

January Budzisz

Problem ostatecznych podstaw pewności poznania rozumowego w ujęciu ks. Fr. Sawickiego

Studia Philosophiae Christianae 12/1, 23-41

1976

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.

JANUARY BUDZISZ

**PROBLEM OSTATECZNYCH PODSTAW PEWNOŚCI
POZNANIA ROZUMOWEGO W UJĘCIU
KS. FR. SAWICKIEGO ***

1. Wprowadzenie. 2. Analiza krytyczna pojęcia oczywistości przedmiotowej. 3. Zasada dostatecznej racji jako postulat rozumu. 4. Epistemologiczne uwarunkowanie pewności dowodów istnienia Boga przez nie-oczywisty charakter zasady dostatecznej racji. 5. Próba oceny koncepcji Sawickiego.

1. Wprowadzenie

Franciszek Sawicki w *Autobiografii*¹ rekonstruującej jego naukowe *curriculum vitae* pisał, że konieczność krytycznego przemyślenia fundamentalnego dla człowieka problemu istnienia Boga i łączącego się z tym ściśle pytania o sens życia stanowiła najżywszą inspirację jego pracy filozoficznej.

* Artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej, pisanej pod kierunkiem Ks. doc. dra Mariana Jaworskiego na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej, a poświęconej zagadnieniu „Sporu o ważność ontologicznej zasady dostatecznej racji i jej znaczenia w dowodach istnienia Boga w nawiązaniu do stanowiska Ks. Fr. Sawickiego”.

¹ Franz Sawicki: *Die Selbstbiographie*, (w:) *Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen*, t. 3, Leipzig 1927.

We wstępie do tłumaczenia na język polski artykułu Sawickiego *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise* został przytoczony fragment z *Autobiografii*, w którym Sawicki mówi o genezie swojej refleksji nad zagadnieniem ostatecznych podstaw poznania rozumowego. „Życie i myśl” nr 3, 1956 s. 2.

Z refleksji nad punktem wyjścia w filozoficznym dociekanii istnienia Boga wynikało zagadnienie ważności zasady dostatecznej racji. To zagadnienie z konieczności zyskało wymiar szerszy, bardziej podstawowy, wykraczając poza ramy teologii naturalnej, ponieważ badanie krytyczne sensu i pewności zasady dostatecznej racji narzuciło pytania o pewność pierwszych zasad w ogóle i „ostateczne podstawy”² pewności poznania rozumowego.

Próba analizy tej problematyki w nawiązaniu do stanowiska Fr. Sawickiego może stanowić przyczynek w dyskusji nad zagadnieniem reinterpretacji punktu wyjścia w filozoficznym dowodzeniu istnienia Boga; ten problem od kilkunastu lat zyskuje coraz większą doniosłość³.

2. Analiza krytyczna pojęcia oczywistości przedmiotowej

Badanie ważności zasady dostatecznej racji pobudziło Sawickiego do przemyślenia problemu „ostatecznych podstaw” naszej wiedzy i pewności naukowych twierdzeń.

W 1926 roku ogłasza Sawicki artykuł *Der letzte Grund der Gewissheit*⁴. W dwa lata później, w rozprawce *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis*, wyjaśnia i precyzuje swoje stanowisko w sprawie teoriopoznawczych podstaw pierwszych zasad wobec wielu prac krytycznych, negujących jego koncepcję jako wyraz postawy irracjonalnej⁵.

Zastanawiając się nad „ostateczną podstawą” pewności poznania rozumowego człowieka Sawicki rozpatruje klasyczny w teorii poznania pogląd, wywodzący się od Arystotelesa, że ostateczną podstawą pewności poznania rozumowego jest oczy-

² *Der letzte Grund der Gewissheit*, „Philosophisches Jahrbuch”, 39 (1926) 1, s. 1—8.

³ Por. *Studia z filozofii Boga*, t. 1, praca zbiorowa, Warszawa 1968; *Studia z filozofii Boga*, t. 2, Warszawa 1973.

⁴ Art. cyt.

⁵ „Philosophisches Jahrbuch”, 41 (1928) 3, s. 284—300, 4, s. 432—448

wistość, czyli jasny wgląd w dany poznawczo stan rzeczy, a wiedza naukowa posiada dostateczne uzasadnienie, jeśli do „samych korzeni” opiera się na takim wglądzie.

Klasyczna teoria poznania wylicza trzy podstawowe prawdy nie podlegające uzasadnionemu wątpieniu: świadomość własnego istnienia podmiotów myślącego, zdolność rozumu do poznania prawdy i zasada sprzeczności. W zakresie tych prawd podstawowych, inaczej zwanych pierwszymi ze względu na ich niedowodliwość, Sawicki odróżnia prawdy empiryczne i rozumowe. Do dziedziny prawd empirycznych, które opierają się na tzw. bezpośrednich danych świadomości, należą: świadomość własnego istnienia podmiotu myślącego i zdolność rozumu do poznania prawdy. Zasada sprzeczności natomiast należy do tzw. prawd rozumowych, bezpośrednio oczywistych, wyrażających logiczną konieczność.

Jaki jest fundament rozumowej pewności pierwszych zasad — oto generalne pytanie Sawickiego.

Według przyjętego powszechnie w teorii poznania poglądu⁶ pierwsze zasady, ze względu na bezpośrednią oczywistość, nie wymagają dowodzenia. Określenie: bezpośrednia obiektywna oczywistość (stanowiąca kryterium pewności poznania rozumowego) znaczy, że stan rzeczy ujawnia się bezpośrednio intelektowi, umożliwiając mu jasny wgląd w przedmiot poznania.

W analizie krytycznej można jednak pójść o krok dalej i postawić uprawnione — zdaniem Sawickiego — pytanie: czy oczywistość jest bezwarunkowo pewną, nie podlegającą sensownemu wątpieniu, rękojmią prawdziwości poznania; innymi słowy, czy oczywistość gwarantuje prawdziwość poznania: odzwierciedlenie w intelekcie obiektywnego stanu rzeczy. Można by uznać stawianie takich kwestii jako przejaw radykalnego sceptycyzmu: jeśli bowiem negujemy oczywistość jako kryterium decydujące ostatecznie o przyjęciu jakiegoś twierdzenia,

⁶ Por. Antoni B. Stepien: *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, rozdz. III. § 18 Tzw. pierwsze zasady bytu i transcendentalia, s. 80—84

to grozi nam swoisty *regressus in infinitum* — w poszukiwaniu niepodważalnego kryterium.

Zdaniem Sawickiego, wątplenie krytyczne nie miałoby racjonalnego uzasadnienia, jeśliby oczywistość, rozumiana jako bezpośrednie ujawnianie się stanu rzeczy intelektowi, wykluczała pytanie, czy intelektowi jest rzeczywiście bezpośrednio dany stan faktyczny przedmiotu poznawanego. Tymczasem, to pytanie zdaje się mieć zawsze uzasadnienie, ponieważ obiektywna rzeczywistość zawiera „faktor” subiektywny — jest oczywistością dla nas⁷. Stan rzeczy jest dany tylko naszemu poznaniu, naszemu widzeniu, naszemu przeżyciu. Mamy wprawdzie nieodparte wrażenie, że każdy umysł poznający musiałby również tak go widzieć, ponieważ rzeczywistość jest sama w sobie taka, jak my ją poznajemy. Nie możemy jednak porównać treści naszych aktów poznawczych z obiektywną rzeczywistością, ponieważ nie mając wglądu w obiektywny stan rzeczy ujmujemy przedmiot zawsze tylko poprzez nasze poznanie. Inaczej się wyrażając: przedmiot poznania *in se* pozostaje zawsze transcendentny wobec intelektu. Jeśli więc obiektywny stan rzeczy jest nam dany tylko poprzez nasze poznanie, to budzi się pytanie, czy nasze poznanie, a ściślej mówiąc rezultat naszego poznania adekwatnie ujmuje rzecz poznawaną, czy poznanie, któremu przysługuje cecha oczywistości, ma samo w sobie rękojmię prawdziwości.

Odpowiadając na te pytania⁸ Sawicki twierdzi, że nie tylko w wierze religijnej, lecz w „najgłębszej podstawie” wszelkiej ludzkiej pewności jest zawarty czynnik irracjonalny: przekonanie o prawdziwości prawdy religijnej, pewność przypisywana twierdzeniu matematyki, niezachwiana — jak się wydaje — pewność pierwszych zasad są uprawomocnione nie tylko racjami przedmiotowymi, lecz także aktem zaufania rozumu poznającego. Istnieje wiele uzasadnionych racji, które usprawiedliwiają — zdaniem Sawickiego — akt zaufania przed

⁷ *Der letzte Grund der Gewissheit*, art. cyt. s. 2—3

⁸ tamże, s. 7

forum rozumu. Jakkolwiek zaufanie w akcie oczywistego poznania nie opiera się wyłącznie na zewnętrznych racjach, które je usprawiedliwiają, lecz jest zawarte w samym, oczywistym akcie poznania. „Kto widzi jasno jakiś obiektywny stan rzeczy, jest przekonany, że widzi prawdziwie. Czyli ostateczna podstawa naszej pewności zawiera dwa momenty: jest to oczywistość wynikająca z naturalnego zaufania wobec tego, co dane, tzn. inny rodzaj zaufania do obiektywnego poznania, do rozumu i rzeczy”⁹. Zdaniem Sawickiego, oczywistość pozostaje fundamentem pewności poznania rozumowego, lecz jej uznanie jako ostatecznego fundamentu pewności jest wynikiem aktu zaufania, czyli nie daje się bez reszty uzasadnić.

Najgłębszą przyczyną, dlaczego pewność ludzkiego poznania ostatecznie nie opiera się na oczywistym wglądzie w relację intelektu do poznawanej rzeczy, lecz zawsze na nie-oczywistym zaufaniu w prawdziwość poznania, jest związek między podmiotem poznającym a przedmiotem: świat przedmiotowy istnieje niezależnie od podmiotu poznającego i otwiera mu się tylko w akcie poznawczym (transcendencja przedmiotu poznania).

3. Zasada dostatecznej racji jako postulat rozumu

Zdaniem Sawickiego, analiza „ostatecznych podstaw” pewności poznania rozumowego doprowadza do zaprzeczenia oczywistości i kategoryczności zasady dostatecznej racji. Sawicki uzasadnia tę tezę na gruncie ścisłych rozważań teoriopoznawczych.

Rozum szuka dla wszystkiego, co poznaje, wyjaśnienia. Wyjaśnić — w tym kontekście — znaczy odkryć ontyczną rację jakiegoś aspektu bytowego, czy bytu jako jednolitej całości. Znalezienie uzasadnienia dla elementów konstytuujących jakiś byt, czy wskazanie na przyczynę sprawczą tłumaczącą zaistnienie

⁹ tamże, s. 7

nie bytu, umożliwia rozumowi wyjaśnienie tego, co realnie istnieje. Dlatego rozum w przypadku każdego bytu stawia pytanie: w czym, przez co, dzięki czemu można go wyjaśnić, znaleźć wytłumaczenie jego integralnej struktury. Jeśliby istniał byt nie mający racji ontycznej, to nie można by go rozumowo wyjaśnić, stanowiłby on jakąś ślepą, zagadkową rzeczywistość, nie do pojęcia. Zasada racji dostatecznej stanowi niejako epistemologiczną obiektywizację wymagań rozumu; który usiłuje wyjaśnić, pojąć istniejący byt. Zakładamy przy tym, że nie istnieje nic, co by było wyrazem bezrozumu (*Unvernunft*)¹⁰ — tym samym sądzimy, że każdy byt we wszystkich aspektach i do ostatecznych podstaw może być rozumowo wyjaśniony.

Przedstawivszy mechanizm artykulacji ontologicznej zasady dostatecznej racji, Sawicki stwierdza, że założenie, stanowiące logiczną podstawę tej zasady, iż wszystko, co realnie istnieje, można przyporządkować intelektowi, a więc rozumowo wyjaśnić, uzasadnić, nie jest bezpośrednio oczywiste ani nie da się rozciągnąć na całą absolutnie rzeczywistość. Dlatego ontologiczna zasada dostatecznej racji, sformułowana w zdaniu kategorycznym: „Wszystko, co istnieje, posiada dostateczną rację swego istnienia i istoty w sobie albo poza sobą”, nie wyraża rozumowej konieczności.

Uznanie treści tej zasady jest tylko wtedy możliwe, gdy wyrażamy ją zdaniem hipotetycznym, mianowicie: „Wszystko, cokolwiek istnieje, musi mieć dostateczną rację swego istnienia, o ile założymy, że wszelka rzeczywistość daje się rozumowo, w sposób wyczerpujący wyjaśnić”¹¹. Twierdzenie bo-
1, s. 5

¹⁰ *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926, s. 29 Zagadnienie irracjonalizmu ontologicznego zastanawiało głęboko Sawickiego, poczynając od pracy doktorskiej poświęconej porównaniu pesymizmu biblijnego Księgi Koheleta z nowożytnym pesymizmem Edwarda Hartmanna i Schopenhauera, poprzez studium Ludwika Klagesa oraz irracjonalizmu w ostatnim etapie rozwoju filozofii M. Schelera, poprzez rozprawę *Das Irrationale im Weltgrund*, opublikowaną w 1939 roku, aż do ostatnich prawie miesięcy życia, gdy powstawała książka *Deus caritas est*.

¹¹ *Der Satz vom zureichenden Grunde*, „Phil. Jahrbuch”, 38 (1925)

wiem kategoryczne, że wszystko, co istnieje, posiada dostateczną rację swego istnienia, zakłada już z góry, że nie ma w sferze rzeczywistości nic takiego, czego by rozumowo wyjaśnić nie można. To założenie nie jest jednak ani bezpośrednio oczywiste, ani też nie da się w całej rozciągłości udowodnić; opiera się ono tylko na naszej ufności i wierze w to, że cały wszechświat jest urządzony rozumnie.

Ta wiara, choć nie posiada rozumowej oczywistości, nie jest aktem całkowicie irracjonalnym — można ją dostatecznie usprawiedliwić rozumowo i znaleźć potwierdzenie jej słuszności w szerokim zakresie doświadczenia. Rozciągnięta jednak na wszelki byt stanowi tylko postulat ludzkiego rozumu, dla którego myśl o bycie bez wszelkiej racji jest wprost nie do zniesienia, ponieważ taki byt stanowiłby ciemną niepojętą zagadkę¹².

4. Epistemologiczne uwarunkowanie pewności dowodów istnienia Boga przez nie-oczywisty charakter zasady dostatecznej racji

a) Sformułowanie problemu

Jeśli zasada dostatecznej racji stanowi *nervus probandi* w dowodzeniu istnienia Boga, a zdaniem Sawickiego nie jest ona twierdzeniem oczywistym, lecz postulatem rozumu, ponieważ zawiera założenie, którego możemy być pewni jedynie w akcie zaufania i wiary, to czy możemy jeszcze mówić o dowodach na istnienie Boga w ścisłym tego słowa znaczeniu.

b) Dyskusja między J. Hessenem a Sawickim nad wartością dowodów istnienia Boga przy założeniu postulatywnego charakteru zasady dostatecznej racji.

¹² j.w. s. 8—9

Stanowisko J. Hessena

Rozprawa Sawickiego: *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*¹³, opublikowana w 1931 roku, jest w dużym stopniu dyskusją z krańcowym stanowiskiem Hessena, który w dziele *Das Kausalprinzip*¹⁴ wyraził pogląd, iż zasada racji dostatecznej, potraktowana jako postulat rozumu, nie może stanowić epistemologicznej podstawy dowodzenia — w ścisłym znaczeniu tego terminu — istnienia Boga. Aby zrozumieć w pełni odpowiedź Sawickiego, trzeba się wpierw rozeznąć w poglądach Hessena.

Filozof, podejmując próbę dowodzenia istnienia Boga, staje — według określenia Hessena — wobec swoistej *aporii*:¹⁵ musi zdawać sobie sprawę ze strukturalnego braku każdego dowodu; ten brak jest uwarunkowany postulatywnym, a nie oczywistym charakterem zasady dostatecznej racji.

Z rozważań Hessena można jasno wysnuć wniosek o niekonsekwencji Sawickiego, który negując kategoryczność ontologicznej zasady dostatecznej racji i podkreślając wagę czynników irracjonalnych w przypisaniu pewności każdemu naukowemu twierdzeniu chciał ccalić w *Die Gottesbeweise* klasyczną koncepcję dowodu istnienia Boga¹⁶. „Jakkolwiekbyśmy określali pojęcie dowodu — mówi Hessen — w każdym razie jest w nim rzeczą istotną cechą konieczności myślowej, wymuszal-

¹³ „Philosophisches Jahrbuch”, 44 (1931) 4, s. 410—418. Cytujemy ten artykuł w przekładzie zawartym w „Życiu i myśli” 1956, nr 3 s. 1—10

¹⁴ Johannes Hessen: *Das Kausalprinzip*, Augsburg 1928.

¹⁵ *Philosophisches Worterbuch*, Leipzig 1969 definiuje hasło *Aporie* jako *Dunkschwierigkeit*, *Ausweglosigkeit*, tzn. ‘trudność myślowa’, ‘bezwycięliwość’. Aporetyką w filozofii greckiej zwano sztukę roztrząsania trudnych problemów filozoficznych i ich rozwiązywania, s. 93

¹⁶ Czytelnika pracy *Die Gottesbeweise* uderza fakt, że Sawicki nie zajmuje się w ogóle zagadnieniem struktury epistemologicznej dowodu jako takiego. W cyt. artykule *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise* próbuje określić, co rozumie przez dowód, postulując jednocześnie, „by ktoś zajął się dokładniej zagadnieniem struktury dowodu w różnych naukach, bo ta sprawa wciąż jeszcze czeka na opracowanie”. „Życie i myśli” 1956, nr 3 s. 7

ności logicznej. Dowód istnieje tylko tam, gdzie istnieje takie następstwo myśli, które każdy człowiek zmuszony jest uznać, jeśli nie chce pozostawać w kolizji z podstawowymi prawami myślenia. Tej jednak logicznej wymuszalności nie ma oczywiście tam, gdzie cały tok rozumowania opiera się na twierdzeniu, które nie jest myślowo konieczne, innymi słowy, którego zaprzeczenie nie wprowadza nas w konflikt z najwyższymi prawami myślenia”¹⁷. Hessen jest tu zgodny z J. Geysere, który twierdził: „Na miejscu naczelnym w dowodzeniu istnienia Boga winny stać tylko takie zdania, które nie zależą od czystego uznania, lecz stanowią rzeczywiste aksjomaty, tzn. prawdy bezpośrednio oczywiste”¹⁸.

Zdaniem Hessena, wspomnianej *aporii* nie da się uniknąć przez odróżnienie dowodu w ścisłym i szerszym sensie. Istotną cechą dowodu jest owa „wymuszalność logiczna”, wynikanie logiczne, które posiada charakter konieczny.

W dalszym ciągu rozważań Hessen, abstrahując czysto metodycznie od nierozwiązalnej *aporii*, zakłada, że prawo przyczynowości i zasada dostatecznej racji mają charakter logicznej konieczności. Czy w takiej supozycji można mówić o dowodzie — *sensu stricto* — na istnienie Boga? Hessen rozmyślnie mówi o jednym dowodzie istnienia Boga; jego zdaniem tzw. dowód z przygodności świata nie jest jednym z wielu, ponieważ rdzeniem wszystkich prób dowodzenia istnienia Boga jest wskazanie na kontyngencję świata, który jest przedmiotem doświadczenia poznawczego człowieka.

Jednakże — zwraca uwagę Hessen — idealnej, logicznej przygodności świata, wynikającej z przyjęcia możliwości jego nieistnienia, nie można utożsamiać z przygodnością metafizyczną: „Czyż nie jest możliwe, że świat wskutek ograniczoności mojego ludzkiego poznania ukazuje się jako przygodny, pod-

¹⁷ J. Hessen, dz. cyt. s. 277

¹⁸ Cytat z Geysera jest zawarty w *Das Kausalprinzip* Hessena, s. 277. Nie udało się ustalić dokładnego brzmienia źródła, z którego Hessen zaczerpnął zdanie Geysera.

„czas gdy w rzeczywistości bytuje on jako konieczny?”¹⁹ Po-
zostaje pytanie, czy świat poprzez zjawiska tak uwyrażnia
swoją istotę, iż możemy ją poznać z całą pewnością. Istnieje
logiczna możliwość, iż świat nie manifestuje nam swej najgłęb-
szej istoty i tajemnicy natury swego bytu. Wiele racji skłania
nas — zdaniem Hessena — do uznania tej możliwości. Przede
wszystkim fakt panteizmu, który byłby niemożliwy, gdyby
świat jasno i wyraźnie objawiał swoją istotę, to znaczy przy-
godność ontyczną. Panteizm można by zignorować, gdyby jego
rzecznikami byli myśliciele powierzchowni, tymczasem wśród
wyznawców panteizmu są filozofowie o wielkiej bystrości do-
ciekania i intelektualnej rzetelności.

Jeśli przygodność ontyczna świata jest tak bezsporna w re-
lacji do istnienia Boga — pierwszej zasady istnienia, to trud-
no pojąć — mówi Hessen — dlaczego to rozwiązanie wywołuje
tyle uzasadnionych kontrowersji.

Hessen czyni wreszcie w swej *aporetyce* ostatni krok, zakła-
da mianowicie, że przygodność ontyczna świata nie podlega
żadnej uzasadnionej wątpliwości. Ale jak w takim razie wy-
gląda rezultat dowodzenia istnienia Boga, inaczej mówiąc: czy
kres dowodzenia, określaný jako ostateczna racja istnienia
świata, jako przyczyna, jest identyczny z religijnym poję-
ciem Boga, bo tylko w takim przypadku można mówić według
Hessena o dowodzie istnienia Boga.

Hessen rozpatruje stanowisko Sawickiego, który analizując
przygodność świata w świetle ontologicznej zasady dostatecznej
racji doszedł do wniosku, że pierwszą zasadą istnienia świata
jest byt konieczny, *ens a se*, byt nieskończenie doskonały. Jeśli
jest to byt nieskończenie doskonały, to — według Sawickiego —
musi on być istotą duchową, duchem osobowym. Tę istotę du-
chową, nieskończenie doskonałą określamy mianem Boga.

Droga myślowa, na której Sawicki wywodzi z pojęcia istoty
nieskończenie doskonałej pojęcie Boga osobowego, nie może —
w przekonaniu Hessena — doprowadzić do celu. Dla Sawickie-

¹⁹ J. Hessen, dz. cyt. s. 278

go nieskończona doskonałość jest równoznaczna z nieskończoną pełnią bytu. Ale Bóg jest nie tylko *ens realissimum*, istnieje jako najwyższa wartość — *Summum bonum*, a przede wszystkim jako najdoskonalsza osobowość. Bóg jako najwyższa wartość i najdoskonalsza osobowość jest treścią religijnego pojęcia Absolutu. Między pojęciem *ens realissimum* a ideą osobowego Boga leży — według Hessena — nieprzebyta przepaść. Do idei Boga osobowego nie dojdziemy nigdy na drodze analizy ontologicznej, ani nie wydedukujemy jej z pojęcia *ens a se*.

Das Kausalprinzip kończy Hessen stwierdzeniem, że dowodzenie istnienia Boga ze świata, danego nam w doświadczeniu poznawczym, w świetle ontologicznej zasady dostatecznej racji prowadzi do *aporii* — nierozwiązalnych trudności²⁰.

Pogląd Sawickiego

W cytowanym już artykule²¹, opublikowanym w trzy lata po ukazaniu się *Das Kausalprinzip*, Sawicki dyskutuje z krańcowym stanowiskiem Hessena, dotyczącym wartości poznawczej dowodów istnienia Boga. W swej odpowiedzi Sawicki nie ustosunkowuje się do trudności wynikających z przyjęcia schelerowskiej koncepcji²², traktującej poznanie metafizyczne i poznanie religijne jako dwa, istotowo różne sposoby poznania

²⁰ J. Hessen, dz. cyt. s. 283—284 *Aporie* wysunięte przez Hessena świadczą o wielkim wpływie, jaki wywarł nań system Maksa Schelera, rozdzielający poznanie metafizyczne i doświadczenie religijne; w myśl tej koncepcji metafizyczne dowody istnienia Boga nie prowadzą do Boga osobowego. Bóg jest najwyższą osobową wartością — pewność o jej istnieniu zyskuje człowiek nie przez poznanie racjonalne, lecz dzięki religijnemu doświadczeniu. Zdaniem Hessena „dowód na istnienie Boga ma znaczenie drugorzędne. Jego zadaniem jest uczynić filozoficznie pewnym fakt doświadczenia rzeczywistości Boga przez człowieka”. Jednak nie dowody istnienia Boga potwierdzają fakt Jego istnienia, lecz przeżycie Boga jako najwyższej wartości nadaje sens dociekaniu filozoficznemu. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, s. 201

²¹ „Phil. Jahrbuch”, 44 (1931) 4

²² Zob. przypis 20

Boga, zaznaczywszy już wcześniej²³, że metafizyczne i religijne pojęcie Boga odnosi się do tej samej Istoty, a doświadczenie religijne pogłębia tylko to, co dane jest w doświadczeniu metafizycznym.

W dyskusji Sawicki broni tezy, iż pojęcie dowodu na istnienie Boga nie traci sensu, jakkolwiek zasada dostatecznej racji nie jest oczywistym aksjomatem, lecz postulatem rozumu. Sawicki rozumie przez dowód wykazanie prawdziwości jakiegoś sądu przy pomocy innych zdań, już uznanych za prawdziwe. Dowód — jego zdaniem — nie wymaga oczywistości wszystkich przesłanek wnioskowania. Natomiast wymaganiem *sine qua non* w każdym dowodzie jest związek wynikania zachodzący między treścią przesłanek i wnioskiem — wniosek musi z logiczną koniecznością wynikać z treści przesłanek.

Brak oczywistości wszystkich przesłanek wnioskowania nie jest specyficzny tylko dla typu argumentacji stosowanej w teologii naturalnej. Dowody nauk przyrodniczych zawierają przesłanki, których pewność jest oparta na weryfikacji doświadczalnej. A weryfikacja empiryczna nigdy nie dochodzi do tzw. indukcji zupełnej, tym samym przesłanki dowodów nauk przyrodniczych nie mają charakteru logicznej konieczności.

W dowodzeniu istnienia Boga jedną z przesłanek rozumowania jest ontologiczna zasada dostatecznej racji. Jakkolwiek jako postulat rozumu nie jest ona oczywistym aksjomatem, to jednak można w szerokim stopniu dowieść rozumowo jej pewności. W dowodzeniu istnienia Boga, jak i we wszelkim myśleniu naukowotwórczym przyjmujemy, zdaniem Sawickiego, pewne założenia, bez których nie może się obejść metodyczne myślenie. W żmudnej drodze naturalnego poznawania Boga akceptujemy założenia, których nie można dowieść z całkowitą pewnością, dlatego stanowią one t a k ż e²⁴ przedmiot przeświadczenia, angażującego rozum, wolę i uczucie; zakładamy,

²³ *Die Gottesbeweise*, dz. cyt. s. 203—206

²⁴ *Głos obrony ks. prof. Sawickiego*, „Orełdownik Diecezji Chełmińskiej” 1948, nr 3 s. 205—208

że każdy byt istniejący posiada racjonalną strukturę, jesteśmy przekonani o zdolności umysłu ludzkiego do obiektywnego poznania rzeczywistości, postulujemy powszechną ważność zasady sprzeczności. Przyjęcie tych nie-ooczywistych założeń, które Sawicki określa jako „apriori poznania”²⁵, warunkuje uznanie transcendentальной ważności zasady dostatecznej racji. Czyli nie-ooczywistość zasady dostatecznej racji pochodzi stąd, że w jej treści są założone (implikowane) prawdy zawierające „pierwiastek irracjonalny”²⁶.

Te założenia tkwią u podstaw każdej nauki. Jakkolwiek nauki matematyczno-przyrodnicze czy humanistyczne zakładają milcząco ważność tych założeń, nie zajmując się *explicite* wyjaśnianiem ich pewności, to filozofia, a w danym przypadku teologia naturalna bada je metodycznie, ponieważ wchodzi one w samą tkankę filozoficznego dowodzenia istnienia Boga.

W konkluzji swej kontrowersji z Hessenem Sawicki twierdzi, że pojęcie dowodu — w ścisłym znaczeniu tego terminu — na istnienie Boga nie traci sensu, mimo iż w całym procesie dowodzenia i w afirmacji ostatecznego wniosku akceptujemy założenia, których nie jesteśmy w stanie uzasadnić rozumowo do końca. Jeśli jest to niedostatek osłabiający ową racjonalną *in probandi* metafizycznego twierdzenia o istnieniu Boga, to trzeba się zgodzić z tym, że tę strukturalną „słabość” zawiera wszelkie naukowotwórcze dowodzenie, nie mogące się obejść bez pewnych założeń, których nie można całkowicie uzasadnić.

„Stoimy wobec alternatywy: albo dążymy do dowodu rozumowej ooczywistości aż do ostatecznych jego założeń, ale wówczas musimy zgodzić się na to, że żadna w ogóle gałąź wiedzy ludzkiej takich dowodów nie zna, albo też decydujemy się mówić o dowodach naukowych mimo istnienia w nich założeń o charakte-

²⁵ Sawicki zaczerpnął to pojęcie od B. W. Switalskiego, który w dwóch pracach: *Vom Denken und Erkennen*, Kempten und Munchen 1914, s. 189 oraz *Deuten und Erkennen*, Braunsberg 1928 s. 7 uznał nie-dowodliwe, lecz nie-ooczywiste aksjomaty filozofii (pierwsze zasady) jako tzw. *apriori poznania*.

²⁶ Art. cyt. *Głos obrony*.

rze nie czysto rozumowym, a wówczas mamy prawo nazywać dowodami również oparte na zasadzie dostatecznej racji argumenty na istnienie Boga”²⁷.

5. Próba oceny koncepcji Sawickiego

Poglądy Sawickiego w sprawie „ostatecznych podstaw” pewności poznania rozumowego zmuszają do rozważenia centralnego zagadnienia teoriopoznawczego: czy rzeczywistość jest transcendentalnie przyporządkowana poznaniu, a tym samym poznanie jest zawsze poznaniem czegoś innego od siebie, czy też poznanie i świat zostały umieszczone obok siebie jako dwie niepołączalne rzeczywistości.

Treść odpowiedzi na to pytanie warunkuje w sposób zasadniczy interpretację pojęcia oczywistości przedmiotowej, pewności wszystkich twierdzeń naukowych i ważności pierwszych zasad bytu, a to z kolei rozstrzyga o możliwości albo niemożliwości metafizyki bytu.

Sawicki twierdzi, że oczywistość przedmiotowa nie gwarantuje prawdziwości poznania: adekwatnego odzwierciedlenia w intelekcie obiektywnego stanu rzeczy. Ponieważ przedmiot pozostaje transcendentny wobec intelektu, poznanie nie daje nam bezpośredniego wglądu w przedmiotowy stan rzeczy. Dlatego, zdaniem Sawickiego, jeśli mówimy o realizmie poznania, to jest to realizm poznania ludzkiego, w którym nie zostaje przewyżczona transcendencia przedmiotu, a tym samym niepewność naszych rezultatów poznawczych.

Przyznając słuszność Brinkmannowi²⁸, że akt poznania znosi intencjonalnie transcencję przedmiotu, Sawicki stwierdził jednak, że „realna transcendencia przedmiotu nie znika i dlatego nadal otwarte pozostaje podstawowe pytanie: czy trans-

²⁷ Art. cyt. Przekład w „Życie i myśl” 1956 nr 3 s. 10

²⁸ W roku 1927 J. Brinkmann w rozprawie *Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewissheiten*, „Phil. Jahrbuch”, 40 (1927) 2, s. 129—162, 3, s. 250—284, 4, s. 377—400, poddał wnikliwej interpretacji krytycznej poglądy teoriopoznawcze Sawickiego

condencia zostaje intencjonalnie przewyciężona w tym znaczeniu, że akt poznania rzeczywiście trafnie ujmuje przedmiot, który poznaje i który odzwierciedla”²⁹.

Przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, specyficzne dla ontologii poznania ludzkiego, znika w poznaniu rozumu absolutnego, który jest jednością myśli i bytu: „rozum boski nie zastaje świata danego, ponieważ wszystko istnieje o tyle, o ile on to pomyślał i chciał, dlatego nie jest on pewny prawdy swego poznania tylko w akcie zaufania, lecz dzięki doskonałemu oglądowi”³⁰.

Tak więc tylko realne, a nie intencjonalne utożsamienie podmiotu poznającego z przedmiotem zapewnia obiektywizm poznania. W sytuacji wyznaczonej ontologią ludzkiego poznania: transcendencji przedmiotu wobec podmiotu poznającego, rzeczywistość nie jest nam dana bezpośrednio, lecz zawsze tylko poprzez spostrzeżenia, wrażenia i pojęcia, dlatego pewność ludzkiego poznania nie opiera się ostatecznie na oczywistym wglądzie w relację intelektu do poznawanej rzeczy, lecz zawsze na nie-oczywistym zaufaniu i wierze w to, że poznajemy prawdziwie i istotnie docieramy do rzeczy, ujmując je w pełni takimi, jakimi są.

W toku całej dyskusji z Sawickim problem nie został właściwie ustawiony; Brinkmann, najwnikliwszy krytyk Sawickiego, skoncentrował całą uwagę na scholastycznej teorii *species*. Tymczasem, zdaniem Sawickiego, ta teoria wyjaśnia tylko „jak” poznania, a pytanie „czy” nasz rozum jest zdolny poznać prawdę, pozostawia bez odpowiedzi. Komentując znany tekst z *De veritate* (q. I, a 9) Sawicki uważa, że św. Tomasz zakłada zdolność rozumu do obiektywnego poznania prawdy nie stawiając kwestii „czy” (die Ob-Frage) w sensie „nowożytnej teorii poznania”³¹.

Jeśli Hessen zarzuca Brinkmannowi, że nowożytna krytyka

²⁹ Art. cyt. „Phil. Jahrbuch”, 41 (1928) 4, s. 438

³⁰ Art. cyt. „Phil. Jahrbuch”, 39 (1926) 1, s. 8

³¹ Art. cyt. „Phil. Jahrbuch”, 41 (1928) 4, s. 439

poznania nie wywarła nań najmniejszego wpływu³², to z całą pewnością fundamentalne pytanie Kanta, podjęte przez krytykę poznania w XIX wieku: jak na podstawie przedstawień możemy wiedzieć cokolwiek o rzeczach, obudziło w Sawickim i Hesse nie czujny krytycyzm w stosunku do klasycznej teorii poznania. Dlatego bardzo cenna oraz instruktywna jest uwaga Kłósaka, że konceptualizm kantowski był czynnikiem inspirującym Sawickiego do rewizji klasycznej koncepcji tzw. oczywistości przedmiotowej³³.

W dyskusji z poglądami Sawickiego Kłósak wskazuje na niepowątpiewalne dane świadomości: w procesie poznania mamy świadomość samoobecności przedmiotu, „mamy nie dającą się zaprzeczyć świadomość tego, że w naszym poznaniu możemy bezpośrednio zetknąć się z czymś, co jest od nas niezależne, co jest nam tylko dane, czemu musimy się w naszym poznaniu całkowicie podać”³⁴.

„Samoobecność przedmiotu” jest podstawową kategorią pojęcia doświadczenia w ujęciu fenomenologii. W próbie zrozumienia rozpatrywanego w tym punkcie zagadnienia posłużymy się analizą fenomenologiczną³⁵. Jakkolwiek fenomenologia -- z założenia -- niczego nie dowodzi, lecz tylko chce ukazać istotę fenomenu, to jednak jej analizy opierające się na tzw. bezpośrednich danych pozwalają wniknąć w to, co konstytuuje dany fenomen.

W ujęciu fenomenologii świadomość konstytuuje to, że jest ona byciem-pozą-sobą-wraz-z-rzeczywistością. Dlatego świadomość i świat nie istnieją w iuxta-pozycji, świadomość nigdy nie jest „spowita w siebie”, nigdy nie jest zamknięta. Jest ona otwartością, jest zawsze sposobem istnienia, sposobem umieszczania siebie poza sobą. To bycie świadomości poza sobą wraz

³² Dz. cyt. s. 160

³³ K. Kłósak: *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, Warszawa 1955, T. 1 s. 96

³⁴ tamże, s. 96

³⁵ W. A. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972

z rzeczywistością zwiemy jej intencjonalnością. Intencjonalność nie jest właściwością świadomości, nie jest czymś przysługującym świadomości, lecz stanowi jej sposób istnienia. Husserl odrzuca ideę zamkniętej świadomości, istniejącej wobec, a nie ze światem: skierowanie świadomości-ku, otwarcie-na stanowi to, czym świadomość jest ze swej istoty.

A zatem: „jeśli intencjonalność wyklucza czystą immanencję świadomości, jeśli mówimy o świadomości, że nigdy nie jest świadomością świadomości, lecz zawsze świadomością czegoś innego niż sama świadomość, to znika możliwość zapytywania, czy świadomość postrzegająca uchwytuje rzeczywistość (...) Pytanie to jest sensowne tylko wtedy, gdy twierdzi się, że przedmiotem spostrzeżeń są wyłącznie immanentne przedstawienia poznawcze”³⁶.

Problem w sytuacji epistemologicznej, tak jak ją widzi Sawicki, jest nierozstrzygalny, ponieważ — jeśli „rzecz sama jest nam dana tylko przez nasze wrażenia zmysłowe lub umysłowe”³⁷, to w tych przedstawieniach nigdy nie możemy dostrzec, czy one odzwierciedlają byt obiektywnie, czy też nie. Warunkiem bowiem odpowiedzi na te pytania jest samoobecność przedmiotu wobec podmiotu poznającego.

Dlatego wątpliwość zawarta w fundamentalnym pytaniu Sawickiego: czy poznaję rzeczywistość obiektywnie, jest sensowna tylko w supozycji, że mam realną możliwość sprawdzenia obiektywności poznania. W sytuacji, gdy nie docieram bezpośrednio do przedmiotu (rzeczy), lecz tylko poprzez spostrzeżenia i pojęcia, z pewnością traci podstawę możliwość afirmacji treści poznawczych jako adekwatnego odzwierciedlenia rzeczy, aie przede wszystkim traci sens wszelkie wątplenie o prawdziwości poznania, ponieważ niemożność stwierdzenia, czy nasze poznanie jest adekwatne, czyni wątplenie i negację czymś bezzasadnym.

W konkluzji można powiedzieć, że problem pewności naszego

³⁶ tamże, s. 115

³⁷ Art. cyt. *Głos obrony Ks. Prof. Sawickiego*. s. 206

poznania i, co za tym idzie, pewności zasady dostatecznej racji, nie jest rozstrzygalny przy założeniu realnej transcendencji przedmiotu w rozumieniu Sawickiego. Możliwość rozstrzygnięcia istnieje na płaszczyźnie realizmu epistemologicznego, w myśl którego docieramy bezpośrednio do rzeczy i dlatego nasze wątpliwości mają sens — w obliczu rzeczywistości, poprzez bezpośredni kontakt z nią dokonujemy ciągłej korektury naszych poznań. Lecz niewątpliwie — i tu przyznajemy słuszność Sawickiemu — realizm epistemologiczny nie da się uzasadnić do końca bez popełnienia błędu „błędne koła”. Dlatego w jego najgłębszej podstawie pozostanie zawsze taka pewność, która nie wyklucza wahań, pytań, wątpliwości i, co za tym idzie, nieustannych korektur.

Das Problem des letzten Gewissheitsgrundes bei Franz Sawicki

Der Franz Sawicki Name in der polnischen, philosophischen Literatur zumeist im allgemeinen mit dem Streit um das Prinzip vom zureichenden Grunde verbunden ist, obwohl seine philosophische Leistung vielseitig war.

Besinnung auf das Prinzip vom zureichenden Grunde in Verbindung mit grundlegenden für Sawicki Frage um den letzten Gewissheitsgrund steht. Durch die vieljährige Untersuchungen, Sawicki ist zur Überzeugung gekommen dass das Annehmen der unmittelbaren, objektiven Evidenz als letzten Gewissheitsgrund schliesst nicht die Frage, ob die Vernunft eine tatsächliche Einsicht in den richtigen Sachverhalt hat, aus. Wir haben keinen direkten Einblick in den Sachverhalt und deshalb, die Frage: ist unsere Vernunft befähigt, die Wahrheit zu erkennen und vom Irrtum zu unterscheiden?, immer offen ist.

Sawicki nach, die Evidenz bleibt Gewissheitsgrund, aber ihrer Anerkennung als Gewissheitsgrund liegt ein vertrauensvoller Glaube zu Grunde. Bezüglich das Prinzip vom zureichenden Grunde, dieses Prinzip nach Sawicki nicht ein evident Axiom, sondern Postulat der menschlichen Vernunft ist, wenn wir voraussetzen, dass gibt es nichts, was ein Ausdruck der Unvernunft wäre. Die Anerkennung dieses Prinzip ist möglich nur, wenn wir es in folgender hypothetischer Form ausdrücken: Jedes Sein muss einen zureichenden Grund haben, wenn eine vernünftige Erklärung dafür möglich sein soll.

Die Gottesbeweise, deren das Prinzip vom zureichenden Grunde ein „nervus probandi“ ist, verlieren den logischen Grund nicht, obwohl das Prinzip nicht ein evident Axiom sondern der Postulat der Vernunft ist, weil nach Sawicki Behauptung jede Wissenschaft nimmt gewisse Voraussetzungen als „Apriori der Erkenntnis“ an, die sich nicht restlos intellektuell durchführen lassen.