

# Edmund Morawiec

---

## O niektórych sposobach unaukowiania filozofii klasycznej

---

*Studia Philosophiae Christianae* 20/2, 69-89

---

1984

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC

## O NIEKTÓRYCH SPOSOBACH UNAUKOWIENIA FILOZOFII KLASYCZNEJ

Wstęp. 1. Racje warunkujące powstanie tendencji wykorzystania nauk przyrodniczych w uprawianiu filozofii klasycznej. 2. C. Tresmontanta, P. Teilharda de Chardin i K. Kłósaka sposoby uprawiania filozofii. 3. Uwagi i trudności nasuwające się z uprawianiem filozofii klasycznej przy udziale nauk przyrodniczych.

Różne można spotykać sposoby rozumienia filozofii klasycznej. Zasadniczo jednak pojmuje się ją jako taki rodzaj filozofii, której zadaniem jest odkrywanie ostatecznych uzasadnień bytu i poznania. W ten sposób rozumianą filozofię klasyczną uważa się za wiedzę racjonalną i zarazem realną. Przedmiotem dla niej w punkcie wyjścia jest świat rzeczy podpadających pod doświadczenie zmysłowe, metodą natomiast, racjonalny sposób postępowania w odkrywaniu i uzasadnianiu twierdzeń. Wśród nurtów tej filozofii występuje, jako jeden z zasadniczych, tomizm, którego filozofia w pełni realizuje cechy filozofii klasycznej wyrażone w podanym wyżej jej określeniu.

W ramach nurtu filozofii tomistycznej, od dłuższego czasu, istnieje pogląd, aby filozofię tę uczynić otwartą na to wszystko, co dzieje się poza nią, tak w dziedzinie filozofii jak i samej nauki. Pogląd ten wyraził się w konkretnych próbach jego urzeczywistnienia. We współczesnym tomizmie można więc wyróżnić takie jego wersje, które w sposób wyraźny nawiązują do innych systemów filozoficznych, a wśród nich do filozofii transcendentальной, fenomenologii i egzystencjalizmu oraz takie wersje, które powstały w wyniku korzystania w uprawianiu filozofii tomistycznej z nauk szczegółowych, tak formalnych jak i empirycznych. Z poglądem tym i jego realizacjami wiąże się niewątpliwie bogata i ważna z punktu widzenia metodologicznego problematyka, z której nie zawsze, uprawiający w taki sposób filozofię klasyczną tej wersji, zdają sobie w pełni sprawę.

W artykule niniejszym chciano się zająć niektórymi tylko próbami uaktualniania filozofii tomistycznej w drodze korzystania w jej uprawianiu z empirycznych nauk szczegółowych. Nie będzie tu tylko chodzić o przedstawienie pewnych konkretnych koncepcji takiego podejścia do tego nurtu filozofii klasycznej, ale także o wskazanie na pewne podstawowe trudności i problemy, jakie się z takim podejściem wiążą. Zdecydowano tu obrać jako przykłady trzy sposoby wykorzystania empirycznych nauk szczegółowych w uprawianiu filozofii klasycznej omawianej wersji, prezentowane przez trzech filozofów: C. Tresmontanta, Teilharda de Chardin i K. Klósaka. Są one bowiem stosunkowo dobrze znane na terenie polskiej myśli filozoficznej. Całość omówienia tak zarysowanej problematyki poprzedzi się bardzo skrótowym wskazaniem pewnych historycznych, jak i nie historycznych racji, uzasadniających, powstanie takiego podejścia do filozofii klasycznej w ramach tomizmu.

#### **1. RACJE WARUNKUJĄCE POWSTANIE TENDENCJI WYKORZYSTANIA NAUK PRZYRODNICZYCH W UPRAWIANIU FILOZOFII KLASYCZNEJ**

Stanowisko, że filozofia tomistyczna winna nawiązywać w swym rozwoju do szczegółowych nauk empirycznych, z którym dość powszechnie spotykamy się w czasach obecnych, ma swoją właściwą historię. Istnieją pewne racje, które zdecydowały o jego zaistnieniu, ale istnieją też racje, które podyktowały, w pewnym przynajmniej stopniu, charakter sposobów jego urzeczywistniania w praktyce filozofowania. Nie sposób historię tę szczegółowo tu przedstawiać. Warto wspomnieć przynajmniej o kilku danych, które w jakiś sposób wiążą się z tym zagadnieniem.

Początków czasowych wspomnianego wyżej stanowiska, szukać należy w tzw. odrodzeniu tomizmu, które miało miejsce po ukazaniu się encykliki *Aeterni Patris*, w której papież Leon XIII skierował do wszystkich profesorów filozofii, katolików, zachętę do studiowania filozofii Tomasza z Akwinu. Papież chciał w ten sposób wydobyć — jak zaznacza E. Gilson — z doktryny Tomasza środki przeciw złu społecznemu i politycznemu swej epoki<sup>1</sup>. Merytorycznych natomiast, w pewnym sen-

---

<sup>1</sup> Zob. B. Dembowski, *Encyklika Aeterni Patris w Polsce*, w: *Studia Myśli Św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978, 315—334, por. także, S. Doimińczak, *Kardynał Mercier 1851—1926*, Wilno 1927, 14—16

się, początków omawianego stanowiska, należy dopatrywać się w ogólnej tendencji, zmierzającej do akomodacji filozofii tomistycznej do tego wszystkiego, co powstało nowego w ramach umysłowej twórczości człowieka. Jest więc ono jednym z zewnętrznych wyrazów tej akomodacji<sup>2</sup>.

Tendencja, o której mowa, nie jest bez związku z poglądem, jaki wytworzył się w trakcie dyskusji, wśród uprawiających filozofię tomistyczną na temat rozumienia filozofii w ogóle. Był to pogląd, który głosił tezę, że systemu filozoficznego nie należy traktować jako układu zamkniętego, raz na zawsze ukonstytuowanego, lecz jako coś dynamicznego, zawierającego w sobie możliwości rozwojowe. Na tej zasadzie uważano, iż filozofii Tomasza z Akwinu, do której dokonano powrotu, nie można traktować jako filozofii pozbawionej możliwości rozwojowych. W oparciu o tę samą zasadę, obce treściowo systemy filozoficzne względem systemu filozoficznego Tomasza z Akwinu, zaczęto oceniać nie jako błędne tylko, ale jako takie, w których oprócz błędów mieszczą się także elementy pozytywne. Taki pogląd wyraźnie sformułował Oligiatti. Pisał on: „Nie traktujemy prawdy jako bryły marmuru. System filozoficzny jest organizmem, a jego kontakty z przeciwnymi prądami myśli, mogą pomóc w uwyrażnianiu tego, co utajone w zawartych w nim koncepcjach, a tym samym ukazać żywotność naszej filozofii. Pogląd ten stał się — jak podkreśla E. Gilson — programem dla ówczesnych tomistów<sup>3</sup>.

Nawiązywanie do nauk szczegółowych w uprawianiu filozofii wśród tomistów było więc jedną z form realizacji tej właśnie podstawowej tendencji podejścia do filozofii. Nie była to jedyna forma, bowiem — jak już zaznaczono we wstępie — inną formę stanowiło uaktualnianie filozofii Tomasza z Akwinu przy nawiązywaniu w jej uprawianiu do treściowo różnych systemów filozofii współczesnej. Wypada tu zaznaczyć, że zjawisko otwarcia się, nie tylko zresztą tomizmu, lecz w ogóle filozofii chrześcijańskiej na to, co działo się na terenie nauk przyrodniczych, czy też na terenie filozofii, daje się obserwować poza końcową fazą XIX wieku i w XX wieku, także znacznie wcześniej. W tym jednak czasie, o którym

<sup>2</sup> Por. P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań 1947, 79, por. także E. Gilson, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski, Warszawa 1977, 313—315.

<sup>3</sup> Por. F. Oligiatti, *Come si pone oggi il problema della metafisica*, Rivista di Filosofia Neo-scholastica XIV (1922) 14—28, por. także E. Gilson, dz.cyt., 312—313.

mowa, zagadnienie otwarcia się w uprawianiu filozofii tomistycznej, zwłaszcza na empiryczne nauki szczegółowe, nabrało specjalnego rozmiaru i specjalnego charakteru. Niewątpliwie duży wpływ na ten ostatni fakt miała cała intelektualna sytuacja, jaka wytworzyła się pod wpływem silnie rozwijających się systemów myślowych nastawionych antymetafizycznie i zarazem antytradycyjnie, a równocześnie posługujących się wypracowanym przez siebie ciasnym pojęciem nauki. Jej podstawowym bowiem elementem było zjawisko krytyki, skierowane przeciwko wszelkim filozofiom, które nie spełniały kryterium naukowości, wypracowanego przez te systemy. Tomiści decydując się na oparciu swej filozofii na naukach szczegółowych, usiłowali przez to bronić swej filozofii przed zarzutami odmawiającymi jej naukowego charakteru. Chęć obrony, zdaje się, była jedną z najbardziej bezpośrednich przyczyn warunkujących omawiane stanowisko.

Ponieważ stanowisko głoszące możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych w uprawianiu filozofii tomistycznej zakładało swoistą teorię, z jednej strony nauki, z drugiej zaś filozofii, stąd nic dziwnego, że wśród uprawiających tomistyczną filozofię nastąpiło wzmoczenie zainteresowań metanaukowych i zarazem metafizycznych. Dotyczyły one przede wszystkim refleksji nad nauką i filozofią w aspekcie zakresu ich poznania. W związku z tym wyłoniły się dwie podstawowe teorie poznania naukowego, a pośrednio także poznania filozoficznego. Wedle pierwszej, nauki przyrodnicze nie wychodzą we właściwym dla nich poznaniu świata poza to, co jest dostępne dla ich metod badawczych, a więc poza sferę zjawisk i wiążących je relacji. W zakres poznania nauk przyrodniczych, według tej koncepcji, nie wchodzi to, co określa się terminem „natura” lub „istota” rzeczy oraz to, co określa się terminem „przyczyna” w filozofii. Inaczej jeszcze mówiąc, teoria ta głosi tezę, iż empiryczne nauki szczegółowe, jeśli chcą pozostać wierne właściwym im metodom badawczym, nie powinny wychodzić poza analizę właściwego im przedmiotu. W tej teorii poznania naukowego zauważa się zasadniczą różnicę między przedmiotem badań właściwym dla nauk empirycznych, a przedmiotem badań w filozofii. Filozofia klasyczna w wersji tomistycznej, według tej teorii ma całkowicie odrębne pole badań. Druga teoria charakteryzuje się tym, iż głosi ona raczej zacieranie się granicy przynajmniej w pewnym zakresie między poznaniem przyrodniczym, a poznaniem filozoficznym. Teoria ta wyraża się w kilku wersjach. Według jednej z nich

poznanie przyrodnicze przechodzi bezpośrednio na pewnym określonym odcinku w poznanie z dziedziny filozofii przyrody, a nawet metafizyki. Według innej wersji poznanie przyrodnicze jest pozytywnie uzależnione w swej specyficznej treści od określonych poglądów filozoficznych jako od czynnika regulującego. Istnieje również trzecia wersja tej teorii, przy której zakłada się możliwość wyprowadzenia wniosków filozoficznych z danych nauk empirycznych<sup>4</sup>.

Tomiści prezentujący drugą z wymienionych teorii wyrażają pogląd, iż nauki empiryczne nie ograniczają się tylko do poznania samych zjawisk i wiążących je relacji, lecz poprzez zjawiska i rządzące nimi prawa docierają do istoty, czy natury rzeczywistości materialnej. Są też tacy wśród nich, którzy wprawdzie przyjmują, że zagadnienia istoty i natury przedmiotów świata materialnego należą do dziedziny filozofii, to jednak dają niedwuznacznie do poznania, że tak w filozofii, jak też w naukach empirycznych obowiązuje jedno i to samo ontologiczne pojęcie przyczyny, z tą tylko różnicą, że nauki empiryczne ograniczają się do bliższych przyczyn działających w obrębie świata materialnego, podczas gdy filozofia bada jego przyczyny ostateczne<sup>5</sup>.

Wyżej wspomniane rozstrzygnięcia z zakresu teorii poznania nauk empirycznych, a pośrednio także teorii filozofii, nie pozostają bez wpływu na koncepcie sposobów podejścia do uprawiania filozofii tomistycznej. Tomiści stojący na gruncie radykalnej różnicy istniejącej między naukami empirycznymi a filozofią, tak od strony przedmiotu jak i metody, nie będą podzielać stanowiska pozwalającego na korzystanie w filozofii z wspomnianych nauk. Natomiast tomiści, przyjmujący czy to pierwszą, czy drugą z wymienionych teorii nauk przyrodniczych, opowiedzą się za możliwością oparcia filozofii tomistycznej na naukach empirycznych, chociaż każdy prawie z nich pogląd swój w praktyce realizował będzie w sposób różny. Jeśli tak jest, to można wyodrębnić przynajmniej w pewnym stopniu racje, które wpłynęły na wprowadzenie nauk przyrodniczych do filozofii tomistycznej, od racji, które zadecydowały o różnych sposobach wykorzystywania nauk empirycznych w uprawianiu omawianej filozofii.

<sup>4</sup> Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii przyrody*, Poznań 1980, 13—14.

<sup>5</sup> Por. tamże, 22—23.

## 2. C. TRESMONTANTA, P. TEILHARDA DE CHARDIN I K. KLÓSAKA SPOSOBY UPRAWIANIA FILOZOFII

W sposób wyraźny do szczegółowych nauk empirycznych w uprawianiu filozofii nawiązuje C. Tresmontant. Czyni tak dlatego, aby filozofię, której jest reprezentantem, uczynić wiedzą nowoczesną. Nie sądzi bowiem, by filozofia klasyczna nurtu tomistycznego, była zespołem metafizycznych opowieści, nie pozbawionych uroku, jak to jest według niego, w przypadku innych systemów filozofii współczesnej, lecz ze względu na fakt, że wiąże się ona z arystotelesowskim i średniowiecznym obrazem świata, powstałym w wyniku obowiązujących w tych czasach rezultatów badań ówczesnej fizyki i nauk jej pokrewnych, domaga się oczyszczenia filozofii z naleciałości starej fizyki i zastąpienie ich osiągnięciami współczesnych nauk empirycznych<sup>6</sup>. Jest on też przekonany, iż wyniki tych nauk dają obraz świata, który nie tylko, że nie koliduje z podstawowymi rozstrzygnięciami filozofii tomistycznej, ale zawiera w sobie możliwości ustawienia tych rozstrzygnięć w całości nowej perspektywie. Same zaś nauki przyrodnicze, według niego, mają ograniczony zakres poznania i przekroczyć go nie mogą. Nie zawierają bowiem w sobie możliwości rozwiązania tych problemów, które umysł ludzki zwykł stawiać tak odnośnie świata jak i człowieka, a które rozwiązania swoje znajdują w filozofii klasycznej. Przyjmuje więc stanowisko wyrażające przedmiotową odrębność nauk szczegółowych w stosunku do filozofii. To jednak, jak widać, nie przeszkadza mu przyjmować, iż filozofia charakteryzując się przedmiotową odrębnością, właściwe jej zagadnienia winna rozwiązywać w ścisłym powiązaniu z naukami empirycznymi.

C. Tresmontant wielokrotnie podkreśla potrzebę osadzenia filozofii na danych nauk przyrodniczych. Podkreśla jednocześnie, iż nie może być ona osadzona na tych rezultatach, które budzą, lub mogą budzić jakiegokolwiek wątpliwości. Mają to być trwałe elementy tych nauk. Oto niektóre teksty świadczące o takiej postawie: „Nie ma mowy zatem, ani o oddzieleniu analizy filozoficznej od danych uzyskanych przez nauki, ani też o uległości lub całkowitej zależności wobec takiej, czy innej przemijającej teorii”. „Musimy więc mieć się na baczności — powie na innym miejscu — by naszej własnej analizy filozoficznej nie zasadać i nie opierać na tym, co w dzie-

<sup>6</sup> Por. C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970, 32, 138.

dzinie nauk w skali światowej jest jeszcze przedmiotem sporów. Posługujemy się metodą minimum. Opieramy się na tym co nie podlega dyskusji, na tym do czego nauka nie będzie już pracować". „Analiza filozoficzna nie powinna się zasa-  
dzać na teorii naukowej, ale na obiektywnej rzeczywistości. Ta obiektywna rzeczywistość znana jest z bieżącego doświadczenia i jest zatem dość bogata, aby stanowić grunt dla filozofii mającej bezsporną wartość. Tę obiektywną rzeczywistość badają nauki pozytywne, coraz to bardziej w głąb, a również i wszerej w jej rozciągłości, w czasie i przestrzeni. Zawsze sama tylko ta rzeczywistość, ujawniana przez nauki, jest dla nas fundamentem, jest opoką, na której wznosimy gmach naszych przemyśleń, lub jeśli się mamy wyrazić lepiej, jest tym, w czym na drodze analizy filozoficznej szukamy rozeznania, co badamy od strony zawartości i implikacji<sup>7</sup>.

Tekstów o podobnej treści, jak wydaje się, można byłoby przytoczyć znacznie więcej. Nie ma chyba potrzeby tego czynić, bowiem te które tu przytoczono, wystarczająco są jednoznaczne w kwestii wiązania przez C. Tresmontanta filozofii z naukami empirycznymi oraz w kwestii typu danych naukowych, do których filozofia winna nawiązywać. Z tekstów tych można też wnioskować, iż jedną z trudności, na jakie napotyka się przy uprawianiu takim sposobem filozofii, jest ewentualność przedwczesnego uznania jakiejś teorii za bezdyskusyjną. Dlatego też C. Tresmontant nawołuje do „baczości” w doborze danych naukowych, mających stanowić punkt wyjścia filozofowania. Określa też, przynajmniej w pewnym stopniu, zadania analizy filozoficznej, podkreślając, iż chodzi o szukanie w danych naukowych swoistych implikacji.

Jak praktycznie wygląda sposób filozofowania u C. Tresmontanta można to zilustrować na przykładzie materiału zamieszczonego w filozoficznym uzasadnianiu twierdzenia o istnieniu Absolutu — Boga. C. Tresmontant w procesie dochodzenia do tezy o istnieniu Boga, w punkcie wyjścia umieszcza dwa niepowątpiewalne fakty naukowe: fakt istnienia świata i fakt istnienia ewolucji w świecie<sup>8</sup>. Te dwa fakty rozpatrywane w aspekcie ich naukowości różnią się między sobą dość istotnie. Fakt pierwszy — istnienie świata, nie jest naukowym jako taki, bowiem nauka nie odkrywa istnienia świata, nauki pozytywne zakładają istnienie świata, a zadania swoje w jego ba-

<sup>7</sup> Por. tamże, 42—43, 139.

<sup>8</sup> Por. tamże, 39—42, 172—190, 239.



daniu ograniczają do zbadania właściwej mu zawartości<sup>9</sup>. To, co jest tu naukowo uzasadnione, jest fakt, że istnienie świata w ramach nauk pozytywnych jest naukowo niewytłumaczalne. I tak właśnie niewytłumaczalność istnienia świata w ramach nauk pozytywnych jest faktem naukowym i w dodatku niepowątpiewalnym. Problem więc istnienia świata, mimo nauk o świecie, pozostaje otwarty. Nieco inaczej przedstawia się sprawa z naukowym faktem ewolucji we wszechświecie. Zjawisko ewolucji jest odkryte przez nauki pozytywne, a nie założone, jak w przypadku pierwszym. Odkryty jest także w ramach nauk pozytywnych fakt, że nauki nie tłumaczą ostatecznie istnienia ewolucji. Nauki pozytywne informują, że ewolucja obejmuje ewolucję materii w kierunku bytów żyjących i myślących, że wszechświat jest ewolutywną strukturą nieustannie modyfikującą przez powstawanie nowych coraz to bardziej złożonych struktur. Nadto nauki te stwierdzają, że ewolucja, czy to kosmiczna, czy fizyczna, czy wreszcie biologiczna jest ukierunkowana. Jest to wznoszenie się od mniejszej złożoności ku większej, w kierunku powstawania bytów o coraz bardziej złożonej strukturze. Szczególnie ważnymi momentami procesu ewolucji jest pojawienie się życia i bytu myślącego.

Nauki empiryczne opisują warunki i procesy, przez które dokonuje się doskonaląca organizacja materii w byty ożywione i myślące, natomiast nie tłumaczą samego faktu istnienia perfekcjonistycznej organizacji materii. Ostatecznie pokazują one właściwe sobie granice poznania, a przez to wypełniają swoistą problematykę. W przypadku niepowątpiewalnego braku wyjaśnienia istniejącego świata w ramach nauk pozytywnych, wysuwają problem jego istnienia, w przypadku zaś stwierdzenia niepowątpiewalnego istnienia ewolucji we wszechświecie, zmierzającej od form niedoskonałych do coraz bardziej doskonałych, wysuwają problem uzasadnienia istnienia takiej ewolucji. Dlatego też można powiedzieć, że według Tresmontanta w miejscu, gdzie kończą się nauki pozytywne o świecie realnym, zaczyna się filozofia. Funkcją nauk pozytywnych na tym etapie jest dostarczenie problemów, które można uważać, iż są naukowo uzasadnione jako problemy, ale na polu nauk pozytywnych nie rozwiązywalne. W ten sposób nauki pozytywne wyznaczają problematykę dla filozofii. Nie jest to jednak wszystko, co według Tresmontanta, uzyskuje się

---

<sup>9</sup> Por. tamże, 48.

w naukach pozytywnych dla filozofii.

Metodą rozwiązywania tego rodzaju problemów jest metoda eliminacji. Składają się na nią etapy: wysuwanie hipotez, eliminacja hipotez niemożliwych do przyjęcia oraz uzasadnienie hipotez właściwych. I tak np. w przypadku tłumaczenia istnienia świata C. Tresmontant wysuwa dwie podstawowe hipotezy: panteistyczną, według której świat jest nie stworzony, jest boski, sam jest bytem absolutnym, lub jego przejawem oraz kreacjonistyczną, głoszącą, że świat nie jest bytem absolutnym i nie jest boskim, co do natury<sup>10</sup>. Eliminacja hipotezy, w tym przypadku panteistycznej, dokonuje się na drodze zestawienia tego, co ona głosi z osiągnięciami nauk pozytywnych. Znajomość wszechświata w oparciu o nauki szczegółowe przeczy wyraźnie tej treści. Tę hipotezę można było akceptować — zdaniem C. Tresmontanta — w dawnych czasach, gdy prawdziwa nauka o świecie jeszcze nie istniała. Obecnie im więcej zna się świat, tym mniejsze istnieją możliwości przypisywania mu atrybutu bytu koniecznego.

Przyjęcie za prawdziwą hipotezy drugiej — kreacjonistycznej łączy się, według C. Tresmontanta, z jednej strony ze staranną analizą rozumową, z drugiej zaś z liczeniem się z doświadczeniem naukowym. Jeżeli hipoteza panteistyczna jest odrzucana na zasadzie jej sprzeczności z danymi nauk szczegółowych, to hipoteza kreacjonistyczna rozpatrywana w relacji do poznania naukowego o świecie jest przynajmniej z nim nie sprzeczna. Widać tu wyraźny udział poznania nauk pozytywnych, tak w eliminacji hipotez stawianych, celem rozwiązania problemów wysuwanych przez poznanie tych nauk, jak również widać też udział poznania nauk pozytywnych w akceptacji hipotez tłumaczących i przekształcaniu ich w zdania prawdziwe, czyli tezy. Niemniej można sądzić z tego, co dotychczas powiedziano, że udział ten w przypadku eliminacji hipotez jest mocniejszy niż w przypadku akceptacji hipotez za prawdziwe. W tym ostatnim przypadku zdaje się wystarczać niesprzeczność tego, co głosi hipoteza, z naukami przyrodniczymi<sup>11</sup>.

Jeśli weźmie się pod uwagę omówienie problemu ewolucji i związanego z faktem ewolucji pojawienia się życia i bytu myślącego, to można zauważyć, że powstały problem pochodzenia życia, jego genezy, jako problem filozoficzny, będzie

<sup>10</sup> Por. tamże, 138.

<sup>11</sup> Por. tamże, 138—139.

rozwiązywany u C. Tresmontanta tą samą metodą jaką stosował on do wyjaśnienia istnienia świata, tj. metodą eliminacji. Następuje więc wysunięcie odpowiednich hipotez, a następnie eliminacja hipotez nieprawdziwych. W przypadku filozoficznego tłumaczenia genezy życia C. Tresmontant wysunie dwie hipotezy: życie (uporządkowanie materii) pojawia się przez przypadek oraz życie pojawia się jako wynik pewnej konieczności. Hipoteza pierwsza zostaje eliminowana jako nieprawdziwa przez zestawienie tego, co głosi z wynikami nauk pozytywnych. W analizie hipotezy drugiej pojawiają się dwa możliwe rozwiązania: a. materia na mocy wewnętrznych jej praw sama się organizuje i doprowadza do pojawienia się życia (sama materia jest przyczyną powstawania życia), b. coś istniejącego poza materią jest przyczyną powstawania życia. Pierwszą z wymienionych możliwości odrzuca, nie na mocy bezpośredniego zestawienia jej z wynikami nauk pozytywnych, lecz ze względu na fakt, że akceptacja takiej hipotezy prowadziłaby do panteizmu, a panteizm jest sprzeczny z osiągnięciami nauk szczegółowych, co było już wykazane. Tresmontant bardzo wyraźnie będzie podkreślał, że panteistyczna interpretacja materii wyraźnie koliduje z naukową interpretacją materii. Wiedza naukowa o materii nie pozwala na to, aby jej przypisywać atrybuty bytu koniecznego i ontologicznie wystarczającego. Jeżeli więc w materii nie mieszczą się siły ostatecznie rozstrzygające o istnieniu ewolucji prowadzącej do życia, czy bytu takiego, jakim jest człowiek, to należy tej siły dopatrywać się poza materią. Teza, że taka siła znajduje się poza materią jest zgodna z wynikami nauk pozytywnych w tym znaczeniu, że przeciwna jej teza jest z nimi sprzeczna<sup>12</sup>.

Charakterystyka powyższa postępowania filozoficznego C. Tresmontanta wskazuje, że w jego filozofii, branej funkcjonalnie wyróżnić można następujące etapy: odkrywanie problematyki filozoficznej, dokonujące się na bazie urzeczywistnionego poznania naukowego, wysuwanie hipotez wyjaśniających naukowo uzasadnione problemy oraz sam proces uzasadnienia hipotez, w skład którego wchodzi także proces eliminacji hipotez nieprawdziwych. W każdym z tych etapów filozofowania nauki przyrodnicze mają swój udział, chociaż nie w równym stopniu.

Współczesnym również filozofem chrześcijańskim, który uprawiając filozofię nawiązywał do nauk szczegółowych, był

<sup>12</sup> Por. tamże, 139, 239—240, por. Z. Zdybicka, *Naturalny obraz świata materialnego a problem poznania Boga*, Zeszyty Naukowe KUL 11(1968)

Teilhard de Chardin. Charakterystyka jego filozofii nie jest łatwą do przedstawienia przede wszystkim dlatego, że ostatnio bywa rozmaicie interpretowana. Jedni sądzą np., że stanowi ona swoistą filozofię biologii, lub mówiąc ogólnie jakąś filozofię przyrodoznawstwa<sup>13</sup>. Inni uważają, że jego wizja dotycząca całości wszechświata, wyrażająca jedność ewolucyjną kosmosu, to, że wszystko we wszechświecie zdąża do jednego kresu jakim ma być maksimum świadomości realizowanej w całej pełni u człowieka, jest zwyczajną filozofią, której przedmiotem formalnym jest byt jako byt. Uważa się po prostu, że jeżeli filozofia Teilharda de Chardin nie jest metafizyką, to przynajmniej jest takim typem filozofii, że od klasycznej metafizyki nie daje się oddzielić. Znajduje się w niej bowiem wiele rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. Do takich zalicza się obowiązujące tam metafizyczne pojęcie ruchu, które pełni funkcję wewnętrznej zasady wszystkich procesów kinetycznych<sup>14</sup>. Niezbyt daleko od tej koncepcji odbiega pogląd na nią C. Tresmontanta. Sądzi on bowiem, że filozofia Teilharda de Chardin stanowi dyscyplinę filozoficzną, odbiegającą sposobem jej uprawiania od nauk szczegółowych. Nazywał ją swoistą filozofią przyrody<sup>15</sup>.

Stanowisko, co do filozoficzno-metafizycznego charakteru ewolucyjnej wizji wszechświata Teilharda de Chardin, nie jest całkowicie pozbawione podstaw. Prócz bowiem odkrytego w niej metafizycznego pojęcia ruchu, stanowiącego zasadę tłumaczenia wszelkich kinetycznych procesów, spotyka się nadto próbę ostatecznego wytłumaczenia ruchów zachodzących w kosmosie. Poddaje się w wątpliwość, czy takie tłumaczenie może się dokonać w ramach nauk przyrodniczych. Akceptacja u kresu procesu „homizacji” wraz z „socjalizacją” samoistnego ośrodka, którym jest Bóg, Omega, świadczy o tym. Teilhard de Chardin w swojej filozofii daleko odbiegał poza porządek fenomenologiczny. Hipoteza Omegi bowiem wykracza daleko poza zjawiskowy punkt widzenia, a pod względem swej treści jest pojęciem metafizycznym. Mimo tych pewnych metafizycznych akcentów, charakteryzujących teilhardowską wizję całości wszechrzeczy są tacy, dla których wizja ta jest teorią

z. 2, 15—26.

<sup>13</sup> Por. A. Rabut, *Dialog avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958, 113, 201—205.

<sup>14</sup> P. B. Grenet, *Piere de Chardin ou le philosophe malgre lui*, Paris 1960, 19—24.

<sup>15</sup> Por. C. Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, 9—10, 19—25.

naukową, podającą charakterystykę poznawczych osiągnięć nauk szczegółowych. Najczęściej nazywa się ją „fenomenologią naukową”. Podstawą takiego przekonania jest, iż przedmiot tej fenomenologii nie wykracza zasadniczo poza porządek poznania przyrodniczego<sup>16</sup>.

Nie będzie się tu rozstrzygać, czy to co Teilhard de Chardin stworzył na bazie nauk przyrodniczych, a co sam nazywał fenomenologią jest filozofią, czy nauką. Wymagałoby to gruntownej analizy całości jego systemu. Można przynajmniej tyle powiedzieć, że istnieją racje, aby fenomenologię teilhardowską uważać za pewną nadbudowę nad naukami przyrodniczymi, której przy pewnym rozumieniu terminu „filozofia” można jej nadać miano filozofii. Zresztą sam Teilhard de Chardin ex professo był naukowcem. Zajmował się geologią i paleontologią. Niemniej — jak sam zaznacza — interesował się problematyką filozoficzną, lecz na drugim planie. Jego fenomenologia powstała jako pewna wewnętrzna potrzeba zrozumienia badanych zjawisk przyrodniczych. Jeżeli, z punktu widzenia statystycznego fenomenologię tę możnaby nazwać całościową wizją krytycznego obrazu wszechświata, to mając na uwadze jego profesyjne zainteresowania, fenomenologia ta z konieczności jest ściśle związana z naukami przyrodniczymi. I faktycznie na ich bazie powstała.

Fenomenologia Teilharda de Chardin, rozpatrywana z punktu widzenia funkcjonalnego, prezentuje się jako zespół czynności poznawczych, których zasadniczym zadaniem było ustalenie (w oparciu o dane nauk przyrodniczych: geologii i paleontologii a także biologii) kolejności czasowej fenomenów, rozumianych jako zjawisk, ale ujmowanych metodami badań doświadczalnych obowiązujących na terenie wspomnianych nauk przyrodniczych<sup>17</sup>. Zadaniem tak pojętej fenomenologii miała być konstrukcja syntetycznego obrazu kosmosu w jego perspektywie ewolucyjnej. W tak pojętej fenomenologii daje się wyróżnić dwa rodzaje czynności: opisujące sferę zjawiskową rzeczywistości badanej w danych naukach szczegółowych realnych oraz czynności dyskursywne. Pierwsze z nich zmierzały do empirycznego opisu, który uwydatniał charakterystyczny dla nauk przyrodniczych, zjawiskowy punkt widzenia. Czyn-

<sup>16</sup> Na temat poglądów, czym jest fenomenologia Teilharda de Chardin zob. K. Kłósak, *Fenomenologia Ks. P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej*, Roczn. Fil. KUL XII(1964) z.1, 93—105.

<sup>17</sup> Por. K. Kłósak, dz.cyt., 95.

ności drugiego rodzaju zmierzały do wyprowadzania odpowiednich tez z materiału, jaki dostarczały czynności składające się na opis empiryczny.

Wiele momentów teilhardowskiej fenomenologii wskazuje na to, że jej przedmiotem, czyli tym, do czego się odnosi, jest porządek objęty przez nauki przyrodnicze. Na ten przedmiot w dużej mierze składają się aspekt zjawiskowy rzeczywistości, wokół którego koncentruje się myśl fenomenologiczna Teilharda de Chardin. W wielu przypadkach jednak odbiega ona od tego porządku w świat nie tylko hipotez, niekiedy dalekich swym charakterem od hipotez przyrodniczych, wyraźnych ekstrapolacji, ale nawet w świat — jak niektórzy mówią — nadprzyrodzony. Przyznać jednak należy, że zasadniczą bazą teilhardowskiej fenomenologii, są nauki przyrodnicze. Ostateczna ocena jej z punktu widzenia metodologicznego jest możliwa dopiero wówczas, gdy ustali się, jak dalece Teilhard de Chardin w procesie kształtowania całościowej wizji rozwoju wszechświata wyłączył elementy filozofii klasycznej, czy ściślej mówiąc metafizyki. Zawsze jednak można powiedzieć o tej fenomenologii, iż podejmowała problematykę podstawową i charakterystyczną dla filozofii chrześcijańskiej, mianowicie problematykę Boga i człowieka. Niektórzy nawet twierdzą, że fenomenologia ta w pewnym sensie jest unaukowieniem religii i ureligijnieniem całej nauki<sup>18</sup>. Można ją przeto zaliczyć do pewnej formy unaukowania klasycznej metafizyki tomistycznej. Najprawdopodobniej o jej ostatecznych psychologicznych podstawach decydowała tendencja unowocześniania zastanej filozofii chrześcijańskiej.

Z polskich filozofów prezentujących w mniejszym lub większym stopniu ten kierunek uprawiania filozofii, na szczególną uwagę zasługuje K. Kłósak. Przedmiotem formalnym filozoficznego poznania, według tego filozofa jest tzw. bytowość. Terminem tym K. Kłósak posługuje się na oznaczenie aspektu bycia czymś istniejącym realnie. Aspekt ten stanowiący przedmiot formalny filozofii, z jednej strony odróżnia ją od dziedzin nauk przyrodniczych, z drugiej zaś od filozofii nauki. Podkreślając ten moment K. Kłósak w sposób bardzo wyraźny odbiega od teilhardowskiej koncepcji filozofii, natomiast w pewnym stopniu przypomina koncepcję filozofii C. Tresmontanta, dla którego filozofia, jako zadanie, stawia sobie podjęcie problematyki, która wiąże się z istnieniem bytu.

---

<sup>18</sup> Por. S. Kamiński, dz.cyt., 31—32.

Koncepcja filozofii K. Kłósaka implikuje abstrakcyjne pojęcie bytu. Wyrażane przy pomocy nazwy „bytowość”, odnosi się ono także do przedmiotów czysto intencjonalnych. W ramach przedmiotów realnych odnosi się do bytu jako takiego i do typów bytu, do specyficznych sposobów istnienia. Charakteryzując bliżej owe abstrakcjonistyczne pojęcie, podkreślić należy, że jest ono pojęciem ogólnym. Ogólność ta genetycznie wiąże się z operacją myślową wyodrębnienia aspektu wspólnego dla wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest czymś, a nie niczym. Aspekt ten ujęty poznawczo stanowi to, co rozważane w relacji do nazwy „bytowość” stanowi jej treść. K. Kłósak przyjmuje, że aspekt ten wspólny dla wszystkiego, co jest czymś, ma charakter także analogiczny. Ogólność genetycznie wiąże się ze sposobem poznawczego ujęcia tego aspektu. Można by powiedzieć, że K. Kłósak analogiczność aspektu, stanowiącego przedmiot ujęcia poznawczego, wiąże z nim jako istniejącym we wszystkim tym, co jest czymś, natomiast ogólność jego jest właściwa poznawczemu ujęciu<sup>19</sup>.

Wydaje się, że w tym aspekcie filozofia K. Kłósaka nie różni się zasadniczo od ujęć tradycyjnych tomizmu zachowawczego, gdzie w koncepcji bytu ma się do czynienia również z jego abstrakcjonistycznym ujęciem. Zaliczenie tego filozofa do klasy reprezentujących wersję tomizmu otwartego, wiąże się z koncepcją uprawiania filozofii, której wybór, jak okazuje się, nie był wolny od tendencji jej autora, zmierzających do jej unaukowiania. Główną i podstawową tezą K. Kłósaka z zakresu metateorii filozofii jest konieczność oparcia filozofii na tzw. „empirycznej fenomenologii”. Powiązanie filozofii z tym rodzajem poznania ostatecznie dyktuje tendencja, aby filozofię zakotwiczyć, o ile możliwości jak najmocniej, w doświadczeniu<sup>20</sup>. Fenomenologia empiryczna stanowi ten rodzaj poznania, który dostarcza właściwego typu doświadczenia. Jak okaże się, będzie to doświadczenie odpowiednio opracowane.

Fenomenologia empiryczna w rozumieniu K. Kłósaka stanowi poznanie, którego zasadniczym celem jest wyrażenie tego wszystkiego, co nauki szczegółowe mają do powiedzenia na użytek refleksji filozoficznej o sensie, jaki dla opisu bezpośredniego przedstawia doświadczenie ujęte konkretnie, egzystencjonalnie. W ten sposób określone poznanie fenomenologiczne, rozpatrywane od strony funkcjonalnej prezentować się będzie

<sup>19</sup> Por. K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, 27—98.

<sup>20</sup> Por. tamże, 69

jako pewien proces, zespół operacji poznawczych, których przedmiotem będzie aspekt zjawiskowy rzeczywistości ujawniony w opisie faktów i praw, a także teorii, które ustala się w szczegółowych naukach realnych<sup>21</sup>. To samo poznanie rozpatrywane statycznie będzie zespołem rozstrzygnięć, ujawniających istoty rzeczy branych w ich aspekcie zjawiskowym. Materiał zebrany w ramach badań tak pojętej empirycznej fenomenologii, a dotyczący — jak sam K. Kłósak ustala — empiriologicznie ujętej istoty rozpatrywanych zjawiskowych aspektów rzeczywistości, stanowi bazę wyjściową w tworzeniu się filozofii. Na tym materiale bowiem w drodze abstrakcji ustala się perspektywę ontologiczną. Następuje zamiana empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną. Zmiana taka powstaje w rezultacie ujęcia wszytkiego, co jawi się w doświadczeniu, mieszczącym się w ramach empirycznej fenomenologii, w aspekcie bytu jako takiego, lub określonego typu bytu<sup>22</sup>. Ten etap filozofowania można nazwać filozoficzną interpretacją danych fenomenologicznych. Jest to etap, w którym następuje wyjście myślowe w tworzeniu się filozofii, ze zjawiskowego aspektu rzeczywistości. Wyjście to realizuje się przy pomocy poznania abstrakcyjnego. Ponieważ rezultatem empirycznej fenomenologii jako typu poznania jest empiriologiczne ujęcie istot, które to ujęcie ostatecznie sprowadza się do ustalenia na podstawie danych doświadczenia naukowego, co w określonym przypadku stanowi istotę ze zjawiskowego punktu widzenia, filozofia w tym ujęciu bazować będzie na doświadczeniu naukowym. Język, w którym wyrażane są terminy empirycznej fenomenologii zbliża się maksymalnie do języka fenomenalistycznego lub z nim się identyfikuje.

Charakterystyczne, że wielu spośród tak uprawiających filozofię klasyczną powołuje się na Tomasza z Akwinu jako prekursora tego stylu. Sugerują w ten sposób, że ten średniowieczny filozof chrześcijański uprawiał filozofię wiążąc ją genetycznie przynajmniej z rezultatami nauk szczegółowych. Powołują się niektórzy na tekst: *ex his quae exterius apparent de re* (sc. *ex phaenomonibus*), *devenimus ad cognoscendam essentiam rei essentiam in sensu metaphisico*. Ale wyrażenie Tomasza z Akwinu „*ex phaenomenibus*” jest wieloznaczne

---

<sup>21</sup> Por. tamże, 65.

<sup>22</sup> Por. tamże.



i niekoniecznie musi oznaczać doświadczenie fenomenologiczne, czy też naukowe.

Wysuwany przez K. Klósaka postulat materialnego oparcia filozofii na empirycznej fenomenologii należy rozumieć w tym sensie, że filozofię należy oprzeć na rezultatach wspomnianej fenomenologii. Dwa pojęcia wymagają bliższego sprecyzowania w tym poglądzie: „rezultat empirycznej fenomenologii” oraz znaczenie terminu „opierać”. Gdy chodzi o pierwszy termin, przez rezultat empirycznej fenomenologii rozumieć należy, zgodnie z określeniem tego rodzaju poznania to wszystko, co przy jej pomocy jako swoistego typu poznania zostało wydobyte z danych nauk szczegółowych i wyrażone w odpowiednim języku. Dla empirycznej fenomenologii stojącej u podstaw filozoficznej refleksji przedmiotem są rezultaty nauk szczegółowych. Bliższa charakterystyka samej fenomenologii empirycznej z punktu widzenia jej rezultatów, wymaga dodania, że ten rodzaj poznania nie pomija problemu istnienia realnego, chociaż — jak wyraża się K. Klósak — nie wychodzi się w niej poza horyzonty pojęciowe szczegółowych nauk realnych. Występuje tu jedynie problem tzw. empirycznego istnienia realnego, inaczej mówiąc, możliwości umiejscowienia czegoś w czasoprzestrzennym systemie świata. Istnienie natomiast realne jest założone tzn. zakłada się, że spór o istnienie świata został rozstrzygnięty w sensie realistycznym. Wyrazem uwzględniania problemu empirycznego istnienia realnego w fenomenologii empirycznej jest dążność do ograniczania się do używania oprócz terminów logicznych samych tylko terminów obserwacyjnych, rozumianych tak, że odnoszą się one do przedmiotów lub własności dających się bezpośrednio zaobserwować, względnie jeszcze terminów definiowanych przy pomocy terminów obserwacyjnych. Pominięte natomiast zostają tu terminy teoretyczne, których charakterystyczną cechą jest, że odnoszą się do przedmiotów lub własnej niedostępnych dla bezpośredniej obserwacji<sup>23</sup>. Rezultatem analizy fenomenologicznej będą więc istoty rzeczy, ale ujmowane ze zjawiskowego punktu widzenia. Termin „zjawisko” oznacza tu aspekt realnie istniejących przedmiotów, który nie dotyczy ich istoty. Jest to aspekt charakterystyczny dla nauk przyrodniczych. Ten aspekt rzeczywistości opracowany w naukach szczegółowych stanowi przedmiot analizy empirologicznej, fenomenologii. W empirycznej fenomenologii bowiem — jak

---

<sup>23</sup> Por. tamże, 64.

K. Klósak zaznacza, chodzi o czysto empiriologiczne ujęcie istoty.

Drugi z wymienionych terminów, określających typ relacji między naukami szczegółowymi a filozofią informuje, że filozofia zależy w sposób materialny od nauk szczegółowych realnych. Bowiern zdaniem K. Klósaka oparta jest „materialnie” na danych empirycznej fenomenologii. Niekiedy tę „materialną zależność” filozofii od danych naukowych, opracowanych w empirycznej fenomenologii K. Klósak nazywa zależnością pośrednią. Ale ten termin jest mało jasny. Ani bowiem przydawka „materialnie” ani „pośrednio” dodana do terminu „zależność” lub terminu „oparcie” nie precyzują bliżej znaczenia myśli zawartej w formule językowej: „filozofia oparta jest ‘materialnie’ na empirycznej fenomenologii”. Nie zbliżają bowiem one w niczym znaczenia terminu „oparcie” lub „zależność” do znaczeń, w jakich tych terminów używa się w szeroko pojętej metodologii nauk. Dopóty więc znaczenie wyrażenia „materialnie oparta”, w tym przypadku bardzo ważnego, nie zostanie zdeterminowane, dopóty trudno jest dla posługującego się terminologią techniczną, zrozumieć rodzaj zależności omawianych dziedzin wiedzy ludzkiej. Podanie przykładu takiej bezpośredniej zależności jest niewystarczające. Można go bowiem interpretować wielorako i nie wiadomo, czy któraś z ewentualnych interpretacji będzie zgodną z intencją autora koncepcji materialnej zależności. Ogólnie, nie wnioskując w szczegóły można powiedzieć, że materiał doświadczalny, uzyskany na drodze nauk szczegółowych empirycznych, opracowany następnie w tzw. fenomenologii empirycznej stanowi bazę wyjściową, według K. Klósaka, dla filozofii. Termin „baza wyjściowa” nie jest tu brany w znaczeniu metodologicznym, nie stanowi bowiem ona dla filozofii metodologicznego źródła stanowiących ją twierdzeń. Jest to materiał dany do opracowania z odpowiedniego aspektu. K. Klósak powie, że przejście od tego materiału do właściwej filozofii następuje w drodze z a m i a n y empiriologicznej perspektywy pojęciowej (w takiej bowiem perspektywie ujęta jest rzeczywistość w fenomenologii empirycznej na perspektywę ontologiczną. Ta zamiana realizuje się wówczas, gdy dany, w wyżej zaznaczony sposób, materiał rozpracowuje się w aspekcie bytu jako takiego, lub w aspekcie bytu jako określonego typu. Zależnie z którego z wyżej wymienionych aspektów ujmijemy ów empiriologiczny materiał, otrzymamy filozofię ogólną lub szczegółową. Biorąc pod uwagę fakt, że wspomniany wyżej materiał,

stanowiący bazę wyjściową dla filozofii, jest rezultatem nauk przyrodniczych i empirycznej fenomenologii, a więc sformułowany jest w określonym języku, charakter tego języka K. Kłóśak bliżej określa, można przyjąć, że według tego myśliciela filozofia to właściwie refleksja lub też rezultat refleksji nad ukonstytuowanym doświadczeniem w naukach szczegółowych i empirycznej fenomenologii, zawsze jednak doświadczeniem wyrażonym w języku empiriologicznym.

### **3. UWAGI I TRUDNOŚCI NASUWAJĄCE SIĘ Z UPRAWIANIEM FILOZOFII KLASYCZNEJ PRZY UDZIALE NAUK PRZYRODNICZYCH**

Każda z wymienionych tu koncepcji uprawiania filozofii klasycznej wersji tomizmu domaga się bardziej szczegółowego opracowania, przede wszystkim z punktu widzenia metodologicznego, czy też szerszej pojętej teorii nauki. Z tego punktu widzenia bowiem, propozycje te mogą budzić pewne zastrzeżenia. Jest tak dlatego, że wiązanie klasycznej filozofii tomistycznej z empirycznymi naukami szczegółowymi, to wiązanie dwóch dziedzin poznania, które dotyczą dwóch różnych porządków rzeczywistości. Przedmioty formalne tych rodzajów poznania są — jak wiadomo — różne, a przecież one to ostatecznie rozstrzygają o dziedzinie poznania, która jest im właściwa. Dla filozofii tomistycznej przedmiot formalny stanowi aspekt egzystencjalny rzeczywistości, dla nauk przyrodniczych zaś aspekt treściwy, a bliżej określając go powiemy, aspekt zjawiskowy. Aspekty te wyznaczają we wspomnianych dziedzinach poznania nie tylko specyficzne metody, ale przede wszystkim sprawiają, że mamy w nich do czynienia z całkowicie różnymi językami, chociaż dotyczącymi tej samej gatunkowo rzeczywistości.

Nauki empiryczne zajmują się jakościową stroną rzeczywistości i w oparciu o taki materiał tworzą swój język. Metafizyka zaś, mając za przedmiot egzystencjalną stronę rzeczywistości, pod tym kątem tworzy właściwy jej język. Sytuacja taka prowadzi w konsekwencji do powstania odrębnych języków, które mimo niekiedy równokształtności wyrażen, są różne tak w funkcji oznaczania, jak i znaczenia. Jak więc można łączyć te dwa różne ze względu na podstawowe ich funkcje semantyczne, języki? Oto jedna z trudności, która nie została podjęta przez zwolenników tej wersji otwartego tomizmu. Powiedzenia, że na pewnym etapie uprawiania filozofii zachodzi

proces transpozycji jednego języka na drugi, sprawy nie rozwiąże dopóty, dopóki nie poda się reguł owej transpozycji. Metodolog w takich przypadkach będzie miał poczucie, że miesza dwa różne języki. Wydaje mi się, że właśnie takie pomieszanie wyraźnie występuje u C. Tresmontanta, w podejmowaniu np. pewnych czysto filozoficznych rozstrzygnięć, z pozycji wyników nauk szczegółowych empirycznych.

Inny problem rodzi się w związku z samym sposobem rozumienia terminu „zależność”. Wprawdzie mówi się tu, że filozofia zależy od nauk przyrodniczych w punkcie wyjścia, ale nie podaje się bliżej rozumienia samego terminu „punkt wyjścia”; następnie, ustalając, że mogą go stanowić jedynie zdania opisujące fakty, nie określa się bliżej funkcji metodologicznej tych zdań w uprawianiu filozofii. Opowiedzenie się za faktami naukowymi jako materiałem podatnym do korzystania z nich w uprawianiu metafizyki najczęściej motywowane jest ich empirycznym charakterem. Ten z kolei jakby bezpośrednio wiąże z rzeczywistością. Zakłada to dawną koncepcję, według której między zdaniami empirycznymi, w których wyrażone są fakty a zdaniami teoretycznymi zachodzi zasadnicza różnica. Obecnie podkreśla się, że fakty naukowe nie są pozbawione momentów teoretycznych, występują zawsze w jakiejś teorii i wyrażane są w języku określonej teorii. Podkreśla się też, że istnieje tylko pozorna różnica między językiem faktów a językiem teorii<sup>24</sup>.

Jeżeli uczyni się doświadczenie naukowe, opisane naukowym językiem faktów, uwzględniających zjawiskową stronę rzeczywistości, punktem wyjścia dla problematyki metafizycznej, (w zasadzie nie jest ona dyktowana tym aspektem), to powstaje problem jak jest możliwa transcendencja, czy też ekstrapolacja poza ten typ dziedziny. Aspekt rzeczywistości podejmowany w naukach przyrodniczych wyznacza przecież granice w stawianiu zagadnień i ich rozwiązywaniu. On jest ostateczną podstawą ich pojawiania się i on też ostatecznie rozstrzyga o możliwości ich rozwiązania. Nauka przeciw rozpatrywana w aspekcie funkcjonalnym, będzie zespołem czynności poznawczych, wiedzotwórczych, kierowanych określonym zespołem przepisów i reguł, których zadaniem będzie uzyski-

<sup>24</sup> Por. tamże, E. Morawiec, *Symposium filozoficzne poświęcone analizie punktu wyjścia kinetycznego i teologicznego argumentu na istnienie Boga*, Sprawozdanie, w: Stud. Fil. Christ. 4(1968) n.2, 225—270. Por. szczególnie wypowiedź S. Kamińskiego, na którego wyrażone tam myśli powołuję się w tym podsumowaniu, 236—243.

wanie wiedzy o jakimś przedmiocie, względnie klasie przedmiotów w drodze przeprowadzania ich analizy w określonym aspekcie. Racjonalna koncepcja nauki nie dopuszcza możliwości wyjścia poza raz obrany aspekt. Zgodnie z takim rozumieniem nauki, gdy weźmie się pod uwagę to, że nauki szczegółowe empiryczne podejmują aspekt ograniczony jakościowymi kwalifikacjami, sądzić należy, że nauki te nie mogą wybiegać poza granice, jakie im on wyznacza. Jeżeli mówi się tu o „wybieganiu poza granice”, to ma się na myśli przede wszystkim dwie sprawy: stawianie pytań wobec badanej rzeczywistości oraz szukanie racji wyjaśniających. Jedna i druga czynność w naukach empirycznych jest ograniczona badanym aspektem określonej klasy przedmiotów. Każde postawione pytanie sygnalizujące, czy też uzewnętrzniające problem, jeśli idzie po linii badanej rzeczywistości w określonym aspekcie, winno wcześniej czy później znaleźć odpowiedź. Brak odpowiedzi może być znakiem jego zewnętrżności w stosunku do aspektu badanego przedmiotu w nauce, w której ono występuje. Szukanie odpowiedzi wyjaśniającej, czyli inaczej mówiąc szukanie racji wyjaśniającej zasygnalizowany problem w postawionym pytaniu nie może wykaczać poza porządek wyznaczony samym aspektem. W przeciwnym przypadku nastąpi pomieszczenie różnych porządków poznawczych.

Identyczne prawo obowiązuje także metafizykę, jak również inne dyscypliny filozoficzne. Ale sytuacja tu wygląda zupełnie inaczej, ponieważ jej przedmiot formalny nie jest ograniczony jakościowymi kwalifikacjami, obejmuje bowiem ogólnieogzystencjalną stronę rzeczywistości. Ta z kolei pozwala w szukaniu racji tłumaczących iść tak daleko, jak daleko sięga jakikolwiek byt. Utworzywszy na początku pojęcie bytu jako tylko bytu, uznając ostatecznie za byt to, co istnieje, wiadomo, że albo coś istnieje i wówczas jest bytem, albo jeżeli nie istnieje, wówczas nie ma bytu. Takie stwierdzenie nie ma żadnych granic zdeterminowanych danymi doświadczenia wyjściowego. Metafizyka nie ma więc problemu granic, skończoności lub nieskończoności świata w sensie jaki może mieć, ale nie musi przyrodnik. Nic dziwnego, że mając tak szeroki aspekt metafizyka transcenduje poza byt, z którego startuje do Bytu Absolutnego.

**SOME WAYS OF ACTUALIZING CLASSICAL PHILOSOPHY**

## Summary

The theme of the article concerns the ways of cultivating classical philosophy of its Tomistic trend with the participation of empiric sciences. Author's aim is showing certain difficulties, particularly methodological ones, which are connected with such practicing of philosophy. This task has been realized in the article in three consecutive parts:

Part one, pictures some reasons proving the appearance of such style of philosophizing and reasons appearing at the basis of various ways of utilizing empiric sciences in practicing Tomistic philosophy.

Part two. The author presents ways of practicing philosophy by... as concrete cases where empiric sciences are just adopted in philosophy.

Part three lists several difficulties of methodological type and among others he broadly discusses the problem connected with ontology of philosophical language and empiric sciences language, as well as connected with it problem of traversing from one to another. He points out at the lack of a closer term of the word: „dependence” as used by the followers of such style in practicing philosophy in the formula: „Philosophy depends on particular empiric sciences”.

Author devoted much place to certain kinds of difficulties and problems arising from distinction of Tomistic philosophy subject and empiric sciences.