
Odczyty i dyskusje filozoficzne

Collectanea Theologica 34/1-4, 230-238

1963

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wartości absolutnej i normatywnej, jaką posiada dla każdego człowieka chrześcijaństwo.

Wobec tego argument apologetyczny o budowie niedyskursywnej, którego dostarcza metoda oglądowa, nie może być w dowodzeniu czymś pierwszorzędym i wyłącznym. Z natury swojej bowiem argument apologetyczny wymaga dowodzenia dyskursywnego, polegającego na oczywistości logicznego wynikania, którego dostarcza w apologetyce współczesnej metoda fenomenologiczna drogą historyczną lub bezpośrednio obserwacji (metoda eklezjologiczna).

Metodą fenomenologiczną, jak wiadomo, przeprowadza swe badania apologetyka totalna ks. prof. Kwiatkowskiego, która uwzględnia również materiał psychologiczny, socjologiczny i religioznawczy, traktując go jednak tylko jako podbudowę i pomoc dla argumentu apologetycznego. Nie włącza natomiast tego materiału do istoty argumentu, co zdaje się czynić w swoim dowodzie apagogicznym ks. Hładowski.

Próby zastąpienia tradycyjnej metody historyczno-krytycznej, czyli klasycznego dowodu dyskursywnego, metodą oglądową, czyli dowodem niedyskursywnym, nie są bynajmniej czymś nowym na terenie apologetyki. Metodę tę stosowano już od dawna ze zmiennym powodzeniem. Jednak dotąd nie zdołała ona zastąpić tradycyjnej metody w apologetyce i jej klasycznego dowodu dyskursywnego.

Ks. E. Wilemski podkreślił również wielką użyteczność badań dla apologetyki, przeprowadzonych metodą oglądową, spełniająca w zespole metod pomocniczych doniosłą rolę, ale nie może ona rościć sobie pretensji do wyłączności i pierwszorzędno znaczenia.

Metoda bowiem oglądowa, zakładająca wielopłaszczyznowe i wielokierunkowe doświadczenie, stwierdza ks. E. Wilemski, ma dopomóc do uchwycenia poprzez tzw. „wizję intelektualną” związku między elementem zjawiskowym i pozazjawiskowym. Wymaga ona przeto od eksperymentatora wielkiego wysiłku, nieproporcjonalnego do osiągniętych wyników.

Karol Wesolowski

ODCZYTY I DISKUSJE FILOZOFICZNE

W dniach 11.V—13.V.1962 w lokalu Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie odbyło się spotkanie filozoficzne, w którym wzięli udział przedstawiciele młodego i średniego pokolenia filozofów z Warszawy, Krakowa, Lublina. Tematyka odczytów i dyskusji obracała się zasadniczo w ramach zagadnień metodologii i epistemologii filozofii, zwłaszcza metafizyki.

11.V Antoni Stępień wygłosił odczyt wprowadzający na temat aktualnie diskutowanych na KUL problemów z dziedziny meta-metafizyki p.t. „Teoria poznania metafizycznego” (Uwagi o stanie badań w Polsce).

1. Warunkiem naukowego, tzn. spełniającego postulaty racjonalnej koncepcji nauki, uprawiania filozofii jest wyraźne i pełne uświadomienie sobie charakteru założeń i metod filozofii, jest skodyfikowanie reguł postępowania badawczego obowiązującego filozofa, jest zbudowanie metafizologii. Powyższe stwierdzenia zdobywają sobie w nurcie neoscholastycznym coraz więcej zwolenników. Szczęśliwa jest dla nas okoliczność, iż już w dwudziestoleciu właśnie i w Polsce uświadomiono sobie niezbędność podjęcia takiej problematyki oraz wskazywano na współczesną logikę jako na narzędzie samouświadomienia, względnie uściślenia metodologicznego filozofii klasycznej.

2. Teoria poznania metafizycznego (z uwagi na jej cele i charakter badań metafizycznych) musi wyjść od ustalenia faktycznego stanu rzeczy. Można przewidzieć trzy zasadnicze etapy badań metafizycznych: 1) opis metodologiczny istniejących nauk czy systemów (metafizycznych); 2) ocena epistemologiczna rozpoznanego faktycznego stanu metafizyki; 3) opis i ocena mogą doprowadzić do a) odrzucenia badanego systemu, lub b) uznania jego wartości (i sformułowania dla niego poprawnych reguł metodologicznych), lub c) zaproponowania lepszego systemu, lub d) stwierdzenia, że wartościowa (spełniająca postulaty racjonalnej koncepcji nauki) metafizyka nie jest możliwa.

Obecny stan badań przedstawia się następująco: posiadamy badania metodologiczne fragmentów metafizyki czy też niektórych aspektów jej struktury. Np. przeprowadzono analizy niektórych artykułów „Summy Teologicznej” Tomasza z Akwinu, zanalizowano poprawność argumentacji stosowanej w podręczniku Boyera i Dezza'y. Wstępne badania takie nie upoważniają jeszcze do konkretnych konkluzji co do ostatecznego wyniku trzeciego z wyżej wymienionych etapów rozważań.

3. Oto zasadnicze problemy meta-metafizyczne, diskutowane w środowisku kulowskim:

1) Określenie metafizyki przez podanie jej przedmiotu i celu. Tu wszyscy wychodzą od tradycyjnego sformułowania, że metafizyka bada wszystko, co istnieje ze względu na to, że istnieje; metafizyka stara się ustalić konieczne warunki i ostateczne racje istnienia. Problematiczne jest to rozumienie „istnienia”: czy chodzi tu wyłącznie o istnienie realne (M. A. Krąpiec), czy też o jakieś inne (A. Stępień).

2) Stosunek metafizyki do innych nauk, zwłaszcza filozoficznych. Tu rozbieżności bywają duże. Jedni uważają, że metafizyka jest nauką niezależną i właściwie cała filozofia sprowadza się do niej (J. Kalinowski, M. A. Krąpiec), inni znów twierdzą, że obok metafizyki istnieje jako odrębna i w pewnym aspekcie wcześniejsza nauka filozoficzna — teoria poznania

(A. Stępień). Co więcej, wysuwana jest pod dyskusję możliwość przyjęcia filozoficznej teorii przedmiotu różnej od metafizyki, mianowicie ontologii.

3) Formowanie i treść pojęcia bytu i innych transcendentaliów. W tej sprawie przyjmuje się formułę, że do pojęcia bytu dochodzimy nie drogą abstrakcji, lecz separacji. Bliższa jej analiza każe jednak postawić szereg znaków zapytania. Krótko mówiąc, okazuje się, iż separacja przeciwstawia się abstrakcji tylko wtedy, gdy tę ostatnią pojmiemy jako operację odgrywania, pomijania. Tymczasem można pojęcia traktować jako rezultat operacji uziemienniania (R. Ingarden).

M. A. Krąpiec wystąpił z nową koncepcją transcendentaliów, według której np. pojęcie bytu jest tworem poznawczym pośrednim między pojęciem typu „universale” a sądem, raczej bliższym temu drugiemu; pojęcie bytu funkcjonuje jako swoistego rodzaju skrót sądów i bogaci swą treść w miarę wydawania nowych sądów metafizycznych. Poważne trudności logiczno-semiotyczne przeciw tej koncepcji wysunął S. Majdański.

4) Charakter argumentacji metafizycznej. Z tym związana jest sprawa stosowalności logiki do metafizyki. Jedni są skłonni uważać, iż w poprawnie uprawianej metafizyce żadne czynności poznawcze nie różnią się zasadniczo od czynności występujących w innych naukach, co najwyżej występują w nowych kombinacjach (W. Marciszewski). Drudzy zaś twierdzą, że zasadnicze czynności poznawcze metafizyki różnią się istotnie od innych, że w grę wchodzi specjalny typ intuicji intelektualnej („intelekcja”). Ogranicza to w poważnym stopniu wagę w metafizyce logicznych schematów wnioskowania. Logika bowiem współczesna, szczególnie formalna, jest nastawiona ekstensjonalnie, zakresowo, tymczasem rozumowania metafizyczne mają charakter wybitnie intensjonalny, treściowy. Przy okazji S. Kamiński wykazał, że istnieje bardzo poważna rozbieżność między faktycznym przebiegiem argumentacji spotykanych w typowych podręcznikach metafizyki a deklaracjami autorów tych podręczników na temat charakteru dedukcyjnego argumentacji metafizycznych. Podobne badania przeprowadził M. Poletyło w swej pracy doktorskiej. Zdaniem autora niniejszych uwag nieco przedczesne wydaje się zbytnie przeciwstawianie intuicji intelektualnej i dedukcji spełniające formalne schematy wnioskowania. Dopiero konkretne próby mogłyby zweryfikować ogólnikowe rozważania na temat treści i zakresu.

Poza tym zajmowano się analogią, ale od strony raczej metafizycznej (M. A. Krąpiec, B. Bejze).

Wśród innych badaczy zainteresowanych sytuacją metodologiczną metafizyki wymienić należy J. Iwanickiego, a także P. Chojnackiego; odnotować osobno trzeba dyskusję między K. Klósakiem a W. Pietkunem o charakterze argumentacji w teodycei.

A oto wykaz prac już wydrukowanych, które wprost dotyczą metody metafizyki lub też pozostają w bliskich z tą sprawą związkach tematycznych.

- J. Kalinowski, Ku próbie konstrukcji metafizologii, „Sprawozdania TN KUL”, nr 6, 76—80
- J. Kalinowski, O istocie i jedności filozofii, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 1, 5—17
- St. Kamiński, O logicznych związkach zachodzących między tezami metafizyki ogólnej, „Sprawozdania TN KUL”, nr 10, 180—4
- St. Kamiński, Metodologiczne typy nauk według św. Tomasza z Akwinu, „Sprawozdania TN KUL”, nr 11, 61—4
- St. Kamiński, Rola dedukcji w metafizyce tomistycznej, tamże, 64—72
- St. Kamiński, O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 1, 41—71
- St. Kamiński, O definicjach w systemie metafizyki ogólnej, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 1, 37—53
- St. Kamiński, Logika współczesna a filozofia, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961) z. 1, 49—83
- St. Kamiński, O niektórych uwarunkowaniach współczesnej filozofii nauki, „ZN KUL” 4 (1961) nr 75—82
- M. A. Krąpiec, Transcendentalia i uniwersalia, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 1, 5—37
- M. A. Krąpiec, Podstawy klasyfikacji poznania i nauk, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961) z. 5—29
- M. A. Krąpiec i St. Kamiński, Specyficzność poznania metafizycznego, „Znak” 13 (1961) 602—637
- W. Marciszewski, W sprawie konieczności logicznej twierdzeń metafizyki, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 73—87
- W. Marciszewski, O metodę filozofii. Rozważania na tle problemu substancji i przypadłości, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 1, 17—34
- W. Marciszewski, O zależności stopnia confirmacji od stopnia eksplikacji, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961) z. 97—106
- T. Kwiatkowski, W sprawie ogólnej struktury formalnej dowodów istnienia Boga, „ZN KUL” 3 (1960) nr 3, 25—38
- Z. J. Zdybicka, Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga, „Znak” 13 (1961) 1482—99
- St. Majdański, O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 1, 41—83
- A. Stępień, Filozofia jest nauką, „Znak” 10 (1958) 140—7
- A. Stępień, Czy wiedza ogólna zawsze jest tylko prawdopodobna? „Znak” 10 (1958) 1281—87
- A. Stępień, Poznanie filozoficzne a poznanie w innych naukach, „Znak” 11 (1959) 551—63
- A. Stępień, W sprawie stosunku między teorią poznania a metafizyką, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 1, 89—100
- A. Stępień, Metafizyka a ontologia, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961) z. 1, 85—98

A. Stępień, Co to jest metafizyka?, tamże, 137—40

A. Stępień, Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki, „Więź” 4 (1961) nr 9, 28—36.

W odpowiedzi dyskusyjnej odnośnie do stosunku między egzystencjalizmem (typu Heideggera czy Sartre'a) a tomizmem egzystencjalnym prelegent wymienił szereg istotnych różnic między tymi kierunkami filozoficznymi: 1) tomizm egzystencjalny mieści się całkowicie w nurcie arystotelesowsko-scholastycznym, jego powiązania genetyczne z egzystencjalizmem, jeśli w ogóle zachodzą (co jest wątpliwe), są czymś zupełnie akcydentalnym; 2) tomizm egzystencjalny jest przede wszystkim metafizyką, teorią przedmiotu, bytu, zaś egzystencjalizm jest raczej jakąś fenomenologią sytuacji ludzkich; 3) tomizm egzystencjalny traktuje człowieka jako jeden z bytów, ma nastawienie wybitnie obiektywistyczne, tymczasem egzystencjalizm jest stanowiskiem antropocentrycznym, człowieka traktuje jako ośrodek wszelkich spraw egzystencjalnych.

Następny odczyt wygłosił ks. Czesław Wojtkiewicz p.t. „Rodzaje wiedzy koniecznej”. Na wstępie prelegent zastrzegł, że termin „wiedza” używany w odczycie będzie oznaczał intencjonalne odpowiedniki aktów takich, jak uznawanie, odrzucanie, powątpiewanie itp., a „wiedza konieczna” — zdania spełniające alternatywnie wymieniane zwykle kryteria konieczności. Mimo, iż stosowanie tych kryteriów nie prowadzi do ostrego podziału wszystkich zdań na konieczne (aprioryczne, analityczne w szerszym sensie) i niekonieczne, istnieją jednak zdania, których konieczność, w wymienionym sensie, wydaje się nie budzić wątpliwości, np. tezy logiki, zdania: „żaden kawaler nie jest żonaty”, „żadne czerwone nie jest zielone”, „istnieje poznanie”, „każda rzecz posiada to, dzięki czemu jest tym, czym jest”.

Podstawy podziału tych zdań mogą być różne. Najczęściej spotykany podział rozgranicza zdania na konieczne względnie (konieczne ze względu na coś, z uwagi na coś, dla czegoś, lub dla kogoś) i konieczne bezwzględnie. Przykładem desygnatu pojęcia koniecznego względnie jest zdanie „istnieje poznanie ludzkie”. Jest ono konieczne tylko „w ustach” człowieka. Żaden człowiek nie może go dorzecznie zanegować, chociaż, biorąc rzecz „absolutnie”, poznania ludzkiego „mogłoby nie być”.

Dalszy podział wiedzy koniecznej pokrywa się mniej więcej ze znaną nie od dziś klasyfikacją zdań, wiążącą kilka podziałów dokonanych na różnych podstawach. Pierwszą z nich jest sprowadzalność (lub niesprowadzalność) zdania koniecznego do jakiejś tautologii logicznej i to wyłącznie przy użyciu reguł logiki, definicji terminów deskryptywnych oraz — ewentualnie — operatorów potoczno-językowych. Zdania sprowadzalne w ten sposób nazwijmy analitycznymi w sensie węższym. Jedne z nich (zwane zdaniami

koniecznymi tautologicznie, zdaniem analitycznymi formalnie itp.) są to po prostu podstawienia tautologii, inne przybierają postać takich podstawień dopiero po zastosowaniu wymienionych środków. Przykładem zdania ostatniej grupy jest zdanie o nieżonatych kawalerach. Natomiast wśród zdań niesprowadzalnych do tautologii rozróżniamy takie, których uznanie za fałsz prowadzi do jakiejś niedorzeczności, np. do negacji istnienia tych zdań, oraz takie, które tej własności nie posiadają. O prawdziwości tych ostatnich mówi nam wyłącznie intuicją ich treści, podczas gdy dla uznania zdań wszystkich poprzednio wymienionych typów wystarczają, w jakimś szerokim sensie, względy „formalne”. Za przykład zdania, którego nie można zanegować bez popadnięcia w niedorzeczność, niech posłuży zdanie „istnieje poznanie”. Każdy kto uznaje tę niewątpliwą zależność, że nieistnienie poznania implikuje z konieczności nieistnienie żadnego zdania, oraz uznaje, że zwrot „istnieje poznanie” (oraz, konsekwentnie, zwrot „nie istnieje poznanie”) jest zdaniem, nie może — nie popadając w sprzeczność wewnętrzną — uznać poprzednika wspomnianej implikacji. Natomiast uznając go, przez wygłoszenie zdania „nie istnieje poznanie”, byłby zmuszony przyjąć, że zdania tego nie wygłosił, albowiem — przy założeniu, że nie istnieje poznanie — żadne zdanie nie istnieje, a więc nie istnieją w szczególności zdania „nie istnieje poznanie” i „istnieje poznanie”.

Do zdań, dla przyjęcia których nie wystarczy posłużenie się zabiegiem o charakterze formalnym zaliczmy twierdzenia ontologii (w rozumieniu R. Ingardena) jako nauki o czystych możliwościach i twierdzenia metafizyki jako teorii przedmiotów realnych. Są tacy, którzy chcieliby umieścić w tej grupie nawet tezy logiki i matematyki, będące — ich zdaniem — sądami syntetycznymi. Wśród zdań ontologii znajdują się sądy o prostych jakościach zmysłowych stanowiące od dawna ulubioną i wygodną twierdzą w walce o nieanalityczny charakter pewnych zdań a priori, czyli koniecznych. Są to zdania „żadne czerwone nie jest zielone” i temu podobne. Ponieważ „jadyną” trudność sprowadzeniu ich do tautologii stanowi prostota (nieanalizowalność, niedefiniowalność) występujących w nich terminów deskryptywnych (pozalogicznych), stąd uporczywe usiłowania ze strony przeciwników wiedzy koniecznej nieanalitycznej, by wykazać, że ta prostota jest pozorna. Usiłowania, jak dotychczas bez widocznych osiągnięć.

W toku dyskusji po referacie większość zabierających głos twierdziła, że podane w odczycie przykłady wiedzy koniecznej pokazują, iż w każdym z tych przypadków mamy właściwie do czynienia z innym typem konieczności. „Konieczność” więc byłaby tu terminem analogicznym, jeżeli nie wręcz wieloznacznym. Wysunięto też projekt, by podstawy dla typologii wiedzy koniecznej szukać raczej w dziedzinie przedmiotowej, niż podmiotowej lub językowej.

Kolejną dyskusję zagał Władysław Stróżewski, wygłaszając odczyt na temat „Intuicja a dyskurs”.

Na wstępie prelegent zaznaczył, że wypowiedzi jego dotyczą w pierwszym rzędzie samej intuicji, zagadnienie tzw. dyskursu „wyjdzie” samo drogą kontrastu. W filozofii mówi się o intuicji zazwyczaj jako o szczególnym sposobie poznania, odnoszącym się bezpośrednio do pewnego rodzaju przedmiotów, cech, stanów rzeczy itp. i posiadającym określony walor poznawczy. Najważniejsze stanowiska można sprowadzić do dwóch: racjonalistycznego i irracjonalistycznego traktowania intuicji. Obydwa mają swoich obrońców i swych oponentów. Wśród krytyków intuicji znajdują się zresztą i tacy, którzy — wychodząc najczęściej z pewnych założeń epistemologiczno-metodologicznych — skłonni są odrzucać ją w każdej możliwej interpretacji.

Charakterystykę intuicji najwygodniej jest przeprowadzić w następujących aspektach: 1. od strony podmiotowej, 2. przedmiotowej, 3. od strony epistemologicznej, 4. od strony metodologicznej.

Ad 1. W punkcie pierwszym odróżnić trzeba zbiór zagadnień, dotyczących zdolności intuicji od zagadnień związanych z aktem intuicji. Zwolennicy allogenicznej koncepcji intuicji wyróżniają intuicję zmysłową i intelektualną. Idiogeniczna teoria intuicji upatruje w niej najczęściej władzę ponadrozumową, chociaż związaną z intelektem.

Czym charakteryzują się akty intuicji? Racjonalistyczne teorie intuicji twierdzą, że są to akty natury czysto intelektualnej, ściśle racjonalnej, poznawczej, posiadają tylko inny przebieg, niż akty poznania dyskursywnego, rozumowania, wnioskowania (Descartes, Spinoza, Husserl). Irracjonalistyczne koncepcje wiążą akty intuicji z przeżyciami emocjonalnymi czy wolitywnymi, zwracając m. in. uwagę na ich spontaniczność, aktywność, bogactwo przeżyciowe itp. (częściowo Platon, Schopenhauer, Bergson, M. Scheler).

Ad 2. Podstawowe pytanie w sprawie przedmiotu intuicji dotyczy samego istnienia tego przedmiotu. Szkot, Ockham, fenomenologowie mówią o intuicyjnym ujęciu konkretności. Bergson — o bezpośrednim ujęciu trwania. Także istnienie uznawane jest za przedmiot intuicji np. przez tomistów egzystencjalnych.

W aksjologii, zwłaszcza w etyce i estetyce, mówi się o wartości, która domaga się, czy to ze względu na swą prostotę (G. E. Moore), czy to z uwagi na swój szczególny charakter jakościowy (M. Scheler, M. Geiger) odpowiedniego, właśnie intuicyjnego sposobu poznawania.

Ad 3. Chodzi tu zarówno o charakterystykę sposobu intuicyjnego poznania, jak i o wartość poznawczą intuicji. Descartes wskazywał na jej łatwość i wyraźność, ale podkreśla się także często jej bezpośredniość (Bergson), zupełność, naoczność (fenomenologowie), adekwatność, samoobecność przedmiotu w niej ujmowanego. Od strony wartości poznania intuicyjnego zwraca się uwagę na jego oczywistość, niepowątpiewalność, pewność (Descartes) trafność. Epistemologiczna charakterystyka intuicji jest zresztą najbardziej

kontrowersyjna: wszystkie podane wyżej cechy, mające stanowić jej wartość, negowane są przez oponentów. A ponadto atakują oni subiektywność przeżyć intuicyjnych, ich nieprzekazywalność i nieprecyzyjność ich wyników poznawczych.

Ad 4. Problemy, określone tu ogólnie jako metodologiczne, pojawiają się głównie przy próbie opracowania wyników poznania intuicyjnego. obrońcy intuicji odpowiadają, że jakkolwiek wyników poznania intuicyjnego nie da się przekazać wprost, to jednak można jednoznacznie wskazać na warunki konieczne i wystarczające jego przebiegu, tak, że da się wywołać analogiczne przeżycie poznawcze w dowolnym, byle odpowiednio usprawnionym podmiocie. Można je więc w pewnym sensie „pokazać”, choć nie można ich „udowodnić”. Dalsza sprawa dotyczy możliwości (resp. niemożliwości) przełożenia wyników doświadczenia intuicyjnego na język pojęciowy, w szczególności możliwości bliższego określenia i zdefiniowania przedmiotów poznania intuicyjnego. Grozi to niebezpieczeństwem uproszczenia i zatarcia swoistości tych wyników, toteż wydaje się, że w opisie rezultatów poznania intuicyjnego trzeba by posługiwać się specjalnie wykształconą, bardzo bogatą zwłaszcza terminologią. Niektórzy autorzy uważają wręcz, że nadaje się do tego celu raczej język obrazów, metafor, przenośni, niż język jednoznacznie określonych pojęć.

W dyskusji po odczycie proponowano pewne uściślenia definicyjne, ustosunkowujące intuicję względem poznania, uzasadniania, pokazywania. Powszechnie zgodzono się tylko na to, że ujęcie intuicyjne to ujęcie bezpośrednie czegoś, co znamionuje jakaś całościowość.

Dyskusję na temat „Poznanie istnienia” zagał ks. Bohdan Bejze. W metafizyce tomistycznej istnienie określa się jako akt urzeczywistniający istotę. Określeniu temu odpowiada twierdzenie teoriopoznawcze: ilekroć poznajemy istnienie — poznajemy je jako istnienie czegoś, istnienie bytu zdeterminowanego przez swą istotę.

Nawiązując do powyższego twierdzenia, przedstawiono poglądy tomistów na temat sposobu poznawania istnienia 1) bytów materialnych i 2) bytów niematerialnych duszy ludzkiej i Boga). Na wstępie podkreślono, że problem zostanie rozpatrzony w obrębie systemu tomistycznego, a uwaga zostanie zwrócona na te momenty w dotychczasowym stanie badań, które nie są opracowane jeszcze w stopniu dostatecznym.

1. Istotę bytu z racji jej ogólności ujmuje poznawczo intelekt. Ale w obiektywnej rzeczywistości istnieją byty jednostkowe, konkretne. Powstaje przeto pytanie: jak poznajemy istnienie bytów jednostkowych, których istota jest „uchwytna” dla intelektu? Najciekawsze rozwiązania tej kwestii przedstawiają się następująco.

R. Garrigou-Lagrange: intelekt przy pomocy pojęciowania poznaje najpierw „treść” danego bytu, następnie zaś przez refleksję nad swymi aktami poznawczymi — jako uprzedmiotowanym w rzeczywistości pozaumysłowej — stwierdza istnienie tegoż konkretnego bytu. E. Gilson: istnienie bytów konkretnych ujmujemy poznawczo w intelektualnym sądzie egzystencjalnym typu „x istnieje”. J. Maritain i M. A. Krąpiec: zmysły i rozum szczegółowy (czyli tzw. władza oceny zmysłowej) przy współdziałaniu intelektu dokonują percepcji istnienia bytu konkretnego, jako jednostkowej realizacji natury ogólnej.

2. Poznanie istnienia bytów niematerialnych posiada charakter typowo metafizyczny.

A) Poprawnie zrozumiany sąd „istnieje dusza” (albo „człowiek posiada duszę”) jest dobraną racją tłumaczącą niematerialne akty psychiczne (pojęciowanie, akty chcenia).

B) Całokształt metafizycznych dociekań dotyczących Pierwszej Przyczyny zwykło się dzielić na dwie części: o istnieniu Boga oraz o przymiotach Boga. Jednakże już w pierwszej części tych dociekań, mianowicie w formułowaniu sądu „istnieje Bóg”, należy ustalić znaczenie nazwy Bóg. Tylko wówczas, gdy sąd ten jest rozumiany pod względem swych pojęć składowych i w swej całości, możemy go użyć do filozoficznego tłumaczenia przygodnie istniejącej rzeczywistości.

W obu zagadnieniach — zarówno, gdy chodzi o poznanie istnienia duszy, jak i Boga — pojawia się potrzeba operowania metafizycznym pojęciem bytu. Dlatego powstają trudności, gdy osobom nie znającym nawet elementów metafizyki przekazuje się wiadomości o istnieniu duszy i Boga.

W dyskusji po prelekcji zajęto się m. in. tomistyczną teorią powszechników i abstrakcji i podniesiono, że według tej teorii treść pojęcia nie zawiera żadnych odniesień egzystencjalnych.

W końcowym podsumowaniu nawiązano do podwójnej roli filozofii: naukowej i światopoglądowo-kulturowej (zagałł ks. St. Kamiński, A. Stępień, H. Bortnowska). Omawiając konsekwencje powiązań filozofii z różnymi dziedzinami kultury, zwłaszcza z religią i teologią, zgodzono się, iż systematycznie uprawiana teologia musi — przynajmniej przez swą aparaturę pojęciową — wiązać się z jakąś określoną orientacją filozoficzną.

BIBLIOTEKA A. T. K.
Czytelnia Czasopism