Andrzej Maryniarczyk

"Ontologie: grundkurs Philosophie", Band 3. Verlag W. Kohlhammer, Béla Weissmahr, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1985 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 25/2, 232-237

1989

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

winna teologia stosować współczesną logikę? W dyskusji podkreślano, że wobec naukowości teologii logikę (szeroko rozumianą, logikę ogólną) stosować w niej trzeba tak dalece, jak tylko jest to możliwe. Nie chodzi jednak wyłącznie o krytykę metodologiczną, a tym bardziej o jednostronną, łatwą lecz nieadekwatną krytykę destrukcyjną, ale o stosowanie analizy logicznej także w sensie pozytywnym, przy uwzględnieniu niewątpliwej specyfiki teologii. Zwrócono również uwagę na fakt, że jedną z głównych przyczyn kłopotów metodologicznych teologów jest być może brak podstaw metodologicznych w kształceniu studentów teologii.

Dnia 5 maja 1988 r. miał miejsce wykład prof. J. A. Czermaka z Instytutu Matematycznego Uniwersytetu w Salzburgu na temat tzw. dowodu Gödla na istnienie Boga. Tematyka ta została opracowana w artykule doc. E. Nieznańskiego w niniejszym numerze. Stąd też można wspomnieć jedynie o dyskusji po tym wykładzie. Dotyczyła ona wielu spraw szczegółowych związanych tak z formalną stroną dowodu, jak i z jego interpretacją. Punktem zasadniczym dla całościowej oceny dowodu jest bowiem interpretacja — w sensie właściwym metodologii — systemu formalnego, w ramach którego dowód został przeprowadzony. Od interpretacji, a w szczególności od pewnych założeń przyjmowanych w związku z daną interpretacją, zależy konkluzywność dowodu. Na tym właśnie — między innymi — polega wartość dowodów formalnych, że strona formalno-logiczna zostaje doprowadzona do perfekcji, a wszelkie mniej lub bardziej nieuświadomione założenia treściowe zostają w sposób wyraźny podporządkowane interpretacji i w niej ujawnione dla pożytku samego dowodu i dziedziny nauki, do której dowód ten się zalicza.

Bèla Weissmahr: *Ontologie. Grundkurs Philosophie.* Band 3. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart—Berlin—Köln—Minz 1985, ss. 182.

Sposób filozofowania odziedziczony przez współczesność po Kancie, Pozytywizmie czy Fenomenologii, charakteryzuje się między innymi dążeniem do przezwyciężenia (odrzucenia) metafizyki lub jej obrony. Nic więc dziwnego, że każda praca ukazująca się z tej dziedziny, budzi uzasadnione zainteresowanie a zarazem oczekiwanie czy będzie kolejną próbą przezwyciężenia czy apologią metafizyki.

Książka monachijskiego jezuity Béla Weissmahra pt.: *Ontologia. Podstawowy kurs filozofii* należy do drugiego typu prac. Pomyślana została jako *Wprowadzenie do metafizyki.* Obrany tytuł (*Ontologia*) ma — zdaniem autora — wskazywać na osadzenie całej problematyki bytu w nurcie zachodniej tradycji filozoficznej oraz podkreślić, że chodzi tu o tę podstawową dyscyplinę filozoficzną, która tradycyjnie nazywana jest metafizyką (s. 12).

Całość *Wprowadzenia* została podzielona na dwie części. W pierwszej (A), autor koncentruje się na dowodzeniu możliwości istnienia metafizyki jako nauki. Treść jej wyznaczają takie zagadnienia jak: (1) Co to jest metafizyka? (2) Argumenty przeciw możliwości istnienia metafizyki jako nauki. (3) Czy możliwe są prawdziwe wypowiedzi o rzeczywistości niedostępnej zarazem doświadczeniu empirycznemu. Druga część (B) jest próbą przedstawienia metafizyki jako „nauki o rozumie-

niu bytu". Dokonuje się to przez ukazanie bytu w jego (1) jedności i wielości, (2) dynamiczności oraz (3) poznawalności (duchowości).

Należy jednak już na samym początku zauważyć, że przyjęta z konieczności postawa apologetyczna w stosunku do metafizyki zaciążyła nad charakterem tego *Wprowadzenia*. W recenzji zwrócimy uwagę na pierwszą część pracy. W niej bowiem formułuje się koncepcja metafizyki i zarazem ujawniają się problemy z nią związane.

1. Dlaczego możliwa jest metafizyka?

Odpowiedzią na to pytanie jest dyskusja z zarzutami, które od czasów Kanta aż do dzisiaj kierowane są pod adresem metafizyki i stanowią rację jej odrzucenia. Generalnym problemem podnoszonym w dyskusji jest kwestionowanie naukowości metafizyki z powodu niesprawdzalności jej twierdzeń (Kant, Pozytywizm logiczny, Filozofia analityczna).

W odpowiedzi wykazuje autor, że Kant w krytyce metafizyki (jako nauki) odsłonił tylko granice poznania naukowego, które wiedzę o rzeczywistości zamyka w ramach doświadczenia empirycznego, oraz że w tego typu poznaniu, nie damy rady stwierdzić istnienia tego co przekracza obszar możliwego doświadczenia (empirycznego). Nie pokazał jednak Kant, że te założenia dotyczące poznania naukowego są bezwzględnie konieczne, jak też, że realistycznie zorientowane poznanie jest (i musi być) zamknięte w ramach poznania czasowo-przestrzennego (empirycznego). Kant — zdaniem Weissmahra (s. 24) — nie udowodnił też, że wszystkie zmysłowe spostrzeżenia muszą dokonywać się w kontakcie z rzeczywistością oraz że tylko to może być włączone do poznania naukowego co można wyrazić w pojęciach jasnych i wyraźnych.

Ponadto w krytyce Kanta autor ujawnia pewien odsłaniający się rozziew (rozdwojenie). Przejawia się on w tym, że skoro wypowiedzi naukowo ważne, mogą odnosić się tylko do spostrzeżeń (zjawisk) nigdy zaś do rzeczy samych w sobie, to jeśli twierdzenie to rozciągniemy na wszystko, to będzie się ono odnosiło do wypowiedzi, które Kant formułuje pod adresem metafizyki. A więc wszystko co Kant mówi na temat struktury, granic i możliwości poznania naukowego (czy metafizykalnego), nie dotyczy tego poznania jako takiego (rzecz sama w sobie jest niepoznawalna), lecz jest informacją o sposobie formułowania praw. W takim jednak wypadku zawisa w powietrzu kantowska koncepcja poznania, a sceptycyzm, który Kant chciał przezwyciężyć „święci swój triumf". Jeśli zaś krytyka nie odnosiłaby się do poznania jako takiego, musielibyśmy dopuścić więcej takich przypadków, które zarazem osłabiają jej (krytyki) bezwzględną ważność.

Z kolei Weissmahr ustosunkowuje się do zarzutów podnoszonych ze strony pozytywizmu logicznego. Krytycy powołując się na „kryterium o empirycznej weryfikowalności" twierdzeń naukowych kwalifikują wypowiedzi metafizyki jako bezsensowne. W myśl bowiem kryterium nie mogą być ani prawdziwe ani też fałszywe — stąd są twierdzeniami pozornymi. Pozorność więc metafizyki wynika, zdaniem Carnapa i Ayera, z faktu niespełnienia warunków określających status naukowości twierdzeń metafizyki. Utrzymywanie jednak tez pozytywizmu logicznego w jego skrajnej postaci, okazało się, jak wykazuje to Weissmahr, niemożliwe. Wynika to między innymi z następujących przyczyn: (1) jeśli to same kryterium odniesiemy do pryncypiów pozytywizmu logicznego, to rodzi się pytanie: czy pryncypia te, będąc bezwzględnymi zasadami empiryczności zdań naukowych same takimi zdaniami

(empirycznymi) są. Jeśli nie, (a tak się okazuje) to nie pozostaje nic innego jak dopuścić do uznania tych zdań jako sensownych, które nie należą do klasy zdań empirycznie weryfikowalnych i porzucić pogląd, że twierdzenia naukowe implikujące założenie metafizyczne są twierdzeniami bezsensownymi. (2) Pojawia się tu także problem niesprawdzalności hipotez leżących u podstaw badań naukowych. Skoro nie mogą one bowiem zostać zweryfikowane, a zatem należałoby je odrzucić i uznać za bezsensowne. (3) Odnośnie zaś samych zdań protokolarnych, na których nabudowana jest nauka, powstaje pytanie, co ma się na myśli gdy mówi się o „danych" zdania. Czy są to moje „sensy" na temat danego wydarzenia? Jak zatem mają się do siebie zdania i rzeczywistość. Należą one przecież do różnych dziedzin. Nie można więc mówić o identyczności między nimi a co najwyżej, o zgodności. Zgodność tę jednak trzeba wykazać według jakiegoś kryterium, które nie jest empiryczne. (4) Także próba wyeliminowania elementów podmiotowych w nauce wydaje się być absurdalną, co szczególnie ujawnia się w żądaniu by proces poznawczy został wyjaśniony (tak daleko jak to tylko możliwe) bez podmiotu, co już u samych podstaw jest żądaniem sprzecznym samym w sobie.

W nawiązaniu do zarzutów podnoszonych przez filozofów nurtu filozofii analitycznej, Weissmahr podkreśla, że metafizyki nie można sprowadzić do krytyki języka, oraz że granice określające naukowość ujęć językowych mogą być utrzymane także i wtedy gdy wypowiedzi nie są tylko jednoznaczne ale analogiczne a dotyczą rzeczywistości, która jest nieweryfikowalna przez doświadczenie czy eksperyment.

Dalszy tok dyskusji i polemiki jaką prowadzi autor zmierza do ukazania tych problemów i konsekwencji, które bezwzględnie postulują uznanie metafizyki jako nauki. Wśród nich jako najważniejszy to fakt istnienia rzeczywistości, która jest niedostępna doświadczeniu empirycznemu. Skąd autor czerpie przekonanie o jej istnieniu?

Jako pierwszy argument wskazuje Weissmahr fakt jej implikowania w twierdzeniach odrzucających ją. Skoro bowiem dowodzi się, że nie można formułować twierdzeń o rzeczywistości, która jest niedostępna doświadczeniu empirycznemu, to już tym samym wyraża się przekonanie o istnieniu czegoś co nie jest dostępne empirii (s. 31). Twierdzenie takie jest tylko wtedy prawdziwe (tzn. twierdzenie, że nikt nie może sformułować prawdziwej wypowiedzi o czymś co nie jest dostępne empirii), gdy wiemy o czym możemy utworzyć prawdziwą wypowiedź a o czym nie. W takiej jednak sytuacji implikujemy jakąś „pierwotną" wiedzę, istniejącą poza zasięgiem naszej wiedzy, a która odnosiłaby się do tego, co jest niedostępne doświadczeniu empirycznemu. W konsekwencji więc podstawowy zasięg naszej wiedzy nigdy nie może zostać potwierdzony przez doświadczenie empiryczne, a zarazem jest czymś oczywistym, że nasza wiedza o zasięgu naszej wiedzy jest wiedzą, która odnosi się rzeczywistości realnej (s. 33).

W ten sposób został zniesiony radykalny sceptycyzm w stosunku do metafizyki i jej przedmiotu. Metafizyka będzie więc nauką dotyczącą rzeczywistości, która choć nie jest sprawdzalna przez doświadczenie empiryczne, jednak w doświadczeniu tym jak i w wypowiedziach o tym doświadczeniu jest implikowana. Stąd też w konsekwencji poszerzeniu musi ulec rozumienie „obszaru rzeczywistości", który nie może zostać zawężony do empirii. Wypowiedzi zaś, które odnoszą się do niej (rzeczywistości), tworząc spójny system prawdziwych wypowiedzi, należą

do metafizki. W wypowiedziach tych wyrażona jest: (1) większość nieuświadomionych i podstawowych przekonań codziennego życia świadomego podmiotu; (2) momenty rzeczywistości, które są nieweryfikowalne w doświadczeniu empirycznym, a są tylko uchwytne na tle wypowiedzi o rzeczywistości empirycznej; (3) oraz warunki naszego poznania przedmiotowego (s. 33).

Drugim argumentem jest dla Weissmahra „doświadczenie transcendentalne" dzięki któremu jest możliwe dotarcie do rzeczywistości niedostępnej doświadczeniu empirycznemu i sformułowanie wiedzy o niej. Jest ono syntezą rozumu i zmysłów ukazujące jakąś niestematyzowaną rzeczywistość. W ścisłym zaś sensie „doświadczenie transcendentalne" oznaczałoby jakieś „nad-pojęcie" (*Obergriff*), które różnicuje w przyporządkowanych do siebie „empirycznych" i „transcendentalnych" momentach doświadczenie rzeczywistości (s. 50—54). Wiedza nabudowana na tym doświadczeniu, sprowadza się do uświadomienia sobie z jednej strony, że „ja" egzystuję i w tym jest mi otwarty sens „bycia", o czym jednak (o sensie bycia): ani nie muszę, ani nie mogę zostać poinformowany. Z drugiej zaś strony uświadamiamy sobie, że moje „ja" jest nieujmowalne, gdyż moja egzystencja jest rzeczywiście „jednorazowa" i tylko „dla mnie". I to właśnie nie pozwala mi „się uchwycić". I choć nic nie stoi bliżej „mnie", niż „ja sam", to mimo to jest to prawie nieuchwytne. Pozostaje więc ono („ja") do uchwycenia w założeniach mojego przedmiotowego poznania (s. 38).

W trzecim momencie odwołuje się Weissmahr do Wittgensteinowskiego „paradoksu milczenia". Wprawdzie ludzkie poznanie jest zależne od języka w tym sensie, że nie istnieje dla nas jakieś zupełnie „bezjęzykowe" poznanie, z tego jednak nie wynika, że istnieje tylko to co język „bez reszty" może ująć i wyrazić. Ta „reszta" przynależy do dziedziny milczenia. Z drugiej strony nie może też istnieć jakaś paradoksalna rzeczywistość. Jeśli więc przy opisie jakiegoś zjawiska pojawiają się paradoksy, to należy przyjąć, że opis wychodzi od nieodpowiednich przesłanek, lub że posłużono się nieadekwatnymi środkami, a nie wykluczać tego obszaru naszej wiedzy i tych dziedzin rzeczywistości, które nie poddają się zabiegom „obiektywizacji" w pojęciach i języku (s. 40).

Przywołane (raczej przykładowo niż wyczerpująco) argumenty, które przytoczył Weissmahr, wytarczającą jego zdaniem wskazują na konieczność i zarazem możliwość istnienia metafizyki jako nauki.

2. Jaka metafizyka jest możliwa?

Autor odrzuca możliwość przyjęcia jakiejś bliżej określonej metafizyki, a w zamian tego wskazuje na pewne cechy, którymi winna się wyróżniać nauka, która chce pełnić funkcję metafizyki. Wśród nich jako najważniejsze to: (1) dążenie do wyjaśnienia całej rzeczywistości przez wskazanie na ostateczne podstawy poznania wszystkiego co jest; (2) „optymizm poznawczy", przejawiający się w przekonaniu że zadanie jest wykonywalne; (3) musi ukazać to, co jest „poza" doświadczeniem empirycznym a co gwarantuje konieczność i ogólność twierdzeń.

Zespół tych właściwości (które są jakby postulatami), determinują „metafizyczność" poznania naukowego, zaś ich uprawomocnienie jest niczym innym jak uprawomocnieniem metafizyki. Wybór tych cech nie jest przypadkowy. Wskazują one bowiem na najgłębsze potrzeby ludzkie, które wyrażają się w dążeniu do poznania prawdziwościowego.

Ponadto pytanie o możliwość metafizyki jest pytaniem o sposób dotarcia do rzeczywistości, która jest niedostępna w doświadczeniu empirycznym. Nie istnieje też żaden określony punkt wyjścia dla metafizycznych pytań, ale każde pytanie musi być rozważane w kontekście uwarunkowań historyczno-kulturowych.

W ten sposób wyłożona koncepcja metafizyki czyni z niej nie tyle jakąś określoną teorię rzeczywistości ile raczej podstawę poznawczą, charakteryzującą podmiot poznający. Weissmahr, wydaje się, pod naporem krytyki, opowiada się za kompromisowym rozwiązaniem, przyjmując koncepcję metafizyki bez „metafizyki". Pociąga to zarazem za sobą także dalsze konsekwencje, a mianowicie dotyczące determinacji przedmiotu tak rozumianej metafizyki. Jak w takim razie w ramach tej metafizyki rozumieć będziemy ów przedmiot-byt. Byt nie jest czymś konkretnym — wyjaśnia Weissmahr — ponieważ wskazuje on na to, co wszystkiemu przysługuje, a co na wszelki sposób jest zawsze (s. 55). Leży on (byt) u podstaw wszelkich wyróżnień i obejmuje nie tylko to co faktycznie istnieje ale i to, co może istnieć (to co możliwe), oraz wszystko to, co stoi w opozycji do czegoś „pozornego". Dalej bytem jest też nie tylko to co myślimy ale także samo myślenie. Jest więc „on tym, co nie jest po prostu niczym" w odróżnieniu od Hegla, dla którego byt jest po prostu niczym (s. 57).

Jedyną treściową determinacją, tak rozumianego przedmiotu metafizyki, jest zasada identyczności, która jest formułowana w postaci wyrażeń: „bytujące jest bytujące" lub „bytujące jest". Wskazuje ona na jedność momentu podmiotowego i przedmiotowego, który wyrażony jest w podmiocie i orzeczniku tego wyrażenia. „Bytujące" jako podmiot wskazuje na rozpoznane bytowanie zaś „bytujące" jako orzecznik wskazuje na bytowanie „samo w sobie". Stąd też, zasada ta informuje, że „bytowanie" jako rozpoznane i jako „samo w sobie" jest tym samym. Zasada identyczności jest też zarazem „formą" każdego sądu. Jest bowiem w każdym sądzie „współwyrażona" i dzięki niej sąd może być prawdziwy (s. 61).

Zaprezentowana przez Weissmahra koncepcja metafizyki wydaje się być dość „osobliwa". Z jednej strony autor podejmuje nie mały wysiłek by obronić ją jako naukę po to, by stwierdzić, że nie jest jakąś określoną nauką lecz tylko pewną postawą poznawczą (nastawieniem). Ma dotyczyć rzeczywistości w całej jej rozciągłości a zarazem przedmiotem jej jest to, co jest „poza" rzeczywistością. „Doświadczenie transcendentalne" obiera za punkt wyjścia, a zarazem odrzuca możliwość determinacji punktu wyjścia. Jawi się więc jako filozofia „paradoksów". Metafizyka bez metafizyki. Przedmiot bez determinacji. Poznanie bez werbalizacji. Jako coś co ciągle ucieka w „innobyt".

W rozdarciu tym możemy dostrzec dziedzictwo Kanta i Hegla, które autor stara się zachować i zarazem przewyciężyć. W próbie tej nie jest on odosobniony. Podobnego zadania podejmowali się także tomiści transcendentalni. Wskazane zaś problemy i paradoksy wydają się poszerzać pole doświadczenia w tej dziedzinie.

Lektura książki niewątpliwie dostarcza wielu interesujących informacji z historii metafizyk, szczególne zaś z okresu jej „przezwyciężania". Może też stanowić przykład próby zbudowania pewnej „synkretycznej" metafizyki łączącej w sobie podmiotowy i przedmiotowy sposób

filozofowania. W gruncie rzeczy jest jednak nie tylko „wprowadzeniem do metafizyki" ile raczej jej „uprawomocnianiem".

Andrzej Maryniarczyk

I. Bernard Cohen. *Revolution in Science*. London: Harvard University Press 1985, ss. 711 + XVII

Pytanie o strukturę i rolę rewolucji naukowych stało się tematem licznych dyskusji w kręgach filozofów nauki po opublikowaniu przez Thomasa Kuhn w 1962 r. równie słynnej co kontrowersyjnej pracy *The Structure of Scientific Revolutions*. Sympatyzując z ideami Kuhna, Bernard Cohen usiłuje wykorzystać w swej pracy obfitą dokumentację historiograficzną w celu przeciwdziałania tym kontrowersjom, w których aprioryczne schematy górują nad faktami. Erudycja harwardzkiego historyka nauki sprawia, iż jego monografia staje się zarówno kopalnią informacji, jak i pasjonującą filozoficznie lekturą, która ukazuje ważne prawidłowości procesu odkrywania prawdy.

Jeszcze niespełna pół wieku temu G. Sarton i J. B. Conant pisząc o prawidłowościach rozwoju nauki podkreślali, iż nauki szczegółowe stanowią jedyną dziedzinę ludzkich działań, jakie można bezsprzecznie uznać za „kumulatywne i postępowe". Niezależnie od utrzymujących się nadal sporów o kryteria postępu w nauce, Kuhn wykazał iż rozwój wiedzy nie dokonuje się, jak to utrzymywał kumulatywizm, przez proste dodawanie kolejnych teorii czy faktów do wcześniejszego zbioru naukowych. Podkreślając rolę nieciągłości w rozwoju nauki, Cohen dokumentuje tezę o istnieniu tzw. „efektu konwersji" w przypadkach przełomowych odkryć. Efekt ten prowadzi do przypisania nowych treści stosowanym wcześniej terminom, czego wynikiem jest nowa wizja świata radykalnie różna od wcześniejszych ujęć.

Zarówno psychologiczna intensywność, jak i głęboka zmiana podzielanych merytorycznych przekonań sprawia, iż wspomniany element rewolucji naukowych znajduje swój najbliższy odpowiednik w dziedzinie doświadczenia religijnego w klasycznym efekcie konwersji (s. 468). Następstwem „konwersji naukowej" bywa przyjęcie nowych idei, które zazwyczaj wymagają radykalnie różnego ujęcia „fundamentalnych zasad dotyczących przestrzeni i czasu, równoczesności, niezmienności gatunków, niepodzielności atomu, istnienia genów, niezgodności interpretacji falowej i korpuskularnej, przyczynowości czy możliwości predykcji" (s. 468). Szczególnie intrygujące pozostaje pytanie: Jaki typ zmian stanowi warunek minimalny wypowiedzi o rewolucji naukowej?

Ostatnia kwestia jest o tyle istotna, iż w obecnej praktyce badawczej prawie każde niebanalne odkrycie znajduje entuzjastycznych komentatorów, którzy przedstawiają je jako „rewolucyjne". Z dokumentacji Cohena wynika, iż nie jest to bynajmniej praktyka stosowana jedynie w ostatnim okresie. O rewolucji w matematyce pisał Fontenelle po odkryciu rachunku różniczkowego. Lavoisier zapowiadał, iż jego badania przyniosą rewolucję w chemii. Bez oporów odnosi się w historii nauki termin „rewolucja" do odkryć Newtona i Einsteina, Plancka i Darwina. Odkrycia, które w perspektywie diachronicznej jawią się jako rewolucyjne, nie zawsze były jednak uznawane za takie przez