

Piotr Chojnacki

Sprawozdania z posiedzeń naukowych Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK

Collectanea Theologica 34/1-4, 210-221

1963

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.

COMMUNICATA

SPRAWOZDANIA Z POSIEDZEŃ NAUKOWYCH WYDZIAŁU FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ATK

W dniu 16 stycznia 1962 odbyło się w Akademii Teologii Katolickiej posiedzenie naukowe Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z udziałem pracowników samodzielnych i pomocniczych tegoż Wydziału oraz doktorantów, magistrantów i zaproszonych gości. W programie posiedzenia ks. dr Bohdan Bejze wygłosił odczyt „Typy analogii w ujęciu Tomasza z Akwinu i ich zastosowanie w metafizyce”. Po odczycie nastąpiła dyskusja.

Wstępna część referatu zawierała omówienie jego problemu i metody. Wśród tomistów istnieje rozbieżność poglądów zarówno w sprawie podziału analogii i charakterystyki jej typów, jak i w sprawie stosowalności tych typów w dociekaniach metafizycznych. Zachodzi więc potrzeba przebadania i rozstrzygnięcia obydwu kwestii, przy czym szczególną uwagę należy zwrócić na ontologiczne podstawy typów analogii, ponieważ w metafizyce teorii analogii jest to aspekt zasadniczy, a w dotychczasowej literaturze nie posiada opracowania wystarczająco szczegółowego i pogłębionego.

Opierając się na tekstach Tomasza, prelegent podzielił analogię na następujące typy (oprócz analogii czysto bytowej): 1. analogia atrybucji, 2. analogia metafizyczna, 3. analogia proporcjonalności ogólnej, 4. analogia transcendentálna w znaczeniu ścisłym, 5. analogia transcendentálna w znaczeniu względnym. Typy drugi i trzeci stanowią analogię proporcjonalności niewłaściwej, natomiast typy czwarty i piąty stanowią analogię proporcjonalności właściwej.

W pierwszym, drugim i trzecim typie analogii występują pojęcia abstrakcyjne; ontologiczną podstawą tych pojęć jest „porządek” esencjalny bytu. Typ czwarty analogii dotyczy pojęć ściśle transcendentálnych (jak np. pojęcie bytu, dobra); ich podstawę ontologiczną stanowi byt jako złożony z istoty i istnienia. Do piątego typu analogii należą pojęcia transcendentálne, które odnoszą się do tzw. doskonałości czystych, ale nie są zamienne z pojęciem bytu (takimi pojęciami są np. pojęcia mądrości, życia); pojęcia te realizują się w bytach przygodnych w ich aspekcie esencjalnym i w stopniu ograniczonym, natomiast w odniesieniu do Boga oznaczają nieograniczone istnienie.

W pierwszym i drugim typie analogii mamy do czynienia z orzekaniem wieloznacznym; w typie trzecim występuje orzekanie wieloznaczne lub jednoznaczne; orzekanie według czwartego i piątego typu analogii posiada cha-

rakter analogiczny (dany termin oznacza w swych desygnatach treści częściowo takie same a częściowo różne).

Który z omówionych typów analogii może być prawomocnie stosowany w metafizyce? Na przykładzie problemu metafizycznego poznania Boga prelegent wykazał, że w zagadnieniach ściśle metafizycznych (rozumiejąc metafizykę jako filozofię, bytu istniejącego) stosować można jedynie analogię typu czwartego i piątego, czyli analogię proporcjonalności właściwej.

Po odczycie odbyła się dyskusja, w której udział wzięli: ks. Piotr Chojnacki, ks. Józef Iwanicki, ks. Tadeusz Wysocki, ks. Józef Naruszewicz, ks. Andrzej Santorski. Wypowiedzi dyskusyjne dotyczyły zarówno tematów historycznych, jak i systematycznych. Wśród problemów historycznych poruszono m.in. sprawę analogii w ujęciu Kajetana oraz stosunek Kanta do analogii. Interpretacja analogii zawarta w dziełach Kajetana jest obecnie przedmiotem krytyki; przeciwstawia się jej stanowisko Sylwestra z Ferrary. Głosy poświęcone problematyce systematycznej dotyczyły analogii w dziedzinie nauk szczegółowych oraz analogii jako jednego ze sposobów orzekania. Ponadto zauważono, że analogia nie jest jedynym sposobem do usunięcia niedomagań metodologicznych w metafizyce. Potrzebna jest komunikatywność języka związanego z określonym systemem filozoficznym również dla zwolenników innych systemów a także dla nefachowców. Komunikatywność jest uwarunkowana przejrzystością co do sposobów ustalania pojęć w metafizyce i co do sposobów przechodzenia od jednych pojęć i sądów do drugich tak, iżby można je było skontrolować.

Dnia 13 lutego 1962 odbyło się posiedzenie naukowe Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z udziałem pomocniczych pracowników naukowych tegoż Wydziału wraz z doktorantami i magistrami. Na posiedzeniu tym ks. adiunkt dr J. Puzio wygłosił referat p.t. „Natura poznania zmysłowego według nauki św. Augustyna”. Referat wywołał ożywioną dyskusję. Dyskutanci wyrazili następujące zdania, na które referent odpowiadał.

Ks. dr B. Bejze: 1. Czy w dotychczasowej literaturze nie stwierdzono różnic między koncepcjami Augustyna na temat poznania zawartymi w „De Trinitate” i w innych dziełach?

Odpowiedź referenta: podobieństwo między koncepcjami Augustyna z „De syjskim jest sugestią, że różnice te zachodzą.

2. Czy podobieństwo między koncepcjami Augustyna zawartymi w „De Trinitate” i koncepcjami Arystotelesa prelegent stwierdził przez analizę treściową tych koncepcji, czy nadto poparł swą hipotezę przez analizę historyczną? Jeśli wykazałoby się powiązania Augustyna i Arystotelesa w omawianym problemie, to rzuciłoby się nowe światło na historię augustianizmu.

Odpowiedź referenta: podobieństwo między koncepcjami Augustyna z „De Trinitate” i koncepcjami Arystotelesa wykryto przez analizę treściową tych

koncepcji. Badania historyczne mogłyby być cenne dla mocniejszego poparcia mych wywodów.

Ks. J. Iwanicki: 1. Nie da się utrzymać, że św. Augustyna była sytuacja wyjątkowa — studiowanie poznania zmysłowego w zależności od zagadnień teologicznych. Taki sposób był prawie powszechny w danej epoce.

2. Nie przekonywujący był wykład o dwu różnych koncepcjach św. Augustyna co do poznania zmysłowego: pierwsza koncepcja miała być prześląknięta platonizmem a druga arystotelizmem. Referent uzasadniał, że w pierwszej koncepcji Augustyn nie przyjmował możliwości działania przedmiotu na duszę zmysłową, a w drugiej koncepcji przyjmował odbicie formy przedmiotu w przedmiocie. Te zastrzeżenia ks. Puzio nie przeszkodziły mu stwierdzić, że zarówno w dziele „De Musica”, jak w „De Trinitate” przedmiot zostaje odbity w podmiocie, a teksty nie pozwalają ustalić, że Augustyn zaprzeczał wyraźniej pierwszą koncepcję przy wykładzie drugiej.

3. Poznanie zmysłowe nie było w referacie określone ani ściśle za Augustynem ani innym językiem mówiącym o augustiańskich ujęciach.

Ks. T. Wysocki: bardziej wartościowy wydaje mi się pierwszy pogląd św. Augustyna na naturę poznania zmysłowego, gdyż dusza jest w nim zgodnie ze współczesną psychologią dziecka bardziej aktywna: organizuje swe wrażenia według kategorii sybstancji, przyczynowości celowej, później według kategorii przyczynowości sprawczej.

Odpowiedź referenta: w poglądzie Arystotelesa dusza jest również aktywna, przejmując formę rzeczy jako tzw. species impressa.

Ks. J. Chalcarz: pamiętać należy o odróżnianiu poznania jako całości od poznania zmysłowego tylko (wydzielonego w analizie). Przedmiotem formalnym referatu jest natura poznania zmysłowego u św. Augustyna. Pragnę zapytać jaka jest definicja zjawiska według św. Augustyna? Definicja zjawiska pomoże zrozumieć lepiej naturę poznania zmysłowego.

Odpowiedź referenta: brak u św. Augustyna definicji zjawiska. Pewne określenia wskazują, że rozumie przez zjawisko zewnętrzną stronę rzeczy w odróżnieniu od istoty rzeczy. Zjawiska podlegają złudzeniom.

Ks. P. Chojnacki: 1. w sprawie zbliżenia św. Augustyna do arystotelizmu nasuwają się zastrzeżenia, czy nie jest to tylko słowne podobieństwo. Augustyn nie znał wprost Platona, chociaż dużo odeń przejął za pośrednictwem neoplatoników. Jeszcze mniej prawdopodobne jest, że przejął myśli wprost od Arystotelesa, bo według dotychczasowych badań, Augustyn nie znał dzieł Arystotelesa z pierwszej ręki. Można jednak przyjąć, że tyle arystotelizmu widać u Augustyna, ile w arystotelizmie przebijają myśli platońskie. Faktem jest, że wiele zwrotów augustyńskich przypominać może Arystotelesa.

Nie jest wykluczone, że u neoplatoników znajduje się arystotelizm w zabarwieniu stoickim z racji zmieszania się niektórych poglądów stoickich z neoplatońskimi.

2. Należałoby dobitniej podkreślić, iż poznanie zmysłowe, o którym

mówi referent, jest pewnym aspektem poznania całościowego zmysłowo-umysłowego, gdyż według Augustyna dopiero poznanie umysłowe nadaje pełną wartość poznaniu i bez umysłowego wkładu samo poznanie zmysłowe byłoby niepewne, niedoskonałe i subiektywne.

3. Należałoby bardziej zaznaczyć, że działanie Boże w poznaniu posiada według Augustyna charakter naturalny, nazwany przez teologów „*concursum naturalis*” a nie charakter nadnaturalny. U Augustyna było coś podobnego, jak u Platona: świat idealny miał wpływać na poznanie zjawiskowego świata, ale to nie był wpływ nadzwyczajny.

4. Św. Augustyn może posługiwać się przykładami wziętymi z dziedziny wiary, jednak musimy pamiętać, że przykłady przytacza się dla łatwiejszego zrozumienia. Jeżeli przykłady z dziedziny wiary są dla naszego umysłu trudne do zrozumienia, to nie należy się spodziewać wyjaśnienia przez ich przytaczanie w dziedzinie fizjologicznej teorii poznania.

5. Może byłoby wskazane uwydatnić te punkty w teorii poznania augustyńskiej, które chętnie rozpracowują fenomenologowie.

Prof. B. Gawecki: z referatu wynikałoby, że według św. Augustyna normalnym stanem stosunku duszy do ciała byłby stan jakby braku zainteresowania duszy ciałem; dopiero w przypadku działania bodźców zewnętrznych na organy zmysłowe dusza zwracałaby uwagę na ciało. Wydaje się, że nigdy właściwie nie jesteśmy wolni od działania na nas bodźców pochodzących z zewnątrz (nie uświadamiamy sobie tego działania jedynie podczas głębokiego snu). Powyższy pogląd Augustyna mógłby się odnosić tylko do bodźców silnych, sprawiających np. ból, co z kolei wiąże się z doznaniem uczuciowymi i impulsami woli. Jeśli św. Augustyn miał na myśli wszelkie bodźce, nie podobna byłoby się z nim zgodzić.

Teoria poznania w znaczeniu nowożytnym zaczęła się rozwijać dopiero od Locke'a, nic zatem dziwnego, że teoria poznania Augustyna może mieć duże braki. Natomiast jego geniusz przejawiał się w tym, że pod pewnym względem wyprzedził Kartezjusza (*cogito*) i Kanta (poznanie zjawisk).

Dnia 10 kwietnia 1962 odbyło się posiedzenie naukowe Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, na którym prof. dr B. J. Gawecki wygłosił referat pt. „Fizyka a ontologia”. Po referacie odbyła się dyskusja. Oto wypowiedzi dyskutantów i prelegenta.

Ks. J. Naruszewicz: wydaje się, że dyskutowany w filozofii fizyki indeterminizm dotyczy fizyki jako wiedzy lecz nie dotyczy transcendentnej rzeczywistości. Jest to swego rodzaju „*ignoramus*” wypowiedziane przez naukę.

Prelegent: fizyka bada rzeczywistość zewnętrzną i doszła do stwierdzenia braku determinizmu na terenie fizyki kwantowej.

Ks. B. Bejze nawiązał do dwu wypowiedzi prelegenta: 1) o niespraw-

dzalności hipotez ontologicznych; 2) o racjonalności postępowania fizyka, który nie uważa swych teorii za niewruszalne i w miarę postępu badań teorie te zmienia. Ks. Bejze zauważył, że przedmiot metafizyki (mianowicie cała rzeczywistość w aspekcie najogólniejszych struktur i praw) jest trudny do poznawczego opracowania naukowego i stąd w znacznej mierze pochodzą trwające do dziś metodologiczne niedomogi metafizyki. Jednakże metafizyka sprawdza swej twierdzenia, oczywiście w sposób dostosowany do przedmiotu swych dociekań. Poza tym wydaje się, że racjonalność, która zdaniem prelegenta znamionuje postępowanie fizyka, nie jest obca metafizykowi. Wszak metafizyka koryguje zarówno poglądy poprzedników, jak i swe własne, jeśli poznawszy dokładniej rzeczywistość, stwierdza potrzebę tej zmiany.

Prelegent w odpowiedzi wyraził przekonanie, że fizyk w swych badaniach trzyma się tylko dziedziny doświadczenia, natomiast filozof — jak to widać na przykładzie Hegla — wybiega w ontologii poza doświadczenie. W systemach ontologicznych występują przeświadczenia, które nie mają charakteru wiedzy (np. przeświadczenie o pansomatyzmie). Dlatego trudno przypuścić, że kiedyś zaistnieje jedna ontologia, jako system uznawany powszechnie.

W dalszym ciągu dyskusji ks. Bejze zauważył, że w historii metafizyki występują systemy i nurty bardzo zróżnicowane (mówi się m.in. o filozofii jaźni i filozofii bytu). I nie można by podciągać pod wspólny mianownik ontologii Tomasza z Akwinu oraz idealistycznej filozofii Hegla. Ogólnie biorąc, sprawa przeświadczeń, które występują w ontologii a nie mają charakteru wiedzy, zależy chyba przede wszystkim od dwu czynników: 1) od koncepcji danego systemu ontologicznego, mianowicie od jego przedmiotu i metody; 2) od stosunku określonego systemu ontologii do światopoglądu (jakiś światowy pogląd obejmujący m.in. przekonania nie uzasadnione krytycznie może przenikać do twierdzeń pewnego systemu ontologicznego, ale tego nie możnaby zarzucić wszystkim systemom ontologicznym).

Zdaniem prelegenta kontynuującego dyskusję, w każdym systemie po-czątkiem filozofowania jest jakaś wizja świata (która dopiero w dalszych dociekaniach bywa uzasadniona) i ta właśnie pierwotna wizja obejmuje liczne przeświadczenia nie sprawdzone doświadczalnie. O związku ontologii ze światopoglądem świadczy to, że istnieje wiele systemów ontologii u podstaw również wielu istniejących dziś światopoglądów.

Ks. W. Urmanowicz poruszył dwa zagadnienia: 1) czy na gruncie fizyki da się wytłumaczyć zaufanie fizyka do formuł matematycznych używanych w fizyce; 2) jak rozumieć powiedzenie, że fizyka jest niezależna od innych nauk.

Ks. J. Chalcarz: prelegent przeciwstawił obrazowi potocznemu rzeczywistości oraz naukowej. Doniosłość tego ostatniego polega — zdaniem prelegenta — na obiektywizacji. Skoro fizyk nie powinien się zajmować rzeczami w sobie, to nie powinien rozstrzygać, jakie cechy rzeczywistości są obiek-

tywne. W takim razie powinien zrezygnować z terminu „obiektywny” a używać terminów „intersubiektywny”, „jednoznaczny”.

W odpowiedzi prelegent stwierdził, że terminu „obiektywny” używał w sensie „intersubiektywny”, „jednoznaczny”.

Ks. B. Dembowski postawił pytanie, czy dyskusja wśród fizyków o indeterminizmie jest natury fizycznej czy fizjologicznej?

Odpowiedź prelegenta: krytyka indeterminizmu dokonywana przez niektórych fizyków jest oparta na pewnych niedozwolnych na gruncie fizyki założeniach przyjętych wraz z jakąś filozofią.

Ks. T. Wysocki: indeterminizm fizyczny sprzyja filozofii spirytualistycznej, gdyż trwałe są jedynie struktury, prawa, zasady, natomiast materia — tworzywo traci swą trwałość i tożsamość, staje się czymś względnym. To należałoby wykorzystać w uzasadnieniu poglądu spirytualistycznego.

E. Nieznański poruszył kwestię, czy zadanie fizyka i metafizyka można by rozróżnić przy pomocy terminów stosowanych przez prof. Czeżowskiego: „przedstawienie” (dla zadań fizyka), „przekonanie” (dla zadań metafizyka). Fizyk wypowiadałby sądy przedstawieniowe, filozof przekonaniowe (o istnieniu).

Ks. P. Chojnacki. Fizyk nie wnosi w zasadzie pretensji do tego że poznaje rzeczy pod względem natury, istoty, poprzestaje na poznawaniu zjawisk opisanych pomiarowo. Zbiór liczb zmiennych i liczb konkretnych stanowi jedynie jego wiadomości o świecie podpadającym pod doświadczenie, nie pozwalają one nic wyprzedzać o naturze rzeczy, od której zjawiska mierzalne jakoś pochodzą.

Ontolog przeciwnie zmierza do poznania natury rzeczy. Jednak i poznanie ontologa przynajmniej w stylu arystotelesowsko-tomistycznym jest ogólne, gdyż zatrzymuje się na pojęciach istoty czy natury w ogóle. Nic nie wie o istocie specyficznej, rozprawia raczej o warunkach nieodzownych tego co nazywamy istotą rodzajową lub specyficzną.

Ontologia jest nauką analizującą, rozwija się przy pomocy rozumowania regresywnego. Sprawdza swe wyrozumowane pojęcia przez porównanie z faktami.

Ontologia ilustruje swe pojęcia faktami ale ilustracja same nie jest sprawdzeniem. Musi spełniać jawne warunki, aby odegrać rolę kryterium sprawdzającego.

Ontologia nie może być pojmowana jako przedłużenie nauk pozytywnych ani jako ich analiza krytyczna. Takie rozważania wytworzyłyby meta-naukę nauk pozytywnych i przygotowywałyby teren dla właściwej metafizyki ogólnej czyli ontologii.

Ontologie są różne, bo są używane różne sposoby myślenia i mówienia. Problemy ontologiczne jednak dają się redukować do kilku podstawowych, jak to widzimy u Arystotelesa.

Dnia 7 maja 1962 odbyło się posiedzenie naukowe Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, na którym ks. prof. dr P. Chojnacki wygłosił referat p.t. „Przemiany w pojmowaniu zadań i metod nauki od Arystotelesa do chwili obecnej”. Posiedzenie zagał ks. prof. J. Iwanicki. Po referacie wywiązała się dyskusja, w której toku padły następujące wypowiedzi.

Prof. B. J. Gawecki zgodził się z prelegentem, że metoda przyrodoznawstwa zawdzięcza najwięcej tym, którzy sami tworzyli nowożytną naukę o przyrodzie, a więc przede wszystkim Galileuszowi i Newtonowi; jednakże wyraził przekonanie, że nie należałoby pomijać również takich teoretyków nauki, jak z jednej strony Fr. Bocan, J. F. W. Herschel, J. St. Mill, z drugiej zaś strony zwłaszcza W. S. Jevons, który trafniej niż Mill, a w zgodzie z Galileuszem i innymi twórcami nauki, ocenił doniosłą rolę sprawdzalnych hipotez w badaniu zjawisk przyrody.

Przy okazji prof. Gawecki przypomniał własne prace związane z tematem referatu: „Indukcja i dedukcja w badaniu zjawisk przyrody” (Mathesis Polska, t. 8, z. 3 16(1939), przedruk w „Szkiecach Filozoficznych”, Warszawa 1936; „O sprawdzaniu hipotez” (Ruch Filozoficzny, t. 13 (1937) nr 5—10, „O hipotezach w fizyce” (Roczniki Filozoficzne, (1933) nr 1—2.

, Ks. mgr J. Naruszewicz poruszył zagadnienie, czy rozwój współczesnej fizyki nie wskazuje, że fizyka, zwłaszcza atomowa, doszła do ujęcia istoty rzeczywistości transcendentnej, do czego zmierzała metafizyka, choć pod innymi aspektami.

Ks. J. Chalcarz: jakie są obecnie poglądy na Arystotelesa koncepcję intelektu czynnego? Czy historycy nauki rozumieją intelekt czynny jako zdolność „oglądania” istoty rzeczy, czy jako zdolność, która umożliwia poznać istotę rzeczy na podstawie poznania empirycznych cech przedmiotu?

Odpowiedź referenta: Arystoteles nie określić bliżej intelektu czynnego. Według Hamelina, należałoby rozumieć intelekt czynny jako coś w rodzaju specjalnego zmysłu do spostrzegania istoty rzeczy. Obecnie przeważają tendencje, aby rozumieć intelekt czynny jako osobliwą zdolność psychiczną immanentną a nie transcendentną, jak sugerował Averroes. Arystoteles nie opisał prawideł poznawania istoty cech inteligibilnych na podstawie cech zmysłowych. Nauka Arystotelesa o intelekcie czynnym wypływała z potrzeby wyjaśnienia poznania koniecznego i powszechnego, czyli ze względów etapistemologicznych, ale obraca się potem na poziomie psychologii spekulatywnej.

Ks. T. Wysocki: twierdzenie Galileusza, że księga świata jest napisana w języku matematycznym, znajduje potwierdzenie we współczesnej fizyce. Fizyka ta wyraża swe prawa najlepiej i najściślej w języku matematycznym (np. wzory mechaniki kwantowej). Język obrazowy, jakościowy oddaje te prawa tylko w sposób przybliżony i niedokładny. Potwierdza to założenie, przyjęte już przez Arystotelesa, że budowa, struktura świata jest racjonalna, logiczna. Ta logiczna natura świata wskazuje na jego pochodzenie od Isto-

ty Myślącej. To tłumaczy również, dlaczego dla rozwoju nauki konieczne są hipotezy racjonalne, które należy następnie sprawdzać empirycznie.

O. mgr P. Jemioł: prelegent w swoim referacie wyróżnił trzy główne koncepcje nauki: arystotelesowską (filozoficzną), galileuszowsko-newtonowską (fizyko-empiryczną) i teorią wyrosłą na gruncie nauk sformalizowanych. Czy istnieją inne próby ujęcia nauki, próby o podłożu bardziej metaficznym, poza arystotelesowską (np. ujęcie fenomenologiczne), oraz jakie może być ich ewentualne znaczenie dla pozostałych teorii nauki?

Referent w odpowiedzi podkreślił, że przedstawiony rozwój pojęcia nauki miał zadanie wykazać, jak rozwój ten dokonywał się pod wpływem przemian zachodzących w praktycznych poszukiwaniach naukowców i przystosowywaniu metod do napotykaných trudności. Pojęcie nauki przekształcało się w miarę, jak jego podstawy w naukach samych ulegały zmianom. Szersze i urozmaicone fakty badań naukowych i metody zmuszały do przekształcenia pojęcia nauki.

Fenomenologia jako konstrukcja jest niewątpliwie unowocześnionym platonizmem, zaś jako metoda badawcza jest bliska arystotelizmowi. Dążenie, aby, dotrzeć do faktów surowych, do opisanía tego, co obserwujemy, co jest, bez dorzucania interpretacji — oto jej podstawowy postulat.

Ks J Iwanicki oświetlił na podstawie dzieła Le Blonda arystotelesowskie rozumienie fizyki jako filozofii i jako umiejętności praktycznej (techne) umożliwiającej działanie

Na zakończenie dyskusji referent wyjaśnił, że zadaniem odczytu o przemianie w pojmowaniu nauki było podkreślenie zmian co do zadań i metod zasadniczych nauki. Sprawa zadań i metod szczegółowych została na marginesie.

Zasadniczym w tym rozważaniu jest, że nauki pozytywne stawiają sobie zadania inne i niezależne od nauk filozoficznych, a więc badanie zjawisk abstrahujące od wszelkich transcendentnych elementów.

Metoda badania zjawisk musiała ulec zmianie, ograniczeniu do poszukiwania reguł współbywania lub następstwa zjawisk. Zasadnicza zmiana metody polegała na tym, że w miarę dojrzewania zrozumienia, iż nie ma podstaw do indukcji bezwzględnie uogólniającej, czyli do uzasadnienia zdania typu „S a P” na podstawie nie wiedzieć jak liczne go zbioru zdań szczegółowych typu „S i P”, obrano drogę tak zwanego uogólnienia przybliżonego. Dlatego zostały pominięte tu szczegóły krytyki Hume'a i szczegóły teorii indukcji St. Milla i innych. Uwzględniono punkt styczny dla różnych podejść do indukcji. Jest nim mianowicie krzyżowy problem uogólniania, które prowadzi do praw i uzasadniania, które ma sprawdzić uogólnienie. W odniesieniu do tego problemu w referacie podkreślono, iż zmiana nastąpiła w tym kierunku, że zamiast uogólnienia bezwzględnego, dochodzącego do praw wyrażanych w zdaniach typu „S a P”, poprzestaje się na uogólnieniu względnym, przybliżonym. Porzucenie dążenia do uogólnienia bezwzględnego przyszło ze wzrostem świadomości, że uzasadnienie tego jest

logicznie niemożliwe, zaś uciekanie się do różnych postulatów pozalogicznych i pozadoświadczeniowych stanowi odchylenie od konsekwentnego empirycznego stanowiska (np. postulat St. Milla jednostajności w przyrodzie) i nie ułatwia wymogu sprawdzenia. Uogólnienie przybliżone odbywa się ze względu na zbiór zaobserwowanych zjawisk zarejestrowanych w zdaniach obserwacyjnych i ze względu na procent wypadków pozytywnych zarejestrowanych w zdaniach obserwacyjnych, które można uważać za podstawę do uogólnienia do pewnego stopnia przy pomocy ułamku, w którym mianownik podaje liczbę wypadków zarejestrowanych wogóle a licznik liczbę wypadków pozytywnych.

Mimo wysokiego stopnia rozwoju fizyki nie można twierdzić, że „dorosła” ona do ujęcia „istoty” rzeczywistości, ponieważ fizyka programowo wstrzymuje się od dociekania nad zagadnieniami transcendentnymi i nie rozporządza odpowiednią metodą pod tym względem. Fizyka musiałaby przedstawić się na inne zadanie i przejść na metodę inną, niż dotychczasowa, słowem wejść na drogę metafizyki.



W dniu 7 maja 1962 r. odbyło się w Akademii Teologii Katolickiej posiedzenie naukowe Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z udziałem pracowników naukowych i magistrantów i gości z innych Wydziałów. Na posiedzeniu wygłosił referat prof. ks. Piotr Chojnacki: „Przemiany w pojęciu zadań i metod nauki od Arystotelesa do chwili obecnej”.

Według referatu pojęcie nauki utworzone przez Arystotelesa powstało na podstawie materiału faktycznego jaki dostarczały nauki racjonalne w postaci geometrii i techniki mierzenia i nauki pozytywne w postaci akustyki i optyki pielęgnowane pośród pitagorejczyków. Te nauki pozytywne były mocno związane z umiejętnościami, z technikami, jak sztuka nawigacji, jak sztuka obliczania lat, świąt, przepowiadania. Podpatrzone fakty pozwoliły Arystotelesowi abstrahować pojęcie nauki, a nawet utworzyć idealną koncepcję nauki.

Z biegiem czasu powstały nauki pozytywne, rozszerzyła się podstawa, która dostarczała nowych przykładów nauki inaczej wyglądających.

Idealne pojęcie nauki nie mogło się utrzymać bez zastrzeżeń i poprawek. Sam Arystoteles był już zmuszony odróżniać uzasadnienie naukotwórcze, doskonałe i niedoskonałe i naukę doskonałą, idealną i naukę niedoskonałą, która odbiegała od modelu idealnego, gdyż w naukach realnych niepodobna wychodzić z definicji przedmiotu badanego, czyli od tego, co pierwsze. Zwolennicy arystotelesowskiej koncepcji nauki borykali się z trudnościami i zaczęli podkreślać trudności spełnienia warunków uzasadniania podanych przez Arystotelesa a więc trudności z definicją metafizyczną istoty rzeczy w zakresie przedmiotów materialnych. Tomasz z Akwinu (Grosseteste w. XII) wskazywali, że w rzeczach materialnych nawet cechy właściwe (proprietas) są często nam nieznane i musimy zamiast nich posługiwać się

przypadłościami zwykłymi, czyli wychodzić od tego, co dla nas jest pierwsze. Powoływano się przy tym na Arystotelesa, który mówił: „nie należy ufać rozumowaniom, chyba że zgodne z faktami”. De gen. animal. 3,760 b, 30. Galilei był pod wpływem metody dialektyki platońskiej utrzymujący się w środowisku arystotelesowskim Oxfordu i w Padwie, gdzie podkreślano empiryzm w filozofii Arystotelesa. Wpadł na pomysł, dawniej znany lecz zaniechany, stosowania pomiarów przy eksperymentowaniu i ustalaniu zależności zjawisk, czyli wprowadził anizę empiriometryczną zjawisk. Stwierdzone zależności empiriometryczne zaś uważał za podstawę do podporządkowania ich pod twierdzenia wzięte z geometrii ruchu, czyli kinematyki, i wykazywania, że z nich dają się dedukować tamte. W ten sposób powstała fizyka matematyczna, która z czasem zmierzała do wyrugowania metafizyki z fizyki podporządkowanej metafizyce. Koncepcja ta została przyjęta przez Newtona i następnych fizyków z modyfikacjami pewnymi, jednak z utrzymaniem roli matematycznych zasad w tłumaczeniu zjawisk fizycznych. Stopniowo następowało oddalenie się od tej koncepcji i zamiast uzasadniania wniosków drogą wykazywania, że są koniecznymi wywodami z pierwszych zasad jako aksjomatów, zaczęto się troszczyć o uzasadnianie samych zasad czerpanych z matematyki a mianowicie, przez potwierdzanie ich konsekwencji faktami obserwowanymi. Postępujące zlogizowanie matematyki i uwalnianie się jej od oglądowych elementów wpłynęło na zrozumienie jej roli technicznej w przyrodoznawstwie i na podkreślenie braku związku intencjonalnego jednoznacznego do świata realnego. Samo sprawdzanie zasad przez konsekwencje zgodnie z prawami logicznymi, nie może dać konieczności. Pozwala jednak na osiągnięcie pewnego stopnia prawdopodobieństwa zbliżającego się do pewności, jeżeli konsekwencje przyjętych zasad zbiegają się z obserwowanymi zjawiskami w coraz liczniejszych wypadkach i pozwalają przewidywać inne nowe zjawiska. Prawdopodobieństwa z przesunięciem uwagi na uzasadnienie przez sprawdzanie w nauce współczesnej wypracowano metody nowe uzasadniania przez określanie związku logicznego konsekwencji do zasad. Metody te umożliwiają ściśle określanie stopnia prawdopodobieństwa jego związku. Pod względem pewności nie dorównują dedukcji ale się bardzo zbliżają do niej im wyższy stopień prawdopodobieństwa osiągają.

W tym odwołaniu się do sprawdzania przez konsekwencje zbieżne ze zjawiskami obserwowanymi zaznacza się przechylenie ku realizmowi tj. ku rzeczom takim, jak się jawią naszej obserwacji.

Ukształtowanie się nowej koncepcji nauki pozytywnej a raczej nowej metody przyczyniło się ubocznie do zrozumienia zadań właściwych metafizyki.

Po referacie nastąpiła dyskusja.

Prof. Gawecki wspomniał o metodzie indukcyjnej, która rozwinęła się pod wpływem Bacona, Hershella i St. Milla i która stanowi ważny odcinek

dla nauk pozytywnych. Ukształtowanie się tej metody zaważyło na nowej koncepcji nauki.

Ks. Prof. Iwanicki podkreślił, że należy odróżnić logikę nauki u Arystotelesa i metodę nauki. Logika Arystotelesa byłaby logiką nauki wykończoną, jaką być powinna, natomiast metoda przedstawiałaby rozwój nauki tworzącej się. Należałoby wobec tego sądzić, że koncepcja arystotelesowskiej nauki dedukcyjnej nie wyczerpuje zagadnienia i domaga się uwzględnienia nauki w procesie stawania się.

Potem stawiano referentowi różne pytania w związku z wydzieleniem się nauk pozytywnych z obrębu filozofii.

Referent odnośnie metody indukcyjnej powiedział, że to zagadnienie niewątpliwie ciekawe w rozwoju dziejowym nauki pozytywnej nie stanowiło głównego zagadnienia referatu było „przemianą zadań i metod nauki” czyli jak wykrystalizowało się pojęcie nauki autonomicznej, wydzielonej z obrębu filozofii.

Przemiany co do zadań i metod były wypadkową dojrzałej świadomości wśród scholastyków, że specyficznej istoty rzeczy nie poznajemy wprost a poznanie nie wprost przez właściwości (proprietas) również nastrożcza trudności.

W dniu 19 marca 1963 odbyło się posiedzenie naukowe Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, na którym ks. dr Bohdan Bejze wygłosił odczyt pt. „Aktualne problemy dyskusyjne w tomistycznej filozofii Boga”. Zadaniem odczytu, który został potraktowany jako zagadnienie dyskusji, było przedstawienie różnic, jakie zachodzą w sposobie rozumienia „pięciu dróg” między autorami powojennych prac polskich i tłumaczonych na język polski z zakresu tomistycznej filozofii Boga. Prelegent wykazał te różnice referując poglądy następujących autorów: P. Chojnacki, E. Gilson, W. Granat, K. Kłóśak, M. A. Krąpiec, E. L. Mascall, W. Pietkun, I. Różycki, Fr. Wilczek. W zakończeniu prelegent wskazał na potrzebę przedyskutowania dwu szczegółowych problemów:

1. jak wyjaśnić powstanie różnic zarówno omówionych, jak i innych, które występują w wykładach tomistycznej teodycei?

2. W jaki sposób dokonać właściwej interpretacji „pięciu dróg”?

Po referacie wywiązała się dyskusja.

Ks. prof. P. Chojnacki podejmując problem właściwej interpretacji dowodów Tomasza na istnienie Boga, wyraził przekonanie, że dowody te trzeba rozpatrywać na tle całości metafizyki Tomasza. Nie wszystkie bowiem pojęcia i zasady, które należy uznać dla poprawnego zrozumienia „pięciu dróg” zostały wyłuszczone w tekście samych „dróg”. Powstaje tu pytanie: dlaczego Tomasz w ten sposób drogi zredagował? Może dlatego, że niektóre z pojęć i zasad związanych z „drogami” były w czasach Tomaszowi wspó-

czesnych powszechnie zrozumiałe; a może Tomasz zakładał, że czytelnik Summy zaczerpnie je z innych partii tegoż dzieła. Na te pytania winni i usiłują odpowiadać historycy filozofii średniowiecznej (m. in. F. Van Steenberghe).

Ks. prof. J. Iwanicki nawiązał do różnic w poglądach współczesnych autorów na temat „pięciu dróg” i zauważył, że powód tych różnic może być następujący: jedni z autorów przedstawiają wywody Tomasza, bez własnych uzupełnień, inni natomiast referują Tomasza, dołączając pewne wyjaśnienia mające pomóc do przekonania czytelnika. I właśnie dobór tych wyjaśnień jest najczęściej powodem rozbieżności w sposobie wykładu tych samych koncepcji Tomaszowych.

Zdaniem ks. prof. Iwanickiego w celu właściwej interpretacji poglądów Tomasza zawartych w „pięciu drogach” należałoby dokonać pewnego rodzaju ich kodyfikacji: wykazać, co Tomasz twierdzi w samych dowodach a co mówi gdzie indziej, stosując następnie w argumentacji już bez ponownych wyjaśnień w jej tekście. Po ustaleniu, jak biegnie myśl Tomasza, można by też wykazać bieg myśli jego interpretatorów; wówczas dałoby się sprawdzić, kto z nich jest z samym Tomaszem zgodny i w jakim stopniu.

W dalszym ciągu dyskusji głos zabierali: ks. prof. W. Urmanowicz, ks. dr A. Hofman, ks. dr T. Rutkowski.

ZEBRANIE DYSKUSYJNE ZESPOŁOWEJ KATEDRY APOLOGETYKI

Dnia 28 maja 1963 r. odbyło się w lokalu ATK w Warszawie zebranie dyskusyjne, zorganizowane przez zespołową katedrę apologetyki, pod przewodnictwem prof. ks. dr W. Kwiatkowskiego, kierownika tej katedry, z referatem ks. dr W. Hładowskiego na temat: struktura apologetyki. Celem referatu było przedstawienie, „w jaki sposób apologetyka (współczesna) nadaje swoim badaniom wartość krytyczną?” Odpowiedź na to pytanie daje ks. H. poprzez „analizę formalnych elementów religijnej refleksji. Formalne bowiem elementy refleksji religijnej z nautry rzeczy są, jak wyraża się prelegent, koniecznymi warunkami jej naukowej schematyzacji i w tym sensie wyznaczają strukturę apologetyki”.

W referacie zostały wyróżnione dwa takie elementy: doświadczalny i aprioryczny. Elementy te, według ks. H., wyznaczają kierunek badań apologetycznych, dając podstawę do wyodrębnienia w nich zagadnienia źródeł i metody.

Źródłami badań w apologetyce są fakty Bożego świadectwa jako fakty bezpośredniej interwencji Boga we świecie. Treść tych faktów posiada podwójny aspekt: aspekt zjawiskowy, zewnętrzny, dostępny dla badań doświadczalnych, oraz aspekt pozazjawiskowy, określane i podawane przez magisterium Kościoła.