

Kazimierz Kłósak

Próba konfrontacji

Studia Philosophiae Christianae 17/1, 172-178

1981

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

minów i zdań (hipotez) unika się w przekazywaniu treści znaczeń dodatkowych, wieloznaczności.

W aspekcie epistemologicznym koncepcja naszego Autora jest teorią wyjaśniającą, a w zależności od stosunku warstwy hipotetyczno-wyjaśniającej do opisowej — także teorią spekulatywną i interpretacyjną. Ze względu na jej charakter filozoficzny i rodzaj stosowanych procesów poznawczych można ją uznać (używając określenia J. Royce'a) za umiarkowany racjonalizm empiryczny z pewnymi elementami intuicji.

Na zakończenie naszych naukoznawczych uwag wokół podanego przez K. Kłósaka tłumaczenia przyrodniczego i filozoficznego (teodycealnego) początku życia organicznego na Ziemi narzuca się wniosek, iż jest to w całej rozciągłości ujęcie systemowe wskazanego problemu.

Ogólna teoria systemów i postawa systemowa wyrosła z uświadomienia przez naukę złożoności badanych obiektów, zjawisk, problemów i w konsekwencji konieczności nowego, całościowego sposobu ich ujmowania. Nauka dziś zajmuje się nie tyle wyizolowanymi elementami, co raczej obiektami złożonymi i kompleksowymi zdarzeniami, wykazuje związki i współzależności między składnikami danej całości. Ujmując przedmiot swego badania w sposób systemowy, nauka sama jako twór niezwykle skomplikowany może być traktowana jako system¹⁹. Także poszczególne dziedziny wiedzy, a nawet pojedyncze teorie naukowe mogą być traktowane jako systemy.

Nie wdając się w szczegóły teorii systemów powiemy, że teoria K. Kłósaka, niezależnie nawet od uświadomienia sobie tego faktu przez jej twórcę, zasługuje na miano ujęcia systemowego abiogenezy. Charakter systemowej teorii, odnoszącej się do problemu nacechowanego ogromną złożonością, wynika z tego, że poszczególne jej elementy (twierdzenia) wchodziły w skład wyższych struktur (warstw) sprzężonych wzajemnie, tworząc ostatecznie całościowy uporządkowany system o wysokim stopniu zintegrowania i wewnętrznej jedności.

KAZIMIERZ KŁÓSAK

PRÓBA KONFRONTACJI

Mimo całego zażenowania kontekstem sytuacji jestem szczerze wdzięczny Księdzu Dziekanowi Prof. Tadeuszowi Ślipce za urządzenie sympozjum, które, przez wygłoszone na nim prelekcje, skłania mnie do ponownej refleksji krytycznej nad sformułowaniami, jakie wysunąłem w tomie I książki *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*. W moich uwagach nie podejmuję się kolejnego dialogu z poszczególnymi prelegentami, lecz koncentruję się na wysuniętych przez nich zagadnieniach, zestawionych według ich wewnętrznej logiki. Przy tej

¹⁹ Por. M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Aspekt systemowy problemu jedności nauki*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 15(1979)1, 139—161; ci sami: *Proces badawczy w aspekcie systemowym*, tamże, 16(1980) nr 1, 139—152; por. też: A. I. Rakitow, *Filosofskie problemy nauki. Systemnyj podchod*, Moskwa 1977.

formie wypowiedzi nie uniknę akcentów polemicznych, niemniej jednak na czoło wysunie się wyjaśnianie sensu poruszonych zagadnień i próba ich adekwatnego rozwiązania.

Spółród nich najwięcej miejsca zajmują problemy o charakterze metafizologicznym (I). Zagadnień z dziedziny teorii fizologicznych (II) będzie znacznie mniej.

I. Z ZAGADNIEN METAFIZOLOGICZNYCH

1. Na wstępie mych uwag chciałbym wyjaśnić, że podjęcie przeze mnie pluralistycznej teorii fizologii nie jest przekreśleniem wszelkiej jedności poznania fizologicznego. Bez przyjmowania jakiejś organicznej jedności tego poznania nie można by nawet mówić sensownie o wielości nauk fizologicznych.

Jeżeli fizologię w znaczeniu ścisłym pojmujemy jako naukę o aspekcie bytowości, dokładniej — jako naukę o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie, to ten aspekt trzeba uznać za wspólny zarówno dla metafizyki, potraktowanej w konwencji abstrakcjonistycznej jako nauka o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ogólności, bez uwzględnienia typów bytu — jak i spartykularyzowanych nauk fizologicznych, będących naukami o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ograniczeniu do poszczególnych typów bytu. Wskazany aspekt prowadzi jednak do względnej tylko jedności poznania fizologicznego, które przez to, co je różnicuje od strony semiotycznej — odniesienie do istnienia realnego w ogólności lub do istnienia realnego w ramach poszczególnych typów bytu — posiada wszystkie warunki na rozdzielenie się w szereg odrębnych dyscyplin.

Sytuacja przedstawi się analogicznie, gdy fizologię pojmujemy szerzej jako refleksję krytyczną nad poznaniem ludzkim w ogólności, zwłaszcza nad poznaniem naukowym. W tym przypadku elementem wspólnym, ale o ograniczonym zasięgu, dla szerzej rozumianego poznania fizologicznego będzie rozpatrywanie w aspekcie wartości zarówno ludzkiego poznania przedfizologicznego, jak i ściśle rozumianego poznania fizologicznego. To, co warunkuje zróżnicowanie szeroko pojmowanego poznania fizologicznego na odrębne dyscypliny, jest to okoliczność, że to poznanie stanowi refleksję krytyczną nad ludzkim poznaniem w ogólności, albo nad jego takim lub innym typem.

Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę zarówno poznanie fizologiczne w znaczeniu ścisłym, jak i poznanie fizologiczne szerzej rozumiane, powiemy, że to, co składa się na element wspólny dla obu tych rodzajów epistemologicznych, jest to tylko podobieństwo sposobu ujęcia ich przedmiotu badań, wyrażające się podejściem maksymalnie ramowym czy zasadniczym. Nie ma tu bowiem żadnego podobieństwa przedmiotu badań, gdyż byt (byt w ogólności oraz różne jego typy) i poznanie różnią się między sobą radykalnie, tak że nie możemy określić specyfiki poznania ujmując je w aspekcie bytowości. Są więc raczej przemawiające za istotnym (formalnym) zróżnicowaniem się fizologii na fizologię w znaczeniu ścisłym i na fizologię szerzej rozumianą, i za dalszym podziałem jednej i drugiej na odrębne dyscypliny.

Jeden z Prelegentów wysunął wątpliwość, czy przyjęta przeze mnie

w całej filozofii ściśle rozumianej jedna w zasadzie metoda, metoda wyodrębniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla danych empirycznych, nie przeczy pluralistycznej koncepcji filozofii. Jest to wątpliwość, u której podstaw występuje myśl, że „o odrębności nauk decyduje w głównej mierze metoda stosowana w każdej z nich, choćby jak najściślej skorelowana z właściwym im przedmiotem badań”.

Wskazana wątpliwość została niezawodnie podsunęta przez specyficzną sytuację, jaka panuje w naukach szczegółowych. W ich obrębie niejednokrotnie podjęcie nowych metod prowadzi do wydzielenia nowych dyscyplin. Inaczej wszakże musi być w filozofii ściśle pojętej, w której chodzi o analizę bytu realnego w ogólności i różnych jego typów. W tym rodzaju filozofii jej różnicowanie się na poszczególne nauki będzie kształtowało się w sposób najbardziej naturalny w atmosferze prymatu przedmiotu badań. Natomiast przyjęta przeze mnie metoda uprawiania tego rodzaju filozofii nadaje jej tylko swoiste piętno, o ile prowadzi od strony metodologicznej do jej modelu redukcyjnego. A dany model nauki może się realizować analogicznie w wielu dyscyplinach.

2. Czy redukcyjny model może znaleźć zastosowanie w filozofii bytu, w filozofii człowieka i w filozofii Boga? — oto dalsze pytanie, jakie zostało wysunięte na sympozjum. Takich wątpliwości nie obudziła filozofia przyrody, bo jak zauważono „metoda wyodrębniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego jest w pełni prawomocna przy uprawianiu filozofii przyrody, która chociaż ujmuje obiekty przyrody w płaszczyźnie ontycznej, jest jednak jakoś bliższa naukom przyrodniczym i może w punkcie wyjścia wspierać się i korzystać w określony sposób z danych tych nauk”.

Otóż chociaż redukcyjny model został najpierw wypracowany dla filozofii przyrody — dokonał tego, jak wiadomo Ferdynand Renoirte — to jednak, nie wchodząc w sprawę budowania etyki filozoficznej, całą pozostałą filozofię ściśle rozumianą można uprawiać według wymienionego modelu. I tak, jeżeli metafizykę pojmuje się, jak to zostało wyżej określone, to droga do niej może prowadzić od twierdzeń odnoszących się do konkretnych danych empirycznych jedynie poprzez wyodrębnianie dla tych twierdzeń ich implikacji ontologicznych typu redukcyjnego, wziętych w sensie najogólniejszym, najbardziej ramowym. Podobnie rzecz się ma z filozofią człowieka. Jej odrębność w stosunku do metafizyki polega na tym tylko, że wyodrębniane w jej przypadku implikacje ontologiczne typu redukcyjnego są zrelatywizowane do typu bytu właściwego człowiekowi. A jeżeli do przyjęcia istnienia Boga dochodzimy, starając się znaleźć w oparciu o maksymalną pomysłowość filozoficzną ostateczne wytłumaczenie dla takich na przykład faktów, jak ruch występujący w świecie, aktywność sprawa materii nieożywionej, przygodność wszystkich rzeczy lub porządek urzeczywistniający się w obrębie przyrody — to również i filozofię Boga pojmujemy według modelu redukcyjnego.

Pozostaje jeszcze do rozpatrzenia, czy redukcyjny model nie daje się tak uogólnić, żeby nim można było objąć nie tylko filozofię w znaczeniu ścisłym, ale również filozofię szerszej rozumianą. Jeżeli to zagadnienie można było pozytywnie rozwiązać, mielibyśmy względnie jednolite ujęcie całej filozofii ze strony metodologicznej.

3. Zagadnienie wartości modelu redukcyjnego filozofii w znaczeniu

ściślym znalazło wyraz w pytaniu: „Czy można w oparciu o opis empiryczno-fenomenologiczny dojść do uzyskania twierdzeń ostatecznych, pewnych, koniecznych, a przy tym dotyczących bytów materialno-duchowych i duchowych?”

Zagadnienie to poruszyłem w mojej książce w odniesieniu do filozofii Boga (s. 80—85). Obecnie chciałbym je rozpatrzyć bardziej systematycznie w relacji do innych jeszcze dyscyplin z zakresu filozofii ściśle rozumianej, pomijając etykę filozoficzną.

Ustalając przy „budowaniu” filozofii w znaczeniu ściślym implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, wprowadzamy pewne założenia, powiedzmy dobitniej — pewne przypuszczenia, hipotezy. Tych założeń, przypuszczeń, hipotez nie możemy uznać za prawdziwe opierając się na samej bazie wyjściowej, która posłużyła do ich wysunięcia. Z góry nie można wykluczyć tego, że te same dane mogłyby być inaczej wytłumaczone z nie mniejszym prawdopodobieństwem. Potrzeba jeszcze dodatkowych zabiegów logicznych, żeby można było dojść do całkowitej pewności, jeżeli ona jest w danym przedmiocie dostępna. Wydaje się dość oczywiste, że pewności w odniesieniu do wyodrębnionych dla filozofii ściśle rozumianej implikacji ontologicznych typu redukcyjnego można szukać co najmniej na trzech drogach.

Na pierwszej z nich badałoby się, czy nie zachodzi równoważność między twierdzeniami dotyczącymi danych empirycznych a wprowadzonymi w trakcie ich ostatecznego wyjaśniania twierdzeniami ontologicznymi. Jeżeliby taką równoważność dało się ustalić, to uważając za prawdziwe twierdzenia odnoszące się do danych empirycznych, moglibyśmy uznać za prawdziwe przyporządkowane im redukcyjne twierdzenia ontologiczne. Wszak w równoważności obie jej strony mają tę samą wartość logiczną, i jeżeli jedna jej strona posiada wartość prawdy, tę samą wartość musi również posiadać jej druga strona,

Mam także drugą drogę, na której dlatego moglibyśmy uznać za prawdziwe implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, gdyż bez opowiedzenia się za nimi nie można byłoby ostatecznie i w sposób bezsprzeczny zrozumieć wyjściowych dla nich danych empirycznych. Jest to droga dowodu apagogicznego.

Na trzeciej drodze wtedy moglibyśmy się upewnić o prawdziwości tez filozofii ściśle pojmowanej, „budowanej” według modelu redukcyjnego, gdybyśmy stwierdzili, że odrzucając te tezy, wprowadzamy w obręb bytu przyrody jakieś zasadnicze *irrationale*. Ponieważ w ten sposób nie możemy potraktować bytu przyrody, gdyż będąc przedmiotem różnorodnych nauk przyrodniczych i filozoficznych, jest on dziedziną badań rozumowych, dlatego też, nie mając podstawy do wniesienia w niego jakiegoś zasadniczego *irrationale*, musimy uznać za prawdziwe tezy ontologiczne, o których uzasadnienie chodzi.

Tego rodzaju argumentacja, zasugerowana w pewnej mierze przez Franciszka Sawickiego, stanowi odmianę (w szerszym znaczeniu) drugiej drogi — drogi dowodu apagogicznego. Jednakowoż ta argumentacja nie zawsze będzie nas prowadziła do pewności, do której dochodzimy w przypadku efektywnie przeprowadzonego dowodu apagogicznego. Tłumaczy się to tym, że korelatywne do siebie pojęcia racjonalności bytu przyrody, rozpatrywane w perspektywie filozoficznej, nie są pojęciami ostrymi i wyraźnymi w całej swej rozciągłości treściowej.

Szerzej zająłem się zagadnieniem wartości filozofii ściśle rozumianej, „budowanej” według modelu redukcyjnego, w monografii *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* (cz. III, roz. XI, 2), która ukazała się w 1980 r. Wprawdzie ograniczyłem się w niej do przypadku filozofii przyrody, ale to, co napisałem w przedmocie tej dyscypliny, można uogólnić na całość filozofii w ścisłym znaczeniu.

4. Po wyjaśnieniach dotyczących redukcyjnego modelu filozofii ściśle rozumianej na osobne ustosunkowanie zasługuje to, co na sympozjum powiedziano o podzielanej przez mnie teorii metafizyki i filozofii Boga, o empirycznej fenomenologii mającej, według mnie, stanowić „materialną” podstawę dla filozofii w podanym znaczeniu i o stosunku filozofii Boga do nauk szczegółowych.

W przedmocie pierwszego tematu jeden z Prelegentów wysunął pytania: „Czym jest metafizyka abstrakcjonistyczna jako nauka filozoficzna ostatecznie tłumacząca rzeczywistość? Co tu oznaczać będzie wyrażenie »ostatecznie« i czego będzie dotyczył ten typ tłumaczenia? Być może ograniczać się będzie do aspektu istotowego rzeczywistości, pozostawiając na boku tłumaczenie istnienia bytu”.

Ta wypowiedź nie jest do końca jednoznaczna ze względu na występujący w niej termin „rzeczywistość”. Jest to termin potoczny i gdy posłuży się nim filozof, nie wiemy, o czym dokładnie mówi i do jakiego gatunku epistemologicznego należy jego język pojęciowy.

Pomijając tę niejasność jest jednak dostatecznie widoczne, że Prelegent, o którego tu chodzi, byłby skłonny przypisać mi błąd esencjalizmu. Widocznie zapomina on o tym, że w książce *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* (s. 56) aspekt istnienia potraktowałem jako „najbardziej podstawowy” aspekt bytów realnych, i że metafizykę określiłem w niej jako „naukę o aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ogólności, bez uwzględnienia typów bytu” (s. 28).

Trzeba jeszcze dodać, że mój oponent nie dostrzega, że sensownie można mówić nie o ostatecznym tłumaczeniu istnienia bytu, lecz o ostatecznym tłumaczeniu istnienia bytu przygodnego. A jeżeli przyjmuje się metafizykę abstrakcjonistyczną i wysuniętą w mojej książce zasadę podziału poznania filozoficznego na odrębne nauki, wówczas ostateczne tłumaczenie istnienia bytów przygodnych znajdzie się konwencyjnie poza obrębem wymienionej metafizyki. Ta metafizyka będzie tylko najbardziej ramowym czy lepiej — najbardziej zasadniczym opisem bytów realnych, opisem kategorialnym i transcendentальnym. Nie będzie zawierała żadnego ostatecznego tłumaczenia.

5. Na tym etapie rozważań metafizycznych chciałbym zatrzymać się nad wypowiedzią innego Prelegenta, który utrzymywał: „Nie ma [...] poznawczego dostępu do Boga innego jak eksplanatywno-relacyjny, z tym że w aspekcie ogólnoezystencjalnym wskazana racja jest najbardziej fundamentalna i pełna. Z tego powodu właśnie racjonalne poznanie Boga dokonuje się podstawowo i właściwie w ramach klasycznej metafizyki ogólnej (teorii bytu).”

Czy końcowe twierdzenie tej wypowiedzi zostało przekonywująco uzasadnione? Sądzę, że właściwą racją uzasadniającą jest u Prelegenta podjęta przezeń *sui generis* konkretystyczna interpretacja przedmiotu formalnego — metafizyki, której po wiele razy daje wyraz w swym wykładzie. Kto nie opowiada się za tą interpretacją, ten nie będzie włączał problematyki Boga w obręb metafizyki, mimo że uzna za prawdziwe pierwsze zdanie przytoczonej wypowiedzi.

6. To, co pisałem w mojej książce o konieczności „materialnego” oparcia filozofii ściśle rozumianej na empirycznej fenomenologii (s. 60—70), nie u wszystkich czytelników znalazło zrozumienie. Jeden z Prelegentów twierdził, że w przypadku tej fenomenologii mam na uwadze dziedzinę swoistego poznania. Tymczasem chodzi mi tylko o stylizację postulatu metodologicznego, według którego filozofię w znaczeniu ścisłym należy oprzeć redukcyjnie na danych doświadczenia. Wobec tego wyrażenie „dane fenomenologiczne” znaczy dla mnie to samo co „dane empiriologiczne”.

Dla tego samego Prelegenta pewne zastrzeżenia budzi podejmowane przeze mnie przejście od empiriologicznej do ontologicznej perspektywy pojęciowej, a to ze względu na zasadniczą różnicę języka pojęciowego empirycznej fenomenologii i „klasycznej” filozofii. „Klasyyczna metafizyka, czy filozofia, dotyczy — jak twierdził ten Prelegent — zupełnie różnego aspektu rzeczywistości, niż dzieje się to w naukach szczegółowych lub w analizie empiriologicznej [...]. Filozofia klasyczna bowiem urabia swe pojęcia w oparciu o inny materiał empiryczny, niż dzieje się to w analizie empiriologicznej”. Mój oponent nie zauważa jednak że innego materiału empirycznego filozofia „klasyczna” nie ma do swej dyspozycji. Sprawę stosunku analizy ontologicznej do analizy empiriologicznej starałem się wyjaśnić w mojej książce po linii konsekwentnego realizmu na s. 69—70.

7. Zdaniem Prelegenta, z którym obecnie polemizuję, nie ma podstaw do nazywania zależności filozofii Boga od nauk szczegółowych zależnością pośrednią. Według niego „powiedzenie »zależność pośrednia«, jeżeli bliżej nie zostanie zdeterminowane i to zdeterminowane metodologicznie (a więc przy uwzględnieniu „urabiania pojęć”) metodologowi właściwie niewiele mówi, albo w ogóle nic”.

To jak należy dokładnie rozumieć zależność pośrednią wyjaśniłem w swej książce na s. 72. Prelegent ten tekst już cytował. Jeżeli rozumiał jego myśl, to nie wiem, jakie ma opory w nazywaniu omawianej zależności pośrednią, skoro w jej przypadku nie chodzi o przenoszenie pojęć przyrodniczych w dziedzinę filozofii Boga, lecz o transpozycję problematyki teodycealnej (jej pojęć i twierdzeń) w zależności od przyrodniczego obrazu świata. Taka zależność może być słusznie nazwana zależnością pośrednią. Ale można ją także nazwać zależnością materialną, jak to robił Jakub Maritain.

II. Z TEORII FILOZOFICZNYCH

1. Jeden z Prelegentów sądzi, że mój opis tworzenia pojęcia bytu jako bytu w drodze abstrakcji miałby charakter mniej deklaracyjny, gdyby zostało wskazane, co stanowi bazę wyjściową abstrakcji jako operacji poznawczej, „jak konkretnie wygląda jej przebieg i zarazem jej struktura, co decyduje, że podmiot poznający zatrzymuje się na czymś, co stanowi najbardziej zasadniczy aspekt każdego bytu.” Tymczasem ja to wszystko uwzględniłem (s. 48—49, 85—87). Być może, iż Prelegent dlatego nie jest zadowolony z mojego ujęcia, że rzecz przedstawiłem tak, jak się robi w monografii naukowej, a nie jak w skrypcie dla studentów pierwszego roku studiów.

2. Ten sam Prelegent podszedł jeszcze krytycznie do przyjmowanej przeze mnie tezy, że ruch jest stałą własnością materii, choć zacieśnioną zawsze do jakiegoś układu odniesienia. Dyskusji na ten te-

mat obecnie jednak nie podejmuję, gdyż poczynione zastrzeżenia mają charakter zbyt ogólnikowy, a zagadnieniem stosunku ruchu do materii zajmę się szczegółowo w tomie II pracy *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*. W tomie I ten problem został poruszony ubocznie, marginesowo. Zatrzymanie się na nim w trakcie obecnego symposium byłoby rozbiciem jedności podjętej dyskusji.

3. Z dużym zainteresowaniem wysłuchałem tego, co jeden z Prelegentów mówił o swej próbie odczytania moich analiz kosmologiczno-teodycealnych. Poruszony przezeń problem: „kosmos jako proces a istnienie Boga” jest problemem i dla mnie, gdyż wszechświat pojmuję za A. N. Whiteheadem jako jeden wielki proces. Nieklasyczną wersją argumentacji za istnieniem Boga, podjętą w oparciu o tę koncepcję kosmosu, zajmę się w tomie II mojej filozofii Boga, gdy będę rozpatrywał nieklasyczne formy argumentacji wysuwane współcześnie.