zagadnienie to omawiać się będzie w dwóch następnych referatach, z ktrych jeden pt. „Aspekt teodecealny kosmogenez”, dotyczący problematyki pierwszej części książki zatytułowanej: „Zagadnienie początku trwania czasowego wszechświata a problem istnienia Boga”, przedstawi Ks. doc. dr hab. M. Lubański, drugi zaś pt. „Aspekt teodycealny abiogenezy”, bezpośrednio nawiązujący do drugiej części książki zatytułowanej: „Zagadnienie początków życia organicznego a problem istnienia Boga”, przedstawi ks. doc. dr hab. Sz. W. Ślaga. Uwagi moje, o których wspomniałem wyżej, ograniczę do niektórych zagadnień zawartych we wstępnej części książki ks. K. Kłósaka, części której tytuł brzmi: „Wprowadzenie do filozofii Boga. Jej zagadnienia metateoretyczne i niektóre założenia teoretyczne”.

Wskazując ogólnie na treść rozprawy pt. *Z zagadnień filozoficznych poznania Boga* należy zauważyć, że zawiera ona rezultaty długoletnich badań z zakresu samej filozofii Boga, jak również jej meta-teorii. Składają się na nią dwie części poprzedzone szerokim wprowadzeniem, w którym Autor daje wyraz swoim poglądom na szereg

zagadnień, tak z zakresu samej filozofii, jak również filozofii Boga. W pierwszej części rozprawy (ss. 111—302) podjęto zagadnienie początku trwania czasowego wszechświata w jego relacji do zagadnienia poznania istnienia Boga. W wyniku szerokich omówień tego problemu autor doszedł do przeświadczenia, że szukanie drogi do przekonania o istnieniu Boga w przyjęciu absolutnego początku czasowego wszechświata nie może prowadzić do pozytywnych rezultatów poznawczych na korzyść tego przekonania, przede wszystkim dla tego, że nie daje się wykazać prawdziwość tezy, że wszechświat ma absolutny początek czasowy, tak w płaszczyźnie rozumowej, przyrodniczo-filozoficznej, jak również w płaszczyźnie czysto filozoficznej. W tej części pracy Autor pokazał, że szukanie drogi do przeświadczenia o istnieniu Boga w przyjęciu absolutnego początku wszechświata kończy się, — jak sam podkreśla — ślepyim zaułkiem (zob. s. 284).

Przedmiotem rozważań części drugiej (ss. 303—503) jest zagadnienie początku życia organicznego w relacji do problemu istnienia Boga. Autor krytycznie omawia tu przeróżne wersje argumentu „biologicznego” na istnienie Boga i wykazuje najpierw, że teza o metafizycznej niemożliwości powstania życia na ziemi w drodze abiogenezy nie posiada dostatecznego uzasadnienia, następnie, że gdyby nawet takie uzasadnienie dało się przedstawić, to i tak z faktu czasowego początku życia na ziemi niemożliwe byłoby uzasadnienie istnienia Boga. Dokonując takiej oceny wartości dowodowej argumentu biologicznego autor nie twierdzi bynajmniej, żeby nie można było prawidłowo pod względem logicznym przejść od jestestw obdarzonych życiem organicznym do przeświadczenia o istnieniu Boga. Zdaniem Autora jest to możliwe pod warunkiem, że całe rozumowanie — jak się wyraża — przetoczy się na tory argumentu z przygodności rzeczy (s. 453). Znaczy to, iż zgodnie z metateoretycznymi sformułowaniami znajdującymi się w części książki, stanowiącej „Wprowadzenie” do czysto przedmiotowych rozważań, w argumentacji za istnieniem Boga nie jest ważne, czy świat jest odwieczny czy nie, następnie, czy istnieje początek życia organicznego czy nie, ważnym i podstawowym faktem w argumentacji wspomnianej, jest fakt przygodności świata (kosmosu) względnie przygodności bytów żywych.

Na treść „Wprowadzenia” składają się: 1° omówienie własnej koncepcji filozofii, tak w aspekcie jej przedmiotu, jak również metody, 2° koncepcja filozofii Boga, 3° sama koncepcja bytu. Zagadnienia te zostały tu podjęte, przede wszystkim ze względu na to, że zdaniem Autora, formy argumentacji za istnieniem Boga, w swym — jak się wyraża — szczegółowym wyrazie epistemologicznym i metodologicznym stanowią funkcję podzielanej uprzednio teorii filozofii Boga. Stanowią one (te teorie), ni mniej ni więcej, aprioryczną determinację ich szczegółowego wyrazu poznawczego. Również koncepcja bytu ze względu na to, że wszystko, co możemy powiedzieć o Bogu stanowi szczególnie przypadek tego, co przyjmujemy w przedmiocie bytu jako takiego, nie może tu być obojętna (s. 27).

Gdy chodzi o koncepcję filozofii, to Autor przez filozofię w znaczeniu ścisłym rozumie, najkrócej mówiąc, naukę o aspekcie bytowości, inaczej mówiąc, naukę o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie. Tę definicję przyjmuje po prostu z tradycji. Twierdzi bowiem, iż jest to jedno ze znaczeń tradycyjnych tego terminu (s. 27). Tak rozumiana filozofia pojmuje się w rozprawie pluralistycznie. Całość filozofii dzie-

li się na ogólną i szczegółową. Pierwsza stanowi naukę o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie, bez uwzględniania typów bytu, druga obejmuje nauki o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ograniczeniu do poszczególnych typów bytu. Pierwszą ogólną stanowi metafizyka (s. 59), która rozpatruje byty jednostkowe realne w aspekcie bytości, dając o nich ujęcie maksymalnie abstrakcjonistyczne, bo z pominięciem wszelkiego konkretnego jako takiego z dziedziny odrębności kategoryalnych i różnic w zakresie typów bytu, a z uwzględnieniem samego tylko podstawowego aspektu bycia czymś istniejącym realnie (s. 56). Do drugiego typu filozofii — szczegółowej, zalicza się filozofię przyrody, której przedmiotem formalnym jest typ bytu jaki charakteryzuje rzeczy występujące w przyrodzie, to jest typ bytu podległy ruchowi w ścisłym znaczeniu (s. 57). Do tej grupy filozofii zalicza się również filozofię Boga, którą stanowi nauka o aspekcie bycia czymś realnie istniejącym w zakresie jednego bytu jakim jest Bóg (s. 59). Tutaj też należy zaliczyć inne dyscypliny filozoficzne wyróżniane w tradycji, jak psychologię filozoficzną czy filozoficzną antropologię.

Z pozycji takiej koncepcji filozofii Autor podjął szeroką dyskusję z przeciwstawną koncepcją filozofii prezentowaną między innymi przez J. Kalinowskiego i M. A. Krapca, której podstawową tezą jest twierdzenie głoszące jedność filozofii. Ostatecznym rezultatem podjętej polemiki jest stwierdzenie Autora, że na odcinku relacji zachodzącej między problematyką metafizyczną a kosmologiczną Kalinowski i Krapiec nie dowiedli epistemologicznej i metodologicznej jedności gatunkowej filozofii wziętej w jednym ze swych znaczeń tradycyjnych. Ale Autor zaraz dodaje, że tak można utrzymywać, gdy zakłada się, że wyrażenie „byt jako byt” musi mieć treść różną od wyrażenia: „byt jako konkretnie istniejący” (s. 56). Wskazywałoby to, że klasyfikacja filozofii wyżej wymienionych jest ściśle związana z samą koncepcją bytu jako takiego. Zresztą i klasyfikacja filozofii przedstawiona w omawianej książce odpowiednio koheruje z abstrakcjonistyczną koncepcją bytu jako bytu. Dyskusja nad problemem jedności lub pluralizmu filozoficznego poznania nie może nie uwzględniać samej koncepcji bytu jako bytu.

Gdy chodzi zaś o metodę filozofowania, Autor między innymi wyraża się, iż filozofia winna materialnie opierać się na empirycznej fenomenologii. Owe materialne oparcie filozofii o zebrany materiał w ramach badań empirycznej fenomenologii ma, zdaniem autora, wielkie znaczenie dla filozofii, gdyż jak się wyraża, zakotwicza mocno w naszym doświadczeniu przedfilozoficznym tj. potocznym i naukowym, sformułowania i wywody filozoficzne (69). Użyty tu termin „empiryczna fenomenologia” nie oznacza bynajmniej takiej, lub innej wersji fenomenologii E. Husserla. Jest to raczej taka dziedzina poznania w której chodzi o czysto empiriologiczne ujęcie istoty (65). W tym zaś empiriologicznym ujęciu chodzi o istotę ze zjawiskowego punktu widzenia. Przedmiotem, czyli tym, do czego odnosi się w tym przypadku analiza empiriologiczna, jest zjawisko, ale rozumiane po linii realizmu epistemologicznego i metafizycznego, a więc jako pewien aspekt realnie istniejących przedmiotów z obrębu świata przyrody (s. 66 dop. 123). Zdaniem Autora te materiały jakie mogą być zebrane w ramach badań „fenomenologicznych” dotyczących empiriologicznie ujętej istoty rozpatrywanych aspektów rzeczywistości, są heterogeniczne w stosunku do tego, co się znajduje w filozofii. Materiały te

różnią się pod względem języka pojęciowego jak i metody ich gromadzenia. Niemniej stanowią materialną bazę dla filozofii. Przejście od nich do filozofii w znaczeniu ścisłym dokonuje się w drodze zamiany empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną, inaczej mówiąc, to przejście polega na ujmowaniu wszystkiego, co znamy z empiriologicznego doświadczenia, w aspekcie bytu jako takiego lub określonego typu bytu. Następnym etapem filozofowania, po wprowadzeniu określonej interpretacji filozoficznej dla rozpatrywanych danych „fenomenologicznych”, jest poces wyodrębniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń odnoszących się do tych danych. Na tej drodze, zdaniem autora, można ustalić strukturę typów bytu i bytu jako takiego. Na takiej drodze dochodzi się także do stwierdzenia istnienia Boga (ss. 69—70).

To, co wydaje się, wymaga poddania dyskusji celem jaśniejszego zrozumienia zarysowanej koncepcji filozofii, jaką przedstawiono w rozprawie jest: 1° problem fenomenologii empirycznej jako pewnej dziedziny poznania, z uwzględnieniem jej stosunku do nauk szczegółowych, a w związku z tym wyraźniejsze określenie znaczenia terminu: „dane fenomenologiczne” w zestawieniu z terminem: „dane empiriologiczne”, 2° problem transpozycji filozoficznej poznania empiriologicznego, przy której chodzi, mówiąc językiem Autora, o przejście z empiriologicznej perspektywy pojęciowej na pojęciową perspektywę ontologiczną. Ta transpozycja budzi pewne zastrzeżenia ze względu na zasadniczą różnicę języka z jednej strony fenomenologii empirycznej, której język, jak Autor zaznacza ma charakter języka czysto fenomenalistycznego, a nawet zdaje się z nim utożsamiać (s. 64 dop. 120), z drugiej zaś języka klasycznej filozofii. Klasyczna metafizyka, czy filozofia dotyczy zupełnie innego aspektu rzeczywistości, niż dzieje się to w naukach szczegółowych, lub w analizie empiriologicznej stanowiącej, ważny element w fenomenologii empirycznej. Filozofia klasyczna bowiem urabia swoje pojęcia w oparciu o inny materiał empiryczny, niż dzieje się to w analizie empiriologicznej.

Gdy chodzi natomiast o filozofię Boga, jak już wspomniano, pojęta jest jako autonomiczna, odrębna dyscyplina filozoficzna w ramach filozofii rozumianej jako nauki o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie (s. 27). Mieści się ona poza obrębem metafizyki i filozofii przyrody. Niemniej odrębność jej i autonomiczność jest specyficzna pod względem metodologicznym a to dlatego, że jak sam autor wyraża się, charakteryzuje ją pluralizm metodologiczny. Ujawnia się on w tym, że w punkcie wyjścia, filozofia Boga korzysta z danych poznania metafizycznego, nauk przyrodniczych oraz filozofii przyrody (s. 71). Tę zależność Autor podkreśla bardzo wyraźnie. Stwierdza między innymi, że aby można było się poruszać w sposób sensowny (na terenie filozofii Boga) trzeba stale odnosić się do metafizyka, którego języki nauk przyrodniczych, filozofii przyrody i samej filozofii Boga byłyby szczególnym przypadkiem. Wspomniane wyżej elementy wprzęgnięte są w służbę ostatecznego wyjaśnienia świata, rozpatrywanego w swych najbardziej charakterystycznych i najbardziej zasadniczych właściwościach ontycznych, dzięki czemu uznaje się ją jako pewną całość doktrynalną (s. 73).

Przy takiej koncepcji wyłania się problem zależności filozofii Boga od nauk przyrodniczych. Autor ilustruje go na przykładzie wykorzystania nauk szczegółowych w uformowaniu punktu wyjścia

kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga. Wyraża się tam pogląd, że przy filozoficznych operacjach definicyjnych ruchu trzeba korzystać pośrednio z tego, co na terenie fizyki powiedziano na temat stosunku ruchu do materii. Tę pośrednią zależność Autor rozumie w ten sposób, iż uważa, że inaczej będzie się argumentować za istnieniem Boga, gdy przyjmuje się, w ramach przyrodniczego obrazu świata, że ciała nieożywione są per se nieruchome a inaczej, gdy jest się zdania, że ruch stale przynależy do materii (s. 72). Autor jest zdania, że teza: ciała nieożywione logicznie wiąże się z filozoficzną koncepcją ruchu wyrażoną przy pomocy terminów: akt i możność (s. 71 dop. 136, s. 72). Dlatego też odrzuca się tę definicję jako nie nadającą się do opisanego, czy też wyrażenia natury ruchu, jaki obserwujemy w doświadczeniu potocznym (s. 71). Co więcej autor zdaje się uważać, iż klasyczne określenie ruchu pretendujące do opisywania jego natury stanowi dowolną konstrukcję pojęciową (s. 71), dowolną w tym znaczeniu, że nie liczy się z rzeczywistością ruchu, o której mówią nauki fizyczne.

Sprawy jakie należałoby przedyskutować z okazji przedstawionych tu poglądów, a które są wciąż aktualne to między innymi: 1° Stosunek filozofii Boga, w ramach tej koncepcji filozofii w ogóle od strony ich przedmiotu do metafizyki, czy też nie. Jeżeli występuje, to jest ona częścią metafizyki, albo też dydaktycznie wydzieloną, szerzej rozpracowaną teorią Boga. Jeżeli nie, to rodzi się pytanie, czym jest metafizyka abstrakcjonistyczna jako nauka filozoficzna ostatecznie tłumacząca rzeczywistość. Co tu oznaczać będzie wyrażenie: „ostatecznie” i czego będzie dotyczył ten typ tłumaczenia. Być może ograniczać się będzie do aspektu istotowego rzeczywistości, pozostawiając na boku tłumaczenie istnienia bytu. 2° Sprawa stosunku zależności filozofii Boga, jako nauki o jedynym bycie jakim jest Bóg, od nauk przyrodniczych, od filozofii przyrody i metafizyki. Pytanie dotyczy typu zależności. Czy chodzi o zależność metodologiczną? W przypadku jej stosunku do metafizyki, sędzę że można mówić o wspomnianym wyżej typie zależności, biorąc pod uwagę, że jako wyodrębniona w klasie nauk filozoficznych będzie dyscypliną niesamodzielną. Nadto język tych trzech dyscyplin, zgodnie z ich definicjami, znajduje się na tym samym poziomie semantycznym. Dotyczy bowiem tego samego typu aspektu świata, nawet przy abstrakcjonistycznej koncepcji bytu. Inaczej się sprawa przedstawia z zależnością filozofii Boga w jej punkcie wyjścia od nauk szczegółowych. W omawianym przypadku chodzi o wykorzystanie danych fizyki przy konstruowaniu definicji filozoficznych. Czy chodzi tu o transponowanie pojęć jednej dziedziny, w tym przypadku pojęć fizycznych, na pojęcia filozoficzne? Jeśli tak to trzeba pamiętać o tym, iż inny aspekt rzeczywistości jest przedmiotem nauk fizycznych a inny przedmiotem nauk filozoficznych. Aspekty te wyznaczają specyficzne znaczenia pojęć, a konsekwentnie terminów wyżej wspomnianych dziedzin wiedzy. Jeśli nie jest to metodologiczna zależność, a tak głosi autor omawianej tu książki (s. 72) to powstaje nadal otwarte pytanie — jaka? genetyczna, heurystyczna, epistemologiczna. Ta ostatnia zachodzi, gdy N2 ocenia wiarygodność rezultatów poznawczych lub dostarcza racji dla oceny prawdziwości (wiarygodności) rezultatów poznawczych N1. Powiedzenie, że chodzi o zależność pośrednią, o tyle sprawy nie rozwiązuje, że nie widać podstaw do używania takiego terminu. Powiedzenie „zależność pośrednia”, jeśli bliżej nie zostanie zdefiniowane i to zdefiniowa-

ne metodologiczne, jest to bowiem nazwa wyrażająca właściwość procesu naukowo twórczego, jakim jest urabianie pojęć, metodologowi właściwie nie wiele mówi, albo w ogóle nic (Mocno podkreślał ten moment S. Kamiński, zab. „Stud. Phil. Christ.”, 4(1958) n. 2 r. 240.

3. Sprawa interpretacji klasycznej definicji ruchu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Stawiany w książce zarzut, iż wspomniana metafizyczna definicja ruchu nie wyraża natury ruchu, o którym mowa, uzasadniana jest kolizją jej logicznych konsekwencji z rozstrzygnięciami nauk przyrodniczych a ściślej mówiąc — fizyki. Autor w jednym ze swoich artykułów pisze, że gdyby ta definicja wyrażała adekwatnie naturę ruchu, wówczas jej konsekwencje logiczne, które ujawniają się w postaci poprawnie skonstruowanego argumentu kinetycznego nie powinny wchodzić w żadnym przypadku w konflikt bezpośredni, czy pośredni z tym, co od strony naukowej i filozofii przyrody wiemy w sposób pewny o przyrodzie (zob. „Stud. Phil. Christ.”. 1968 n. 2 s. 90). Sądzę, że istnieją podstawy, aby w ramach tej koncepcji filozofii myśl tę uważać za zasadę, w oparciu o którą rozstrzygałoby się wartość poznawczą tez metafizycznych. Zdaniem autora, klasyczna definicja ruchu koliduje, ze względu na swe logiczne konsekwencje, z współczesną tezą fizykalną wyrażającą stosunek ruchu do materii, a głosząca, że ruch jest stałą własnością materii. Natomiast doskonale funkcjonuje z tą samą tezą fizyki starożytnej, głosząca bierność materii w stosunku do ruchu. Stąd też autor bardzo wyraźnie podkreślił, że gdy nie będzie się brać pod uwagę poglądów fizyki współczesnej na temat stosunku ruchu do materii, wprowadzi się mimo swej woli już dawno zarzucone ujęcie materii jako czegoś biernego, poruszanego wyjącznie z zewnątrz (s. 72). Tezę fizykalną uważaną za pewną, nie ulegającą wątpliwości, a wyrażającą fakt, że ruch stale przynależy do materii, że jest jej stałą własnością (s. 72) autor nazywa podtekstem fizykalnym kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga.

W związku z takim ujęciem zagadnienia występuje znowu szereg problemów. Między innymi sprawa koniecznego charakteru poznania fizykalnego w ogóle, a w szczególności sprawa wartości poznawczej tezy stwierdzającej, że ruch jest stałą własnością materii. W tym ostatnim przypadku chodziłoby o wartość poznawczą (pewność) tego, co ona głosi, oraz o jej przedmiot, to do czego się odnosi, to o czym mówi. W związku z pierwszym zagadnieniem należy zauważyć, że na ogół teoriom fizykalnym przypisuje się charakter probabilistyczny. W związku z drugim zagadnieniem, wyłania się kwestia, czy termin „własność” w fizyce oznacza to samo, co ten sam termin, w filozofii.

Część czwartą i ostatnią „Wprowadzenia” stanowi prezentacja własnej koncepcji bytu. Krótko mówiąc, jest to abstrakcjonistyczna koncepcja bytu. Powstaje ona w drodze wyodrębnienia w bytach realnych, danych nam w doświadczeniu aspektu bycia czymś istniejącym realnie. To ujęcie abstrakcjonistyczne bytowości jest nie tylko ujęciem ogólnym, lecz także analogicznym (s. 85—86). Do tego pojęcia dochodzi się w drodze abstrakcji zwanej abstractio praecisiva, totalis simul et formalis, sed imperfecta, która we wszystkim, co w jakikolwiek sposób jest realnym przedmiotem konkretnym, pomija wszelkie determinacje jako takie charakterystyczne dla poszczególnych indywidualów, czy nawet kategorii lub typów bytów, by zatrzymać się jedynie na aspekcie bycia czymś istniejącym realnie. Autor pod-

kreśla, że przy takim poczynaniu nie pomija się bytu, gdy nie bierze się pod uwagę wskazanych determinacji jako takch, ponieważ właśnie uwzględnia się je, o ile są bytem. Ponadto, podkreśla się że w drodze tej abstrakcji, wyodrębniając aspekt najbardziej zasadniczy wszystkich realnych przedmiotów konkretnych nie pomija się w nim istnienia. Aspekt ten obejmuje istnienie, które tu ujawnia się już jako najbardziej pierwotny akt. Jest to istnienie abstrakcyjnie ujęte (s. 48—49).

To, co byłoby interesujące w związku z tym, co wyżej powiedziano o procesie tworzenia się pojęcia bytu, to próba bliższej charakterystyki tej abstrakcji jako operacji poznawczej. Wydaje mi się, że dopiero wówczas można coś pewnego powiedzieć o jej rezultacie, gdy się zobaczy, co stanowi jej bazę wyjściową, jak konkretnie wygląda jej przebieg i zarazem jej struktura, co decyduje, że podmiot poznający zatrzymuje się na czymś, co stanowi najbardziej zasadniczy aspekt każdego bytu. Gdyby to zrealizować, fragmenty opisujące tworzenie się pojęcia bytu jako bytu miałyby charakter mniej deklaracyjny.

Wskazałem tu na pewne tylko zagadnienia, które narzucają się w trakcie czytania „Wprowadzenia” omawianej na tym Sympozjum książki, jako na domagające się szerszego ich przedstawienia. Takie przedstawienie przyczyniłoby się do wyraźniejszego zarysowania omawianej tam samej koncepcji filozofii.

STANISŁAW KAMIŃSKI

POZNANIE BOGA A TYPY RACJONALNEGO POZNANIA

1. Typy racjonalnego poznania. 2. Postulaty stawiane poznaniu Boga.
3. Właściwy typ racjonalnego poznania Boga.

Trudno zaprzeczyć, iż poznanie Boga stanowi dziś najważniejszy i najpilniejszy problem myśli chrześcijańskiej. Wydaje się przeto słuszne nie przestawać podejmowania nowych prób jego rozwiązania. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że wiele czynników przeszkadza skuteczności tych prób. Mam tu szczególnie na uwadze jeden z nich, może najbardziej przeszkadzający — niezgodność w ustaleniu kryteriów, za pomocą których ocenia się, kiedy poznanie Boga jest najwłaściwsze. Oczywiście, nie chodzi tu jedynie o uwarunkowania płynące z różnych poziomów intelektualnych podmiotów tego poznania. Bardziej kontrowersyjne są zmiany, które ukształtowały się w wyniku historycznego rozwoju postaw myślowych ludzi w ogóle. Racjonalność, obiektywność, pewność i prawda w sensie klasycznym przestały bowiem funkcjonować jako jedyne sprawdziany bezdyskusyjne rzetelnej wiedzy filozoficznej. Obok tych wysuwa się często kryteria bardziej liczące się z mentalnością nowoczesnego człowieka, który ulega w coraz większym stopniu modzie na irracjonalizm, subiektywizm (zwłaszcza w postaci antropocentryzmu), fallibilizm i na różne odmiany praktyzmu. Nie brak wreszcie prób łączenia tych przeciwstawnych postulatów. Nieraz chciałoby się poznanie Boga oprzeć nie tylko na wiedzy obiektywno-kosmologicznej, lecz także na żywym doświadczeniu osobistym, nie tylko na racjonalnych argumen-